GLASNIK SLOVENSKEGA ETNOGRAFSKEGA MUZEJA
BULLETIN OF THE SLOVENE ETHNOGRAPHIC MUSEUM

E·T·N·O·L·O·G

3 (LIV)

LJUBLJANA 1993

ISSN 0354-0316
UDK 39(497,12)(05)
ETNOLOG 3 (LIV), 1993

Etnolog, I(1926/27), 1926 - XVII(1944), 1945 in
Slovenski etnograf, I(1948), 1948 - XXXIV(1988-90), 1991.

Od leta 1926 do leta 1993 je izšlo LIII letnikov glasila etnografskega muzeja v Ljubljani.
From 1926 to 1993 LIII volumes of the bulletin of the ethnographic museum in Ljubljana have been published.

ISSN 0354-0316
UDK 39(497,12)(05)

ETNOLOG

Glasnik Slovenskega etnografskega muzeja
Bulletin of the Slovene Ethnographic Museum

Izhaja enkrat letno. Izdaja ga Slovenski etnografski muzej.
2 Published annually by the Slovene Ethnographic Museum.

Naročila in pojasnila na naslov - Information and Subscriptions:
Slovenski etnografski muzej, Prešernova 20, 61000 Ljubljana.

GLASNIK SLOVENSKEGA ETNOGRAFSKEGA MUZEJA
BULLETIN OF THE SLOVENE ETHNOGRAPHIC MUSEUM

3

E·T·N·O·L·O·G

3 (LIV)
LJUBLJANA 1993

Redakcija te številke je bila končana 8. oktobra 1993.

Tiskano s subvencijo Ministrstva za kulturo in Ministrstva za znanost in tehnologijo Republike Slovenije.

VSEBINA CONTENTS

NEEVROPSKE KULTURE, RAZPRAVE IN GRADIVO — NON-EUROPEAN CULTURES, STUDIES AND ARTICLES

JANUSOV RAZDELEK — JANUS' DEPARTMENT

RAZISKOVALCI TUJIH KULTUR — RESEARCHERS OF NON-EUROPEAN CULTURES

TRETJI LETNIK ETNOLOGA IN NJEGOVO NEEVROPSTVO

Pred pisanjem uvodne besede, ki naj bi pojasnila nastanek in sestav tretjega, spet tematskega letnika Etnologa, so v meni občutja zadovoljne statistke ob njegovem nastajanju, režiserke njegovega sestava, pa tudi igralke iz neke druge predstave (in vendar ne povsem).

Slovenski etnologi povečini raziskujemo različne kulturne sestavine in načine življenja prebivalstva na Slovenskem (oziroma Slovencev na tujem). Vendar to ne pomeni v tolikšni meri metodološke opredelitve, razmejitve, temveč gre bolj za osebnostne danosti in eksistenčne možnosti. V letih študija je morda marsikdo izmed nas premišljal predvsem o tujih kulturah daljnih dežel in tako nehote, podzavestno podoživljal antično rojstvo etnološke misli, ki naj bi bila rasla iz preprostega zanimanja za tuje, za posebno, za drugačno. A kasneje nas je večina (zaposlenih v redkih etnoloških ali v sorodnih inštitucijah) nadaljevala z razkrivanjem »skrivnosti« domače - tako tradicijske kot sodobne kulture in vsakdanjega življenja. Ob tem smo, popotniki iz mesta na vas (ali iz mesta v mesto) in iz dvajsetega v minula stoletja, spoznavali tudi drugačnost, včasih pravo eksotičnost, nam ne tako oddaljenega ruralnega (ali kakšnega socialno različnega mestnega) okolja in našemu odmaknjenih časovnih obdobij.

Nekateri med nami pa so vendarle postali raziskovalci neevropskih kultur. Eden takih je dr. Zmago Šmitek, idejni oče in sourednik tega, tretjega letnika Etnologa. Pri njem so se (poleg v uredništvu) kopičile razprave in gradivo zanj. Prinašali in pošiljali so mu jih tako kolegi etnologi kot poklicno drugače usmerjeni posamezniki; ljudje, ki - čeprav jih morda vodijo različni nagibi - vsi sledijo tistemu, kar je Šmitek ubesedil v naslovu svoje knjige kot »klic daljnih svetov«.

Šmitkovemu vabilu se je odzvalo poleg slovenskih piscev tudi nekaj avtorjev iz drugih dežel. Besedila prvih sestavljajo svojsko podobo tovrstnih raziskovalnih prizadevanj na Slovenskem. Prispevki vseh so zbrani povečini v prvih treh razdelkih Etnologa. V prvem, v Razpravah in gradivu, so urejeni po celinah, od Afrike do Srednje Amerike: Sonja Porle v *Hrepenenju iz stare pločevine* piše o tradicionalnih in niza spoznanja o novodobnih igračah iz Gane; Mitja Saje predstavlja *Svilarstvo na Kitajskem v obdobju dinastije Ming*; Jana Rošker v *Svili in celibatu* obravnava življenjske skupnosti kitajskih predic svile, upornic proti inštituciji patriarhalnega zakona; Zmago Šmitek sooča *Tibet in Evropo: stereotipe in arhetipe* ter postavlja hipotezo o krščanskem (in predkrščanskem) konceptu zemeljskega raja kot viru evropskih predstav o Tibetu; Maja

Milčinski v *Japonskem in krščanskem peklu* predstavlja zadevno japonsko idejo in jo sooča s krščansko podobo; Ivan Šprajc nas z razpravljanjem o *Orientacijah proti Venerinim ekstremom v predšpanski arhitekturi* preseli v Mezoameriko; Mojca Terčelj v *Zdravju in bolezni pri Sokejih (Zoques)* razlaga zadevni koncept pri teh Indijancih iz Chiapasa v Mehiki in podrobno analizira njihovo medicinsko prakso; Borut Korun pa v *Srečanjih z majevsko religijo* opisuje nekatere duhovne prežitke majevske civilizacije.

V drugem, Janusovem razdelku v razpravi *Imeti srce...* Borut Telban utemeljuje (z rezultati semantične analize) svoja dognanja o dveh osnovnih elementih medčloveških in medskupinskih odnosov v vasi Ambonwari na Papui Novi Gvineji, o občutju skrbi (za posameznika) in zamere (kot posledice občutka zanemarjanja posameznika). Steven Vertovec pa v prispevku o *Hinduističnih kultih »boginje-matere« na Karibih* obravnava tri takšne oblike ljudskega čaščenja, ki so se ohranile med indijskimi priseljenci na Trinidadu.

Razdelek Raziskovalci tujih kultur je v Etnologu nov in je plod urejanja tega tematskega letnika. V njem Nena Židov piše o delu dr. Antona Pogačnika in Blaž Telban o dr. Branislavi Sušnik (oba z bibliografijama), René Pelissier »odkriva« nekatere slovenske, hrvaške in srbske raziskovalce Afrike, Ralf Čeplak pa kramljaje predstavlja dr. Paula Parina in njegove etnopsihoanalitične študije.

Plod tega letnika Etnologa sta tudi razdelka Predstavitev in Odmevi. V prvem je intervju Boruta Brumna z dr. Georgom Elwertom, z avtorjem, ki ga obširneje predstavljamo. Sledi prevod Elwertovega teoretičnega besedila *Etnološki artefakti in teoretska naloga empiričnih družbenih ved.*

Razdelek Odmevi sta »odprla« dva prispevka iz Etnologa 2/2 (LIII), 1992: Bausingerjev esej Ali se paradigme spreminjajo? (Zapiski o krizi etničnosti) in Šmitkovo in Jezernikovo ugotavljanje antropološke tradicije na Slovenskem. Bausingerja je marsikdo izmed nas z užitkom bral, se z njegovim pisanjem povečini lahko strinjal, a v nečem smo - živeči tu in v teh časih - ostajali moteni. Nestrinjanje z Bausingerjem - vseh, ki se ob razpadu Jugoslavije nismo počutili kot etnični separatisti marveč le kot ubežniki pred tanki totalitarizma, centralizma in etnične nadvlade in kot ljudje s pravico do samostojne odločitve - je ubesedila in utemeljila Mojca Ravnik. Pri drugih dveh avtorjih, univerzitetnih predavateljih Šmitku in Jezerniku, sta iskala pomanjkljivosti, napake in nedognana stališča Novak in Kremenšek, tudi univerzitetna predavatelja (nekdanji in nestor sedanjih). Uredništvo se je - z željo po plodnem in tolerantnem razreševanju problemov v stroki - odločilo dati prvima dvema možnost, da odgovorita že v istem letniku* Etnologa; ne more pa igrati vloge razsodnika in se distancira od njihovega disputa.

Za tem sledita že uveljavljena Etnologova razdelka, Etno muzejske strani in Kritična in informativna bibliografija. Oba sta v marsičem posvečena predvsem Slovenskemu etnografskemu muzeju. Leto 1993. je namreč tisto, v katerem mineva sedemdeset let od muzejeve ustanovitve.

Med referati, objavljenimi v slovenščini na Etno muzejskih straneh in prebranimi v Parizu na Prvi evropski konferenci etnografskih muzejev (februarja 1993), kaže v tem pogledu izpostaviti besedilo Daše Hribar *O simbolnem pomenu Slovenskega etnografskega muzeja* in med poročili tisto o natisu trojezične (slov./angl./franc.) publikacije z naslovom *Slovenski etnografski muzej, Potovanje skozi čas in le delno skozi*

* V tem primeru sprejeta odločitev ostaja kot možno pravilo, saj Etnolog izide le enkrat letno.

prostor. V razdelku Kritična in informativna bibliografija pa ob muzejevi sedemdesetletnici objavljamo bibliografije sedanjih kustosov in drugih strokovnih delavcev etnografskega muzeja. Bibliografije je sestavila Bojana Rogelj-Škafar.

V branje nedvomno prinašamo pestrega Etnologa. In na koncu ga, polnega neevropstva, posvečamo še nečemu: Letu naravnih ljudstev.

Inja Smerdel

ETNOLOG 3 AND ITS NON-EUROPEAN CONTENTS

The third volume of *Etnolog* is once more a thematic one. Now that I am about to write its introduction and linger over its editorial history and composition I feel like three persons in one: a bit player, pleased to see the pieces fit, the engineer of its composition and an actress from some other performance (or, maybe, this *is* the play I acted in after all).

Slovene ethnologists generally research various cultural elements and ways of life of the people in Slovenia (or of Slovenes abroad). But this is not the result of some or other methodological determination or delimitation, but rather of personal conditions and existential opportunities. During our training many of us used to give ourselves up to imagining exotic cultures of faraway countries, and doing so subconsciously re-experienced the antique birth of ethnological thought. Later, however, most of us (employed in our few ethnological and related institutions) continued our professional career revealing the "secrets" of our domestic past and present culture and everyday life. Travelling from cities to villages (or vice versa), from the 20th century to past ones, we discover again and again the sometimes even exotic variety of nearby rural or urban environments, let alone the environment of times long past.

LA TROISIEME EDITION ANNUELLE DE L'ETHNOLOGUE ET SON NON-EUROPEANISME

Au moment d'écrire l'introduction en vue d'expliquer la formation et la composition de la troisième édition annuelle - thématique, de nouveau - de l'Ethnologue, je ressens les sentiments d'une figurante dans l'élaboration du numéro, de la directrice de sa composition, mais aussi de la comédienne d'une autre pièce (pas tout à fait, pourtant).

Les ethnologues slovènes étudient, pour la plupart, les différentes composantes culturelles et les différents façons de vivre en Slovénie (ou bien des Slovènes à l'étranger). Mais ce n'est pas tellement une détermination, une délimitation du point de vue méthodologique, il s'agit plutôt des données personnelles et des possibilités existentielles. Il se peut que, pendant nos études universitaires, maints parmi nous concentraient leurs réflexions surtout sur les cultures étrangères des pays lointains, revivant ainsi, involontairement et inconsciemment, la naissance antique de la pensée ethnologique dont on considère qu'elle s'est développée à partir d'un simple intérêt pour l'étrange, l'exceptionnel, le différent. Mais par la suite, la majorité d'entre nous (ceux qui travaillent dans de rares institutions ethnologiques ou dans d'autres institutions du même genre) ont continué à dévoiler les "secrets" de la

Some, however, persisted and became researchers of Non-European cultures. One of them is Dr. Zmago Šmitek, who fathered and co-edited this third volume of *Etnolog*. It was in his office (besides the editorial office) that essays and articles accumulated. Some were written by colleagues ethnologists, others by people active in diverse professions but having one thing in common: no matter how distinct their motives may be, they are fascinated by what Šmitek named *The call of distant worlds* (which happens to be the title of his book).

Šmitek's invitation to contribute to *Etnolog* was honoured by domestic authors and by some from abroad. The Slovene contributors present a novel survey of Slovene research endeavours in the field. Most of their contributions are published under *Etnolog's* first three headings. In *Studies and articles* they are arranged according to continents, from Africa to Central America. In *Longings reaching out of old sheet metal* Sonja Porle writes about traditional Ghanaian toys and offers a wealth of knowledge on the "new-age" toys made by Ghanaian children; Mitja Saje introduces us to *China's silk industry under the Ming dynasty*. Jana Rošker's *Silk and celibacy* discusses the communes of Chinese women - silk spinners and rebels against patriarchal matrimony. Zmago Šmitek confronts *Tibet and Europe: stereotypes and archetypes* and poses the thesis that European notions about Tibet stem from Christian (and pre-Christian) concepts of Paradise-on-earth; Maja Milčinski's *Japanese and Christian hells* deals with Japan's notions of hell and confronts them with the Christian notion; Ivan Šprajc take us on a journey to Central America in *Orientations towards Venus' extremes in pre-Hispanic architecture*; *Health and illness with the Zoques* (Mojca Terčelj) explains the concepts mentioned in the title among the Indians from Chiapas in Mexico

culture et de la vie quotidienne de notre pays - aussi bien traditionnelles que contemporaines. Ainsi, voyageurs de la ville à la campagne (ou d'une ville à l'autre) et du XXe siècle aux siècles précédents, nous y découvrions aussi le caractère différent ou même exotique d'un milieu rural (ou urbain, différent par ses caractéristiques sociales) pas si éloigné de nous ou des époques antécédentes à la notre.

Pourtant quelques-uns parmi nous sont devenus des investigateurs des cultures non-européennes. Le Dr. Zmago Šmitek - l'initiateur et co-redacteur de cette, troisième édition de l'Ethnologue - est l'un d'eux. C'était chez lui (et bien sûr à la rédaction) que s'entassaient les études et les matériaux pour cet Ethnologue. Ceux qui les apportaient et qui les envoyaient, c'était aussi bien ses collègues ethnologues que des individus d'autres orientations professionnelles; des gens qui - quoiqu'-avec des motifs différents - suivent tous ce que le Dr. Šmitek a dénommé, dans le titre de son livre, "l'appel des mondes lointains".

En plus des auteurs slovènes, quelques auteurs d'autres pays ont répondu à l'invitation de Šmitek. Les textes des premiers dessinent une image caractéristique des travaux de recherche de ce genre en Slovénie. Leurs articles sont, pour la plupart, réuni dans les trois premières sections de l'Ethnologue. Dans la première, Les études et les materiaux, les articles sont classés suivant les continents, de l'Afrique jusqu'à l'Amérique Centrale: dans *Le désir fait de vieille tôle*, Sonja Porle écrit sur des jouets traditionnels et fait état de sa connaissance des jouets modernes du Gana; Mitja Saje nous présente *L'industrie de la soie à l'époque de la dynastie Ming*; dans *La soie et le célibat*, Jana Rošker traite des communautés des fileuses de soie chinoises, ces révoltés contre l'institution du mariage patriarcale; Zmago Šmitek confronte *Le Tibet et l'Europe: les stéréotypes et les archétypes* et avance l'hypothèse de

and analyses their medical practices in detail; Borut Korun introduces us to some spiritual residues of Maya civilization in *Encounters with Maya religion.*

Under the *Janus* heading Borut Telban's *Having heart....* substantiates (with semantic analysis) the authors's findings on the two basic elements of the relations between people and groups in Ambonwari village in Papua New Guinea, about the feelings of care (for the individual) and resentment (as a result of the individual's feeling of being neglected). Steven Vertovec in *Hindu Mother-Goddess cults in the Caribbean* elaborates three forms of popular worship preserved among Indian emigrants in Trinidad.

The heading *Researchers of Non-European cultures* is new in our bulletin and is a result of the editing procedures of this thematic volume. Nena Židov writes about the work of Dr. Anton Pogačnik, Blaž Telban about Dr. Branislava Sušnik (both with bibliographies), René Pelissier "discovers" Slovene, Croatian and Serbian researchers of Africa, and Ralf Čeplak introduces Dr. Paul Parin and his ethnopsychological studies.

New features of this year's volume are the headings *Portrait* and *Echoes.* In the first Borut Brumen interviews Dr. George Elwert, an author we introduce comprehensively. The interview is followed by Elwert's theoretical essay on *Ethnological artefacts and the theoretical task of empirical social sciences.*

Echoes are the after-effect of two contributions published in *Etnolog* 2/2 (LIII)1992: Bausinger's essay *Change of paradigms? Comments on the crisis of ethnicity* and Šmitek and Jezernik's reflections on *The anthropological tradition in Slovenia.* Many of us read Bausinger with delight and agreed with most of his ideas, but - living here and now - were nevertheless irritated by some notions. Mojca

la conception chrétienne du paradis terrestre comme origine des représentations européennes du Tibet; dans *L'enfer japonais et l'enfer chrétien* Maja Milčinski présente la notion japonaise de l'enfer en la confrontant avec son image chrétienne; en traittant le traitant du sujet des *Orientations sur les positions extrêmes de Venus dans l'architecture préhispanique,* Ivan Šprajc nous transplante en Mezzo-Amérique; dans *La santé et les maladies chez les Zoques,* Mojca Terčelj explique la compréhension de ces phénomènes chez ces Indiens de Chiapas en Mexique en analysant en détail leur pratique médicinale; et dans *Les rencontres avec la religion des Mayas* Borut Korun décrit quelques vestiges spirituels de la civilisation Maya.

Dans la deuxième section, la section de Janus, Borut Telban, dans son étude *Avoir le coeur...,* justifie (à l'aide des résultats de l'analyse sémantique) ses constatations à propos de deux éléments fondamentaux des relations entre les individus et entre les groupes dans le village Ambonwari de Papouaisie en Nouvelle Guinée, à propos du sentiment conçu pour le soin (de l'individu) et pour la rancune (comme conséquence du sentiment de la négligence de l'individu). Steven Vertovec, dans son article sur *Les cultes hindouistes de la "déesse-mère" aux Caraïbes,* traite de trois de ces formes de la vénération populaire, préservées parmi les immigrés indiens à Trinidad.

La section Investigateurs des cultures étrangères est une nouvelle section de l'Ethnologue, résultat de la classification dans cette édition thématique. Nena Židov y écrit du travail du Dr. Pogačnik, Blaž Telban du Dr. Branislava Sušnik (tous les deux avec leurs bibliographies), René Pelissier "découvre" quelques investigateurs slovènes, croates et serbes de l'Afrique, tandis que Ralf Čeplak nous présente le Dr. Paul Parin et ses études ethno-psi-

Ravnik formulates and substantiates the disagreement of all of us who - when the former Yugoslavia disintegrated - did not consider ourselves to be ethnic separatists but rather fugitives from the tanks of totalitarian, centralist and ethnic supremacy. Vilko Novak, former university lecturer, and Slavko Kremenšek, doyen of today's lecturers, tackle Šmitek and Jezernik's article, listing what they consider to be flaws, errors and unfounded standpoints. In order to encourage constructive and tolerant exchange of views on academic issues, the editorial board has decided to give Šmitek and Jezernik the opportunity to respond to their critics in this volume of *Etnolog*. The editors, however, do not wish to judge the issues in hand and dissociate themselves from the dispute.

Follow two standard headings *Museum News* and *Bibliography*. Both are for the most part dedicated to the Slovene Ethnographic Museum. In 1993 the museum indeed celebrates its 70th anniversary.

Among the papers, published in Slovene on the Museum News pages and which were read at the First European Conference of Ethnographic Museums in Paris (February 1993) we would like to draw attention to Daša Hribar's *On the symbolic meaning of the Slovene Ethnographic Museum*; and among the reports to the trilingual (Slovene, English and French) monography *The Slovene Ethnographic Museum. A journey through time and only partly through space*. Under the heading *Bibliography* we publish the bibliographies of the present curators and other staff members of the ethnographic museum on the occasion of our museum's 70th anniversary. The bibliographies were collected and edited by Bojana Rogelj-Škafar.

This volume of *Etnolog* certainly offers a rich variety of articles and essays.

chanalytiques.

Les sections Présentation et Echos sont, elles aussi, le résultat de cette édition de l'Ethnologue. La première comporte l'interview de Borut Brumen avec le Dr. George Elwert, auteur que nous présentons plus amplement. Dans la suite il y a la traduction du texte théorétique de Elwert, *Les artefacts ethnologiques et la fonction théorétique des sciences sociales empiriques*.

C'étaient deux articles de l'Ethnologue 2/2 (LIII) 1992, l'essai de Bausinger *Les paradigmes, changent-ils (Ecrits sur la crise de l'éthnique)* et les constatations de Šmitek et de Jezernik sur la tradition anthropologique en Slovénie qui ont "ouvert" la section Echos. Maints parmi nous ont eu beaucoup de plaisir à lire Bausinger, on était, en général, d'accord avec lui, mais il restait quelque chose qui nous - vivant ici et dans les temps présents - dérangeait. Mojca Ravnik a formulé et justifié ce désaccord - de nous tous qui, lors de la désagrégation de la Yougoslavie, ne nous sommes pas sentis être les séparatistes éthniques mais plutôt les fugitifs devant les chars de totalitarisme, centralisme et de la domination éthnique et donc les gens ayant droit de décision autonome - avec Bausinger. Quant à deux autres auteurs, maîtres de conférences à l'université, Šmitek et Jezernik, c'étaient Novak et Kremenšek, eux aussi maîtres de conférences (l'un ancien maître, l'autre nestorien des maîtres actuels), qui ont cherché leurs insuffisances, défauts et prises de position invérifiées. Avec le désir d'une productive et tolérante resolution des problèmes dans notre discipline, la rédaction a décidé de donner aux deux premiers la possibilité de répondre déjà dans la même édition de l'Ethnologue; elle ne peut pourtant pas jouer le rôle d'arbitre et prend donc ses distances de leur dispute.

Cette section est suivie par deux

In the end, we would like to dedicate it - with its abundant Non-European contents - to the Year of indigenous peoples.

Inja Smerdel

autres, ayant déjà leur place courante dans l'Ethnologue - Les pages des musées ethnographiques et La bibliographie critique et informative. Les deux sont, à beaucoup d'égards, consacrées au Musée ethnographique slovène. C'est que l'année 1993 marque la soixante-dixième anniversaire de sa fondation.

Parmi les exposés, publiés sur Les pages des musées ethnographiques et lus lors de la Première conférence européenne des musées ethnographiques à Paris (en février 1993), il faut - à ce sujet - mentionner le texte de Daša Hribar *De la signification symbolique du Musée ethnographique slovène*, tandis que parmi les rapports il faut signaler celui qui parle d'une publication trilingue (slov./angl./franc.) sous le titre *Le Musée ethnographique slovène. Promenade à travers le temps et, en partie, à travers l'espace*. La section La bibliographie critique et informative publie, à l'occasion de la soixante-dixième anniversaire, les bibliographies des conservateurs actuels et des autres spécialistes, émployés dans le Musée ethnographique. L'auteur de la bibliographie est Bojana Rogelj-Škafar.

Cet Ethnologue sera, sans doute, une lecture bien bariolée. Et, en fin de compte, nous le - tellement non-européen - dedions encore à une chose: à l'Année des peuples indigènes.

Inja Smerdel

1993, LETO NARAVNIH LJUDSTEV

Damjan J. Ovsec

Malo ostane, če tako dolgo pljuvajo v tvojo dušo.
(Tamara Gliminova, sibirsko ljudstvo Kanti)

Edini, ki imajo pravico graditi na našem ozemlju jezove, so bobri.
(Veliki poglavar plemena Krijev (Cree) Matthew Coon-Come)

Pričujoči zapis je nastal v želji, da bi se spomnili, da je leto 1993 posvečeno vsem naravnim ljudstvom sveta, kot so to določili Združeni narodi. To se je v planetarni zgodovini zgodilo prvič in kaže, da se v odnosu do teh ljudstev stvari spreminjajo na bolje, čeprav po polževo.[1] Večina svetovnih vlad, zlasti demokratičnih, je zavzela do zapostavljenih in izumirajočih naravnih ljudstev takoimenovano pozitivno stališče. To pomeni, da so za ta ljudstva pripravljeni storiti tudi nekaj konkretnega in se prenehati igrati z njihovo usodo le teoretično, na papirju. Na papirju so namreč zadeve precej urejene, v praksi pa vlada moralni, etični in pravni nered. Vendar skoraj ni vlade katere od držav, kjer živijo naravna ljudstva, ki bi hotela le-tem pomagati iz človekoljubnih ozirov. Do preobrata v odnosu do staroselcev je prišlo iz drugih razlogov. Na eni strani pritiskajo na vlade in zahtevajo svoje pravice čedalje bolje organizirana naravna ljudstva in njihovi predstavniki, katerim se pridružuje zdaj bolj osveščeno javno mnenje, na drugi strani pritiskajo na vlade razne, zlasti evropske človekoljubne organizacije, tem pa se pridružujejo tudi ekonomski pritiski. Bančne korporacije zahodnih demokratičnih držav namreč skoraj nočejo več investirati denarja v deželah, kjer so naravna ljudstva močno zapostavljena, oziroma nočejo finansirati projektov, ki bi življenjsko okolje naravnih ljudstev še bolj načeli ali celo uničili.

Treba je poudariti, da je splošno zanimanje npr. evropske ali ameriške javnosti za kulture tretjega sveta ali, kot to radi imenujejo, za »eksotična« ljudstva in njihov način življenja, le-tem bolj malo koristilo. Čeprav nikakor ne gre zanikati napora etnologov in

1 Zapis je nastal na pobudo pisca, ki je vse leto zaman čakal, da bo o tem pisal kdo drug. Ker je bila redakcija Etnologa takorekoč že zaključena, je članek po vsebini in dolžini močno omejen, čeprav njegov avtor razpolaga z najnovejšimi in za stroko gotovo zanimivimi podatki, kar je razvidno iz opomb.

antropologov, ki so ga vložili v prepričevanje politikov in javnih medijev o tem, kako tragična je sedanjost in prihodnost naravnih ljudstev, je vendar treba priznati, da so zanje največ napravila različna ekološka gibanja, kar dandanašnji seveda potrjuje tezo o močni in logični naravni povezanosti etnologije in ekologije.

Vlade držav, kjer živijo naravna ljudstva, popuščajo slednjim v prid še vedno le zaradi ekonomskih razlogov, ki pa imajo paradoksalno naravo. Vlade in korporacije bi rade izkoriščale naravno bogastvo v pokrajinah, kjer živijo naravna ljudstva zato, da bi obogateli, izkoriščanje pa je vezano na močne denarne injekcije, ki so jih doslej dobili od mednarodnih bančnih posojil. Zahodne banke pa so tovrstno investiranje začele močno zmanjševati ter pritiskajo na posamezne vlade, naj najprej uredijo vprašanja staroselcev. V takem kroženju interesov prihaja seveda tudi do hudih zlorab, vendar deluje kot nekakšen filter zavedanje, da bo preveliko izkoriščanje naravnih virov udarilo nazaj kot bumerang. Skratka, vlade držav, kjer živijo naravna ljudstva, bolj kot usoda le-teh skrbijo posledice ekološkega naravnovesja, ki utegne še bolj uničiti že itak šibke državne ekonomije. To je seveda svojevrsten cinizem, ki pa ima vsaj to dobro stran, da »ščiti«, če mu že ljudje niso mar, naravo. Pristaviti pa moram, da navedeno ne velja v enaki moči za ekonomske gigante, kakršna sta npr. ZDA in Kanada. Tam se bolj kot ekonomskega bojijo moralnega bumeranga.

V mednarodnem pravu uzakonjene človekove pravice že dolgo nalagajo državam, da bi ščitile naravne kulture, ki so kljub temu začele hitro propadati. Zato kaže, da je bolje potrkati na lastni interes posameznih držav, saj je prizadevanje, da bi ohranili okolje domačinov (in njihove kulture), objektivna nujnost tudi za tiste, ki so že otopeli za pravičnost. Vladajoče svetovne kulture ne morejo ohraniti svetovnega ekološkega in etnološkega zdravja, ne da bi jim pri tem pomagale ogrožene kulture. Biološka raznovrstnost je neločljivo povezana s kulturno.[2]

Naravna ljudstva so edini varuhi obsežnih skoraj nedotaknjenih življenjskih okolij v nedostopnih predelih vseh kontinentov. Ta ozemlja, ki skupaj obsegajo območje, večje od Avstralije, oskrbujejo pomembne ekološke sisteme: uravnavajo hidrološke cikluse, vzdržujejo lokalno in svetovno klimatsko stabilnost in nudijo zatočišče bogati biološki in genetski raznovrstnosti.[3]

Ozemlja naravnih ljudstev lahko nudijo ogroženim rastlinskim in živalskim vrstam varnejše zatočišče kot vsi svetovni rezervati. Poleg tega imajo naravna ljudstva ključ do vseh oblik biološke raznovrstnosti. Imajo ekološko znanje, vgrajeno v njihov jezik, šege in delovanje, ki se lahko kosa s knjižnicami sodobne znanosti.[4] Po oceni je npr. v mehiških gozdovih 3000 koristnih snovi, ki jih poznajo le Indijanci. Ljudstvo Šuarov iz ekvadorskih amazonskih nižin uporablja 800 vrst rastlin, in sicer v zdravstvu, prehrani, krmi, gorivu, gradnji, ribolovu in za lovske potrebščine.[5] Navadno naravna ljudstva veliko vedo o ekoloških procesih, ki vplivajo na možnost uporabe naravnih virov, poznajo pa tudi

2 Alan Thein Durning, Pomoč naravnim ljudstvom, poglavje 5, Zemlja 1993 (Lester Brown et con.) Bohinj 1993. Poročilo inštituta Worldwatch o prizadevanju za okolju prijazno družbo, str. 89-112, prevedel in priredil D.J. Ovsec.

3 A.T. Durning, n.d., str. 89-90.

4 Površino območij, ki jih naseljujejo naravna ljudstva, je ocenil na podlagi obsežne dokumentacije inštitut Worldwatch. Starost podatkov: leta 1990-1992, z izjemo U.K. Ecological Press 1989: The Colombian Amazon).

5 D.M. Warren, ed., Indigenous Agricultural Knowledge Systems and Development, New York 1991. Opomba 56, A.T. Durning, n.d., str. 255. Opombe na koncu zbornika Zemlja 1993.

različne možnosti uporabe teh virov. Južnopacifiški otočani znajo do dneva in ure natančno napovedati začetek drstenja posameznih rib. Lovci na kite so skeptičnim morskim biologom dokazali, da se vrsta kita seli pod ledenimi skladi zamrznjenega morja. Obalni avstralski staroselci ločijo med osemdesetimi različnimi stanji bibavice itd.[6]

Pri gospodarjenju z gozdovi, travniki, kmetijami, divjadjo in ribjimi lovišči uporabljajo naravna ljudstva nešteto tehnik. Jasno je, da domorodci precej bolj kvalitetno upravljajo s svojim ozemljem, kot to počno drugi na sosednjih ozemljih. To jim narekuje, kot vemo, njihova tradicija, šege, plemenski miti in simboli, verovanje ... Znana je trditev, da bo tropski gozd obstajal le toliko časa, dokler bodo tam živela naravna ljudstva. Vendar se načini, kako naravna ljudstva ohranjajo svoje okolje, zelo razlikujejo; prav tako, kot se tradicionalne in moderne tehnike razlikujejo po učinkovitosti. Cilj je seveda univerzalen: preživetje v daljšem obdobju.[7]

Ob vseh težavah v zvezi z naravnimi ljudstvi še vedno ni rešena naslednja: kdo so naravna ljudstva, kaj jih določa? Pri nas nimamo zanje rešenega niti ustreznega poimenovanja.[8] Dejstvo je, da naravna ljudstva živijo na vseh kontinentih, skoraj v vseh državah. Najlažje jih določimo po njihovem posebnem načinu življenja in sedanjih okoliščinah. Mnogi antropologi pa vztrajajo pri tem, da neko ljudstvo samo sebe označi za naravno, ko meni, da gre za člane posebnega oziroma različnega ljudstva glede na druga ljudstva ali narode, ki jih obdajajo. Kljub temu pa imajo mnoge naravne kulture številne skupne značilnosti, ki jih pomagajo opisati, če že ne opredeliti.[9]

Tipično je, da gre za potomce prvotnih prebivalcev območja, ki so ga kasneje prevzeli močnejši tujci. Od prevladujoče skupine v državi se ločijo po jeziku, kulturi ali religiji. Večina ima poseben tradicionalen odnos do zemlje in naravnih bogastev. Po odnosu do svojega okolja se tako delno sami odločajo. Navadno živijo v uravnoteženem gospodarstvu, ki jim pomaga preživeti, ali pa se s tako vrsto gospodarstva skušajo tesneje povezati. Mnogi so potomci ribičev, nomadskih in sezonskih pastirjev, gozdnih kmetov, ki se selijo, ali preprostih poljedelcev. Njihovi socialni odnosi so pogosto plemenski, značilno zanje je kolektivno uporabljanje naravnih virov, poznajo pa tudi gosto mrežo vezi med posamezniki ter skupinsko odločanje s konsenzom starejših.[10]

Po jezikih, ki so najboljši označevalci različnosti kultur, lahko razdelimo vsa ljudstva sveta na 6000 skupin. Naravna ljudstva jih predstavljajo od 4000 do 5000. Od pet in pol milijard prebivalcev našega sveta štejemo med naravna ljudstva od 195 do 625 milijonov ljudi. (Ta razpon je tako velik seveda zaradi različnih definicij, kdo je pripadnik naravnega ljudstva ali domorodec. Višje številke zaznamujejo etnije, ki nimajo politične avtonomije, npr. Tibetanci, Kurdi in Zuluji, medtem ko nižje pomenijo le manjše subnacionalne družbe.) V določenih državah, zlasti pa tistih, ki so jih v zadnjih petih stoletjih poselili

6 Nietschmann, Traditional Sea Terriotires, Resources and Rights in Torres Strait, Sidney 1992.

7 Opomba št. 44 (a.T. Durning, n.d.).

8 Zdi se mi, da etnologi zvečine uporabljamo izraz »naravna ljudstva«, ki se mi osebno zdi ustrezen, ni pa dovolj natančen. Angleži največ uporabljajo izraz »indigenous« (peoples), kar pomeni »domač«, »prvoten«; indigene lahko prevedemo s »praprebivalec«, »domačin«. Pri nas uporabljamo še izraze »staroselec«, »domačin«, »aborigen« (iz avstralske angleščine). Kdo se more spomniti boljši izraz? Žal pri nas ljudje različnih strok še kar naprej za ta ljudstva uporabljajo povsem neustrezen in pejorativen izraz »primitivci«.

9 A.T. Durning, n.d., str. 90.

10 J. Burger, Indigenous Peoples, A Global Quest for Justice, London 1987. R.K. Hitchcock, Indigenous Peoples: Working Definitions, Society for Applied Anthropology, Oklahoma City 1992.

Evropejci, je sorazmerno lahko prešteti domačo populacijo. Kontrastne črte med naravnimi ljudstvi in etničnimi manjšinami pa je v Aziji in Afriki težko potegniti, ker je kulturna različnost tam največja.[11]

Človeške kulture, žal, zelo hitro izginjajo. Izginjanje svetovne kulturne različnosti gre z roko v roki z izginjanjem bioloških raznovrstnosti. Antropolog Jason Clay[12] je zapisal, da je bilo v tem stoletju iztrebljenih več naravnih ljudstev kot v kateremkoli drugem v zgodovini. Samo Brazilija je izgubila v prvi polovici stoletja 87 plemen. Od leta 1800 je izginila tretjina severnoameriških jezikov in dve tretjini avstralskih - največ med njimi po letu 1900.[13]

Znano je, da kulture izumirajo še hitreje kot ljudstva, ki jim pripadajo. Jezikoslovec Michael Krauss z univerze Alaska meni, da bo polovica jezikov na svetu (pomislimo za kakšno zakladnico človeške intelektualne in duhovne dediščine gre!) - izginila v enem stoletju. Ti jeziki in verjetno tudi njim pripadajoče kulture se prenašajo na premajhno število otrok, da bi bilo to dovolj za njihov obstanek. Krauss primerja te kulture z živalskimi vrstami, ki so obsojene na izumrtje, ker je njihovo število padlo pod prag, ki zagotavlja ustrezno reprodukcijo. Od vseh jezikov je le pet odstotkov relativno varnih, ker jih govori vsaj pol milijona ljudi.[14] Od vseh človeških jezikov jih kar 60% govorijo le v devetih državah sveta. Od teh devetih kulturnih centrov jih je šest na seznamu držav z izredno veliko biološko raznovrstnostjo. Gre za države, ki imajo izjemno veliko število različnih živalskih in rastlinskih vrst. Podobno se na vrhu seznama z največjo kulturno raznovrstnostjo znajdeta dve tretjini držav z izjemno biološko raznovrstnostjo. V vsaki govorijo več kot sto jezikov.

Po vsem svetu praktično ni nikjer več naravnih ljudstev, ki bi ostala popolnoma izolirana od nacionalne družbe. Večje nacije so s svojimi kulturami asimilirale domačinske skupine z indoktrinacijo ali pa s surovo silo. Posledica tega je, da brez sprememb le redki sledijo izročilu prednikov. Za primer: polovica severnoameriških Indijancev in novozelandskih Maorov živi v mestih.[15]

Naravna ljudstva z ogroženimi kulturami pogosto končajo na dnu nacionalne ekonomije. Pogosto so prvi, ki jih pošiljajo za državo v vojno (Namibija, Filipini) in zadnji, ki gredo na delo (brezposelnost v kanadski indijanski skupnosti znaša 50%). Največ jih je med migracijskimi delavci v Indiji, med berači v Mehiki in v rudnikih urana v ZDA. Pogosto se ukvarjajo s sivo ekonomijo: na severu Tajske gojijo droge, v ZDA vodijo kockarske kazinoje, na Tajvanu, v Indiji, na Tajskem... prodajajo svoje hčerke za prostitutke. Povsod so žrtve močnega rasizma. Indijski adivasi ali plemenska ljudstva doživljajo težave, ki so primerljive le z »nedotakljivimi«, indijsko najnižjo kasto.[16]

Nižji oziroma manjvredni položaj naravnih ljudstev je ponekod uzakonjen v nacionalni zakonodaji, kar omogoča, da prihaja do nadaljnjih zlorab na institucionalni način.[17] Jasno je, da je zatiranje, ki ga skoraj povsod po svetu prenašajo domačini,

11 M. Krauss, The World Languages in Crisis, Language marec 1992.

12 Cambridge, Massachusetts. Opomba A.T. Durning, n.d., str. 249.

13 n.d.

14 M. Krauss, n.d.

15 A.T. Durning, n.d., opomba št. 10, str. 250.

16 isti, opomba št. 11, str. 250.

17 isti, opomba št. 12, str. 250.

neizbrisno zaznamovalo njihovo duševnost, ki se kaže v kroničnih depresijah, alkoholizmu, mamilih, splošni sovražnosti, skratka, v socialnem razkroju.

Seveda nam prostor ne dopušča, da bi se težav in problematike, ki tarejo ta hip svetovna naravna ljudstva, lotili podrobneje. Vendar najnovejših podatkov ne manjka. Zato naj sklenemo ta bežen zapis z nečim bolj optimističnim.

Domorodci, staroselci, naravna ljudstva ali kakorkoli jih že imenujemo, so začela mukotrpen, opozicijski boj za svoje pravice bolj organizirano oziroma povezano šele pred dvajsetimi leti. Od leta 1970 so se namreč začela hitro širiti lokalna aktivistična gibanja (tako prevajam ameriški izraz »green grass movements«). Tako gibanje je npr. leta 1992 pripeljalo 2500 pohodnikov iz džungelske province Pastaza v Ekvadorju proti glavnemu mestu Quito. Na svoji poti so dobivali od dne do dne večjo podporo.[18] Lokalna aktivistična gibanja najdemo dandanes povsod med naravnimi ljudstvi, pa naj bodo le-ta šele v povojih, tako kot na Filipinih, ali pa zrela, kot v Ekvadorju. Najštevilčnejša in najuspešnejša so tam, kjer so politični sistemi demokratični in kjer delujejo pravni sistemi, torej v državah, kot so ZDA, Kanada, Nova Zelandija, Švedska in Avstralija. Seveda je tudi tu kup zlorab in nejasnosti. Vendar imajo npr. severnoameriški Indijanci sedaj že generacijo nadarjenih pravnikov, ki znajo zakon »belega človeka«, kot to imenujejo, obrniti v svojo korist in pridobiti Indijancem nazaj pradavna ozemlja in pravice do vodá. V nedemokratičnih družbah (zlasti v Afriki, ponekod v Aziji in Južni Ameriki) so težave že s tem, da se gibanja naravnih ljudstev sploh sprožijo.[19]

Kljub vsemu so sedaj regionalna in svetovna srečanja o pravicah domorodcev nekaj povsem običajnega. Junija leta 1992, so bile npr. organizirane v Riu de Janeiru kar tri konference. Najstarejša vrsta srečanj so bila letna zasedanja ženevske delovne skupine Združenih narodov o naravnih ljudstvih. Ustanovila jo je komisija za človekove pravice Združenih narodov leta 1982. Delovna skupina snuje splošno deklaracijo o pravicah naravnih ljudstev. Inačica iz leta 1992 določa: »Naravna ljudstva imajo kolektivno in individualno pravico do lastnine in nadzorovanja ozemelj in teritorijev, ki so jih tradicionalno naseljevala ali drugače uporabljala. To vključuje pravico do popolnega priznanja njihovih lastnih zakonov in šeg, zemljiškoposestnega sistema, upravnih institucij ter pravico, da država preprečuje kakršnokoli vmešavanje v te pravice ali njihovo prilastitev.«[20]

Ta deklaracija tesno sledi Mednarodni konvenciji delavskih organizacij 169, ki je stopila v veljavo septembra leta 1991 in zahteva spoštovanje kulturne integritete naravnih ljudstev. Konvencija 169 je glede na prejšnje dokumente o naravnih ljudstvih, ki so domorodce spodbujali k asimilaciji in »modernizaciji« njihovih kultur, precejšen napredek. Pomislimo, a je še leta 1980 katerakoli vlada v Združenih narodih zatrjevala,da je ravnanje z njihovimi »Indijanci« njihova stvar. To zdaj ni več mogoče.[21]

Organizacij, ki so se (dobesedno) specializirale za pomoč domorodcem, je na svetu že na stotine. V Braziliji npr. spremlja ozemeljske zahteve Indijancev Ekumenski center

18 March On Quito, South and Meso American Indian Information Center Newsletter, Oakland, Cal., pomlad/poletje 1992.

19 Kamerun po Halpin, Indigenous Peoples and the Tropical Forestry Action Plan. Glej Zemlja 1993, Bohinj 1993, opomba 68, str. 256.

20 Osnutek besedila deklaracije, Julian Burger, U.N. Working Group of Indigenous Populations, Ženeva, oktober 1992.

21 Razgovor A.T. Durninga s Stevom Tullbergom, Indiann Law Resource Center, maj 1992.

za dokumentacijo in informacijo iz São Paula, na Filipinih je Center za zakonite pravice in naravne vire v Manili. Na mednarodni ravni pa spodbujajo druge ljudi k pomoči naravnim ljudstvom organizacije, kot so Kulturno preživetje in Mednarodno preživetje iz Londona in Mednarodna delovna skupina za zadeve naravnih ljudstev iz Kopenhagna.

Naravna ljudstva bi lahko odigrala ključno vlogo pri varovanju človeškega planetarnega doma kot varuhi in upravniki oddaljenih in krhkih ekosistemov. Vendar sami tega ne zmorejo storiti. Potrebujejo podporo mednarodnega prava in državne politike, potrebujejo pa tudi razumevanje in pomoč drugih, številčnejših ljudstev sveta...

Ko naravna ljudstva pridobijo moč nad lastnim življenjem, se prevladujoči svetovni kulturi postavlja nekaj vprašanj. Gre za potrošniško in individualistično kulturo, ki se je rodila v Evropi, gojila pa še posebej v ZDA. Alan Thein Durning meni, da naravna ljudstva za ohranitev zunanjih področij, kjer živijo, naredijo več kot katerakoli alternativa. Svetu morajo ponuditi žive primere kulturnih vzorcev, ki lahko pomagajo oživiti davne vrednote: vdanost bodočim generacijam, etično spoštovanje do narave, predanost skupnosti. Vprašanje bi se lahko glasilo: ali so naravna ljudstva preteklost ali prihodnost?[22]

Osebno menim, da so ta ljudstva v življenju našega planeta tudi prihodnost. Vprašanje, ki ga zastavljam, pa je naslednje: Zakaj Slovencev, ki nacionalno ogroženost zgodovinsko dobro poznamo, na določen način pa smo še vedno ogroženi, problematika naravnih ljudstev tudi v letu 1993 sploh ne zanima? Smo v Evropi in smo na svetu. Tega nočemo ali ne znamo dokazati. Zanimivo je, da ne posamezni etnologi ne etnološka združenja v dolgem letu 1993 niso zmogli ne sebi ne slovenski javnosti spregovoriti ničesar o globalnih in lokalnih problemih naravnih ljudstev, katerih preučevanje in skrb sta vendar (tudi) na ramah - etnologov.[23]

22 A.T. Durning, n.d., str. 112.

23 V kolikor se motim in sem spregledal kakšen prispevek o letu naravnih ljudstev, se opravičujem. Naj povem le to, da sem sam govoril o tem aprila 1993 na Valu 202, za isti program pa sem pripravil o tej temi enouren prispevek, ki je bil na sporedu 2. maja 1993.

RAZPRAVE IN GRADIVO
STUDIES AND ARTICLES

HREPENENJE IZ STARE PLOČEVINE. GANSKE IGRAČE

Sonja Porle

IZVLEČEK

Članek Hrepenenje iz stare pločevine je prispevek k védenju o ganskih igračah. Po uvodni predstavitvi tradicionalnih igrač (z ritualnim ali religioznim pomenom) so nanizana spoznanja o novodobnih ganskih igračah (ki odražajo poteze industrializirane zahodnjaške kulture). Spis sklene razvrstitev igrač glede na surovine, iz katerih so narejene (kar je hkrati delno tudi geografska razdelitev).

ABSTRACT

The article Longings reaching out of old sheet metal is a contribution to our knowledge about Ghanaian toys. After introducing traditional toys (which have ritual or religious meanings) the author discusses her findings on modern Ghanaian toys (which reflect our industrialized Western culture). The article concludes with a classification of toys according to the raw materials resources they are made of (which is at least partly a geographical classification too).

Afriške igrače, predvsem tiste, narejene iz odpadkov, ki jih pušča za sabo industrializacija, vzbujajo zanimanje in občudovanje. Predstavljene so bile na nekaj umetniških razstavah po Zahodni Evropi. Vprašanji, kako in zakaj otroci izdelujejo te igrače, sta žal ostali brez odgovorov, védenje oziroma znanje o tem pa je še zmeraj popolnoma nesistematizirano. Ta članek je skromen prispevek k strnitvi znanja o ganskih igračah.

Ašantska lesena lutka Akuaba (Dobrodošel!) je prav gotovo najbolj poznana ganska igrača. Njene sestrice, mogoče nekoliko drugačne na pogled, toda s podobno socialno religiozno vsebino in nalogo, lahko najdemo pri ostalih ganskih in zahodnoafriških ljudstvih. Čeprav se deklice z njo igrajo, je njena prva in poglavitna naloga, da s svojo mistično in simbolično močjo premaguje neplodnost, to vedno prisotno nadlogo in skrb afriške žene, njenega moža ali ljubimca in predvsem nasledstvene družine.

Če zrela žena ne dočaka močno željene nosečnosti, ji zeliščar ali fetišni duhovnik predpiše lutko ali dve (dečka in deklice). To naj bi žena nosila na svojem hrbtu, zavito v blago, tako kot resnično dete, dokler ne zanosi. Ašanti ponujajo zelo skromno verbalno razlago, kako rezbarije prispevajo k spočetju otroka, razen da »lutke pomagajo narediti otroka«. Lutka je upodobljena v skladu z ašantskim lepotnim idealom: okrogla ali ovalna

glava, okrogle oči, poudarjene obrvi in visoko čelo. Vrat je dolg in spiralne zareze naj bi ga še podaljšale. Telo je cilindrično, noge niso upodobljene tako, da lahko figurica, ki je najpogosteje visoka okrog 20 cm, stoji na ravni podlagi. Roki sta kratka štrclja in spolni organi so, razen koničastih izboklin ženskih prsi, odsotni. Pomen rojstva, plodnosti in predvsem povezanosti generacij je izražen v neproporcionalno velikem popku.

Ne gre za dovršene in umetniško navdahnjene podobe; v preteklosti so jih najpogosteje izdelovali neprofesionalci za relativno majhen lokalni trg. Pravim obrtnikom pa je bilo to le postransko delo ob mnogo pomembnejšem rezbarjenju lesenih stolov. Ohranjeno je na stotine lutk, izdelanih v zadnjih stopetdesetih letih, saj so jih ženske vedno skrbno shranjevale. Ko žena zanosi, lutko spravi v zaboj ali sobo, skupaj s svojo najvrednejšo osebno lastnino. Lahko pa jo, v želji, da bo rodila lepega otroka ali kot »urok za dobro srečo«, prenaša s sabo do poroda. Lutke imajo samo ženske in njihova funkcija in oblika nakazujeta bazično in hkrati središčno vlogo ženske - matere v ašantski družbi. Ker gre za skupnost matrilinealnega krvnega nasledstva, je reprodukcijska naloga ženske toliko bolj dramatično izpostavljena - ona edina lahko zagotovi nadaljevanje in obstoj rodbine.

Dandanes rezbarji masovno proizvajajo Akuabe ali lutke plodnosti, namenjene neidentificiranemu trgu. Nepogrešljive so v turističnih prodajalnah in na stojnicah, kot tudi na nekoliko večjih lokalnih tržnicah in seveda na znamenitem Central marketu v Kumasiju. Žena, ki si želi otroka, si bo lutko v današnjih časih verjetno kupila sama in se tako izognila ritualnemu svetovanju. Kljub komercializaciji in spremembam, ki jih je prinesel ne posebej razviti turizem, lutka plodnosti še vedno opravlja svojo funkcijo in ni samo mrtev prodajni in muzejski predmet. Plodnost oziroma neplodnost sta v središču ganskega razmišljanja in presojanja sveta. To je preveč pomembna problematika, da bi jo - ob vdoru zahodne civilizacije in počasne transformacije razširjene klanske družine v nuklearno družino - lahko pozabili. Dejstvo, da je ganska družina kompaktna in celo v urbanih razmerah nenaklonjena spremembam, je seveda najvidnejši vzrok za ohranitev lutke plodnosti.

Šega igranja malih deklic z lesenimi lutkami pa je vendarle nekoliko pozabljena, čeprav lutka prav gotovo leži nekje v hiši. Igro s punčkami nadomešča delo in skrb za mlajše otroke, če pa si deklice zaželijo igre z igračami, so tiste, ki jih imajo fantki, mnogo privlačnejše.

Akuaba je tipična »ljudska« in »etnična igrača«. V informativnem biltenu »The Ethnic and Folk Toys« Bethnal Green Museuma of Childhood iz Londona so ljudske igrače definirane kot tiste, ki prihajajo iz tradicionalnih, podeželskih, kmečkih kultur in dežel, ki so danes industrializirane in urbanizirane. Etnična igrača pa je tista, ki jo večinoma proizvajajo kulture tretjega sveta oziroma »nerazvite kulture«. Mejo med njima je pogosto težko začrtati. Poleg tega se tako prva kot druga vrsta igrač pogosto poustvarja zaradi turistične prodaje in tako izgublja svojo primarno funkcijo. Toda tudi tukaj je težko potegniti ločnico, kot smo že videli v primeru ašantske lutke plodnosti. Etnične in ljudske igrače nam odpirajo okno v notranjost kulture in skupnosti, v kateri so bile ustvarjene. To seveda velja tudi za razvitejše družbe. Otroci v igri z igračami pogosto imitirajo odrasle in se s pomočjo sproščene igre učijo tega, kar se kasneje v življenju od njih pričakuje - vseh svojih socialnih in spolnih vlog. Zveza med igro in vsakdanjim življenjem pa je v tradicionalnih skupnostih pogosto tako močno integrirana, da je težko ti dve dejavnosti ločiti. Odrasli radi spodbujajo otroško igro z gospodinjskimi predmeti in orodji, saj je to

dobra naložba za prihodnost.

Religiozno in socialno življenje ter umetnost in folklora so v tradicionalnih družbah nerazvozljivo prepleteni, zato igrače najpogosteje niso samo objekti otroške igre, ampak pomoč pri uvajanju mladeži v versko in socialno strukturo skupnosti, v katero odraščajo. Etnične igrače seveda tudi refleksirajo ekonomske in klimatske razmere dežele, v kateri so bile ustvarjene.

V dvajsetem stoletju, ali natančneje pred približno štiridesetimi leti, so se po vsej Afriki pričele pojavljati drugačne igračke; take, ki bi jim težko našli ritualni ali religiozni pomen in jih še teže povezali s tradicionalnimi obrtmi, obstoječimi pred vdorom tehnološko naprednejše kulture na črni kontinent. Gre za igrače, ki odražajo poteze industrializirane zahodnjaške kulture oziroma takšne zahodnjaške kulture, kot se je nasilno in silovito razlezla čez vso Afriko. Narejene so iz odpadkov, ki jih industrializacija pušča za seboj. Izdelujejo jih otroci sami. To so najrazličnejša prevozna sredstva; od koles do helikopterjev, kamioni so še prav posebej cenjeni.

Ne gre za kopije naših industrijsko proizvedenih igrač, saj malokatera zaide v Afriko. Mladi ustvarjalci najdejo navdih v avtomobilih, letalih, kamionih in vsem, kar sestavlja transportno mrežo v njihovi deželi. Redkeje upodabljajo vojaška vozila, tanke ali celo orožje. Vojaški udari, politično nasilje in bahavo razkazovanje tistih, ki imajo v rokah instrumente moči, ne gredo neopaženi mimo otroških oči in src. Še redkejši, a zato toliko bolj posebni, so papirnati zmaji, radiokasetofoni in celo televizorji ter video aparature. Igrače niso samo proizvod opazovalnega čuta in skrbne reprodukcije. Najpresenetljivejša pa je stopnja tehničnega razumevanja mladih ustvarjalcev, saj presega posnemanje in celo ponuja nove tehnične izume - poenostavljene mehanizme, analogne mehanizmom v objektih, ki jih igrače upodabljajo.

Igrače so izdelane iz surovin, ki so primerne in predvsem lahko dosegljive. Zato najdemo različne igrače glede na geografsko in ekonomsko situacijo. V gozdnih in vlažnejših predelih je to najpogosteje rafija palma (*Raphia hookeri*) in sredica oljne palme (*Elaeis guineensis*), v bližini žag trdi lesovi itd. Povsod, tudi tam, kjer ni primernih naravnih materialov, pa se najdejo koščki blaga, vej, vrvice, žice itd. Nič ne gre v izgubo. Izdelovalci igrač uporabijo vse: časopise, prazne pločevinke, kovinsko ropotijo, dele strojev, zvite žeblje, plastične vrečke, izpraznjene baterije, kartonaste in plastične tulce za sukanec, cigaretne škatlice...

S tem, ko otroci sami izdelujejo igrače, se s poizkušanjem in napakami učijo misliti vnaprej, učijo se logičnega sklepanja, uporabljanja domišljije in izboljšujejo ročne spretnosti. To so spretnosti, ki jih otroci, ki se igrajo z že narejenimi igračami, prav gotovo ne razvijajo v isti meri. Orodja, ki jih uporabljajo, so še skromnejša od materialov, ki jih imajo na voljo: velik poljski nož oziroma mačeta, kamen, stara britvica in redkeje žepni nožič.

Od stodesetih ganskih in burkinskih igrač, ki sem jih zbrala v zadnjih desetih letih, ni niti ene izdelala deklica. Vedno samo dečki, stari od šest do šestnajst let. Isto so ugotovili tudi avtorji razstave žičnatih igrač iz Zimbabveja. Deklicam družina nalaga več obveznosti in dela. Če pa že imajo dovolj prostega časa, ga raje izkoristijo za kaj drugega kot za izdelovanje igrač. Se pa deklice s temi igračami rade igrajo in pogosto imajo avtomobil ali letalo, ki jim ga je poklonil kateri izmed bratcev. Največkrat igrače samo posojajo. Posebej spretni dečki svoje izdelke tudi prodajajo drugim otrokom in z zaslužkom morda celo dokupijo nekoliko bolj zahtevne materiale za novo igračo: baterije, motorčke, žarnice

itd. Tako lahko najdemo sofisticirane igrače: avtomobilčke z vgrajenimi motorčki, tovornjake z alarmnimi napravami in lučmi, ki jih lahko prižigaš in ugašaš, helikopterje z vrtečimi se propelerji. Prav vsa kopenska prevozna sredstva imajo dobre vzmeti, saj so narejena za »afriške ceste«. Deček, ki zna izdelati zahtevno igračo, je znan po vsem okolišu in pogosto svojih spretnosti ne zanemari niti, ko odraste. Igrače izdeluje za hobi in postranski zaslužek. Spretnemu otroku pri izdelovanju igrače vedno pomagajo mlajši dečki in redkeje tudi deklice iz domače družine. Opravljajo rutinska, toda nujna dela in se tako učijo posameznih stopenj pri izdelavi igrače. Najboljši med njimi sam kmalu postane učitelj. Pri delu se tako vzpostavlja neke vrste hierarhija.

Kako zahtevne igrače se otrok loti, je seveda odvisno od njegove starosti. Začnejo nekako pri šestih letih in se, razen najbolj nadarjenih, nehajo ukvarjati z izdelovanjem igrač pri štirinajstih oziroma petnajstih letih; v pubertetnem obdobju torej. Vsak podatek o povprečni starosti ganskega izdelovalca igrač bi bil nezanesljiv, saj fantje radi dodajo leto ali dve k svoji mladosti. Med dečki, starimi od deset do šestnajst let sem leta 1990 opravila anketo njihovih poklicnih želja, prepričana, da bo velika večina izrazila željo postati šofer, mehanik, policaj ali vojak - nekaj, kar je v zvezi s transportom in šofiranjem. Navdušenje ganskih otrok nad vozili je bilo zelo očitno. Rezultat je bil popolnoma drugačen. Stvari vendarle niso tako enostavne. Od stodesetih dečkov si jih je 37 želelo postati bančni uslužbenec, 28 zdravnik in 10 pravnik, vsi ostali poklici pa so bili komajda zastopani. Časi so očitno moderni tudi v Gani. Radiokasetofon je bila pogosta igrača pred desetimi leti. Danes je otroci ne izdelujejo več, saj ima skoraj že vsaka družina radio. Če so se otroci pred leti predvsem igrali z avtobusi in transportnimi kamiončki »Trotroji«, so danes bolj iskani modeli japonskih osebnih avtomobilov. Če so si pred petnajstimi leti želeli le s kombijem popeljati do mesta, danes to ni nič posebnega, celo osebni avtomobil ima morda že kateri izmed premožnejših sovaščanov, na primer - bančni uradnik. Otroci se dobro zavedajo, da pot do sreče ne pelje naravnost. Edine večno moderne igrače so modeli kamionov, letal in helikopterjev. Prvi so tako veliki in močni, da se tega ne da prezreti, drugi pa tako nedosegljivi in nenavadni, da se otroška duša ne naveliča razvozljavati njihove skrivnostnosti.

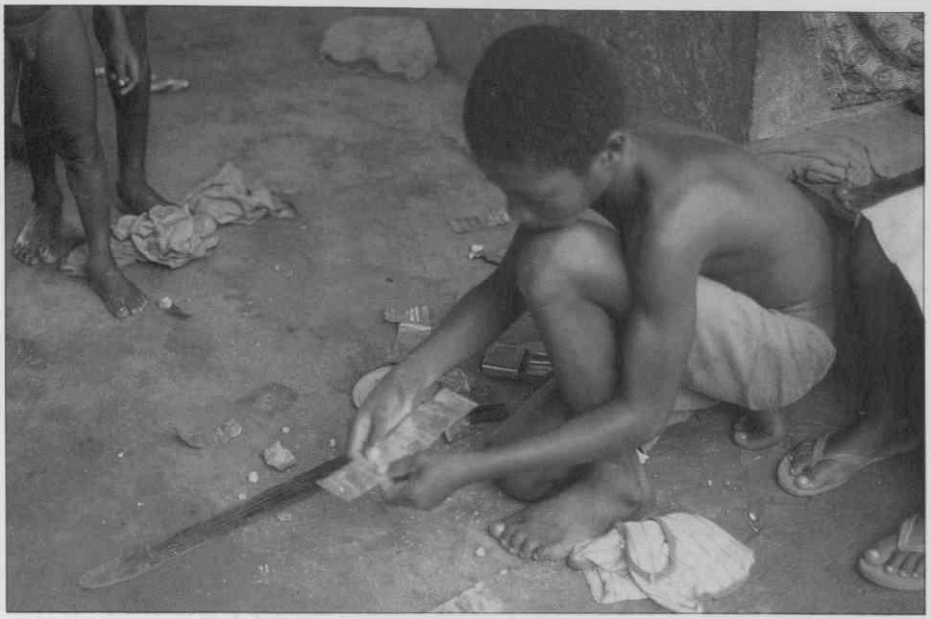
Otroci izdelujejo avtomobile in druge »stroje« in se z njimi igrajo, ker jih vidijo, so od njih očarani, o njih razmišljajo in si jih želijo. Hrepenenje je morda najpomembnejši vzrok za pojav reciklažnih afriških igrač. »Opredmeteno hrepenenje« - je odgovor na vprašanje, zakaj so igrače videti kot umetnine.

Ganske igrače je mogoče razvrstiti glede na surovine, iz katerih so narejene, kar pa je hkrati tudi delno geografska razdelitev, saj je dosegljivost posameznih materialov odvisna od podnebno naravnih razmer.

Ločimo lahko:

1. Igrače, izdelane iz odpadne pločevine in ostalih kovinskih odpadkov.

Najdemo jih vsepovsod v Gani, tako v mestih kot vaseh. Osnovna surovina so prazne konzerve. Verjetno ni dečka, ki bi ne izdelal vsaj ene tovrstne igrače. To so predvsem kamioni, osebni avtomobili, letala in helikopterji. Najprej s poljskim nožem razsekajo in razrežejo pločevinko in jo s kamnom sploščijo v željeno obliko, nato izrežejo razne ornamente. Posamezne dele združijo tako, da zavihane robove zatikajo drugega na drugega. Ne uporabljajo lepila. Kolesa izrežejo iz gume starih opank, podplatov starih čevljev ali uporabijo gumijaste zamaške stekleničk za zdravila. Za os uporabijo izpraznjene



Devetletni Osei Sarkodie obdeluje in ravna staro pločevinko, da bi si naredil svojo igračo. (Jachie - Ashanti Region, 1990) • Nine-year old Osei Sarkodie is working and flattening out old sheet metal in order to make a toy of his own. (Jachie - Ashanti Region, 1990) • Osei Sarkodie, âgé de neuf ans, façonne et aplatit la vieille tôle pour en faire son jouet. (Jashie - Ashanti Region, 1990)

In to je eden izmed končnih izdelkov - kamion za prevažanje mleka (40-14-11 cm). • And here's a final product - a milk truck (40-14-11 cm). • Voilà un des produits finals - le camion pour transporter du lait (40-14-11 cm).

kemične svinčnike, žico ali majceno leseno palico. Nekje spredaj zavežejo oziroma zataknejo sukanec ali trak iz blaga, tako da lahko igračo vlečejo za sabo. Trak pogosto navežejo na leseno palico. Držeč palico navzgor igračo laže šofirajo oziroma vodijo ob sebi. Predvsem tovornjake radi okrasijo z raznimi odpadki. Pogosto na igračo napišejo kakšno ime, besedo, rek ali ljudsko modrost, tako kot to delajo odrasli ganski šoferji na resničnih avtomobilih.

Velika večina teh igrač je narejenih na hitro in otroci ne pripisujejo posebne pozornosti detajlom. Niso trpežne in imajo kratko življenjsko dobo. Izdelek ni dokončen, ves čas nekaj popravljajo in nadomeščajo. Igračo je deček navsezadnje že naredil z védenjem, da lahko hitro sestavi novo, če mu prva ne bo dovolj všeč. Njihova vrednost in lepota je v osnovni obliki. Le bežen pogled zadošča, ne da bi si bilo potrebno pomagati s simbolnimi oznakami, da uganeš, ali pred tabo stoji Toyota, BMW ali Mercedes Benz. Odraslim Gancem se te igrače ne zdijo ravno lepe, razen če ne gre za sofisticirane izdelke: avtomobile ali helikopterje z vgrajenimi mehanizmi, ki so povrh vsega še skrbno pobarvani. Takšne igrače lahko postanejo prodajni predmeti. Iz kovinskih odpadkov so narejene tudi puške, strojnice in tanki. Te igrače so izjemno redke.

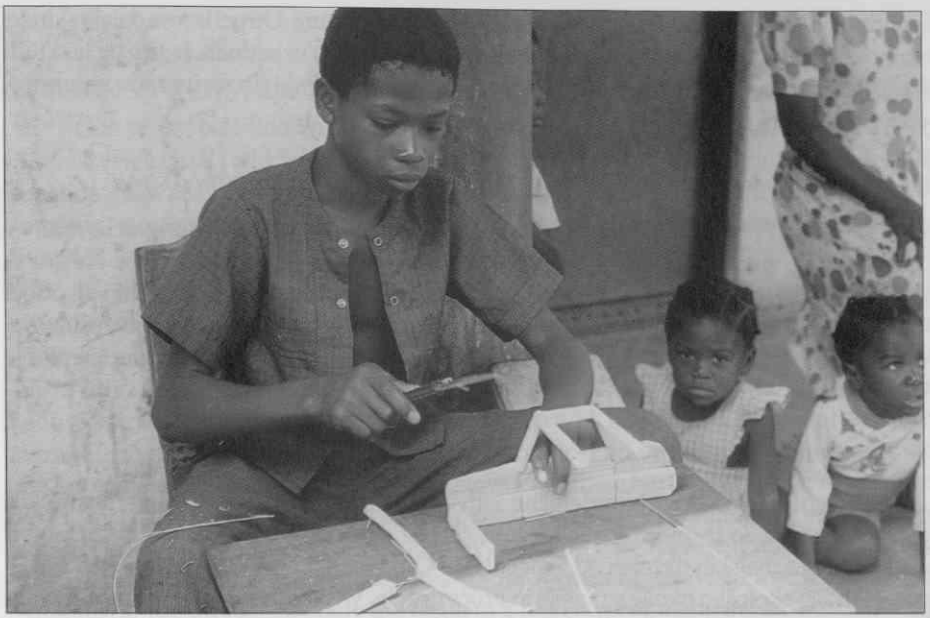
2. Igrače, narejene iz lesa rafija palme.

Izdelujejo jih v južnem in centralnem delu Gane, povsod, kjer je dovolj vlage in dežja za uspevanje palme *Raphia hookeri*. V večjih mestih jih ni. Skoraj vsaka vas pa ima ob svojem robu, ob studencu ali v močvirju majhen palmov gaj. Veje rafija palme so in jih še uporabljajo za kritje streh. Stržen palmovega lesa je mehak in lahek za obdelovanje. Iz trših vlaknastih robov palmovih vej opilijo lesene žebljičke, ki jih uporabljajo za spoje. Les skrbno obdelajo in zgladijo z mačetami in britvicami v posamezne sestavne dele, ki jih za tem združijo z žebljički. Igračke izgledajo kompaktne in natančno izdelane. Težko je verjeti, da so sestavljene brez lepila. Osi in kolesa so običajno narejena tako kot pri pločevinastih igračah, iz kemičnih svinčnikov in gumijastih podplatov. Redkeje si otroci vzamejo dovolj časa in os ter kolesa izrezljajo iz trših posušenih kosov rafija palme. Okna avtomobilov so pogosto pokrita z odpadno prozorno plastiko. Dodani so tudi sedeži, klopi in volan. Vrata in prtljažnik se pogosto odpirajo. Izdelujejo razna cestno prevozna sredstva, letala, helikopterje, ptičje kletke, radiokasetofone, televizorje in verjetno še kaj. Pogosto vgradijo mehanizme za vrtenje gumbov in odpiranje vrat, narejene iz kartona in sukanca.

Za razliko od pločevinastih igrače iz rafija palme veljajo za lepe, in spretnejši dečki kdaj pa kdaj kakšno ponudijo naprodaj.

3. Igrače, izdelane iz trdega lesa.

Tudi te najdemo samo v vlažnejših, z gozdom poraslih predelih Gane, še zlasti v bližini tovarn za predelavo tropskega lesa, gradbenih podjetij in seveda mizarskih delavnic. Več jih bomo videli v mestih in predmestjih kot na deželi, razen morda koleščnika. To je dolga palica z dvema kolesoma, ki jo otroci prislonjeno na ramo potiskajo pred seboj. Kolesa so lesena ali pa izrežejo pokrove pločevink. Če so na razpolago, namesto trdega lesa pogosto uporabijo bambusova stebla. Koleščniki so, poleg piščali iz drevesnega lubja in drevesnih semen (*Balanites aegyptiaca, Paramacrolobium coeruleum, Nalumbo nucifera* in *Caesalpinia bonduc*), namenjeni različnim igricam; to so igrače, katerih



Obeng Poku (devet let) med delom. Obeng je znan kot spreten in otroci od njega odkupujejo igrače. (Jachie - Ashanti Region, 1992) • Obeng Poku (9) at work. Obeng is famous for his skills and other children buy toys from him. (Jachie - Ashanti Region, 1992) • Obeng Poku (neuf ans) en travaillant. Obeng est réputé pour son savoir-faire et les enfants lui achètent ses jouets. (Jashie - Ashanti Region, 1992)

Letalo naprodaj, ob glavni ganski cestni žili med Kumasijem in Accro (Anynam - Eastern Region, 1989) • Plane for sale alongside the main Ghanaian artery of traffic between Kumasi and Accra (Anyinam - Eastern Region, 1989) • Un avion à vendre près de l'axe routier principal du Gana, entre Koumasi et Accra (Anyinam - Eastern Region, 1989)

zgodovina je starejša in nepovezana z »reciklirnimi« igračami. Otroci iz lesa delajo skiroje, samokolnice ali preprosta vozila, s katerimi se spuščajo po vzpetinah. Iz trdega lesa tudi izrezljajo in zbijejo preprosta letala, tanke in helikopterje, ki jih, privezane na vrvico, vlečejo za seboj po cesti.

4. Igrače, narejene iz plastičnih vrečk in drugih plastičnih odpadkov.

Plastični odpadki so najpogostejši dodatni material za izdelavo igračk, razen v primeru žog, zmajev in živalskih figuric. Najdemo jih seveda povsod v Gani. Ne gre za »lepe« igrače. Izjema so prav gotovo kokoši in piščančki iz plastičnih vrečk, ki jih otroci izdelujejo in prodajajo v času velikonočnih praznikov. Plastika je nepogrešljiva surovina za vse vrste igrač - kadar nima praktične vrednosti, jo otroci uporabijo za polepšanje zunanjosti.

5. Igrače, narejene iz žice.

To so igrače, ki so bile deležne največ pozornosti in občudovanja neafriških opazovalcev in so inspiracija kar lepemu številu evropskih umetnikov. Opazili so jih predvsem v sahelskih deželah od Senegala do Čada, pa v Keniji, Zimbabveju, JAR in še kje. Njihovo ekološko okolje so sušne in vroče dežele. V Gani so redke. Srečamo jih samo visoko na severu, ob meji z Burkino Faso. Pogosto so opisane kot tridimenzionalni diagrami ali »rentgenske slike« vozil. Z zvito žico otroci nakažejo osnovno obliko vozila in na okvir navezujejo ostale sestavne dele. Tudi kolesa so narejena iz žice. Sprednja os ima krmilni mehanizem - dolgo žico z volanom na koncu. Otrok-hodec potiska in usmerja vozilo. Izdelujejo kolesa, motorje, kamione in osebne avtomobile. Zaradi trpežnosti in lepšega videza žico ovijejo z razrezanimi zračnicami.

VIRI IN LITERATURA

Peter Sarpong, *Ghana in Retrospect*, Ghana Publishing Corporation, Tema, 1974.

M. D. McLeod, *The Asante*, British Museum Publications Ltd., London, 1981.

The Ethnic and Folk Toys, Information Pack, Bethnal Green Museum of Childhood, London.

Zloženka Bethnal Green Museuma of Childhood - *Wire Toys from Zimbabwe*, izdana ob razstavi od 1. decembra 1982 do 16. januarja 1983 v Londonu.

Daniel K. Abbiw, *Useful Plants of Ghana*, Intermediate Technology Publications and the Royal Botanic Gardens, Kew, 1990.

BESEDA O AVTORICI

Sonja Porle je diplomirala iz šolske pedagogike na ljubljanski Filozofski fakulteti na temo socializacije ašantskih otrok. Afriške igrače zbira in proučuje že deset let.

ABOUT THE AUTHOR

Sonja Porle took her degree in School Pedagogics at the Ljubljana Faculty of Arts with a thesis on the socialization of Ashanti children. She has been collecting and studying African toys for the last ten years.

SUMMARY

LONGINGS REACHING OUT OF OLD SHEET METAL. GHANAIAN TOYS

One of the best known Ghanaian toys is no doubt the Ashanti wooden puppet Akuaba (*Welcome!*) which has an exactly determined social and religious meaning and function. Nowadays, carvers produce these puppets which are in fact traditional girls' toys and women's fertility puppets, in great numbers. Their products are, however, intended for an unidentified market, including tourist shops.

Some forty years ago a new brand of toys started to be made all over Africa. They were toys one could hardly find a ritual or religious meaning for and it would be even harder to relate them to the traditional crafts existing before the invasion of technologically more advanced cultures on the black continent. They are made of the waste industrialization leaves behind. And it are children who make them. They represent the most different transport vehicles from bicycles to trucks and helicopters. However, they are not copies of our industrially produced toys since these hardly ever reach Africa. The young makers find their inspiration in cars, planes, trucks and everything else the transport equipment in their country consists of. Only rarely do they represent military vehicles. Even rarer and really special are kites, radio-recorders, television sets and video equipment. The toys are not only the result of a high level of manual skill, but above all of the children's exceptional perception and careful reproduction. What is most surprising is the level of technical understanding the young makers show since it is far beyond imitation and even offers new technical inventions - simplified mechanisms, analogue to the mechanisms in the objects the toys represent.

Ghanaian toys can also be classified according to the raw materials they are made of (this partly represents a geographical classification too because the availability of separate materials depends on the natural climate conditions) as follows:

1. Toys made of waste sheet metal and other scrap metal. Found all over Ghana, in villages as well as in towns. The basic raw material are empty tins.

2. Toys made of raffia (palm). They are made in Southern and Central parts of Ghana, everywhere where there is enough moisture and rain for the *Raphia hookeri* palm to grow.

3. Toys made of hard wood.

These, too, are made in moist areas covered with woods, especially in the vicinity of tropical-wood processing factories, construction companies and, of course, joiner's workshops.

4. Toys made of plastic bags and other plastic waste. All over Ghana.

5. Toys made of wire.

These toys draw the most attention and admiration of non-African observers. Their ecological environment are hot and dry countries. In Ghana, they are rare and to be found only high up North, along the border with Burkina Fasso.

Children who make their own toys through trial and error learn to think ahead, to make logical conclusions, to use their imagination and improve their manual skills. These are skills children who play with ready-made toys certainly do not develop to the same degree. The tools they use are even poorer than the materials at their disposal. The makers are exclusively boys between the ages of six and sixteen. Girls have to work more in the

household. And even if they happen to have more free time, they rather spend it on something else than making toys. However, they enjoy playing with these toys and often posses a car or plane given to them by one of their brothers. Most often toys are only lent. Those children who are especially skillful may sell their products to other children and even buy more advanced materials in order to make new toys: batteries, mini motors, bulbs etc.

The children make cars and other "machines" and play with them because they are used to see them, are fascinated by them, think about them and want them. Longing is probably the most important explanation for this phenomenon of African recycled toys. "Longings wrought into objects" is probably the best answer to the question, why these toys look like works of art.

RÉSUMÉ

LE DÉSIR FAIT DE VIEILLE TÔLE. LES JOUETS GANÉENS

Parmi les jouets ganéens le plus connus on peut immanquablement compter la poupée en bois achante Akuaba (Bienvenue!) qui a un contenu et un rôle socio-religieux précisement déterminés. Ce jouet traditionnel, qui n'était d'ordinaire que le jouet des filles et pour les femmes la poupée de la fertilité, est fabriqué en grand nombre par les tailleurs de bois d'aujourd'hui. Mais leurs produits sont déstinés à un marché nonidentifié, entre autre aux magasins touristiques.

Mais il y a à peu près quarante ans, des jouets différents commencèrent à apparaître à travers toute l'Afrique; des jouets auquelles on pourrait difficilement attribuer une signification rituelle ou religieuse et qu'on pourrait encore plus difficilement lier avec l'artisanat traditionnel d'avant l'irruption de la technologie plus moderne sur le continent noir. Il s'agit des jouets qui reflètent les caractéristiques de la culture industrialisée occidentale. Ils sont faits de déchets que l'industrialisation laisse derrière elle. Ce sont les enfants euxmêmes qui les fabriquent - par exemple, les moyens de transport les plus variés, des bicyclètes jusqu'aux hélicoptères et camions. Il ne s'agit pas des copies de nos jouets industriellement fabriqués puisqu'il y en a très peu qui parviennent jusqu'à l'Afrique. Les jeuns créateurs s'inspirent des voitures, des avions, des camions, c'est-à-dire de tout se qui constitue le réseau de transport dans leur pays. Ils se servent rarement des véhicules militaires et il est encore plus rare et, par suite, encore plus singulier de trouver des cerfs volants, des radioscassete ou même des postes de télévision ou des appareils vidéo. Les jouets ne sont pas seulement le produit d'un savoir-faire enviable, mais ils sont surtout le produit d'un sens d'observation extraordinaire et d'une reproduction minutieuse. Ce qui est le plus surprenant, c'est le niveau de la compréhension technique des jeunes créateurs - c'est qu'elle dépasse l'imitation et que, en plus, elle fait naître de nouvelles inventions techniques - les mécanismes simplifiés, ressemblants aux mécanismes des objets que les jouets représentent.

Les jouets ganéens peuvent être classifiés par rapport aux matériaux utilisés dans leur production (en même temps, cela signifie, partiellement, une classification géographique, puisque la disponibilité de certains matériaux depend des conditions naturelles et climatiques) dans les groupes suivants:

1. Les jouets faits de tôle de rebut et d'autres déchets métaliques.

On les trouve à travers tout le Gana, aussi bien dans les villes que dans les villages. Les matériaux de base sont les conserves vides.

2. Les jouets faits de bois du palmier raphia.

On les fabrique dans la partie centrale et dans la partie sud du Gana, partout où il y a suffisament de l'humidité et de la pluie pour que le palmier *Raphia hookeri* puisse pousser.

3. Les jouets faits de bois ferme.

Ceux-là aussi, on peut les trouver dans des régions humides, couvert par des forêts, surtout dans les environs des usines de transformation du bois, des entreprises de construction et, bien sur, dans les environs de menuiseries.

4. Les jouets faits de sacs en plastique et d'autres déchets plastiques.

On les trouve à travers tout le Gana.

5. Les jouets faits de fil métalique.

Ce sont les jouets qui ont attiré le plus d'attention et d'admiration des observateurs non-africains. Leurs milieu ecologique sont les pays secs et chauds. Ils sont rares au Gana. On ne les trouve que haut dans le nord, à la frontière du Burkina Fasso.

En fabriquant eux-mêmes leurs jouets les enfants apprennent, par la voie des essais et des erreurs, à anticiper par la pensée, ils apprennent la déduction logique, l'utilisation de leur imagination et ils améliorent leurs savoirs-faire manuels. Ce sont ces savoirs-faire que les enfants, qui jouent avec les jouets déjà fabriqués, ne développent surement pas dans la même mesure. Les outils que les jeunes créateurs utilisent sont encore plus modestes que les matériaux qu'ils ont à leur disposition. Mais ce ne sont que les garçons entre l'âge de six et de seize ans qui fabriquent ces jouets. La famille charge les filles de beaucoup plus de travail et d'obligations. Et même si elles ont un peu de temps libre, elles en profitent pour faire autre chose que pour fabriquer des jouets. Pourtant les filles aiment bien jouer avec ces jouets et souvent elles possedent une voiture ou un avion, offert par un de leurs frères. Le plus souvent les garçons ne font que prêter leurs jouets. Ceux qui sont particulièrement adroits vendent leurs produits aux autres enfants et achètent, avec le gain, des matériaux plus compliqués pour de nouveaux jouets: des piles, des moteurs, des ampoules, etc.

Les enfants fabriquent les voitures et les autres machines pour jouer avec parce qu'ils les voient autour d'eux. Ils en sont fascinés, ils y pensent et ils les désirent. Le désir est peutêtre la cause la plus importante de l'apparition des jouets recyclés africains. "Le désir matérialisé" est la reponse à la question, pourquoi les jouets ont-ils l'air d'une oeuvre d'art.

SVILARSTVO NA KITAJSKEM V OBDOBJU DINASTIJE MING

Mitja Saje

IZVLEČEK

Širjenje privatno organizirane proizvodnje svile in pojavljanje manufakturne proizvodnje z najemniško delovno silo v regiji Jiangnan, povezano z razširitvijo tržnega gospodarstva v obdobju dinastije Ming, je potekalo znotraj cehovskih organizacij, kar je oteževalo spontan in svobodnejši razvoj. Sistem založništva, preko katerega je šla večina privatno stkane svile za državna naročila, je postavljal privatno svilarsko proizvodnjo v veliko odvisnost od državnih naročil. Ker je propadala tradicionalna državna proizvodnja in razpadal sistem obveznega davčnega dela obrtnikov za državo, se je država morala povezati z novimi tržno usmerjenimi sektorji proizvodnje in prevzeti nekakšno pokroviteljstvo nad njimi. Ta simbioza je obstajala le do neke meje, ker je država na razne načine ovirala in omejevala razvoj tržne proizvodnje, ki bi resneje presegala ozko začrtane okvire državnih potreb.

ABSTRACT

The spreading of privately organized production of silk and the development of manufacture production with hired labour force in the Jiangnan region, related to an expanding market economy under the Ming dynasty, took place within guild organizations and thus restricted a spontaneous and more liberate development. The system of supply which made most of the privately woven silk go to the government, also made the private silk production highly dependent on government orders. Because the traditional state production was falling into decay and the system of obligatory tax contributions of craftsmen to the state had disintegrated, the state had to contact the new market-orientated sectors of production and accept some kind of patronage over them. This symbiosis existed only to some extent. Actually, the state obstructed and limited the growth of all market-orientated production which would exceed the narrow framework of its own requirements by all possible means.

UVOD

V obdobju dinastije Ming (1368-1644) je bila proizvodnja svile in tkanje svilenih tkanin najbolj razširjeno in razvito v pokrajini Jiangnan, južno od spodnjega toka reke Yangzi ali Dolge reke, nekako v trikotniku med sedanjimi mesti Nanking, Shanghai in Hangzhou, kjer je imelo svilarstvo že dolgo tradicijo. Pokrajina Jiangnan je bila že takrat gospodarsko in kulturno najbolj razvita regija na Kitajskem, kjer je v času dinastije Ming dinamičen razvoj privedel do hitrega širjenja tržno usmerjene proizvodnje in spreminjanja gospodarske strukture v regiji.

Kitajska je bila v času dinastije Ming strogo centralistično urejena država z močnim birokratskim aparatom in z izpopolnjenimi mehanizmi delovanja državne uprave. Lahko je obvladovala in nadzorovala takorekoč vsa važnejša družbena dogajanja in z učinkovito logistiko je lahko delovala in posredovala na celotnem državnem teritoriju. Povečana birokratizacija družbe je zato dajala neizbrisen pečat vsem oblikam družbenega dogajanja.

Prav napredek na področju izpopolnjevanja državne uprave je pomenil večjo oviro za bolj dinamičen razvoj tržno usmerjenih sektorjev gospodarstva, kajti v konservacijo preteklosti usmerjena ideologija in na naturalnem gospodarstvu zasnovan ideal statične družbe sta kot glavni značilnosti upravnega aparata pogojevali njegovo togost in nesposobnost prilagajanja spremembam. Mogočni državni aparat je tako v drugi polovici dinastije Ming že postal glavna ovira za širjenje novih idej, ustvarjalnosti in dinamičnih sprememb v gospodarski sferi.

V kriznih razmerah od konca 16. stoletja dalje je državni aparat naposled še povsem direktno posegel v pogoje gospodarjenja pomembnih tržno usmerjenih proizvodnih dejavnosti, kot je bilo na primer tkanje svilenega blaga. Državna uprava je določila visoke izredne davke povsem v nasprotju z ekonomsko logiko, kajti država je določala tudi prodajne cene. Novi davki so tako pomenili povečanje proizvodnih stroškov nad višino dovoljenih prodajnih cen, kar je paraliziralo proizvodnjo in sprožilo upore proti tem ukrepom.

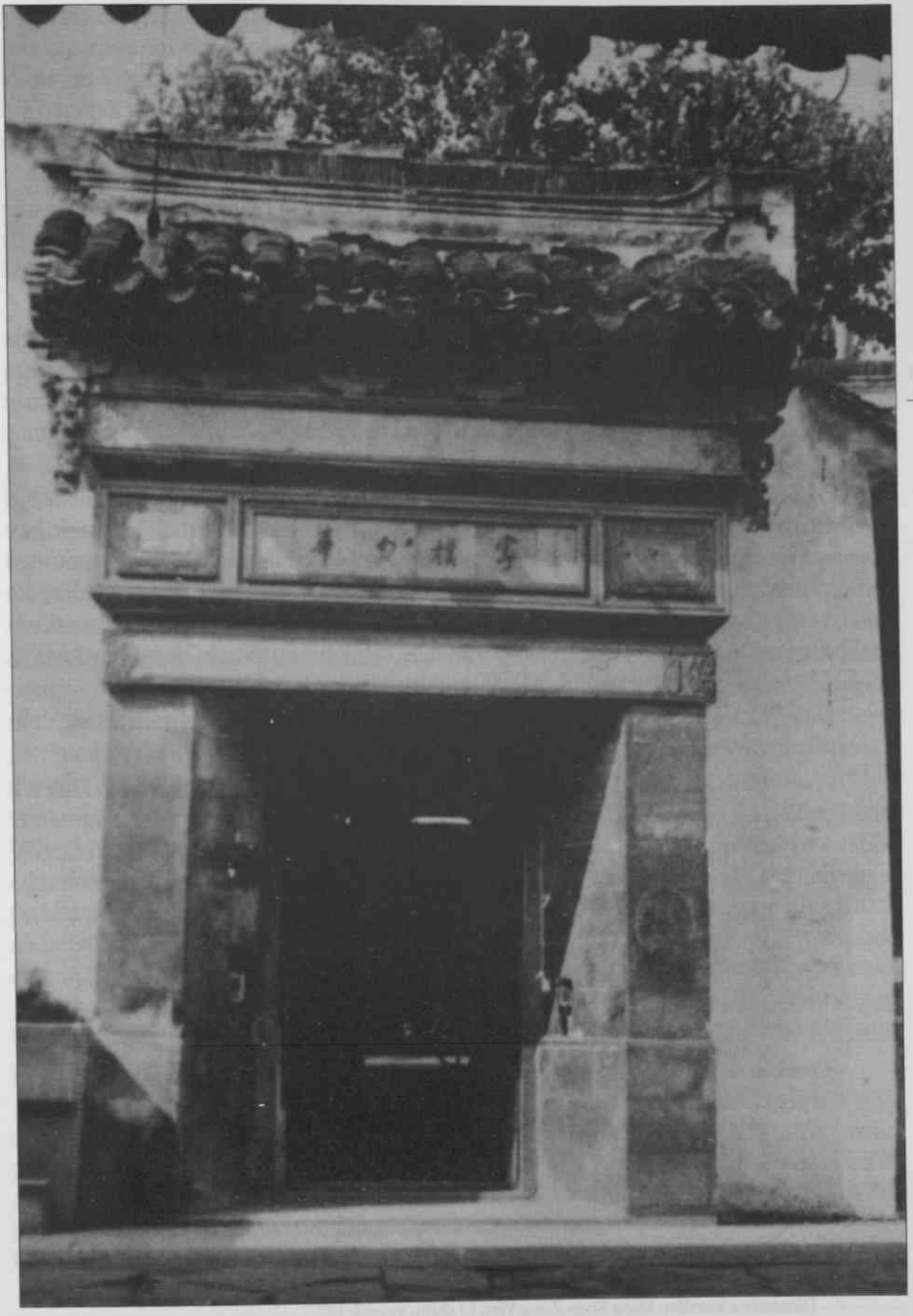
SVILARSTVO NA KITAJSKEM V OBDOBJU MING

Svilarstvo je bilo v regiji Jiangnan tradicionalna in tudi najbolj razvita obrt. Tradicionalne oblike proizvodnje in tkanja svile so bile: kot domača kmečka obrt, ki je bila še pretežno vključena v naturalno gospodarstvo; kot drobna obrt, ki je bila bodisi še vključena v naturalno gospodarstvo ali pa je bila samostojna drobno blagovna proizvodnja ter kot velike državne delavnice, ki so delale za potrebe dvora.

Svilarstvo je bila panoga, v kateri je najprej prišlo do večjega razmaha zasebne proizvodnje, vključno z nekaterimi novimi oblikami organiziranja proizvodnje. V obdobju Ming se je proizvajanje svile v regiji močno okrepilo, pri tem pa se je bistveno povečal delež tržno usmerjene proizvodnje. Najbolj dinamičen razvoj novih oblik svilarstva v večjih delavnicah se je odvijal v glavnem centru tradicionalnega svilarstva, v mestu Suzhou, kjer so prav zaradi močne tradicije še naprej obstajale vse omenjene oblike tradicionalne proizvodnje svile, ter je razvoj predstavljal izredno zapleteno prepletanje tradicionalnih načinov tkanja s sodobnejšo, pretežno manufakturno organizirano proizvodnjo.

Državne tekstilne delavnice so bile pomembna predhodna oblika pri razvoju množične zasebne tržne proizvodnje. V njih je bila tehnično in organizacijsko že vpeljana proizvodnja v velikih serijah, le da ni bila namenjena prostemu trgu, ampak jo je birokratska uprava namenjala za potrebe dvora in državnih služb, torej lahko govorimo o neke vrste planski proizvodnji z usmerjeno distribucijo.

Državne svilarske delavnice so se v času dinastije Ming delile na osrednje, ki so bile locirane v obeh prestolnicah Pekingu in Nankingu, ter na lokalne, ki so bile razporejene po provincah z najbolj razširjeno proizvodnjo svile. Količina proizvodnje je bila določena z letno kvoto, ki jo je odredilo ministrstvo za delo. Ta kvota je v bistvu predstavljala davčno obvezo svilarskih obrtniških družin, ki so svoj davek odslužile z delom za državo.



Vhod v denarniško cehovsko združenje (zgodnja oblika banke) »Qianye huiguan« v vzhodnem delu centra mesta Suzhou. • Entrance of a Guild's monetary association (early form of banking) »Qianye huiguan« in the eastern part of Suzhou's city centre. • Entrée de la corporation financière (forme primaire de la banque) »Quanye huiguan« dans la partie est du centre de la ville Suzhou.

Kot v drugih državnih delavnicah so tudi za tkanje svile uporabljali tako obrtnike, ki so bili obvezani stalno delati v državnih delavnicah in so v sklopu teh delavnic tudi prebivali, ter druge, ki so morali samo občasno priti na delo, da bi odslužili davek. V osrednjih delavnicah so se opirali predvsem na stalno prebivajoče delavce, neposredno podrejene ministrstvu, medtem ko je bilo po lokalnih delavnicah v provincah teh manj, in so prevladovali obrtniki, ki so morali le občasno odslužiti davek.

Po obsegu proizvodnje so bile pomembnejše lokalne delavnice, na katere je, če upoštevamo samo letno kvoto, po letu 1587, odpadlo okoli 61 % količin svilenega blaga, določenega z letno kvoto, medtem ko so osrednje delavnice v Pekingu morale predati 32 % in tiste v Nankingu 7 % celotne letne kvote.[1]

V začetnem obdobju dinastije je bila kvota določena lokalnim delavnicam še večja in je znašala 35.436 bal svilenega blaga, po letu 1528 pa je bila zaradi spremembe davčnega sistema in konverzije plačevanja dela delovnega davka v srebru ta kvota zmanjšana in je po letu 1587 za vse lokalne delavnice skupaj znašala 28.684 bal.[2]

Večina tedanjih lokalnih državnih svilarskih delavnic je bila skoncentrirana na območju Jiangnan, ki je obsegalo najrazvitejši del dveh, v svilarstvu najpomembnejših provinc, z glavnima centroma proizvodnje svilenega blaga v mestih Suzhou in Hangzhou. Dejanska proizvodnja svilenega blaga za državne potrebe je bila v tej regiji seveda mnogo večja od predpisane davčne kvote, ker so državna naročila svilenega blaga od sredine 16. stoletja dalje hitro naraščala in so daleč presegala obseg davčne kvote. Tako je v dinastičnih analih zapisano, da so 1587. leta v obeh provincah z mestoma Suzhou in Hangzhou naročili 127.315 bal svile za skupaj okoli 1,600.000 srebrnih taelov.[3]

Dinastična zgodovina navaja podobno letno naročilo za mesti Suzhou in Hangzhou v sredini vladavine Wan Li (konec 16. stoletja), v višini 150.000 bal.[4]

Osrednje državne svilarske delavnice so se delile na tkalsko barvarski oddelek v Pekingu, ki je bil kot posebna ustanova pripojen ministrstvu za delo, in tkalsko barvarski oddelek v Nankingu, ki je bil podrejen ministrstvu za delo. Nanking je sodil v širše območje regije Jiangnan in zato so tam locirane osrednje delavnice še povečevale koncentracijo tkanja svile v tej regiji. V začetku dinastije je bilo v njih preko 300 statev in nad 3.000 obrtnikov.[5]

Ob pregledu leta 1528 je bilo v delavnicah v Nankingu še 1.317 obrtnikov, leta 1561 jih je bilo skupaj z vodilnim osebjem 1.461 in leta 1567 1.343 obrtnikov, h katerim je treba prišteti še 87 vodilnih delavcev in uradnikov.[6]

Proizvodno kvoto so lokalnim delavnicam v Nankingu določili na vsakih 10 let in sicer je obsegalo desetletno naročilo 50.000 bal svilenega blaga, od tega 20.000 bal barvane surove svile, 16.000 bal bele svile in 14.000 bal vzorčaste svile. Le med leti 1535 in 1570 pa so določali 7-letne kvote.[7]

---

1 Peng Zeyi: Cong Mingdai guanying zhizao de jingying fang shi kan Jiangnan sizhiye shengzhan de xingzhi, Ming Qing zibenzhuyi mengya yanjiu lunwen ji, Shanghai 1981, str. 311.

2 Isto kot 1

3 Dinastična kronika: Ming Shen Zong Wan Li shilu, zvezek 187.

4 Dinastična zgodovina: Ming shi, zvezek 82, poglavje: Shi huo zhi 6.

5 Wan Li - Ming hui dian, zvezek 208, gongbu 28.

6 Wan Li - Ming hui dian, zvezek 189, gongbu 9.

7 Isto kot 5.

Tako je bila letna proizvodnja oddelka v Nankingu okoli 5.000 bal, kar je bilo približno trikrat več, kot so letno natkali v oddelku v Pekingu. V pekinških delavnicah je bil namreč poudarek na barvanju in je njihova 10-letna kvota obsegala izdelavo 150.000 bal barvane svile, za katero so porabili 30.000 bal lastne proizvodnje in 120.000 bal že izdelane svile.[8]

V Nankingu je bil, razen oddelka osrednjih delavnic, še en oddelek za izdelovanje posebno kvalitetne *bo* svile, ki je bil podrejen uradu za nadzor obredov, ter so letno stkali 1.369 bal *bo* svile.[9] Tam je delalo najprej 1.200 obrtnikov, okoli leta 1587 pa jih je bilo še nekaj nad 800[10].

Lokalne državne svilarske delavnice so obsegale 22 tkalsko barvarskih oddelkov, razporejenih po prefekturah v sedmih provincah. Po letu 1528 so ukinili tri oddelke v provincah Jiangxi, Shandong in Henan, tako da je preostalih 19 oddelkov bilo še bolj skoncentriranih v širši regiji Jiangnan, kjer so na območju dveh provinc Zhejiang in Nanzhili ostali vsi oddelki, razen treh (dva v provinci Fujian in eden v provinci Sichuan).[11]

Od petih prefektur ožje regije Jiangnan so štiri imele tkalsko barvarske oddelke, to je vse, razen prefekture Changzhou, poleg tega so bili tkalsko barvarski oddelki tudi v vseh sosednjih prefekturah, kar potrjuje izjemno koncentracijo svilarske proizvodnje na tem območju. Med lokalnimi oddelki sta imeli zaradi močne tradicije vodilni položaj mesti Suzhou in Hangzhou.

Medtem ko so osrednje delavnice v glavnem vso proizvodnjo predajale direktno dvoru in državni upravi, so lokalne delavnice izdelovale velik delež svile za lokalne potrebe in za velika državna naročila, ki so od srede 16. stoletja dalje daleč presegala obvezne davčne kvote in so jih sklepali preko plačila v srebru. S tem je bil velik delež proizvodnje državnih delavnic vključen v tržno proizvodnjo svile z mestom Suzhou kot glavnim tržnim centrom. Surovine so državne delavnice po pravilu dobivale v obliki svile, ki so jo kot davek oddajali lokalni prebivalci, vendar se je s širitvijo proizvodnje tudi za preskrbo s surovinami vedno bolj uveljavljala nabava na trgu.

Lokalne obrtne delavnice so bile sprva pod lokalno državno upravo, kasneje pa je po letu 1567 cesar pričel pošiljati direktno in mimo državne uprave svoje evnuhe, da so nadzirali zbiranje davkov v svilarstvu. Da bi povečali neposredne dohodke dvora, so evnuhi dobivali vedno večja pooblastila in začeli pobirati dodatne davščine ter proti koncu 16. stoletja praktično prevzeli upravo nad državno svilarsko proizvodnjo tako v Nankingu kot tudi v vseh glavnih lokalnih svilarskih centrih. Ta nekontroliran poseg dvora v lokalno proizvodnjo je imel za razvoj svilarstva v regiji Jiangnan zelo težke posledice.

Ker je državna proizvodnja obsegala in s svojo organizacijo vključevala pretežen del svilarske proizvodnje, je poznavanje njenega razvoja in načinov vključevanja v tržno proizvodnjo regije Jiangnan bistveno za razumevanje družbenega položaja, ki ga je imelo svilarstvo v tedanji Kitajski in za odnose, ki so vladali v njem. Razvojne faze, skozi katere je šla državna svilarska proizvodnja regije Jiangnan, si bomo ogledali na primeru tkalsko barvarskega oddelka iz mesta Suzhou.

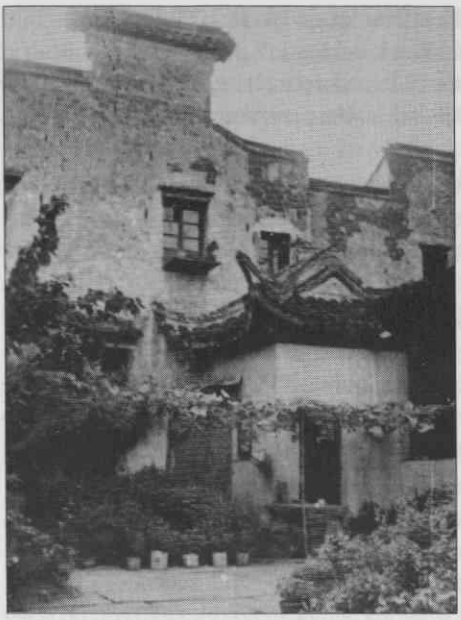
---

8 Wan Li - Ming hui dian, zvezek 201, gongbu 21.

9 Dinastična kronika: Ming Shen Zong Wan Li shilu, zvezek 489.

10 Wan Li - Ming hui dian, zvezek 208, gongbu 28.

11 Isto kot 8.



Poslopje poslovnega združenja »huiguan« v mestu Suzhou. • Building of the business association »huiguan« in the town of Suzhou. • Bâtiment de l'association commerciale »huiguan« dans la ville Suzhou.

Poslopje barvarskih delavnic »Lize gongsuo« v mestu Suzhou. • Building of the dye-works »Lize gongsuo« in Suzhou. • Bâtiment des ateliers de teinturerie »Lize gongsuo« dans la ville Suzhou.

Tkalsko barvarski oddelek v mestu Suzhou je bil ustanovljen že takoj v letu osnovanja dinastije Ming leta 1368. Leta 1425 so ga razširili, da je obsegal 300 delovnih prostorov in je imel skupaj 1.700 obrtnih delavcev. Kasneje so v tkalskih delavnicah prenehali s proizvodnjo, kar je bila posledica uveljavljanja tkanja po naročilu oziroma založništva, ki je v začetku 16. stoletja pričelo nadomeščati lastno proizvodnjo.[12] Založništvoje bila podaljšana oblika državno organizirane proizvodnje, ko so državne delavnice zadolžile domače in zasebne obrtnike, da so tkali svilo za državne potrebe.

Koncem štiridesetih let 16. stoletja je oddelek mesta Suzhou obnovil tkalske delavnice in pričel zbirati vsakovrstne obrtnike za tkanje svile. Takrat je bilo za tkanje svile namenjenih 87 delovnih prostorov, ki so se delili na 6 delavnic za tkanje posameznih vrst svilenega blaga s skupno 173 statvami. Razen teh delavnic, namenjenih tkanju, je bilo še 40 delovnih prostorov za barvanje, 72 prostorov za pripravo svilenih niti in 23 prostorov za dodelavo tančic.[13]

Oddelek v mestu Suzhou je upravljal en upravnik (veliki poslanec) in dva namestnika, izmed obrtnih delavcev so izbrali še vodje posameznih delavnic oziroma vodje posameznih proizvodnih procesov, pisarje in drugo pomožno osebje. Po zapisniku iz leta 1547, ko so na novo odpirali tkalske delavnice, je v njih delalo 667 obrtnih delavcev

12 Sun Pei bianji: Suzhou zhi zao ju zhi, 3. zvezek.

13 Sun Feng bianji: Suzhou zhi zao ju zhi, 3. in 4. zvezek.

ter 13 vojaških obrtnikov, ki jih je poslal lokalni garnizon. Navadni obrtniki so sodili pod civilno upravo ministrstva za delo, ki jim je za njihovo delo dodelilo po 4 dou (30 kg) riža na mesec, medtem ko so vojaški obrtniki sodili pod vojaško upravo in so zato morali za vsakega plačevati dvojno ceno po 8 dou mesečno, direktno njihovemu garnizonu.[14]

Proizvodnja svilenih tkanin lokalnih državnih delavnic ni bila imuna na nepredvidene administrativne ukrepe državne vlade, ki je večkrat grobo posegla v samo proizvodnjo. Tako dinastična zgodovina omenja, da je *»proizvodnja v mestih Suzhou in Hangzhou včasih tekla, včasih pa je bila ustavljena.«*[15]

Trenutno razpolagamo z dokumentacijo, da je državna vlada najmanj trikrat v obdobju dinastije Ming z odlokom ukazala ustavitev proizvodnje državnih tkalskih delavnic. Prvič je bilo leta 1390; naslednjič leta 1567[16] in nazadnje leta 1628.[17]

Iz obsega in nestabilnosti neposredne proizvodnje lokalnih državnih delavnic od konca 15. stoletja dalje je razvidno, da je ta tip proizvodnje zaradi širjenja vloge trga in razvoja konkurenčnih oblik tkanja svile zašel v globoko krizo, iz katere se ni mogel izvleči kljub nekaterim poskusom oživljanja.

Položaj lokalnih državnih delavnic je oteževalo vedno večje pomanjkanje delovne sile iz odvisnih obrtniških družin, na katerih je slonela ta oblika proizvodnje. Razmere so pogosto poslabšali še neusklajeni ukrepi državne politike. Tako so v nekaterih lokalnih oddelkih prenehali s tkanjem že zgodaj v začetku 16. stoletja, v nekaterih so kasneje proizvodnjo delno obnovili, pospešeno propadanje pa se je začelo spet v 20. letih 17. stoletja, tako da zadnja državna prepoved proizvodnje 1628. leta pomeni praktično tudi konec tovrstne državne proizvodnje lokalnih delavnic. (Glej op. 17)

Obseg lokalnih delavnic ni nikoli več dosegel velikosti in števila delavcev iz sredine 15. stoletja, poleg tega pa vemo, da so rastoča državna naročila od srede 16. stoletja dalje močno presegala kapacitete lokalnih državnih delavnic, kar kaže, da je postajal delež neposredne proizvodnje za državne potrebe vedno manjši in vedno manj pomemben. S tem se je poudarek prenesel na substitucijo direktne državne proizvodnje, kar je vzpodbudilo predvsem razmah treh oblik substitucije:

1. močan razmah založništva
2. organizacija tkanja z najemniško delovno silo
3. kupovanje dodatnih količin svilenega blaga na trgu.

Založništvo se je v regiji Jiangnan pojavilo že v prvi polovici 15. stoletja in je v tridesetih letih 16. stoletja postalo že povsem običajna in legalna oblika proizvodnje. Tako nam Wang Zheng, ki je bil 1535. leta poslan v Suzhou in Hangzhou kot nadzornik za svilo, opisuje ustaljenost in široko razširjenost založništva ter navaja njegove glavne značilnosti:

»Vse revne in bogate tkalske družine se delijo na kategoriji dobrih in običajnih (gornjih in srednjih) *delavcev, ki vsi dobivajo naloge za tkanje. Glede na število tkalcev, ki so pod upravo uradnikov, in višino njihove proizvodnje v vsaki provinci zadolžijo tkalce stkati ustrezne večje ali manjše količine blaga. Po 10 ljudi tvori skupino, v kateri se*

14 Sun Feng bianji: Suzhou zhi zao ju zhi, 3. in 10. zvezek.

15 Isto kot 4.

16 Isto kot 8.

17 Dinastična kronika: Ming Xi Zong Tian Qi shilu, Tian Qi 7 nian 11 yue yi chou.

morajo medsebojno nadzirati. Določen jim je posrednik, ki jim razdeli naloge.«[18]

Najbolj običajna oblika je bila, da je posrednik vzel denar pri državnem oddelku, z njim nabavil svilo in jo razdelil med domače tkalce. Ko je bilo blago stkano, ga je zbral in predal državnemu oddelku ter običajno še organiziral transport svile, nato pa ponovno prišel po denar za svilo za naslednji proizvodni ciklus. Poleg kupovanja svile na trgu pa so posredniki uporabljali tudi z davki zbrano svilo, ki so jo razdelili med tkalce, ki so nato s tkanjem odslužili svoj davek. Možna je bila tudi oblika, da posrednik ni sam nabavljal svile, ampak je tkalcem razdelil srebro v vrednosti potrebnih surovin, za katerega so nato sami nabavljali svilo. Ta oblika denarnih naročil se je vedno bolj uveljavljala proti koncu dinastije Ming po davčnih reformah »enega biča« in ob vedno večji monetarizaciji kitajskega gospodarstva. Tkalci, ki so v založniškem sistemu delali po uradnem nalogu, so prav tako kot obrtniki v državnih delavnicah dobili po 4 dou riža na mesec.

Posredniki v založništvu, torej tisti, ki so to obliko tkanja dejansko vodili, so imeli številne različne lokalne nazive, kot na primer: glavni tkalec, premožni tkalec, vodja delavnice, trgovec, pa tudi zaničevalne nazive, kot »zbiralna palica«, ipd. Že nazivi kažejo, da so posredniki bili včasih trgovci, večinoma pa so izhajali iz obrtniških družin, vendar predvsem iz tistih premožnejših, ki so bili lastniki statev, oziroma so imeli vplivnejši položaj v cehovskih organizacijah. Zaradi tesne povezanosti s cehovskimi organizacijami se je založništvo preneslo tudi med cehovske tkalce, ki so prav tako kot »državni zavezani obrtniki« prejemali delo prek istih posrednikov, ti pa so na drugi strani sodelovali z državnimi uradniki in tako razširili krog odvisnosti tkanja svile od državnih institucij.

Založništvo je tekom 16. stoletja vztrajno izpodrivalo proizvodnjo državnih tkalskih delavnic in je že predstavljalo najpomembnejši delež vse državno organizirane proizvodnje svilenih tkanin. Okrepila se je tudi vloga posrednikov, ki so, kot omenjajo zapisi iz 1570. leta, praviloma goljufali državne oddelke[19] in tako krepili svoj zasebni položaj. Pospešeno propadanje še preostalih delavnic v državni lasti v regiji Jiangnan v prvi četrtini 17. stoletja je pomenilo še nadaljnji razmah založništva, ki je postalo najpomembnejši način, preko katerega je državna uprava nadzorovala in si podredila znaten del ljudske obrti. Sistem je bil v začetku 17. stoletja razširjen že v vseh prefekturah regije Jiangnan in je predstavljal tipično obliko organiziranja razdrobljene ljudske obrti tkanja svile.[20]

Uveljavljanje tkanja z najemniško delovno silo se je v nekaterih lokalnih državnih delavnicah pojavilo najprej kot odraz pomanjkanja visoko usposobljenih obrtnikov v domačem kraju, zaradi česar so pričeli najemati sposobnejše tkalce iz drugih krajev. Drug primer so bili veliki svilarski centri, kot Suzhou, Hangzhou in Nanjing, kjer so državne delavnice pričele najemati delovno silo kot dopolnitev za večjo proizvodnjo zaradi povečanih delovnih nalog. Vendar je bila uporaba najemniških delavcev v državnih tkalskih delavnicah bolj začasne narave in ne povsem ustaljen princip, ki mu državna uprava ni bila najbolj naklonjena, kot je razvidno iz poročila, ki ga je za 1586. leto za Suzhou in Hangzhou podal nadzorni evnuh Sun Long, v katerem ugotavlja:

»Državne delavnice petih prefektur so že sposobne izpolniti proizvodno kvoto z lastnimi obrtniki (delajo za tlako), *ki jih lahko prehranijo z žitno kvoto ter se lahko tako*

18 Dinastična kronika: Ming Shi Zong Jia Qing shilu, 172. zvezek.

19 Dinastična kronika: Ming Mu Zong Long Qing shilu, 51. zvezek.

20 Isto kot 1, str. 325

izognejo najemanju ljudskih obrtnikov, ki so jih imeli najete doslej. S tem pri vsakem delavcu prihranijo več tisoč taelov letno.«[21]

To jasno kaže, da so najeto delovno silo uporabili samo za dopolnitev zvišane proizvodne zahteve v času, ko teh zahtev ni bilo mogoče zadovoljiti z običajnimi sredstvi.

Praksa kupovanja dodatnih količin svilenega blaga na trgu se je zelo uveljavila v sedemdesetih letih 15. stoletja med provincami Jiangxi, Huguang, Henan, Fujian, kjer tkanje svile ni bilo tako visoko razvito in z domačo proizvodnjo niso mogli izpolniti predpisane kvote. Zato so uradniki iz teh provinc pričeli na veliko nabavljati manjkajoče količine na trgu v mestih Nanjing in Suzhou, kar je seveda vplivalo na dvig cen svilenega blaga.[22]

To je v očeh takratnih konfucianskih birokratov pomenilo nedopustne spremembe ustaljenega reda in zato je ministrstvo za delo 1484. leta prepovedalo kupovanje svilenega blaga po spremenjenih cenah in nakupe v drugih krajih.[23] Po tem omenjene province niso imele več možnosti izpolnjevati predpisanih letnih kvot in v letih 1515 do 1528 jim je skupno nastal neizpolnjen primanjkljaj 227.000 bal svile.[24]

Nazadnje je 1528. leta ministrstvo za delo le ugotovilo, da navedene province nimajo možnosti proizvajati tako visokih kvot, in jih oprostilo pretiranih zahtevkov[25], kar je končno odstranilo razloge za uradniško organizirano medregionalno trgovino s svilenim blagom in povsem zaustavilo to prakso.

Razen medregionalne uradniške trgovine, ki je v letih razcveta vplivala na razširitev tržno usmerjene proizvodnje svile v regiji Jiangnan, se je kot oblika substitucije državne proizvodnje uveljavilo tudi lokalno kupovanje v regiji Jiangnan, ki je bilo manj podvrženo strogim regulativnim ukrepom ministrstva za delo.

Kot tipičen primer si lahko ogledamo srednje veliko lokalno državno delavnico v kraju Ningguo. Tako kot večina podobnih državnih delavnic je tudi ta do 16. stoletja že zabredla v globoko krizo, ko na dotedanji način ni bilo več mogoče nadaljevati proizvodnje in izpolnjevati predpisanih kvot, predvsem, ker zaradi spremenjene socialne strukture prebivalstva ni bilo več mogoče zagotoviti zadostnega števila za davčno delo zavezanih delavcev.

Lokalna kronika prefekture Ningguo[26] podrobneje navaja, na kakšne načine so se uradniki tega kraja lotili reševanja tega problema, da bi zagotovili predpisano proizvodno kvoto, ki jo je bilo treba vsako leto predati višjim oblastem. Zapisano je, da se je po vladavini Hong Zhi (1488 - 1506) število obrtniških družin zmanjšalo, zato so uradniki na trgu kupovali svileno blago za izpolnitev predpisane kvote. Za leta 1529 - 1532 kronika beleži, da med zavezanimi obrtniškimi družinami ni bilo več izurjenih obrtnikov in, ker so delali z velikimi izgubami, so uradniki naročili trgovcem, naj oni vodijo tkanje, kar pomeni prehod na znano obliko založništva. V letih 1568 in 1569 je v tej prefekturi ob uvajanju davčnega sistema »enega biča« prišlo še do ene pomembne spremembe, ker so

21 Dinastična kronika: Ming Shen Zong Wan Li shilu, 171. zvezek.

22 Dinastična kronika: Ming Xian Zong Cheng Hua shilu, 104. in 155. zvezek.

23 Isto kot 8.

24 Dinastična kronika: Ming Shi Zong Jia Qing shilu, 93. zvezek.

25 Isto kot 8.

26 Jia Qing, Ningguo fu zhi, 12. zvezek, gu ji shang.

od obrtniških družin, ki so morale prej praviloma odslužiti davek *dingshui* z delom za državo, pričeli pobirati ta davek v srebru, kar je praktično pomenilo konec sistema, na katerem je temeljilo delo v državnih delavnicah.

Iz primerov razvoja substitucijskih oblik, ki so nadomeščale državno proizvodnjo, je mogoče povzeti, da propadanje neposredne državne proizvodnje svilenega blaga še ni nujno pomenilo zmanjšanje državnega vpliva na to proizvodno panogo. Glede na to, da so, kljub propadanju klasičnega tipa državnih delavnic, ostale predpisane davčne proizvodne kvote nespremenjene in da so ob njih še rasla dodatna državna naročila, so državni uradniki, zadolženi za proizvodnjo svile, razširili svoj vpliv tudi na zasebni sektor. Prek substitucijskih oblik državne proizvodnje je država močno vplivala na razmere na tržišču s svilo in svilenim blagom in na pogoje gospodarjenja celotne panoge.

Če poskusimo oceniti količino svilene proizvodnje, ki je bila v prefekturi Suzhou koncem 16. stoletja preko založništva in trga vezana na državna naročila, na osnovi podatkov iz dinastičnih analov, je razvidno, da je bila dnevna proizvodnja enih statev 1,7 cuna[27], kar je približno 5,7 cm. To pomeni, da je bila za eno balo (okoli 20 m) svile potrebna približno enoletna proizvodnja enih statev ter da je bila zato za zadovoljitev enoletnega državnega naročila potrebna proizvodnja več deset tisoč statev. Glede na to, da je zaradi izredne koncentracije tkanja svile v mestu oziroma v prefekturi Suzhou na to prefekturo odpadlo vsaj polovico državnih naročil, za katera smo že omenili, da so konec 16. stoletja znašala 150.000 bal svile letno, lahko predpostavimo, da je takrat v mestu Suzhou z okolico delalo najmanj 70.000 do 80.000 zasebnih statev za državna naročila.

Če sklepamo, da so državna naročila predstavljala okoli tri četrtine do štiri petine vse proizvodnje, pridemo do ocene, da je moralo biti v pogonu samo v prefekturi Suzhou blizu sto tisoč zasebnih statev. To oceno delno potrjujejo tudi opisi mesta Suzhou, kot na primer zapis za leto 1625[28], ki navaja, da je v mestu živelo več tisoč tkalskih družin, od katerih je vsaka posedovala svojo delavnico z več (najetimi) delavci in že omenjeni dinastični anali, ki za isto leto omenjajo, da če so delavnice zaustavile delo, je bilo brez dela po mestu raztresenih več tisoč tkalskih delavcev (brez lastnih statev),[29] ter dalje zapis iz leta 1602, ki pravi: »*Prebivalci mesta Suzhou nimajo drugih dohodkov, zato jih večina živi od tkanja. V polovici mesta na severu in vzhodu prebivajo večinoma tkalske družine.*«[30].

Gornji zapisi nam osvetljujejo tudi tip zasebne obrti, ki je takrat prevladoval v mestu Suzhou. To je bila predvsem razdrobljena proizvodnja, kjer je posamezna obrtniška družina predstavljala osnovno proizvodno enoto. Že sam naziv teh družin tkalska delavnica *jifang* in tkalska družina *jihu*, kaže na proizvodno specializacijo teh družin, ki so praviloma imele lasten delovni prostor z lastno proizvodno opremo, to je običajno z nekaj statvami. Tu in tam si je katera družina tudi okrepila materialni položaj, da so bili lastniki večjih delavnic s po več deset statvami. Te družine so poleg lastne delovne sile običajno zaposlovale po več tako imenovanih tkalskih delavcev *jigong* ali *zhigong*, ki so bili brez lastnih delovnih sredstev in so praviloma prodajali svojo delovno silo kot neke vrste najemni delavci. Odnos med tkalskimi družinami in tkalskimi delavci osvetljuje

27 Dinastična kronika: Ming Shen Zong Wan Li shilu, 361. zvezek.

28 Feng Guifen: Guang Xu, Suzhou fu zhi, 70. zvezek, Chen Ming.

29 Isto kot 27.

30 Chu Guozhen ji: Huang Ming da shiji, 44. zvezek, kuan shui, Wan Li, 29. leto.

Poslopje poslovnega zastopstva iz mesta Chaozhou iz province Guangdong v mestu Suzhou »Chaozhou huiguan«. • Building of Chaozhou Business Agency (Guangdong Province) in the town of Suzhou - »Chaozhou huiguan«. • Bâtiment de l'agence commrerciale de la ville Chaozhou, province Guangdong, dans la ville Suzhou »Chaozhou hui-guan«.

zapis, ki ga je za državno poročilo ministrstva za delo leta 1601 napisal Cao Shipin:

»Prebivalci mesta Suzhou so po hišah in domovih združeno tkali. Tisti, ki so imeli delavnice, so nudili sredstva, tkalski delavci so nudili svojo silo, in tako so bili za dolgo drug od drugega odvisni za življenje... Posebneži, ki niso imeli stalnega gospodarja, zjutraj niso vedeli, kako bo zvečer. Dobiti delo pomeni živeti, zgubiti delo pomeni smrt. Jaz beležim, kar sem sam videl: 'Ko so zaustavile delo barvarske delavnice, je bilo odpuščenih več tisoč barvarskih delavcev in ko so zaustavile delo tkalske delavnice, je bilo spet odpuščenih več tisoč tkalskih delavcev'. Vsi so odvisni od lastnega dela in vsi so dobri ljudje.«[31]

Za obravnavanje tako predstavljenih proizvodnih odnosov, je pomembno dejstvo,

31 Dinastična kronika: Ming Shen Zong WanLi shilu, 361. zvezek.

da je bila zasebna svilarska proizvodnja v mestu Suzhou ves čas dinastije Ming cehovsko organizirana.

Cehovska tradicija je bila že zelo stara, saj je bil prvi tkalski ceh ustanovljen že v času dinastije Song proti koncu 11. stoletja in se je imenoval Jishengmiao ali Tempelj tkalskega svetnika, po templju, kjer je imel ceh svoj sedež in svojega zaščitnika. Od dinastije Yuan dalje je bil sedež ceha v daoističnem templju Xuanmiaoguan, kjer je ostal tudi pod dinastijo Ming, ko je imel v sklopu templja svoje poslopje s poslovnimi prostori in dvorano za svečanosti.[32]

V drugi polovici dinastije Ming je bila to močna organizacija, ki je povezovala vso zasebno mestno obrt in vključevala tako tkalske družine kot tudi tkalske delavce, le da so imeli v cehu različen status. Delno je bila cehovska organiziranost tudi razlog za veliko razdrobljenost zasebne svilarske proizvodnje, ker so cehovski predpisi omejevali poljubno širjenje proizvodnje. V tej luči moramo gledati tudi na proces najemanja delovne sile, ki se je razvil znotraj cehovske organizacije in je bil zato podvržen številnim omejitvam, ki jih je narekovala cehovska narava medsebojnih odnosov.

Odnos med gospodarjem delavnice in tkalskim delavcem, ki je pri njem imel stalno delo, je bil bolj podoben odnosu mojstra in pomočnika kot pa gospodarja in pravega najemnega delavca.

Tudi delavci brez gospodarja, ki so svobodno iskali zaposlitev, niso bili povsem izven cehovskih okvirov. To je treba upoštevati za pravilno razumevanje naslednjih primerov, ki ilustrirajo ponudbo in najemanje delovne sile na osnovi običaja, da so v mestu Suzhou na posebej določenih mestih za vsako stroko po potrebi najemali nove delavce tako, da je poseben cehovski posrednik javno klical, koliko novih delavcev potrebuje posamezna stroka. Lokalna kronika nam za čase ob koncu dinastije Ming nudi naslednji opis:

»Na vzhodnem delu mesta so povsod tkalnice, kjer tkejo vzorčast saten in predejo prejo. Vsak delavec ima svojo spretnost. Delavci imajo stalnega gospodarja in so plačani glede na število delovnih dni. Če kdo zaradi opravičljivega razloga ne pride na delo, ga zamenja delavec, ki je brez gospodarja. Tisti, ki so brez gospodarja, stojijo ob zori na mostu in čakajo. Tkalci stojijo na mostu Huaqiao, predilci stojijo pri templju Guanhuasi. Tistim, ki predejo na vozičkih, se pravi vozičkarji in stojijo pri delavnici Lianxifang. V grupah po deset in po sto stegujejo vratove in gledajo ter se med seboj prerivajo kot postopači. Po riževi kaši (po zajtrku) *se vsi razidejo. Če se zmanjša delo tkalskih hiš, potem nimajo obleke in hrane za življenje. Na vsakem mostu je stal vodja ceha, ki je razdeljeval delo, zdaj pa je cehovski urad za delo zaradi lastnih interesov prepovedal 'proizvodnjo'«*[33].

Drug podoben primer najemanja delavcev je opisal Jiang Yihua v zvezi s tkanjem svile v mestu Suzhou v drugi polovici 16. stoletja:

»Mi prebivalci mesta Suzhou nimamo kmetijstva. Velike družine (tkalske družine) *živijo od statev, majhne družine* (tkalski delavci) *pa se preživljajo s tkanjem. Vsako jutro se več sto tkalskih delavcev gnete pred vhodom templja Xuanmiao, poslušajo tkalske*

32 Peng Zeyi: Zhongguo jindai shougongye shiziliao, 1. zvezek.

33 Gu jin tu shu ji cheng: Zhi fang dian, 676. zvezek. *»Mi prebivalci mesta Suzhou nimamo kmetijstva. Velike družine*

družine, ki kličejo na tkanje in dobijo vsakodnevni zaslužek za zajtrk in večerjo. Če velikim družinam statve en dan ne tkejo, potem so brez dela, če pa male družine en dan ne dobijo dela, potem so lačni in tako so oboji medsebojno odvisni.«[34]

Iz gornjih primerov lahko sklepamo, da je šlo za dokaj množično najemanje delovne sile, ki je bilo uveljavljeno z že ustaljenimi običaji, vendar pa še ne moremo govoriti o povsem svobodnem trgu delovne sile, ker je najemanje delavcev še vedno potekalo v okviru cehovske organizacije. Na to kažeta tudi oba gornja primera, in sicer je v prvem povsem očitno, da je delavce najemal cehovski uslužbenec, v drugem pa se moramo spomniti, da je bil omenjeni Xuanmiao, kjer je potekalo najemanje delavcev, pravzaprav tempelj, kjer je bil sedež tkalskega ceha, in si je težko misliti, da bi bila borza dela pred njegovimi vrati ločena od ceha.

Moč ceha svilarskih tkalcev mesta Suzhou se je odrazila tudi v borbi proti najbolj izkoriščevalskim posegom državne oblasti, to je predvsem proti izrednim davkom, ki so jih izterjevali posebej določeni »davčni evnuhi«. Močna gibanja proti neutemeljeno povišanim davkom za obrtne stroke so se proti koncu 16. stoletja pojavila v več krajih Kitajske in jih s skupnim nazivom imenujemo gibanje mestnega prebivalstva. To gibanje se je najmočneje manifestiralo prav v mestu Suzhou, kjer je bila struktura prebivalstva z največjim deležem obrtniško-delavskega in trgovskega prebivalstva, ki je tudi v absolutnih številkah predstavljalo pomembno silo. Tu je že leta 1523 prišlo do upora proti evnuhu Zhang Zhicongu, ki je bil uradni nadzornik proizvodnje.

Najmočnejši val uporov je bil reakcija na izredno povečanje davkov, ki jih je država predpisala konec 90. let 16. stoletja in v province odposlala posebne davčne evnuhe, da bi izterjali to dodatno davčno obremenitev. Za vsake zasebne statve je bilo treba na mesec plačati tri kovance *qian* in nato od vsake prodane bale še tri bakrene novce *fen*.[35]

V Suzhou je bil poslan evnuh Son Long, ki je najprej poizkusil izpeljati novo obdavčitev preko tkalskega ceha. Vendar so bili tako povišani davki za tedanje razmere prehudo breme in bi lahko resno ogrozili nadaljnjo proizvodnjo, zato se je tkalski ceh uprl novim davkom in izdal splošno prepoved tkanja svile in prodajanja svile: »*Vse tkalske družine morajo zapreti vrata in prekiniti tkanje. Ustaviti je treba prodajo svile zbranim množicam na trgu.*«[36]

Da je bila ta stavka uspešno izpeljana in je resnično ohromila tkanje svile v vsem mestu, nam pričajo odlomki že omenjenih citatov lokalnih kronik, ki se nanašajo prav na te dogodke:

»*Beležim, kar sem sam videl. Ko so zaustavile delo barvarske delavnice, je bilo odpuščenih več tisoč barvarskih delavcev in ko so zaustavile delo tkalske delavnice, je bilo spet odpuščenih več tisoč tkalskih delavcev.*« (Glej op. 31), in: »*Po jutranji riževi kaši se vsi* (delavci) *razidejo... Zdaj je cehovski urad za delo zaradi lastnih interesov prepovedal proizvodnjo.*« (Glej op. 33).

Protest proti davkom in proti davčnemu evnuhu Sun Longu pa ni ostal samo pri cehovsko vodeni stavki, ampak je prerasel v večji upor tekstilnih delavcev. Poleti 1601. leta se je tkalec Ge Cheng proglasil za voditelja, ki namerava za prebivalce Suzhoua

34 Xi tai man ji, 4. zvezek.

35 Isto kot 27.

36 Isto kot 27.

odpraviti nered. Z več deset privrženci je šel v tempelj, kjer je bil sedež tkalskega ceha, in pozval vse, naj mu sledijo v uporu.[37]

V upor je popeljal množico tkalcev, ki so se zbrali pred sedežem ceha, kar tudi kaže na pomen ceha celo za te proletarizirane tkalske delavce. Lokalna uprava mesta Suzhou je najprej poskušala pomiriti upornike in jim je izročila dva posrednika iz njihovega ceha, ki sta sodelovala z davčnim evnuhom. Besna množica ju je odvlekla pred cehovski tempelj, kjer so ju usmrtili, vendar se upor s tem še ni polegel, ampak so porušili še nekaj zgradb in pregnali evnuha Sun Longa. Kasneje je bil upor zatrt, njegovega voditelja Ge Chenga pa so ujeli in usmrtili.

Opisani dogodki nam potrjujejo, da so bile tedanje razmere v svilarstvu v mestu Suzhou izredno zaostrene in da je poseganje države v proizvodne pogoje te panoge šlo tako daleč, da je izzvalo odprt spor.

Tedaj na novo uvedeni sistem nadzora, ki so ga izvajali evnuhi, je imel s svojimi nemogočimi zahtevami resne posledice za celotno svilarstvo, ker ni predstavljal le dodatnega bremena, ampak večkrat tudi direktno uničenje proizvodnje. Ob hkratni popolni državni kontroli nad cenami svile, ki jih ni bilo mogoče povečati v skladu z naraslimi stroški, je očitno, da država ni imela najmanjšega posluha za potrebe te panoge in je s tako politiko v 16. stoletju povzročila zaustavitev razmaha in celo njeno nazadovanje. Poleg tega je država kot glavni kupec vedno večjih količin svile po represiranih cenah v bistvu izkoriščala to panogo in ji odvzemala njeno lastno akumulacijo.

Dalje kaže primer borbe proti evnuhom, ki so izterjevali davke, tudi na veliko moč in vpliv tkalskega ceha, ki je bil sposoben upreti se uradni politiki in izpeljati stavko ter ostal tista institucija, preko katere je državna uprava iskala izhod iz krize in preko njega poizkušala pomiriti uporne delavce. Na koncu je razvidna tudi močna socialna diferenciacija znotraj ceha samega: med bogatimi in revnimi, med lastniki večjih delavnic in raznimi posredniki, ki so svoj vpliv in materialno stanje povečevali v stikih z državnimi predstavniki in s posegi v trgovsko dejavnost na eni strani, ter proletariziranimi obrtnimi delavci na drugi strani.

BESEDA O AVTORJU

Mitja Saje, sinolog, lektor za kitajski jezik na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, član upravnega odbora Evropske zveze za kitajske študije (EACS).

Proučuje zgodovino kitajske civilizacije, predvsem obdobje dinastije Ming, na katero se nanaša tudi njegova disertacija.

Izdal je prvi *Kitajsko-slovenski slovar* (Ljubljana 1990).

ABOUT THE AUTHOR

Mitja Saje, sinologist, lecturer of Chinese at the Faculty of Arts of Ljubljana University, member of the executive board of the European Association for Chinese Studies (EACS). M. Saje researches the history of Chinese civilisation, above all the Ming period which is the subject of his doctorate's thesis. He is the author of the first *Chinese-Slovene dictionary* (Ljubljana 1990).

37 Xu Yuanhao: Wu men za Yong, 12. zvezek.

SUMMARY

CHINA'S SILK INDUSTRY UNDER THE MING DYNASTY

In early Ming dynasty the silk production in the Jiangnan area existed mainly in three organizational types: peasant home manufacture, small scale handicraft production, and big state owned manufactures producing mainly for the needs of the court. Because of difficulties of supplying corvee labor for state manufactures this type of production came into rapid deterioration with the government seeking new substitution for the deficiency of this production. With more market forces in the play the local state manufactures of the Jiangnan formed new links with peasant home manufacturers, and guild organized craftsmen, supplying them with raw materials and making them work for state orders. Growing size of state orders reached some three quarters of whole Jiangnan production by the end of 16 century, which enabled the state to control most of the silk production and, because the state exercised also complete control over prices, its grip over silk production became irrefutable.

The influence of bureaucracy on almost every aspect of production in Ming China has manifested itself through the predominant role of Confucian social values, as well as by direct government interference altering the market conditions or simply influencing the daily production affairs, usually resulting with some unfavorable outcome. The silk production in the Jiangnan region gives a particularly vivid example of those negative influences, bringing this traditionally outstanding Chinese handicraft to the brink of collapse by the end of the dynasty.

In the worsening financial situation of the second half of 16 century the state raised additional taxes on silk textile production without allowing higher prices, which severely damaged the whole branch and actually destroyed the production in several places where its costs were higher than the officially limited textile prices. This even caused revolts of guild organized craftsmen, among which probably the most known is the so called Movement of Suzhou city population in the year 1601.

RÉSUMÉ

LA PRODUCTION DE LA SOIE EN CHINE AU COURS DE LA DYNASTIE MING

Au début de la dynastie Ming, la production de la soie dans la région du Jiangnan s'organisait principalment selon trois structures : la manufacture à la ferme, la production artisanale à petite échelle et les grosses manufactures d'état qui produisaient essentiellement pour les besoins de la Cour. En raison des difficultés à fournir le travail corvéable pour les manufactures d'état, ce type de production se détériora rapidement et le gouvernement chercha une nouvelle voie pour suppléer à la déficience de cette production. En mettant en jeu des mécanismes de marché dynamisés, les manufactures de l'état du Jiangnan établirent de nouveaux liens avec les paysans manufacturiers et la guilde des artisans. Elles leur fournissaient les matières premières et les faisaient travailler pour les commandes de l'état. Toujours plus importantes, ces commandes en vinrent à représenter, à la fin du 16ème siècle, les trois quarts de la production totale de la soie du Jiangnan. L'état put donc quasiment contrôler la production. Comme d'autre part il opérait un contrôle absolu sur les prix, son emprise sur la production de la soie devint irréfutable.

L'influence de la bureaucratie sur à peu près tous les aspects de la production dans la Chine de la dynastie Ming s'est manifestée à travers le rôle prédominant des valeurs sociales confucéennes, ainsi que par une intervention directe du gouvernement, altérant les conditions du marché ou simplement influençant la production quotidienne, ce qui avait généralement des répercussions défavorables. La production de la soie dans la région du Jiangnan constitue un exemple particulièrement frappant de ces influences négatives qui portèrent cet artisanat chinois traditionnellement prestigieux au bord de la ruine à la fin de la dynastie.

Dans la seconde moitié du 16ème siècle, la situation financière se détériorant, l'état leva des impôts supplémentaires sur la production textile de la soie sans autoriser d'augmentation des prix. Cela endommagea sévèrement l'ensemble de la filière et anéantit de fait la production là oú les coûts étaient supérieurs aux prix restreints du tarif officiel. Cette situation occasionna même des révoltes de la part de la guilde des artisans. Le soulèvement des habitants de Suzhou, en 1601, est probablement la plus connue de ces révoltes.

SVILA IN CELIBAT
Upor predic kitajske province Guangdong proti zakonski zvezi

Jana Rošker

IZVLEČEK

V besedilu Svila in celibat avtorica obravnava življenjske skupnosti predic svile v provinci Guangdong (od začetka 19. do začetka 20. stoletja), upornic proti enemu izmed temeljev konfucianske kitajske tradicije, proti inštituciji patriarhalnega zakona.

ABSTRACT

The paper on Silk and celibacy discusses the communes of female silk spinners in the Province of Guangdong (from the early 19th to the early 20th century) who rebelled against one of the pillars of Chinese Confucian society, the institution of patriarchal matrimony.

1. UVOD

Rojstvo sina je v tradicionalnih kitajskih družinah vselej predstavljalo praznik; staršem, zlasti srečni materi pa se je ob novici, da je novorojenček, ki ga je povila, moškega spola, iz prsi izvil tudi vzdih olajšanja. Družina, v katero je bila omožena, je postala do nje prijaznejša, tašča jo je vsaj kakšen mesec po porodu razvajala z izdatno hrano, končno je bila za cele štiri tedne oproščena vsakodnevnega garanja, sorodniki pa so bogato obdarili njo in otroka.

Novorojena hči je bila le redko deležna tolikšne pozornosti. Razočarano sorodstvo je babico, ki je pomagala pri porodu, kar brez plačila poslalo od hiše, in tudi pred porodnico niso skrivali slabe volje - posebej, če je šlo za družinsko snaho, ki dotlej še ni bila rodila sina. V obdobjih, ko je vladala lakota, in so bile zaloge hrane pičle, je družina lahko celo sklenila, da si ne more privoščiti odvečnih ust nove deklice in da ji ne preostane nič drugega, kot da jo takoj po rojstvu utopi v bližnji reki ali pa jo pusti umreti v enem takoimenovanih »otroških stolpov«, ki so bili prav v ta namen zgrajeni pred marsikatero revnejšo vasjo.

Zakaj hči je bila v tradicionalni Kitajski, zlasti približno od 10. stoletja naprej, neke vrste »zgrešena investicija«. Ker je han-kitajska kultura patrilokalna in patrilinearna, je moralo vsako dekle s poroko za vselej zapustiti družino in postati del klana svojega ženina, ki ga pred poroko včasih sploh ni poznalo. Zato je vsaka hči v družini pomenila odvečna usta, ki jih je bilo treba zastonj prehranjevati celih petnajst, šestnajst let, vse

dotlej torej, ko je odrasla in svojo ne le reproduktivno temveč tudi delovno moč podarila neki tuji družini. Hči torej nikoli ni mogla skrbeti za starše na njihova stara leta, in tudi duhovom družinskih prednikov ni mogla izkazovati potrebne časti, ne sežigati papirnatega denarja, ki so ga po splošnem verovanju na onem svetu tako zelo potrebovali. Na Kitajskem, kjer je kult prednikov pomenil enega glavnih stebrov socialne nadgradnje, zato hči torej ni mogla izpolnjevati niti najosnovnejših kriterijev uporabnosti za lastno družino - ne v ekonomskem in ne v ideološkem smislu.

Kitajska patriarhalna tradicija je dekleta torej od malega vzgajala v prepričanju, da so manjvredna bitja, ki so na svetu samo zato, da se čimprej omožijo in moževi družini rodijo čimveč - po možnosti moških - otrok, ki so blagor vsake agrarne družbe. Edina izobrazba, ki jim jo je patriarhalna doktrina konfucianske države vtepala v glavo, je bila osnovana na »trikratni zapovedi poslušnosti«: kot deklica je morala ženska brezpogojno ubogati svojega očeta, kot žena moža, kot vdova pa prvorojenca. Seveda je zadnje pravilo največkrat ostalo zgolj teoretične narave, saj je sovpadalo z osrednjo zapovedjo konfucianske doktrine nasploh, namreč z zapovedjo otroške pietete (xiao), ki od vseh potomcev zahteva brezpogojno poslušnost staršem. Poleg tega pa je resnici na ljubo treba - spet enkrat - poudariti tudi dejstvo, da socialnih kategorij neevropskih družb ne smemo, kot je to v evropskih diskurzih žal še vse preveč običajno, interpretirati kot nekaj absolutno veljavnega. Konfucianska morala je v tradicionalni kitajski družbi nedvomno imela obligatoričen značaj in nedvomno je pri tem šlo tudi za moralo, ki ženskam pripisuje vse prej kot pomemben, ali vsaj enakopraven položaj. Konfucianizem, zlasti neokonfucianizem, ki je prevladal od obdobja dinastije Song naprej, je bil torej brez dvoma med drugim tudi ideologija zatiranja žensk. Vendar ne smemo pozabiti, da so si ženske v dolgih stoletjih patriarhalnega zatiranja znotraj zidov okostenelega konfucianskega formalizma ustvarile tudi mehanizme notranje svobode, ki pa so bili in ostali del nenapisane in zunanjim osebam največkrat neoprijemljive in zato nedojemljive - ženske kulture. To je kultura, ki se rojeva in ostaja ujeta v seštevankah, ki jih babice pojejo vnučkam, v klepetu ob skupnem pranju perila ob vaškem vodnjaku in v zimskih večerih ob ličkanju koruze. Ta kultura - tudi zaradi svojega pollegalnega statusa - ne zapušča spomenikov, ki bi jih lahko občudovale kasnejše civilizacije, ne zapisov, ki bi dokumentirali njen obstoj in pomen. To je kultura, ki je ni mogoče ujeti v kalupe ekonomskega redukcionizma ne v ozke kriterije strukturiranja oblasti.

Zato je toliko bolj neobičajno (in tudi dragoceno!), kadar za meglenim zastorjem njenih podob, katerih obrise komaj zaslutimo v somraku tistega, kar ostaja med in za vladajočimi diskurzi, naletimo na ta ali oni pojav, s katerim je obstoj takšne kulture - četudi vselej časovno in prostorsko omejeno - mogoče jasno opisati, analizirati, dokumentirati. K tovrstnim pojavom zagotovo sodijo življenjske skupnosti predic svile v provinci Guangdong, ki so se dobro stoletje, natančneje, od pričetka devetnajstega do začetka dvajsetega stoletja, javno in uspešno uprle neenakopravni in zatiralski inštituciji zakonske zveze. Seveda so tudi podatki o tej skupnosti zelo skopi, kajti lokalna konfucianska kronologija v tem gibanju seveda ni videla ničesar tako vzornega, kar bi bilo potrebno zapisati, ovekovečiti; prej nasprotno. Ker pa so skupnosti predic nastajale in obstajale v še ne tako daljni preteklosti, se je spomin nanje še vedno ohranil v ljudskem, zlasti ženskem, izročilu. Prve so na ta pojav opozorile ameriške sinologinje sredi sedemdesetih let (prim.Topley, Ahorn, Sankar); njihova poročila so delno še temeljila na pogovorih z udeleženkami, ki so kasneje emigrirale v Hong Kong ali ZDA. Precej zanimivih dodatnih informacij je izven tega konteksta mogoče razbrati tudi iz novejših

lokalnih kronik obravnavanega območja (prim.Shunde xian ji), iz socioloških in etnoloških razprav Kitajske (prim. Chen Dongyuan), zlasti pa iz pogovorov z lokalnim prebivalstvom.

Preden pa si ogledamo, na kakšen način so te skupnosti delovale, zakaj so se lahko tako dolgo ohranile in zakaj so končno le razpadle, poglejmo na kratko, kakšen je bil predmet njihovega upora, torej tradicionalni kitajski zakon.

2. POROKA IN ZAKON V TRADICIONALNI KITAJSKI

Na Kitajskem poroka vse do pred kratkim primarno ni pomenila zveze dveh individuumov, temveč predvsem zvezo dveh družin. Omožitev dekleta je že od pričetkov kitajske civilizacije bila kot neke vrste diplomatska poteza. Z njo je lahko družina bodisi potrdila oziroma obnovila katero od že obstoječih zvez ali pa ustvarila novo zvezo s klanom, s katerim jo doslej še niso vezale tovrstne sorodniške vezi. Odločitev o tem je bila vselej izključno v pristojnosti najstarejših članov, torej poglavarjev družine. Odločanje o poroki otrok pa v bistvu ni bila njihova pravica, temveč ena od redkih dolžnosti, ki jih je kitajski moralni kodeks prisodil starejši generaciji. Tisti, ki so to dolžnost jemali resno, so zanjo žrtvovali ogromno časa, truda in denarja, seveda vselej v kontekstu družinskih interesov. In v primeru, da je hči neke družine ostala neporočena, to ni bila njena krivda, temveč krivda njenih malomarnih staršev. (prim.Wandel: Frauenleben..., str.74).

Ker pa je bila zakonska zveza za kitajske ženske pravzaprav edina družbeno priznana oblika eksistence (kar se v bistvu vse do današnjega dne ni spremenilo), so lastne družine na svoje hčere zrle več ali manj kot na začasne gostje. Vzgoja dekleta je bila osredotočena na njen prihodnji status žene in matere, torej na edino obliko življenja, v kateri ji je bila zagotovljena materialna varnost in družbeni ugled. Zato je poroka sicer vsakemu dekletu predstavljala uspešno dokončanje njene socializacije; ker pa je bila tradicionalna kitajska družba praviloma patrilinearna[1], se je vsako dekle ob poroki moralo soočiti z izgubo socialnega okolja, ki ga je bilo dotlej vajeno, in v katerem se je počutilo varno ter hkrati izpolniti številna pričakovanja ženinovega klana. Čeravno je bila omožitev torej nekaj, po čemer je vsako dekle po eni strani hrepenelo, je po drugi strani zanjo pogosto pomenila tudi travmatični dogodek.

Ko sta se obe družini mladoporočencev - seveda preko žentine posredovalke - dogovorili o vseh praktičnih zadevah, ki pogojujejo sklenitev tovrstne pogodbe, kot na primer o višini kupnine za nevesto, njene dote ipd., in potem, ko je vedeževalec izbral »srečen« dan, na kateri se ta življenjska zveza dveh družin lahko sklene, so bile vse formalne ovire za poroko odstranjene. Na ta dan je moževa družina odposlala nosače, ki so prišli po nevesto in jo v nosilnici prenesli v novi dom, ki je bil - zaradi načela eksogamije - največkrat precej oddaljen od doma njene lastne družine. S tem sta se obe udeleženi družini izognili incestu[2], poleg tega pa je bilo za moževo družino bolje, če je imela nova snaha čim manj možnosti za stike s svojimi starši in lastnimi sorodniki. Tako svoje nove

1 V zelo redkih primerih je lahko družina, ki je imela same hčere in nobenega sina, že kot otroka posvojila dečka, ki je bil sirota ali pa je izhajal iz revne družine s številnimi sinovi, ki bi ga le težko preživela. Ta deček je bil večinoma namenjen kot ženin eni od družinskih hčera, ki je zato s svojim možem po poroki ostala pri materini družini. Na tak način so si včasih tudi starši brez sinov priskrbeli socialno in materialno varnost v starosti.

2 Tradicionalna Kitajska skoraj ni poznala porok v isti vasi, kajti večina vasi je bila klanske narave; vsi vaščani so torej imeli isti priimek in bili med seboj v bližnjem ali daljnjem sorodstvu. Zato je bilo nujno hčere poročati v druge vasi.

družine ni mogla opravljati in se nad njo pritoževati in od nikogar ni imela pričakovati potuhe - zato ji ni preostalo nič drugega, kot da se čimprej resnično vključi v novo socialno okolje in se mu hočeš - nočeš prilagodi.

Poročni obred sam je bil izključno družinska stvar - pri njem niso sodelovali nikakršni duhovniki, ne kakršnikoli uradni predstavniki države. O poteku same poročne noči - po kateri je nevesta svoji tašči morala predložiti okrvavljeno rjuho kot dokaz defloracije - zaradi moralnega puritanizma kitajskega izročila le malo vemo. Zagotovo pa je imela le malokatera žena prijetne spomine nanjo, če pomislimo, da je svojega moža praviloma šele tisti večer sploh prvič videla, da sta oba partnerja odraščala strogo ločeno od nasprotnega spola in da nobeden od njiju običajno ni bil kaj prida poučen o spolnosti.

Čeprav je bila nova snaha družini zaradi svoje reproduktivne sposobnosti nujno potrebna, so njeni člani, zlasti pa članice, vsaj sprva v njej običajno videli nekakšno vrinjenko, osebo, ki je občutno zmotila socialno ravnovesje znotraj klana. Medtem ko snaha s tastom pravzaprav ni imela neposrednih stikov (zakaj tudi, kadar mu je stregla, je morala to početi s sklonjeno glavo, ne da bi enkrat samkrat privzdignila pogled), so ostale ženske v hiši nanjo velikokrat zrle kot na potencialno tekmico. Neporočene sestre njenega moža so se do nje obnašale kot razvajene hišne hčere, svakinje so z njo tekmovale za taščino naklonjenost, za različne pristojnosti in prestiž. Tašča pa je seveda imela nad njimi neomejeno oblast; snahe so ji bile prepuščene na milost in nemilost, in usoda vsake mladoporočenke je bila običajno v veliki meri odvisna od taščinih značajskih lastnosti in od tega, ali si je znala pridobiti njeno naklonjenost. V številnih avtobiografskih, zgodovinskih in literarnih dokumentih so kitajske tašče prikazane kot zoprne, nergajoče matrone, ki svoje snahe drže v šahu in jih brezkompromisno tiranizirajo. Ta tema se kot neke vrste rdeča nit vleče skozi vso kitajsko folkloro in literaturo; kruta tašča igra v kitajski literarni tradiciji podobno vlogo kot hudobna mačeha v evropski. Seveda pri tem ne smemo pozabiti, da gre v obeh primerih za patriarhalno izročilo. Takšna razmerja med ženskami, v katerih prevladuje rivalstvo, pa so seveda vselej predstavljala enega najtrdnejših temeljev patriarhalnih sistemov, saj ne dopuščajo ženske solidarnosti. Zato se moramo vprašati tudi po tem, v kolikšnem obsegu so vsi ti viri resnično neoporečni in objektivni. Dejstvo pa je, da pri tem prav gotovo ne gre zgolj za ideološke prevare, in da so odnosi med taščami in snahami v tradicionalnih kitajskih klanih že zaradi svoje notranje strukture resnično - vsaj tendenciozno - spominjali na tiste, ki so opisani v raznovrstni literaturi. Sicer pa to ni bilo nič čudnega, zakaj sistem patrilokalnosti takšen odnos že sam po sebi ustvarja. Pomisliti moramo, da je vsaka tašča v mladosti prišla v družino kot snaha. Njen položaj se je nekoliko izboljšal šele z rojstvom sina. Najtesnejša zveza, ki je kitajsko žensko vezala z moškim, je bilo njeno razmerje do lastnega sina. Sinove je z očeti sicer povezovala lojalnost, a njihovo srce je vselej pripadalo materam. Vsaka starejša ženska, ki je bila kolikor toliko prisebna, je znala svoje mnenje in svoje želje izraziti preko svojega sina. Kadar je prišlo do sporov, se ni zavzemala za svojega moža, temveč za svoje sinove. Ta skrivna aliansa ji je omogočila precejšnjo moč. Zato ni bilo čudno, da je kasneje težko prenesla konkurenco snahe, ki je s sinom delila najintimnejše trenutke. Zato je bilo večkrat slišati tudi o taščah, ki so svojim sinovom prepovedovale, da bi se čez dan družili s svojimi ženami, ki so bile tako v hiši samo zaradi svojih reproduktivnih dolžnosti. (prim.Wandel, Frauenleben...str.116-117).

Včasih si je družina na vse kriplje prizadevala, da bi se kupnina, ki so jo ob poroki morali plačati za nevesto, čimprej amortizirala. Zato so brez sramu - seveda zlasti v revnih

družinah, kjer se jim za to ni bilo bati izgube ugleda - do zadnjega izkoriščali njeno delovno silo, in velikokrat je morala opravljati najbolj nepriljubljena dela.

Kot že omenjeno, je postal snahin položaj znosnejši šele po rojstvu prvega otroka, zlasti, če je povila sina. Pa tudi hči je bila največkrat boljša kot nič, kajti kljub vsemu je bil vsak dojenček zagotovilo za plodnost svoje matere in za to, da bo v prihodnosti lahko rodila še veliko otrok, tudi tistih pravih namreč, ki so moškega spola...

A tudi to veselje ni bilo neskaljeno. Vsaka ženska je morala pred porodom prestati precej strahu, zakaj število umrlih novorojenčkov in porodnic je bilo v tradicionalni Kitajski precej visoko. Kadar je imela smolo, da je pri porodu, ali kmalu za njim umrla, jo je v kraljestvu mrtvih za to namesto tolažbe čakala kruta kazen: prišla je v posebni, njej in njej podobnim ženskam namenjen, oddelek pekla, namreč v takoimenovano »krvavo votlino«. Tam je morala za vse večne čase trpeti 120 različnih vrst strašnih muk; le s težavo je lovila dihanje, zakaj votlina je bila napolnjena s človeško krvjo, ki ji je segala do vratu, tudi če je stala na prstih. Prehranjevala se je lahko samo s kosi strjene krvi in tudi žejo si je lahko tešila samo s krvjo. V nekaterih najradikalnejših inačicah tega izročila naj bi bila na muke krvave votline obsojena celo prav vsaka ženska, ki je kdaj rodila otroka, kajti s tem dejanjem naj bi bila užalila nebo in zemljo (prim.Wandel, Frauenleben, str.136-139).

Za žensko v tradicionalni Kitajski je bilo zakonsko življenje torej vse prej kot z rožicami postlano. Če ni rodila otrok, jo je njeno socialno okolje preziralo, in poleg taščinega tiraniziranja, očitkov družine in jeze moža je morala prenašati tudi sramotno prisotnost konkubine, katero je bilo potem potrebno kupiti za zagotovitev potomstva; če pa je otroka rodila, ji je to sicer običajno zmanjšalo muke tuzemskega bivanja, zato pa je poslej živela v strahu pred trpljenjem, ki jo čaka v onostranstvu. In vendar je bil zakon, kot rečeno, na Kitajskem praviloma edini družbeno priznan in materialno varen položaj odrasle ženske. V tradicionalnem patriarhatu praktično ni bilo prostora za upor žensk, ki so takšno družbeno vlogo odklanjale. Samo v redkih primerih, ko si je ženska iz kakršnegakoli vzroka lahko pridobila ekonomsko samostojnost in neodvisnost, je postal tak upor zanjo mogoč. V primeru predic svile, o katerih je govora tukaj, je ta upor dobil razsežnosti pravega množičnega gibanja.

3. LOKALNI FAKTORJI - EKONOMSKA SITUACIJA IN IDEOLOŠKE POSEBNOSTI

Samo slabe tri ure vožnje od Hongkonga stoji prestolnica province Guangdong, mesto Guangzhou, ki je na zahodu bolj znano pod imenom Kanton. Še dandanes sodijo kantonske ženske k najbolj samozavestnim Kitajkam, zato morda ni naključje, da je precejšnje število meščank potomk nekdanjih delavk v manufakturnih predilnicah svile. Babice in prababice prenekatere današnje kantonke je bila ekonomsko neodvisna oseba, kar je bilo na Kitajskem v tistem času in prostoru zagotovo redkost.

Neodvisne ženske skupnosti, o katerih je govora v pričujočem prispevku, so v glavnem nastajale v okolici Guangdonga, ob delti Biserne reke (Zhu he), točneje, v regijah Nanhai, Shunde in Panyu. Tukaj najdemo širno, večkrat poplavljeno planoto, pokrito s peščeno zemljo, na kateri riž le slabo uspeva. Temelja lokalne ekonomije sta zato ribogojstvo in svilarstvo. Ti dve panogi sta precej donosni, poleg tega pa se med seboj dobro dopolnjujeta. Ribe je namreč mogoče hraniti z iztrebki sviloprejk, organsko blato

iz ribjih tolmunov pa spet predstavlja odlično gnojilo za murvino grmičevje, na katerem se zaredijo sviloprejke. Blato, ki so ga ribogojci izkopavali z dna tolmunov, da bi jih poglobili, so vselej nasuli po nasipih, kjer so rasli nasadi murv, ki so bili na ta način vselej zaščiteni pred močo plimovanja. (prim. Shunde xian ji, II.pogl./str.20)

Delitev dela na tem območju je bila zelo jasna in razmejena glede na spol in starost. Dečki in možje so skrbeli za ribe; prvi so jih v glavnem hranili in negovali, drugi pa lovili. Lovljenje rib iz tolmunov je precej naporno delo; ribiči morajo po cele ure stati do kolen v vodi in premikati težke mreže. Večina informantov iz te regije je mnenja, da je tovrstno delo fizično pretežko tako za ženske kot tudi za dečke. Pobiranje sviloprejk pa je v glavnem opravilo, ki ga opravljajo dečki, deklice in ženske. Za namakanje kokonov v vroči vodi, ki je potrebno, da se od njih ločijo svilena vlakna, v katera so zabubljeni, v glavnem poskrbijo deklice, preja in tkanje pa je tako ali tako tradicionalno žensko delo. (Shunde xian ji, III. pogl.) Pri tem je pomembno dejstvo, da starokitajska tradicija poročenim ženskam v reproduktivni dobi dovoljuje samo slednje opravilo - torej prejo in tkanje. V skladu s tradicionalnim verovanjem se namreč te ženske ne bi smele dotikati nobenih še nedokončno razvitih bitij - kamor seveda sodijo tudi gosenice in kokoni sviloprejk - in sicer zato ne, ker bi naj to slabo vplivalo na zarodke v njihovih telesih (prim. Chen Dongyuan, str.82). Tudi namakanje kokonov v vodi so kmetje le neradi prepuščali poročenim ženam. To opravilo je sodilo v kategorijo takoimenovanih »mokrih dejavnosti«, ki naj bi ženskam v reproduktivnem obdobju zamešale ves menstruacijski ciklus, s tem pa slabo vplivale na njeno rodnost (prim. Topley, str.71). Ker pa so ženske v sviloprejstvu kot enemu tradicionalnih stebrov lokalne ekonomije kljub vsemu igrale bolj ali manj odločilno vlogo in ker je bila tukaj - za razliko od večine ostalih področij Kitajske - poleg njihove reproduktivne cenjena in potrebna tudi produktivna sila, rojstvo deklice ob delti Biserne reke nikoli ni pomenilo takšne tragedije kot drugod po deželi. Ker so dekleta morala veliko delati tudi zunaj svojih domovanj, se v tem območju nikoli ni udomačila kruta navada povezovanja (=pohabljanja) ženskih nog in tudi umori novorojenih deklic so bili neprimerno redkejši kot drugod. Za razliko od drugih kmečkih deklic so bile kantonske mladenke običajno celo pismene ali vsaj polpismene. Ta, glede na večino ostalih področij Kitajske razmeroma pomemben položaj ženske, se je odražal tudi v religioznih aktivnostih tamkajšnjega prebivalstva. Ne samo, da so bili po vsej provinci precej razširjeni samostani, v katerih so živele izključno nune in jih tudi popolnoma samostojno upravljale, v območju delte Biserne reke je že nekaj stoletij vladal tudi običaj, da so lahko precej cerkvenih privilegijev materialne in duhovne narave uživale tudi laične neporočene ženske, »vegetarijanke«, ki so se zaobljubile k celibatnemu življenju, ne da bi jim bilo zato treba obriti glavo ali se preseliti v samostan. Tako je na tem področju za žensko poleg zakonske zveze in rojevanja otrok obstajalo kar nekaj alternativnih možnosti, ki so bile družbeno tolerirane, oziroma občasno celo zaželjene. Zato ni čudno, da so v vrsti lokalnih templjev tega področja kot glavno budistično božanstvo častili Guanyin, boginjo usmiljenja, ki tudi sama ni imela otrok, zato pa precejšnjo mero samozavesti in vrsto zavidanja vrednih sposobnosti... In ne samo to: predvsem v odročnejših krajih regije Shunde so se ohranili celo nauki posebno radikalnih budističnih sekt, ki so izdajale brošure in letake, v katerih so ženskam odkrito odsvetovale poroko, stike z moškimi in rojevanje otrok. V celotnem področju ob delti je bila na primer precej razširjena sekta »Velike poti prvega neba« (Xiantian dadao), ki je v svojih templjih in samostanih tiskala in prodajala takoimenovane »knjige dobrote« (shan shu), v katerih je opisovala življenje boginje

Guanyin, ki naj bi po njenih interpretacijah bila princeska, ki je proti volji staršev postala nuna. V zgodbi je poudarjeno dejstvo, da ta boginja ni imela moža, ki bi zahteval njeno ponižnost, niti tašče, ki bi jo hotela nenehno nadzorovati in izkoriščati, ne otrok, ki bi ovirali njene aktivnosti (prim. Topley, str.75). V vrsti podobnih brošuric je na različnih mestih izrecno navedeno, da ženska, ki se noče poročiti, nikakor ne greši, da nerojevanje otrok ni nekaj moralno napačnega in da lahko vera takšnim ženskam pomaga zbrati pogum, ki je potreben za to, da vzdržijo vsakovrstne socialne pritiske, s katerimi naj bi jim posvetna družbo to odločitev hotela preprečiti. V nekaterih tovrstnih dokumentih je najti celo stavke, ki bi na prvi pogled lahko sodili le med vrstice kakšnega najradikalnejših feminističnih časopisov zahoda; sem sodijo na primer izjave o tem, da moškim nikakor ne gre zaupati (prim.p.t.)

Nauk sekte Velike poti prvega neba je poleg tega izrecno poudarjal enakost med spoloma in nikoli ni izključeval žensk iz verskih obredov. (Shunde xian ji, 3. pogl.). Enega najznamenitejših samostanov te sekte so poleg tega v celoti upravljale ženske (prim. Topley, str.79)Za popolnejši nadzor nad ribjimi tolmuni in nasadi murv so moški v teh regijah največkrat prenočevali v kolibah iz ilovice, zgrajenih neposredno ob svilo- in vribogojnicah. Tudi ta, za navedeno območje precej specifičen faktor je nemalo doprinesel k oblikovanju ženskih življenjskih skupnosti. Na jugu Kitajske je namreč že od nekdaj prevladala navada, da so vsi vaški mladeniči do poroke prebivali v neke vrste samskih domovih, ki so bili običajno zgrajeni ob templju klanskih prednikov. V teh domovih so prenočevali tudi poročeni moški od petega meseca nosečnosti svoje žene pa do stotega dneva po njenem porodu, torej v obdobju tradicionalne »nečistosti« svoje žene. Namen teh ločenih domov za mlade samce je bil zlasti v tem, da so mladeniče ločili od svojih sestra in svakinj, kajti za mlade ljudi različnega spola naj ne bi bilo posebno priporočljivo živeti pod isto streho, če niso bili poročeni. Poleg tega pa so se mladeniči v takšnih skupnostih navadili samostojnosti. Tipično za provinco Guangdong pa je, da v posamičnih vaseh poleg samskih domov za mladeniče najdemo tudi podobne domove za dekleta. V regijah, ki so tukaj obravnavane, pa so poznali celo samo ženske domove, kajti mladeniči so tako ali tako večino časa prebili v izključno moški družbi, v kolibah zunaj vasi. Tako so se mladenke v miru navadile samostojnega upravljanja domovanj, samostojnega mišljenja in življenja v razmeroma enakopravni skupnosti. Že zavest o tem, da je takšno življenje mogoče in da je samostojnost lahko tudi uresničljiva opcija ženskega bivanja, je brezdvomno okrepila samozavest tamkajšnjih žensk. Ta pa je še toliko bolj narastla, ko je delovna sila ženske, zlasti neporočene, v začetku prejšnjega stoletja postala relevanten faktor v ekonomiji območja ob delti Biserne reke.

Vdor zahodnega kapitala in povečan izvoz svile sta tudi v tej regiji botrovala precejšnjim spremembam: na račun vse manjšega števila ribogojnic se je gojenje svile razbohotilo v prej neslutenem obsegu. Predilnice svile so v tem obdobju rasle kot gobe po dežju. Ker je podnebje v regiji delte Biserne reke subtropsko, omogoča šest do osem žetev kokonov na leto - za razliko od drugih sviloprejskih področij, kot na primer območje ob reki Chang jiang, kjer jih lahko žanjejo le dvakrat letno. Zato so v tamkajšnjih predilnicah in gojilnicah sviloprejk potrebovali ogromno število delovnih rok; ker so tovrstna opravila tradicionalno sodila v pristojnost žensk, so tudi te nove tovarne v glavnem zaposlovale ženske. Ker pa je povečano število predilnic,med drugim zraslo tudi na račun ribogojnic, ki so s tem postale samo še gospodarska veja sekundarnega pomena, so ženske v tej regiji praktično odžrle delovna mesta moškim. Veliko število njih se je zato odpravilo na

sezonsko delo v države jugovzhodne Azije. Od začetka prejšnjega stoletja je bilo ženskam na območju delte Biserne reke torej veliko lažje najti zaposlitev kot moškemu. Kmalu so cele družine postale odvisne od skromnih zaslužkov delavk v predilnicah. Tako so rojstva deklic postala mnogo bolj priljubljena kot rojstva dečkov, in vsaka nova hči je družini pomenila pravi blagoslov.

4. SESTRŠČINE IN ŽENSKE SKUPNOSTI

Kar naenkrat se družinam ni prav nič več mudilo, da bi svoje mladoletne hčere čimprej omožili in se rešili odvečnega bremena njihovega preživljanja. Nasprotno, poroko so čimdlje zavlačevali, in v prenekaterem primeru so svojim hčerkam prigovarjali, naj raje ostanejo neporočene, kajti takšna da je njihova usoda. To svojo trditev so večkrat poudarili tudi z obiski pri lokalnem vedeževalcu, ki je bil za masten honorar z veseljem pripravljen dekletu razložiti, da partner, katerega ji je bilo prisodilo nebo, žal še ni bil rojen, ali pa, da je za poroko še veliko premlad. Zato naj bi bilo najbolje, ko bi se v tem življenju poroke vzdržala in to zadevo preložila na svojo naslednjo reinkarnacijo, v kateri bo ženin zagotovo spet pri roki. Sicer pa takšno prigovarjanje velikokrat sploh ni bilo potrebno, kajti povsod je bilo slišati toliko grozljivih zgodbic o nasilnih možeh, sitnih taščah in ženskah, ki so ob porodu umrle in »za zahvalo« končale v krvavi votlini pekla porodnic, da se dekletom običajno tako ali tako ni preveč mudilo v zakon. Poleg tega so z vstopom v zakonski stan največkrat izgubile tudi delovno mesto v predilnici, zakaj tovarnarji so raje videli, da so bile njihove delavke neporočene; te so bile zanesljivejše, bolj točne in vestnejše od dvojno obremenjenih gospodinj, ki so morale poleg svojega dela v tovarni skrbeti še za družino svojega moža in ki so bile v mislih neprestano pri svojih otrocih. Vse to je vplivalo na nezadržno naraščanje števila žensk, ki so iz lastnega nagiba raje ostajale neporočene. Tako so po vseh vaseh, kjer so z nastankom predilnic bili izpolnjeni predpogoji za materialno neodvisnost žensk, nastajale tudi sestrščine (prim.Wandel, Seidenspinnerinnen, str.44), življenjske skupnosti predic, v katerih so se te ženske vzajemno podpirale, delile svoj vsakdan, svoje radosti in tegobe.

Tiste med njimi, ki se iz kakršnegakoli vzroka niso mogle ali niso hotele izogniti poroki, so se omožile zgolj na formalen način. Zato so se imenovale »bu luo jia« (prim. Topley, str.65)., t.j. »tiste, ki se ne naselijo v domu/družini«. Takšne neveste so pred poroko svojim »sestram« običajno prisegle, da se bodo branile pred spolnimi »nadlegovanji« svojih mož. V podporo tej odločitvi in za zaščito pred razdevičenjem oziroma možnim posilstvom so jim tovarišice celo telo trdno povile v široke bombažne trakove, da so spominjale na mumije. Na te trakove so nato prišile poročna oblačila. »Bu luo jia« - neveste so zato pred poroko običajno zaužile posebno zelišče, ki jim je za nekaj dni preprečilo uriniranje. Cele tri dni je tako nevesta morala vzdržati v hiši svojega ženina, ne da bi ponoči zatisnila oko - kajti s tem bi tvegala nezaželjene spolne odnose, in ne da bi zaužila en sam grižljaj hrane, kajti s tem bi simbolično privolila v to, da postane hiša njenega moža poslej tudi njen dom. V tem času so se njene tovarišice iz sestrščine oziroma ženske skupnosti, v kateri je živela, v znamenje sočutja odele v žalna oblačila. Tretjega dne je nevesta, kot zahteva tradicija, ponovno zapustila svoj novi dom, da bi obiskala hišo svojih staršev. S tega tradicionalnega obiska se po navadi nikoli ni vrnila, razen ob največjih družinskih praznikih in obredih, kot so pogrebi ali poroke sorodnikov. Kot vse ostale poroke tradicionalne Kitajske so tudi tovrstne, formalne poroke predic svile predstavljale

dogovor dveh družin. Konkretno pa takšna poroka ni pomenila nič drugega, kot da bo predica »bu luo jia« odslej večino svojega zaslužka plačevala družini svojega moža in ne več svoji lastni. Zato jih moževa družina pri njihovem »uporniškem« obnašanju običajno ni ovirala. Za razočaranega moža je predica navadno kupila konkubino, ki je njemu in njegovemu klanu priskrbela potomstvo, sama pa je prevzela finančno breme njihovega preživetja. Tega pa seveda ni počela iz čistega človekoljubja: družina, v katero se je bila omožila, je za predico predstavljala socialno varnost in zagotovilo, da bo tudi na stara leta preskrbljena. Otroci, katere je njenemu možu rodila konkubina, so namreč v skladu s tradicionalnim izročilom veljali za njene otroke. Spoštovati so jo morali kot lastno mater in ko je ostarela, so ji bili dolžni streči z vso ponižnostjo, ki jo konfucianski običaji zahtevajo od potomcev. Poleg tega so predice »bu luo jia« v družbi uživale velik ugled krepostnih žena, ki svoje čutne užitke in toplino družinskega kroga žrtvujejo za srečo moža, njegovih otrok in njegovega klana.

Sicer pa se tudi ostalim predicam večinoma ni bilo bati prihodnosti. Ko so dosegle določeno starost, so običajno slovesno prisegle, da bodo dosmrtno živele v celibatu, zveste samo svojim sestram, s katerimi so delile dom in vsakdan. V bistvu so rituali tovrstnih zapriseg močno spominjali na poročne obrede. Povabljenih je bilo veliko gostov, za katere je bilo potrebno pripraviti obilen banket, in dekleta, ki so se zaobljubila, so prejela rdeče, z denarjem napolnjene zavojčke (dota). Pred samo zaprisego so se morale te ženske na poseben način ritualno počesati, kar jim je prineslo vzdevek »žene, ki se same češejo« (zi shu nü)[3]. Seveda je bil obred opravljen brez ženina in namesto žene, ki je rodila veliko otrok, in je v »normalnih« porokah predstavljala simbol, ki naj bi nevesti prinesel srečo plodnosti, je ta obred posvetila ena najstarejših in najbolj častitljivih predic, ki so se bile v mladih letih prav tako zaprisegle k celibatu. Pravzaprav ta obred ni pomenil nič drugega, kot to, da se je predica ločila od družine svojih staršev in da je bil njen dom odtlej v sestrščini, kjer je živela, torej v skupnosti sodelavk. Te skupnosti so bile organizirane tako, da so delovale tudi kot neke vrste neprofitne pokojninske zavarovalnice. Vsaka od sester »zi shu nü« je določen odstotek od vsakomesečnega zaslužka plačala skupnosti, iz te skupne blagajne pa se je plačevala preživnina za ostarele tovarišice, njihovi pogrebi in pogrebi njihovih staršev.

Zanimivo je dejstvo, da je - v kolikor zaupamo v verodostojnost besed informatorjev - med tovarišicami in sostanovalkami znotraj takšne skupnosti na splošno vladala precejšnja harmonija in solidarnost. Predice takorekoč naj ne bi poznale intrig, opravljanja in prepirov, kakršni so običajni med ženskami znotraj enega družinskega klana, zlasti med taščo in snaho, svakinjami ali med zakonsko ženo in konkubino. Tako so predice province Guangdong takorekoč ovrgle tudi verodostojnost kitajske pismenke, sestavljene iz treh simbolov, ki označujejo žensko in pomeni »prepir, zdraha« (kadar so torej tri ženske skupaj, naj bi torej avtomatsko prišlo do prepira in zdrahe). Hkrati pa so predice iz takšnih skupnosti s tem pokazale, da lahko med ženskami prevlada solidarnost, kakor hitro imajo

3 Morda je to tudi namig na posebno svobodo in samostojnost teh neporočenih žensk, zakaj v kitajski literaturi je večkrat zaslediti opise ubogih, mučenih in izkoriščanih snah, ki si ob večerih, preden so legle k počitku, od strahu pred taščo niso upale niti razpustiti las, kajti v primeru, da se je tašča slučajno zbudila pred snaho in takoj zahtevala, da le-ta takoj pride k njej in ponižno opravi svoj običajni jutranji pozdrav, bi se morala snaha pred njo pojaviti nepočesana, kar bi pomenilo veliko sramoto in dodatni vzrok, zaradi katerega bi jo tašča in njen klan lahko zaničevala (prim. Lao She II, str.111-112). Po drugi strani pa je ta izraz mogoče interpretirati tudi tako, da gre za žene, ki nikoli niso imele lastnih hčera, ki bi jim, ko bi bile dovolj odrasle, v znak ponižnosti in ubogljivosti česale lase. Vsekakor je ta izraz med drugim tudi simbol svobode in samostojnosti.

možnost živeti izven patriarhalnih struktur, kjer se jim največkrat dodeljujejo spolne vloge tekmic. Zato ni čudno, da so tovrstne sestrščine oziroma ženske skupnosti imele značaj na pol skrivnih organizacij. Dyer Ball je v svoji raziskavi na primer ugotovil, da jih je večina med seboj komunicirala s posebnim, šifriranim jezikom, katerega simbolov zunanje osebe niso razumele (prim. Topley, str.76).Članice sestrščin so pogosto nastopale v parih, ki so si med seboj prisegli zvestobo. Takšni pari (shuang jie pai), ali pa tudi manjše skupine, so se imenovali »Zveze zlate orhideje« (jin lan hui). Po mnenju sinologa Jamesa Liua iz univerze Stanford (prim. Topley, str.76) lahko eno od možnih interpretacij izvora tega imena najdemo v Knjigi premen (Yi jing): »Kadar imata dve osebi skupno srce, lahko njegova ostrina prereže zlato, besede, ki prihajajo iz njega, pa imajo opojen vonj orhideje.«

Glede na izročilo so ti pari kljub svojim celibatnim zaobljubam živeli vse prej kot svetniško življenje, zakaj praksa »gnetenja doufuja«[4] (mo doufu = lezbična spolnost) naj bi bila med njimi precej razširjena. Posamezne predice pa so se veselo predajale tudi heteroseksualni »razuzdanosti« pod murvinim grmičevjem; nekaterim med njimi naj bi torej zaobljuba celibata služila zgolj kot izgovor za promiskuiteto (prim.Topley, str.80). Vendar naj bi bili tovrstni primeri redki, kajti če bi bila praksa heteroseksualne promiskuitete med predicami bolj razširjena, le-te v družbi ne bi uživale tako visokega moralnega ugleda (prim.p.t.).

Seveda je ob vsem tem potrebno poudariti, da življenja predic kljub vsej njegovi neortodoksnosti, enkratnosti in romantiki ne gre idealizirati. Pomisliti moramo, da so sestre tovrstnih skupnosti živele in za svojo pičlo plačo, ki so jo pogosto oddajale naprej svojim ali moževim družinam, delale v nehumanih, večkrat celo krutih razmerah zgodnjega kapitalizma (prim. Smedley, str.95-96). To je pomenilo vsaj dvanajst, večkrat celo do petnajst ur dela na dan brez predaha. Celo malice - največkrat samo skodelo suhega riža, prelitega s slanim kropom - so morale zauživati med delom. Delale so v ogromnih, zatohlih dvoranah brez oken in sončne svetlobe in bile neprestano pod nadzorom paznikov, ki so se sprehajali med njimi in pazili, da ni prišlo do zastoja. Zaščite ob delu niso poznale - od vroče vode, iz katere so morale loviti vlakna svile, ko so se ločila od namočenih kokonov, so imele večkrat popolnoma oparjene roke. V primeru bolezni si nobena med njimi ni mogla privoščiti zdravnika. (Prim. Wandel, Seidenspinnerinnen, str.49.) Vse to je seveda visoka cena za socialno neodvisnost. Skopi viri, iz katerih še lahko črpamo podatke o njih, in ljudsko izročilo pa vendarle navajajo tudi svetlejše plati njihovega življenja; ob praznikih so predice imele navado skupno zahajati v templje, kjer so prirejale svečanosti in zabave (prim. Topley, str.76), skupaj so obiskovale operne predstave; ob večerih so druga drugi prebirale zabavne traktate o tegobah zakonskega življenja in se učile raznovrstnih ezoteričnih umetelnosti, zlasti urokov, ki naj bi jih zaščitili pred posilstvi (prim. Wandel, Frauenleben, str.187).

5. ZAPUŠČINA SKUPNOSTI PREDIC

Konec dvajsetih let tega stoletja so predilnice druga za drugo pričele zapirati vrata; sprva zaradi tega, ker je kitajska svila v tem času vse težje konkurirala cenejšim umetnim vlaknom zahoda, kasneje pa tudi kot rezultat svetovne gospodarske krize. Po hudem

[4] Doufu (v Evropi bolj znan pod nazivom "tofu") je zelo pogosta kitajska jed iz soje, katere barva in konsistenca spominjata na skuto.

padcu borznih tečajev v letu 1935 pa se je večina kantonskih delavk v predilnicah znašla na cesti. Tiste, ki so bile še dovolj mlade, so si poiskale drugo zaposlitev, največkrat kot služkinje ali čistilke v mestih, nekatere so emigrirale v tujino, zlasti Malajo in Singapur, kjer se jih je nekaj celo poročilo in rodilo otroke. Starejše so ostale v stanovanjih prejšnjih skupnosti, v kolikor jim je poprej uspelo prihraniti dovolj denarja za plačevanje najemnin oz. za izplačilo pokojnin iz bivše skupne blagajne; tiste, ki tovrstnih prihrankov niso imele in ki se tudi v lastno družino niso mogle vrniti, pa so se, v kolikor so imele srečo, naselile v samostanih budističnih nun ali domovih vegetarijank. Če pa se jim tudi to ni posrečilo, so ostale na cesti. Še iz prvih desetletij Ljudske republike Kitajske je najti poročila o domovih za ostarele predice brez sorodnikov, ki bi lahko poskrbeli zanje (prim. Xin jiu hunyin...,str.89). Sicer pa uradna politika Ljudske republike seveda nikakor ni prijazno zrla na bivše ženske skupnosti in njihov upor proti zakonski zvezi, ki je seveda predstavljala ne samo osnovno celico preživelega sistema, temveč tudi sociološki temelj nove, socialistične države. Še v petdesetih letih so v provinci Guangdong ženskam pogosto s propagandnimi nameni vrteli hongkongški film z naslovom »Zi shu nü« (Ženska, ki se sama češe), zgodbo o predici, ki se je zaobljubila k dosmrtnemu celibatu in posvojila hčer, kateri je namenila enako usodo. Posvojenka pa se je tem načrtom uprla in materi na ganljiv način dala vedeti, da je ženski celibat nekaj konzervativnega in preživelega, zakaj sodobna zakonska zveza je vse kaj drugega kot tradicionalen, izkoriščevalski zakon; sodobna zakonska zveza naj bi temeljila na ljubezni in enakopravnosti partnerjev, zato se ji ni treba več upirati, kajti v njej naj bi ženska našla zadovoljstvo in srečo.

Naj bo kakorkoli že, neodvisnost skupnosti predic vse do današnjih dni ni pozabljena. Njena zapuščina se odraža na primer v poročilih o uspešnosti državne propagande; ravno v treh regijah, kjer so bile tovrstne skupnosti razširjene, propagandisti tožijo, da nimajo največjih problemov z mladino, ampak z najstarejšo generacijo. Babice, še zadnje živeče udeleženke gibanja proti zakonu, so očitno vse do danes ohranile določene svobodomiselne in nepokorne navade. Število otrok v tej regiji je najnižje, število otroških vrtcev in jasli pa najvišje v provinci Guangdong (prim. Topley, str.86). Zanimiv je tudi podatek agencije Xinhua, ki je bil aprila 1989 objavljen v največjem kitajskem dnevniku Renmin ribao: v preko devetdesetih odstotkih primerov, ko kitajski zakonski par vloži ločitev, jo zahteva mož. Izjema so regije ob delti Biserne reke, torej prav nekdanja domovina neodvisnih skupnosti predic: preko šestdeset odstotkov tamkajšnjih ločitev je še vedno vloženih na pobudo zakonske žene.

LITERATURA:

Chen Dongyuan: *Zhongguo funu shenghuo shi (Zgodovina življenja žensk na Kitajskem)*, Shanghai, 1928

Lao She wen ji (Lao Shejeva zbrana dela), Beijing 1982

Sankar, Andrea: *Spinster Sisterhoods* (iz: Mary Sheridan/Janet W.Salaff; Lives. *Chinese Working Women*, Bloomington, Ind.1984)

Shunde xian ji (Kronika okrožja Shunde), Guangzhou 1853

Smedley, Agnes: *Lebenswege in China*, Berlin 1979

Topley, Majorie: *Marriage Resistance in Rural Guangdong* (iz: Margery Wolf/Roxane Witke: *Women in Chinese Society*), Stanford, Cal., 1975

Wandel, Elke: *Frauenleben im Reich der Mitte*, Reinbek bei Hamburg, 1989

Wandel, Elke: *Seidenspinnerinnen im Perlfluss - Delta* (iz: Anna Gerstlacher/Margit Miosga; *China der Frauen*) Muenchen 1990

BESEDA O AVTORICI

Jana Rošker, dr., sinologinja. Rojena 1960 v Murski Soboti. Dodiplomski in podiplomski študij je končala na Inštitutu za sinologijo dunajske univerze. V okviru študija je prebila dvakrat po dve leti v L.R. Kitajski (Univerza Nankai, Tianjin, Univerza Beijing). Trenutno živi in ustvarja v Ljubljani kot svobodna prevajalka, esejistka in gostujoča docentka na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

ABOUT THE AUTHOR

Dr. Jana Rošker, sinologist, born 1960 in Murska Sobota. Studied, took her degree and continued post-graduate studies at the Institute for Sinology of Vienna University. Lived and studied in P.R. China twice for two years (University of Nankai, Tianjin, University of Beijing). Presently, she lives in Ljubljana as a free-lance translator, essayist and lecturer at the Department of Sociology of the Faculty of Arts.

SUMMARY

SILK AND CELIBACY. THE REBELLION OF WOMEN - SILK SPINNERS FROM THE PROVINCE OF GUANGDONG AGAINST MATRIMONY

The Confucian Chinese tradition educated girls from the cradle to believe that they were inferior creatures and that their only reason for living was to get married as soon as possible and to bear their husband's family as many - preferably male - children as possible: Children were and are the only self-made blessing of every agrarian society. The only education the patriarchal doctrine of the Confucian state hammered into their heads was based on the "triple command of obedience": as a girl they were to obey their father unconditionally, as a wife their husband, and as a widow their firstborn son. In traditional Chinese society, especially from the 10th century onward, a girl was a "bad investment". Since the Han-Chinese culture was patrilocal and patrilinear, a girl had to leave her family forever when she got married. She became a member of her bridegroom's clan which quite often she had not even known before the marriage. From this point of view to the family every daughter meant one more mouth to feed to no avail for fifteen or sixteen years, i.e. until she grew up and was ready to offer not only her reproductive capacity but also her labour force to some unknown family. Marriage meant to every girl, on the one hand, the successful end to her socialization. But, on the other hand, it was a traumatic event since she had to leave her own social environment for the rest of her life. And at the same time this was the beginning of a period in which she had to live under considerable physical and mental stress, especially if she did not live up to the expectations of the bridegroom's clan. Matrimony was the only form of existence for women in Chinese culture which offered her material as well as social security.

In the light of the above survey it is all the more exceptional (and precious indeed) when we come across some or other phenomenon which provides evidence that - even in this patriarchal tradition - alternative possibilities for women existed. Though very limited geographically and in duration women were sometimes able to live their own lives. Part of these phenomena certainly are the communes of female silk spinners in the province of Guangdong. For a whole century, to be exact: from the early nineteenth until the early 20th century, they publicly and successfully resisted the unequal and suppressive institution of patriarchal matrimony.

RÉSUMÉ

LA SOIE ET LE CÉLIBAT. LA RÉVOLTE DES FILEUSES DE SOIE DANS LA PROVINCE GUANGDONG CONTRE L'INSTITUTION DU MARIAGE PATRIARCALE

D'après la tradition confucienne chinoise les filles étaient, dès leur plus tendre enfance, élévées dans la conviction d'être des êtres inférieurs n'éxistant que pour se marier le plus vite possible et pour donner à la famille de leur mari le plus d'enfants possibles - mâles, si possible - qui font le bonheur de toute société agraire. La seule éducation que la doctrine patriarcale de l'état confucien fourrait dans leurs têtes était basée sur le "triple commandement d'obéissance": comme fille, la femme devait entièrement obéir à son père, comme épouse à son mari et comme veuve à son fils ainé. Puisque dans la Chine traditionnelle, surtout à peu près à partir du 10e siècle, la fille fut une sorte "d'investissement raté". Etant donné que la culture han-chinoise était patrilocale et patrilinéaire, toute jeune fille devait, après le mariage, quitter sa famille pour toujours et devenir membre du clan du marié que, souvent, elle n'avait même pas connu avant le mariage. C'est pourquoi toute fille était considérée, dans sa famille, comme une bouche de trop qu'on devait nourrir, sans aucun effet, quinze ou seize années entières, c'est-à-dire jusqu'au moment où elle atteignit l'âge adulte et où elle offrit non seulement sa capacité reproductive mais aussi sa capacité de travail à une famille inconnue. D'une côté, le mariage était, pour toute fille, l'accomplissement réussi de sa socialisation, mais de l'autre côté, c'était un événement traumatique puisque, une fois le mariage exécuté, elle devait quitter son milieu social pour toujours; c'était pour elle aussi le commencement d'une période de la grande pression psychique et physique, surtout dans le cas où elle ne satisfaisait pas toutes les espérances du clan de son époux. D'ailleurs, dans la culture chinoise, l'union conjugale était pour les femmes la seule forme d'existance qui leur garantissait la securité materielle et sociale.

C'est donc d'autant plus inhabituel (et aussi de grande valeur) de tomber sur un phénomène qui peux documenter l'existence - quoique limitée dans l'espace et le temps - des possibilités alternatives qui, même dans cette tradition patriarcale, permettait aux femmes de se prononcer - au moins dans les limites des conditions réeles - elles-mêmes sur leur propre vie. Les communautés des fileuses de soie dans la province Guangdong font indubitablement partie de ces phénomènes; tout un siècle, plus exactement du début du dixneuvième jusqu'au début du vingtième siècle, ces fileuses se revoltaient publiquement et avec succès contre le mariage patriarcale inégalitaire et opressante.

TIBET IN EVROPA: STEREOTIPI IN ARHETIPI

Zmago Šmitek

IZVLEČEK

Avtor prispevka postavlja hipotezo, da je krščanski koncept zemeljskega raja, ležečega na visoki gori nekje na azijskem Vzhodu, vplival na evropske predstave o Tibetu, ki so se v bistvu ohranile vse do današnjega časa. V zvezi s tem citira nekatere srednjeveške literarne vire in slovensko ljudsko izročilo o »stekleni gori«.

ABSTRACT

The author advocates the hypothesis that the Christian concept of Paradise-on-earth, situated on a high mountain somewhere in Asia, has influenced European notions about Tibet which have survived up to our days. He quotes mediaeval literary sources and the Slovene folk-tales about the "Glass Mountain".

Če pustimo ob strani elementarne zaznavne procese, ki jih raziskujejo biologija, psihologija in filozofija in se osredotočimo le na višje strukturirane zaznave, ugotovimo, da je velik del hotenj, ki usmerjajo tok našega mišljenja, kulturno pogojen. Francoski pesnik Paul Valéry je za kulturno posredovane »slike« in asociacije izumil izraz »ménagerie mentale«. V primerjalni književnosti je udomačen naziv »komparatistična imagologija«, ponekod pa najdemo tudi izraz »imagerie culturelle«. Umetnostni zgodovinarji uporabljajo označbo »ikonografija«. Tudi za etnologijo postaja to področje vse bolj zanimivo. Že zdaj se etnologi pri raziskovanju skupinskih predstav in klišejev lahko pohvalijo s pomembnimi spoznavno-teoretičnimi dognanji, ki so v glavnem plod raziskovanja ljudske besedne in likovne ustvarjalnosti, verovanj, mitologije ipd. Vendar pa je problem spoznavnih procesov, mentalnih vzorcev, kulturnih konceptov, stereotipov, predsodkov mnogo širši in se dotika samega bistva etnološkega pojmovanja kulture. V tej smeri se zato odpirajo neizčrpne možnosti za nova raziskovanja.

Osnovni problem etnologije kot komparativne znanosti je izoblikovanje kriterijev kulturološke »objektivnosti«. Opisi in vrednotenja določenih kultur se namreč pri posameznih opazovalcih bistveno razlikujejo ali pa si celo popolnoma nasprotujejo, predvsem glede na to, če se opazovalci s kulturo identificirajo ali gledajo nanjo »od zunaj«. Zgodovinska izkušnja kaže, da so doslej vse kulture priznavale logiko le lastnemu vrednostnemu sistemu. Način življenja in mišljenja drugih ljudstev se je v primerjavi z lastnim, ki je sebe predstavljal za »racionalnega«, kazal kot nesmiseln. V mnogo redkejših primerih je bil nekemu tujemu ljudstvu pripisan pozitiven ali celo prestižen pomen.

Temelji takšnega odnosa do sveta so bili postavljeni že v antični in srednjeveški evropski znanosti. Vsako etnično ali geografsko območje je tedaj imelo svoje karakteristike v religiozno-etičnem pogledu. Srednjeveški človek je zato pojmoval potovanje kot premikanje po »zemljevidu« religiozno-moralnih sistemov.[1] Ta vrednostni koncept je še vedno živ nekje globoko v naši zavesti in je prisoten - kot smo omenili - tudi v današnji etnologiji in v družboslovju nasploh. Naša znanost »preučuje časovno in prostorsko različne kulture, ki za nas predstavljajo različne interpretacije sveta, razumljenega kot kontinuum nasprotij. V tem kompleksu opozicij je osrednja delitev: kultura - nekultura oz. kultura - narava... Nasprotje med kulturo - nekulturo je identično tudi z opozicijo človek - nečlovek ali jaz - nejaz... Te delitve ne obstajajo zaradi same stvari, temveč zaradi nas, da se lahko bolje identificiramo in se uresničimo kot neodvisni in različni. Zavedanje neke osebe ali kulture kot različne od druge realnosti lahko zbudi občutek ločenosti od narave (če je »druga« realnost razumljena kot narava) in na drugi stopnji občutek dominacije in superiornosti. V bistvu pa je le optična in intelektualna iluzija.«[2]

Zgornje trditve bomo skušali ilustrirati s primerom evropskega odnosa do Tibeta. Pri tem se nam zdi pomembno že na začetku opozoriti na naslednja dejstva:

1. Podoba Tibeta se je na Zahodu izoblikovala dolga stoletja pred prihodom prvih evropskih popotnikov v to deželo in je odločilno vplivala na njihovo tedanje in naše sedanje vrednotenje tibetanske kulture.

2. Tibet je bil skupaj z Indijo že od antične dobe edino območje znanega sveta, ki je na Zahodu veljalo za superiorno Evropi.

3. Predstava o Tibetu je bila ideal, ki je temeljil na krščanskih vrednotah, pa tudi na še starejših predkrščanskih kozmoloških predstavah. Zato je bil tudi njegov simbolični pomen za Evropo mnogo večji kot npr. vplivi egipčanskega, arabskega ali kitajskega okolja.

Pred 17. stoletjem so bili v Evropi prisotni le drobci informacij o Tibetu, izvirajoči z marginalnih območij, ki jih je bilo nemogoče povezati v zaokroženo sliko. Najzgodnejši sledovi evropskega znanja o Tibetu, domnevno o njegovih predelih ob meji z Indijo ali Perzijo, segajo še v antično grško obdobje. Gre predvsem za popotniški ep Arimaspeia, katerega avtor je bil Aristeas Proconnesis (7.-6. stol. pr.n.št.) in ki ga je delno uporabil Herodot pri opisih skitske dežele in ozemelj za njo. Drugi vir je Epifanija Aristeasa v Metapontu (pozno 7. stol. pr.n.št.), v kateri bi lahko prepoznali elemente šamanistične kulture. Fragmenti teh tekstov nam omogočajo domnevo, da gre za pesniški, fantazijski in mitološki pogled na Tibet.[3]

Tudi srednjeveško izročilo o »čudežih Orienta« je bilo bolj zbirka asociacij kot pa realna podoba Indije in njenih sosednjih območij. To izročilo se sklicuje zlasti na neznansko bogastvo Vzhoda, čudovite palače, rodovitnost naravnega okolja, pa tudi na nenavadna ali pošastna antropomorfna in zoomorfna bitja. V slovenskem ljudskem pesništvu in pripovedništvu se je npr. ohranil spomin na Indijo kot deželo zgledne pravičnosti, pobožnosti in blagostanja.[4] Priljubljen je bil tudi motiv ptice, ki prileti iz Indije: ta se

1 Ju. M. Lotman, O ponjatii geografičeskogo prostranstva v russkih srednevekovyh tekstah, Učennie zapiski Tartujskogo gosudarstvennogo universiteta, vyp. 181, Tartu 1965, str. 212.

2 Václav Hubinger, The World Beyond the Fence, Český líd 1991, št. 1, str. 10.

3 Peter Lindegger, Griechische und römische Quellen zum peripheren Tibet, Rikon 1979-1982.

4 Zmago Šmitek, Antična tradicija o Indiji v slovenskem ljudskem izročilu, Traditiones 20, Ljubljana 1991, str. 95-106.

bodisi navezuje na podobo bajeslovnega feniksa ali grifona ali na epizodo iz Aleksandrovega ciklusa, ko dve ptici s človeškima obrazoma svetujeta Aleksandru, naj se vrne s pohoda v Indijo. Med Slovenci so se ohranili tudi fragmenti izročila o »nečistih ljudstvih« Gog in Magog, ki naj bi bili živeli na skrajnem severovzhodu, na mejah Kitajske.[5]

Srednjeveška evropska podoba Indije se je oblikovala zlasti ob širjenju različnih rokopisnih prevodov in redakcij o Aleksandru Makedonskem. Posebna pozornost je bila v tej literaturi posvečena indijskim gimnosofistom (skupini svetniških asketov, brahmanističnih ali džainističnih filozofov), s katerimi se je bil srečal Aleksander in katerih poduhovljeno, pošteno in pravično življenje so hvalili Filon, Apulej, Porfirij in drugi avtorji v prvih stoletjih našega štetja. Že v 3. stoletju so se oglasili tudi kritiki, ki so gimnosofiste označili za primitivnejše in manj vredne od kristjanov (Sv. Hipolit, Tertulian) in ta negativna sodba se je še zaostrila dve stoletji kasneje (Prudencij, Sv. Avguštin). Kljub takšnim reakcijam je prevladal lik idealnega indijskega filozofa, ki je bil najbolje predstavljen v seriji izmišljenih pisem med Aleksandrom in kraljem brahmanov z naslovom Collatio Alexandri cum Dindimo. V tem literarnem delu, nastalem med 4. in 6. stoletjem, so bili brahmani prikazani kot enakovredni, če že ne plemenitejši od kristjanov in so zasenčili tudi osebo samega Aleksandra.[6] Peter Abelard je v prvi polovici 12. stoletja v brahmanih videl nekakšne proto-kristjane in zagovarjal možnost njihove odrešitve.[7] S tem je začel teološko diskusijo, ki so jo nadaljevali še njegovi nasledniki.

Poleg tega so bile v srednjeveški apokrifni literaturi zelo priljubljene legende o pokristjanjenju Indijcev kot rezultat misije apostola Tomaža in sv. Bartolomeja. In čeprav je del teh legend vseboval opise mučeništva (Passio Thomae), je sporočilo o obstoju krščanske skupnosti v Indiji pomagalo premoščati morebitne evropske ideološke pomisleke. Med obleganjem Damiette (1221) je krožilo med križarskimi enotami pismo, ki je govorilo o veličastnih zmagah krščanskega indijskega vladarja Davida, potomca legendarnega prezbitra Janeza, ki bo prihitel Evropi na pomoč v boju proti islamu.[8]

Pomemben arhetip, ki je vplival na evropske predstave o Tibetu, je bil koncept zemeljskega raja. Zgodnjekrščanska teologija je razlikovala dva paradiža: zemeljskega in nebesnega. Zemeljski paradiž so si v prvih krščanskih stoletjih predstavljali kot vrt, kjer sta pred izgonom prebivala Adam in Eva. Nanj pa so se vezale še druge predstave, npr., da je paradiž kraj, kjer se duše pripravljajo na večno srečo; bodisi duše vseh umrlih ali le tistih, ki so bili odrešeni.[9] V alegoričnem smislu se je ideja paradiža vezala tudi na Kristusa in Cerkev.

Medtem ko je bila po nekaterih predstavah prvotni paradiž vsa Zemlja, je bil po drugih lociran na Vzhodu. Že v svetopisemski Genezi (2, 8) je bilo namreč zapisano:

---

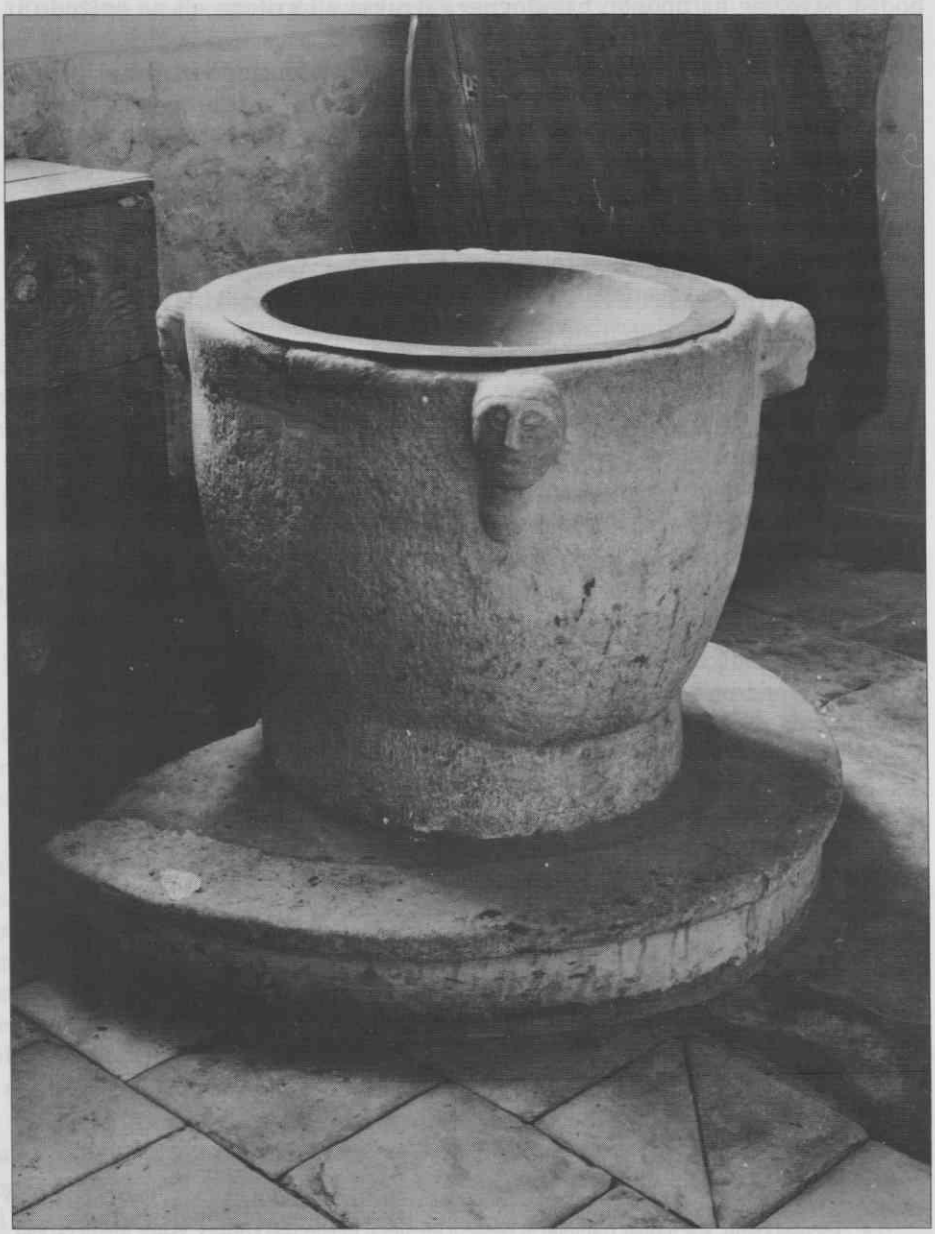
5 Zmago Šmitek, Gog, Magog in legenda o kitajskem zidu, Traditiones 21, Ljubljana 1992, str. 113-120.

6 Thomas Hahn, The Indian Tradition in Western Medieval Intellectual History, Viator, Medieval and Renaissance Studies, Vol. 9 (1978), Univ. of California Press 1978, str. 219-220.

7 Ibid., str. 223-224, 226. V Weltchronik Gottfrieda iz Viterba s konca 12. stol. zagovarja brahman Dindimus povsem krščanska stališča (Friedrich Pfister, Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen, v: F. Pfister, Kleine Schriften zum Alexanderroman, Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 61, Meisenheim an Glan 1976, str. 71.).

8 Harry Breslau, Juden und Mongolen 1241, Zeitschrift der Geschichte der Juden in Deutschland 1, Braunschweig 1887, str. 100.

9 Reinhold R. Grimm, Paradisus coelestis, Paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200, Medium aevum, Philologische Studien, Bd. 33, München 1977, str. 17.



Romanski krstilnik v župnijski cerkvi Sv. Trojice v Veliki Nedelji (prva pol. 13. stol.) s personifikacijami štirih rajskih rek (Zavod R Slovenije za varstvo naravne in kulturne dediščine, avtor M. Zadnikar). • Romanesque baptismal font in the parish church of the Holy Trinity in Velika Nedelja (first half 13th century) with personifications of the four rivers of paradise (Institute for the Protection of Natural and Cultural Heritage of the Republic Slovenia, photo by M. Zadnikar). • Les fonts baptismaux romains de l'église paroissiale de la Sainte trinité à Velika Nedelja (première moitié du 13e siècle) avec les personifications des quatres rivières du paradis (Institut pour la protection du patrimoine naturel et culturel de la République Slovène; auteur: M. Zadnikar).

»Potem je Gospod Bog zasadil vrt v Edenu proti vzhodu...« in ta predstava se je obdržala v evropski imaginarni geografiji še vse do 16. stoletja. Reki paradiža, Evfrat in Tigris, naj bi bili izvirali v armenskih gorah, vendar naj bi bili pred tem tekli po podzemnih strugah, kar postavlja raj še dlje na Vzhod. Drugi dve rajski reki naj bi bili Gehon (Nil) in Phison (Ganges). Ljudem naj bi bil ta kraj nedosegljiv, ležeč v področju zmerne klime, na visokem gorovju, kjer ga ni bil dosegel vesoljni potop.[10] Anglosaški avtor Beda Venerabilis (7.-8. stol.) se je oprl na delo Plinija Starejšega Naturalis historia in opisal raj kot kraj na Vzhodu, ki je s puščavami in morjem ločen od znanega sveta.[11] Aethicus je pisal, da raja ni mogoče doseči po morski poti zaradi hude vročine na Vzhodnem morju, medtem ko kopensko pot zapirajo verige visokih gorá.[12] V irskih svetniških legendah o Brendanu in Barinthusu je puščavo zamenjalo morje, vendar je bil »rajski otok« pred očmi nepoklicanih zavit v gost oblak megle.[13] Predstava o raju, ki leži onstran reke, jezera ali morja, je bila znana še drugod v Evropi.[14] Vsebinsko so z njo povezana izročila o »Otoku brahmanov« na skrajnem robu morja ali o Deželi brahmanov prek reke Ganges, kamor je bilo Aleksandru prepovedano stopiti.[15]

V visokem srednjem veku je prišlo do novih alegoričnih razlag paradiža pa tudi do spremenjenih predstav o njegovi geografski legi. Tako je v 12. stol. prevladala podoba raja na visoki gori, ki je zgoraj zlata in spodaj marmorna. Raj obdaja visok gladek zid, ki se blešči močneje od snega in je okrašen z dragimi kamni.[16] V raju se pretaka mleko, tla so posuta z dragimi kamni, med zlatimi hribi pa se vrstijo sadovnjaki, bogati pašniki, gozdovi z obilico divjačine in reke, polne rib. Tam ni rojstva, starosti, bolezni in smrti.

Izročilo o raju je prišlo tudi v folkloro. V evropskem ljudskem pripovedništvu je ohranjeno izročilo o pravljični deželi, ki leži za pustimi in nedostopnimi gorami. V nemških in ruskih variantah je omenjena »Steklena gora« ali »Kristalna gora«. Prestolnica ali vladarska palača sta tam prepolni dragocenosti.[17] Zgodba o stekleni gori, ki stoji »daleč v jutrovi deželi« je bila znana tudi med Slovenci. Na tej gori naj bi bil stal zlat grad, v njem pa naj bi bil prebival Krsnik ali Kresnik, mitološko božansko bitje. Pred gradom raste jablana z zlatimi jabolki (svetopisemsko drevo življenja). Kdor si utrga ta sadež, nikoli ne umrje.[18] Gora in drevo na njej spominjata na krščanske pa tudi na še starejše splošno razširjene predstave o središču sveta in kozmični osi (axis mundi). Tako je bil npr. tudi staroindijski model sveta strukturiran okoli osrednje gore Meru, ki je bila na južnih pobočjih porasla z jablanami. Domnevamo lahko, da je izročilo o Kresniku nastalo še v času, preden je Drevo življenja dobilo kristološko razlago v krščanski eksegezi. Pojem Steklene gore pa se verjetno navezuje na antično in srednjeveško prepričanje, da kristal

10 Ibid., str. 64.

11 Ibid., str. 80.

12 Ibid., str. 103.

13 Ibid., str. 107.

14 Za Slovence glej: France Bezlaj, Slovensko ir'j', vyr'j' in sorodno, Onomastica Jugoslavica 1976, str. 57-69; o ruskih predstavah »rajskih otokov« na podlagi novgorodskih letopisov in staroruskih prevodov pa: Ju. M. Lotman, op. cit., str. 211-213.

15 Npr. pri Psevdo-Kalistenu II. 35 in v Commonitorium Palladii (Prim. Friedrich Pfister, op. cit., str. 73.).

16 Reinhold R. Grimm, op. cit., str. 109.

17 V. J. Propp, Historijski korijeni bajke, Sarajevo 1990, str. 426-427.

18 Josip Pajek, Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev, Ljubljana 1884, str. 177.

izvira iz snega ali ledu.[19]

V liku Kresnika je mogoče prepoznati indo-iranskega boga Yima, vladarja tisočletne »zlate dobe«, ki je po kozmoloških predstavah prebival na vrhu svetovne gore. V njegovem ograjenem vrtu je stal vodnjak življenja in raslo drevo življenja. Yima je bil prvi človek, kulturni heroj, ki so ga upodabljali tudi kot »dobrega pastirja«. Podobno temu so si Slovenci predstavljali Kresnika kot dečka ali mladeniča božanskega porekla, sina »nebeškega vladarja«. Že ob rojstvu naj bi bil imel na telesu znamenje, ki je napovedovalo njegove sposobnosti. Tako naj bi se bil npr. znal spremeniti v različne živali in stvari. Te svoje moči pa je potem, ko je odrasel, porabil v dobrobit svojih podložnikov. [20]

Po drugih slovenskih verzijah je Steklena gora stala onkraj Rdečega morja ali sredi velikega jezera. Bila je čisto gladka, na njenem vrhu pa se je dvigala palača brez vrat, v katero se je bilo mogoče zmuzniti le skozi mišjo luknjo.[21] Na Stekleni gori je prebival Vedomec - napol človek in napol ptič nadnaravne velikosti, ki je vsako jutro vzletel in se zvečer vrnil v svoje domovanje.[22] Vedel naj bi bil za vse dogajanje na zemlji, nad njo in pod njo: od tod tudi njegovo ime.

Evropa je v poznem srednjem veku iz potopisa Odorika iz Pordenona (1330-31) izvedela prve bolj ali manj zanesljive podrobnosti o Tibetu, ki pa jih je avtor zbral po pripovedovanju drugih in ne z lastnim opazovanjem.[23] Približno v istem času so v evropsko umetnost prišli nekateri ikonografski motivi iz Tibeta ali iz budistične umetnosti Srednje Azije - npr. mrtvaški ples, prizori svetniških skušnjav in motiv mandale.[24] V Italiji sta se že vsaj v 15.-16. stoletju uveljavili mehanični napravi - vertikalni vetrni mlin in turbina na pogon toplega zraka - posneti po tibetanskih rotacijskih molilnih napravah.[25] Znanje o teh tehničnih izumih so verjetno v Italijo prinesli sužnji iz Srednje Azije, ki so prihajali na italijanska tržišča s črnomorskih obrežij na genovežanskih ladjah. Večji del teh sužnjev naj bi bil izviral prav z ozemlja med Tibetom in Kitajsko.[26] Vse te dodatne informacije pa niso v ničemer spremenile evropskih fantazij o čudežni, bogati, rodovitni, raju podobni deželi na Vzhodu, ležeči med visokimi gorovji in naseljeni s puščavniškimi filozofi, ki so morebiti celo nekakšni kristjani. Prepričanje o obstoju takšne dežele je bilo

19 Claude Lecouteux, Aspects mythiques de la montagne au Moyen Age, Croyances, recits & pratiques de tradition, Le monde alpin et rhodanien 1982, No. 1-4, str. 45.

20 Jakob Kelemina, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Celje 1930, str. 340-341.

21 Glej npr. rokopisno gradivo Gašperja Križnika (Arhiv akademii nauk SSSR, fond B. de Courtenaya) v transkripciji Inštituta za slovensko narodopisje, ZRC SAZU, str. 15-20, 151-161, 192-197, 207-214.

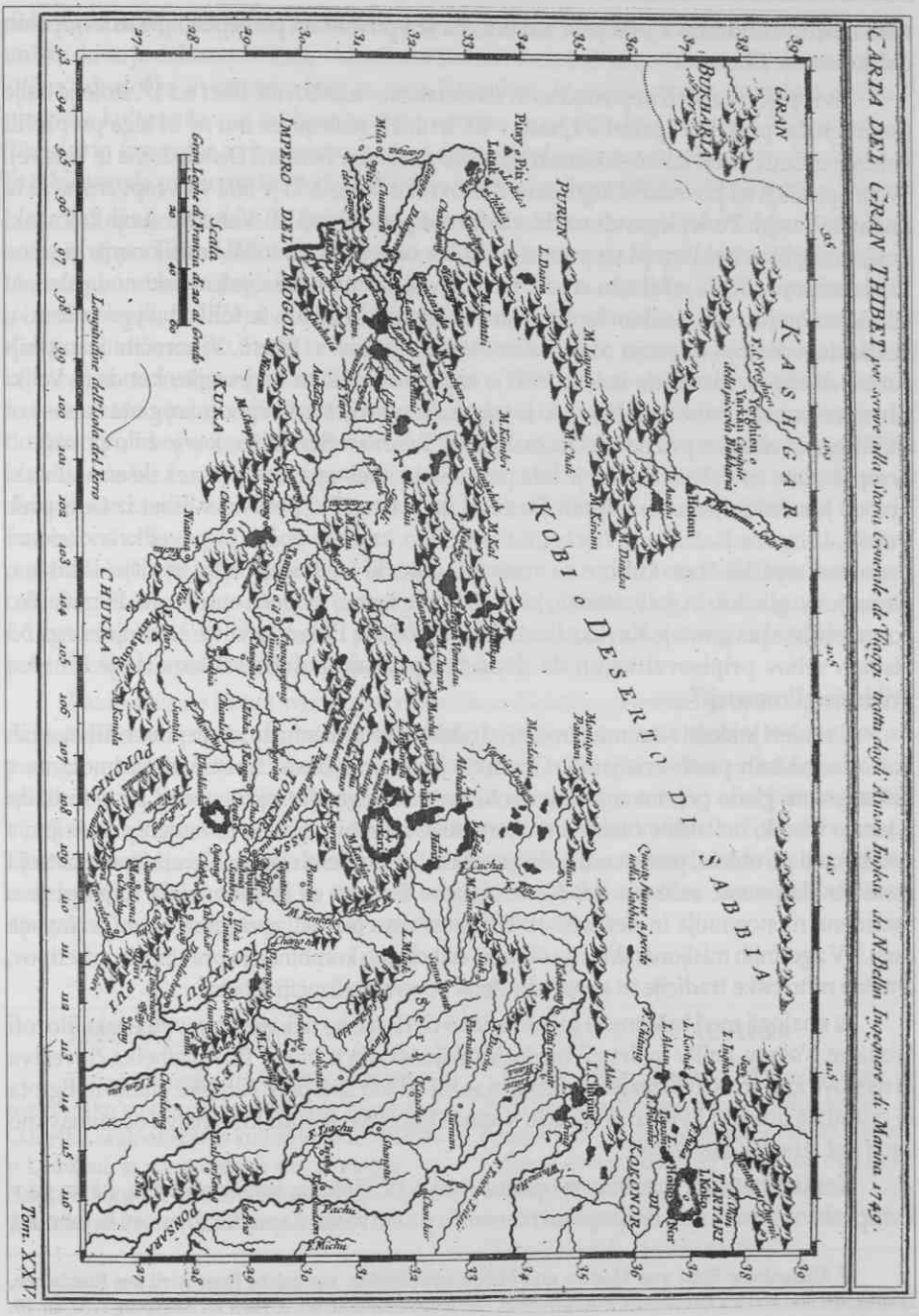
22 Štrekljeva zapuščina 7/196, cit. po: Monika Kropej, Ljudska kultura v slovenskih pravljicah in povedkah, Doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Ljubljana 1992, str. 187, 334.

23 Berthold Laufer, Was Odoric of Pordenone ever in Tibet? v: B. Laufer, Sino-Tibetan Studies, Collected by H. Walravens, Vol. 2, New Delhi 1987 (reprint), str. 464-477.

24 Jurgis Baltrušaitis, Le moyen age fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique, Paris 1955, str. 229-262.

25 Lynn White, Jr., Tibet, India and Malaya as Sources of Western Medieval Technology, American Historical Review 65 (1960), No. 3, str. 519-520. O simboličnem pomenu vetrnice v evropski umetnosti od konca 15. stoletja dalje glej: Joachim Jacoby, Zu einigen Windrädchen-Darstellungen, Zeitschrift für Schweizerischen Archäologie und Kunstegeschichte 49 (1992), Heft 4, str. 331-350. Gre za horizontalno vetrnico z dvema ali štirimi kraki na vrhu palice. Značilno je, da se v t.im. Bibliji Malermi (Benetke 1490) nahaja lesorez, na katerem je upodobljeno vetrno kolo, pri psalmu, ki obravnava nevernike; kasneje pa pri Hansu Holbeinu in drugih. Povezan je med drugim tudi z ikonografsko figuro norca, otroka v dobi učenja in putov na meji, kjer zemeljski svet prehaja v nebesne sfere (ibid., str. 335.).

26 Lynn White, op. cit., str. 521.



Zemljevid Tibeta iz sredine 18. stoletja (SAZU, Jagrova zbirka). • Map of Tibet dating from the middle of the 18th century (Slovene Academy of Sciences and Arts, from the Jager Collection). • La carte du Tibet du milieu du 18e siècle (L'Académie Slovène des Sciences et des Arts, La collection de Jager).

tako močno zasidrano v evropski zavesti, da je vplivalo na percepcijo prvih evropskih obiskovalcev Tibeta.

Evropejci so začeli neposredno in sistematično raziskovati Tibet od 17. stoletja dalje (mimogrede: prvi, ki bi prišel v Lhaso v 40. letih 17. stoletja, če mu ne bi tega preprečili bolezen in smrt, bi bil lahko slovenski jezuitski misijonar Bernard Distel, doma iz Vipave). Svoja opažanja so povezali z legendo o duhovniku Janezu, ki je bila v Evropi znana še iz križarskih vojn. Po tej legendi naj bi vladal nekje v Srednji ali Vzhodni Aziji krščanski kralj, ki naj bi prišel Evropi na pomoč v bojih z neverniki. Katoliški misijonarji, ki so na Kitajskem opazili, da je bil tam vladar tudi najvišji duhovnik, učitelj in zakonodajalec, so bili po srečanju s tibetanskim teokratskim sistemom Dalajlam še toliko bolj prepričani o nekdanjem obstoju imperija duhovnika-vladarja Janeza v Tibetu. V poročilu jezuitskih patrov Avrila in Barnabèja iz leta 1690 je zapisano: »Nič ni verjetnejše, kot da je Veliki lama pravzaprav duhovnik Janez, ki je tako zelo znan iz starih zgodb, saj ga še danes kot najvišjega svečenika priznavajo in častijo vsi Tatari.«[27] Barantola, kar je bilo popačeno evropsko ime za palačo Potalo, je bila po mnenju obeh opazovalcev nekakšen »tatarski Rim«.[28] Jezuitski misijonar Hipolit Desideri, ki je leta 1713 potoval v Tibet iz Goe, prek Delhija, Lahora in Kašmira, je Tibet opisal podobno, kot so to počele pripovedke o »Stekleni gori«: kot središče stare kulture za verigami gorá, ki se dvigajo višje in višje. Pisal je o plezanju po gladkih in golih stenah, ki se jih je bilo komaj mogoče oprijemati. Himalajsko gorovje je imel za gorovje Kavkaz (izvir rek, ki tečejo iz Paradiža!) in je čaščenje enega od visokih vrhov pripisoval temu, da domačini poznajo pesnitev o tem, da je bil nanj priklenjen Prometej.[29]

Desideri je sledil staremu izročilu o Indiji tudi v tem smislu, da je pisal o Tibetancih kot o nekakšnih proto-kristjanih. Opozoril je na podobnost tibetanskega budizma s krščanstvom glede pojmovanja boga kot enega samega ali trojice, opazil pa je tudi, da poznajo molek, nekakšne oltarje in tabernaklje, menihi pa so se mu zdeli primerljivi s katoliškimi po obleki, prepovedi nošenja nakita, pristriženih laseh, hierarhičnem ustroju meniške skupnosti, celibatu itd. Na krščansko Evropo ga je spominjala tudi splošno razširjena monogamija in dejstvo, da Tibetanci niso poznali metempsihoze (potovanja duš).[30] V zgodnjih misijonarskih opisih torej odkrijemo kombinacijo pravljičnih arhetipov, antične mitološke tradicije in projekcije željá po evangelizaciji Tibeta.

Iz analogij med krščansko in budistično Cerkvijo so nekateri razsvetljenski filozofi (Voltaire, Volney, Bailly in drugi) izpeljali zaključek, da je bila v Tibetu zibelka človeštva in njegove kulture. Civilizacijski tok naj bi se bil od tod širil prek Kitajske, Indije in Egipta in nazadnje dosegel Evropo. V skladu s tem je bilo seveda tudi krščanstvo obravnavano zgolj kot izrastek budizma.[31]

Kontinuiteta teh predstav je opazna tudi v 19. stoletju, torej v obdobju, ki sta ga v Evropi na vseh področjih življenja zaznamovala po eni strani napredek znanosti in tehnike,

27 Chinesische Reise von Moscau und Jusbek nach Peking, wie solche Pater Avril aus Russischen, Tatarischen und andern Kauffleuten erforschet hat, Der neue Welt-Bott, Bd. 3, Theil 17, Augspurg 1732, str. 69. (št. 385.).

28 Ibid., str. 70.

29 Pismo Hipolita Desiderija Hildebrandu Grassiju iz Lhase (10. aprila 1716), Der neue Welt-Bott, Bd. 1, Theil 7, Augspurg und Graetz 1726, str. 90-93. (št. 175.).

30 Ibid., str. 92.

31 M. L'Abbé Huc, Christianity in China, Tartary and Thibet, Vol. 2, London 1857, str. 9.

po drugi strani pa odpor do tako usmerjene civilizacije in težnja po globljem življenjskem smislu, ki se je delno sproščala v družbeni kritiki, socialnih revoltih in bežanju v utopijo. Etična, ideološka in estetska inspiracija z Vzhodom, ki je bila sicer pomembna stalnica evropske kulture že vsaj od baroka dalje, vendar usmerjena predvsem na Bližnji vzhod, Kitajsko in Japonsko, si je v začetku 19. stoletja izbrala novo interesno območje: Indijo.[32] To je bil seveda primeren čas tudi za oživitev globoko zakoreninjenih stereotipov o Tibetu.

Od druge polovice 19. stoletja so se v Evropi hitro povečevale izdaje in naklade potopisov po Tibetu. Njihovi avtorji so sledili vzoru angleškega popotnika Thomasa Manninga in francoskega lazarista Evarista Huca, ki sta obiskala Lhaso: prvi leta 1811 (potopis objavljen 1836) in drugi 1846 (objavljeno 1850). Lhasa je bila tedaj za Evropejce »prepovedano« mesto, kar je še bolj podžigalo domišljijo in spominjalo na stari stereotip zaprtega in nedostopnega paradiža. Potovanje v Tibet je imelo v takšnih miselnih okvirih še vedno stari srednjeveški značaj romanja, ki predstavlja duhovno iskanje in dejanje, ki človeku prinese svetost.[33] Ustanoviteljica Teozofskega društva, Helena Blavatsky (1875) je trdila, da se je učila pri tibetanskih mojstrih, ruski popotnik Nikolaj Notovič pa je objavil senzacionalno knjigo Neznano življenje Jezusa Kristusa (1890) na osnovi domnevnih tibetanskih dokumentov. Podoba Tibeta kot središča skritega znanja se ponavlja kasneje še pri Jamesu Hiltonu, Alexandri David-Neel, Nikolaju Roerichu, Lobsangu Rampi in številnih drugih potopiscih in beletristih. Celo mit o obstoju »yetija« v Tibetu in obrobnih himalajskih predelih ima paralele s srednjeveškimi predstavami o pol človeških in pol živalskih bitjih, živečih v Indiji in drugod.

Razumevanje bistva sveta je že od začetkov človeškega mišljenja ujeto v predstavo, da je višja resnica skrita za plaščem vsakdanje pojavnosti, bodisi v globini stvari same ali pa v geografskih daljavah Zemlje in vesolja. Svet se je tako kazal kot večna uganka, kot splet asociacij, simbolov in alegorij. V evropski zavesti se je arhetip raja, kjer naj bi bili ključi vseh skrivnosti, postopno povezal z ozemljem Indije in Tibeta. Tudi danes velja Tibet za nasprotje zahodnega sveta, ki ga karakterizira tekmovalnost, razdeljenost, pohlep in neznanje.[34] Tibet naj bi bil za nas torej »drugačen«, vendar nam ne more biti radikalno drugačen, ker je vanj projicirana evropska kulturna identiteta.

BESEDA O AVTORJU

Zmago Šmitek, dr., izredni profesor za neevropsko etnologijo in etnologijo Evrope na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo v Ljubljani, je pisec večjega števila razprav in člankov. Njegovo pomembnejše delo je knjiga *Klic daljnih svetov* (Ljubljana 1986).

ABOUT THE AUTHOR

Dr. Zmago Šmitek, Senior Lecturer of Non-European Ethnology and Ethnology of Europe with the Department of Ethnology and Cultural Anthropology of Ljubljana University. Author of numerous articles and essays. His most important work is the book *The Call of Distant Worlds* (Ljubljana 1986).

32 Hans Losch, Einwirkung Indiens auf die deutsche Dichtung, v: Deutsche Philologie im Aufriss, 2. Überarbeitete Auflage, Bd. 3, Berlin 1962, str. 591 ff.

33 Aaron J. Gurjewitsch, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, Fundus-Bücher 55-57, Dresden 1978, str. 81.

34 Peter Gold, A fragile Shangri La. The Idea and Reality of Tibet, Rangzen 1990, str. 19.

SUMMARY

TIBET AND EUROPE: STEREOTYPES AND ARCHETYPES

Nowadays, the West is saturated with Tibetan esoteric publications which are enjoying an immense success in the media. This phenomenon, however, is not as recent as one might think offhand. Europe's interest in Tibet has a long tradition and is related to Christian notions about Paradise-on-earth and even older cosmologic concepts. The author shows that mediaeval fictitious geography depicted Tibet and India as territories superior to Europe in all aspects. Evidence of this attitude can be found in mediaeval literature and folk-tales about the "Glass Mountain". The first European travellers to visit Tibet were in many ways influenced by these stereotypes, thus providing evidence that the processes of perception are conditioned by the cultural environment people live in. Traces of ancient and mediaeval notions about the "Wonders of the Orient" can be discovered in the reports sent by the first missionaries (17th & 18th century), Voltaire's attitude and that of other enlightened philosophers towards Tibetan culture, and also in the perception of Tibet as a mysterious, metaphysical place, popular in the 19th and 20th century.

RÉSUMÉ

LE TIBET ET L'EUROPE: STÉRÉOTYPES ET ARCHÉTYPES

Aujourd'hui l'Occident est innondé par l'ésotérisme tibétain qui a un succès exceptionnel auprès médias. Pourtant ce phénomène n'est pas si nouveau qu'il paraît l'être au premier coup d'oeil. L'intérêt pour le Tibet a, en Europe, une longue tradition liée aux idées chrétiennes sur le paradis terrestre et aux conceptions cosmologiques encore plus anciennes. L'auteur de l'article constate que dans la géographie imaginaire du Moyen Age le Tibet avec les Indes représentait un territoire supérieur à l'Europe sur tous les plans. Ce sont les exemples de la littérature du Moyen Age et les contes populaires sur la "Montagne de verre" qui servent comme preuve de cette constatation. Les premiers voyageurs européens qui visitèrent le Tibet suivirent ces stéréotypes à beaucoup d'egards, ce qui démontre la détermination culturelle des processus perceptifs. Ainsi peut-on trouver les traces de la tradition européenne de l'Antiquité et du Moyen Age même dans les rapports, faits par les premiers missionnaires du 17e et du 18e siècle, dans le rapport de Voltaire et d'autres philosophes des Lumières envers la culture tibétaine et dans la compréhension du Tibet mystérieux et métaphysique dans le 19e et le 20e siècle.

JAPONSKI IN KRŠČANSKI PEKEL

Maja Milčinski

IZVLEČEK

Članek predstavlja idejo »pekla«, kot se je na osnovi budističnega nauka postopno izoblikovala na Japonskem in jo sooča s krščansko podobo ob asociacijah na Freudovo paradigmo osebnostne strukture.

ABSTRACT

The article presents the notion »hell« as it gradually took shape in Japan basing upon Buddhist teachings. The notion is confronted with the Christian concept of hell, using associations with Freud's paradigm of personality structure.

Nebo in Zemlja se združita: podoba MIRU.
Zato vladar Neba in Zemlje,
deli in dopolnjuje pot,
pospešuje in ureja darove Neba in Zemlje
in tako pomaga ljudstvu.[1]

Občutje ali predstava: Nebo - Zemlja - in človek vmes, spremlja človeštvo iz davnine. V Yijingu so si ti trije elementi blizu in se zlivajo v kreativno celoto. Drugje jih najdemo bolj ali manj vsaksebi in potem se Nebo lahko spremeni v za človeka nedosegljiva Nebesa. Zemlja se poglobi v pošasten, grozo vzbujajoč Pekel, človek pa obvisi na sredini. Sam sebi prepuščen se oklepa tega zemskega življenja, pripravljen prenašati vse najrazličnejše nezgode in tegobe, drgetajoč v pričakovanju smrti ali tistega srhljivega neznanega, kar smrti sledi. Navadno si zatiska oči pred tem breznom, ki mu ni videti dna, ali pa - paradoksno - stori, kakor je svojčas ugotovil Lucretius:

Večkrat prevzame ljudi iz golega straha pred smrtjo
tolikšen gnus do življenja in gledanja luči, da sámi
v srčni tegobi zadajo si smrt, pa pozabljajo, bedni,
strah da ravno le-ta izvor je njihovim revam...[2]

1 Yijing - Knjiga premen. (Prevod Maja Milčinski). Domus, Ljubljana, 1992, 58.

2 Lucretius Carus T.: De rerum natura - O naravi sveta. (Prevod Anton Sovrè). Slovenska matica, Ljubljana, 1959, 60.

Podoba krščanskega pekla je grozo vzbujajoča in kruta. Še Dante[3] ni izčrpal vseh njegovih sadističnih možnosti. V njem gospodari Satan s padlimi angeli in demoni, ki jim je zlo edini smoter. Najhujše v ideji pekla po krščanskem vzorcu pa je to, da se te muke nikdar ne končajo, da pomeni pekel tu večno prekletstvo, in to je teza, od katere Cerkev ne odstopi. Prvotna krščanska predstava pekla je bila nekako krajevno opredeljena, če že ne drugače, lokalizirana nekam v podzemlje. Danes pa se govori, da je »pekel neprostorski kraj, na katerem mora človek doživljati svojo oddaljenost Bogu; ujet je v svoj greh, in mu ostane le sprejeti spoznanje, da je njegovo življenje izgubljeno in zapravljeno, le čista muka še.«[4]

Ali se danes lahko potolažimo z mislijo, da je ta črna predstava in da so druge, njej podobne, zgolj projekcija navzven tistega, kar kot neka notranja struktura ali nekak psihični mehanizem živi v nas, recimo to, kar so skušali psihoanalitiki zajeti s koncepcijo trojice Superego-Ego-Id?

To svojo paradigmo je Freud sam na kratko povzel v svojem »Očrtu psihoanalize«[5], zadnjem nedokončanem delu, napisanem 1938. leta, torej eno leto pred smrtjo, ko se je že nekaj let mučil svojim rakom v ustih in je potemtakem v to podobo do konca svojega življenja verjel. Govori o »psihičnem aparatu« z njegovimi »tremi instancami«:

»Ono-Id je najstarejša med njimi. Vsebina Ida je tisto, kar je bilo z rojstvom prinešenega in konstitucionalno utrjenega, in so to v glavnem iz telesne organizacije izvirajoči nagoni, ki se - doslej v svojih oblikah neznani - tu prvič psihično izrazijo. Pod vplivom obdajajočega nas sveta se del Ida po svoje razvije; tisti del namreč, ki je posrednik med Idom in zunanjim svetom. Temu področju duševnosti rečemo Jaz-Ego. To je področje, kjer se povezujeta zaznavanje in mišična aktivnost, in kjer se odloča o tem, katerim gonom se bo odprla pot v uresničenje, kateri bodo pa začasno zadržani. Ego stremi namreč za ugodjem in se neugodju izogiba...«

Tukaj velja nekaj vstaviti: Id deluje izvenzavestno; šele tam, kjer Id prerašča v Ego, postane psihično dogajanje in usmerjanje nagonskih spodbud zavestno. Če izvenzavestne nagonske tendence težijo po sili k uveljavitvi, pa to ni v interesu celovitega Ega, postanejo notranja nevarnost in ustvarjajo bojazen. Različni »obrambni mehanizmi« šele omogočajo, da vsiljivi nagon - ublažen in kvalitativno tako prirejen, da je Egu v njegovih stikih z realnostjo sprejemljiv - dobi duška.

Vendar še to: Nagonsko uveljavljanje v okviru Ega - če naj dobi zeleno luč - mora ustrezati tudi zahtevam Nad-jaza - Superega, ki je (spet po Freudu) »sediment družinskih in miljejskih ter rasnih in tradicionalnih vplivov.«

Tako da končno velja, kot povzema Freud: »Korektno je ukrepanje Jaza tedaj, če hkrati lahko ustreže zahtevam Ida, Superega in realnosti, če torej zmore spraviti v soglasje težnje vseh treh struktur.«

Ali v tej psihoanalitski zgradbi lahko uzremo analogijo trojici Nebo-Človek-Zemlja? Zemlja - Id je vir bioloških energij, ki jih je mogoče šele preko filtra Ega-Človeka v praksi in ob kontroli Neba-Superega privesti v socializirano, družbeno sprejemljivo vedenje. Zemlja-Id je lahko nevaren, žareč kotel, iz katerega včasih elementarni nagoni kot demoni

3 Dante Alighieri: Pekel (Prevod Alojz Gradnik). Mladinska knjiga, Ljubljana, 1959.

4 Simmel Oskar P., Dr. Rudolf Stahlin: Christiche Religion. Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1967, 134-5.

5 Sigmund Freud: Abriss der Psychoanalyse. Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1964, 7-9.

vdrejo v zavest in zmotijo z nespametnim ali celo zmedenim ukrepanjem harmonijo vedenja in sožitja. To je torej potencialni PEKEL, ki ga nosimo s seboj. Ali nas ta intelektualna shema lahko osvobodi dvomov in bojazni, s katerimi je prežeta naša eksistenca od rojstva do smrti? Menda pa vendar slutimo še dosti obsežnejši diapazon vprašanj na širjavi med vpetostjo v našo vsakdanjost na eni strani in pravim »odrešenjem« ali »razsvetljenjem« na drugi strani. Nas ta intelektualna shema torej lahko osvobodi teh vprašanj, ki pretresajo vse ravni človekove osebnosti, tudi tiste, do katerih z racionalističnim ključem ne moremo blizu? To tematiko načenjajo razne religije in filozofije.

»Pekel« in »nebo« v japonskem primeru še vedno nekaj pomenita, čeprav simbolno, logiki in sploh besedi ostajata dostopna samo v majhnem obsegu.

V tem primeru se velja omejiti na Pekel in pustiti - kolikor mogoče - njegov nasprotek Nebo (temo, ki je zagotovo še bogatejša od te, tu obravnavane) trenutno ob kraju. Kulturna antropologija ima zanimivo nalogo premotriti vse možne predstavne slike pekla, kakršne živijo v ljudstvih našega sveta in izkopati iz množine materiala tisto jedro, ki je vsem tem predstavam skupno, če je o čem takem sploh mogoče govoriti.

Pri analizi podobe pekla, kakršen živi v japonski misli, se velja osredotočiti na dve temeljni deli, ki slonita v glavnem na budistični tradiciji[6]. Zato se še enkrat spomnimo legende Buddha Sakyamunija:

V Nepalu se je okoli leta 563. pr.n.št. v plemeniti bojevniški družini iz plemena Sakyev (odtod eden od nazivov Buddha Sakyamuni - »modrec iz rodu Sakyjev«) rodil sin Siddhartha. Mati je teden dni po porodu umrla in otroka sta vzgajali teta in druga mati. Rasel je v razkošju, se veselil zdravja in se zabaval. Poročil se je z lepo domačinko in dobil sina. Tako je živel, navidez brezskrbno do svojega 29. leta - zlasti še po prizadevanjih očeta, ki mu je hotel prihraniti vse temne plati življenja. Takrat pa je Buddha zaslutil, da je resnica življenja drugačna. Njegova odločitev je bila nagla in odločna. Zapustil je družino in dom in se podal iskat pravih učiteljev. Potem se je potopil v samoto in askezo. Preteklo je šest let, ko je končno doživel »razsvetljenje«, dojel resnico o človekovem bivanju. Čez čas šele je začel razlagati svoja spoznanja in to je postal Nauk - »Dharma« za vse večje število njegovih spremljevalcev. Tu ne gre opisovati, kako je budistični nauk prešel kasneje na Kitajsko in nato na Japonsko, niti ne, kako so se množili budistični spisi in se je po Buddhovi smrti 480. leta razvila vrsta šol, ki so se bolj ali manj odmikale od prvotnega nauka. Ustaviti pa se velja pri tistih poglavjih bogate zgodovine budizma, ki so pomembna za našo temo.

Buddhova načela je mogoče skrajšano povzeti najprej v štiri velike resnice:

I. Prva je, da je človekovo bivanje prežeto s trpljenjem, ki da ima četverni izvor:

ŽIVLJENJE. Mogoče je - pravijo nekateri budisti, ko razlagajo nauk - da zaradi travme samega rojstva. Sicer pa je življenje polno bridkih dogodkov, ki niso nikomur prihranjeni, pa tudi že zaradi tega, ker je proces življenja obremenjen s staranjem, boleznimi in perspektivo smrti.

STAROST. Pač, ko se človek zave pešanja svojih telesnih in duševnih moči ter vse večje osamljenosti.

6 Iwamoto Yutaka: Gokuraku to Jigoku, Sanichi Shobo, Tokyo, 1965 in Takeshi Umehara: La philosophie japonaise des enfers. Meridiens Klincksieck, Paris, 1990.

BOLEZEN. Z njenimi mukami samimi pa tudi, ker je ena bolezen končno nedostopna vsakemu zdravljenju in je napoved smrti.

SMRT. Ta je za mnoge ljudi nepojmljiva. Logično jo vsak sicer priznava, globoko subjektivno pa človek te nujnosti ne sprejema.

Nauku so kasneje dodali še naslednje oblike trpljenja, lastne človekovemu bivanju:

- Trpljenje ob ločevanju od svojih dragih.

- Neizbežno srečevanje s sovraštvo zbujajočimi nasprotniki.

- Trpljenje, ki ga doživlja človek, ki bi hotel ohraniti kaj v svoji lasti, najsi gre za materialno stvar, položaj v družbi ali kaj podobnega.

- Pohlep po bivanju je tisto, kar dela iz perspektive smrti trpljenje. Navzlic temu, da veliko število civilizacij in verstev vzdržuje željo po nesmrtnosti. Buddha hladno ugotavlja: Človek je smrten, in če je tako, je življenje trpljenje. Namesto, da se pusti zibati od iluzij, naj se človek neposredno sooči s tem dejstvom in je s tem že korak bliže k Nirvani.

Obstaja pa - opozarja Buddha - tudi pohlep po nebivanju.

Tu nas Umehara spominja na to, da je Freud govoril tudi o Thanatosu - smrtnem nagonu, kot nasprotju Erosa - temeljnemu življenjskemu nagonu, ki daje energijo človekovemu delovanju. Cit.: »Glede na drugo zvrst nagonov smo si na osnovi teoretskih, z biologijo podprtih razmišljanj, zamislili SMRTNI NAGON, katerega naloga je organsko življenje vrniti v neživo stanje, medtem, ko si Eros prizadeva ustvarjati z združevanjem na delce razpršene žive snovi vse bolj zamotane strukture... Življenje naj bi bilo torej kompromis obeh teh teženj.«[7]

II. Druga resnica: Če so to okoliščine, ki nam vzbujajo želje, katerim ustreči ostaja le iluzija, in ob takih poskusih doživljamo samo razočaranja in trpljenje, je sklep jasen: trpljenje izhaja iz želja.

III. Iz tega pa logično sledi, da se velja željam odpovedati - in to je tretja resnica temeljnega Buddhovega nauka.

Da človek ne uvidi teh zakonitosti, temu je kriva nekaka zameglenost ali »nebistrovidnost« človeškega srca, spričo želja in pohlepnosti. To ni preprosta ne-vednost ali neumnost. Pohlep ustvarja tolikšno zamračenost duha, da se pusti človek potegniti v pekel raznovrstnega trpljenja, čeprav vse, kar sledi, pozna.

IV. Za izničenje tako globokih strasti so potrebne določene metode. O teh uči zadnja od štirih resnic - resnica Poti, s svojimi osmimi stopnjami, ki privedejo do Nirvane: pravilno videnje, pravilno razmišljanje, pravilen govor, pravilna praksa, pravilno življenje, pravilni napor, pravilna prisotnost duha in pravilna meditacija.

Prvotni budizem - pravi Umehara - je v bistvu pesimističen. Buddhova filozofija je globoko povezana z idejo pekla. Mogoče po naslednji logiki: Če govorimo o našem svetu kot svetu trpljenja, kako da ne bi odtod vzniknila ideja, da mora nekje ali nekako obstajati tudi svet čistega trpljenja - pekel kateksohen. V resnici so vse šole, ki se sklicujejo na

7 Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur. Gesammelte Werke, Band XIV, 1972.

Sakyamunija, podedovale v večji ali manjši meri vizijo, da je pekel - enostavno: ta naš pozemski svet.

Misel o peklu pa se pojavlja v Indiji že okoli 10. stoletja pr.n.št. Se pravi - ni je ustvaril Buddha, temveč jo je le provizorično kasneje uporabil v svojem učenju. Njegova je le misel, da je življenje trpljenje, to pa da izvira iz poželenj, in se jim velja odpovedati, če se človek želi rešiti trpljenja. Integrirala pa se je ta misel o peklu v budistični nauk šele po Buddhovi smrti.

Šola Tendai je bila osrednja šola budizma v obdobju Heian (794-1190), to pa je prav tisti čas, ko se je ideja pekla široko razširila na Japonskem. Šolo je razvil japonski budistični menih (767-822) Saicho. Njegov nauk sledi kitajskemu budizmu 6. stoletja oziroma nauku mojstra Zhi Yija (Chi Gi japonsko, 538-597). Šele kasneje so, še v obdobju Heian, vzniknile tudi religije »Čiste dežele«, zena in nauki sekte Nichiren. Genshin (942-1017) - budistični menih, sicer glavni predhodnik miselne smeri, ki se ji reče Čista dežela, je vendar dajal poudarek trezno-hladnemu spoznavanju sklopa »Rokudo«, se pravi šestih sfer eksistence oziroma svetov iluzije. Šele potem, ko smo se z Rokudom spoznali, je čas, da se odvrnemo od tega, kar je v tem gnusnega, nečistega, bolestnega, nestalnega. To je pravzaprav »pekel« v njegovih hudih in blažjih variantah.

Najprej PEKEL - takorekoč V OŽJEM POMENU BESEDE:

To je svet čistega trpljenja. Kruti demoni bijejo pogubljence z železnimi palicami, jih silijo k povzpenjanju na hribe, jih žive žgejo. Zlasti hudo je to, da pred mukami ni mogoče zbežati v smrt: Kruto umorjen se pogubljeni vnovič rodi, le da bi bil še enkrat ubit s prav takšno krutostjo - trpljenju in smrtim ni konca. Po intenzivnosti muk ima ta pekel osem postaj. Nekatere muke so opisane s prav sadističnim poudarkom: Na primer gozd toyorin - »gozd z mečastimi listi«. Demon privede sem pogubljenca, ki uzre na vrhu drevesa vabljivo žensko. Zaželi si splezati k njej, toda drevesni listi se spremenijo v meče, ki ga vso pot režejo. Ko ves okrvavljen doseže vrh drevesa, ugotovi, da se je ženska že spustila na tla in ga od tam kliče na pomoč. Ko se začne spuščati, se drevesni listi - meči obrnejo proti njemu in mu spuščanje na vso moč ovirajo. Ko pride s težavo na tla, je ženska spet na vrhu drevesa in scena se ponavlja v neskončnost. Muke so prirejene napakam, ki jih je naredil človek v svojem življenju.

Podobe in znamenitosti pekla, scene, ki bi bile lahko arhetipsko shranjene globoko v človekovi zavesti in pod njo in se mobilizirajo - kakor bi rekli psihiatri - kot delirantna, paranoidna ali drugačna psihotična bolezenska stanja vsakovrstnega porekla. Za ne tako majhno število oseb, ki jih večinska družba označuje kot duševno bolne, so takšna stanja realnost, ki jo spremlja uničujoča groza.

Po svoji moreči intenzivnosti blažja je sfera DUHOV, KI JIH MUČI LAKOTA. V njihov krog sodijo pogubljenci, znani po skoposti in ljubosumnosti. Njihovim željam nikoli ne more biti zadoščeno. Večina se jih zaveda abnormnosti svojih poželenj. Spet si ne moremo predstavljati teh »lačnih« (imenujejo jih »prete« ali »gakije«) kot bivajoče v nekem svojem »krogu« po Dantejevem vzorcu, temveč nam je bliže predstava nevrotičnih nagibov ali oseb, ki žive bodisi v nas ali med nami. Še najbližja nam je predstava obsesivnih - od raznih nesmiselnih navad obsedenih pa tudi od drog ali alkohola zasvojenih oseb, ki se teh motenj sicer otepajo, pa jim to ne uspeva. Sicer pa nam nekateri stari viri, n.pr. slike v templjih ali v knjigah, slikajo ta bitja, kot da ti »lačni« živijo nevidni med nami; od tod je

pa le še ena stopnja do uvida, da so to personificirane težnje in obsesije, latentno prisotne v nas vseh, včasih pa kot manifestna oblika »bolezni« v smislu evropskih koncepcij. Zanimiva je študija LeFleura[8], opremljena s številnimi reprodukcijami starih slik teh »lačnih duhov«, ki da »imajo trebuh napet kot gora, vrat pa tenak kot igla« in jih muči nenehna lakota, nimajo pa telesnih pogojev, da bi svoji ješčnosti zadostili. Jedo pa vse: ekstremente, izbljuvano jed, trupla umrlih, popijejo neizmerne količine vode, vendar »požirajo tudi Nič« pa »budistično Dharmo«. Lik tega duha se pojavlja že v spisih iz okoli 1000 našega štetja. Kot so ti gakiji ali »preti« upodabljani, se ponuja asociacija, da so slikarji dobivali modele za njih pri na smrt shujšanih ljudeh v letih hude lakote na Kitajskem.

Sledi SVET ŽIVALI. Med šestimi svetovi predstavljata le svet živali in svet ljudi resnični svet v običajnem smislu. Če je bil svet lačnih demonov svet pohlepnosti in požrešnosti, se lahko reče, da je sfera živali svet neumnosti. To je mračen, neumen, razburjen svet, v katerem močni zganja nasilje nad šibkim, svet, v katerem nenehno vladata bojazen in ustrahovanje. Budizem pripisuje živalim - ne samo npr. govedu ali konjem, temveč tudi insektom in drugim živim bitjem občutke trpljenja. Po drugi strani pa nekateri menijo, da lahko živali bivajo tudi v nas, ljudeh. Če spet poiščemo analogije na psihološkem in psihopatološkem področju, bi tu najprimernejše ilustracije lahko našli med karakterološkimi variantami običajnih ljudi ali pa med osebnostnimi tipi, ki jih strokovno označujejo kot »psihopate«. Spomnimo se bolj ali manj uspelih poskusov primerjanja določenih prominentov ali pa bližnjih znancev z nekaterimi za živali značilnimi navadami: lisico, volkom, podlasico, kačo itd.

Prejšnji sferi so blizu ASURI, katerih specifika je borbenost in destruktivnost. Mogoče bi jih najlažje našli med ideologi, drobnimi in velikopoteznimi. Mitološko ozadje naj bi jim bila ranjena zvestoba.

Stara budistična shema, o kateri govorimo, uvršča na naslednje mesto ČLOVEKA. Mišljen je zlasti tisti iz množice in potopljen v vsakdanjost, ki se ne zaveda treh človeških značilnosti: te, da je nečist, da trpi in da je minljiv. V prvi vrsti je človek nečisto bitje, kar se pokaže že brž po smrti. Ko je truplo položeno na zemljo, se že v enem ali dveh dneh grdo napihne. Postane modro-črno, na koži se mu odprejo čiri in razpoke, iz katerih se cedita kri in sokrvica. Ptiči in druge živali pričnejo objedati in glodati to truplo, kar pa ostane, je plen množice črvov. Kmalu ne ostane nič drugega kot okostje. Potem popustijo še sklepi in kosti gredo vsaksebi. Končno še od kosti ne ostane drugega kot prah, ki se pomeša z zemljo. Znamenita je slika, ki jo je navdihnil Genshinov nauk, v templju v Shigi, kjer je v seriji, ki ponazarja opisane sfere, upodobljen tudi proces razpadanja znane lepotice Ono no Komachi, ki je baje za živa znala očarati marsikaterega moškega. Slikar se je na ta način trudil ozdraviti moške, ki so obsedeni od ženskih čarov. Drugi vidik človekove pomanjkljivosti je to, da trpi. To je sploh - že večkrat omenjena - centralna točka budističnega gledanja na človeka in svet, znana sicer vsakomur iz subjektivnega doživljanja. Končno je tu še vidik človekove minljivosti, a tudi ta človeška značilnost vabi k temu, da bi odvrnili pogled od samega sebe in se ozrli v večnost.

Poslednji svet v tem sklopu je NEBEŠKI SVET DEV. »Deva« naj bi bilo bitje nad človeško ravnijo, po vseh lastnostih, tudi po dolgoživosti, vendar še vpeto v »samsaro«,

8 LaFleur, William R.: Hungry Ghosts and Hungry People: Somaticity and Rationality in Medieval Japan. V: Fragments for a History of the Human Body (ed. M. Fehler), Zone, 1989.

torej v kroženje iz življenja v življenje. Živi obdano od sveta čutnih radosti, ki pa se vendar enkrat končajo. Temu bitju torej ni prihranjeno razočaranje, ko mora zapustiti to deželo radosti. In večja kot je bila radost, večje je trpljenje ob odhodu. Umehara meni, da bi za ta bitja lahko našli primerjave v današnjem svetu med politiki, pevci, športniki itd., ki so nekdaj uživali v veliki popularnosti, prej ali slej pa doživijo ohladitev tega čaščenja in je padec toliko bolj mučen, kolikor dalje se je njihova slava nekoč zaznavala.

Čeprav je v budističnem nauku na več mestih čutiti poudarek na tem, da se je treba na poti do globokega uvida smisla in smotra človekovega bivanja ali »razsvetljenja« najprej soočiti s spoznanjem, da je to naše življenje, v katero smo vrženi, v bistvu trpljenje in da je tisti mitični pekel - če ga že iščemo - prav v nas samih in okoli nas, v različnih kvalitativnih in kvantitativnih odtenkih, si le ne moremo misliti, da naj bi se Buddhov nauk tu končal, vsaj za tiste milijone zbeganih ljudi, ki se - če že drugim - vsaj želji, da bi nekako ušli iz te močvirnomeglene vsakdanjnosti, ne morejo odreči. Zhi Yi v svojih tezah dopolnjuje lestvico zgoraj opisanih ŠESTERIH SFER ILUZIJE BIVANJA - od peklenske zmede do minljivih in varljivih radosti »dev« - še s ŠTIRIMI SVETOVI NIRVANE: Od začetnega sveta Sravaka-Buddha - učenca, ki doseže svoje prebujenje poslušajoč Buddhove sutre, preko Pratyeha-Buddha, ki kot samotni iskalec najde resnico in preko Bodhisattva, ki se na Poti ustavi pred Nirvano in se ji odreče, da bi pomagal drugim iščočim, vse do Buddha, ki pa uresniči - doživi v polnem pomenu besede bistvo Nirvane in vidi mogoče v ambicijah Bodhisattva vendarle še nekaj domišljavosti, iluzijo, da bo znal sam nekaj bolje urediti, kakor pa je bilo temu namenjeno.

Ta ideja Zhi Yija - o desetih, ne le štirih sferah ali svetovih - je pomembna in originalna še zlasti glede na tezo, da se teh deset svetov medsebojno prežema, tako da vsak svet vsebuje še elemente deveterice drugih, in se potemtakem v svetovih pekla najdejo tudi elementi Buddhovih svetov in vice versa. V tem pojmovanju vidi avtor osnovo za razumevanje enakosti vseh ljudi.

Zhi Yijeva je tudi ideja treh resnic, ki se zlivajo v eno samo. Zhi Yi to misel takole izpelje: Prva je resnica o praznini življenja oziroma zanikanja biti vseh stvari, druga je tista o hipotetični naravi stvari življenja ali o provizorični in hipotetični eksistenci fenomenov oziroma zanikanja ne-biti in tretja - resnica o pravi sredini: dvojnem zanikanju biti in nebiti. Zhi Yi namreč svetuje, naj se NE zavežemo eni sami od teh treh resnic, temveč naj ohranimo v vidiku vse tri. Drugače rečeno: Najsi bo življenje ničevo in iluzorno, odživeti ga je treba z nogami na tleh, kakršno že je. Umehara nas tu spominja na Alberta Camusa (1913-1960), ki je ob »Sisifovem mitu« prišel do spoznanja, da »pomeni živeti - oživljati Absurdno«[10], torej spet, da je TREBA živeti in da samomor tu ni alternativa.

Kdo zmore in koliko časa prenašati bremena teh težkih dilem? Iz teh stisk se je porodila filozofija »Čiste dežele« Buddhovega sveta, v katerem ni več bolečine in kjer je prostor za nekaj čutnih užitkov ter duhovnih radosti. Ta filozofska in religijska smer je vezana na kult Amida - ene od Buddhovih reprezentacij. Genshin (942-1017), budistični menih, je tudi pokazal, kako doseči ta duhovni cilj: Njegovo navodilo pravi, da je z dolgim vadenjem predstavnih sposobnosti mogoče v hipu, mimo zavesti, vzbuditi jasno sliko Čiste dežele. Potem lahko uzremo azurno nebo, v ospredju vodo, za njo palačo, okrašeno

9 Albert Camus: Le Mythe de Sisyphe. Gallimard, Paris, 1942.

10 Albert Camus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (M. Lebesque). Rowohlt. Reinbek bei Hamburg, 1963, 57.

z dragimi kamni in ribnik z lotusi, sredi katerega stoji Amitabha, ožarjen od svojega zlatega nimba. Buden ali v snu, pokonci ali sedeč, ima idealni človek nenehno pred seboj v duhu to rajsko vizijo Čiste dežele.

To pa zahteva - tako ugotavlja Genshin sam - izredno predstavno vadbo, katere ni sposoben vsak. Kajti če si človek prizadeva v kontemplaciji predstaviti ta makrokozmos v vseh podrobnostih, je - paradoksno - težko doseči, da ob tem ne izgubi svoje duhovne koncentracije. Prav zato priporoča Genshin meditacijo s koncentracijo na ZNAMENJE BELIH LAS. Po legendi je imel Buddha zgoraj med obrvmi čop belih las, kar da je znamenje, po katerem se razpoznajo razsvetljeni. To je originalna metoda šole Tendai, ki jo uporablja za utešitev in pomirjenje duha. Da bi dospeli do spokojnosti in očiščenja srca, naj bi se po tej metodi skoncentrirali na najčistejšo in kolikor mogoče majhno podrobnost - v tem primeru pač na ta beli čop las.

Tendai in Jodo - pekel in raj - sta se torej srečala. Toda mar ne gre tu za eklektičen kompromis, prej kot pa za poenotenje v pravem pomenu besede? Genshin želi dojeti Praznino preko Buddha - Amitabha in to zanj pomeni »srednjo pot«. Genshin pa je sam o sebi zaupal tole: »Številne so asketske vaje, da bi dojeli vzročnost Karme. Za tiste, ki so žive inteligence in ki čilo napredujejo v askezi, ni težko doseči Nirvane z vajo. Zame pa, kot sem že počasne pameti in okoren, kako bi mogel izvajati askezo? No, prav zato se zatekam k edinemu postopku - ponavljanju Buddhovega imena.«

In kako je potemtakem s peklom na Japonskem in v krščanskem svetu? Za budizem je pekel ta naš svet trpljenja, in vse dokler je trpljenje življenju inherentno, je torej pekel nerazdružljivo povezan s človekovo eksistenco in povezuje človeštvo, tako da v njem ni prostora za »drugega«. Krščanski pekel je svet grešnikov. Krščanski pekel ni notranje povezan s človekovim bistvom in zato verujoči lahko hladnokrvno zrejo na pogubljence. To so tisti vsakovrstni »drugi«, varno spravljeni za vrati z napisom: »Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate!«.

Članek je bil napisan v času mojega bivanja v Zvezni republiki Nemčiji, kjer sem na Univerzi v Marburgu kot štipentistka Humboldtove fundacije delala na Oddelku za sinologijo pri profesorici dr. Moniki Übelhör. Naj izkoristim to priložnost, da se zahvalim profesorici Moniki Übelhör in fundaciji Alexander-von-Humboldt.

BESEDA O AVTORICI

Dr. Maja Milčinski je docentka na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani in v letu 1993 gostujoča izredna profesorica v »International Research Center for Japanese Studies« v Kyotu. V desetih letih študija in poučevanja na Kitajskem, Japonskem, Kanadi in Nemčiji je tudi prevedla v slovenščino Yijing in temeljna dela stare kitajske filozofije *Štiri Knjige* in klasična dela daoističnih filozofov *Lao Zi, Zhuang Zi* in *Lie Zi*. Je avtorica številnih člankov in knjige *Pot praznine in tišine*.

ABOUT THE AUTHOR

Dr. Maja Milčinski is a university lecturer at the Department of Philosophy of the Faculty of Arts in Ljubljana and, in 1993, visiting senior lecturer at the "International Research Centre for Japanese Studies" in Kyoto. During her ten years of studying and teaching in China, Japan, Canada and Germany she translated the following books into Slovene: *Yijing*, the fundamental works of ancient Chinese philosophy, *The Four Books*, and the classical works of the Taoist philosophers Lao Zi, Zhuang Zi and Lie Zi. She has written numerous articles and published a book, *The Way of Emptiness and Silence*.

SUMMARY

JAPANESE AND CHRISTIAN HELL

The more or less clear consciousness or feeling that man is caught (torn) between the "Sky" - a symbolic notion of perfect enlightenment and peaceful never-ending well-being - and the Earth - the living reality with all its joys, but also harsh, even hostile threats of darkness and constant premonitions of misfortune round the corner - has accompanied mankind since the beginning and still accompanies man form the cradle to the grave, at one time intrusively and evidently, at another time in hidden - latent - ways. To man, thrown into this world, the Earth alone is too menacing and the "Sky" too far. He hovers between the two of them, fearful and confused, closes his eyes to the reality of death and clings to his miserable illusions of life.

Philosophies and religions try to bring these two paradigms nearer to each other, make them acceptable to man and show him that his deliverance is to be found in their very synthesis. Of a more superficial nature seems to be the syntagm, proposed by Freud: Superego ("Sky") - Ego ("Man") - Id ("Earth") and his conclusion: "The Ego acts correctly if it complies to the demands of Id, superego and reality simultaneously, i.e. if it manages to harmonize the aspirations of all three structures." The perception of "Hell" belongs to this complex of reflections. "Hell" is the menacing, bottomless side of "Earth" that brings on man's damnation if he does not keep it at bay. The descriptions of "hell" in philosophies and religions are in a way negative incentives, intended to free man of his illusions of a joyful life and bring him closer to the other paradigm - "Sky"- without having to renounce "Earth". It is only then that man can become truly "human" in his attitude towards his fellow-men and the world. The article compares the concepts of the Christian with those of the Japanese "hell".

The Christian hell appears to be the more cruel place, as we may see from a recent definition: "Hell is a spaceless place where man has to experience how far he is away from God; he is the prisoner of his sins and has no other solution than to realize that his life is lost and wasted, and now all that is left is utter torment". Dante provided these teachings with a naive as well as concrete illustration. The Japanese "hell" originates in Buddha's teachings; however, the concrete forms of hell's stations or sections are probably at least partly the work of his followers and followers' followers. According to Umehara, Buddhism was originally an essentially pessimistic philosophy and Buddha's philosophy is profoundly involved with the idea of hell, elaborated in detail in the Heian period (794-1190). Genshin (942-1017), the founder of the "the Pure Country" trend, emphasized the necessity to understand the "Rokudo" complex - six spheres of existence or worlds of illusions, steps levels on the way to deliverance. Of special interest are the forms (Buddhist) hell reveals itself in because we might detect analogies with phenomena that are characterized to be "psychopathologic". "Rokudo" is in fact a circle of "six spheres of illusions of existence" and during his transmigrations man finds himself in one of these spheres. After all, this circuit is not extremely cruel or desperate. Indeed, Zhi Yi later added to the six "hellish" spheres four worlds of nirvana - from a less to a more mature form - which end in experiencing nirvana and Buddha.

RÉSUMÉ

L'ENFER JAPONAIS ET L'ENFER CHRÉTIEN

Une conscience ou un présentiment plus ou moins clair de la situation de l'homme entre un certain "Ciel" - symboliquement conçu comme illumination parfaite et comme bien-être paisible qui n'a pas de fin - et la "Terre", la réalité vivante avec ses joies, mais, parfois, avec la rude et même hostile terreur des ténèbres et de l'attente interminable d'un certain mal, ce présentiment accompagne l'humanité depuis toujours et l'homme de sa naissance jusqu'à sa mort, des fois avec plus d'insistance et plus d'évidence, des fois seulement d'une façon dissimulée, latente. Pour l'homme - précipité dans le monde - la Terre toute seule est trop menaçante, tandis que le Ciel, lui, est trop éloigné. L'homme est suspendu entre les deux, craintif et désorienté, fermant les jeux devant la mort, se cramponant à sa misérable illusion de la vie.

Les philosophies et les religions veulent rapprocher ces deux paradigmes, les rendre acceptables à l'homme et montrer que la Redemption de l'homme se trouve justement dans leur synthèse. Le syntagme, proposé par Freud, est plus superficiel: Surmoi (le "Ciel") - Moi ("l'Homme") - Ça (la "Terre"), avec la conclusion: "Les actions du Moi sont correctes dans le cas où elles peuvent satisfaire à la fois les demandes du Ça, de Surmoi et de la réalité, c'est-à-dire dans le cas où elles peuvent faire concorder les tendances de toutes les trois structures." L'idée de "l'enfer" appartient à ce complexe de la réflexion. C'est ce côté menaçant de la "Terre" qui - s'il n'est pas maîtrisé - reprouve l'homme. La représentation de "l'enfer" dans les philosophies et les religions est une sorte de l'incitation négative qui devrait sauver l'homme de l'illusion de la vie joyeuse, néanmoins elle rapproche l'homme de l'autre paradigme, du "Ciel", sans qu'il soit obligé de renier la "Terre"; et ce n'est qu'ainsi qu'il devient en effet "humain" dans son rapport aux hommes et au monde. L'article compare l'image de l'enfer chrétien et celle de l'enfer japonais.

L'enfer chrétien donne une impression plus cruelle puisqu'on peut, par exemple, lire dans une définition moderne que "l'enfer est un endroit non-spatial où l'homme doit vivre son éloignement de Dieu; il est prisonnier de son péché et il ne lui reste qu'à reconnaître que sa vie est perdue, gâchée, il n'y a plus que la souffrance." A cette morale Dante a attaché une illustration naïve, concrète. L'enfer japonais a pour fondement la doctrine de Bouddha, quoique la concrétisation de ses différentes stations et sections soit probablement l'oeuvre de ces élèves ou d'élèves des élèves. D'après Umehara le bouddhisme initial est,au fond, pessimiste et la philosophie de Bouddha est profondement liée à l'idée de l'enfer, élaborée en détail dans la période Heian (794-1190). Genshin (942-1017), le fondateur du courant "Le Pays Chaste", accentuait la nécessité de la reconnaissance du complexe "Rokudo" - des six sphères de l'existence ou bien des six mondes de l'illusion comme phases sur le chemin de la Redemption. Les formes sous lesquelles se manifeste cet enfer "bouddhiste" sont intéressantes puisqu'on pourrait y voir des analogies avec les phénomènes, désignés comme "psychopathologiques". Au fond, "Rokudo" est le cercle des "six" sphères de l'existence" et c'est dans l'une d'elles que l'homme se retrouve pendant ses transmigrations. Mais en fin de compte, ce cycle n'est pas tellement cruel et sans issu. C'est qu'au six sphères "infernales" mentionnées Zhi Yi ajoutta plus tard "quatre mondes de nirvana" en plus - où chaque forme est de maturité croissante - qui se terminent par l'experience de nirvana ou bien du bouddhique.

ORIENTACIJE PROTI VENERINIM EKSTREMOM V PREDŠPANSKI ARHITEKTURI MEZOAMERIKE*

Ivan Šprajc

IZVLEČEK

Prispevek obravnava orientacije proti Venerinim ekstremom, ki so jih do sedaj odkrili v predšpanski arhitekturi Srednje Amerike. Opisuje določene značilnosti navideznega gibanja planeta Venere, ki so bile vse do sedaj neopažene in pojasnjuje njihov pomen za arheoastronomsko raziskovanje (asimetrija ekstremov zvezde danice v primerjavi z ekstremi zvezde večernice in njihovo pojavljanje, ki je vezano na letne čase). Avtor zagovarja tezo, da se vse do sedaj znane Venerine orientacije nanašajo na zvezdo večernico in da jih je mogoče razlagati s povezovanjem Venere z dežjem, koruzo in plodnostjo, ki je značilno za srednjeameriška ljudstva.

ABSTRACT

The paper presents the orientations to Venus extremes discovered so far in pre-Hispanic Mesoamerican architecture. Certain characteristics of the apparent motion of the planet Venus, so far unnoticed, are described and shown to be relevant in archaeoastronomical research (asymmetry of the morning star vs. evening star extremes and their seasonally-fixed occurrences). It is argued that all the Venus alignments known so far refer to the evening star and that they can be accounted for by the conceptual relationship of Venus with rain, maize and fertility in Mesoamerican world view.

Znano je, da je imel planet Venera, ki je za Soncem in Luno najsvetlejše nebesno telo, v predšpanskih kulturah Mezoamerike izreden pomen. Preteklo je že več kot stoletje, odkar je nemški bibliotekar Ernst Förstemann (1886) interpretiral pet strani v postklasičnem majevskem rokopisu, imenovanem Dresdenski kodeks, kot Venerino tabelo in pravilno dešifriral glif, ki v pisavi Majev označuje ta planet. Förstemann je opazil, da je seštevek dni, ki sestavljajo vsako stran tabele 584, kar skoraj natanko ustreza povprečnemu trajanju Venerine sinodske dobe (583,92 dni), in da intervali, ki so navedeni na vsaki strani, približno ustrezajo obdobjem vidnosti in nevidnosti planeta v eni sinodski dobi. Tabelo sestavlja pet strani, kajti 5 sinodskih dob Venere traja skoraj natanko toliko kot 8 tropskih let. Maji - tako kot tudi nekatera ljudstva Starega sveta, npr. Babilonci - so poznali to razmerje, ki je bilo v njihovem koledarskem sistemu še zlasti natančno: podobno kot stari Egipčani tudi mezoameriška ljudstva namreč niso skušala prilagajati formalnega

* Članek je prirejena verzija referata, predstavljenega leta 1990 na Tretji mednarodni konferenci arheoastronomije »Oxford 3« v St. Andrewsu na Škotskem (Šprajc s.a.).

koledarskega leta, ki je imelo vselej le 365 dni, dejanskemu trajanju tropskega leta, ki je dolgo 365,2422 dni, z regularnimi periodičnimi interkalacijami (npr. s sistemom prestopnih let, kot je pravilo v našem gregorijanskem koledarju). To pomeni, da so določeni Venerini pojavi (npr. spodnja konjunkcija, prva vidljivost Venere kot danice po spodnji konjunkciji ipd.) vsakih 89 let padli na iste datume majevskega leta (5 x 584 = 8 x 365) in je bilo mogoče Venerino tabelo po izteku 8 let ponovno uporabiti.

Mnogi kasnejši raziskovalci, med njimi Eduard Seler (1904), Eric Thompson (1972) in Floyd Lounsbury (1983), so ugotovili, da so to zakonitost poznala tudi druga mezoameriška ljudstva, podrobneje so razložili funkcioniranje Dresdenske Venerine tabele kot prediktivnega pripomočka in odkrili celo korekturni mehanizem, s katerim so Maji občasno odpravljali napako, ki se je akumulirala zaradi razlike med kanoničnim (584 dni) in dejanskim trajanjem Venerine sinodske dobe (583,92 dni). Razen tega so številne študije pokazale, da je imela Venera izredno pomembno mesto v mezoameriški mitologiji, religiji, ritualu in pogledu na svet, čeprav je še vedno težko doumeti vso kompleksnost simbolizma, ki je obkrožal to nebesno telo.

Po drugi strani so arheoastronomska preučevanja v zadnjih dveh desetletjih razkrila, da so bile mnoge stavbe v sakralni arhitekturi Mezoamerike astronomsko orientirane. Izkazalo se je tudi, da se nekatere orientacije nanašajo na ekstreme gibanja Venere po horizontu. Namen tega članka je:

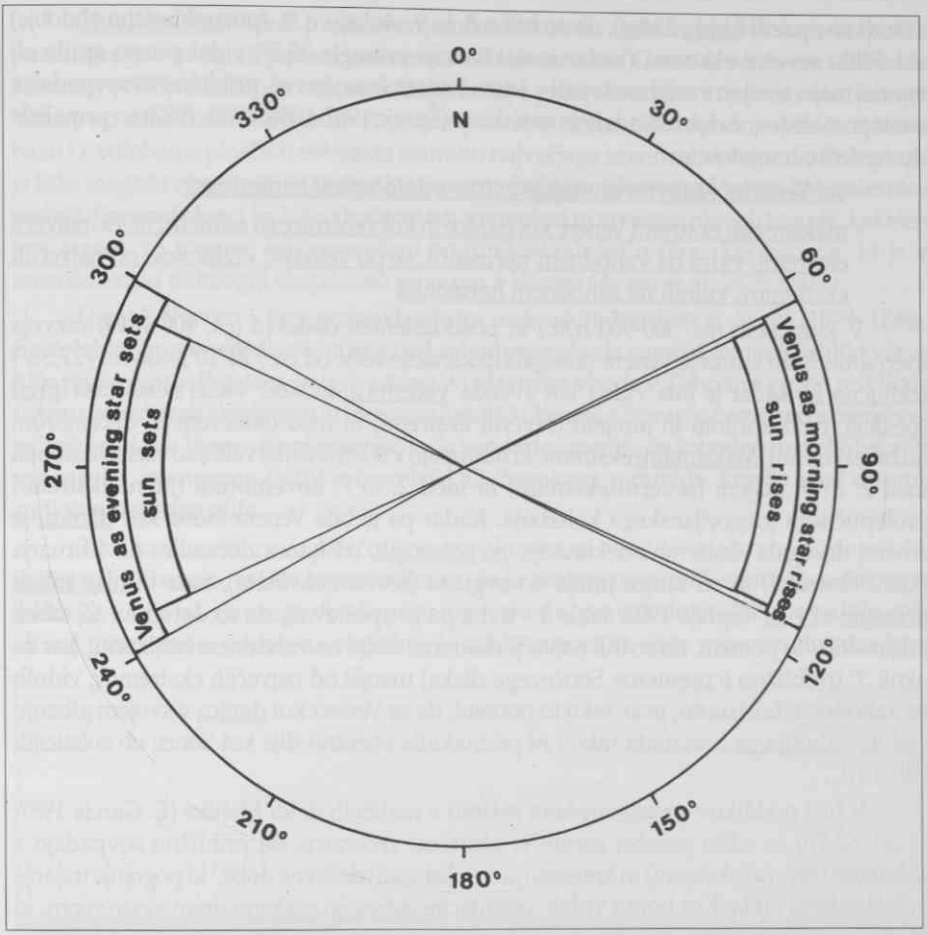
- opozoriti na nekatera astronomska dejstva v zvezi z Venerinimi ekstremi;
- predstaviti v zgoščeni obliki podatke o orientacijah, povezanih z Venero;
- dokazati, da se vse doslej znane orientacije, ki jih je moč povezati s planetom, nanašajo na Venero kot zvezdo večernico;
- orisati, kakšen je bil najverjetnejši simbolični pomen teh orientacij.

Z izjemo linij, ki so arhitektonsko izpričane v Templju 22 v Copánu, Honduras, in ki ne ustrezajo ekstremom, čeprav so najverjetneje tudi služile za opazovanja Venere ob določenih trenutkih sinodske dobe (Closs et al. 1984; Šprajc 1987-1988), se vse ostale doslej znane orientacije, ki jih je mogoče razložiti z gibanjem Venere, nanašajo na planetove ekstreme na horizontu. Zaradi tega se zdi potrebno najprej opisati nekatere značilnosti Venerinega navideznega gibanja, ki so bile do nedavna povsem neopažene, a jih je treba upoštevati v vsakršni razpravi o orientacijah proti planetovim ekstremom.

VENERINI EKSTREMI

Venera je notranji planet, zaradi česar se navidezno nikoli zelo ne oddalji od Sonca (največ okoli 46°) in je vidna samo zjutraj kot danica ali zvečer kot večernica, največ nekaj ur pred Sončevim vzhodom ali po Sončevem zahodu. Tako kot za ostale planete tudi za Venero velja, da se njena deklinacija (kotna oddaljenost od nebesnega ekvatorja) spreminja, zato se njeno vzhajališče/zahajališče premika vzdolž vzhodnega/zahodnega horizonta, pri čemer dosega severne in južne skrajne točke ali ekstreme (podobno kot Sonce ob solsticijih). Datumi in velikosti ekstremov precej variirajo, vendar tvorijo - tako kot ostali Venerini pojavi - osemletne vzorce. Ravnina Venerine orbite ne sovpada z ravnino ekliptike (naklon Venerine orbite je danes 3,39°), zaradi česar so nekateri ekstremi 8-letnega cikla večji kot ekstremi Sonca ob solsticijih.

O pomenu Venerinih ekstremov v predšpanski Mezoameriki so razpravljali Aveni (1975), Aveni, Gibbs in Hartung (1975) in Closs, Aveni in Crowley (1984). Zadnji trije



1.

Izseki vzhodnega in zahodnega horizonta, znotraj katerih vzhaja/zahaja Venera, vidna kot danica/večernica, v primerjavi z izseki, znotraj katerih vzhaja in zahaja Sonce v mezoameriških geografskih širinah. Pogled je od zgoraj na imaginarnega opazovalca v centru horizontalne ravnine, omejene s krožno obzornico (matematični horizont) z azimutno razdelbo. Opazna je asimetrija med ekstremnimi pozicijami planeta, vidnimi na vzhodu in zahodu. (risba: Snežana Hvala-Tecco) • Zones of the eastern and western horizon, within which Venus as morning/evening star rises/sets, compared to the sunrise and sunset zones in Mesoamerican latitudes. The view is from the sky upon an imaginary observer at the center of the horizontal plane, circumscribed by the mathematical horizon with azimuthal partition. Note the asymmetry in magnitude of the planet's extremes visible in the east and in the west (drawing: Snežana Hvala-Tecco). • Segments de l'horizon est et de l'horizon ouest, à l'intérieur desquels se lève/se couche Vénus, apparaissant comme étoile du matin/du soir, en comparaison avec les segments à l'intérieur desquels se lève/se couche le Soleil dans les latitudes de l'Amérique centrale. C'est la vue du dessus sur l'observateur imaginaire au centre de la surface horizontale, circonscrite par la ligne de l'horizon circulaire (l'horizon mathématique) avec la partition azimutale. On peut noter l'asymétrie entre les positions extrêmes de la planète apparaissant à l'est et à l'ouest (dessin fait par Snežana Hvala-Tecco).

avtorji so opazili (ibid.: 234ss), da so bili v 8. in 9. stoletju n.št. (poznoklasično obdobje) vsi veliki severni ekstremi (kadar je deklinacija presegla 25,5°) vidni pozno aprila ali zgodaj maja, torej so vselej nastopali v istem letnem času; še več, približno so sovpadali z nastopom deževne dobe. Nadaljnje raziskave (Šprajc 1987-1988; 1989; 1993) so pripeljale do naslednjih ugotovitev:

- vsi Venerini ekstremi ohranjajo zvezo z določenimi letnimi časi;
- maksimalni ekstremi Venere kot danice in kot večernice so asimetrični, i.e. največji ekstremi, vidni na vzhodnem horizontu, se po velikosti razlikujejo od največjih ekstremov, vidnih na zahodnem horizontu.

V klasičnem (ca. 300-900 n.št.) in postklasičnem obdobju (ca. 900-1519) razvoja mezoameriških kultur je Venera dosegala deklinacije večje od ca. /24°10′/ (do ca. /27,5°/) izključno le, kadar je bila vidna kot zvezda večernica, in sicer vselej nekaj časa pred solsticiji: med aprilom in junijem (severni ekstremi) in med oktobrom in decembrom (južni ekstremi). Maksimalni ekstremi, ki nastopajo v 8-letnih intervalih, so vselej nastopali med 2. in 6. majem (severni ekstremi) in med 2. in 7. novembrom (južni ekstremi) proleptičnega gregorijanskega koledarja. Kadar pa je bila Venera vidna kot danica, je zmeraj dosegala ekstremne deklinacije po solsticijih, od konca decembra do februarja (južni ekstremi) in od konca junija do avgusta (severni ekstremi), toda te niso nikoli presegle ±24°10′ (Šprajc 1993: table 1 - treba pa je upoštevati, da so datumi v tej tabeli julijanski!). To pomeni, da so bili največji ekstremi, vidni na vzhodnem horizontu, kar za okoli 3° (približno 6 premerov Sončevega diska) manjši od največjih ekstremov, vidnih na zahodnem horizontu; prav tako to pomeni, da se Venera kot danica v svojem gibanju vzdolž vzhodnega horizonta nikoli ni premaknila občutno dlje kot Sonce ob solsticijih (slika 1)!

V luči podatkov o padavinskem režimu v različnih delih Mehike (E. Garcia 1987: 22-30, 62-70) se zdijo posebej zanimivi ekstremi večernice, saj približno sovpadajo z začetkom (severni ekstremi) in koncem (južni ekstremi) deževne dobe,[1] ki pogojuje trajanje poljedelskega cikla. Kot bomo videli, orientacije ustrezajo maksimalnim ekstremom, ki so, kot je bilo omenjeno, posebno natančni časovni indikatorji.

V enem 8-letnem ciklu je mogoče opazovati 5 severnih in 5 južnih ekstremov Venere kot večernice. Vzorec datumov in velikosti Venerinih ekstremov, kakršen se kaže v 8-letnem ciklu, se skozi čas spreminja. Velja pa omeniti, da se zveza določenih ekstremov z določenimi obdobji v letu ne spreminja skozi stoletja in celo tisočletja. Vzroke za to konstantno sezonsko vezanost in asimetričnost Venerinih ekstremov najdemo v kombinaciji astronomskih faktorjev, med drugim v naklonu Zemljine osi in ravnine Venerine orbite glede na ravnino ekliptike ter v heliocentrični longitudi dvižnega vozla Venerine orbite (podrobna astronomska razlaga je podana v: Šprajc 1989: 231-233).

ORIENTACIJE PROTI VENERINIM EKSTREMOM

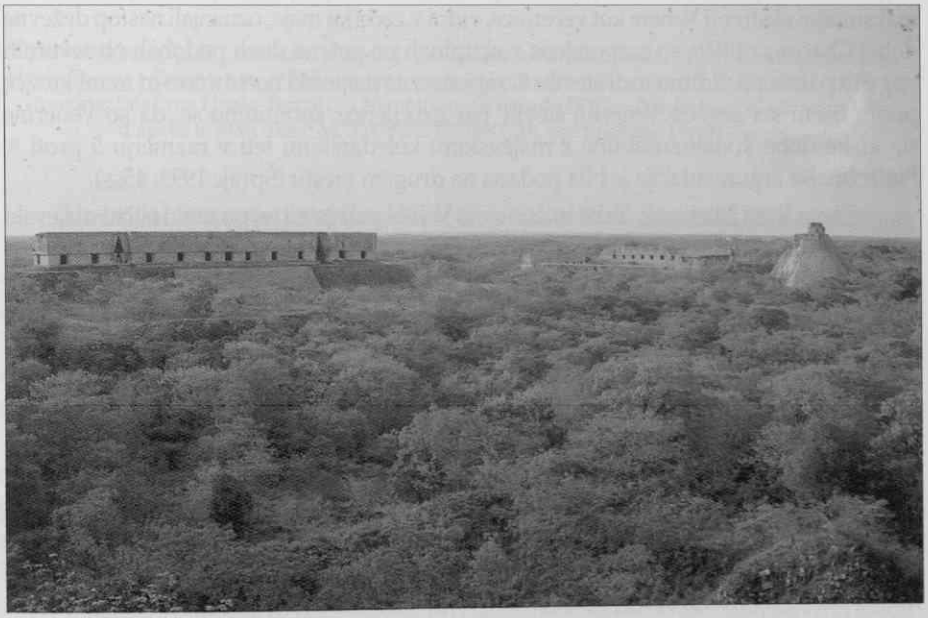
Doslej so bile orientacije proti Venerinim ekstremom najdene v ostankih arhitekture majevskih naselbin Chichén Itzá (izg. čičén icáPs), Uxmal (izg. ušmál), Santa Rosa Xtampak (izg. štampák) in Nocuchich (izg. nokučič) na polotoku Yacatánu ter na osrednjemehiški lokaliteti Huexotla (izg. uešótla).

1 Na kulturnogeografskem področju Mezoamerike, torej v srednji in južni Mehiki in v severnem delu Centralne Afrike, traja deževna doba od maja do oktobra.

Chichén Itzá. Med preučevanjem morebitnih astronomskih karakteristik poznoklasične in zgodnjepostklasične stavbe, imenovane Caracol, so Aveni, Gibbs in Hartung (1975) odkrili, da nekatere linije kažejo proti severnim in južnim ekstremom Venere na zahodnem horizontu. Azimuta pravokotnic na bazo spodnje ploščadi in na bazo t.i. stilobatne ploščadi ustrezata azimutu največjega severnega ekstrema. Poleg tega je bilo mogoče opazovati maksimalne severne in južne ekstreme Venere kot večernice vzdolž diagonal oken 1 in 2. Naključnost teh sovpadanj ni verjetna: okrogli templji, kakršen je Caracol, so namreč bili posvečeni bogu Quetzalcóatlu (izg. kecalkóatl), ki je v mezoameriški mitologiji eksplicitno povezan z Venero (Aveni et al. 1975: 980).

Uxmal. V zvezi s tem poznoklasičnim majevskim mestom je Aveni (1975: 184ss, fig. 6, table 5) ugotovil, da ravna linija od zahodnega vhoda v gornji tempelj Pritlikavčeve hiše preko centra Prostora za igro z žogo do glavnega vhoda v Zahodno grupo približno ustreza smeri proti skrajnemu južnemu zahajališču Venere. Čeprav je namerna usmerjenost te linije glede na Venero manj verjetna, velja vendarle omeniti, da zahodno pročelje templja vrh stavbe, imenovane Pritlikavčeva hiša ali Prerokova piramida, krasita med drugim tudi dva Venerina glifa.

Tudi za Guvernerjevo palačo, ki je zamaknjena za okoli 15° glede na večino ostalih orientacij v Uxmalu, je bilo argumentirano, da je usmerjena proti Venerinemu ekstremu (slika 2). Linija od glavnega vhoda proti jugovzhodu, pravokotna na fasado palače, teče skoraj točno preko oddaljene vzpetine, ki rahlo izstopa iz sicer ravnega yucatánskega



2.

Pogled proti severozahodu na centralni del Uxmala, s Prerokovo piramido na desni in Guvernerjevo palačo na levi. (fotografija: avtor) • Central part of Uxmal viewing northwest, with the Pyramid of the Magnician on the right and the Governor's Palace on the left (photo by the author). • Vue dans la direction nord-ouest de la partie centrale de l'Uxmal avec la Pyramide du Prophète sur la droite et avec le Palais du Gouverneur sur la gauche (photographie faite par l'auteur).

horizonta. Terenske raziskave leta 1989 so pokazale, da je identifikacija te izbokline s Strukturo 1 ali t.i. Veliko piramido na okoli 8 km oddaljenem najdišču Nohpat (Aveni 1975: 183) napačna in da gre v resnici za glavno piramido ok. 4,5 km oddaljene in dotlej še neregistrirane lokalitete, ki jo domačini poznajo pod imenom Cehtzuc (izg. kehcúk) (Šprajc 1990). Smer od Guvernerjeve palače proti tej vzpetini naj bi ustrezala največjemu južnemu ekstremu Venere na vzhodnem horizontu, vendar v tej trditvi (Aveni 1975: 184) ni bilo upoštevano dejstvo o asimetriji v velikosti vidnih ekstremov Venere kot danice in večernice: azimut omenjene linije je namreč 118°13′ (ibid.: table 5), medtem ko Venera, kadar je bila vidna kot danica na vzhodnem nebu Uxmala, nikoli ni dosegla azimuta večjega od 115°40′! Ne zdi se verjetno, da bi bili Maji, če so res želeli orientirati stavbo proti južnemu skrajnemu vzhajališču Venere, napravili tako veliko napako, saj je ta enakovredna kar 5-kratnemu premeru Sončevega diska.

Orientacija je najverjetneje funkcionirala v nasprotni smeri: okoli leta 900 n. št., ko je bila sezidana Guvernerjeva palača (Kowalski 1987: 51), je bilo mogoče s piramide v Cehtzucu opazovati Venerin zahod za palačo, kadar je planet dosegel največje severne ekstreme.[2] Takšno hipotezo podpirajo ekonografski elementi, ohranjeni na Guvernerjevi palači: na bogato okrašeni fasadi te stavbe, ki so jo nekateri raziskovalci in popotniki proglasili za najlepši arhitektonski objekt predkolumbovske Amerike, najdemo preko 300 Venerinih simbolov, ki krasijo ličnice stiliziranih podob boga Chaca (izg. čak). Glede na to, da je bil Chac bog dežja (med yucatánskimi kmeti je to še vedno eno najpomembnejših božanstev), kaže opozoriti na že prej omenjeno dejstvo, da so maksimalni ekstremi Venere kot večernice, vidni v začetku maja, oznanjali nastop deževne dobe! Chacova obličja so razporejena v skupinah po pet, na dveh podobah ob severnih vogalih palače pa vidimo tudi število 8, zapisano na majevski način s črto in tremi krožci; pet in osem sta seveda Venerini števili par excellence: spomnimo se, da so Venerine sinodske dobe komenzurabilne z majevskimi koledarskimi leti v razmerju 5 proti 8. Podrobnejša argumentacija je bila podana na drugem mestu (Šprajc 1993: 45ss).

Santa Rosa Xtampak. Tako imenovana Velika palača na tej poznoklasični majevski lokaliteti ima enako orientacijo kot Guvernerjeva palača v Uxmalu (Aveni 1982: 14), zato je utegnila biti prav tako orientirana proti največjim severnim ekstremom Venere kot večernice. Žal pa v tem primeru manjkajo dokazi, da je bila takšna orientacija v resnici namerna.

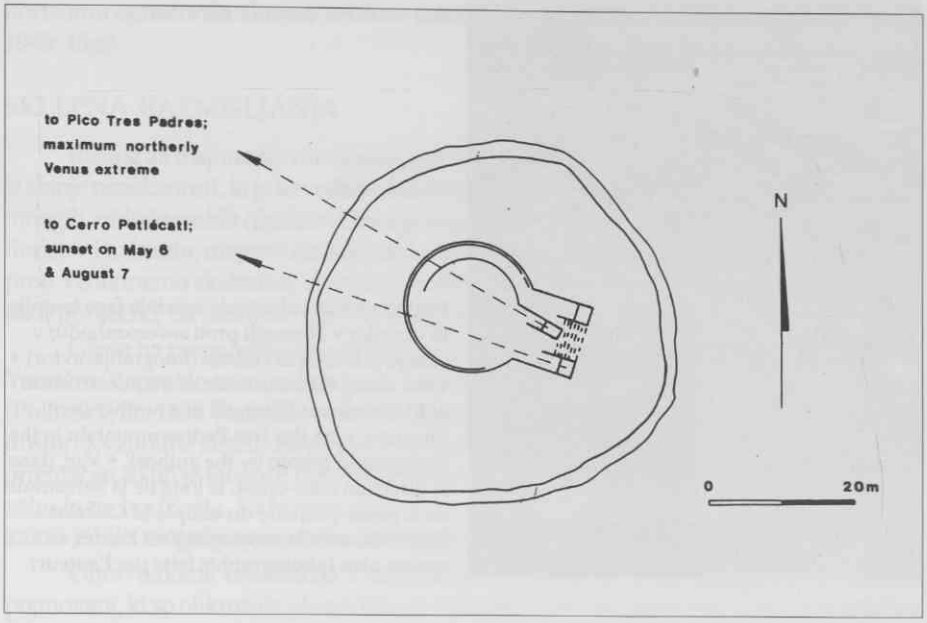
Nocuchich. Struktura 2 tega poznoklasičnega najdišča gleda proti jugovzhodu (Pollock 1970: 45ss, fig. 54). Meritve s teodolitom[3] leta 1989 so pokazale, da je orientirana okoli 28° južno od pravega zahoda,[4], kar približno ustreza smeri proti maksimalnim južnim ekstremom Venere ne zahodnem horizontu. Tudi v tem primeru ne moremo izključiti možnosti, da je to sovpadanje naključno, velja pa opozoriti, da sámo ime najdišča nemara namiguje na Venero: Nocuchich pomeni v yucateški varianti jezika Maya »Veliko oko« in spominja na Nohoch Ich, eno izmed etnološko dokumentiranih imen za Venero med Maji v Belizeju (Thompson 1930: 63).

---

2 Ker je kotna širina Guvernerjeve palače, kot je vidna s Cehtzuca, 1°15′, je Venera zahajala za stavbo ob dveh ali treh severnih ekstremih vsakega 8-letnega cikla.

3 Tehnika meritev orientacij s teodolitom in z astronomsko referenco, nujna v arheoastronomskih preučevanjih, je opisana v: Šprajc 1990: 45ss.

4 Natančne orientacije ni bilo mogoče ugotoviti, ker so merljive stene te stolpu podobne zgradbe sorazmerno kratke.



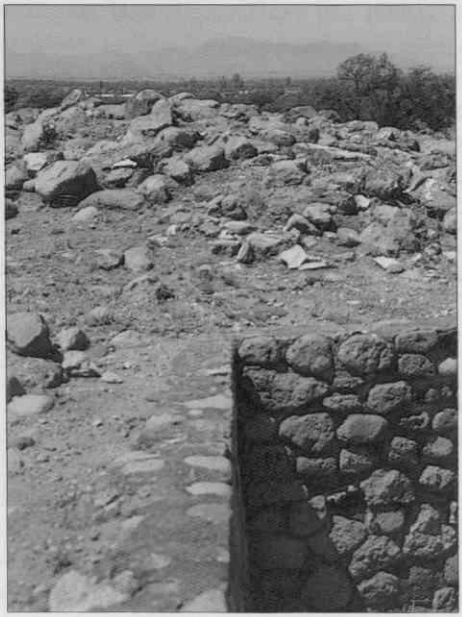
3.
Orientacija templja El Circular v Huexotli. (po načrtu v: M. T. Garcia G. 1987: 19; risba: Snežana Hvala-Tecco) • Orientation of El Circular temple at Huexotla (plan after M. T. Garcia G. 1987: 19; drawing: Snežana Hvala-Tecco). • Orientation du temple El Circular à Huexotla (dessin fait, d'après le plan dans: M. T. Garcia G. 1987; 19, par Snežana Hvala-Tecco).

Huexotla. Ena izmed stavb v Huexotli, postklasičnem najdišču južno od mesta Texcocoin vzhodno od mehiške prestolnice, je tempelj krožnega tlorisa, imenovan El Circular. Objekt ima dostop z vzhodne strani, kjer moli na površje tudi severna balustrada stopnišča substrukture. Gradbeni fazi nimata enake orientacije (slika 3). Na osnovi meritev, ki sta jih leta 1988 opravila A. Ponce de León in avtor, je mogoče sklepati, da je bila zgodnejša faza stavbe orientirana proti maksimalnim severnim ekstremom Venere kot večernice. Hipotezo podpirajo naslednji podatki.

Edina vidna balustrada substrukture ima azimut 118°16'. V vzhodni smeri se azimut ne zdi astronomsko signifikanten. Deklinacija 26°52', ki ustreza azimutu v nasprotni smeri, pa sovpada z vrednostjo največje Venerine severne deklinacije sredi 12. stoletja n.št.; arheološka datacija postavlja zgodnjo fazo stavbe med 1150 in 1350 n. št. (M. T. Garcia G. 1987: 82, 100).

V skladu s Pollockovo (1936: 159ss, 147, table 5) klasifikacijo okroglih stavb pripada El Circular v Huexotli tipu 5, ki je eden izmed tipov, povezanih s kultom Quetzalcóatla. To zvezo potrjuje dejstvo, da na poslikani keramiki, ki jo je v okolici našel Batres (1904: 6), prevladujejo motivi prerezane morske školjke, kakršni se sicer pojavljajo kot stalni Quetzalcóatlovi atributi. Znana asociacija tega božanstva z Venero seveda podpira orientacijsko hipotezo.

Zanimiv argument v podporo domnevi, da se orientacija nanaša na zahodni



4.
Pogled vzdolž balustrade zgodnje faze templja El Circular v Huexotli proti severozahodu; v ozadju je hrib Tres Padres. (fotografija: avtor) • View along the balustrade of the substructure of El Circular at Huexotla in a nothwestern direction, with the Tres Padres mountain in the background (photo by the author). • Vue, dans la direction nord-ouest, le long de la balustrade de la phase primaire du temple El Circular à Huexotla, avec la montagne Tres Prades en arrière plan (photographie faite par l'auteur).

horizont, predstavlja tudi odnos med stavbo in okoliško topografijo. Os balustrade, podaljšana proti zahodu, vodi do vrha Tres padres, najvišje gore, ki je vidna na severozahodnem horizontu in ki leži severno od mesta México, kakih 30 km od Huexotle (sliki 3 in 4; podaljšana proti vzhodu, ista os ne gre preko nobene izstopajoče točke horizonta).

Nekatere raziskave, opravljene v zadnjih letih, so dokazale, da je vrsta predšpanskih templjev v osrednji Mehiki orientiranih proti prominentnim hribom v njihovi okolici in da so te orientacije večinoma tudi astronomsko signifikantne (cf. Ponce de León 1983; Tichy 1983; Aveni et al. 1988). To pomeni, da so morala biti mesta za izgradnjo ceremonialnih stavb skrbno izbrana, najbrž na osnovi določenih principov geomantike ali »posvečene geografije«, v katerih so bili vključeni astronomsko-koledarski razlogi, verovanja v zvezi z lokalnimi karakteristikami naravnega okolja in verjetno mnogi drugi dejavniki (Carlson 1981; Broda 1991a, b). Čeprav še vedno ne razumemo dobro, kako je v resnici funkcionirala celotna kombinacija teh pravil, je vendar nesporno dejstvo, da so imele gore izredno važno vlogo v predšpanskih verovanjih Mezoamerike, zlasti v pojmovanjih, ki so zadevala dež in rodovitnost in ki so med indijanskimi skupnostmi še danes zelo živa (Broda 1982; 1987; 1991b).

Zelo konkreten je podatek, da so na hribu Quauhtépetl, danes imenovanem Tres Padres, Azteki v mesecu Atlcahualo žrtvovali otroke (Sahagún 1985: 98 - knj. 2, pogl. 20; Broda 1971: 273; 1991a: 84ss). To je bil samo eden v vrsti ritualov, ki naj bi bili zagotavljali pravočasen nastop deževne dobe in ki so se začeli v mesecu Atlcahualo (ta je v času španske osvojitve sovpadal z drugo polovico februarja in začetkom marca). Arheološki ostanki, najdeni na vrhu omenjenega hriba, potrjujejo historična poročila (Sanders et al. 1979: map 18).

V luči teh podatkov se zdi močno verjetno, da je bil El Circular v Huexotli postavljen

na skrbno izbranem mestu, od koder je smer proti najvišji gori na severozahodnem horizontu označevala skrajno severno zahajališče Venere kot večernice (gl. tudi: Šprajc 1993: 48ss).

SKLEPNA RAZMIŠLJANJA

Razlog za majhno število doslej ugotovljenih orientacij proti Venerinim ekstremom je stanje raziskanosti, ki je še vedno nezadostna, po drugi strani pa tudi slaba ohranjenost mnogih arhitektonskih objektov. Omenjeno je bilo, na primer, da je tudi piramida ovalnega tlorisa v Paalmulu, majevskem najdišču v vzhodnem delu polotoka Yucatána, orientirana proti Venerinemu ekstremu; stopnišče je usmerjeno proti severozahodu, vendar je danes tako porušeno, da natančne meritve niso mogoče (Aveni - Hartung 1978).

Glede na razpoložljive podatke imajo okrogli Quetzalcóatlovi templji na polotoku Yucatánu stopnišče na zahodni strani, medtem ko v osrednji Mehiki gledajo proti vzhodu (Pollock 1936: 160). Tudi Guvernerjeva palača v Uxmalu, očitno povezana z Venero, ima dostop z vzhodne strani. Kljub tem razlikam je mogoče trditi, da se vse doslej preučene orientacije, ki jih je mogoče razložiti s planetom Venero, nanašajo na večernico, vidno na zahodnem horizontu. Kaže torej, da položaj vhoda ali stopnišča ni bil določen s smerjo, v kateri je bilo mogoče opazovati astronomski pojav, ki je pogojeval orientacijo stavbe.

Obravnavane orientacije v arhitekturi so samo en izraz kompleksnih verskih pojmovanj, ki so obkrožala planet Venero v predšpanski Mezoameriki. Čeprav je dobršen del Venerinega simbolizma znan že dolgo časa, je šele študija Clossa, Avenija in Crowleya (1984) razkrila, da je bil ta planet v mezoameriškem pogledu na svet konceptualno povezan tudi z dežjem in koruzo. Kasnejše raziskave (Šprajc 1989; 1993) so pokazale, da je mogoče njihove zaključke podpreti z obiljem arheoloških, etnoloških, ikonografskih in zgodovinskih podatkov, ki vrhu tega izpričujejo, da je bil t.i. kompleks Venera-dež-koruza povezan v prvi vrsti z večernim aspektom planeta. Prav tako je bilo argumentirano, da ta pojmovanja temeljijo na opazovanjih naravnih dejstev, namreč sovpadanja ekstremov Venere kot večernice z začetkom in koncem deževne dobe, torej z dvema letnima klimatskima spremembama, ki sta v Mezoameriki ključnega pomena, saj pogojujeta setev in žetev koruze in obilnost pridelka. Oba trenutka v letu sta za kmetovalce tega področja še vedno izredno pomembna. Tudi mnoge predšpanske koncepcije se še vedno ohranjajo v odročnih indijanskih skupnostih, tako da imajo etnološki podatki ogromen pomen tudi v pojasnjevanju vloge, ki jo je pred prihodom Špancev imela Venera v verovanjih, povezanih z dežjem, koruzo in rodovitnostjo (cf. Šprajc 1993). Kot primer si na tem mestu oglejmo samo naslednji napev, ki ga je zabeležil K. T. Preuss (1912: 230) med Indijanci Cora v zahodni Mehiki:

> Von Norden komme tanzend und (trage als Krone) deine jüngeren Brüder.
> Von Norden komme tanzend mit Blauelsterfedern.
> (...)
> Von Norden (komme tanzend) mit Turàs-Blumen.
> Trage Cempasuchil-Blumen.
> Trage Zacalosuchil-Blumen.
> Trage Tsakwas-Blumen.
> Wolken trägst du als Krone.
> Das Weiße trägst du als Krone.
> Leben trägst du als Krone.

Vrste cvetja, ki se omenjajo, so na drugem mestu navedene kot bratje boga Sautarija, ki je personifikacija Venere kot večernice, razen tega pa jih Indijanci Cora povezujejo z deževno dobo (Preuss 1912: 94, LXIss, LXXXI). Poetična pripoved se ujema s klimatskimi in astronomskimi dejstvi: kadar je Venera vidna kot večernica, njen severni ekstrem oznanja prihod deževne dobe; ko pa se v naslednjih dneh začne polagoma vračati proti jugu, to njeno gibanje sovpada z vse bolj naraščajočim deževjem. Zato Sautari, ko prihaja s severa, »prinaša« oblake, dež in, konec koncev, življenje.

Maksimalni Venerini ekstremi vedno padejo na skoraj iste datume tropskega leta (začetek maja in začetek novembra) in dokaj natančno omejujejo deževno dobo in poljedelski ciklus, v čemer je treba iskati najverjetnejši razlog za njihov posebni pomen, izpričan v orientacijah. O važnosti teh datumov govori tudi vrsta drugih orientacij, ki se nanašajo na vzhajališča in zahajališča Sonca: dneve okoli 3. maja in 3. novembra registrirajo orientacije, ki sodijo v t.i. »družino 17°« in ki so v 237, 311ss; gre za odklone okoli 17° severno od pravega zahoda oz. južno od pravega vzhoda). Pri ovrednotenju pomena teh datumov nam zopet priskoči na pomoč etnologija: dnevi okoli 1. novembra (Vsi sveti, Verne duše) so med današnjimi Indijanci zelo velik praznik, še pomembnejša pa so slavja ob Dnevu sv. križa, 3. maja, ko se opravljajo obredi za dež; to je pravzaprav najpomembnejši indijanski letni praznik, in čeprav je Cerkev pred leti prestavila praznik sv. križa s 3. maja na 14. september, se v Mehiki zaradi tradicionalne popularnosti še vedno slavi 3. maja. To je še en argument v prid domnevi, da gre za kontinuiteto iz predšpanskih časov, da se torej v krščanski »preobleki« skriva datum, ki je imel že za nekdanje poljedelce Mezoamerike velik pomen in ki je ovekovečen tudi v orientacijah v sakralni arhitekturi.

Povsod po svetu verovanja pripisujejo velik pomen nebesnim telesom. Ciklične spremembe v naravnem okolju se ponavljajo v istem ritmu kot spremembe na nebu, toda le-te so veliko bolj regularne in stabilne. Zaradi teh pravilnosti je nebo postalo podoba dovršenega reda božanske popolnosti, kot logična posledica takšnih pojmovanj pa so se seveda oblikovala tudi verovanja, da nebesni pojavi določajo razvoj dogodkov na Zemlji. Če je v Mezoameriki Venera kot večernica veljala za enega izmed dejavnikov, odgovornih za ustrezno odvijanje cikličnih sprememb v naravnem okolju, je treba orientacije proti njenim ekstremom razumeti kot še eno manifestacijo poskusov starih Mezoameričanov, da poustvarijo in ovekovečijo kozmične principe in nebeški red v svojem zemeljskem okolju.

BIBLIOGRAFIJA

AVENI, Anthony F.

1975 Possible astronomical orientations in ancient Mesoamerica. In: A. F. Aveni, ed., *Archaeoastronomy in pre-Columbian America*, Austin: University of Texas Press, pp. 163-190.

1980 *Skywatchers of ancient Mexico*. The University of Texas Press.

1982 Archaeoastronomy in the Maya region: 1970-1980. In: A. F. Aveni, ed., *Archaeoastronomy in the New World*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-30.

AVENI, A. F. - E. E. CALNEK - H. HARTUNG

1988 Myth, environment, and the orientation of the Templo mayor of Tenochtitlan. *American antiquity* 53(2): 287-309.

AVENI, Anthony F. - Sharon L. GIBBS - Horst HARTUNG

1975 The Caracol tower at Chichen Itza: an ancient astronomical observatory? *Science* 188(4192): 977-985.

AVENI, Anthony F. - Horst HARTUNG

1978 Los observatorios astronómicos en Chichén Itzá, Mayapán y Paalmul. *Boletin de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán* 6, no. 32: 2-13.

BATRES, Leopoldo

1904 *Mis exploraciones en Huexotla, Texcoco y monticulo de »El Gavilán«*. México.

BRODA, Johanna

1971 Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI. *Revista española de antropologia americana* 6: 245-327.

1982 El culto mexica de los cerros y del agua. *Multidisciplina* 3(7): 45-56.

1987 Templo Mayor as ritual space. In: J. Broda - D. Carrasco - E. Matos M., *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and periphery in the Aztec world*, Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, pp. 61-123.

1991a The sacred landscape of Aztec calendar festivals: myth, nature and society. In: D. Carrasco, ed., *To change place: Aztec ceremonial landscapes*, Niwot: University Press of Colorado, pp. 74-120.

1991b Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica. In: J. Broda - S. Iwaniszewski - L. Maupomé, eds., *Arqueoastronomia y etnoastronomia en Mesoamerica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 461-500.

CARLSON, John B.

1981 A geomantic model for the interpretation of Mesoamerican sites: an essay in cross-cultural comparison. In: E. P. Benson, ed., *Mesoamerican sites and world-views*, Washington: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, pp. 143-215.

CLOSS, Michael P. - Anthony F. AVENI - Bruce CROWLEY

1984 The planet Venus and Temple 22 at Copán. *Indiana* 9 (*Gedenkschrift Gerd Kutscher, Teil 1)*: 221-247.

FÖRSTEMANN, Ernst W.

1886 *Modificaciones al sistema de clasificación climática de Köppen*, 4a. ed. México (1. izdaja: 1964).

GARCIA GARCIA, Maria Teresa

1987 *Huexotla: Un sitio del Acolhuacan*. México: Instituto Nacional de Antropologia e Historia (»Colección Cientifica« 165).

KOWALSKI, Jeff Karl

1987 *The House of the Governor: A Maya palace of Uxmal, Yucatan, Mexico*. Norman - London: University of Oklahoma Press.

LOUNSBURY, Floyd G.

1983 The base of the Venus table of the Dresden Codex, and its significance for the calendar-correlation problem. In: A. F. Aveni - G. Brotherston, eds., *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American computations of time*, BAR International Series 174, pp. 1-26.

POLLOCK, H. E. D.

1936 *Round structures of aboriginal middle America*. Carnegie Institution of Washington Publication no. 471.

1970 Architectural notes on some Chenes ruins. In: W. R. Bullard, ed., *Monographs and papers in Maya archaeology (Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology* 61), pp. 1-87.

PONCE DE LEON H., Arturo

1983 Fechamiento arqueoastronómico en el altiplano de México. In: A. F. Aveni - G. Brotherston, eds., *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American computations of time*, BAR International Series 174, pp. 73-99.

PREUSS, Konrad Theodor

1912 *Die Nayarit-Expedition. Erster Band: Die Religion der Cora-Indianer.* Leipzig: B. G. Teubner.

SAHAGUN, Bernardino de

1985 *Historia general de las cosas de Nueva España,* 6a. ed. México: Editorial Porrúa.

SANDES, William T. - Jeffrey R. PARSONS - Robert S. SANTLEY

1979 *The basin of Mexico: Ecological processes in the evolution of a civilization.* New York - San Francisco - London: Academic Press.

SELER, Eduard

1904 Venus period in the picture writings of the Borgian Codex Group. In: C. P. Bowditch, ed., *Mexican and Central American antiquities, calendar systems, and history (Bureau of American Ethnology Bulletin* 28), pp. 353-391.

ŠPRAJC, Ivan

1987-1988 (1992) Venus and Temple 22 at Copán: revisited. *Archaeoastronomy: The journal of the Center for Archaeoastronomy* 10: 88-97.

1989 Venus, lluvia y maiz: el simbolismo como posible reflejo de fenómenos astronómicos. In: *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas: 17-21 de agosto de 1987,* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, vol. I, pp. 221-248.

1990 Cehtzuc: a new Maya site in the Puuc region. *Mexicon* 12(4): 62-63.

1991 *Arheoastronomija.* Ljubljana: Slovensko arheološko društvo.

1993 The Venus-rain-maize complex in the Mesoamerican world view: part I. *Journal for the history of astronomy* 24: 17-70.

s.a. Venus orientations in ancient Mesoamerican architecture. In: C. L. Ruggles, ed., *Archaeoastronomy in the 1990s,* Loughborough: Group D Publications (v tisku).

THOMPSON, J. Eric S.

1930 *Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras.* Field Museum of natural History, Publ. 274; Anthropological series, vol. 17, no. 2, Chicago.

1972 *A commentary on the Dresden Codex.* Memoirs of the American Philosophical Society 93, Philadelphia.

TICHY, Franz

1983 El patrón de asentamientos con sistema radial en la meseta central de México: »sistemas ceque« en Mesoamérica? *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 20: 61-84.

BESEDA O AVTORJU

Ivan Šprajc, mag., etnolog in arheolog, raziskovalec na INAH, Subdirección de registro publico de monumentos y zonas arqueologicos v Mexicu.

ABOUT THE AUTHOR

Ivan Šprajc, M.A., ethnologist and archeologist, researcher with INAH, Subdirección de registro publico de monumentos y zonas arqueologicos in Mexico.

SUMMARY

ORIENTATIONS TOWARDS VENUS' EXTREMES IN PRE-HISPANIC MESOAMERICAN ARCHITECTURE

Recent archaeoastronomical research in Mesoamerica has shown that some orientations and alignments in prehispanic architecture relate to the planet Venus, particularly to its extremes on the horizon. However, certain characteristics of the apparent planet's motion have so far received little attention or have been completely ignored, even if they should be taken into account in any consideration of the orientations to Venus extremes.

The rising and setting points of Venus visible as morning or evening star move along the eastern and western horizon, respectively, reaching northerly and southerly extremes. Dates and magnitudes of the extremes vary considerably, but they exhibit (like other Venus phenomena) 8-year patterns. Some Venus extremes in an 8-year cycle are greater than solstitial extremes of the Sun, but they are all seasonally fixed. Particularly interesting are the evening star extremes visible on the western hirizon; occurring between April and June (northerly extremes) and between October and December (southerly extremes), they approximately coincide with the onset and with the end of the rainy season in Mesoamerica. The maximum extremes visible on the western horizon are for about 3° greater than the maximum extremes visible on the eastern horizon.

The orientations to Venus extremes have been so far discovered in the Late Classic and Early Postclassic architecture of Chichén Itzá, Uxmal, Santa Rosa Xtampak, Nocuchich and Huexotla. The intentionality of these orientations is, at least in some cases, strongly supported by additional evidence, independent of the astronomical argument. All of the orientations known so far refer to the maximum extremes attained by Venus as evening star.

The significance of these alignments can be explained in terms of Venus symbolism in Mesoamerican world view. It was shown that the planet was conceptually associated with rain, maize and fertility (Closs et al. 1984). Further research has demonstrated that the primary importance in the so-called Venus-rain-maize complex was attributed to the evening star (Šprajc 1993). Venus orientations exhibited in architectural remains represent but one manifestation of this complex set of ideas, whose observational basis may have been precisely the concomitance of the evening star extremes with two crucial annual climatic changes, which delimit the agricultural cycle.

RÉSUMÉ

LES ORIENTATIONS VERS LES POSITIONS EXTRÊMES DE LA PLANÈTE VÉNUS DANS L'ARCHITECTURE PRÉHISPANIQUE DE L'AMÉRIQUE CENTRALE

Une recherche archéologico-astronomique récente en Amérique centrale a montré qu'il existait un rapport entre certaines orientations, certains alignements de l'architecture

préhispanique et les positions extrêmes sur l'horizon de la planète Vénus. Quoi qu'il en soit, certaines caractéristiques de la trajectoire observable de la planète ont été jusqu'à maintenant peu étudiées, lorsqu'elles n'étaient pas complètement ignorées, alors même qu'on aurait du en tenir compte pour tout examen attentif des orientations en rapport avec les positions extrêmes de Vénus.

Le levant et le couchant de Vénus, visibles lorsque l'étoile du matin ou du soir se déplace le long, respectivement, de l'horizon est ou de l'horizon ouest, atteignent septentrionalement et méridionalement les extrêmes. Dates et magnitudes des extrêmes varient considérablement mais ils présentent (comme les autres occurrence de Vénus) des développements qui se réitèrent tous les huit ans. Au cours d'un cycle de huit ans, certains extrêmes de Vénus sont plus importants que les extrêmes du soleil au moment des solstices, mais tous sont régis par les saisons. Les positions extrêmes de l'étoile du soir observables sur l'horizon ouest sont particulièrement intéressantes. Atteintes entre avril et juin (pour les extrêmes au nord) et entre octobre et décembre (pour les extrêmes au sud), elles coïncident approximativement avec le déclenchement et la fin de la saison des pluies en Amérique centrale. Les extrêmes maximum observables sur l'horizon ouest dépassent d'environ 3 degrés les extrêmes maximum observables sur l'horizon est.

Des orientations en fonction de Vénus ont été découvertes à ce jour dans l'architecture de Chichén Itzá, Uxmal, Santa Rosa Xtampak, Nocuchich et Huexotla, pour les périodes du classique tardif et du post-classique précoce. Le caractère intentionnel de ces orientations est, tout au moins dans certains cas, fortement appuyé par des éléments de preuve supplémentaires, indépendants du domaine astronomique. Toutes les orientations connues à ce jour se réfèrent aux positions extrêmes maximum que Vénus atteint en tant qu'étoile du soir.

La signification de ces alignements peut être comprise comme un symbolisme lié à Vénus dans la conception méso-américaine du monde. Il a été démontré que la planète était conceptuellement associée à la pluie, au maïs et à la fertilité (Closs et al., 1984). Une recherche approfondie a démontré que la prééminence dans ce qu'on nomme le complexe Vénus / pluie / maïs était attribuée à l'étoile du soir (Šprajc 1993). Les orientations en fonction de Vénus mises en évidence dans des vestiges architecturaux ne représentent qu'une manifestation d'un ensemble complexe de notions. Celui-ci se fonde peut-être sur l'observation de la concomitance des positions extrêmes de l'étoile du soir avec deux changements climatiques annuels cruciaux, qui ponctuent le cycle agricole.

ZDRAVJE IN BOLEZEN PRI SOKEJIH (ZOQUE) V CHIAPASU*

Mojca Terčelj

IZVLEČEK

Prispevek razlaga koncept zdravje-bolezen pri Indijancih Zoque iz severnega Chiapasa v Mehiki in podrobno analizira njihovo medicinsko prakso, tako preventivo kot kurativo.

Poseben poudarek je na ločevanju domačega družinskega zdravljenja in pa specialističnega zdravljenja na ravni tradicionalne medicine. To ločevanje sloni na sokejevski etiologiji in bolezenski klasifikaciji.

ABSTRACT

The article explains the concept of health and illness with the Zoque Indians of North Chiapas in Mexico and analyses in detail their medical practices, preventive as well as curative ones.

Special emphasis is dedicated to the differentiation between domestic and family therapy on the one hand, and specialist treatment on the level of traditional medicine. This differentiation is based on Zoque etiology and their classification of illnesses.

Koncept zdravje-bolezen je pri Sokejih tesno povezan s splošno razlago sveta in človeka v njem.

Ves univerzum uravnava dualistični-polarni princip, ki se manifestira na vseh nivojih realnosti: v naravnem, nadnaravnem in socialnem svetu. Gre za splošno dualistično strukturo, ki se formalno izraža na različnih nivojih skozi različno opozicionalno nomenklaturo. Princip je po svoji funkcionalnosti dinamičen - teži k ravnotežju nasprotij.

Opozicionalni pari služijo tudi kot klasifikacijske in interpretacijske strukture. Sokeji razlagajo naravo z opozicijami, med katerimi so najosnovnejše: moško-žensko, močno-šibko, vroče-hladno, desno-levo, gor-dol itd.[1]

»Vroče« in »hladno« nista zgolj termodinamični kategoriji, pojmujejo ju v veliko širšem smislu. »Vroče-hladno« sta eden najsplošnejših klasifikacijskih sistemov, lahko bi rekla, da predstavljata hermenevtično strukturo Sokejev *par excellence*, osnovni kognitivni model, kateremu sledi cel spekter aplikativnih izvajanj - od medicinske prakse, kulinarike,

* Tekst je del avtoričine magistrske naloge z naslovom Medicina in magija med Sokeji v Chiapasu (Mehika), oddane na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani junija 1992 (mentor dr. Zmago Šmitek, somentorja: dr. Noemi Quezada in dr. Andrés Medina).

1 Vizijo sveta, različnost kozmosa, red in gibanje razlagajo vsa mezoameriška ljudstva na osnovi opozicij, ki izhajajo iz najbolj primarne: Praoče-Pramati. Na to najosnovnejšo horizontalno delitev univerzuma vežejo kompleksnejše strukture. López Austin (1984: 58-59) je predstavil najpogostejše strukture pri starih ljudstvih

oblačenja do pravil obnašanja in družbeno-pravnih norm. Vsako človeško dejanje ima svojo vročo ali hladno konotacijo.

Klasifikacija »vroče-hladno« je v vsem mezoameriškem in južnoameriškem prostoru precej običajna. Foster (1978, 1983) jo razlaga kot okrnjeni prežitek grške Hipokratove teorije zdravljenja. Ta naj bi prišla preko arabske medicine (Avicenna) v špansko srednjeveško medicinsko prakso, od tu pa v Ameriko, kjer naj bi jo domorodci hitro sprejeli.[2]

Človek je mikrokozmos, križišče vseh opozicijskih osi, tako naravnih (moški-ženska, vroče-hladno, močno-šibko) kot socialnih in duhovnih: naravno-duhovno, naravno-kulturno, naravno-socialno.

Komumub/p/t ali človeško telo pomeni v sokejevskem jeziku človeka v integriteti, celoti. To celoto sestavlja vidno telo in 13 nevidnih *kojam*, spiritualnih enot, ki imajo svoj sedež v srcu. Vidno in nevidno telo sta nerazdružljiva harmonična enotnost. Duševne enote pri tem niso ekvivalentne krščanski duši, čeprav današnji Sokeji mešajo pojem »duša« in »kojama«.[3]

osrednje Mehiške planote:

ženska	moški	noč	dan
hladno	vroče	voda	ogenj
spodaj	zgoraj	vpliv prednikov	vpliv potomcev
ptič *ocelote*	orel	smrt	življenje
9	13	kremen	cvet
spodnji svet	gornji svet (nebo)	veter	blisk
vlaga	suša	ostra bolečina	iritacija
tema	svetloba	majhno	veliko
šibkost	moč	nočni naliv	curek krvi
		smrad	dišava

2 Hipokratova medicinska praksa je temeljila na harmoniji štirih osnovnih življenjskih principov: vroče - hladno - suho - vlažno, ki so označevali 4 osnovne elemente: zrak, zemljo, ogenj, vodo. Njegova teorija je bila res osnova evropski srednjeveški medicini in je kot taka vsekakor prišla s Španci tudi na ameriška tla, vendar se sama bolj strinjam z Austinovo hipotezo oz. kritiko Fosterja, da je glede na celotno mezoameriško kozmologijo in ideologijo v tem prostoru že pred prihodom Špancev obstajala dihotomija zdravstvenega klasificiranja in da so Španci k vsemu skupaj dodali le še svoje elemente in utrdili predšpansko tradicijo (López Austin, 1984: 103-118).

3 Laureano Reyes (1988:246) enači sokejevsko *kojamo s tonalli*, duševnostjo starih Mehikov; enačenje ni eksaktno, ker je bila *tonalli* le ena od najpomembnejših duševnih enot pri Mehikih. Samostalniška oblika *tonalli* glagola *tona* (»sevati«, »dajati toploto«) ima v jeziku nahuat naslednje pomene: a. sevanje; b. sončna toplota; c. poletje; d. dan; e. znamenje dneva; f. usoda osebe glede na dan rojstva; g. duša in duh; h. usojena stvar ali stvar, ki je lastna določeni osebi (Molina). Austin v analizi koncpeta duševnosti pri Mehikih govori o treh najvažnejših duševnih enotah: *tonalli, yolia* in *ihiyotl*. Vse tri enote so bile porazdeljene po vsem telesu, s tem da je imela *tonalli* sedež v glavi, *yolia* v srcu, *ihiyotl* pa v jetrih. Prva je nosila najbolj racionalne funkcije, zadnja najbolj emocionalne. Edino *tonalli* je za časa življenja (sanje, bolezen) lahko zapustila telo. Kot osrednja duševna enota, ki je povezovala vse ostale in skrbela za duševno harmonijo in telesno-duševno usklajenost, je bila *yolia* najpomembnejša. (1984: 221-262). Današnji mestici imenujejo *tonalli* vse duševne enote, ki jih mešajo s krščansko dušo. Predpostavljam, da je 13 duševnih enot v tesni zvezi s trinajstimi gornjimi ali transcendentalnimi svetovi, ki so jih poznale kozmogonije mezoameriških civilizacij. Predkrščanski kozmološki koncept Sokejev je sicer manj znan, glede na vire in ustno izročilo pa je poznan koncept Mehikov in Majev: vertikalna os stvarstva se je delila na 13 zgornjih svetov, 9 spodnjih in 4 srednje. Vsakemu so pripadali polarni pari božanstev, naravni elementi in barve. Mehiki so si univerzum predstavljali kot nadzemno in podzemno stopničasto piramido. Najvišji nivo nadzemne piramide je pripadal najvišjemu božanstvu - Omeotlu, ki je predstavljal vsesplošni dualizem. Maji so upodabljali gornje svetove z mitološko *ceibo*, svetim drevesom, iz katerega je izšel rod majevske aristokracije (Villa Rojas, 1986: 140-147). Med današnjimi Tzotzili je koncept še živ: poleg *ceibe* si gornje svetove predstavljajo kot piramido, katere stopnice so ure dneva. Sonce doseže opoldne zenitno točko - najvišjo točko nebesne piramide ali »srce neba«, opolnoči pa najnižjo točko podzemnega sveta. (Holland, 1989: 70).

Kojame omogočajo življenje s tem, ko dajejo moč in vitalnost krvnemu obtoku. Vsaka duševna enota, tudi »sombra« ali senca imenovana, ima svoj korelat v živali ali pa naravnem elementu. Dvanajst enot, ki jih človek pridobi v življenju, z njim tudi umre; trinajsta, s katero se rodi, ni umrljiva in gre v svet mrtvih ali pa se reinkarnira. Nekatere »sence« so močne, druge šibke, dobre ali zle. Tako kima človek lahko več dobrih in močnih, šibkih in zlih ali pa šibkih in dobrih ali šibkih in slabih. Tisti, ki imajo »močne sence«, tako dobre kot zle, so *pi/mi jama* (močni po krvi). Te ljudi bolezni manj napadajo (imajo »hrabro kri«). Ljudje s šibko krvjo so nenehno izpostavljeni nevarnosti.

Delitev telesa na levo in desno hemisfero je ena najobičajnejših sokejevskih medicinskih klasifikacij. Vertikalna os, ki telo razpolavlja, se imenuje »usta telesa«; poteka od glave do nog: med očesoma, nosnicama, po sredi ustnic, brade, toraksa, popka ter deli genitalije in noge. Levi roki npr. pravijo *a akña k/* (a = na strani + *akña* = levi + *ang* = usta + *k/* = roka: roka na levi strani ust (telesa)).

Leva hemisfera je povezana s severom, ki predstavlja slabe oz. »negativne« vidike življenja; bolezen, smrt, pasivnost, laž, »vse, kar se pojavlja z leve«.

Desna hemisfera je povezana z jugom (*jamanasomo : jama* = sonce, toplota, dan, življenje + *nas* = zemlja + *omojk* v smeri; torej v smeri tople zemlje). Južni ali topli del telesa je antipod severnemu hladnemu in predstavlja zdravje, življenje, aktivnost, resnico in dobro.[4]

Vidno telo delijo Sokeji v dvakrat po devet delov; levi in desni sprednji del, levi in desni zadnji del, leva in desna polovica glave, levi in desni toraks, levi in desni abdomen, leva roka in dlan, desna roka in dlan, levo in desno stegno, leva noga in stopalo, desna noga in stopalo ter leva in desna stran hrbtenice.

Telo se deli tudi v zgornji del (glava), osrednji del (srce in pljuča) in spodnji del, katerega višji predel zaobsega abdominalno votlino, nižji pa od zadnjice navzdol. Roke in noge, ki so izvršilni organi, pazijo na ravnotežje telesa.

Sokeji nadalje poznajo »sakralne« in »profane« dele telesa. Sakralni so: glava-vključno z obrazom, srce, pas in genitalije. To vlogo imajo, ker so najpomembnejši (pas pa najmehkejši), najbolj občutljivi, najbolj muhasti, najbolj poželjivi in ker skrivajo tabuje. V terapijah so deležni posebne nege.

Klasifikacijsko strukturo telesne sistematizacije sestavljajo torej naslednji binarni pari: levo-desno, sever-jug, zgoraj-spodaj, višje-nižje, spredaj-zadaj, profano-sakralno. Sredina, ki je lokalizirana na območju srca, ima v tej polarnosti vlogo ravnotežja, zato je pojem sredine več kot geometrijska označitev; vezan je na kvaliteto: harmoničnost, integracijo.

Poleg klasifikacijske razlage poznajo Sokeji tudi metaforično. Človeško telo identificirajo s ceibo, drevesom, ki je, kot sem že omenila, prisotno v sokejevski in majevski kozmogoniji.[5] Deli telesa in njihova nomenklatura so analogni drevesnim delom. Telo

4 Horizontalna delitev sveta pri Mehikih in Majih je kvadrat, ki ga dve križni osi (sever-jug, vzhod-zahod) delita v štiri dele. Center ali popek predstavlja zelen kamen (zelena-simbol ravnotežja), ki združuje štiri trikotne liste gigantskega cveta. Strani neba imajo svoje barvne, spolne in druge simbolne konotacije, ki od kulture do kulture variirajo, največkrat pa sever označuje smrt, spodnji svet, žensko; jug pa življenje, zgornje svetove in moško. Pri Mehikih je sever črn, jug moder, pri Majih pa je sever bel, jug rumen.

5 Projekcija kozmičnega drevesa v človekovo anatomijo je razumljiva, saj človek predstavlja središče stvarstva in stvarstvo v malem. Kronisti iz 17. in 18. stoletja, ki opisujejo sokejevska naselja, poudarjajo simbolno

označuje kot *yen kuy*, velikost drevesa (*guy* ali *cuy* = drevo). Usta (*ang*) predstavljajo korenine (*ang kujy*); noge (*kojso*) so deblo (*kujkpajk*) in predstavljajo velikost drevesa; roke (*k/'*) so veje (*akm/n*); glava (*kobajk*) predstavlja listje; koža (*naka*) je lubje (*naka*); mišice (*sis*) so les (*sis*); kri (*n/'bin, n/'pin*) je drevesni sok = moč (*n/'bin*); otroci (*une*) so sadeži (*t/p une*) itd.

Kako globoko je prisotna simbolika drevesa v človekovem življenju, nam pričajo tudi nekatere druge metafore: *wi kuy* - »vse, kar nam da drevo« pomeni hrano; *kut kuy* - »podoba drevesa« so vsa surova živila; *ka kuy* - »mrtvo drevo« ali »drevo v nevarnosti smrti« označuje bolezen; *koken/jkuy* - »iti zamenjati drevo« se imenuje obredno obiskovanje neveste, ki traja eno leto (enkrat mesečno).

Določene dele telesa ponazarjajo Sokeji po podobnosti tudi z nekaterimi drugimi primeri iz narave: lobanja je *tsima* ali posoda iz buče; pazduha je *saja* ali perut; penis je *jono* - ptič; testis je *poka* ali jajce, žolčnik je *tsujchñi* ali zeleni chile, jetra so *pat* ali nopal (kaktusov sadež), srce je *koya* ali rdeč paradižnik itd.

Tsokoy ali srce, kot središčni organ, združuje vse dobro in vse slabo. Je v sredini - med levo in desno hemisfero in med zgornjim in spodnjim delom telesa. Prevod besede *tsokoy* je večznačen: *tsoko* pomeni vlažno, mokro; *koya* je paradižnik. Laureano Reyes (1988: 291-292) omenja tudi druge interpretacije: *ts* od *tsabas* = rdeč in *koy* ali *koya* = zajec. Reyes opozarja na podobnost srčnega utripa s hitrim in nemirnim dihalnim sistemom zajca, po drugi strani pa na pomembno simbolno vlogo te živali: zajec je hraber, pretkan, inteligenten, »biti zajec« pomeni biti najboljši, najhitrejši. *Tsokoy* je sinonim za »upravni center«, tudi v smislu »univerzuma«, »kozmosa«.

Preko cirkulacijskega sistema je srce povezano s celotnim organizmom; tako pravijo, da gre po krvi v vsak del telesa. Zgrajeno je iz votlih mišic (»mišice-jame«), ki so sedež trinajstih *kojam*, katere omogočajo življenje. Človek se rodi z eno *kojamo* in do 12. leta starosti vsako leto pridobi novo. Srce je najpomembnejši organ, njemu so podrejeni vsi ostali: »srce misli in ukazuje«. Kot emocionalni, spiritualni in logični center pogojuje človekov karakter in njegovo vedenje v družbi.

Možgani, ki so neposredno vezani na srce, so le njegov izvršilni organ. Srce jim po krvi pošilja različne misli; če pošlje »dobro« kri, človek ravna dobro, če jim pošlje »slabo«, se človek vede neprimerno. Kadar človek misli, »misli najprej s srcem«, možgani prenesejo misel v usta ali v vedenje. V primeru smeha (*sikpa tsokoy* = srce se smehlja), na primer, bo srce možgane najprej »ogrelo« ali pa »ohladilo«; prvo se zgodi v primeru veselja, drugo v primeru žalosti. Funkcija možganov (*kochaman*) je torej spominjanje in izvajanje.

Kri (*n/bin, n/pin*) je moč; ob cirkulaciji oskrbuje s predelano hrano vse dele telesa. Po sestavi jo ločijo v dve vrsti, gosto-črno in vodeno-rdečo. Kri ne nosi le hranljivih snovi, ampak vsebuje vitalno energijo in človekovo duševnost. Povezana je s trinajstimi duševnimi enotami; preko njih prenaša misli in karakter. Podobno kot pri Majih (Villa-Rojas, 1985:190) sta tudi pri Sokejih temperament in karakter odvisna od tipa krvi, ki ga

vlogo *ceibe*, iz katere naj bi izhajal sokejevski rod. Pri Majih podpira velika *ceiba* središče sveta, ki je kvadratne oblike. Štiri *ceibe* podpirajo nebo v štirih zemeljskih vogalih (Villa Rojas, Vogt, Holland). Od tu izhaja tradicija, da raste *ceiba* v sredini vasi in na vsakem od štirih glavnih izhodov. Austin (1984: 104) razlaga predstavo Mehikov: »Bogovi so ločili nebo in zemljo s štirimi stebri, ki podpirajo nebesno odejo in jo ločujejo od zemeljske površine. Ti štirje stebri so personificirani z antropomorfnimi božanstvi, štirimi *tlaloqui* (bogovi dežja), ki jih opisujejo tudi kot štiri drevesa, skozi katera se pretakajo vplivi nebeških in podzemnih bogov«.

ima posameznik. Tako pravijo, da ima nekdo »leno kri«, »močno« ali »šibko«, »vročo« itd. Poznajo tudi umirjeno in razburljivo kri. Kadar človek zboli, ima prehladno ali prevročo kri. »Vroča« kri je lahko tudi prirojena. Osebe, ki imajo to karakteristiko, so redke, a zelo nevarne za okolico, saj zavestno ali pa nehote povzročajo hude bolezni.

Kakor je človeški organizem kompleksna enotnost naravnega, duševnega in socialnega, tako sta tudi zdravje in bolezen kompleksni stanji organizma.

Posameznik doseže zdravo, normalno stanje, kadar živi v svojem telesnem, duševnem in družbenem ravnotežju; kadar je psihofizično usklajen z naravo, nadnaravnim svetom in družbo, katere član je.

Nasprotno pa, patološko stanje nastopi, ko se poruši ena od komponent te strukture. Ne glede na vzrok in povod bolezni pride do kompleksne patologije, do prizadetosti duševnega in telesnega dela, zato sta temu primerna tudi preventivna in terapevtska dejavnost. Zdravljenje stremi po uravnoteženju psihičnega in fizičnega stanja.

Sokeji poznajo tri izraze za bolezen: *ka'kuy, toya in met.*

ka'kuy (»smrt drevesa«: *ka'u* = smrt + *kuy* = drevo) označuje bolezen v splošnem, še posebej pa se nanaša na neboleča obolenja: vročino (*pijk/y ka'kuy*), slabost (*maya'kuy*), nespečnost (*/nga'kuy*) itd.

Toya se nanaša na bolezenska stanja s trenutnimi bolečinami: npr. muskularna bolečina (*kujkpajk toya*).

Met se nanaša na obolenja s kroničnimi bolečinami, kot so pritiski živcev in bolezni notranjih organov: npr. bolečina v križu (*uka met*).[6]

Klasifikacija bolezni je lahko naravna ali etiološka. Naravna klasifikacija poteka po že omenjeni strukturi »vroče-hladno« v »vroče« bolezni (*pijkuy*) in »hladne« bolezni (*mamguy*).

V primeru bolezni se torej v telesu sproži pretirana »vročina« ali pretiran »mraz«, telo oslabi. Naj za lažje razumevanje navedem nekaj primerov:

- naravno ravnovesje organizma je v nevarnosti pri pretiranem izpostavljanju dejavnostim, ki povzročajo vročino (delo na polju, tovorjenje materiala, kuhanje, likanje itd.);
- človek je v veliko manjši nevarnosti, če je izpostavljen mrazu, vendar je mrzla konotacija vode organizmu kar najbolj škodljiva;
- naravno ravnovesje se poruši, če človek uživa zgolj hladna ali zgolj vroča živila, zlasti slednja so organizmu škodljiva, če se jih ne dopolni s hladnimi;
- bolezen nastopi tudi ob psihičnih stresih: pretiran strah, nenaden preplah, tesnoba (*susto, espanto*), povzročijo v telesu vročino;
- vpliv ljudi v »vročem« stanju: ženske med menstruacijo, nosečnice, »vroč« pogled, itd.;
- vpliv nadnaravnih bitij: napad naguala ali šamanov napad skozi sanje, srečanje *Wayu, Sombrerona, Piowa-chu'e* itd.;
- neprimerno obnašanje in rušenje družbeno-moralnih norm poruši ravnovesje organizma, nastopi vročina, diareja itd..

---

6 Kefalno patologijo, na primer, klasificirajo različno: *kobajk ka'kuy* (*kobajk* = glava - bolezen glave) se nanaša na mentalne bolezni, norost, na primer. *Kobajk toya* je akutni glavobol, *kobajk met* pa je kronični glavobol.

Etiološka klasifikacija ali bolezenska etiologija

Bolezni torej nastopijo s porušenjem psihofizičnega ravnotežja, ki se demonstrira najprej na fizičnem nivoju, vendar vzrok vseh naravnih oz. psihosomatskih sprememb ni vedno naraven.

Porušenje naravnega ravnotežja »vroče-hladno« je sicer obvezni spremljevalec, navadno začetni simptom vsake bolezni, ki pa ima lahko tudi magičen vzrok.

V nadaljnjem skušam interpretirati originalno sokejevsko etiološko klasifikacijo.

Sokeji delijo bolezni v majhne (*che'bo kuy*) ali nenevarne in velike (*moja kuy*) ali nevarne. Meja med njimi ni vedno evidentna. Velikokrat so prvi simptomi zelo podobni, celo isti, zato so prve diagnoze (avtodiagnoze ali družinske diagnoze) lahko napačne.

Med majhne bolezni prištevajo: kašelj, gripo, vročino, diareje, infekcije itd. Tovrstne bolezni nastopijo ob nepazljivosti in nezadostnem upoštevanju preventivnih ukrepov. Vzroki tovrstnih bolezni so naravni: izpostavljenost preveliki vročini ali mrazu, uživanje pokvarjene (razpadajoče) hrane, uživanje pretežno vročih ali pretežno hladnih jedil, uživanje vode in hrane, okužene s paraziti itd.

Gripo razlaga informatorka 1 takole:

»Nič ni čudno, da smo zboleli; ker je zima in mraz, pijemo veliko kave, ki je vroča; vsa ta vročina se je zaprla v naša telesa in noče ven, zato se je dvignila temperatura in prišla je gripa.«

Naravne bolezni zdravijo doma - s pomočjo zdravilnih zelišč (ki jih večkrat komplementirajo s kupljenimi kemičnimi preparati), posebnih diet, počitka in tako imenovane »družinske psihoterapije«, psihične nege, ki je je bolnik deležen s strani širše družine, in to ne glede na vrsto bolezni. Psihološki moment in vključevanje sorodstva tako na nivoju domače kot specialistične terapevtike kažeta na kompleksno obravnavo bolnika oz. bolezni, ki jih sodobna medicina pojmuje in obravnava zgolj z vidika somatske patologije. Vendar naravne oz. majhne bolezni niso niti približno tako kompleksne in komplicirane, da bi zanje potrebovali specialista. Sokeji jih vedno zdravijo sami.

Velike ali nevarne bolezni so vse tiste, ki ogrožajo človekovo življenje. So težje ozdravljive, ker so kompleksnejše, zato zahtevajo specialno terapijo, ki traja lahko dlje časa, saj vključuje tako empirično medicinske kot magično-ritualne elemente. Kompleksnost bolezni in njihovega zdravljenja zajema psiho-somatski, duhovni in socialni nivo; zdravljenje vodi specialist, vključena pa sta družina in širše sorodstvo.

Tovrstne bolezni nastopijo s somatskimi simptomi (diareja, temperatura itd.), ki jih spremljajo posebna emocionalna stanja: depresija, strah, mora, nespečnost, izguba apetita itd. Ta stanja so posledica izgube oz. potencialne izgube duše, prav to pa je tisto, kar ogroža bolnikovo življenje. Vzrokov za izgubo duše oz. za nevarnost, da *kojama* zapusti telo, je več:

- napad nadnaravnih bitij in *kojam* oz. nagualov (tiste duševne enote, ki spremlja posameznika v določeni živali oz. predmetu), čarovnikov ali sovražnih sovaščanov;

- kršenje socialnih, moralnih in religioznih norm.

Vsaka duša oz. *kojama* v sanjah zapusti telo in potuje. Na poti lahko sreča sovražnika, *kojamo* čarovnika ali katerega od sovaščanov, ki jo napade. Če v boju uspe zmagati, se vrne v telo, kolikor pa je premagana, se ne vrne in organizem zboli. Potovanje duše v sanjah je povsem normalen pojav, do patološkega stanja pride le v primeru

spiritualnega napada. Povzročanje bolezni skozi sanje je pri Sokejih najpogostejša oblika maščevanja: med spanjem, ko sta telo in duša ločena, je organizem najbolj izpostavljen nevarnosti.

Kojama lahko zapusti telo tudi, ko je organizem v budnem stanju. V takem slučaju je zapuščanje duše patološkega značaja že samo po sebi. *Kojama* zapusti telo, če se človek sreča z nadnaravnimi bitji in se hudo prestraši. Najpogosteje se to zgodi na mestih, kjer prebivajo »gospodarji« gora, jam, zemlje, vode, bliska itd. - nastopi *susto* ali *na'tse*. Bolezen *na'tse* nastopi tudi v primeru, ko posameznik sreča gozdna spiritualna bitja, kot so *Wayu, duendes,* Sombreron itd.

Posameznik se lahko prestraši tudi nenavadnih in nenadnih dogodkov in zboli za lažjo oz. manjšo obliko *na'tse*. *Kojama* v takem primeru ne zapusti telesa, obstaja pa velika možnost, da se to zgodi, zato zahtevajo tudi lažje oblike *susta* ali *na'tse* ja posebno terapijo.

Vzroki nevarnih bolezni so torej lahko nadnaravni ali pa socialno-magični.

Nadnaravne bolezni negativnega predznaka (*susto, aire, caida,* »izguba duše«) povzročajo gospodarji krajev (zemlje, vode, gora, jam, bliska, vulkana) in druga spiritualna bitja. Poleg negativnih nadnaravnih bolezni poznajo Sokeji tudi bolezni »od Boga«, ki so hude, niso pa nujno negativne: sterilnost, epilepsija, duševne bolezni in vse nepoznane bolezni.

Med nevarnimi boleznimi socialno-magičnega vzroka poznajo Sokeji: *na'tse* ali *susto*, ki ga povzročijo napadi sovražnika v sanjah (napadalec je lahko sovražnikova *kojama, nagual* ali pa *kojama* in *nagual* čarovnika, ki ga sovražnik najame); »pogled«, »vroč pogled« in »zli pogled«, »zavist«, *carga, alfarecia* itd. Ljudje povzročajo te bolezni namerno ali nenamerno. »Zavist« in s tem v zvezi čaranje, napadi skozi sanje in »zli pogled« so največkrat namerno in načrtno povzročeni; so pa tudi ljudje, ki imajo prirojen »vroč pogled« in nehote škodijo okolici. Nekaj podobnega bi lahko rekla za *cargo*, bolezen, ki jo povzročajo nosečnice in ženske med menstruacijo.

PREVENTIVNA DEJAVNOST

Če želi posameznik ohraniti zdravje - ravnotežje, mora upoštevati številna preventivna pravila; pri delu in opravilih, prehrani, umivanju, spolnem in socialnem življenju.

Zaradi sistematičnosti in preglednosti delim preventivno dejavnost v naravno in magično-socialno (glede na zaščito pred »majhnimi« in »velikimi« boleznimi). Sokeji ne dajejo prednosti eni ali drugi, zanje je enako pomembna tako prva kot druga; istočasno - enakovredno in komplementarno jih vsakodnevno spremljata obe.

Naravna preventiva

Prava mera pri delu, oblačenju, prehrani in umivanju zmanjšuje možnost naravnih obolenj. Gre za ravnotežje med »vročim« in »hladnim«; preventivna pravila upoštevajo Sokeji z veliko rigoroznostjo; zlasti se izogibajo nesorazmerju in prevelikim nenadnim spremembam;

- vroče telo (zaradi težkega fizičnega dela na polju ali bližine ognja - kuhanje, likanje)

ne sme v stik z vodo, obratno je lahko izpostavljeno vetru: umivanje tik po delu je prepovedano, dobro je tudi prekiniti delo, kolikor se telo hitro segreje;

- ljudje, ki veliko berejo, so v nevarnosti, da se jim pregrejejo oči, zato Sokeji odsvetujejo daljše branje (npr. študij itd.);

- telo je pretirano »vroče« tudi v času menstruacije, nosečnosti, poroda (in tik po porodu) in med spolnim odnosom, zato je treba paziti, da ne zboli oseba, ki v tem stanju je, pa tudi njena okolica, saj oddaja svojo toploto na druge; umivanje med menstruacijo, v visoki nosečnosti, takoj po porodu in po spolnem odnosu je strogo prepovedano; poleg naravnega neravnovesja in nevarnosti bolezni je v teh primerih prisotna tudi magična nevarnost bolezni; nosečnice in ženske v menstruaciji ne smejo na obiske, saj lahko na oslabljene (bolnike, dojenčke in šibke osebe) prenesejo toliko »vročine«, da žrtve lahko umrejo; pri spolnem odnosu je v nevarnosti tisti del duševnosti, ki zapusti telo v posebnih primerih (sanje, strah itd.); kolikor se ne vrne, je rezultat lahko smrt;

- najbolj rigorozna so pravila prehranjevanja, saj je od hrane odvisen dobršen del zdravja; vsaka jed, ki jo zaužijejo, mora biti pripravljena tako, da ni niti »hladna« niti »vroča«; gre za pravilno dopolnjevanje oz. kombiniranje živil - čim bolj je živilo »vroče«, s tem bolj »hladnim« se mora komplementirati in obratno: puranovo meso je zelo »hladno«, zato ga pripravljajo samo v omaki *mole*, ki je zaradi sestavin, zlasti začimb, izredno »vroča«; pravijo, da sicer lahko škoduje zdravju; »hladno« je tudi svinjsko meso, zato mu pri peki dodajo veliko česna; kokošje in goveje meso, mleko, sir, smetana in jajca so »vroča« živila, zato jih jedo z zelenjavo, s »hladnimi« začimbami in tortiljami. Večina zelenjave, tudi sadja in tortilje so »hladne«, kava, alkohol in tobak »vroči« itd. (glej razpredelnico v poglavju o prehrani). Kot sem že poudarila, »vroče« in »hladno« nista vedno termodinamični kategoriji; pri živilih bi lahko rekla, da so »vroča« zlasti tista, ki iritirajo prebavila (morda se angleški pojem *hot* v primeru začimb še najbolj približa indijanskemu konceptu), »hladna« pa sveža in lahka, čeprav to ni vedno pravilo (npr. avokado je »hladen«, a je težko prebavljiv, enako svinjina).

- med preventivna zdravstvena dejanja spada tudi izogibanje določenim psihičnim stanjem in razpoloženjem, ki telo in duševnost preveč segrejejo ali pa povzročijo »padec« telesa: v prvi vrsti se je treba izogibati razburjanju, ki je tako »vroče«, da ni v nevarnosti le razburjena oseba, ampak tudi okolica; še posebej se ne sme razburjati med jedjo; podobno je s prepiranjem. Zdravju zelo škoduje tudi pretirano razmišljanje (»pretehtavanje«), zato se ga je treba kar najbolj izogibati, sicer zapade organizem v kompleksni »padec«, ki ga celo specialist težko ozdravi.

Magična preventiva

Sokeji so dnevno izpostavljeni nevarnostim, ki jih povzročajo zavist, škodoželjnost in poželjivost sovaščanov in prisotnost spiritualnih oz. nadnaravnih bitij. V obrambo pred nadnaravnimi in socialnimi magičnimi boleznimi se držijo določenih pravil in uporabljajo posebna magično-zaščitna sredstva:

- v obrambo pred »vročim pogledom«, zlim pogledom, poželjivostjo in magičnimi dejanji sovaščanov, zlasti pa tujcev, nosijo različne amulete, ki morajo biti čim bolj skriti: navadno pod bluzo, v nedrjih ali v pasu, in sicer tako, da se dotikajo kože: rumeni topaz ali jantar, male bombažne vrečke rdeče barve, v katere je specialist zašil pravo razmerje naslednjih zelišč: rožmarin, baziliko, rutico, pelin, anisov cvet in gorčična semena;

- zaščitno vlogo igra tudi rdeča barva, zato je dobro nositi rdeč pas, rdeč trak v laseh, rdečo ruto itd.;

- ko gredo Sokeji na mesta, kjer je zbranih veliko ljudi, se zaščitijo pred »ojeado« ali poželjivostjo z dišavami, ki si jih kanejo zlasti na senca, pod pazduho, na vsa tista mesta, ki so najbolj občutljiva;

- izogibati se morajo neprimernemu vedenju v družbi in kršenju družbeno-moralnih norm; s tem zmanjšajo konfliktne situacije in možnost maščevanja;

- nevarnosti od nekaterih spiritualnih bitij, ki prežijo na človeka v gozdu in ob vodi, se izogibajo zlasti tako, da hodijo v skupini ali hodijo čim manj po samotnih krajih;

- pred nenavadnimi naravnimi pojavi se zaščitijo s kamni in rdečo barvo: na dan sončnega mrka, na primer, so ženske nosile rdeče trakove in pasove, moški pa so si z zemljo namazali podplate; večinoma niso šli iz hiš, ker so razlagali izpostavljanje soncu, ki se »prepira z luno in ima zato še večjo moč«, kot izredno nevarno; noseče ženske so si trebuhe prekrile z rdečimi krpami, da ne bi otrok dobil »zajčje ustnice«; prepovedano je bilo tudi umivanje, ker je sonce »okužilo« vodo.

KURATIVNA DEJAVNOST

Kurativa pri Sokejih ni izključna dejavnost specialistov. Tako v Pantepecu kot v Tuxtli Gutiérrezu in Copoyi sem bila priča razviti domači medicinski praksi. T. i. majhne ali nenevarne bolezni, ki imajo naravne vzroke, zdravijo Sokeji izključno doma.

Avtodiagnoza in družinska diagnostika, klasifikacija bolezni, poznavanje in klasificiranje zdravilnih zelišč in njih uporaba, obvladanje različnih terapevtskih tehnik (masaža, *soplada, barreada*, kopeli, maziljenja ipd.), aplikacija injekcij in podobno - vse to spada v običajno domače zdravljenje. Zdravilna zelišča in klasifikacijo »hladno-vroče« v prehrani in zeliščih obvlada vsak Soke ne glede na spol in starost.

Šele v primeru, če se izkaže, da bolezen doma ni ozdravljiva, iščejo Sokeji pomoč pri specialistih. Izbor specialista je odvisen od več dejavnikov, zlasti pa od tipa bolezni.

Zdravljenje ni nikoli le stvar pacienta in terapevta, vedno vključuje celotno ožjo in širšo družino in včasih postane problem vse vaške skupnosti. Posebno psihično nego, ki jo bolniku posveča sorodstvo in ki je zelo pomemben element vsake terapije, sem poimenovala »družinska psihoterapija«. Ta je prisotna tako na ravni domačega kot specialističnega zdravljenja; v slednjem primeru nastopajo družinski člani kot obvezne »priče« magičnega terapevtskega rituala.

Domače ali družinsko zdravljenje

Ko nastopijo prvi simptomi, si prizadeta oseba določi vrsto oz. vzrok bolezni sama ali pa se posvetuje z družinskimi člani, sosedi in sorodniki. Prvo, kar mora bolnik opraviti, je analiza vsega, kar se je z njim dogajalo v zadnjem času: kje in s kom se je družil, kaj je počel, kar bi mu bilo lahko škodilo, ali se je pregrešil v pravilih vedenja in preventivnih pravilih itd. Ko sam ali pa s pomočjo družine določi vrsto bolezni, je proklamiran bolnik. To pomeni, da lahko začne z domačim ali specialističnim zdravljenjem, da lahko prekine z delom in da se lahko vsakemu potoži o svoji bolezni. Opazila sem, da do trenutka, ko prizadeti še ni priznan za bolnega, Soke prenaša težave zelo stoično, obratno pa se po

tem toliko bolj pritožuje. Opazila sem tudi, da veliko bolezni prebolijo stoje, kot tudi to, da večkrat bolezen ignorirajo, dokler se resneje ne razvije.

Vlogo hišnega terapevta prevzame navadno mati oz. žena. Zlasti, ko so bolni otroci, je njena terapevtska dejavnost zelo kompleksna in poseže, če je potrebno, tudi na področje magičnih zdravljenj: na primer zdravljenje *carge* ali *alfarecije*, ki prizadeneta dojenčke zaradi bližine »prevroče« osebe. Kolikor terapije takoj ne izvedejo, otrok lahko umre, zato je najbolje, da ukrepa mati sama. Podobno lahko nekatere elemente magično-ritualne terapije (*soplar, barrear*) izvede v primeru »sramu«, šoka oz. nenadnega preplaha katerakoli oseba, ki je v bližini nepričakovano prizadetega; učinek je v tem primeru enak učinku specialista, ki je sicer edini merodajni terapevt magično-ritualnih zdravljenj.

Vsako domače zdravljenje vključuje torej naslednje elemente:

daljši ali krajši počitek, posebno dieto, »hladno« ali »vročo« - glede na vrsto bolezni, uporabo zdravilnih zelišč, ki jih dopolnjujejo s t.i. »patentnimi zdravili«, določene tehnike masaž in kopeli in pa družinsko psihoterapijo.

Poznavanje zdravilnih rastlin je pri Sokejih vsesplošno razširjeno, njih uporaba pa je osnova vsakega zdravljenja. Ne le specialist, vsak Soke pozna vsaj osnovne zdravilne zeli, tiste, ki mu lajšajo težave pri prebavnih motnjah, parazitih, zvišani temperaturi; pa tudi tiste, ki ga ščitijo pred nadnaravnimi in socialnimi nevarnostmi. Teh osnovnih zelišč je na ozemlju gorskega pragozda kot tudi chiapaškega nižavja veliko. Sokeji jih klasificirajo, podobno kot živila, v »hladna« in »vroča«. Prva uporabljajo v primeru »vročih« bolezni, druga pri zdravljenju »hladnih«. Klasifikacijsko sistematiko obvladajo že otroci, ki začno zgodaj sprejemati zdravilsko znanje.

Zelišča uporabljajo vedno sveža, sušenja ne poznajo; subtropsko podnebje jim to omogoča. Sveža zelišča imajo veliko večjo učinkovitost, zato gredo vsakokrat sproti po potrebi nabirat rastline, pa čeravno morajo za to daleč v hribe ali gozd. Določene rastline smejo nabirati le zgodaj zjutraj, druge opoldne; slednje so aromatične in jih navadno uporabljajo v magično-čistilnih terapijah (rožmarin, bezeg).

Najbolj potrebna zelišča imajo Sokeji na vrtu: rutico, kamilice, meliso, meto, mehiški pelin, bezeg ipd. - da so čim bolj pri roki.

Zeliščar oz. terapevt uporabi glede na vrsto bolezni in značaj zelišča določene dele rastline: liste, vejice, cvet, korenine ali lubje. Predelava in priprava zdravil je naslednja:

- priprava zavrelkov ali prelivov ene ali mešanice več rastlin, ki jo pacient uživa kot čaj;
- prevrelki, ki jih uporabljajo za spiranja in umivanja;
- prevreta ali sveža rastlina, ki jo v obliki obkladkov polagajo na prizadeta mesta;
- pečenje zelišč v olju ali masti (za obkladke ali masaže);
- priprava magično-obrednih kopeli, kjer uporabljajo tako vodo kot kuhane rastline;
- uporaba zelenja pri masažah in magičnih »čiščenjih«;
- priprava esenc;
- priprava zdravilnih vodic (rastline, namočene v alkohol);

Zadnje štiri priprave in aplikacije pripadajo terapevtom-specialistom, medtem ko lahko ostale načine priprave izvaja vsaka oseba, ki zdravi doma.

Zdravilna zelišča velikokrat shranjujejo v alkoholu, ki je z vidika medicinske klasifikacije Sokejev nevtralnega značaja. Alkohol uporabljajo tudi pri posebnih kontramagičnih »prhah« - t.i. sopladas.

Tudi olja, ki so osnove masažnih vtiral, imajo nevtralni (niti »vroč« niti »hladen«) značaj.

Zeliščno terapijo pogosto dopolnjujejo kemična zdravila, ki jih kupujejo pri vaških trgovcih, in t.i. »medicina de patente« - naravni in umetni preparati, narejeni v ilegalnih, piratskih laboratorijih.

»Patentna zdravila« prodajajo potujoči trgovci oz. potujoči »zdravniki« - prevaranti. V Pantepec nrp. že nekaj let hodi človek iz Tapachule. Vsi njegovi preparati imajo enako ceno (spomladi 1991 je ena steklenička stala 10 000 pesov = dobre 3 dolarje) in eno skupno lastnost - so univerzalnega značaja. Ker ima vsak laboratorij svoje »zaščitene« patente, imenujejo to vrsto zdravil »patentna zdravila«; navadno imajo obliko napitkov, praškov, sirupov, vodic ali tablet in imena: »Pura sangre«, »Fuerza vital«, »Agua corronada«, »Agua de colonia«; potujoči trgovci prodajajo tudi afrodiziake in magične napitke, praške, mila in dišave, ki odganjajo zlo ali privlačijo osebe nasprotnega spola: »Siete machos«, »Polvo de San Antonio« itd.

Med kemičnimi zdravili, ki dopolnjujejo domača zdravljenja, so najpogosteje: analgetiki (Agin, Dol-5, Prodolin), antiseptiki (Neomelubrin, Terramicin), antibiotiki (Chlohidrat tetraciclin), antiinflamatiki (Adrecort), antigripini in antiparazitiki (Vermox).

Sokeji jih ne konzumirajo po zdravniških navodilih, ker je večje uživanje kemičnih zdravil zanje nevarno, vključujejo pa jih kot priložnostjo dopolnilo naravnim zeliščem. Antibiotikov tako ne jemljejo na osem ur, ampak vzamejo po eno tableto, kadar se stanje bolezni poslabša.[7] Bolj kot tablete so čislane ampule, ki si jih vbrizgajo z injekcijami; le-te kupijo v vaški trgovini. Uporaba injekcij je med Indijanci bolj priljubljena, ker ima hitrejši in vidnejši učinek. V vsaki družini je vsaj ena oseba, ki zna uporabljati igle, navadno so to matere. Zelo popularne so vitaminske ampule, zlasti vitamin B, ki si ga vbrizgajo pri gripi, prehladih in slabem počutju.

Masaže in kopeli spadajo že med specialne tehnike, v domačem zdravljenju pa jih lahko uporabljajo matere pri zdravljenju dojenčkov in otrok ali katerakoli oseba, ki je v neposredni bližini prizadetega v primeru manjše oblike *susta* in »sramu«.

Mati oz. terapevt lahko masira celotno telo bolnika (pri *sustu, cargi in alfareciji*) ali le prizadete dele, npr. trebuh ob paratiznih obolenjih.

Sokeji poznajo »hladne« in »vroče« masaže ter vodne oz. mokre in oljne ali suhe. Osnova vseh masaž so zelišča, iz katerih pripravijo vtiralna olja ali vode, v določenih primerih pa vtirajo sveže rastline.

Vtiralna olja pripravijo s praženjem rastlin v olivnem, jedilnem in drugih oljih; v španščini jih imenujejo *confortes* (krepčila) ali *bajadas* (ker jih vtirajo od zgoraj navzdol). Navadno so oljne oz. suhe masaže »vročega« značaja, pripravljene torej iz »vročih« zelišč; uporabljajo jih pri zdravljenju »hladnih« bolezni (hladna dizenterija, amebe itd.).

Vtiralne vode ali *baños* (kopeli) so prevrelki mešanih zelišč oz. prevrelki samo

7 V Mehiki je vsakemu trgovcu uradno dovoljena prodaja zdravil, za katera kupci ne potrebujejo (z izjemo močnejših pomirjeval) zdravniškega recepta.

»hladnih« ali samo »vročih« rastlinic, katere vtirajo v bolnikovo telo - »hladne« v primeru »vročih« bolezni in »vroče« v primerih bolezni hladnega značaja.

Bañada ali kopel je potrebna v primeru *carge in alfarecie*, bolezni, ki ju povzroči bližina »prevročih« oseb. Če babica ni dosegljiva, lahko pripravijo kopel domače ženske: na olju opečejo rutico, list rdeče vrtnice, rožmarin, malo žganja, malo olivnega olja, list tobaka in argalijo (sadež). Ko se dobljena oljna »kopel« ohladi, natrejo otroka trikrat po vsem telesu, začenši od glave k nogam.

Oljna kopel, imenovana *bajada*, je masaža telesa z mastjo, v kateri so spražili rožmarin, česen, pelin, baziliko, mento, meliso, kamilico, rutico, divji pelin itd. Izvajajo jo v primeru parazitnih bolezni in trebušnih krčev. Mast začno vtirati najprej na trebuhu (želodec, jetra, črevesje), nato na glavi (zlasti po vdolbinah), rokah, nogah in nazadnje po hrbtu; v manj hudih primerih masirajo le abdominalni predel. Pravilo te masaže je, da se zaradi odvajanja plinov in parazitov izvaja vedno v smeri od zgoraj navzdol, zato *bajada* (bajar = spustiti, znižati). Učinek masiranja je odpiranje plinov, ki se pri črevesnih parazitih pretirano zapro v telo.

Mokro kopel pripravijo iz »vročih« zelišč (rožmarin, cvet *anima h/y/*, lovor, salvia, mango), ki jih prevrejo v vodi, ohladijo in nato z njimi natrejo telo na podoben način, kot pri oljni kopeli. Mokre kopeli služijo pri *sustu*, hudem preplahu oz. tesnobi.

Družinska pomoč igra pomembno vlogo v zdravljenju posameznika. Soke nikoli sam ne rešuje problemov, vedno s skupnimi močmi družine in sorodstva, pa naj gre za kakršne koli težave. Moralna in psihična podpora sorodnikov je velikokrat pomembnejša od ekonomske.

Ob bolezni je posameznik deležen posebne psihične nege svoje ožje in širše družine. Omenila sem že, da se Sokeji ne pritožujejo nad počutjem, dokler jih okolica ne prizna za bolne. V trenutku, ko se to zgodi, postane pogovor o bolezenskih težavah sestavni del terapije. Sorodniki dnevno obiskujejo bolnika in mu posvečajo izredno pozornost: poslušajo ga, ko opisuje težave, ko toži nad nadlogami; tolažijo ga in pomilujejo in mu razlagajo lastne bolezenske izkušnje. Včasih mu prinesejo sadje ali zdravila, vendar je bistvo obiskov v psihološki podpori, v izboljšanju bolnikovega emocionalnega počutja in v občutku socialnosti. Telesen dotik je pomemben, zlasti pri bolnih otrocih, pri odraslih pa je zdravljenje skozi dialog osrednje.

Obiski bratov in sestra z družinami, staršev in otrok se vrstijo vsakodnevno toliko časa, dokler se stanje popolnoma ne normalizira, torej, dokler traja bolezen. Kolikor se stanje ne izboljša in bolnik nadaljuje s terapijo pri specialistu, se vloga družinske psihične in moralne podpore nadaljuje. Na tej stopnji so sorodniki vključeni v ritualno terapijo kot obvezne »priče«.[8]

8 Vloga sorodstva v zdravljenju posameznika je velika pri večini mehiških indijanskih etničnih skupin. Ritualno zdravljenje brez sorodstvenih prič pri gorskih Majih ni možno (glej Holland, Vogt, Guiteras-Holmes); pomembnost sorodstvene oz. družinske psihološke podpore v domačem zdravljenju omenja tudi Laurencia Heydenreich za Indijance Nahua in Jacques Galinier za Otomije.

Specialistična zdravljenja

Vse bolezni nadnaravnega in magično-socialnega vzroka zahtevajo specialista, prav tako tiste naravne bolezni, ki jih Sokeji kljub domači negi ne uspejo premagati. Nekatere bolezni lahko ozdravi katerikoli terapevt, druge so tako specifične, da zahtevajo točno določenega specialista. Bolezni *susto*, na primer, zdravniki v kliniki »tudi slučajno ne poznajo, kaj šele, da bi jo zdravili«.

Izbor specialista je odvisen od različnih dejavnikov: od vrste oz. vzroka bolezni, od zaupanja v določenega terapevta in tudi od ekonomskega dejavnika.

Glede na vrsto bolezni izbirajo Sokeji med tradicionalnimi sokejevskimi zdravniki (*cuy hayá*), čarovniki (*peca*), spiritisti, babicami- porodničarkami, zdravniki v klinikah ter pomožnimi in potujočimi zdravniki.

K tradicionalnim zdravnikom *cuy hayá* gredo ob vsaki težji naravni, nadnaravni in socialno-magični bolezni (paraziti, *aire, susto, ojiadura* ipd.), čarovnika poiščejo v primerih maščevanja, zavisti in ljubezenske magije, spiritista izberejo navadno ob duševnih boleznih, obsedenih stanjih in nepoznanih boleznih, ki jih predhodni terapevti niso ozdravili; babice porodničarke, ki skrbijo za predporodno in poporodno nego in porod, poiščejo tudi ob magično-socialnih boleznih dojenčkov, k zdravnikom zapadne medicine pa se zatečejo le v primeru tistih naravnih bolezni, ki jih sami ne uspejo pozdraviti; navadno se odpravijo v kliniko, ko je bolezen že precej zastarana ali kronična. Poleg akademsko šolanih zdravnikov zdravijo na mehiškem podeželju tudi t.i. »médicos auxiliares« - pomožni zdravstveni delavci, ki si pridobijo diplomo socialne zdravstvene ustanove »Salubridad Social« v posebnih tečajih. K tovrstnemu zdravniku se Sokeji zatekajo v primeru tropskih in parazitnih obolenj.

Zaupanje v terapevta igra zelo pomembno vlogo, še zlasti, če je bolezen težje ozdravljiva. Zaupanje je sicer relativen dejavnik, variira od individua do individua, kljub temu pa sem bila priča splošnega odklanjanja zdravljenja v lokalni zdravstveni postaji IMSS. Na splošno Indijanci ne zaupajo preveč zdravnikom sodobne znanstvene medicine, v primeru Pantepeca pa sem odkrila še poseben odpor do lokalnega zdravnika, ki ne velja za zdravnike v splošnem. Mnenja o njem so bila podobna:

»Kaj ve ta smrkavec o boleznih naših otrok, saj je še premlad!«;
»Sam nima otrok, kako bo znal ozdraviti moje!«;
»Premlad je, ne zaupam vanj.«;
»Ne približa se nam.«;
»Malce preveč je napihnjen.« itd.

Poglavitni vzrok za nezadostno funkcionalnost IMSS-ovih terenskih zdravstvenih postaj je v kadrovski politiki in v različnem pristopu njihovih in pa tradicionalnih sokejevskih zdravnikov do pacienta. Zdravniki lokalne klinike se menjajo vsako leto, kar zmanjšuje možnost tesnejših kontaktov in kontinuiranega spremljanja zdravstvenega stanja na terenu. To potrjuje dejstvo, da Pantepečani veliko raje obiskujejo zdravnika v Tapiluli in zdravnico v Rayonu; oba imata v teh krajih zasebni ordinaciji že vrsto let. Nadalje se zdravniki IMSS-a navadno ne prizadevajo vzpostaviti tesnejših kontaktov, saj jim je obvezno službovanje na deželi povsem odveč. Ljudem vlivajo nezaupanje tudi administracijski postopki klinike, saj mora zdravnik izpolniti več formularjev, še preden se osebno obrne k pacientu; posebej pa zmanjšujeta zaupanje domačinov superioren

nastop in odklonilen odnos do tradicionalne sokejevske medicinske prakse. Seveda to ni pravilo, novi zdravnik se izredno trudi, da bi se ljudem čimbolj približal.

Ekonomski dejavnik vpliva na izbiro terapevta zlasti med najrevnejšim slojem, sicer pa je veliko manj odločujoč, kakor sem predvidevala v začetku raziskave. Kadar Sokeji resno zbolijo, zlasti če gre za bolezni magičnega vzroka, denar ni ovira: v primeru težje oblike *susta (kaub/na'tse* - bolezen, ki jo povzroči duša umrlega, ki se vrača in prikazuje svojcem) je bila leta 1989 bolnica iz Pantepeca pripravljena odšteti spiritistki iz Rayona za tridnevno terapijo 700.000 mehiških pesov, kar je bilo takrat enakovredno 300 USD. Družina, ki ima epileptično hčer, je za zdravljenje prodala že tri četrtine posesti desetih hektarjev in skoraj vse govedo.

S tezami nekaterih mehiških etnologov, da predstavlja zdravljenje pri *curanderih* za Indijance pogosto tudi ekonomsko alternativo, se glede na terenska dognanja ne morem povsem strinjati. Res je, da domači *cuy hayá* v Pantepecu velikokrat zdravi zastonj ali v zameno za sadje, alkohol in živila, res pa je tudi, da so cene istih terapij pri različnih sokejevskih specialistih *cuy hayá* lahko različne, zlasti pa se razlikujejo cene med različnimi vrstami specialistov in terapevtskih praks, pri čemer je zdravljenje v kliniki ali ordinaciji eno izmed najcenejših.

Cene enega obiska pri različnih specialistih v letu 1990:

cuy hay (Pantepec)	3.000 - 12.000 p.	(1 - 4 USD)
		ali naturalije
cuy hay (Copoya)	30.000 - 50.000 p.	(10 - 17 USD)
porodničarke (Pantepec)	12.000 - 30.000 p.	(4 - 10 USD)
		ali naturalije
»Medico auxiliar« (Pantepec)	70.000 p.	(23 USD)
zdravnica splošne prakse (Rayon)	35.000 p.	(12 USD)
spiritistka (Rayon)	200.000 p.	(66 USD)
zdravnik zdr. postaje IMSS		brezplačno

Danes lahko torej Sokeji izbirajo med različnimi specialisti, ki prakticirajo tako tradicionalno sokejevsko zdravstveno prakso kot sodobno znanstveno medicino ali pa alternativne terapije, ki nimajo izvora ne v prvi ne v drugi. Spiritizem, na primer, kakršnega poznajo današnji Sokeji, je prepletanje sodobnega mehiškega mestiškega spiritizma in avtohtonih sokejevskih zdravljenj, pri čemer ima današnji mestiški spiritizem korenine tako v kolonialnih praksah kot v negroidnih elementih, ki so v Mehiko prišli s Karibov, in pa v evropskem spiritizmu 19. stoletja, zlasti v smeri Allana Cardeca.

Trenutno ima Pantepec poleg zdravnika in pomožnega zdravnika še dva sokejevska specialista *cuy hayá*: enega zeliščarja in enega zeliščarja-ravnalca kosti, pet babic-porodničark in eno spiritistko. *Cuy hayá*, ki je bil obenem tudi *peca*, je pred nekaj leti umrl. Pantepečani iščejo zdravstveno pomoč tudi pri tradicionalnih specialistih sosednjih občin; zlasti Rayona in Coapille, kjer je veliko več izbire kot doma. Poleg specialistov-Sokejev zelo radi obiskujejo *hilola*, tzotzilskega zdravnika, ki živi v Coapilli; le-ta obvlada ritualno-magična zdravljenja s svečami, kadili in posebnimi majevskimi molitvami, ki med Sokeji niso v navadi.

Pri svoji raziskavi medicinske in magične prakse sem se osredotočila na analizo

tradicionalne sokejevske terapevtike, ki jo primerjam s sodobno znanstveno medicino. S tem v celoti zajemam osnovno predmetno in metodološko problematiko; primerjava znanstvenih in magičnih elementov na ravni enega modela (indijanske medicine) in na primerjalni ravni dveh različnih modelov.

López Austin (1984: 423-50) in Noemi Quezada (1989: 62-105) omenjata poleg čarovnikov in prerokovalcev kar 40 različnih oblik tradicionalnih zdravnikov pri starih Mehikih. Delili so se glede na vrste bolezni in uporabne tehnike: na tiste, ki so zdravili dušo, ki se je izgubila; zlo v splošnem; »pogled«; na tiste, ki so zdravili z risanjem figuric; s slino; z merjenjem krvnega utripa; s halucinogenimi rastlinami; z izsesavanjem bolezni; s puščanjem krvi; s »čistilnimi« kurami; z vročimi predmeti itd; poleg tega so poznali porodničarje in ravnalce kosti. Jezik nahuatl je imel posebno ime za vsakega specialista. Pater Sahagun jih opisuje v svoji kroniki iz 16. stoletja.

V obdobju kolonije so marsikatero ime opustili, terapevtske prakse pa so se, dopolnjene z nekaterimi tehnikami španske srednjeveške medicine, ohranile vse do danes. To ne velja le za Mehike; kontinuiteta predkolonialne medicine je živo prisotna med vsemi etničnimi skupinami Mehike. Avtohtona terapevtska praksa je oblikovala kolonialno in sodobno mestiško ljudsko medicino, indijanske specialiste pa danes množično obiskujejo pripadniki vseh socialnih slojev sodobne mehiške družbe.

V španščini je vsak indijanski zdravnik *curandero*. Ta termin že sam po sebi vključuje vse tradicionalne oblike zdravstvenih tehnik. *Curandero* navadno obvlada zdravilna zelišča, kopeli, masaže, t.i. »limpias« ali čistilne kure in ritualno-magične elemente zdravljenja. Glede na diagnostiko se ločijo v tiste, ki si pomagajo s halucinogenimi mediji, s sanjami in transom, z merjenjem utripa in tako dalje. Velikokrat precizirajo specializacijo z natančnejšimi označitvami: »curandero-hierbero« (tisti, ki zdravi samo z zelišči), »curandero-huecero« (tisti, ki ravno kosti) itd.

V sokejevskem jeziku je skupno ime za vsakega zdravnika tradicionalne prakse *cuy hayá*, kar dobesedno pomeni »človek, ki zdravi drevo«. Le-ta se loči od *peca*, čarovnika, ki prav takok prakticira določene terapevtske dejavnosti. (40) Razlika med njima je v tem, da *cuy hayá* uravnava organizem, ki je zaradi različnih vzrokov izgubil svoje ravnotežje, torej »popravlja«, kot pravijo Sokeji. *Peca* deluje obratno, bodisi destruktivno: na primer - na področju ljubezenske magije vrača izgubljeno ljubezen ali jo pomaga pridobiti.

Medtem ko deluje *peca* izključno na magični ravni, posega *cuy hayá* na različne ravni. Njegova terapevtska praksa je kompleksna, zajema tako znanstveno-empirično dejavnost kot magično-ritualno.

Praviloma naj bi *cuy hayá* znal povrniti zlo osebi, ki je naročila ali povzročila bolezensko stanje njegovega pacienta, vendar tega sokejevski zdravniki ne počno radi, ker so zaradi kompetence in zavisti čarovnikov izpostavljeni veliki nevarnosti črne magije. So pa primeri, ko je zdravnik hkrati tudi čarovnik. Pred nekaj leti umrli pantepeški *curandero* ni le »popravljal«, znal je tudi »narediti«. Podoben primer sem zasledila v Copoyi, medtem ko se ostali zdravniki v Pantepecu in Tecpatanu posvečajo le zdravljenju.

Sposobnost zdravljenja

Zdravniki in čarovniki so ljudje znanja in določenih sposobnosti, ki niso dane

vsakomur. Sposobnost je navadno že prirojena, lahko pa se jo pridobi tudi kasneje - s premaganjem hujše bolezni ali z učenjem s specialistom; vendar je določena predispozicija vedno potrebna.

Prirojena nagnjenost do zdravljenja in čarovništva se lahko deduje po starših, lahko pa je posledica določenih znamenj ob rojstvu. Noemi Quezada (1989: 35-36) omenja med najpogostejšimi znamenji iznakaženost, nepravilen ali nenavaden porod, datum rojstva (npr. petek) in sedmorojenstvo. V primeru neposrednega dedovanja gre za prenos z očeta na sinove in z matere na hčere.

Osebe, ki zdravijo, imajo močno kri, ki jih ščiti pred okužbami in magičnimi vplivi. Običajno imajo specialisti s prirojeno predispozicijo in v zgodnji mladosti pridobljenim znanjem večjo moč in sposobnost, vendar so Sokeji mnenja, da vsak terapevt šele z leti pridobi dovolj izkušenj. Čim starejši je specialist in dlje časa prakticira, več zaupanja imajo vanj. So tudi primeri, ko se posamezniki relativno pozno odločijo za učenje terapevtskih dejavnosti. *Cuy hayá* iz Copoye se je šele pri 50 letih začel učiti pri specialistu v Teranu, a je priznan in sposoben. Za babice-porodničarke v splošnem velja, da začnejo prakticirati šele v meni, ker imajo več lastnih izkušenj in novorojencem ne morejo škoditi z menstrualno krvjo. Pantepečanke so vse, razen ene, začele terapevtsko dejavnost šele po 40. letu. Najbolj čislana je prvi poseg opravila ob rojstvu svojega vnuka.

Pridobivanje znanja

Predispozicija ali pa afiniteta sta le temeljni pogoj dolgotrajnega uvajanja v terapevtske dejavnosti. Učenje lahko traja tudi 10 in več let, preden učenec začne s samostojnim delom. Najpogostejši obliki učenja sta družinska tradicija in učenje s specialistom. Redkejši so primeru samoukov in takih, ki so nenadoma in spontano začeli zdraviti. V takih primerih pride znanje »od Boga« in drugih nadnaravnih bitij skozi sanje ali ekstaze.

V družinah, v katerih je zdravstvena praksa tradicija, izbere oče enega od sinov (oz. če je terapevt mati, izbere hčer), ki ga spremlja pri obiskih pacientov in pri nabiranju in pripravljanju zelišč. Navadno je to tisti otrok, ki ima več predispozicij kot ostali. Uvajati ga začne že zelo zgodaj, tako da otrok in kasneje mladenič počasi in kontinuirano spoznava vse vrste bolezni in njih vzroke, uči se diagnostike in kurative ter bolezenske, zdravilske in prehranske klasifikacije. Formiranje v družinskem krogu ima prednost pred učenjem s tujim specialistom, saj bodoči strokovnjak praktično živi in odrašča s svojim »poklicem«.

V primeru, ko se bodoči terapevt odloči za učenje zdravljenja, ne da bi imel možnost družinskega formiranja, si mora najprej poiskati učitelja. Če se ta strinja, lahko začneta z uvajanjem. Včasih je obratno, terapevt sam poišče oz. izbere učenca. Pomembno je, da se oba strinjata. Vsak terapevt si slej ko prej poišče učenca; kolikor svojega znanja ne preda, ne more umreti, oz. če umre, se njegova *kojama* vrača na zemljo. Velikokrat se zgodi, da specialist izbere nekoga, ki ima dovolj terapevtskih lastnosti, ta pa ponudbe noče sprejeti; po drugi strani si nekateri posamezniki želijo naučiti veščin, pa jih strokovnjaki ocenijo za neprimerne. *Cuy hayá* iz Copoye (73 let) že dve leti snubi enega od obrednih plesalcev; mladenič ponudbe ne sprejme, ker meni, da je poklic zdravnika preveč odgovoren. Tudi *cuy hayá* iz Pantepeca (74 let) si že išče nekoga, ki bi mu predaj znanje, a ga ne najde.

Poseben primer uvajanja v terapevtiko je učenje v sanjah in ekstazi; to znanje pridobiva terapevt neposredno od nadnaravnih bitij: *cuy hayá* C.V. iz zaselka Soledad v

Pantepecu zdravi že 68 let. Začel je s šestimi leti, potem ko je neko noč sanjal, da je ozdravil majhnega otroka z naslednjimi zelišči: pelinom, rožmarinom, *alucemo* in muškatnim oreščkom. Naslednje jutro so ga poklicali k bolnemu otroku, ki ga je uspel pozdraviti s sanjanimi rastlinami. Od takrat dalje so ga v sanjah obiskovali *achachi* ali *ancianos* (»stari«) in ga učili, katera zelišča naj uporablja in kako naj zdravi. Dolgo časa so ga *ancianos* tako obiskovali, neke noči pa so mu prišli povedat, da ga ne bodo več učili, ker ve dovolj, da lahko zdravi sam. Mešanico omenjenih štirih rastlin, ki je osnova vseh njegovih današnjih terapij, je poimenoval »Espiritu«, ker se je naučil od »zgoraj«, in pokaže v nebo. Pravi, da je vse njegovo znanje »od Boga«.

Mircea Eliade (1985: 29-124) opisuje sanje, bolezen, ekstazo in obvladovanje ognja kot najpogostejše oblike iniciacijskih znamenj šamanov, magov in ostalih specialistov zdravljenja (*medicine-men*), razširjene v različnih kulturah Azije, Avstralije in Amerike. O tem, ali je t.i. klasična oblika šamanizma poznana tudi mezoameriškim in južnoameriškim Indijancem ali ne, je bilo v svetovni literaturi dosti napisanega. Kdor išče sibirsko družbeno-religiozno institucijo v Ameriki, ta že v osnovi zastavlja napačno problemsko vprašanje. Vsaka kultura je v določenem obdobju zgodovinskega razvoja razvila specifične religiozne oblike, ki so religioznim oblikam ostalih kultur lahko le primerljive, vsekakor pa ne identične. Tako je res, kakor pravi Barbara Tedlock (1982: 46), da pozna mezoameriški kulturni prostor »šamanske zdravnike« in »zdravniške šamane«. Gre za magično - religiozne specialiste, ki imajo precej skupnih lastnosti s sibirskimi šamani, vendar pripadajo svojemu kulturnozgodovinskemu okolju, svojim specifičnim okoliščinam in imajo tudi svoja ustrezna imena. Osebno se skušam kar najbolj izogibati kakršnimkoli poimenovanjem razen avtohtonim, ki so interpretaciji sprejemljiva.

Najpogostejše iniciacijske in terapevtske tehnike mehiških specialistov v predkolonialnem obdobju so po Lópezu Austinu (1984: 339): sanje, bolezen, trans (često preko halucinogenih medijev in narkotikov), smrt in obvladovanje ognja. Noemi Quezada (1989: 39-43) je prav isto odkrila pri kolonialnih strokovnjakih. Številne raziskave med različnimi sodobnimi etničnimi skupinami Mehike potrjujejo njuna dognanja. Kulturne razlike se kažejo v odstopanju posameznih elementov: tako igrajo v določenih kulturah pomembnejšo terapevtsko vlogo sanje (npr. Sokeji), drugje ekstaza preko halucinogenih medijev (Zapoteki, Huicholi) itd.

Pri Sokejih so sanje najpomembnejše in najpogostejše iniciacijsko znamenje, poleg tega pa še pomembna terapevtska tehnika (o terapiji s sanjami glej tudi: Laureano Reyes, 1988: 353-367). Običajna iniciacija terapevtov je tudi premaganje hujše bolezni. Redkejša je smrt oz. reinkarnacija. Halucinogenega transa ne poznajo. Obvladovanje ognja je lastno le t.i. *m/b/t* ali *los rayos*, specialistom bliska, ki ne zdravijo. Njihova naloga je kontrola vremena, zulasti morajo uravnavati blisk in grom, odganjati nevihte ali narediti dež. Ti specialisti-meteorologi so, tako kot specialisti za koledar, v zadnjem času pri Sokejih že zelo redki, veliko pa jih je še med gorskimi Maji (Tojolabali, Tzotzili in Tzeltali).

Terapevtika

Terapevtsko delo sestoji iz diagnostične in kurativne dejavnosti.

V primeru, ko se domače zdravljenje pokaže za nezadostno in ko pacient domneva, da je žrtev magičnih delovanj, se zateče k specialistu.

Prvo srečanje terapevta in pacienta, ki je posvečeno diagnostičnim dejavnostim, poteka praviloma na terapevtovem domu (če je pacient le sposoben hoditi) in je

brezplačno. Nadaljnja srečanja, ki so posvečena kurativnemu delu terapije, potekajo na pacientovem domu; poleg terapevta in pacienta sodelujejo v zdravljenju tudi »priče« - sorodniki ožje in širše družinske skupnosti. Ta srečanja pacient plača bodisi v denarju ali v naturalijah.

Diagnostika

Prvo srečanje terapevta in pacienta je takole:

- terapevta zanimajo težave, ki jih ima bolnik - kaj ga boli, kako in kdaj so se pojavili simptomi, kakšne barve, sestave in vonja sta blato in urin, kako sta pogosta, kakšna je temperatura, ali bruha itd.;

- nadalje ga zanimajo družinski odnosi, odnosi s sosedi in skupnostjo, kaj je bolnik počel v zadnjem času, s kom se je srečeval in v katerih konfliktnih situacijah je bil.

Terapevtova vprašanja so kratka in jedrnata. Pacientu pušča dovolj časa za natančno in poglobljeno opisovanje in mu navadno ne sega v besedo.[9]

Pri določanju diagnoze so za terapevta enako pomembni somatski bolezenski simptomi kot pacientovo emocionalno in socialno življenje.

Pogovoru sledijo praktične diagnostične tehnike, med katerimi je najobičajnejša *pulsada* ali *maka beni'si* [10]: terapevt položi palec na pacientovo zapestje ali na predel njegove podlahti - na žilo, »ki prihaja neposredno iz srca«, in »bere bolnikovo kri«. Z »branjem« ugotavlja, ali je kri »vroča in hitra« ali pa »hladna in počasna«. Ugotavlja tudi, ali se kri po žilah pretaka enakomerno ali pa bliskovito »skače« (kar pomeni, da »gre navzdol s težavo, navzgor pa poskakuje«). Prepočasna in prehladna kri je znak hladnih bolezni (npr. *n/ na'tse* ali *susto de agua*); kri, ki se pretaka »leno«, povzroča otekanje telesa. Prehitra in prevroča kri je znamenje vročih bolezni (npr. *jukt/jk na'tse* ali *susto de fuego*); »kri, ki vre« povzroča sušenje telesa.

Ko terapevt »prebere« kri, da prvo diagnozo in oznani pacientu, kakšno bo nadaljnje zdravljenje: koliko dni bo trajalo, kdaj se bo začelo in katere pripomočke naj pacient pripravi. Navadno terapevt prinese zelišča in specialne pripomočke, pacient pa si mora sam priskrbeti sredstva ritualnega zdravljenja: sveče, kadilo, jajca, kokoš ipd.

S tem diagnostika še ni zaključena. Sanje so pri Sokejih pomembna dopolnilna metoda empiričnim diagnostičnim tehnikam.[11] Terapevt v svojih sanjah vidi socialno življenje pacienta in na podlagi tega dopolni diagnozo oz. uspe razvozlati dvome glede bolezenskih vzrokov. Velikokrat mu sanje oznanijo, katere terapevtske tehnike naj v konkretnem primeru uporablja.

---

9 Pogovor o pacientovem emocionalnem in socialnem življenju uporabljajo kot diagnostično metodo tudi specialisti drugih etničnih skupin Mezoamerike. Jacques Galinier (1987: 457) primerja tehniki pogovora sodobnega psihoanalitika in tradicionalnega zdravnika Otomijev. Razlika naj bi bila v tem, da psihoanalitik pogovor z analizantom vseskozi vodi in usmerja, medtem ko indijanski zdravnik dopušča pacientu, da se izraža z največjo možno svobodo prostega govora.

10 »Pulsada« je kot najosnovnejša diagnostična tehnika razširjena po vsem mezoameriškem prostoru. Več o tem glej: Villa Rojas, 1985: 543; Guiteras, 1961: 127; Holland, 1989: 148; Vogt, 1970: 138; Galinier, 1987: 457; López Austin, 1984: 439; Quezada, 1989: 81-82; Tedlock, 1982: 133-140; itd.

11 Med Zapoteki iz Oaxace in nekaterimi nahuajskimi skupinami iz Pueble je ekstaza s halucinogenimi mediji, ki jo prakticira bodisi terapevt sam ali skupaj s pacientom, ekvivalentna diagnostična metoda sanjam.

Kurativa

Kurativna dejavnost se navadno začne ob četrtkih ali petkih, kar kaže na vpliv krščanske religije (Kristusovo trpljenje). Sokeji pravijo, da so tudi čarovniki takrat na delu, zato se jih ne sme omenjati z besedo. Četrtki imajo pri Sokejih hladno konotacijo, petki vročo. Temu primeren je začetek terapije glede na tip bolezni. Učinkovitost zdravljenja je odvisna tudi od luninih men: najbolj učinkovita so zdravljenja ob polni luni, najmanj ob mladi. V primeru *susta* so najboljše terapije tiste, ki jih izvajajo opoldne (kakor je najbolj nevarna ura polnoči). Kurativna dejavnost poteka večinoma doma, nekatere bolezni pa zahtevajo določena mesta zdravljenja - na primer - kjer je pacient izgubil »*kojamo*« (ob vodi, jami, v hribu itd.). Lažje oblike bolezni zdravijo 3 dni (zjutraj, opoldne in zvečer), težje bolezni nadnaravnega izvora pa 9 dni, prav tako trikrat na dan.

Terapevt v svoji torbi prinese zelišča, esence, vodice, alkohol in nekatere tehnične pripomočke, kot sta britev, votla buča za t.i. *ventosas* terapije ipd. Zelišča si pripravi navsezgodaj zjutraj. Veliko zdravilnih rastlin ima vsak *cuy hayá* na vrtu, nekatera pa gre nabirat v gozd ali v hribe.

Pacient pri terapiji lahko leži, sedi ali pa kleči. Priče sedijo okoli in so deležne določenih terapevtskih izvajanj.

Specialistične terapije so kompleksne, vključujejo tako empirično-naravno zdravljenje somatskih simptomov kot psihoterapijo na bazi pogovora in vključevanja sorodstvene pomoči ter ritualno zdravljenje.

Empirično-naravni del zdravljenja obsega: aplikacijo medikamentov, v prvi vrsti zelišč, ki jih v nujnih primerih komplementirajo tudi s kemičnimi zdravili oz. t.i. patentnimi sredstvi. Gre torej za določeno mešanje tradicionalnih in sodobnih zahodnih elementov medicinske prakse, vendar prisegajo sokojevski specialisti bolj na zelišča kot na sintetična medikamentna sredstva. Zelišča aplicirajo v obliki čajev (prevrelkov in zavrelkov), obližev, masaž oz. kopeli, *barridas* itd. Poleg medikamentov spada v empirično zdravilsko prakso sokojevskih specialistov tudi predpisovanje diet, počitka, določenega ravnanja (npr. oblačenja itd.), zasledovanje in opazovanje somatskih sprememb pacienta: videz, kri, otip telesa, opazovanje ekskrementov (slina, blato, urin).

Ob hujših boleznih ima empirično-naravno zdravljenje sekundarni značaj. Njegova nezadostnost je v tem, da zdravi le bolnikove simptome, ne pa tudi vzrokov. Vzroke bolezni, ki so na duhovnem in socialnem nivoju, ozdravi edino ritualni del terapije, ki je vezan neposredno na psihoterapijo. Zato so Sokeji prepričani, da zdravniki sodobne medicinske prakse ne zdravijo dobro, ker »popravljajo le telo, meso, duše pa ne«.

Psihoterapevtski del zdravljenja v ožjem smislu je pogovor terapevta in pacienta, terapevta in prič, pacienta in sorodnikov in na koncu terapevta, pacienta in prič (sorodnikov).

Kot psihoterapijo pa lahko označim tudi ves magično-ritualni del zdravljenja, ki vključuje: molitev, obred s svečami, kadili, alkoholom in pričami. Posebne empirične tehnike, kot so t.i. *barrida, soplada, limpias,* itd., spadajo na mejno področje empirično-naravnih in pa obredno-magičnih zdravljenj.

Posebne empirično-ritualne terapevtske tehnike. *Naksungba* ali *barrida* (od *barrer* = pometati), poznana drugje po Mehiki tudi kot *rameada* (od *ramas* = veje), je posebna tehnika gladenja in bičanja celotnega telesa z vejami zdravilnih rastlin, zlasti z bezgovim

zelenjem in baziliko (lahko tudi z rožmarinom) - začenši od temena navzdol. V primeru manjšega *susta* ali *na'tse* jo lahko izvede hišni terapevt, v primeru večjega pa jo izvaja specialist - na tistem mestu, kjer se je duša izgubila; spremljajo jo tudi obredno-magični elementi: molitev, klicanje duše itd. Še posebej se je treba posvetiti vsem telesnim vdolbinam, ki predstavljajo »animične« točke (to so predeli telesa, kjer so duševne enote še posebej skoncentrirane). V teh točkah *kojama* najlažje zapusti telo (senca, teme, očesne vdolbine, vdolbini na vratu, podpazduha, popek, meniskusni in zapestni vdolbini, ahilova peta, podplatni lok). Te predele specialist dlje časa vtira z zelenimi listi. Pri »vročem« *sustu* uporablja »hladne« rastline (bazilika, bezeg), pri »hladnem« pa »vroče« (rožmarin).

Naksungbo ali *barrido* uporabljajo specialisti tudi pri t.i. *limpias* ali čiščenjih organizma vseh zlih elementov in nevarnosti ter pri določenih primerih t.i. *aire topado*, bolezni, pri kateri v telo vstopijo *mal aires* - zli duhovi.

Soplada je »vdihavanje« izgubljene energije, vitalnosti, spiritualnosti oz. duše z razprševanjem alkohola iz ust terapevta na pacientovo telo. V primeru nenadnega preplaha, šoka ali »sramu« (npr. če se neka oseba osramoti v množici prisotnih - s tem, ko po nerodnosti pade ali kaj podobnega) lahko *soplado* izvrši domači terapevt ali katerakoli oseba, ki je v bližini: vzame alkoholno pijačo, jo da v usta in jo nato dahne v prizadetega, da se alkohol razprši po določenih mestih. Najpomembnejše točke so: teme, senca in glava v celoti, podpazduha, prsi in zatilje oz. zgornji del hrbta.

V primeru težjih bolezni (*aire, susto*) izvede *soplado* specialist, pri čemer zagovarja, moli ali kliče dušo; tej vrsti dopolnjene *soplade* pravijo *ensalmada* ali *ensalmada de espiritu*.

Terapijo z jajcem - *poca* ali *pasar el huevo* - uporabijo specialisti v primeru čistilnih kur in bolezni *aire*, ki jo je prizadejal »zli pogled« in »vroč pogled« (tudi *ojiadura* imenovane). V kolikor terapevt domneva, da je pacient žrtev »pogleda«, mu telo zmasira z jajcem domače kokoši: začne pri glavi in konča pri podplatih, pri čemer se prav posebno posveti omenjenim animičnim točkam. Jajce nato pusti stati na tistem delu telesa, ki je najbolj prizadet oz. boleč, da vsrkava bolezen. Čez približno pol ure razbije jajce v kozarcu vode in vidi stanje bolezni. Njegova diagnoza je pravilna, kolikor se v rumenjaku pokažeta očesi (dve »kroglici«) sovražne osebe. V jajcu pa terapevt opaža tudi ostale spremembe organizma: če je v kozarcu veliko zračnih mehurčkov, to pomeni *aire topadod* in zaprte pline. Po določenih lisah v rumenjaku ugotovi tudi prizadetost posameznih organov.

Pri otrocih dodajo jajcu 3 gorčična in 3 poprova semena, vse skupaj zavijejo v krpo in masirajo. Jajce nato enako razbijejo v kozarcu vode in berejo bolezenske znake, semena pa zažgejo; če močno cvrčijo, je otrok zagotovo žrtev »pogleda« in ima *aire*.

Vodne kopeli (*baños*) in oljne kopeli oz. masaže sem nadrobneje opisala že pri domačem zdravljenju. Kolikor jih izvajajo specialisti (največ porodničarke), jih vedno dopolnijo z zagovori in molitvami.

Ventosa je posebna tehnika izsesavanja bolezni, ki temelji na principu vakuuma. Terapevt uporablja votel predmet z odprtino na eni strani (to je lahko *tsima* ali bučka, trda lupina sadeža ali kozarec) in ogenj, s katerim ustvari podtlak, ki mu omogoči sesanje. Na terenu sem zasledila dva načina iste tehnike: eden s kozarcem in svečo, drugi z bučko, alkoholom in vžigalico. Pri prvem terapevt postavlja na prizadeta mesta kovanec s prižgano svečo, čez katerega povezne kozarec; pri drugem terapevt ustvari vakuum v bučki, še preden jo prisesa na telo - s tem da njeno notranjost namaže z alkoholom in vžge z vžigalico, nato pa prisesa na prizadeto mesto. V tem primeru prizadeto mesto

prereže z britvijo, da začne krvaveti. Bučka sesa bolezen iz krvi približno deset minut. Ko jo odstrani, vzame kos papirja in ga pomaže po rani. Iz krvnega madeža na papirju bere vzroke in značaj bolezni. *Ventosas* uporabljajo pri zdravljenjih *aira*, zaprtih plinov in »zlomov« organizma, ki jih povzroči »vroč pogled« ali t.i. »secretos« (»skrivnosti« = uročenost, začaranost).

V različnih terapijah kombinirajo terapevti različne empirične tehnike, ki pa jih obvezno dopolnijo z ritualnimi elementi zdravljenja.

Magično-ritualne terapevtske metode. Tehnike zdravljenja, ki so izključno magično-religioznega značaja, so: molitev, klicanje duše, prižiganje sveč, kadil in dišav, ki jih terapevt poveže v poseben terapevtski ritual, kateremu prisostvujejo pacient, terapevt in sorodniki - priče. Te tehnike imenuje *cuy hayá* iz Copoye tudi »velike operacije«, ker jih uporablja v težjih primerih zdravljenja. Ti obredi so vezani navadno na omenjene empirične tehnike; bolj ko je bolezen zapletena in neozdravljiva, večji je poudarek na ritualnih elementih. Pri ritualu zdravljenja igra pomembno vlogo simbolika vseh njegovih delov, ura, dan in mesto izvajanja.

Molitev. Obvezen uvod v vsako terapevtsko dejavnost je molitev.

Preden terapevt »posluša« kri, naredi s palcem tri križe vzdolž pacientove podlahti. Pri tem govori: »En el nombre del Padre, Hijo y Espiritu Santo« (V imenu Očeta, Sina in Svetega duha).

Med terapijo moli *cun hayá* iz Pantepeca biblične psalme. Sokeji iz Pantepeca le redko molijo v jeziku, uporabljajo biblično liturgijo, ki je velikokrat prikrojena glede na vrsto bolezni oz. bolnika.

Terapevti iz Tapalape še molijo v sokejevskem jeziku, zlasti ko gre za primere težjih bolezni. Laureano Reyes (1988: 347) je pri svojem terenskem delu v Tapalapi zasledil naslednjo staro sokejevsko molitev, ki jo je terapevt uporabil ob zdravljenju hujše oblike *na'tse*ja(*susta*); molitev je bila namenjena nadnaravnim bitjem.

Y/'kit nomid/ dioses iune
Aqui hago presente a un hijo de Dios
(tu predstavljam enega od božjih sinov,)
y/'kit midu nakxchung i,
aqui lo presento curar,
(tu ga bom zdravil)
tum/k j/y/ une
es tan solo un rotoño de flor,
(on je cvetni poganjek)
tum/k angelito;
es tan solo un angelito;
(on je angelček;)
uka y/'ki na'tsu,
si acaso aqui se espanto,
(če se je slučajno tu prestrašil,)
uka y/'ki pajktsoyu,
si acaso quedo aqui parte de si,

(če je slučajno tu pustil del sebe,)
midu jischu'ung i;
lo vengo a levantar, a reintegrar;
(ga prihajam popravit, obnovit;)
bejt tsung i
vengo a levantar el polvo, a barrer
(prihajam vzdignit prah, »pomest«)
watsi ayda tsojku jesucristo 'is
para que Jesucristo me ayude.
(Naj mi pomaga Jezus Kristus.)
Y/kit makabujtsu'ung i kyojama
Aqui vengo a soplar su sombra, su alma:
(Sem prihajam vdihnit njegovo senco, njegovo dušo)
p/k/ mgojama, p/k/ m'o'de
!cuerpo, toma tu alma! !recibe mis suplicas!
(telo, vzemi si svojo dušo, sprejmi moje prošnje!)
kojama, p/ m'sis
!Alma, toma tu cuerpo!
(Duša, vzemi si svoje telo!)

Izgubljeno dušo kličejo nekateri specialisti tudi takole:

»Ven, ven, no te quedes, ven, ven, regresa otra vez!«
(Pridi, pridi, ne ostajaj, pridi, pridi, vrni se spet!)

Obred. Poleg molitve spada k obredu zdravljenja še prižiganje sveč, kadila, uporaba alkohola in dišav.

Sokeji uporabljajo pri zdravljenju le bele sveče, visoke približno 40 cm in debele dva prsta (precej bolj je razvito obredno zdravljenje s svečami med gorskimi Maji; Tzotzili uporabljajo pri zdravljenju barvne sveče; modro, zeleno, rumeno, rdečo in črno, ki so obenem barvne konotacije strani neba, bogov in naravnih kozmičnih sil). Navadno prižgejo Sokeji eno svečo ali tri, lahko tudi štiri. Terapevt jih postavi v vodoravno vrsto na tla pred seboj in pacientom (priče stojijo za njima). Na eno stran sveč postavi steklenico alkohola, na drugo kadilo. Med to in med navzoče položi še šop bazilike ali drugih rastlin, s katerimi bo izvedel *barrido*. Za kadilo terapevtskega značaja uporabljajo *copal*, drevesno smolo, ki ji dodajo cimet in nekaj drugih dišav. Kadilo je namenjeno privabljanju duše in čiščenju prostora, pacienta in prič.

Tako kadilo kot dišave (navadno iglice bora ali ocota), alkohol in sveče imajo to lastnost, da jih zaradi izhlapevanja duše zaznajo. Alkohol uporabi terapevt za *ensalmado*, prav tako pa ga morajo prisotni zaužiti: najprej terapevt, nato pacient in za tem vse priče.

Če terapija z obredom in z naštetimi specialnimi tehnikami ne zaleže, terapevt uporabi kokošjo terapijo. Kokoš ima v tem primeru podobno funkcijo kot jajce - sprejema bolezen, medtem ko jo terapevt polaga ob bolnikovo telo. Med Sokeji ni v navadi, da bi obredno kokoš na koncu pojedli (med gorskimi Maji morajo bolnik in priče doma kokoš zaklati, skuhati in pojesti). V primeru, ko bi to storili Sokeji, bi se bolezen, ki jo žival prevzame nase, zopet prenesla na bolnika.

BESEDA O AVTORICI

Mojca Terčelj, mag., etnologinja in filozofinja, je nova raziskovalka na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Univerze v Ljubljani. Po nekaj letih sodelovanja v raziskovalnih projektih slovenske etnologije se je usmerila v preučevanje neevropskih kultur.

Od leta 1983 je aktivna članica Amerikanistične sekcije pri Slovenskem orientalističnem društvu, sodeluje s Slovenskim etnografskim muzejem, Oddelkom za neevropske kulture v Goričanah, Institutom de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Centrom de Estudios Universitarios de la Universidad Nacional Autónoma de Chiapas v San Christóbalu de las Casas (Chiapas, Mehika) in Institutom de Cultura Chiapaneca v Tuxtli Gutiérrezu (Chiapas, Mehika).

V letih 1990, 1991 in 1993 je v presledkih živela v vasicah Pantepec in Copoya, kjer je med Indijanci Zoques preučevala kozmologijo, medicino in obredja rodovitnosti.

ABOUT THE AUTHOR

Mojca Terčelj, M.A. in ethnology and philosophy is a new researcher at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology of Ljubljana University. After being engaged in research projects on Slovene ethnology for several years, she now focuses on non-European cultures.

Since 1983 she is an active member of the American Studies Section of the Slovene Orientalist Society, collaborates with the Slovene Ethnographic Museum's Department for non-European cultures in Goričane, with Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Universitarios de la Universidad Nacional Autónoma de Chiapas in San Christóbal de las Casas (Chiapas, Mexico) and Instituto de Cultura Chiapaneca in Tuxtla Gutiérrez (Chiapas, Mexico).

In 1990, 1991 and 1993 she lived at intervals in the villages Pantepec and Copoya where she studied the cosmology, medicine and fertility rites of the Zoque Indians.

SUMMARY

HEALTH AND ILLNESS WITH THE ZOQUES OF CHIAPAS

The Zoques' concept of health and illness is closely related to their general interpretation of the world and man in it. The whole universe is arranged according to a dualistic-polar principle which manifests itself on all levels of reality: in the natural, supernatural and social world.

The Zoques explain nature with opposites, the basic ones being: man-woman, strong-weak, hot-cold, right-left, up-down etc. "Hot" and "cold" are not mere thermodynamic categories, they represent one of the most fundamental and general classifying systems - the Zoque hermeneutic structure "par excellence". This is the basic cognitive model followed by a whole spectre of applicative implementations - from medical practices, cooking and dressing to rules of behaviour and socio-legal norms.

Man is a microcosm, the juncture of all opposite axes, natural as well as social and spiritual ones. In the Zoque language "Komumub/ p/t" or the human body means man integrally, totally. Man's total is composed of his visible body and thirteen invisible mental units.

Health and illness are complex states of an organism. The individual achieves a healthy, normal state when he lives in physical, mental and social balance; when he is psychophysical attuned to nature, the supernatural world and the society he belongs to.

A pathological state, on the contrary, occurs when one of this structure's components collapses. Whatever the cause or reason of the illness may be, it results in a complex pathological state. The mental and physical components are affected and corresponding preventive as well as therapeutic action is taken. Treatment is always directed towards restoring the balance of the physical and mental state.

The Zoques divide illnesses into "small" or unharmful ones and "big" or dangerous ones. "Small" illnesses usually have natural causes and can be treated with domestic or family therapies. They include the following applications: the use of medicinal herbs, often complemented with purchased preparation, special diets, rest etc. Family therapy also includes special psychical care devoted to the patient by the whole family.

Though "big" or dangerous illnesses occur with known somatic symptoms (diarrhoea, temperature etc.), they are nevertheless of supernatural or social-magical origin and therefore harder to fight. Such illnesses are accompanied by pathological emotional changes: depression, anxiety, nightmares, sleeplessness, anorexia and the like because what is at stake here is the loss or potential loss of a person's soul (i.e. one of the mental units).

There are many causes for a soul to become lost: violation of social, moral or religious norms, an assault by supernatural beings, magicians or hostile co-villagers etc. *Susto, aires, caida*, "lost soul", "a hot look", "the evil eye", envy, *carga, alfarecia* and other dangerous illnesses are of a complex nature and require extensive and complex therapies which include empirical-medical as well as magical-ritual elements. The illness' complexity and its treatment involve the psychosomatic, spiritual and social levels. Treatment is conducted by a specialist who engages the patient's family and relatives.

Nowadays, the Zoques can choose between various specialists who practice traditional Zoque medicine or modern, scientific medicine or alternative therapies which are not related to either. The Zoques turn to their traditional doctors (medicine men) when the illness is natural, supernatural or socio-magical; they will see a magician when vengeance, envy or amorous affairs are concerned; and a spiritist will be consulted about mental illnesses, states of possession and unknown illnesses. Practitioners of Western medicine are seen only in the case of a natural illness the Zoques do not know how to cure. In general, they do not trust Western medicine; in their opinion the doctors in clinics treat only the effects not the causes of illnesses.

The traditional Zoque doctors have developed a special diagnostic and curative technique, described in detail in the article. The diagnostics consists of examining the patient's somatic, psychic and social pathology and of special techniques of "blood reading" and "dream reading". Indeed, dreams occupy a special place in the diagnostic and curative process. The specialist will search for the lost soul in his dreams, establish the cause of the illness and the proper cure as well.

Besides empirical healing techniques (*barridas, sopladas*, massage, baths, *ventosas*) ritual technique are of great importance: special prayers, pleading, calling of the soul, lighting candles, the use of incense and aromatic substances. The therapist thus combines empirical methods and ritual-magical ones in one single therapy.

The patient's relatives have to take part in the therapy as witnesses since no results can be obtained without them. With the Zoques illness is not just a matter of the individual person and his closest relatives, but of the entire community he is rooted in. He can be cured of his illness only with the help of the entire community.

RÉSUMÉ

LA SANTÉ ET LES MALADIES CHEZ LES ZOQUES À CHIAPAS

Chez les Zoques le concept santé-maladie est étroitement lié à l'explication générale du monde et de l'homme dans ce monde. L'univers entier est réglé d'apres le principe dualiste-polaire qui se manifeste sur tous les niveaux de la réalité: dans le monde naturel, surnaturel et social.

Les Zoques expliquent la nature par les oppositions et les plus fondamentales parmi elles sont les oppositions suivantes: masculin-féminin, puissant-faible, chaud-froid, droit-gauche, haut-bas, etc. "Chaud-froid" ne sont pas seulement deux catégories thermodynamiques, ils représentent, en plus, un des plus fondamentaux et plus généraux systèmes de la classification, la structure herméneutique des Zoques par excellence, le modèle cognitif fondamental, suivi par tout un spectre des réalisations applicatives - depuis la pratique médicale, culinaire ou vestimentaire jusqu'aux règles de conduite et jusqu'aux normes socio-juridiques.

L'homme est un microcosme, un croisement de tous les axes antagonistes, naturels ainsi que socials et spirituels. "Komumub/ p/t" ou le corps humain signifie, dans la langue des Zoques, l'homme dans son intégrité, sa totalité. Cette totalité est composée du corps visible et des treizes unités sprituelles invisibles.

La santé et la maladie sont deux états complexes de l'organisme. L'individu atteint l'état sain et normal au moment où il vit dans son équilibre corporel, spritual et social; au moment où il est en accord psyco-physique avec la nature, avec le monde surnaturel et avec la société, à laquelle il appartient. L'état pathologique se manifeste, par contre, au moment où une composante de cette structure s'effondre. La cause et le motif de la maladie mis à part, il se manifeste une pathologie complexe, une affectation du travail spirituel et corporel, ce qui exige une activité préventive et thérapeutique. Tout traitement cherche à équilibrer l'état psychique et physique.

Les Zoques divisent les maladies entre les "petites" ou non dangereuses et les "grandes" ou dangereuses. Les "petites" maladies ont, d'habitude, des causes naturelles et elles peuvent être guéries par une thérapie indigène ou familiale qui englobe les applications suivantes: l'usage des herbes médicinales, complétées par des produits chimiques achêtés, les diètes spéciales, le repos, etc. Les thérapies familiales comprennent aussi des soins psychiques spéciaux que le malade reçoit de la part de la famille entière.

Quoique les "grandes" ou les dangeureuses maladies se manifestent par des symptômes somatiques (la diaré, la température, etc.), leur origine est surnaturelle ou socio-magique et c'est justement pour cela qu'elles sont plus difficilement maîtrisables. Les maladies de ce genre sont accompagnées des changements emotionnels pathologiques: la dépression, la peur, le cauchemar, l'insomnie, l'anorexie, etc., puisqu'il s'agit d'une potentielle perte de l'âme (ou de l'une des composantes de l'âme).

Les causes de la perte de l'âme sont multiples: la transgression des normes sociales, morales ou religieuses, l'agression des êtres surnaturels, des sorciers ou des covillageois hostiles, etc. *Susto, aires, caida*, "la perte de l'âme", "le regard chaud", "le regard malicieux", "la jalousie", *carga, alfarecia* et autres maladies dangeureuses ont une origine complexe et demandent des thérapies plus longues et complexes qui englobent aussi bien des

éléments empirico-médicals que des éléments magico-rituels. La complexité des maladies et de leurs traitements thérapeutiques se manifeste au niveau psycho-somatique, spirituel et social. Le traitement est guidé par un spécialiste et c'est la famille avec toute la parentèle qui y participe.

Aujourd'hui, les Zoques peuvent choisir parmi les différents spécialistes qui exercent aussi bien la pratique médicale traditionnelle des Zoques que la médicine scientifique contemporaine ou les thérapies alternatives qui ne résultent ni de l'une ni de l'autre. Ils font appel aux médecins traditionnels ("medicin men") dans le cas de toute grave maladie naturelle, surnaturelle ou socio-magique, ils cherchent la protection du sorcier quand il s'agit de la vengance, de la jalousie ou des difficultés d'amour, ils choisisent le spiritiste pour les maladies mentales ou obsessionelles et les maladies inconnues, et ils n'ont recours aux médecins de la médecine occidentale que dans le cas de ces maladies naturelles qu'ils ne savent pas guérir eux mêmes. En général, ils n'ont pas confiance en eux; ils estiment que les médecins dans les cliniques ne traitent que les effets et non pas les causes de la maladie.

Les médecins traditionnels des Zoques ont dévéloppé des techniques diagnostiques et curatives spéciales que cet article décrit en détail. Le diagnostic englobe donc aussi bien l'étude de la pathologie somatique, psychique et sociale du patient que les techniques spéciales de la "lecture du sang" et la " lecture des rêves". Ce sont justemment les rêves qui ont une place spéciale dans le diagnostic et dans les méthodes curatives. A l'aide de ses rêves le spécialiste trouve l'âme perdue, il en déduit la cause de la maladie ainsi que la méthode de traitement.

A part les techniques empiriques de traitement (*barridas*, *sopladas*, les massages, les bains, *ventosas*), ce sont surtout les techniques rituelles qui ont une grande importance: les prières spéciales, les incantations, l'invocation de l'âme, l'allumage des bougies, l'usage de l'encens et des senteurs. Le thérapeute peut donc, dans une seule thérapie, combiner des méthodes empiriques avec des méthodes rituelo-magiques.

Les parents du malade doivent participer à la thérapie en tant que "témoins", sans lesquels on ne peut pas aboutir aux résultats cherchés. Chez les Zoques, la maladie n'est pas seulement l'affaire de l'individu et de sa famille, restreinte, elle est aussi l'affaire de la communauté, plus large, c'est là qu'elle prend ses racines et ce n'est qu'à l'aide de cette communauté qu'elle peut être guérie.

SREČANJA Z MAJEVSKO RELIGIJO

Borut Korun

IZVLEČEK

V treh mehiških zveznih državah polotoka Jukatana, v državi Chiapas in v Gvatemali že tisočletja živijo različna majevska ljudstva, ki so ustvarila gotovo najrazvitejšo civilizacijo vsega Novega sveta. Špansko osvajanje teh dežel je uničilo to sijajno civilizacijo, posebno ostro in neusmiljeno pa so evropski prišleki nastopili proti majevski religiji, ki so jo imeli za hudičevo delo. Kljub večstoletnem preganjanju pa se je v gozdovih Jukatana in gorah Gvatemale ohranilo mnogo verovanj, obredov in običajev, ki so del nekdanjih religij. O srečanjih s temi duhovnimi prežitki sijajne majevske civilizacije govori ta članek.

ABSTRACT

Various peoples of Maya origin have been living in the three Mexican federal states of the Yucatan peninsula, in Chiapas and Guatemala for millennia. Here, they created the most mature civilisation of the New World. The Spanish conquista of these countries destroyed their splendid civilisation. The European conquerors demonstrated particular cruelty and ruthlessness in fighting Maya religion, which they considered to be the work of the devil. In spite of centuries of persecution, many beliefs, rituals and habits which were part of the past religions have been preserved in the Yucatan woods and Guatemala mountains. The author describes his encounters with these spiritual survivals of Maya civilisation.

Izraza »majevska religija« v naslovu ne gre razumeti v enakem ali podobnem smislu, kot če bi napisal krščanska, judovska, islamska ali katerakoli svetovna in razvita religija našega časa. Verovanja, običaji in navade sedanjih majevskih ljudstev so relikti nekdanjih verovanj, ki so brez dvoma imela svojo globoko in razdelano filozofsko in kozmološko osnovo. Ti ostanki nekdanjega verovanja ali verovanj pa so poleg tega še skriti, preoblečeni ali prebarvani z vsiljenimi katoliškimi dogmami in rituali. Zato je govor vedno le o religioznih artefaktih, o delih, iztrganih iz celote, ki je pozabljena, o osnovah neke religije, ki so se obdržale zato, ker je bila majevska religija v svojem bistvu tesno vezana na način življenja indijanskih množic Jukatana, Chiapasa in Gvatemale.

Razlage, ki poskušajo obnoviti uničena majevska verovanja, slonijo na dveh osnovah: na omenjenih verskih preostankih in na pričevanjih, ki govorijo o religiozni situaciji v časih pred španskim osvajanjem. Ta pričevanja so lahko zapis španskega kronista, pričevanje samih osvajalcev, verske knjige, ki so jih napisali domačini kmalu po osvojitvi v domačih jezikih, originalni hieroglifni kodeksi, ki so ušli načrtnemu španskemu

uničevanju in seveda nešteti arheološki predmeti, zgradbe in podobni trajni ostanki, ki so, kot je to pri vseh prvobitnih kulturah, večinoma tako ali drugače povezani z religijo ali vsaj z religioznim dojemanjem sveta in življenja.

Teorije, ki nastajajo ob proučevanju tako različnih in med seboj nepovezanih virov, si navadno nasprotujejo. Navadno jim ne uspe restavrirati majevskega verskega sistema v celoti, pomagajo si s primerjavami in analogijami iz verstev drugih srednjeameriških indijanskih ljudstev in podobno.

Jasno je, da tudi pričujoči zapis boleha za omenjenimi slabostmi, poleg tega pa je nastal po vtisih in bežnih spoznanjih in srečanjih s potovanja, ki ni bilo profesionalno, ampak ljubiteljsko in ki je bilo za poglobljeno terensko delo absolutno prekratko. Zato tudi naslov Srečanja z majevsko religijo.[1]

GOVOREČI KRIŽI

Da bi razumeli nekatere verske prežitke na Jukatanu, se je treba povrniti v sredo prejšnjega stoletja, ko je tam izbruhnil upor majevskih kmetov, ki ga mehiški zgodovinarji imenujejo Vojna kast (La guerra de castas) S tem imenom za vojno med Maji in mehiško vojsko hočejo boju dati povsem socialno noto, ga predstaviti za predhodnika mehiške revolucije iz leta 1910 in zakriti dejstvo, da je šlo poleg tega tudi za upor neke zatirane civilizacije in da je bil upor versko obarvan. Upor, ki se je začel 30. 7. leta 1847, se je končal, ko se je jedro upornikov leta 1850 umaknilo v vzhodne dele polotoka in tam v težko dostopnih gozdovih ohranilo svojo samostojnost do začetka tega stoletja, na nek način celo do tridesetih let, ko je še prišlo do majhnega spopada z mehiškimi vojaki.

Da ni šlo le za socialno motivirano revolucijo, dokazuje vodstvo upornikov, ki mu je načeloval Nohoch Tata (Veliki oče), ki je združeval tako vojaško kot versko oblast. Bil je nekak posnetek poglavarja klasičnih majevskih mest, ki so mu pravili halach uinic.[2]

Religija upornikov je bila nekak sinkretizem med staro majevsko religijo in med katolicizmom. Osrednje mesto v novem kultu so imeli trije »govoreči križi«, narejeni iz lesa, odeti v huipil (belo platneno oblačilo majevskih žensk na Jukatanu), za katerimi so se med ritualom skrili voditelji upora in govorili svojim vernikom.

Križ seveda ne pripada nujno le krščanstvu, saj je v klasičnih majevskih časih simboliziral tako strani neba kot drevo življenja, rastlino, ki je lahko tako koruzno steblo kot sveto drevo ceiba.

Upodobitve tako stilizirane rastline so znane iz klasičnega majevskega mesta Palenque, kjer se po njej imenujeta dve tempeljski zgradbi, Tempelj križa in Tempelj listnatega križa, upodobitev simbolne rastline, ki je hkrati nekaka os sveta, pa je tudi na pokrovu grobnice iz Templja napisov. Da je ideja majevskega križa preživela nekaj stoletij in postala temelj nove religije, kaže na trdoživost majevskega verskega izročila.

Jukatanski uporniki, ki so se umaknili na vzhod, v del polotoka, ki je danes država Quintana Roo, so si v težko dostopnih gozdovih zgradili svoje mesto Chan Santa Cruz in v njem postavili tempelj govorečih križev. To zadnje majevsko mesto so vojaki federalne armade zavzeli maja leta 1901 in ga preimenovali v Felipe Carillo Puerto.

Prvič sem na poti iskanja sledov za majevskimi uporniki v Felipe Carillo Puerto

1 Potovanje je opisano v knjigi Kača in jaguar, ki je izšla v septembru 1993.

2 Jorge Gonzales Duran, La zona Maya - Los rebeldes de Chan Santa Cruz, Merida 1977.

Procesija v Chichicastenangu • Procession in Chichicastenangu • La procession à Chichicastenango.

prišel leta 1977 (nekaj let pred tem je umrl zadnji majevski poglavar Francisco May Pech). Takrat sem lahko ugotovil, da v mestu od Majev ni ostalo skoraj nič, v njem prevladujejo naseljenci iz drugih delov Mehike, Tempelj govorečih križev pa so že po osvojitvi spremenili v katoliško cerkev. Deset let pozneje sem drugič pripotoval v vzhodne kraje Jukatana. Tokrat sem vedel, da so se poraženi uporniki razkropili po gozdovih države Quintana Roo in da živijo tudi v nekaterih vaseh sorazmerno blizu glavnega mesta. Uspelo mi je priti v dve vasi, kjer živijo potomci nekdanjih upornikov, to sta Xcacal in Chan Cah. Slednja je znana po knjigi Chilam Balam de Chan Cah, gre za eno od knjig, ki so jih po španski osvojitvi napisali majevski duhovniki, posebna kategorija duhovnikov, ki so tolmačili zapise v knjigah in voljo bogov. (Chilam balam, knjige jaguarskih duhovnikov. Po analogiji s pozneje v tekstu omenjeno besedo Balam Nah bi bil verjetno primernejši prevod Knjiga skrivnosti). Prebivalci vasi Xcacal in Chan cah so zvesti religiji Treh govorečih križev, imajo novo in zidano cerkev (žal gre za nekako brezoblično betonsko zgradbo), ki je ni bilo mogoče obiskati, ker ni bilo duhovnika. Tudi svete knjige nisem mogel videti, saj je ne pokažejo nikomur. Uspešnejši je bil obisk v vasi Xcacal, ki je, tako kot Chan Cah, eno od središč majevske religije. Tri govoreče križe so majevski uporniki po porazu leta 1901 odnesli v tri vasi in le enkrat na leto jih prinesejo enkrat v eno, drugič v drugo ali tretjo od teh vasi in praznujejo.

V Xcacalu sem si smel ogledati tempelj (prepovedali pa so mi fotografirati), ki seveda v ničemer ne spominja na templje iz klasičnih časov majevskih mest, ampak je podoben majevskim hišam s podeželja, ki so ovalnega tlorisa in pokrite s palmovimi vejami ali s posebne vrste travo. Tempelj je precej večji kot navadne domačije mejevskih kmetov in zidan, vendar je brez podstrešja.

Njegove notranje površine so pobarvane zeleno - zelena je bila barva plodnosti in zato sveta že v klasičnih majevskih časih. Po svoji notranji ureditvi me je spominjal na krščanske cerkve, saj je del okrog oltarja ločen od ostalega prostora z nizkim svetlozeleno prebarvanim zidom, na katerem piše Naca Santa Cruz Xbalam Nah. Santa Cruz pomeni sveti križ in se nanaša gotovo na enega od treh svetih govorečih križev, ki ga hranijo v templju in ki ga seveda nisem smel videti, balam nah pa pomeni gotovo isto kot v jeziku celtalskih Majev Na balom - hiša jaguarja. Če to drži, pomeni, da v religiji govorečih križev ni ohranjena samo kontinuiteta le teh, ampak da še vedno častijo tudi jaguarja, ki je bil v mnogih srednjeameriških verstvih simbol za noč in za podzemlje, pogosto pa so ga povezovali tudi z gromom, ki prinaša dež ali pa mu pripisovali višek spolne sile. O tem pričajo skoraj identične skulpture, ki pripadajo dvema različnima kulturama, olmeški iz obal Mehiškega zaliva in sanagustinski z juga Kolumbije, in ki kažejo spolni odnos med jaguarjem in žensko. (Mogoče pa je pravilnejši prevod, kot ga ponuja majolog Alfredo Barrera Vasquez. Po njegovem mnenju pomeni Balam Nah hiša skrivnosti. Beseda balam sicer v resnici pomeni jaguarja, vendar jo je treba v tem primeru razumeti v prenesenem pomenu, kar ni čudno, saj je jaguar, kot že omenjeno, pooseblja temne, skrivne, podzemske plati religioznega dogajanja.)

V templju je bilo še nekaj podrobnosti, med katerimi velja omeniti kotle in preproste mize pred oltarnim zidom, na mizah pa so bile posode - olesenele buče. Vse to posodje rabi obrednemu uživanju pijače, ki jo pripravijo iz koruzne moke in ji pravijo atole.

Medtem, ko sem si ogledoval notranjost templja, je vanj stopil starejši možakar v snežnobeli srajci in svetlih hlačah in začel glasno moliti v majevskem jeziku, vmes pa je pozvanjal z zvoncem, ki ga je držal v roki. To je bil Yum batab, majevski duhovnik. (V klasičnih majevskih mestih je bil verski in posvetni vladar halach uinic, batabi pa so bili njemu podrejeni uradniki, ki so vodili manjše upravne enote, kontrolirali plačevanje davščin in tudi poveljevali manjšim oddelkom vojakov).

Upor majevskih kmetov in rojstvo nove religije pomeni, da je bila v času konkiste majevska civilizacija sicer poražena, da pa njeno bistvo ni bilo uničeno. V manjši meri velja to še danes. Znano je, da se v primerih, ko deževje ne pride ob običajnem času, majevski kmetje še vedno obračajo na šamane s prošnjami za pomoč. Osnova majevske civilizacije je poljedelstvo in okrog poljedelskih potreb je zrasla tudi majevska razlaga nastanka in funkcioniranja njihovega sveta. Verjetno je bila prav matematična predvidljivost nastopa deževnega in sušnega obdobja v zemljepisnih širinah, kjer so živela in še živijo različna majevska ljudstva, eden od ključnih pogojev za nastanek te civilizacije. Če deževje ne bi prihajalo vedno približno ob istem času, in zaradi tega se je pri Majih visoko razvila astronomija, vedenje o koledarju in sploh matematika, bi bilo poljedelsko delo zelo oteženo in bi kmetje gotovo ne mogli preživljati vseh ostalih socialnih plasti.

Zaradi te organske povezanosti in prepletenosti ter soodvisnosti z vsakdanjim življenjem so korenine te civilizacije med poljedelskim prebivalstvom Jukatana še vedno žive.

CHICHICASTENANGO

Versko središče Kičejev, najštevilnejšega majevskega ljudstva v Gvatemali, je prav gotovo mestece Chichicastenango. To mesto ima tudi danes približno takšno vlogo, ki so jo igrala klasična majevska mesta. Ta so bila namreč predvsem verska in občasna trgovska

Chuchcajau pred cerkvijo Santo Tomas v Chichicastenangu • Chuchcajau in front of the Santo Tomas Church in Chichicastenango • Un Chuchcajau devant l'église Santo Tomas à Chichicastenango.

središča kmečkega prebivalstva, v središčih pa se je zbirala tudi verska in posvetna oblast. Večina majevskega prebivalstva klasičnih časov ni živela v mestnih naseljih, ampak v poljedelski okolici, ki pa se je začenjala že za zadnjimi kamnitimi zgradbami, piramidami ali palačami vladarjev. Majevska mesta so neopazno prehajala v podeželje, prebivalci pa so se v središčih zbirali periodično, ko so hoteli na sejmih zamenjati, prodati ali kupiti kako blago ali ob verskih praznikih, ko je bilo treba sodelovati pri verskih obredih.

Nekaj zelo podobnega se danes dogaja s Chichicastenangom in vasmi v bližnji in daljni okolici. V mestu samem živi le malo Indijancev, kot povsod v Gvatemali prevladujejo tudi v tem mestu ladini - akulturirani in rasno mešani prebivalci Gvatemale. Vsako soboto, ko je semanji dan, pa se v mestu zberejo množice Indijancev. Središče mesta, pravokotni trg pred cerkvijo Santo Tomas ima obliko in zgradbo, ki odgovarja tej funkciji in je podoben trgom klasičnih majevskih mest. Za ta mesta so značilni trgi, ki jih na dveh straneh omejujeta dve piramidni zgradbi s templjema, kar gre gotovo povezovati z dualističnim pogledom na svet. Tak je recimo Tikal, eno največjih majevskih klasičnih mest. Njegov Veliki trg krasita dve piramidi, na zahodni strani Tempelj jaguarja, na vzhodu Tempelj mask.[3] Piramida je kot vedno le nekak podstavek templju, nekaka osnova, katere oblika in zgradba pa imata pogosto funkcijo modela kozmoloških predstav, nekakega v kamen narejenega koledarja (Kukulcanova piramida v Chichen Itzi) ali astronomske opazovalnice. Zelo pogosto je piramidna osnova služila tudi za grobnico kakemu majevskemu mestnemu verskemu in posvetnemu poglavarju - halach uinicu (Tempelj napisov v mestu Palenque) - kar pa seveda ne pomeni, da je treba po vzoru Thora Heyerdahla takoj iskati zvezo med majevsko in egipčansko civilizacijo.

Dualizem v majevski mitologiji je osnova pripovedi v sveti knjigi gvatemalskih

3 Herbert Wilhelmy: Welt und Umwelt der Maya, Muenchen 1981.

Kičejev Popol Vuh, ki jo je podobno kot knjige Chilam Balam, kmalu po španski osvojitvi napisal domačin vešč abecedne pisave. V njej nastopata dva para dvojčkov, ki predstavljata najvišjega boga majevskega višavja, to sta Hun Hunahpu in Vucub Hunahpu. Hun pomeni v jeziku Kičejev ena, vucub pa sedem. Bog Hunahpu je torej hkrati eden in hkrati dvojen, je eden -celota in hkrati predstavlja sedmero najpomembnejših točk vesolja.[4]

Vzorov za to dvojnost je v naravi vse polno: sonce - mesec, svetloba - tema, deževno - sušno obdobje, življenje - smrt, moški - ženska in podobno. Bog središča vesolja (oziroma Bog sedem) Hunahpu postane v času pomladanskega enakonočja Bog središča Zemlje, iz nebesnega, astralnega božanstva se pred začetkom deževnega obdobja spremeni v boga plodnosti. V tem je njegova dvojnost.

Zelo pomembno pa je v majevski tudi število sedem, ki so ga - po Rafaelu Girardu - Maji dobili tako, da so na svoji pravokotni in enodimenzionalni skici vesolja označili vse pomembne točke navideznega sončevega potovanja med letom: sončni vzhod in zahod ob zimskem in poletnem solsticiju (štiri točke), vzhod in zahod sonca v času obeh ekvinokcijev (dve točki) in seveda središče vesolja, oziroma središče pravokotne skice.[5]

Na Kukulcanovi piramidi v Chichen Itzi se nekaj pred sončnim zahodom ob času ekvinokcija na zid, ki obroblja stopnišče piramide, projicira sončna svetloba v obliki sedmerih enakostraničnih trikotnikov, kar nas seveda takoj spomni na ime Bog sedem. Stopnišče oziroma njegova balustrada se na obeh straneh končuje z ogromno kamnito kačjo glavo. Sedem svetlobnih trikotnikov predstavlja zato telo kače. Če si ogledamo telo klopotače Crotalus Durissus Durissus, opazimo, da ga tudi krasijo enakostranični trikotniki. Tudi kamniti glavi ob vznožju stopnišča dajeta misliti, da so imeli Maji v mislih klopotačo in ne morebiti nestrupeno Boo constrictor, ki ima sicer tudi s trikotniki okrašeno telo. Pojav tega svetlobnega fenomena je bil v očeh majevskih vernikov viden aspekt prihoda nebesnega božanstva na zemljo.[6]

Chichicastenango je ohranil vse bistvene lastnosti majevskih ceremonialnih centrov. Vsako soboto je v Chichicastenangu sejem in takrat je mesto polno Indijancev v njihovih pisanih nošah. Osrednji trg v mestu je pravokotne oblike, obe krajši stranici pa omejuje dvoje širokih stopnišč, vrh katerih stoji na eni strani cerkev Santo Tomas, na drugi pa cerkev El Calvario. Seveda ni treba posebej poudarjati, da sta stopnišči pravzaprav nadomestilo za stopničasto piramido, cerkev pa za tempelj vrh nje. Na stopnišču - predvsem pred cerkvijo Santo Tomas, ki je večja in pomembnejša, je na semanje dni vedno pestra množica počivajočih Indijancev, prav tako pa tudi takih, ki so zatopljeni v molitev ali v žrtvovanje. V ogenj mečejo koruzna zrna, kopal - staro majevsko kadilo, katerega dim ovija belo pobeljeno cerkev, njeno notranjost pa osvetljuje svetloba desetin prižganih sveč, ki so seveda tudi namenjene majevskim božanstvom.

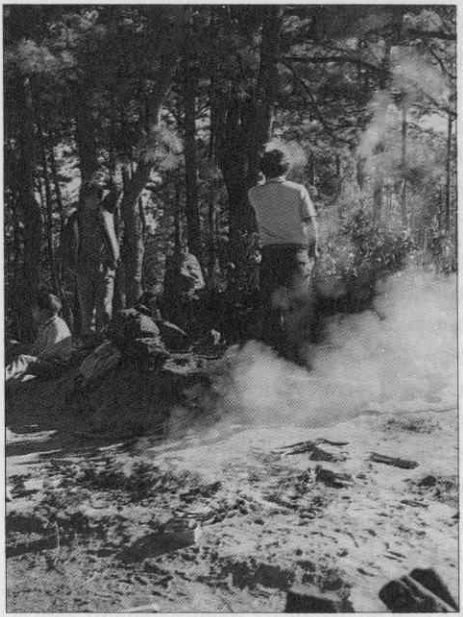
Ob cerkvi je videti tudi množico indijanskih duhovnikov, ki jim Kičeji pravijo chuchkajau in ki vihtijo kadilnice (preluknjane prazne konzervne škatle na vrvicah), v katerih gori in se kadi kopal.

Chichicastenango seveda ni edino mesto, kjer je moč opazovati kičejevske verske rituale, je pa najizraziteje ohranjena njegova podobnost s klasičnimi verskimi centri kot je Tikal. Indijanske poganske žrtvenike je moč odkriti tudi v neposredni okolici

4 Rafael Girard; Die ewigen Mayas, Wiesbaden.

5 Rafael Girard, Die ewigen Mayas, Emil Volmer Verlag, Wiesbaden.

6 Luis E. Arochi: La piramide de Kukulcan - su simbolismo solar. Mexico 1984.



Obred pred Pascual Abajom • Ritual in front of Pascual Abaje • Le rituel devant Pascual Abajo.

Momostenanga, kjer sem se pogovarjal s kičejevskimi šamani in ugotovil, da še povsem obvladajo 260-dnevni ritualni koledar colkin. Žrtvenike v okolici Momostenanga je moč najprej opaziti po kupih črne, ožgane lončevine, ki jo razbijajo na dan, ko se začne obredno, 260-dnevno obdobje. (Kar presenetljivo spominja na azteški praznik Novega ognja, ko so ob zaključku 52-letnega obdobja pogasili vse ognje v deželi in razbili vso lončevino. To 52-letno časovno obdobje pa je nastalo takrat, ko so se izčrpale vse kombinacije dnevov 260-dnevnega in 365-dnevnega leta.) Ob žrtvenikih zelo pogosto ležijo darila bogovom, cvetovi (največkrat beli cvetovi kale). Šope kal sem našel zapičene v obrežni pesek tudi na bregu jezera Chicabal, ki je nastalo v ugaslem ognjeniškem žrelu. Ti cvetovi so bili gotovo dar božanskim bitjem, ki domujejo v oblakih in ki prinašajo dež.[7]

Žrtvenike sem našel tudi na vrhu še delujočega ognjenika Santa Maria in iz pepela potegnil zoglenele ostanke kokoši. Tudi tu je bil pri nekem žrtveniku kamnit križ, ki pa, kot že omenjeno, gotovo ne pomeni krščanskega simbola. Ta darila so bila verjetno tudi namenjena bitjem, ki kakor duše umrlih živijo v oblakih, ali bogovom gora, ki so tudi gospodarji živali in hkrati predstavljajo zemljo kot rednico človeštva. (Schultze Jena)

Nedaleč od zadnjih hiš Chichicastenanga je z borovimi gozdovi pokrit grič, vrh katerega je eden najbolj znanih kičejevskih kultnih prostorov. Sestavlja ga skupina grobo obdelanih kamnov in skal, razvrščenih v loku, sredi katerega pa stoji grobo oblikovan lik človeške postave z glavo, ki po svoji primitivnosti in telesnih razmerjih spominja na najbolj preproste postave z Velikonočnega otoka.

Tudi na tem prostoru sem bil priča kratkemu religioznemu ceremonialu z ognjem, svečami, kopalom in seveda molitvijo. Maliku pravijo domačini Pascual Abaj. Rafael Girard vidi v njem Boga plodnosti (zemeljska različica dvojnega boga Hunahpuja). Malika

7 Dr. Leonhard Schulze: Leben, Glaube und Sprache der Quiche von Guatemala, Jena 1993.

opisuje tudi Leonhard Schultze Jena, pozna ga pod imenom alšik nim, kar naj bi v molitvah domačinov pomenilo enkrat malika kot takega, drugič pa poduhovljeno bitje, ki naj bi ga malik le predstavljal.

V tem, drugem primeru naj bi si Indijanci to bitje predstavljali kot nekakega boga usode. Opis malika, ki ga podaja Schultze Jena, se precej razlikuje od slike, ki se nam kaže sedaj, saj govori o rokah s prsti in o nekaki ovratnici, na kateri je visela odrezana glava, pa tudi o uhanih.

V kolikor sploh gre za isti idol, navsezadnje je možno, da so ga Indijanci zamenjali, se ponuja razlaga, da so ga poškodovali nasprotniki majevske sinkretistične religije. Indijanci so mi pripovedovali, da so kip malika v petdesetih letih poškodovali pravoverni katoličani, ki se združujejo v organizaciji Accion Catolica. Schultze Jenov opis pa je zelo zanimiv še po drugi plati. Natanko taki, z odrezano glavo na vrvici okrog vratu so namreč mnogi kamniti kipi, ki so jih izkopali v nekropolah Sanagustinske kulture z juga Kolumbije, pa tudi mnogi indijanski kipi iz andskega kulturnega prostora.

Vedno znova se ponujajo primerjave, ki silijo v razmišljanje o skupnih duhovnih osnovah Srednje in Južne Amerike, o potovanjih indijanskih popotnikov in trgovcev, ki so prenašali in razširjali verske ideje. Primerjavam in navezovanju na predkolumbovske čase se ni odrekel tudi Rafael Girard, ki vidi v verskih običajih gvatemalskih Indijancev le rudimentarne paralele iz nekdanjih časov. Ko sem bil drugič v Chichicastenagu, sem si potovanje načrtoval tako, da sem prišel tja nekaj dni pred osemnajstim decembrom, ko slavijo praznik mesta, dan svojega patrona. Proslavljajo ga s procesijami, kjer člani indijanskih bratovščin (cofradias) po mestu prenašajo pisano okrašene svetnike, s plesi v maskah, umetnim ognjem in podobno. Ob tem potekajo seveda tudi vsi verski obredi, ki se dogajajo sicer vsako semanjo soboto. Rafael Girard vidi v teh praznovanjih čaščenje boga sonca oziroma njegovih pojavnih oblik. V tem času - po jesenskem ekvinokciju se je bog plodnosti spet spremenil v svojo nebesno različico in se vrnil v nebo. Pozni jesenski in zimski meseci so v Srednji Ameriki sušno obdobje, polni sonca in hkrati čas počitka, torej tudi čas za praznovanja. Ne smemo tudi pozabiti, da je osemnajsti december čas, ki se zelo približa zimskemu solsticiju, zopet pomembnemu mejniku v letnem »življenju« sonca. Sončno božanstvo so po Girardu častili vedno v mestih, v ceremonialnih centrih, plodnostna božanstva pa v naravi, med polji, v tako imenovanih agrarnih templjih.

Sveta knjiga Kičejev Popol Vuh dvakrat opisuje pot dvojčkov v podzemlje in njuno vrnitev na nebo. Gotovo gre v tem primeru za alegorijo, ki pripoveduje o spreminjanju nebesne oziroma plodnostne različice vrhovnega božanstva. Pot v podzemlje je pač nadaljevanje dogodka, ko se v Chichen Itzi prikažejo sedmeri svetlobni trikotniki. Božanstvo oplodi zemljo, vendar mora premagati različne težave in sovražnike.

Rezultat končne zmage je obnovljena plodnost zemlje in vsega živega. To pa so osnove, na katerih je zrasla majevska civilizacija in njena duhovna podoba - majevska religija. Od olmeških časov pa do danes je šlo za iste stvari, za preživetje na koščku zemlje, iztrgane gozdu. Šlo je za deževje, ki mora pravočasno napojiti zemljo in omogočiti klitje koruze. Treba je bilo vedeti, kdaj je treba posekati gozd in posaditi koruzo. Toda nekako je bilo treba vse skupaj tudi razložiti, zato so nastajale zgodbe o bogovih, ki so prinašali ljudem znanje o civiliziranem načinu življenja, zgodbe o majevskih Prometejih, o bogovih, ki so nekajkrat ustvarili in uničili naš svet, se spuščali v svet podzemlja in se bojevali s temnimi silami. In Popol Vuh, knjigo, ki govori o tem potovanju so našli prav v Chichicastenangu, v tem zadnjem velikem in še živem majevskem verskem središču.

BESEDA O AVTORJU

Borut Korun, ki živi v bližini Velenja je študiral stomatologijo in dela kot zobozdravnik v Šoštanju. Opravil je tudi dva letnika etnologije in se ljubiteljsko posveča antropologiji. Zanimanje za stare ameriške kulture, ga je nekajkrat vodilo na pot po Srednji in Južni Ameriki. Napisal je nekaj potopisov od katerih je eden, Kondorjev klic posvečen potovanju po Kolumbiji, Ekvadorju in Peruju in srečanjem s prebivalci teh dežel, drugi z naslovom Kača in jaguar pa predvsem srednji Ameriki in deloma Kolumbiji. V tej knjigi sledi avtor starim mitološkim zgodbam in njihovemu prepletanju z izginjajočim kulturnim izročilom srednjeameriških Indijancev.

ABOUT THE AUTHOR

Borut Korun, who lives near Velenje, studied stomatology and is a practising dentist in Šoštanj. Besides stomatology, he finished two years of anthropology and devotes much of his free time to nonprofessional anthropological research. His special interest in early American civilisations has taken him on journeys through Central and South America. He has written several travel books, one of them *The Call of the Condor,* dedicated to his journey through Columbia, Ecuador and Peru and his encounters with the people of these countries, their present situation and their Indian past.

SUMMARY

ENCOUNTERS WITH MAYA RELIGION

Agricultural Indian peoples, belonging to the Maya language family, live in Yucatan, in the south of the Mexican federal state Chiapas and in Guatemala. After the Spanish conquista their religious systems were destroyed or persecuted, but some of the basic elements of their ancient beliefs, mingled and interwoven with forcibly introduced Catholicism, have survived in astonishingly vivid forms. In some villages of Eastern Yucatan, i.e. in the federal state Quintana Roo the syncretist religious movement of the "Three Speaking Crosses" has endured. The movement originally developed as a spiritual rebellion of the Yucatan Maya in the middle of the 19th century and is called the War of the Casts by Mexican historians.

Another focus of Maya agricultural cult is the town Chichicastenango in the western part of the Guatemala highlands. The main town square between the churches of Santo Tomas and El Calvario has preserved many characteristics of Maya ceremonial centres. Each Saturday when it is market-day and especially when the people celebrate their patron, on December 18, the town revives due to crowds of neighbouring Indians, the Kiches, who perform various pagan rituals in catholic disguise.

The author has travelled the above mentioned countries extensively and witnessed rituals of Maya priests in the temples of East Yucatan and around altars in Kiche country.

RÉSUMÉ

LES RENCONTRES AVEC LA RELIGION DES MAYAS

A Yucatan, dans le sud de Chiapas, l'état fédéral mexicain, et au Guatemala vivent les peuples indiens agricoles appartenant à la famille linguistique des Mayas. Après la conquista espagnole, leurs systèmes religieux étaient anéantis et persécutés, pourtant,

les fondements des croyances anciennes, entremelés et confondus avec le catholicisme imposé, se mantiennent avec une incroyable vivacité. Dans certains villages de la partie est de Yucatan, dans l'état fédéral Quintana Roo, il s'est maintenu, jusqu'à ajourd'hui, le courant religieux syncrétiste des "Trois croix parlant", apparu comme le fondement spirituel de la révolte des Mayas de Jukatan au milieu du siècle précédent, nommée »La guerre des castes" par les historiens mexicains.

Le deuxième centre des cultes agraires des Mayas se situe dans la ville de Chichicastenango dans la partie ouest des massifs guatemaltèques. La place principale de la ville, entre les églises Santo Tomas et El Calvario, a sauvegardé les caractéristiques des centres cérémoniaux des Mayas. Tous les samedis, le jour de marché, et surtout le 18 décembre, le jour de la célébration de leur patron, la ville est animée par le grand nombre des Indiens des alentours, des Quichés qui pratiquent différents rituels païens déguisés sous la couverture catholique.

L'auteur de cet article a voyagé dans les pays mentionnés et il était témoin des rituels pratiqués par des prêtres maya dans les temples de l'est de Yucatan et autour des auteuls du pays des Quichés.

JANUSOV RAZDELEK
JANUS' DEPARTMENT

Ta »dvoobrazi«, dvojezični razdelek pomeni vrata (lat. ianua = vrata) iz sveta in v svet.

Članki, razprave, ki jih Etnolog v njem prinaša, bodo vedno v celoti objavljeni dvojezično; v jeziku pisca in v slovenščini oziroma v slovenskem in v enem izmed svetovnih jezikov.

This "two-faced", bilingual section represents a door to and from the world (lat. ianua = door).

Articles and studies presented here are published in their entirety in two languages: the language of the author and Slovene, or rather in Slovene and one of the major world languages.

(I.Sm.)

IMETI *SRCE*: SKRB IN ZAMERA V AMBONWARIJU, PAPUA NOVA GVINEJA

Borut Telban

IZVLEČEK

Osnovna elementa medčloveških in medskupinskih odnosov v vasi Ambonwari na Papui Novi Gvineji sta po avtorjevem mnenju občutji skrbi (za posameznika) in zamere (kot posledice občutka zanemarjanja posameznika). Svoja dognanja utemeljuje z rezultati semantične analize.

ABSTRACT

The author suggests that the basic elements of relations between people and groups in the Ambonwari village of Papua New Guinea are the feelings of care (for the individual) and resentment (caused by the individual's feeling of being neglected). He corroborates his findings with semantic analyses.

Pojem *ressentiment* označuje odnos, ki nastane zaradi nakopičenih občutkov sovraštva, maščevalnosti, zavisti in podobnega. Kadar takim občutkom lahko dajemo duška, se *ressentiment* ne more razviti. Kadar pa jih nekdo ne more sprostiti proti osebam ali skupinam, ki so jih izzvali, se v njem razvija občutek nemoči. In ko te iste občutke vedno znova doživlja, pride do *ressentimenta*. *Ressentiment* napeljuje človeka k zanikanju, omalovaževanju pristnih vrednot in ljudi. Za razliko od pojma »upor« *ressentiment* v ljudeh ne spodbuja nasprotnih vrednot, ker na skrivaj hrepenijo prav po vrednotah, ki jih javno napadajo. (Coser 1961: 23-4)

Gregory Bateson v knjigi *Naven* zagovarja teorijo, da so posamezniki v neki skupnosti po svoji kulturi standardizirani in da je kultura izraz te standardizacije (1958:32-3,118). Predlagal je dva koncepta: *eidos* (izraz posameznikovih standardiziranih spoznavnih pogledov) in *etos* (izraz kulturno standardiziranega sistema, kako posamezniki upravljajo svoje nagone in čustva) (ibid: 118, 120). Čeprav se je zavedal, da je ta razlika nekoliko umetna, ga je predvsem skrbelo, da je problem medsebojne povezanosti nekoristen (ibid: 28). Batesonov koncept *etosa* se je zelo uveljavil in številne študije so izpostavile določena čustva kot temelj nekega *etosa*: paranoidni *etos* (Schwartz 1973), *etos* sramu (Epstein 1984), strahu (Robarchek 1979) ali melanholije (Taylor 1987). Čeprav so ponos, strah in sram, ki jih obravnajo ti avtorji, tudi v življenju Ambonwarijev zelo pomembna čustva, se vendar zdi, da so podrejena razmerju med zamero in skrbjo.[1]

[1] V ambonwarijski vasi (ki pripada jezikovni skupini karawari) v provinci Vzhodni Sepik na Papui Novi Gvineji sem bival od septembra 1990 do srede marca 1992. Zahvaljujem se Avstralski narodni univerzi za

Razlika med spoznavnimi in čustvenimi vidiki v konceptu »skrb«, kar je glavna tema te razprave, je zabrisana. »Skrb« predvsem govori o tistem razmerju med ljudmi, ki takorekoč vzpostavlja družbeno dinamiko. V tej dinamiki pa sta socialni nazor (*etos*) in razum (ideologija) prepletena.

Etnopsihologi pogosto omenjajo prepad med čustvom in mislijo v postindustrijkih družbah Zahoda in predindustrijskih družbah Vzhoda. V vzhodnih družbah misel in čustvo nista tako ostro ločena; drug drugega oblikujeta s svojo prepletenostjo. Pojem »čustvo-misel«, pravi Wikan (1989:294) za Bali, je socialnega izvora in pomena. V sodobni Japonski pomeni *hara* (želodec, trebuh) nekakšno kombinacijo *srca* in možganov v zahodnem smislu. Je pa tudi stičišče misli in čustva, razuma in strasti (Ohnuki-Tierney 1984:58-9). Lutz (1988:4) pravi, da je čustvo prej »ideološki postopek (praksa) kot nekaj, kar je treba odkriti ali bistvo, ki bi ga morali destilirati«. Michele Rosaldo (1984:143) in Scheper-Hughes in Lock (1987) govorijo o »utelešenih mislih« in o »osmislenem telesu«.

Abonwariji nimajo besed za tako splošna pojma kot čustvo in misel. Za oboje omenjajo nefiziološki sedež v zgornjem trebuhu, ki ga bom imenoval *srce*. Pri njih pomeni imeti *srce*, da imaš razum in želje ter da si »uglašen« na javno mišljenje. Sprejel si vse navade vasi, sposoben si razmišljanja in spominjanja. Kdor ima *srce*, je socialno in moralno »spodoben« človek. *Srce* se nanaša na medsebojne odnose med ljudmi samimi ter med ljudmi in okoljem. V vsakdanjem življenju se *srce* kaže skozi skrb (za druge) in zaskrbljenost (zase) (Telban, b.d.); skrb v heidegerjanskem smislu, da manipuliramo z okoljem, ga proizvajamo in uporabljamo), določa razmerje *srca* s svetom. Način, kako ravnati z okoljem, temelji na »védenju«, kako ravnati z ljudmi, pa na »skrbi«. V socialni dinamiki *srca* je »skrb« družbeno priznana in upravičena rešitev za težave, ki izvirajo iz zavisti ali zamere. Skrb je socialni odziv. Zamera pa je odziv na izkušnjo, da nekdo ne skrbi zate, torej se ti dela krivica. Menim, da se je socialni koncept »skrb« razvil iz dveh univerzalnih človekovih stanj: iz tesnobe, ki jo doživljamo, ko smo sami v neznanem in »nevarnem« svetu, in iz sovražnosti, zavisti, smiljenja samemu sebi ter zamere, kadar se čutimo *zanemarjani*, tj. kadar drugim ni mar za nas. V tej razpravi me zanima predvsem drugi vidik pri razvijanju »skrbi«.

Preden nadaljujem s tolmačenjem ambonwarijske socialne dinamike, moram navesti nekaj pomembnih podatkov. Prvič, Ambonwariji imajo dva glagola, enega za čutiti (ki v povezavi s *srcem* pomeni »skrbeti za«, marati) in drugega za spominjanje, učenje in razmišljanja. Oba glagola uporabljajo skupaj s *srcem*. Drugič, misli imajo za neizgovorjen govor. Tretjič, besede za zamero ne povezujejo z glagoloma »čutiti« in »misliti« in je ne omenjajo skupaj s *srcem*. O zameri govorijo kot o stanju nekoga v celoti in jo povezujejo

finančno in drugo pomoč, Slovenskemu raziskovalnemu združenju pa za štipendijo, s katero mi je omogočilo študijo, preden sem prispel v Avstralijo. Od leta 1986 sta mi Loraine in Emil Pavšič pomagala, kadarkoli sem bil v Port Moresby. Moj dolg do njih je več kot očiten. Zahvaljujem se tudi Ambonwarijem, posebno Tonyju Simiwariyi Andiyapiju, Bobu Kanjiku Anjapiju, Eliasu Wapunu Kandanngwayu in Julianu Kapyamairi Yanganu, ki se nikoli niso naveličali razprav o tem, kaj pomeni biti Ambonwari. Zahvaljujem se tudi Chrisu Ballardu, Alleti Biersacku, Williamu Folleyu, Donu Gardneru, Jadranu Mimici in Michaelu Youngu za tehtne opombe med pripravo te razprave. Zgodnje inačice te razprave so bile predložene kot oddelčni seminar na Oddelku za antropologijo Raziskovalne skupine za pacifiške študije in na Oddelku za arheologijo in antropologijo, Fakulteta za umetnosti, Avstralska narodna univerza. Leta 1992 je bila razprava predložena na konferenci Avstralskega antropološkega društva v sekciji »Družbena teorija in antropologija čustev«.

V besedilu dosledno uporabljam simbol ɨ za i, ki se sliši kot i v (angleški besedi) »sir«; drugi simbol je n̲, za nosni n ali ng v besedi »thing« (glej Telban 1992).

z glagolom »biti, ostati«. In četrtič, čustva so za Ambonwarije vzgibi *srca*: so torej vzgibi razuma, želja in prilagoditve javnemu mišljenju.

Levy (1973:324; 1984:227) imenuje kulturno spoznana čustva »nadspoznana čustva« (angl. *hypercognized*) tista, ki so bolj osebna (in »deležna precej manj konceptualne pozornosti« Heelas 1986:240), pa »podspoznana čustva« (angl. *hypocognized*). Oboja »imamo lahko za načine (samo)obvladovanja, ki so kulturno standardizirani in funkcionalno koristni« (Levy 1984:227). Zagovorniki konstrukcionizma pravijo, da so čustva funkcionalna, če uravnavajo »socialno nezaželeno vedenje in spodbujajo odnose, ki odražajo in podpirajo medsebojno povezane verske, politične, estetske in socialne navade družbe.« (Armon-Jones 1986:58). Konstrukcionizem v svoji skrajni obliki zanika možnost naravnih čustev, medtem ko v omiljeni obliki samo zagovarja socialno funkcionalno vlogo čustev (ibid:61) »Skrb« Ambonwarijev je primer nadspoznanega čustva s socialno funkcionalno vlogo. Skrb je nadspoznani socialni nazor vasi.

Zdi se, da se je tak socialni odziv najprej pojavil na Poljskem s »čustvenim« stanjem, imenovanim *tesknota*. Ta »žalost zaradi ločenosti« se je v današnjem pomenu besede razvila šele po letu 1830, v času množičnega izseljevanja (Wierzbicka 1986:58). Socialne dinamike čustev ne smemo zamenjati s čustvom *per se*, ker se nadspoznana socialna čustva lahko razlikujejo med raznimi kulturami in dobami. Harré (1986:11) in Harré/ Finlay-Jones (1986:221) uvrščata *accidie* (lat. *acedia*, tj. dolgčas, pomešan z obupom, nevoljo in žalostjo), ki so ga doživljali puščavniki v srednjem veku in zgodnji renesansi, med »izumrla« čustva. *Accidie* je bil po mojem negativno čustvo, ki je v določenih okoliščinah postalo socialni odziv ali nadspoznano socialno čustvo takratne družbe.

Sartre je menil, da je čustvo določen način dojemanja sveta(1948:52), spreminjanja sveta (str. 58), pojav vere (str. 75). Čustvo mu pomeni »način, kako biva zavest, eden izmed načinov, kako zavest *razume* (v heidegerjanskem smislu »Verstehen«) svoje »bivanje v svetu« (1948:91). Skratka, Sartre zagovarja stališče, da so čustva zavestna dejanja, oblike ustroja zavesti, »namenski« in »pomenljivi« načini , kako si vzpostavljamo svet, za katerega moramo sprejeti odgovornost (Solomon 1981:212,213). Verjetno najboljši povzetek Sartrovih pogledov na čustva je napisala Hazel Barnes, prevajalka knjige *Bit in Nič*:

> Od zgodnjih del dalje je Sartre razlikoval tri pojavne oblike tega, čemur ponavadi rečemo čustva:
>
> 1) čustveni vzgibi oz. neposredni občutki,
>
> 2) strukturiran odziv na neko situacijo - tj. čustveno vedenje,
>
> 3) čustveni odnos, ki traja dalj časa in ga Sartre imenuje stanje - npr. ljubezen ali sovraštvo do koga.
>
> Opazimo lahko, da je samo čustveni vzgib očiten, spontan in nedvoumno pristen. V svoji knjigi o čustvih se Sartre ukvarja izključno s čustvenim vedenjem; za razliko od vzgibov in ravnanja je stanje v nekem smislu psihični objekt in podoben idealni eno(tno)sti jaza. Če primerjamo vse tri oblike, vidimo, da se stopnjuje trajanje in objektivacija. (1984:3).

V zvezi z Ambonwariji menim, da je posamezni »čustveni vzgib«, ki mu pravijo »čutiti *srce*« (*srce* tu pomeni razum, želje in socialna čustva), postal čustveno stanje, ki

pomeni vzajemno skrb. »Skrb kot nadspoznano socialno čustvo je tako *etos* kot ideologija. Tisti, ki imajo občutek, da drugi ne skrbijo zanje, se odzovejo z zamero. Vsak otrok v toku socializacije osvoji to socialno čustvo. Čutijo in se učijo, kaj je *srce*, ustroj *srca* pa se razvija skozi razmerja z drugimi. Samo *srce* je plod intimnosti med ljudmi, »gradi« ga družba in pomeni vzajemno delovanje med Ambonwariji. Izmenjava je najbolj pomembna oblika te interakcije. »Skrb za druge« in občutek »užaljenosti« (ki je posledica tega, da drugim ni mar zate, da ne skrbijo zate) sta temelja medosebnih in medskupinskih odnosov pri Ambonwarijih. V nadaljevanju bom to pojasnil z obravnavo semantičnih vidikov izrazov in dogodkov iz vsakdanjega življenja.

»*SRCE*«

Na vprašanje, kje je *wambun* ali »*srce*«, pokažejo Ambonwariji na zgornji del trebuha. Fiziološko *srce* imenujejo *sisinin* (seme), *wambun* pa označuje nefiziološki sedež želja, čustev in misli. To *srce* ni vidno kot nek organ, ampak pomeni miselno in čustveno »notranjost«. V jeziku karawari uporabljajo besedo *wam-* kot koren glagola, ki pomeni »iti noter«. Kadar govorim o »*srcu*«, imam v mislih to notranjost in ne nekakšne romantične kategorije, s katero bi hotel poudariti sentimentalnost. Beseda *wambun* hkrati onomatopoetično označuje srčni utrip: *wam-bun, wam-bun* (vir: pogovor s Foleyem).

Isti pojem *wambun* uporabljajo Ambonwariji tudi za notranjost rastlin, kamnov, živali, meseca in sonca. Tudi duhovi imajo svoja *srca*. Ljudje pravijo: »Če tepeš otroka, bo duh njegovega mrtvega sorodnika poskrbel za to, da boš bolan, ker duh ima rad otroka.« Središče, srčika, mehki stržen rastlin, jedro, vse to imenujejo *wambun*. Kadar nekdo izdeluje nov kanu, odstrani *wambun* iz drevesnega debla, pa tudi iz palme, kadar dela sago[2]. Povedali so mi zgodbo, v kateri starec prosi otroke, da mu prinesejo betelove orehe. Ker ga niso ubogali, je šel sam ponje. Bila je noč in betelova palma je že spala. Ko se je starec povzpel že skoraj do vrha, se je palma zbudila in se stresla. Možakar je padel z drevesa in se ubil. Ljudje pravijo, da moraš palmo, če se hočeš ponoči povzpeti nanjo, najprej brcniti in ji povedati, da boš plezal nanjo po orehe. »Drevo ima *srce*. Kadar posekaš drevo, se trese, ker ga skrbi, ostati hoče pokonci. *wambun min sikan min maray amindarin* (skrbi ga zaradi vode, ki ga hoče piti).«

Wambun vasi je ogromna kača, ki leži pod vasjo. To kačo morajo držati pri miru tri »matere vasi« (žene potomcev prvih treh prednikov). Njihova edina dolžnost je, da sedijo. Prepovedano jim je delo zunaj hiše. Kača komunicira z ljudmi skozi svoja »usta« in »ušesa«, tj. glavno duhovno hišo v središču vasi. Tako kot je treba držati pri miru *srce* vasi (kačo), ker bi sicer uničila vas, je treba tudi pomiriti *wambun* ljudi.

Kaj pomeni, kadar Ambonwari pravi, da nekdo ima ali nima *srca*? Imeti *srce* pomeni predvsem, da razume stvari in da ima pristen socialni odnos, da je sposoben »skrbi« (za druge). Ima pa tudi želje in čustva. Kadar Ambonwari hoče povedati, da ve, da ima znanje, pravi *ama wambun nandikin* (imam *srce*)[3]. Tega izraza pa ne uporabljajo

---

2 *Wambun* ne smemo zamenjati s človekovim duhom. Vsak ima svojega čuvarja (*angindarkwanar* za moškega in *angindarkwanma* za žensko), ki zapusti telo, ko človek umre. Po smrti človeka postane njegov čuvar (dobesedno *drži luč - čuva moža /žensko*) duh umrlega. Duh tudi vzame s sabo *srce* umrlega.

3 Ambonwari nimajo glagola s pomenom »imeti«, *nandik-* pomeni »s/z« in se uporablja za izražanje odnosa med lastnikom in lastnino. Pripona te besede se spreminja glede na spol in število samostalnika tako kot

v smislu »čutim« ali »želim«. Lahko čutim svoje *srce*, vendar ne morem čutiti samo tako, da »imam *srce*«. Zato, da bi čutil, mora *srce* »postati«, »storiti« nekaj ali se na nekaj odzvati. Kot bom pokazal v nadaljevanju, uporabljajo Ambonwariji glagol *si* ne samo v pomenu »čutiti«, ampak tudi »postati« ali »storiti«, podobno kot sosedni Yimas (glej Foley 1991:95, 334).

Imeti razum pomeni, da je nekdo sposoben učiti se, spoznati navade vasi in predvsem prilagoditi se jim. To kar pri Ambonwarijih imenujem *srce*, Harrison imenuje Razum pri Avatipih. Čeprav Harrison meni, da je *mawul* tudi »sedež posameznikovih čustvenih odzivov«, v svojem prevodu poudarja samo eno plat *mawula*. Tako pravi: »Imeti *mawul* pomeni biti razumen, posedovati vse ustrezne spretnosti in znanja odraslega, zavedati se svojih obveznosti in pravic drugih. A bolj kot to govori predvsem o naklonjenosti do drugih« (1990:353). Prav ta »naklonjenjenost do drugih« kaže na nadspoznano socialno čustvo Avatipov, ki vključuje tudi skrb. Zdi se, da je v vseh Harrisonovih primerih plemenitosti in razumevanja (ko govori o materinstvu, skrbi za moževe starše...) socialna dinamika »skrbi« tisto, kar določa *srce* bolj kot karkoli drugega. Ta skrb vključuje tako čustvenost kot razum in pravzaprav predstavlja moralnost[4].

Imeti razum pomeni, da si sposoben poslušati druge in tudi, da se znaš pogovarjati. *Mariawk* (pogovor, govor, razprava) služi temu, da si ljudje izmenjajo razne načine dojemanja sveta (a tudi temu, da manipuliramo druge). Pomeni deliti znanje in razumevanje (pa tudi oboje vsiliti drugim). Kadar nekdo reče *ama mariawk nandikin* (sem s pogovorom) pomeni, da misli na nekaj, kar bi nam rad povedal. Sosedni Yimas, ki govorijo soroden jezik, imajo poseben glagol za »misliti«. V dobesednem prevodu pomeni »čutiti besede«. Za Yimas je razmišljanje notranji govor (vir: pogovor s Foleyem). Podobno Ambonwariji govorijo o pojmih, ki jim mi pravimo vera ali verovanje, z izrazom »poslušati govor«. *Mi andinbin yarar (yarma)* lahko prevajamo kot »ti si mož (ženska), ki posluša govor«, kar hkrati pomeni »ti veruješ« (v Boga npr.). Še bolj preprosto izražajo nevero z *kambra mariawk* (nič govora) in resnico s *pan mariawk* (zelo-govor) ali *panbi* (zelo tako). Vendar ta »resnica« ni nekaj absolutnega, zahteva vedno znova pogajanje med ljudmi, lahko je le zdravorazumska resnica, začasen sklep ali strinjanje.

Ker se zaveda, da svoje misli in čustva najlažje sporoča z besedami, vsakdo v vasi v pogovoru z drugimi večkrat na dan pove, da je dober človek, plemenit in sramežljiv ter da ni hitre jeze. Ne gre samo za to, da bi druge prepričal, da je res tak človek, ampak predvsem želi pokazati, da ima vse tiste lastnosti, ki v medčloveških odnosih veljajo kot »dobre misli« in »dobra čustva«. Temu pravijo *wambun yapakupan* (dobro *srce*), v nasprotju z *wambun maman* (zlo *srce*). Pojma dobro in zlo uporabljajo zelo na široko in pomenita tudi splošno mnenje o značaju posameznika. Biti dober pomeni predvsem biti *warimbarar* (plemenit/radodaren), biti hudoben pa *karisi-kin* (škrt/trd). Biti radodaren

pri pridevnikih. (Telban 1992). *Ama wambun nandikin* pravilno prevajamo: »jaz s *srcem*«.

Vendar rabo glagola »imeti« v prevodu upravičujejo Ambonwari sami (glej tudi Foley 1991:176-180 za sorodne Yimas). Ljudje npr. pravijo »Imam misel (za povedati)«, *ama mariawk nandikin* (jaz s pogovorom). Najbrž je odveč povedati, da *nandik-* nima časov, ker pač ni glagol.

4 Read (1955:255-7) pravi za Gahuku-Gama, da mora večina članov neke skupnosti osvojiti in sprejeti moralne vrline, ki pomenijo posplošen pogled na *dobro* (kar ima v osnovi socialni pomen). Tu ne gre zgolj za čustveno izjavo, vsebuje tudi intelektualne, ideološke prvine (ibid). Ravno to mislim z izrazom »imeti *srce*«. Vsa najbolj intimna doživetja socialnega življenja (hranjenje, razdelitev hrane, delo in skrb), na katerih po Myersu (1986:110) temeljijo moralne kategorije, so pri Ambonwarijih izhodišča za medsebojne odnose.

(in tako pokazati, da skrbiš za druge) je najbolj pomembna lastnost dobrih ljudi. Plemenitost in skrb za druge sta protistrupa zameri. V vsakdanjih odnosih pomenita vedenje, ki zmanjšuje možnosti zamere. Kdor bi rad bil plemenit, mora biti kar naprej na nogah (v lovu na hrano in dandanes tudi na denar). Zato se skupnost norčuje iz lenuhov in jih opravlja. To velja tako za moške kot ženske. Ljudje pravijo, da mora ženska »dobro sedeti«, kar pomeni, da naj ne stoji pri vratih in si ogleduje ali klepeta z drugimi ženskami. Sedi naj pri ognjišču, skrbi za otroke, kuha ali lovi ribe. Moško delo je lov na večjo divjad, izdelava kanujev, gradnja hiše in »lov« na denar. Ambonwariji imajo še druge etikete za ljudi, npr. *arkisan* (vročekrven); takega človeka se bojijo, vendar velja kot dober, če je le plemenit. Kdor je *yaprisipasikin* (tih) mora biti tudi radodaren, če želi, da ga imajo za dobrega. Ljudje, ki mnogo govorijo, *mariawk kusirar*, ali se radi smejejo, *wurumindar*, so deležni občudovanja, vendar le, če so radodarni. Čeprav sem tu uporabil le moške oblike besed, ženske oblike se končajo na *-ma* (Telban 1992), njihovi pomeni veljajo tudi za ženske.

Ambonwariji za človeka, ki nima *srca*, ne pravijo, da je nor, kot bi morda pričakovali. Prej menijo, da se nečesa ne zaveda, da nima potrebnih spretnosti, ne čuti in misli tako, kot se od njega ali nje pričakuje v določenih okoliščinah ali pa je senilen. Tak človek nima skrbi, ki jih imajo drugi, npr. žalovanja ob smrti, ne deli skupne zavesti in mu tudi mar ni. Vse oblike individualizma, tj., da nekdo ne ravna skladno z vzdušjem vasi ali na pričakovan način, se lahko označujejo z izrazom »on/ona nima *srca*«. Ta izraz uporabljajo predvsem v zvezi z majhnimi otroki, ki ne žalujejo na pogrebih, jedo čisto zase in niti ne pomislijo na to, da bi svoj obrok delili z drugimi. Vendar Ambonwariji ne mislijo s tem, da otrok resnično nima *srca*. Dojenček se zasmeje, kadar zagleda starše in ob tem pravijo *wambun nand sikin* (ima *srce*). Vendar otrokovo *srce* ne obstaja za nikogar, razen za njega samega do starosti štirih ali petih let. Otrok skrbi predvsem zase in ne za druge, misli samo na svojo hrano in dobrobit. Isti »ima *srce*« uporabljajo za zelo uglednega človeka, ki vse razdaja. Takemu človeku ni mar za stvari zaradi njega samega. Nasprotje radodarnega človeka je skopuh, ki ves čas skrbi samo zase, obdrži vse zase: *min wambun pan sirar* (zelo močno čuti svoje *srce*). Vendar takih ljudi nimajo za nore zaradi njihovega skrajnega vedenja. »Resnično« nor je človek, ki ima *srce*, nima pa ušes (*kwandikas kanar*, človek brez ušes); ta je nesposoben sodelovati v razumni razpravi, ne posluša, če mu kdo kaj naroči in dela vse na svoj način. *Mariawk* (pogovor, govor, razprava) je glavni kriterij, po katerem ljudje sklepajo o tem, kdo »ima ušesa« in kdo jih nima, Gluhec ali mutec je lahko »dober«, pa bo vendar uvrščen med norce. Nekoliko podobno pojmovanje srečamo pri Pintupijih (Myers 1979:350).

V razpravi sem doslej pokazal, da »imeti *srce*« pomeni, da je nekdo sposoben skrbnega socialnega ravnanja, razume stvari in ima želje in čustva. Vendar te misli, želje in čustva niso usmerjena v kogarkoli ali karkoli. Za položaj, v katerem *srce* samega sebe »usmerja« (vodi), uporabljajo Ambonwariji dva različna glagola: *si* za želje in čustva (glej nadaljevanje) in *aykap* za misli[5]. Otrokovo *srce* se mora učiti in doseči razum. Z učenjem otrok postopoma obvlada jezik in navade vasi. Otroci hrepenijo po tem, da se vključijo v razpoloženje, ki vlada v vasi. Da to storijo, morajo njihova *srca* osvojiti socialno dinamiko »skrbi«. Ko se igrajo (gradijo »hiše« iz listja in oponašajo življenje odraslih), se

5 Wittgenstein loči »usmerjena čustva« in »neusmerjena čustva«. Predlaga tudi, da bi neusmerjenemu strahu rekli »tesnoba« (Budd 1989:152).

vidi, da komaj čakajo na odraslo življenje dajanja in sprejemanja. Za učenje, spominjanje in védenje uporabljajo Ambonwariji glagol *aykap-*, bodisi samostojno ali v povezavi s *srcem*. Yimas poznajo isti glagol, vendar ga nikoli ne uporabljajo v povezavi z *wambun*. Glagol je sestavljenka (dobesedno: »dihati-dati«) in pomeni »vedeti« (vir: pogovor s Foleyem). Predstavil bom nekaj primerov, kako se glagol *aykap-* uporablja v Ambonwarijski vasi:

wasekinday yukum pin siri aykapikan
DEKLICA KOŠ ONA - TO UČI
Deklica se uči delati košaro.

mi ngok yan kindi aykapi-kaykan
TI ŠE VEDNO/TI ČAKAŠ - TO SE SPOMNIŠ - OSTANE/JE
Ti še misliš na to./ Ti se še spomniš.

wambun minyana ngok yan kindi aykapi-kaykana
TVOJE *SRCE* ŠE/ČAKA TO - TO SE SPOMNI - OSTANE/JE
Tvoje *SRCE* še vedno misli na to/se spomni.

min wara yan aykapir
ON NE ON - TO SE SPOMNI
Pozabil je.

mi ambanamban aykapra
TI NAČRTUJEŠ - NAČRTUJEŠ MISLI
Premisli dobro.

wambun minara wara min aykapi-kaykan
SRCE NJEGOVO NE ON MISLI - OSTANE/JE
On ne razume.

Kot sem že večkrat omenil, glagol *si* združuje več medsebojno povezanih pomenov: storiti, postati in čutiti. V vsakdanjem govoru ga uporabljajo npr. v izrazih: *mi waria mi sikana* (kaj počenjaš/delaš), *wi mi sikan* (temni se), *maray kupay mi sikan* (dviga se plima). Poleg *wambun* (*srce*, glej spodaj) človek (se) lahko (po)čuti *miringi* (sram), *kambia* (lakoto), *piamin* (zaspanost), *sarik* (mraz), *irin* (hudo bolečino), *arambayn* (pekočo bolečino ob dotiku rane z vodo), *yipisikin* (težkega, utrujenega po napornem delu), in *warinan* (lahkega). Vse te pojme Ambonwariji povezujejo z glagolom *si*.

Ama wambun ama sikan (čutim *srce*) je izraz. ki pri Ambonwarijih označuje odnose med ljudmi, njihovo odzivanje drugega na drugega. Vsebuje vrsto posameznih čustvenih pomenov, ki so vsi združeni v pojem »skrbeti za« (glej spodaj). Beseda pokriva celo človekove želje, ponavadi z dodano besedo *pan* (zelo). Med socialnimi prvinami, ki tvorijo temelje za vzpostavljanje in vzdrževanje osebnih odnosov in celotne družbe je »čutiti *srce* « najbolj pomembna.

Kadar Ambonwari dojema ali doživlja nekaj posebnega, nekaj, kar odstopa od

vsakdanjega ritma vasi, *srce* zaboli, poskoči, dela to in ono in se vrne (potem ko svet v sebi spremeni - ne pa nujno zunanjih dogodkov) nazaj v svoj mir. Izrazi kot *wambun amanan kayngian ina paykan* (»moje *srce* spi postrani«; tj. jezen sem), *wambun amanan ina mingaykan* (»moje *srce* je pobegnilo«, tj. strah me je/bojim se) *wambun amanan min sikian* (»moje *srce* skače«; tj. razburjen sem), *wambun amanan yawun apasikin* (»moje *srce* prihaja ven«; tj. razburjen sem ali rad bi bil plemenit) in mnogi drugi, so tipični primeri »simptomatičnih metafor« (Solomon 1980:251), ki zunanje, vidne znake ali »govorico« telesa pripisujejo njegovi »notranjosti«, tj. *srcu* (glej tudi Harrison 1990:353 za avatipske izraze; Stephen 1989:164 za Mekeo; Heelas 1986:224-5 za razne kulture). Ambonwariji pojasnjujejo čustvene izbruhe in nenadne čustvene odzive z metaforami. Dokler je *srce* skrito in se ne pokaže, so tudi človekova čustva skrita. Posamezno čustvo je nevidno, če se ne pokaže navzven (na telesu, koži npr.) ali z dejanji in besedami. Zato ljudje pogosto pravijo »Ne vem, kaj on/ona čuti ali misli« - kar je vsakdanji refren v etnografiji Papue Nove Gvineje (glej tudi Fajans 1985:383, Read 1955:281-2, Schieffelin 1985:174, Young 1974:66). Če se *srce* ne razodene (in včasih tudi to ni dovolj), drugi ljudje lahko samo ugibajo, kaj se dogaja v *srcu* nekoga. Vendar moramo pripomniti, da se na drugi strani od *srca* pričakuje ustrezno socialno odzivanje, ki človeka opredeli kot socialno osebnost (pripadnika vasi). Kadar izkazano čustvo ustreza položaju (npr. otrok joče, ker ga oče noče vzeti s sabo na vrt), ljudje ne ugibajo, ampak samozavestno povedo svoje mnenje o tem. Zdi se, da je misel pri Ambonwarijih nekakšna »predhodnica« naslednjega Sartrovega pojmovanja in ga hkrati zanika (kadar je v zvezi s socialnim odzivanjem): »svet, kakršen je za drugega, mi bo logično vedno ostal skrit... zanj imajo stvari pomene, ki jim jih on daje in razlikovali se bodo od mojih že zaradi dejstva, da jim jih je on dal.« (Danto 1991:100)

Poleg običajnega socialnega odziva »čutiti *srce*«, tj. »skrbeti«, obstajajo še drugi izrazi, ki govorijo o človekovem stanju. *Wapun min paykan* (»on je srečen/ponosen«; dobesedno: spi ponosno), *mambara/sukunan min karar* (»on zameri«), in *min kapakin* (»jezen je«) so izrazi, ki drugim povedo, v kakšnem stanju je nekdo. Vsa ta stanja (razpoloženja) so tesno povezana s »skrbjo«. Človek se na izkušnjo, da ga kdo ne mara (»ne skrbi zanj«), odziva z zamero in jezo. Če te kdo mara, se čutiš srečnega. Srečen pa si lahko samo, če te kdo osreči. Kdor je sam srečen in sreče ne deli z drugimi (kar pomeni, da mu ni mar drugih), izziva zavist in ljubosumnost v obliki zamere. V takem položaju bo njegova sreča drugim pomenila le to, da razkazuje svoj ponos. Po konceptu »skrb« je prava sreča v tem, da skrbiš za druge in drugi zate. Myers upravičeno meni, da so čustveni koncepti glavne oblike pogledov Pintupijev na to, kaj pomeni biti človek in na politično ureditev (Myers 1979:345).

V prvem delu te razprave sem se v glavnem osredotočil na semantične vidike izjav Ambonwarijev o svojih čustvih in mislih. V drugem delu bom obravnaval dve glavni prvini njihovih medsebojnih odnosov: skrb in zamero. Z uporabo etnografskega gradiva bom skušal pokazati, kaj pri Ambonwarijih pomeni »skrbeti za koga« in nasprotje, da nekdo (nihče) »ne skrbi zate« (tj. da si »izključen« iz skrbi, da si spregledan).

SKRB

Nekoč sem vprašal moškega, ki je imel dve ženi, kako se ljudje vedejo v takem položaju. Njegov odgovor ponazori, kako pomembna je vloga skrbi v odnosih med prvo

in drugo ženo. Dogodki, kot jih bom tu opisal, bi se lahko drugače odvijali; kljub temu pa pričajo o tem, kakšno vedenje se pričakuje v primerljivih okoliščinah.

Kadar moški hoče vzeti še drugo ženo, mora biti takten in previden. Medtem ko dvori bodoči drugi ženi, je čimbolj prijazen in plemenit s prvo. Dovoli ji, da uporablja vse njegove stvari, celo tiste najbolj osebne iz njegove pletene torbe, ki sicer veljajo kot izključno njegove. Tako bodoča druga žena vidi, da je prva srečna in pričakuje, da bo prijazna do nje. Ko pride nova zveza na dan, vaški svetnik skliče sestanek, na katerem žena zve za razmerje svojega moža z drugo. Vendar njen mož noče priznati, da se želi poročiti z drugo. O poroki ni govora. Potem ko mož ali njegova ljubica ali oba skupaj ženi izplačata odškodnino, kaže, da je razmerja konec. Vendar druga še naprej daje darila ljubljenemu (večinoma ribe, ki jih ulovi), njegova žena pa je ves čas na preži. A tudi če se razjezi in vpije nanj ali če se njeni bratje norčujejo iz njega, mož ostane tih. Tako postane ženi jasno, da moža nekaj skrbi.

Žena začne priganjati moža k delu (pojdi po drva, na vrt, posekaj sagovo palmo itd.). Nekega dne se mož temu upre in je noče več ubogati. Žena se razjezi in mu reče, da misli samo na drugo. Mož jo pretepe. Njeni bratje ga vprašajo, če mu je druga zopet kaj dala. Mož prizna in jim pokaže gumijasto zapestnico (razmerje med dvema ljubimcema se lahko začne le z izmenjavo drobnih daril kot dokaz, da »čutita *Srce*«; če izmenjave ni, nihče ne bo niti omenil možnosti poroke). Ponovno skličejo vaško sodišče. Svetnik vpraša brate bodoče neveste, če so jo pripravljeni dati temu možu za drugo ženo. Če pristanejo, vprašajo prvo ženo. Tudi ona mora pristati , sicer poroke ne bo.

A preden žena le pristane, hoče zvedeti več o mislih in čustvih svojega moža in o ženski. Skuša nagovoriti moža, da ji pove več o njej. On pa govori o splošnih rečeh brez vsakih podrobnosti. Žena ga sili, da spi z njo in ga potem vpraša: »Ali še vedno misliš nanjo? Mislim, da si videl njeno vulvo in zato še vedno misliš nanjo«. Odgovori ji, da imajo moški pač dve ali tri žene, ženske pa nimajo dveh ali treh mož. Tako se ona zave, da je njen mož nesrečen in da se res hoče poročiti (še) z drugo. Zdaj sklene, da mu bo pomagala. Kadar gredo ženske lovit ribe, da svoji bodoči so-ženi košaro, mrežo ali otroka, da ga nosi. Tako se začne razmerje med obema ženskama. Druge ženske ob tem pravijo: »Da, zdaj sta kot sestri.« Bodoča druga daje vso svojo hrano prvi.

Pripravijo poroko in vsakdo ve, da bo druga žena zdaj podrejena prvi. Mož mora biti do obeh enak. Če se prepira z eno, bo ta potegnila zraven drugo, tako da bosta obe tepeni. Mož ne sme pojesti samo tega, kar je pripravila ena žena, ampak vse, kar pripravita tako ena kot druga. Kadar skupaj odidejo delat sagovo moko, mora mož nositi dve polni košari nazaj, eno za vsako ženo. Mož tudi ne sme razdvojiti žena, ampak mora počakati, da gre ena od njiju npr. na obisk k staršem in šele takrat lahko spi z drugo.

Ženi se vedeta kot sestri. Brate prve žene so bratje tudi drugi, očeta prve tudi druga kliče oče in obratno. Bratje prve žene dajejo prednost otrokom druge. Otroci imajo tako dva rodovnika po materi.

Najbolj razširjeno izjavo (izrek) *ama wambun ama sikan* ustrezno prevajamo z »maram« nekoga ali nekaj. Izjava ima številne pomene in odtenke in samo sovaščani, ki so seznanjeni z vsemi okoliščinami, jo lahko pravilno razumejo v konkretnem primeru. *Ama wambun ama sikan* namreč lahko pomeni »čutim«, »bojim se«, »skrbi me«, »žal mi je«, »žalosten sem«, »sočustvujem«, »hrepenim po...«, »imam domotožje«, »ljubim«. Čeprav ni izrecno povedano, so ta čustva usmerjena v nekoga. V koga, nam najbolj jasno pove zaimek, ko se glagol uporablja v prehodni obliki (glej Telban 1992). Vsem zgornjim

izrazom je skupna »skrb« za (strah za) nekoga ali nekaj. To pa je ustrezen odziv v odnosih med ljudmi. Ne skrbeti ni vrlina. Vsakega, ki ne skrbi (in je torej brezbrižen, ravnodušen in neodgovoren), imajo Ambowariji za *maman* (zlega, hudobnega).

To ne pomeni, da se vsi ljudje v vsakem trenutku odzivajo enako. Mnogo faktorjev (stvari) vpliva na vedenje Ambonwarijev in njihove izreke. Z naslednjim primerom bom skušal osvetliti razliko v vedenju med skupinami in posamezniki v vasi ob smrti nekoga, za katerega so vsi rekli, da ga imajo radi (jih skrbi, so žalostni, zaskrbljeni).

V času mojega bivanja v vasi je umrlo več ljudi in večkrat sem imel priložnost spremljati ves žalni obred. Vsak je rekel *ama wambuṉ ama sikan* in temu pogosto dodal besedo *pan* (zelo). V prevodu bi lahko rekli, da so bili žalostni, prizadeti, potrti, zakrbljeni in še vrsto slovenskih izrazov bil lahko navedli. Čeprav je bilo očitno, da so žalujoči imeli radi umrlega, ni bilo mogoče ugotoviti, »koliko« ali do kakšne mere so bili prizadeti. Žalni obredi so se razlikovali po obsegu (vendar ne po postopkih), odvisno od tega, kdo je umrl. Opazil sem lahko socialne značilnosti, ki so odražale sorodstvene vezi, posebne vloge posameznikov in značilnosti kulture Ambonwarijev (npr. posmrtno iniciacijo mladega fanta). Omejil se bom na to, kdo vse in kako je jokal ponoči ob smrti dvanajstletnega prvorojenega sina mladega moža iz glavnega klana vasi (klana prvega prednika). S tem primerom lahko pokažem, da čustva in skrbi posameznikov in majhnih skupin niso vedno v skladu s pričakovanim spodobnim vedenjem.

1) Zaradi nedavnega spora med dvema hišama z enakim »hišnim imenom« (iz istega klana), ki mu je pripadal tudi umrli, se nekateri moški sorodniki (ki so bili umrlemu »oče« ali »brat«) sploh niso udeležili žalnega obreda.

2) Najožji sorodniki (mati, oče, materini bratje, drugi »očetje, matere in sestre«, plesni partner...) so javno jokali in sluz pomešana s slino jim je visela na bradi; plesali so, peli žalostinke, se dotikali trupla in prijemali osebne stvari umrlega fanta.

3) Eden izmed očetovih bratov (zrel moški; dva druga brata sta bila odsotna) je prišel naravnost v hišo, jokal eno uro in potem ostal v hiši.

4) Mladenke (sorodnice po klanu ali poroki) so prišle v skupini. Obraze so imele pokrite z brisačami in majicami. Jokale so pol ure in odšle.

5) Mladeniči (iz istega in sorodnih klanov) in mladi moški so se pripravljali, da bi stopili v hišo in jokali, vendar tega niso storili.

6) Neka ženska je ugasnila vse kerozinske svetilke razen ene in se postavila med edino gorečo in njenega odraslega poročenega sina, tako da nihče ni mogel videti, da sin joče.

7) Otroci so sedeli v krogu, sitnarili svojim materam, se malo tepli in smejali, jokali pa niso in po polnoči so zaspali.

Če povzamem: jeza in zamera, ki so ju nekateri moški sorodniki čutili, sta jim preprečili, da bi stopili v hišo, kjer je ležalo truplo, čeprav so govorili, da so imeli fanta radi. Pri primerih 2) in 3) sta bili prizadetost in bolečina ob izgubi očitni, pri 4), 5) in 6) je prevladoval občutek sramu. Dekleta so mi povedala, da so čutila mešanico žalosti, sramu in olajšanja (ker so bila skupaj); hkrati so se zavedala, kakšno (spodobno) ravnanje se od njih pričakuje. Pri mladeničih je občutek sramu skoraj popolnoma prevladal nad žalostjo, njihov občutek za to, kaj se spodobi, pa je podlegel bojazni pred sramoto, da bi jih kdo videl jokati. Starši so jih razumeli: kadar se neporočeni mladi znajdejo v položaju, ko bi

morali javno kaj storiti (posebno, če naj bi jokali), jih je tako sram, da jih to povsem paralizira. Nihče jim tega ni očital. V primeru 6) je mati skušala obvarovati sina pred sramoto, da bi ga kdo ne videl jokati. Otroci pa se ne zavedajo položaja (in nimajo izdelane ideologije o tem, kaj je spodobno ali ne). Lahko bi navedel mnogo drugih primerov, vsakega s svojimi posebnostmi, z različnimi posamezniki v glavnih vlogah (tihimi, sramežljivimi, zgovornimi itd), pokazal na posebne sorodstvene vezi, omenil socialne in kulturne vidike. Skratka, za prav vsakega posemeznika bi lahko prikazal, kako doživlja svet in kako se nanj odziva. Vendar koncepti ambonwarijevske družbe priznajo in vključujejo vse te posebnosti. Sram, jeza in zamera so del pristnega vzdušja v vasi, priznani in sprejeti, čeprav se morda komu zdi, da povzročajo težave.

Denimo, da bi nekdo vstopil v hišo ponoči (sorodniki običajno žalujejo vso noč ob truplu) in videl koga, ki ne joče. Lahko bi si postavil vrsto vprašanj: ali je človeka sram, da bi javno jokal; ali je preveč utrujen; ali je najhujše že mimo; ali je morda njegova bolečina tako huda, da ne more jokati; ali se zavestno obvlada; ali je že nehal jokati, ker so tudi drugi nehali; morda mu pa sploh ni hudo. Ambonmwariji se ne sprašujejo nič takega. Ožji sorodniki vidijo, da so vsi navzoči žalostni in potrti, izgledajo kot ljudje, ki »skrbijo«, ki »jim je mar«. Zjutraj mnogi pravijo, da vso noč niso spali (tudi če dejansko so), ker so bili tako prizadeti. Sprejme se to, kar pravijo in družina to ceni. To, kar ljudje pravijo, skupaj z vidnimi zunanjimi znaki (vključno z golo prisotnostjo), pove drugim, kako nekdo čuti.

To, da je nekomu mar za druge, je globoka vrlina; zaradi nje so ljudje dobri. Ta lastnost se lahko kaže v mnogih različnih položajih: fant daje darila dekletu in obratno (pomeni: naklonjenost, nagnjenje, vdanost); prisotnost na žalovanju (sočutje, žalost); obisk bolnih (skrb); podarjanje hrane, oblek in orodja; pomoč pri gradnji hiše ali velikega kanuja. »Skrb« se najbolj izrazi v funkciji starševstva. Ta se ne vzpostavlja z »rojevanjem« ali »biti oče«, ampak z dajanjem imena in »skrbjo«. Pri Ambonwarijih ni redko, da je sam otrok darilo. Otroka dobijo tisti, ki ga potrebujejo (družina npr. dobi fantka za nadaljevanje roda ali deklico, da se lahko oddolži za neko poroko; otroka lahko dobi zakonski par, ki sam ne more imeti otrok, ali človek (moški ali ženska), ki je ostal sam). Ljudje tako izkažejo svojo skrb za tiste, ki nimajo otrok. Za podarjenega otroka se pričakuje nekoč vračilo. Bolj pomembno pa je to, da očim in mačeha postaneta prava starša šele, ko otroku dasta svoje ime (vsak klan ima svoje posebno ime) in zanj skrbita. Če za podarjenega otroka ne skrbita, ga člani izvornega klana vzamejo nazaj in mu vrnejo njegovo ime. Če pa novi starši skrbijo za otroka, ga bo ta klical z imeni, ki so v splošni rabi za naravno mater in očeta. Nihče v vasi ne sme javno omenjati posvojitve, še najmanj sam posvojenec. Če pa to vendar nekdo stori, ga novi starši lahko prijavijo sodišču. V večini primerov, ko je bil dojenček predan novim staršem takoj po porodu, vaščani in (poznejši) mlajši bratje in sestre niti ne vedo, da je bil otrok posvojen[6].

»Čutiti *srce*« najbolj pristno izraža »navade vasi«, njeno socialno dinamiko, javno vzdušje in ideologijo. Kaže se v vseh mogočih družbenih zvezah. Ljudje in duhovi, vsi

6 Posvojitev in dajanje imena sta veliko bolj izdelana postopka kot tu lahko prikažem. Človek lahko posvoji otroka od kogarkoli (npr. tudi od vseh tistih, ki jih kliče »oče« ali »mati«); v mnogih primerih je pri rojstvu prisotna krušna mati, ki prereže popkovino in jo zakoplje, pozneje pa skupaj s pravo materjo pazi na upoštevanje vseh prepovedi. Če krušna mati nima mleka za dojenje (kar se pogosto zgodi), gre lahko skozi zelo mučno obdobje pripravljanja ustrezne druge hrane za dojenčka (pretlačenega sladkornega trsa, kokosovega mleka, sagove kaše, očiščenega ribjega mesa).

tisti, ki bivajo na tem istem svetu, se srečajo na osnovi skrbi. *Ama wambun ama sikan* (skrbi me) je torej posledica tega, da sta dva človeka v neki povezavi. Ko skrbijo drug za drugega si ljudje zmanjšajo tesnobo (nenehen občutek, da »niso doma«) (glej Telban, b.d.). Zdi se, da čutiti *srce* (skrbeti) pri Ambonwarijih odgovarja konceptu družine (*walytja*) pri Pintupijih. Pintupiji s tem konceptom označujejo idealni svet medsebojne podpore, plemenitosti, domačnosti in topline (Myers 1979:352). Ravno tako se zdi, da odgovarja stanju, ki ga Ifaluki z atolov v Karolinih imenujejo »fago«. Lutz (1988) prevaja ta pojem kot sočutje, ljubezen in žalost. Izraža, kako Ifaluki dojemajo pozitivne človeške odnose (Lutz 1988:121).

Velja si zapomniti, da ta »skrb« ni nekaj, kar ljudje sami »storijo«, pričakujejo jo tudi od drugih. Pri Ambonwarijih je zamera lahko zelo huda in tako »skrb« postane obveznost, ki v sodobnem času z vse večjo ponudbo uvoženega blaga, bolj pogostimi potovanji in denarno ekonomijo ustvarja še dodatne, prej neznane pritiske na posameznika. Dokler imajo drugi manj, nekaj potrebujejo, in če se jim je kaj zgodilo, so *kanambringra* (revni, nesrečni). Ljudje čutijo *srce* (sočutje) za druge. Kdor ima več, mora upoštevati tiste, ki imajo manj ali so v težavah. Uravnavati je treba tako pomanjkanje kot blagostanje, da bi se izognili zavisti, ljubosumnosti in zameri.

ZAMERA

Ambonwariji razlagajo človekove odnose z duhovi in živalmi, z miti in legendami, ki pravijo, da so v daljni preteklosti duhovi in živali govorili isti jezik kot ljudje. Vprašanje je torej, zakaj so duhovi in živali nehali govoriti. Odgovor najdemo v dveh kratkih zgodbah:

(1) Duhovi grmovja se niso vedno skrivali tako kot danes. Nekoč so hodili okoli v človeških telesih in živeli prav »normalno življenje«. Pred davnimi časi so ljudem posodili kokosovo lupino z okrasnim oljem. Ljudje so pomešali olje s črno barvo, preden so šli v boj. Vendar so pozabili duhovom vrniti lupino. Duhovi niso rekli ničesar, vendar so čutili *sukunan* (zamero, bili so užaljeni) in se jezili. Menili so, da bi se z ljudmi kar naprej tepli, če bi govorili in bili ljudem vidni. Zato se duhovi danes skrivajo in samo kdaj pa kdaj prevzamejo človeško obliko. Vendar še vedno kaznujejo ljudi za njihova krivična dejanja.

(2) V davni preteklosti so govorili tudi psi. Nekoč se jih je nekaj odpravilo s človekom na lov. Zasledovali so prašiča, ga ujeli in klicali človeku: »Imamo ga, imamo ga. Pridi hitro in ga ubij!« Človek je pritekel, vrgel kopje in ubil prašiča. Psi so bili zadovoljni in rekli človeku: »Oče, lahko greš domov, mi ga bomo prinesli v tabor.« In tako so psi nesli prašiča na svojih hrbtih. V taboru so plen razrezali in meso dali prekaditi. Isto noč je lovec imel spolne odnose s svojo ženo. Psi so to videli in začeli vpiti: » A te ni nič sram, kaj pa delaš pred našimi očmi? Saj je nas sram!« Lovec je prekršil tabu, da ne sme imeti spolnih odnosov tistega dne, ko ubije prašiča. Psi so čutili *sukunan* (zamero), se vrnili v vas in vsem povedali, kaj so videli. Lovca in njegovo ženo je bilo sram in hotela sta se psom maščevati. Žena je pripravila hrano in medtem ko so psi jedli, je vrgla *panapinin* (malajsko jabolko) v njihove smrčke. To jim je odvzelo sposobnost govora in od takrat naprej psi samo še lajajo in zavijajo: »hov, uuuu«. Od tistega dneva dalje lahko moški in ženske spijo drug z drugim pred očmi psov, ne da bi se morali bati, da bodo ti o tem komu pripovedovali.

Zgodbi povesta, da Ambonwariji pripisujejo živalim in duhovom v preteklosti enake občutke in vedenje kot ljudem ter da sebi pripisujejo krivdo za spremembe, ki so se zgodile. Ravno tako vidimo, da so vsi nečloveški udeleženci v teh mitih občutili *sukunan* in da so se nanj tako odzvali, da so zapustili ljudi in se od njih osamili (tako kot ljudje še delajo v medsebojnih odnosih).

Nasprotje od »skrbeti« je »ne skrbeti«. Kdor ne skrbi za nekoga, za katerega bi moral, je hudoben človek. Na to, da drugi ne skrbijo zanj, se človek odziva z občutki užaljenosti, osramočenosti in zamere. Kazal bo vse zunanje znake, ki ustrezajo stanju *sukunan* ali *mambara* (oba pomenita zamero). Ne prvega ne drugega izraza Ambonwariji ne uporabljajo z glagolom »čutiti« in ju tudi ne povezujejo s *srcem*. Uporabljajo ju z glagolom *kay-*, ki je najbrž najbolj pogosto uporabljan glagol v jeziku karawari. V posameznih izrekih lahko pomeni: ostati, bivati, obstajati, živeti (samostalnik *kay*-lahko pomeni: bitje, navado, način, obred, obnašanje, običaj; *kay* tudi pomeni kanu, najpomembnejšo materialno dobrino v družbi Ambonwarijev. Lahko torej rečemo, da *mambara* in *sukunan* pomenita neko stanje. Poenostavljeno prevajam to stanje kot »zamera«, vendar ne smemo pozabiti, da *sukunan/ mambara min karar* (on zameri) vključuje celo vrsto čustev in občutkov: zavist, ljubosumnost, nevoljo, samopomilovanje, užaljenost, zavrtost, potrtost itd. Za vse te pojme Ambonwariji nimajo posebnih besed. Človek ne bo nikoli sam rekel, da komu kaj zameri. To bo storil nekdo drug, ko bo postal pozoren na njegovo vedenje. Človek »se počuti slabo« (stanje *mambara* ali *sukunan*), kadar čuti (vidi, sliši, ve), da se mu zgodi krivica (pozabili so nanj, ne vključujejo ga v nekaj, očitajo mu nekaj, česar ni storil, opravljajo ga...). To je čustven odziv na to, da ni udeležen pri nečem, kar si drugi delijo, ali da je izključen iz skupnih opravkov oziroma izobčen). Skratka, odziv na to, da drugi »ne skrbijo« zanj, »ni jim mar«. Stanje je zelo podoben pojmu *popokl* pri Melpah (Strathern 1968) in *unuwewe* pri Kalaunah (Young 1983). Zdi se mi, da razmerje med skrbjo in njeno odsotnostjo močno vpliva na medsebojne odnose in vedenje po vsej Papui Novi Gvineji. Izraz »skrbeti za« je tujcu lahko razumljiv, težje pa je ugotoviti, kaj Ambonwariji mislijo z izrazom »ne skrbeti za«. Zato bom »zamero« opisal bolj podrobno. Naslednji primer, ki mi ga je povedal prijatelj Julian Kapyamari Yangan , je le eden izmed mnogih:

Wasapik amanan mambara minma karandukun bini anay sapina
MLAJŠI BRAT MOJ UŽALJEN ON OSTANE TAKO/TAKO OČE NE MI
Moj mlajši brat je bil razburjen (užaljen): »Oče mi ni

anandukun payn wurum. Sayn min any bini mi wara kupan bini
DATI GROZD BETELOVIH OREHOV VENDAR ON OČE TAKO TI NISI VELIK/STAR
dal grozda betelovih orehov.« A oče (je rekel) takole:

kamban anakir payn wurum.
JAZ - TI DATI GROZD BETELOVIH OREHOV.
»Ti nisi (tako) velik, da bi ti jaz (moral) dati grozd betelovih orehov«.

Min bini ama ama wapaykar paymbiambina. Sayn min anay
ON TAKO JAZ JAZ PLEZAM NA BETELOVO PALMO AMPAK ON OČE
On (je rekel) takole: »Splezal sem na palmo.« Vendar je oče

kwasambin yanma kurandukun. Mba minma yaynjukun sukunan minma
VSTATI ON - NJEGA TEPSTI TAKO/DOVOLJ ON JOKATI ZAMERA ON
vstal in ga tepel. Jokal je in ostal poln zamere.

karandukun min pinma simindukun bini sambin ama wara ama
OSTATI ON ON - NJEGA REČI TAKO POZNEJE POZNEJE JAZ NE JAZ
Rekel je tole: »V bodoče ne bom več plezal na drevo, da bi prišel do betelovih orehov.«

wapaykaykir payn aurarin. Mba min sukunan karan
PLEZATI - OSTATI BETELOVE OREHE HOTETI DOBITI TAKO/DOVOLJ ON ZAMERA OSTATI/BITI
Tako je ostal užaljen, poln zamere.

min wara minwa wapaykaynjukun. Sayn mba yamba minma
ON NE ON PLEZATI AMPAK DOVOLJ ZDAJ ON
Ni plezal (na palme). A zdaj on

yangan wapaykaykan payn aurarin
ZOPET PLEZATI BETELOVI OREHI HOTETI DOBITI
zopet pleza na betelove palme po orehe.

Za nekoga, ki se počuti užaljenega, pravijo, da je *mambara* (gre za kratkotrajno zamero). V vasi lahko pogosto slišimo, da nekdo reče *amanok* (jaz tudi), kadar se hoče pridružiti drugim, ki se nekam odpravljajo, nekaj počenjajo (se igrajo) ali nekaj dobivajo (obrok hrane). *Mambara* je zelo pogost pri otrocih. Starši in sorodniki se morajo stalno odzivati na otrokovo zamero in mu pokazati, da jim je mar. Velja tudi, da so mlajši otroci, »ki nimajo *srca*«, do neke mere upravičeni zahtevati razne stvari na škodo starejših otrok. Kadar otrok meni, da sam ni dobil dovolj mesa k sagovi kaši (drugi otroci pa več), skuša dobiti več z izsiljevanjem. Otrok pogosto grozi drugim (tistim, za katere lahko razumno domneva, da zanj skrbijo) tako, da reče: »Prav, bom pa šel k vratom in padel dol s hiše«. Ko triletni Sangirmari od matere ni dobil, kar je hotel, je začel tepsti sedem mesecev staro sestrico Mayo, ki jo je mati ravno dojila. Sorodniki in starši skušajo karseda hitro odpraviti otrokovo zamero, tako da mu dajo nekaj več ali mu kaj obljubijo. Popolnoma drugače pa je, kadar kak otrok poje vso hrano, ne da bi jo delil z drugimi. Drugi bodo naglas govorili kako hudoben je, kako nič ne skrbi za druge, da kar naprej tako dela itd. Otroka bo kmalu sram svojega ravnanja. Kadar pa je pri delitvi spregledan en sam otrok, začne jokati ali se komaj zadrži. Ko ga drugi pozneje kličejo, naj se jim pridruži in da bo dobil tisto, jih niti ne pogleda in se jim ne približa. Včasih prav patetično reče: »Ni pomembno, kar vzemite vse, ni mi mar,« in gre stran.

Pri tistih, ki doživljajo *sukunan*, dolgotrajno zamero, se lahko razvijeta mržnja in maščevalnost. Zato se bo vedno našel nekdo, ki ga bo skušal potolažiti. Ambonwariji se pogosto znajdejo v položaju, v katerem so razpeti med dvema človekoma, ki sta jezna drug na drugega ker zaradi sorodstvenih vezi ne smejo pomagati ne enemu ne drugemu. Tako se bratje lahko pridružijo različnim stranem v sporu ali pretepu.

Naj povem še nekaj primerov. Mladi mož, ki je vedno našel delo (in zato vedno imel denar), je bil poročen z mlado žensko. Potem ko je žena rodila mrtvorojenčka, so jo videli z drugimi možmi. Mož jo je nagnal iz hiše. Kakih šest mesecev pozneje je neko drugo dekle kazalo naklonjenost do tega mladega moža, on pa ni imel nič proti. Njegova bivša žena je bila ljubosumna, njen ponos je bil prizadet. Ponovno moram poudariti, da Ambonwariji nimajo besed za taka »čustvena stanja«, kot sta zavist in ljubosumnost. Govorili so, da jo (bivšo ženo) »skrbi« zanj, da ji je še vedno do njega (»čutila je *srce*«). Tako se je v njej razvila *sukunan* (zamera), ker je menila, da je njen bivši še vedno njen in da ga nobena druga ne sme dobiti. Nekega večera je napadla svojo tekmico (ne pa bivšega soproga!) z žepnim nožem in jo hudo porezala po obrazu. Mož je v sporu ostal povsem ob strani, zadeva pa je prišla na sodišče.

Podoben primer, v katerem pa izrečene grožnje niso bile uresničene, se je zgodil, ko je neko dekle, ki je bilo že dolgo samsko, čutilo *sukunan* potem, ko se je neko drugo dekle poročilo z moškim, ki bi se po njenem moral poročiti prav z njo. Glede na družbena »pravila« je imela prav. Obe dekleti sta bili iz pobratenih klanov in starejša bi morala imeti prednost. Ker pa Ambonwariji danes ravnajo po načelu »svobodne poroke«, so ljudje prizadetim prepustili, da sami odločajo. Starejše dekle je hodilo po vasi in grozilo, da bo tekmico napadlo z nožem za krčenje grmovja. Pritoževala se je, kako se ji godi krivica. A zgodilo se ni nič. Kljub temu, da je bil moški v tem primeru poročen, se (tako kot v prvem primeru) sploh ni vmešal v zadevo. Sorodniki njegove žene pa so se ostro odzvali. Ženske so o ženini tekmici govorile: »Ona ni prava ženska. Če bi bila prava ženska, bi uresničila grožnje. Ona pa nič.« Dekle je vendar vztrajalo in po šestih mesecih je mož zaradi nje zapustil svojo ženo.

V obeh primerih je v središču razlog za *sukunan*. Na opisane odnose pa so vplivali tudi predhodni dogodki, povezave med »hišami« in skupinama, obljube in laži vpletenih, vpletenost drugih, sram in ponos, bojazen deklet (in v manjši meri fantov), da bi ostala sama. Bilo je še več drugih vidikov, ki so določali, kako je vsak posamezni udeleženec dojemal stvari in kako so jih dojemali tisti, ki so jim bili samo priče (z mano vred). Nemogoče bi bilo raziskovati prav vsak vidik pri vsaki posamezni osebi. Ambonwariji sami jih ne raziskujejo, ker so del njihovega sveta, in so jim taki dogodki pač bolj ali manj znani. Raziskujejo pa (na sodišču) tiste pomembne sestavine dogodkov, ki so jih udeleženci morda prikrivali.

Zgoraj sem pokazal, da se tista čustva, ki jih mi imenujemo zavist, ljubosumnost ali samopomilovanje, in za katera Ambonwariji nimajo besed, izražajo kot zamera. V nadaljevanju bom skušal pokazati, kako tolmačimo te občutke v naši družbi. Definicije so vzete iz *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*.

ZAVIST (angl. envy) - želja biti na istem kot nekdo drug v nekem pogledu ali biti obseden z nečim, kar ima nekdo drug.

LJUBOSUMNOST (angl. jealousy) - razburjen zaradi vere, suma ali strahu, da je (ali bo) nekdo odtujil dobrino, ki si jo želimo dobiti ali obdržati zase; zameriti drugim na osnovi znanega ali domnevnega rivalstva.

ZAMERA (angl. resentment) - ogorčen občutek prizadetosti ali užaljenosti, krivice ali žalitve, storjene nekomu ali nečemu, kar nam je drago.

- močan občutek zlonamernosti ali jeze do storilca ali storilcev krivice ali žalitve; izkazovanja takega občutka do njegovega vzroka.

Skratka, tako zavist kot ljubosumnost sta povezani z željo, da bi nekaj bili ali imeli (nekaj, kar so ali imajo drugi), zamera pa je odgovor ali odziv na storjeno krivico (nekaj mojega zdaj pripada drugemu).

Najbolj vsakdanji dosežek pri Ambonwarijih je dober ulov. Denimo, da veslam mimo nekoga in vidim da je imel dober ulov. Moral mi bo dati nekaj rib[7]. Če tega ne stori, ne bom zavisten ali ljubosumen na njegov uspeh pri ribolovu, ampak mu bom zameril, užaljen bom ali celo jezen. Če se ponavlja, da možakar obdrži vse ribe zase, mu bom rekel, da je *karisikin* (škrt; dobesedno: močan) in *maman* (hudoben). Govoril bom, da je *sandikambayn amindar* (mož, ki ves čas jé sam), da je *min panatna* ali *min pasa* (samo nase gleda). Če bo možakar dalj časa imel srečo pri ribolovu, ne da bi spremenil svoje škrte navade, bom drugim govoril, kako hudoben je. Drugi se mi bodo verjetno pridružili in mož bo kmalu zbolel ali pa mu bodo fantje kaj ukradli z vrta in podobno. Vendar to ne pomeni, da ljudje kar razdajajo, karkoli že imajo. Zapomnijo si, kaj so komu dali in pričakujejo vzajemnost. Kmalu po mojem prihodu v vas so me svarili, naj ne zdravim prav vsakogar, ki je bolan, naj ne dajem tobaka tistim, ki mi ne prinašajo hrane. To so mi povedali prav tisti, pri katerih sem bil vsak dan, hkrati pa so me pogosto prosili za stvari, ki bi jih sami radi dobili od mene.

Fantje in dekleta se učijo plemenitosti od mladih nog. Kadar gredo na ribolov ali nabirat jajca divjih ptic, so dobro »organizirani«. Ko se vrnejo s takega »nabiralnega« pohoda, pripovedujejo takole: » Jaz sem prvi našel jajce in ga dal Sangirmari. Kapun je našel dve, dal eno meni in eno Imbinamariju. Sangirmari je našel štiri jaca in vsak od nas je dobil eno. Nato sem jaz zopet našel dve in ju dal Kapunu in Imbianmariju. Tako je vsak imel dve jajci. Ko smo našli še dve, smo se odločili, da ju skuhamo v listu in pojemo.« Odrasli in otroci si v vsakdanjem življenju kar naprej pripoveduje take zgodbice.

Kot sem že omenil, se Ambonwariji bojijo zamere v medsebojnih odnosih, v odnosih med ljudmi in duhovi in med duhovi samimi. Ena izmed prvih stvari, ki jih mladenič sliši, ob prvem vstopu v moško hišo je, da ne sme imeti spolnih odnosov na določenih označenih »mestih duhov« prednikov. Taka mesta so *habitat* duhov. Taka dejanja bi užalila duhove. Kako duhovi kaznujejo ljudi in se jim maščujejo, je upodobljeno na dveh izrezljanih stebrih v moški hiši: na prvem ogromna kača moškega ugrizne v penis, na drugem kača ženski leze v vagino.

7 To ne velja samo za ožje sorodnike, ampak bolj ali manj za vso vas. Seveda nihče ne pričakuje, da mu bo dal ribo kak revež ali poročena ženska/moški, če je sam drugega spola, ali nekdo, s katerim se niti ne pogovarja itd. Vsak ima seveda sorodnike, ki jih bo najprej poiskal, da jim da ribe (moški dajejo ribe sestrinim otrokom npr.). V knjigi *Primitive Polynesian Society* Raymond Firth opisuje podobne spremenljive »obveznosti« v skupini ribičev (podatek je naveden v Schoek 1969:30).

Kljub temu, da Ambonwariji na splošno razumejo, da je trgovina lahko uspešna samo, če za blago plačajo, ne pa da se jim brezplačno razdeli iz skladišča, so trgovci kar naprej prisiljeni posojati blago za nedoločen čas ali pa ga zastonj dati. Tako se seveda vsak posel sesuje že kmalu po začetku. Če pa kak trgovec noče ravnati »tako kot se spodobi«, vlomijo v skladišče in blago odnesejo. Podobni odnosi veljajo, ko gre za osebno imovino. Ker se ljudje bojijo zahtev obiskovalcev, skrivajo svoje imetje, denar, obleke, gorivo, tobak, tj. večinoma uvoženo blago. Nočejo ga razdati, bojijo se pa zamere tistih, ki bi te stvari pri njih opazili.

Kadar se obiskovalci približajo neki hiši (nikoli ne vstopijo brez povabila), gospodar hiše ponavadi nekajkrat ponovi da v hiši ni hrane, *pan kaya* (zelo-nič) , *apia kambra apia san* (nič nam ni ostalo), da so jedli čisto navadno sago, pa tudi te ni več ali *kambra karis* (nič kaše ni). Obiskovalec odgovori, da nič ne de, *wara mariawk* (nič pogovor/ pustimo to), da je v redu. Skupaj z domačimi uživajo betelove orehe in odidejo dobre volje.

Kar sem zgoraj opisal, ni neznano. Helmut Schoek omenja koncept Erica Wolfa o »institucionalizirani zavisti« v kmečkih skupnostih v Južni Ameriki. Vsesplošen strah pred tako zavistjo »pomeni, da je za posameznika le malo možnosti za gmotno napredovanje in da ni stikov z zunanjim svetom, ki bi skupnosti lahko zbujali upanje na napredek. Nihče noče pokazati česarkoli, kar bi drugim dalo misliti, da je na boljšem od njih.« (1969:47). Čeprav to velja tudi za Ambonwarije, je treba s konceptom »institucionalizirane zavisti« zelo previdno ravnati. Menim, da je zavist tako primarna (Foster / 1972:165/ pravi, da je univerzalni človeški pojav), da je do neke mere »institucionalizirana« v vsaki družbi, tj. bodisi jo institucionalno zatirajo ali priznajo in sprejemajo. Bolj pomembna se mi zdi socialna dinamika, ki vključuje zavist. Tako postane splošno mišljenje del vsakogaršnega *srca*. Ambonwariji ne pravijo »ona mu zavida« ali »zavistna je«, pravijo: »Ona je v stanju zamere.« Tako stanje, ki ga ljudje doživljajo v medsebojnih odnosih, vpliva na značilnosti socialnega in kulturnega življenje in te postanejo institucionalizirane.

Epstein (1992:266) za Tolai piše, da se takšne družbe močno razlikujejo od tistih, za katere je Schoek ugotovil, da so zavistne. Pravi, da na polotoku Gazelle želja doseči nekaj in tekmovalno načelo prevladujeta nad tveganjem, da človek postane predmet zavisti. Nejasno pri Epsteinu je, da govori o »tekmovanju« med tolajskimi skupnostmi, Wolf in Schoek pa sta pisala o »osebnem gmotnem napredovanju« znotraj ene same skupnosti. Skratka, velika razlika je med vedenjem ljudi znotraj eni vasi (med svojimi) in med vasmi. Socialna dinamika, ki jo obravnavam, izvira iz odnosov med ljudmi, ki so v vsakdanjem intimnem stiku, in prav dinamika usmerja te odnose. Ljudje iz drugih vasi so »drugi«, za odnose z njimi veljajo drugi socialni nazori, ideologija in dinamika.

Iz angleščine prevedel
Franc Smrke

LITERATURA

ARMON-JONES, C. 1986. The Social Functions of Emotion. V: R. Harré (ur.), *The Social Construction of Emotions*, str. 57-82. Oxford, New York: Basil Blackwell.

BARNES, H. 1984. Sartre on the Emotions. *Journal of the British Society for Phenomenology* 15(1): 3-15.

BATESON, G. 1958. *Naven*. London: Wildwood House.

BUDD, M. 1989. *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. London in New York: Routledge.

COSER, L.A. 1961. Max Scheler: An Introduction. V: M. Scheler, *Ressentiment*, str. 5-32. New York: The Free Press.

DANTO, A.C. *Sartre*. Druga izdaja. London: Fontana Press.

EPSTEIN, A.L. 1984. *The Experience of Shame in Melanesia: An Essay in the Anthropology of Affect*. Occasional Paper No. 40. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

- 1992. *In the Midst of Life: Affect and Ideation in the World of the Tolai*. Berkeley: University of California Press.

FAJANS, J. 1985. The Person in Social Context: The Social Character of Baining »Psychology«. V: G.M. White in J. Kirkpatrick (ur.), *Person, Self and Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies*, str. 367-397. University of California Press.

FOLEY, W.A. 1991. *The Yimas Language of New Guinea*. Stanford University Press

FOSTER, G.M. 1972. The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behaviour. *Current Anthropology* 12(2): 165-202.

HARRÉ, R. 1986. An Outline of the Social Constructionist Viewpoint. V: R. Harré (ur.), *The Social Construction of Emotions*, str. 2-14. Oxford, New York: Basil Blackwell.

HARRÉ, R. in R. FINLAY-JONES. 1986. Emotion Talk across Times. V: R. Harré (ur.), The Social Construction of Emotions, str. 220-233. Oxford, New York: Basil Blackwell.

HARRISON, S. 1990. Concepts of the Person in Avatip Religious Thought. V: N. Lutkehaus et al. (ur.), *Sepik Heritage: Tradition and Change in Papua New Guinea*, str. 351-363. Bathurst: Crawford House Press.

HEELAS, P. 1986. Emotion Talk across Cultures. V: R. Harré (ur.), *The Social Construction of Emotions*, str. 234-266. Oxford, New York: Basil Blackwell.

LEVY, R.I. 1973, *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.

- 1984. Emotion, Knowing and Culture. V: R.A. Shweder in R.A. LeVine (ur.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, str. 214-237. Cambridge: Cambridge University Press.

LUTZ, C. 1988. *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Attol and their Challenge to Western Theory*. Chicago: The University of Chicago Press.

MYERS, F.R. 1979. Emotions and the Self: A Theory of Personhood and Political Order among Pintupi Aborigines. *Ethos 7* (4): 343-370.

- 1986. *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines*. Washington, DC: Smithsonian Institute Press.

OHNUKI-TIERNEY, E. 1984. *Illness and Culture in Contemporary Japan: An Anthropological View*. Cambridge: Cambridge University Press.

READ, K.E. 1955. Morality and the Concept of the Person among Gahuku-Gama. *Oceania* 25(4): 233-282.

ROBARCHEK, C.A. 1979.Learning to Fear: A Case Study of Emotional Conditioning. *American Ethnologist* 6:555-567.

ROSALDO, M.Z. 1984. Toward an Anthropology of Self and Feeling. V: R.A. Shweder in R.A. LeVine (ur.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, str. 137-157. Cambridge: Cambridge University Press.

SARTRE, J.P. 1948. *The Emotions: Outline of a Theory*. New York: Citadel Press.

SCHELER, M. 1961. *Ressentiment*. New York: The Free Press of Glencoe.

SCHEPER-HUGHES, N. in M. LOCK. 1987. The mindful body: A prolegomenon to future work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* (New Series) 1:6-41.

SCHIEFFELIN, E.L. 1985. Anger, Grief and Shame: Toward a Kaluli Ethnopsychiatry. V: G.M. White in J. Kirkpatrick (ur.), *Person, Self and Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies*, str. 168-182. University of California Press.

SCHOEK, H. 1969. *Envy: A Theory of Social Behaviour*. London. Secker and Warburg.

SCHWARTZ, T. 1973. Cult and Context: The Paranoid Ethos in Melanesia. *Ethos* 1(2):153-174

SOLOMON, R. C. 1980. Emotions and Choice. V: A.O. Rorty (ur.), *Explaining Emotions*, str. 251-281, Berkeley: University of California Press.

- 1981 Sartre on Emotions. V: P.A. Schilpp (ur.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, str. 211-228. Carbondale: The Library of Living Philosophers.

STEPHEN, M. Dreaming and the Hidden Self: Mekeo Definition of Consciousness. V: G. Herdt in M. Stephen (ur.), *The Religious Imagination in New Guinea*, str. 160-186. Rutgers University Press.

STRATHERN, M. 1986. Popokl: the Question of Morality. *Mankind* 6:553-562

TAYLOR, J. 1987. Tango. *Cultural Anthropology* 2(4):481-93.

TELBAN, B. 1992. The Grammar of Karawari, East Sepik Province, Papua New Guinea. Neobjavljen rokopis.

- brez datuma. Fear of Being Seen and Fear of the Unseen in Ambonwari, Papua New Guinea. V: Barnes R., Banks M., Morphy H. (ur.), *Anthropology of Fear*. Oxford University Press (v tisku).

WIERZBICKA, A. 1986. Human Emotions: Universal or Culture-Specific? *American Anthropologist* 88:584-594.

WIKAN, U. 1989. Managing the Heart to Brighten Face and Soul: Emotions in Balinese Morality and Health Care. *American Ethnologist* 16(2):294-312.

YOUNG, M.W. 1974. Private sanctions and public ideology: some aspects of selfhelp in Kalauna, Goodenough Island. V: A.L. Epstein (ur.), *Contention and Dispute: Aspects of Law and Social Control in Melanesia*, str. 40-66. Canberra: Australian National University Press.

- 1983. *Magicians of Manumanua: Living Myth in Kalauna*. Berkeley: University of California Press.

HAVING *HEART*: CARING AND RESENTMENT IN AMBONWARI, PAPUA NEW GUINEA

Borut Telban

Ressentiment denotes an attitude which arises from a cumulative repression of feelings of hatred, revenge, envy and the like. When such feelings can be acted out, no ressentiment results. But when a person is unable to release these feelings against the persons or groups evoking them, thus developing a sense of impotence, and when these feelings are continuously re-experienced over time, then ressentiment arises. Ressentiment leads to a tendency to degrade, to "reduce" genuine values as well as their bearers. As distinct from rebellion, ressentiment does not lead to an affirmation of counter-values since ressentiment-imbued persons secretly crave the values they publicly denounce. (Coser 1961: 23-4).

In Naven Gregory Bateson promoted the theory that the individuals of a community are standardized by their culture and that culture is an expression of this standardization (1958:32-3,118). He proposed the concepts of eidos (expresses the individual's standardized cognitive aspects) and ethos (expresses the individual's culturally standardized system of organizing his instincts and emotions) (ibid: 118, 120). He recognized that this distinction was somehow artificial but was worried that the problem of inter-relatedness was unprofitable (ibid: 28). Bateson's concept of ethos became widely accepted and numerous studies identified certain emotions as the foundation of, for example, a paranoid ethos (Schwartz 1973) an ethos of shame (Epstein 1984), an ethos of fearfulness (Robarchek 1979), or an ethos of melancholy (Taylor 1987). While pride, fear and shame, discussed by these authors, are also important elements in the lives of Ambonwari people, it seems that they are all subordinate to the relationship between resentment and care.[1] The distinction between cognitive and emotive aspects in the concept of care, the main subject of this paper, is blurred. "Caring about" primarily represents the

[1] I stayed in Ambonwari village (Karawari language group), East Sepik Province in Papua New Guinea from September 1990 to the middle of March 1992. I am most grateful to the Australian National University for financial and other assistance. I also thank the Slovenian Research Association for a grant that helped further my studies before coming to Australia. Since 1986 Lorraine and Emil Pavšič have provided me with support whenever I was in Port Moresby. My debt is obvious. I am grateful to the Ambonwari people, especially to Tony Simiwariya Andiyapi, Bob Kanjik Anjapi, Elias Wapun Kandangway and Julian Kapyamari Yangan who never got tired of discussion about what it means to be an Ambonwari. I wish to thank Chris Ballard, Alleta Biersack, William Foley, Don Gardner, Jadran Mimica and Michael Young for insightful comments during the preparation of this paper. A earlier versions were presented as a departmental seminar at the Anthropology Department, Research School of Pacific Studies and Department of Archaeology and Anthropology, Faculty of Arts, the

relationship between people, constituting as it were the social dynamics in which social sentiment (ethos) and understanding (ideology) are interwoven.

It is often said, from an ethnopsychological point of view, that there is a gap between emotion and thought in the post-industrial societies of the West on the one hand, and those of the pre-industrial societies and the East on the other. In the latter, thought and emotion are not sharply distinctive; they shape each other through their interconnection. The notion of "feeling-mind", Wikan (1989:294) says of Bali, has a social source and significance. In contemporary Japan *hara* (stomach, abdomen) represents a combination of the heart and the brain in the Western sense. Furthermore, it is the point of connection between thought and emotion or between intellect and affect (Ohnuki-Tierney 1984:58-9). Lutz (1988:4) treats emotion as an "ideological practice rather than as a thing to be discovered or an essence to be distilled", while Michele Rosaldo (1984:143) and Scheper--Hughes and Lock (1987) talk about "embodied thoughts" and "mindful body".

Abonwari do not have words for such general terms as emotion and thought. Both are expressed through the non-physiological seat in the upper abdomen, a seat which I will call the Heart, with a capital letter. To have Heart means that you have understanding and desires, and that you are "attuned" to public sentiment. You have already learned the way of the village, you are able to think, you are able to remember. Having Heart means that you are a "proper" social and moral person. Interaction between people, between people and their environment is represented by Heart. The everyday Heart shows itself through care and anxiety (Telban n.d); its relationship with the world is one of concern, in the Heideggerian sense of manipulating, producing, and using the environment. The way of dealing with the environment is "knowing", and the way of dealing with people is "caring". In the social dynamics represented by Heart, "care" is a socially recognized and justified solution to troubles deriving from states such as envy and resentment. Care is a social response. At the same time resentment is a response to the experience of "not being cared for" and thus being wronged. I would argue that to social concept of "caring about" has evolved following two universal human states: the anxiety experienced by being alone in an unfamiliar and "dangerous" world, and the experience of spite, envy, jealousy, self-pity and resentment when humans feel they are neglected and thus not "cared about". In this paper I am concerned with the latter aspect of the development of care.

But if I want further to interpret Ambonwari social dynamics then I have to make some important observations. Firstly, Ambonwari people have two verbs, one for feeling (which when used with Heart means "care") and another for remembering, learning and thinking. Both verbs are used with the same Heart. Secondly, untold speech represents thoughts. Thirdly, resentment is used neither with the verb "to feel" nor the verb "to think". It is not even referred to Heart. Resentment is expressed as the state of a person as a whole. It is used with the verb "to be, to stay". Fourthly, "emotions" are for Ambonwari motions of Heart; they are thus motions of understanding, desires and incorporated public sentiment.

Australian National University; and at the 1992 Australian Anthropology Society Conference in the Panel "Social Theory and the Anthropology of Emotion".

Throughout the text I use the symbol ɨ which is heard as i in "sir"; the other is n̲ representing a nasal n or ng with g inaudible, heard something like the ending in "thing" (see Telban 1992).

Levy (1973:324; 1984:227) calls culturally identified emotions "hypercognized emotions" and those more private "which receive much less conceptual attention" (Heelas 1986:240), "hypocognized emotions". Both of these "can be considered as ways of control, which are culturally standardized and functionally useful" (Levy 1984:227). Constructionists explain emotions as functional in the sense of regulating "socially undesirable behaviour and the promotion of attitudes which reflect and endorse the interrelated religious, political, moral, aesthetic and social practices of society" (Armon-Jones 1986:58). In its extreme form, constructionism rules out the possibility of natural emotions, while in its mild form it only advances the sociofunctional aspects of emotions (ibid:61). "Care" in Ambonwari is an example of such hypercognized emotion with its "sociofunctional" aspects. It is a hypercognized social sentiment of the village.

It seems that such a social response emerged in Poland with the "emotional" state of *tesknota*. This "sadness caused by separation" developed its present meaning only after 1830, at the time of massive emigration (Wierzbicka 1986:588). It seems that the social dynamics of emotions should not be confused with emotion *per se* and that such hypercognized social sentiments may differ between cultures and over time. In the same way Harré (1986:11) and Harré/Finlay-Jones (1986: 221) range accidie (Latin *acedia*, i.e. boredom tinged with despair , disgust and sadness) experienced by hermits in the Middle Ages and early Renaissance, among the "extinct" emotions. Accidie, I think, was a negative feeling which in a particular situation became a social response or a hypercognized social sentiment of that society.

Sartre argued that emotion is a certain way of apprehending the world (1948:52); it is a transformation of the world (p.58), a phenomenon of belief (p. 75). For Sartre emotion is "a mode of existence of consciousness, one of the ways in which it *understands* (in the Heideggerian sense of "Verstehen") its "being-in-the-world" (1948:91). In short, Sartre defended the view that emotions are conscious acts, structures of consciousness, that they are "purposive" and "meaningful" ways of "constituting" our world for which we must accept responsibility" (Solomon 1981:212,213). Sartre's view on emotions is probably best presented by the translator of *Being and Nothingness*, Hazel Barnes:

Since his earliest work Sartre has distinguished three manifestations of what we ordinarily call emotions:

(1) affective impulses or immediate feelings;

(2) a structured response to a situation - i.e., emotional behaviour;

(3) an emotional attitude sustained for a long period of time, which Sartre calls the state - e.g., a love or a hate.

We may note that only the affective impulse is taken to be unmistakable, spontaneous, necessarily genuine; it is solely with emotional behaviour that Sartre is concerned in his book on the emotions; the state, unlike the other two, is in a certain sense a psychic object and resembles the ideal unity of the ego. In moving from the first to the third, we observe a progress in duration and in objectification (1984:3).

What I propose for Ambonwari is that the individual "affective impulse" of "feeling Heart" (where Heart represents un-derstanding, desires, desires and social sentiments) has become an emotional state, representing reciprocal caring. "Caring about" as a hypercognized social sentiment is both ethos and ideology. Those who experience the

feeling of not being cared about will respond with resentment. Through socialization every child incorporates this social sentiment. The construction of Heart is both felt and learned, and evolves through relationships with others. Heart itself derives from intimacy between people. It is "built" by the society and represents the interaction between Ambonwari people. Exchange is the most important of these interactions. "Caring about" and the feeling of "being offended" (a consequence of the perception of "not being cared for") are the foundation of interpersonal and intergroup relationships in Ambonwari. I will l show this by discussing the semantic aspects of everyday expressions and events.

"HEART"

People point to the upper abdomen to show where *wambun* or "Heart" is. While the physiological heart is called *sisinin* (a seed), *wambun* designates the non-physiological seat of desires, emotions and thoughts. This Heart is not visible as an organ, it represents the mindful and affective "insideness". In Karawari language the word *wam-* is used as a verb stem meaning "to go inside". It is this insideness I have in mind when I refer to it as Heart, and not some kind of romanticized category emphasizing sentimentality. At the same time the word *wambun* itself onomatopoetically denotes the beating of a heart; *wam-bun, wam-bun* (Foley pers. comm.).

The same term *wambun* is also used when referring to the insideness of plants, stones, animals, the moon and the sun. Spirits have their own Hearts. People say:" If you beat a child, the spirit of a dead relative will make you sick, because the spirit cares about the child." The middle, the heart, the soft pith of a plant, the core is called *wambun*. When someone makes a new canoe he removes *wambun* from tree trunk, as he does from a palm when processing sago.[2] I was told a story about an old man who asked children to go and get some betel nut for him. As they did not listen to him he went by himself. It was already dark and the betel palm was asleep. The old man was near the top when the palm woke up, shaking. The man fell down and died. People say that if they want to climb a palm at night, they kick it first and tell it that they are going to climb it to get some nuts. "A tree has Heart. When you cut a tree, it shakes because it worries, it wants to stand up. *Wambun min sikan min maray amindarin* (he worries about water he wants to drink)."

Wambun of the village is the huge imaginary snake which lies under the village. This snake has to be pressed down firmly by three "mothers of the village" (wives of descendants of the first three ancestors) whose obligation is just to sit. They are prohibited to do any work outside the house. This snake communicates with the people through its "mouth" and "ears" - the main spiritual house in the centre of the village. Just as Heart of the village (a snake) has to be kept quiet (otherwise it can destroy the village), *wambun* of people should be kept quiet as well.

What does it mean to have or not have Heart? To have Heart means primarily that one has understanding and a proper social sentiment, such as the ability to "care about".

---

2 *Wambun* is not to be mistaken for the spirit of a man. Every person has his or her guardian (*angindarkwanar* for man and *angindarkwanma* for woman) which leaves the body when the person dies. After death the guardian (lit. light-hold-watchman/woman) becomes the spirit of the dead. The spirit takes with him or her the person's Heart.

One also has desires and feelings. To express knowledge, Ambonwari will say *ama wambun nandikin* (I have Heart).[3] This saying is not used to express "I feel" or "I desire". I can feel my Heart but I cannot feel only by "having Heart"; in order to feel, Heart has to "become", to "do" something, to react or respond to something. As I will show below, Ambonwari use the verb *si* not only in the sense of "to feel" but also "to become", "to make" and "to do", in the same way as the neighbouring Yimas do (see Foley 1991:95, 334).

To have understanding means to be able to learn and to know the way of the village, and moreover, to follow this way. What I call Heart in Ambonwari, Harrison calls Understanding in Avatip. Though Harrison recognizes mawul as being also "the seat of the individual's affective responses", in his translation he emphasizes only one side of it. He says: "To have a *mawul* is to be rational, to possess all appropriate adult skills and knowledge, and to be conscious of one's obligations and the rights of others". But more than this it involves above all an empathic disposition toward others" (1990:353). And exactly this "empathic disposition toward others" points toward the Avatip hypercognized social sentiment which incorporates care. In all his examples of generosity and understanding (about motherhood, care about husband's parents...) Heart appears to be characterized predominantly by the social dynamics of Care which include both affection and understanding. This care stands for morality.[4]

To have understanding means both that you have the ability to listen to others and that you have the ability to talk. *Mariawk* (talk, speech, discourse) is the manner of sharing the ways of apprehending the world (but also the way of manipulating others). It is the means of sharing knowledge and understanding (and of imposing it on others). When someone says *ama mariawk nandikin* (I am with talk), it means that he or she has a thought about something he or she wants to tell us about. The neighbouring Yimas who speak a related language have a special verb to express "to think". In literal translation it means "to feel words". To the Yimas thinking is internal speech (Foley pers. comm.). In the same way the Ambonwari concepts which we call belief or faith are expressed through the expression "listen-to-talk". Thus *mi andinbin yarar (yarma)* can be translated as "you are a man (a woman) who listens to talk", which at the same time means that you believe (in God, for example). In an even simpler way one can express disbelief by *kambra mariawk* (nothing talk) and truth by *pan mariawk* (very-talk) or *panbi* (very much like that). This truth is not something absolute, but it represents a kind of a constant negotiation between people; it can be a common sense truth, a temporary conclusion or agreement.

---

3 Ambonwari do not have a verb "to have". *nandik*- means "with" and it is used to express the relationship between possessor and possession. The agreement suffix of the word changes according to the gender and number of the noun, in the same way as in adjectives (Telban 1992). *Ama wambun nandikin* i properly translated "I with the Heart". Nevertheless the use of "to have" in translation is justified by Ambonwari themselves (see also Foley 1991:176-180 for the related Yimas). In the same way people say "I have a thought (to say), *ama mariawk nandikin* (I with talk). It is probably needless to say that, not being a verb, *nandik*- has no tense distinction.

4 Read (1955:255-7) says for the Gahuku-Gama that moral values have to be internalized and accepted by the majority of the members of a particular group, and they represent a generalized expression of the good (which has basically social connotations). This is not only an emotional statement, but has also intellectual, ideological components (ibid.). And this is precisely what I mean by the expression of having Heart. All those most intimate experiences of social life (nurturing, sharing of food, labour and concern) on which , as Myers (1986:110) says, the moral category is grounded, represent the basis of Ambonwari relationship.

As people realize that one can express his or her thoughts and feelings mainly through speech, everyone in the village in discourse with others keeps repeating that he/she is a good person or generous and bashful, or that he/she is not a person who easily gets angry. In doing so the person does not only try to convince others that he/she really is such and such a person, but mainly to show that he/she has all those virtues regarded as "good thoughts" and "good feelings" in interpersonal relationships. This is expressed by *wambun yapakupan* (good Heart) as opposite to *wambun maman* (bad Heart). The terms good and bad are widely used and represent also a general notion about someone's personality. Thus to be good mainly means that one is *warimbarar* (generous), while to be bad mainly shows that one is *karisikin* (stingy/ firm). To be generous (and in this way showing that one cares) is the most important factor which makes people good. Generosity and "caring about" are antidotes to resentment. In everyday relationship they represent resentment-reducing behaviour. But to be generous one has to be busy all the time (searching for food and nowadays money) which means that lazy people are derided and gossiped about. This applies to both men an women. People say that a woman has to "sit well", meaning that she should not look around from the entrance of the house and simply talk to other women. She has to sit near the fireplace, take care of the children, cook and fish during the day. Men's work is hunting large game, making canoes, building houses and finding money. Ambonwari have other labels for people, such as *arkisan* (hot-tempered) for example; such a person is feared, but considered good if he is generous. On the other hand a person who is *yaprisipasikin* (quiet) has to be generous too, if he wants to be thought good. People who talk a lot, *mariawk kusirar*, or laugh a lot, *wurumindar*, are admired, but only if they are generous. Although I have here used only the male forms of the vernacular terms (the female forms end in -ma , see Telban 1992), the same characteristics apply to women as well.

Ambonwari don't say that a person who does not have Heart is mad, as might be thought. Rather, he or she is just not conscious of something in particular, has no skills, does not feel and think as he or she is expected to under the circumstances, or is senile. Such a person does not have the worries others have, does not, e.g., mourn at a death, has no socially shared understanding and does not care. Every instance of individualism, meaning that someone does not follow the atmosphere of the village and does not behave in the expected way, can be labelled as "not having Heart". The notion that someone has no Heart is mostly used in relation to small children, who do not mourn at funerals, eat food by themselves and do not think about its distribution. This does not mean, Ambonwari acknowledge, that a child does not really have Heart. Indeed it has. When a baby sees one of its parents and smiles, others will say *wambun nandikin* (it has Heart). But a child's Heart does not exist for anyone except itself until the age of four or five. Thus a child's concern is mostly about itself rather than others, it thinks only about its own food and well-being. In contrast to this, the same expression is used for a highly esteemed person who gives away everything. Such a person does not care about things for himself. The opposite of a generous man is a stingy one, someone who worries all the time about his own well-being by keeping things for himself, *min wambun pan sirar* (he feels his Heart very much). But such people are not mad because of their extreme behaviour. A "truly" mad person has Heart but no ears (*kwandikas kanar*, ears-no-man); he or she is unable to join in reasonable discourse, does not listen when asked to do something, and does everything in his or her own way. *Mariawk* (talk, speech, discourse) is the chief criterion guiding people to conclusions about who "has ears" and who does

not. Thus a deaf or mute person may be "good", and yet will be placed in the same category as someone who is mad. Somewhat similar concepts to these are found also among Pintupi Aborigines (Myers 1979:350).

In my exposition I have so far shown that "having Heart" means to have a feeling for caring social interaction, understanding, desires and feelings, while at the same time thoughts, desires and feelings are not directed toward anyone or anything. For the situations when the Heart "directs" itself, Ambonwari use two different verbs; *si* for desires and feelings (this will be discussed below) and *aykap-* for thoughts.[5] A child's Heart has to learn and to reach understanding. Through learning a child masters the language and the way of the village. Children look forward to entering the atmosphere of the village, i.e. to incorporate the social dynamics of care into their Hearts. As it is often seen in their play (building "houses" from leaves and imitating the life of adults) they can hardly wait for the adult life of giving and receiving. For learning, remembering and knowing, Ambonwari use the verb *aykap-* which may stand alone or together with Heart. Yimas use the same verb but never together with *wambun*. The verb is a compound of "breath-give") and means "to know" (Foley pers. comm.). I will present some examples of the ways in which the verb *aykap-* is used in Ambonwari village:

wasekinday yukum pin siri aykapikan
A GIRL BASKET SHE-IT DO LEARN
The girl learns how to make a basket.

mi ngok yan kindi aykapi-kaykan
YOU STILL/WAIT YOU-IT THIS REMEMBER-STAYS/IS
You still think about/remember it.

wambun minyana ngok yan kindi aykapi-kaykana
HEART YOURS STILL/WAIT IT-IT THIS REMEMBER-STAY/IS
Your Heart still thinks about/remembers it.

min wara yan aykapir
HE NOT HE-IT REMEMBER
He forgot.

mi ambanamban aykapra
YOU PLAN-PLAN THINK
You must think well.

wambun minana wara min aykapi-kaykan
HEART HIS NOT HE THINK-STAY/IS
He does not understand.

5 Wittgenstein distinguishes between "directed emotions" and "undirected emotions". He also suggests that undirected fear might be called "anxiety" (Budd 1989:152).

As I have already mentioned several times, the verb *si* combines several interrelated meanings; to do, to become and to feel. The same verb is used in everyday communication, for example: *mi waria mi sikana* (what are you doing), *wi mi sikan* (it is becoming dark/night), *maray kupay mi sikan* (the high water is coming up). Besides *wambun* (Heart, see below) a person can feel *miringi* (shame), *kambia* (hunger), *piamin* (sleepy), *sarik* (cold), *irin* (deep pain), *arambayn* (a smart after contact between an injured par and water), *yipisikin* (heavy, tired after hard work) and *warinan* (light); all of these use the same verb *si*.

Ama wambun ama sikan (I feel Heart) is an expression which in Ambonwari characterizes the relationship between people, their response to each other. It carries with it a number of individual emotional meanings all of them united in the notion of "caring for" (see below). Even human desires are covered by his term, usually with the additional word *pan* (very). "To feel Heart" is the most important among those social aspects which form the basis for the construction and preservation of personal relationships and the whole society.

While apprehending or experiencing something in particular, something standing out of the everyday dynamics of the village, Heart becomes sore, it jumps, it does this and that, and then (after changing the world for itself - not necessary the outside events) returns to its quietness. Expressions such as *wambun amanan kayngian ina paykan* ("my Heart sleeps on the side", i.e. I am angry), *wambun amanan ina mingaykan* ("my Heart has run away"; i.e. I am scared/afraid), *wambun amanan min sikian* ("my Heart squirts/jumps"; i.e. I am excited), *wambun amanan yawun apasikin* ("my Heart is coming out"; i.e. I am excited or I feel generous), and many others are typical examples of "symptomatic metaphors" (Solomon 1980:251), which attribute the external and visible characteristics of the body and its physiological disruptions to the "insideness" of the body, to Heart (see also Harrison 1990:353 for Avatip expressions; Stephen 1989:164 for Mekeo; Heelas 1986:224-5 for various cultures). Ambonwari explain emotional outbursts and sudden emotional reactions by using metaphors (see above). As long as Heart is hidden and does not reveal itself, a person's feelings are hidden too. These individual emotions are invisible, if they do not show themselves through the appearance of the body (e.g. skin) or through deeds and words. For this reason people often say "I do not know how he or she feels, or what he or she thinks" - a common refrain in the ethnography of Papua New Guinea (see also Fajans 1985:383, Read 1955:281-2, Schieffelin 1985:174, Young 1974:66). If Heart does not show itself in a revelatory way (and sometimes even then) others can only speculate what is going on with a person's Heart. But on the other hand, it has to be noted that an appropriate social response of Heart is expected and recognized as such from a social person (a villager). Thus, when such feelings are situationally proper (e.g. a child is crying because his father did not take it to the garden) people will not speculate but quite confidently state their opinion about the person's feelings. It seems that thought in Ambonwari precedes and at the same time rejects (when social response is concerned) Sartre's notion that "the world as it is for another will always be logically hidden to me... things have for him the meanings he gives them, and these will differ from mine just from the fact that they are given by him" (Danto 1991:100).

Along with the habitual social response of "feeling Heart", i.e. "to care", there are other expressions which represent the state of a person. Thus *wapun min paykan* ("he is happy/proud; lit. he sleeps proudly), *mambara/sukunan min karar* ("he resents"), and

min kapakikan ("he is angry") are expressions telling other people in what state someone is. All these states are closely connected with care. People respond with resentment and anger to the experience of "not being cared for". If someone cares for you, you experience happiness. You can be happy only if someone makes you happy. But if you are alone in this happiness and do not share it - which means that you do not care for others - they will experience envy and jealousy, both expressed as resentment. In such a state your happiness will be, to others, only evidence that you are showing off your pride. In the concept of "caring" real happiness is "caring for someone" and "being cared for". Myers rightly argues that emotional concepts are major constructs of the Pintupi view of what it means to be a person as well as of the political order of Pintupi life (Myers 1979:345).

In the first part of this paper I have concentrated mainly on the semantic aspects of Ambonwari discourse about their feelings and thoughts. In the second part I want to discuss two major aspects in their relationships: care and resentment. Using ethnographic material, I shall attempt to show what it means "to care for someone" and, the converse, "not to be cared for" in Ambonwari.

CARING

I once asked a man who had two wives, how people behave in such situations. His reply illustrates the importance of care in the relationship between spouses and co-wives. The events in this story might easily have taken a different course; nevertheless, this sequence shows the expected behaviour under comparable circumstances.

When a man wants to marry a second woman, he has to be tactful and careful. During his courtship with the second-to-be, he takes pains to be particularly kind and generous towards the first. He allows her to use all his belongings, even those most personal things in his woven bag otherwise considered his exclusive property. In this way the second wife-to-be sees that the first one is happy and expects that she will be nice to her. When the new relationship is disclosed, the village councillor calls a meeting in which the man's wife finds out about the relationship for the first time. But her husband does not admit that he wants to marry this woman. Marriage is not mentioned at all. After paying compensation (the husband, the woman or both pay it to the man's wife) the affair seems to be over. But the second wife-to-be continues to give presents (mainly fish she catches) to the man, while his wife is alert and on guard. But even when she becomes angry and screams at him, or when her brothers ridicule him, the man remains quiet. Thus his wife sees that her husband worries about something.

The wife then begins to push her husband around, urging him to do work (get firewood, go to the garden, cut the sago palm etc.). At one stage the husband opposes her, saying no. His wife gets angry, telling him that he only thinks about the other woman. The man beats her. Her brothers ask him if the other woman has again given him something. He admits it and shows them a rubber bracelet (the relationship between two lovers can start only through the exchange of small gifts as signs of "feeling Heart"; when no gifts are exchanged, no one will even discuss the possibility of marriage). The village court is again convened. The councillor asks the brothers of the wife-to-be, if they are prepared to give her as a second wife to this man. If they agree, the first wife is asked. She

has to give her agreement too, otherwise there will be no marriage.

Before she agrees, she wants to know more about her husband's thoughts and feelings as well as more about the women. She tries to persuade her husband to tell her more about her. He talks about general things , but offers no details. She urges him to sleep with her and then asks him: "Do you still think about her? I think you saw her vulva and because of this you still think of about her." He replies that men marry two or three women, and women do not marry two or three men. Then she realizes that her husband is not happy and that he really wants to marry the other woman. She decides to help him. When the women go fishing she gives her future co-wife a basket, a net or a child to carry. Thus the relationship between the two women starts. Other women will say: "Yes, you two are sisters now." The second wife gives all her food to her co-wife.

The marriage is arranged and everyone knows that the second wife will come under the control of the first. But the man now has to relate equally to both: if he brawls at one wife, she will drag in the other so both can be beaten. The man cannot leave the food prepared by one but has to eat what they have both prepared. When they go out together to make sago flour, the man has to carry back two baskets, one for each. The man cannot separate one wife from the other, but has to wait until one of them goes to her parents, e.g., and then he can sleep with the other.

The wives act as sisters. One wife calls the brothers of the other "brother", the fathers "father" etc. Brothers of one wife give priority to the children of the other. Children thus get two maternal lineages.

The most widely used saying *ama wambun ama sikan* is properly translated "I care " for about somebody or something. This dictum has a great number of meanings which are understood by fellow villagers familiar with the circumstances of a particular situation. Thus *ama wambun ama sikan* can mean anything from "I feel", "I am anxious", "I am worried", "I am sorry", "I am sad", "I am compassionate", "I am longing for", "I am homesick", "I love". Though not explicitly said, these feelings are directed at someone. Direction can be more clearly expressed by a pronoun when the verb becomes transitive (see Telban 1992). What the above expressions have in common is care for (or anxiety about) somebody or something. They represents the proper response in the relationship between people. Uncaring is not a virtue. Anyone uncaring (and thus indifferent, unconcerned, irresponsible) will be considered *maman* (bad).

This does not mean that all people at every moment react in the same way. Many factors influence the behaviour of Ambonwari people and their expressions. In the following example I will try to illustrate the differences between groups and individuals in the village after someone died of whom everyone said he or she "cared about" (was sad, worried).

There were a number of deaths in the village during my stay and I was able to observe the whole mourning ritual several times. Everyone would say *ama wambun ama sikan* and often add the word *pan* (very). I could translate this as being sad, grieved, distressed, worried and by lots of other English terms. While it was obvious that the mourners cared about the person who died, it was impossible to know "how much" or to what degree people felt these emotions. The mourning rituals varied in extent (though not in procedure), depending on who the dead person was. There were social aspects reflecting the kinship structure with particular individual roles and cultural aspects (the postmortem initiation of a young boy, for example). If I concentrate on the crying during

the night on the occasion of the death of a 12 year-old first-born son of a young man from the main clan of the village (that of the first ancestor), I can already show how the expectation of proper behaviour are almost always disturbed by the feelings and concerns of small groups and individuals. Mourning took place as follows:

1) because of a recent dispute between different houses of the same "house name" (clan) as the dead (and thus of the same clan) some of the male relatives (related to the dead as "father" or "brother") did not come to mourn at all;

2) the closest relatives (mother, father, mother's brother, class. mothers, class. father's father, class. sisters, dancing companion...) cried openly, mucous mixed with saliva hanging from their chin; people danced, sang elegies, touched the body and held the deceased boys's belongings;

3) One of the father's brother (a mature man; two brothers were absent) came without hesitation, cried for an hour and afterwards stayed in the house;

4) adolescent girls (kin from the same clan and those related through marriage) came in a group with towels and T shorts over their faces, sat near the body, cried for half an hour and left;

5) adolescent boys (from the same and related clans) and young men made ready to enter the house and cry, but they never did;

6) a woman turned off the kerosine lamps and stood between the only one she left lit and her adult married son so that he could not be seen crying;

7) children were sitting around, making demands on their mothers, sometimes fighting and sometimes laughing, but not crying, until after midnight when they fell asleep.

To summarize: the anger and resentment felt by some male kin prevented them from coming to the house where the body was, though they said they worried about the dead boy; there was obvious grief and consciousness of loss in the second as well as in the third instances. In the case of four, five and six, shame was involved. In the case of the girls (as they old me), there was a combination of sadness, shame, relief because they were in a group, consciousness of what is proper in the situation, and the pressure of others. In the case of the adolescent boys shame almost completely overshadowed their sadness, while their consciousness of what is proper was outweighed by their fear of being seen to cry. They were understood by their elders; young unmarried people experience almost paralyzing shame when they are put in a position where they are expected to do something in public, especially if crying is concerned. No one was angry with them. In the sixth case the mother tried to protect her son so that he would not be seen crying by others, and thus would not feel ashamed. Children, as I mentioned before, are not conscious of the situation (and their ideological concepts of what is proper are not yet formed). Many more examples could be enumerated, each of them individual cases, featuring individual personalities (quiet, bashful, talkative persons), particular kin relations, as well as social and cultural factors, to show how every individual perceives the world and how he or she responds to it. But as I have said, all these particularities are recognized and covered by the concepts of Ambonwari society. Thus shame, anger and resentment ,although they may appear to be trouble, are all part of the atmosphere of the village and recognized as such.

If someone were to enter the mourning house in the middle of the night (the practice is that relatives cry near the body the whole night) and see people who are not crying, he might ask himself many questions. Is this because the person is ashamed of crying in the presence of others? Is the person tired or his grief diminished? Maybe the grief is so strong that the person cannot even cry? Is he or she controlling himself or herself consciously? Is he or she thinking about other things? Perhaps the person has stopped crying because everyone else did so? Maybe he/she does not worry a all. But Ambonwari would not ask themselves any of these questions. The closest relatives perceive that everyone present is sad and worried, like someone who cares. In the morning many people will say that they did not sleep at all (even if they did), because they grieved so much. What they say is accepted and the mourners appreciate it. The articulated expression along with the visibly body signs (including simply physical presence) are those which tell people how somebody feels.

Thus "caring about" is a profound virtue which makes people good. "Caring about" can show itself in all kinds of situations: giving presents to a boyfriend or a girlfriend (like, affection); being present at mourning (compassion, grief); visiting those who are sick (concern); presentation of gifts, mainly food, clothes and tools; and through assistance in building houses and making large canoes. But the relationship where care shows itself most clearly is that of parenthood. This is not established by "giving birth" or "being a father", but by giving names and by care. In Ambonwari, children of both sexes often become gifts themselves, when they are given to those who need a child (a boy is given for the continuation of the lineage; a girl for an exchange marriage; a child to a couple which cannot have children or when a man or a woman who has remained single. In these ways people show that they care of those without children. The gift of a child is expected to be returned over generations. But what is more important here is that the step-parents become "real" parents by naming the child (every clan has its own personal names) and by caring for it. If they do not care for the child, the people from his or her natal group will take it back, and return his or her name to those who adopted it. But if the adoptive parents care about the child, he or she will call them by the terms used for a real mother and father. No one in the village will be allowed to mention in public anything about the adoption, even less so the adopted person. If someone breaks this rule, the foster parents may take him or her to court. In the majority of cases when a child was given immediately after birth, most of the villagers, including his later born brothers and sisters, did not even know that the child was actually adopted. [6]

"To feel Heart" genuinely represents "the way of the village", its social dynamics, public sentiment and ideology, and shows itself in all kinds of social arrangements. People and spirits, all those who dwell in this same world, encounter each other by virtue of solicitude. *Ama wambun ama sikan* (I care) is thus a consequence of being with one another. By taking care of each other people diminish the anxiety (the constant feeling of "not being at home") (see Telban n.d.). To feel Heart (to care) in Ambonwari corresponds,

6 Adoption and name-giving are more elaborated procedures than I can show here. You cannot adopt from just anyone (for example from those that you call "fathers" or "mothers"); in many cases a foster mother is present at birth, cuts the umbilical cord, buries it and later observes all the prohibitions together with the woman who gave birth. If the foster mother does not have milk (as often happens), she may go through a very difficult period of preparing food for the baby (squeezed sugar cane, coconut milk, sago porridge, cleaned fish, sago grubs).

it seems, to the concept of family (*walytja*) among Pintupi Aborigines. This concept denotes an ideal world of support, generosity, familiarity and warmth (Myers 1979:352). In the same way it seems to correspond in its fundamental construction to the condition of *fago* among the Ifaluk from an atoll in the Caroline Islands, which Lutz (1988) translates as compassion, love and sadness. It is the Ifaluk comprehension of positive human relationships (Lutz 1988:121)

It is well to notice that this "care" is not something that people just "do", but which they expect from others too. In Ambonwari, where resentment can be very powerful, "taking care" becomes an obligation. In our time with it monetary economy, with more and more goods being imported and people travelling more, this obligation puts additional, previously unknown pressures on the individual. As long as others have less, they are in need of something, and if something bad has happened to them, they are *kanambringra* (poor, miserable). People feel Heart (compassion) for others. But if the other has more, he or she has to consider those who have less or are in trouble. Thus not only deficiency but also welfare has to be adjusted to avoid envy, jealousy and resentment.

RESENTMENT

Human relations with spirits and animals are interpreted through myths and legends. In a distant past, they say, spirits and animals spoke the same language as people do. The question arises why did spirits and animals stop talking? The answer is given in two short stories:

(1) Bush spirits did not always hide themselves as they do today. Once, they walked around with human bodies and lived quite a "normal life". In a distant past they lent a coconut shell with decorative oil to the people. The people mixed the oil with black paint before going to war. However, they forgot to return the shell to the spirits. The spirits did not say anything, but felt *sukunan* (offended, resentment) and got angry. They thought that if they talked and were visible to people, they would fight with them all the time. So spirits hide themselves today, and only from time to time do they take the shape of humans. But they still punish people for their wrongdoings.

(2) Dogs used to speak in a distant past. Once upon a time, they went hunting with a man. They followed a pig, trapped it and called out to the man. "We got it, we got it. Come quickly and kill it!" The man came, threw his spear and killed the pig. The dogs were happy and said to him: "Father, you can return, we will carry it back to the camp." So the dogs carried the pig on their backs. In the camp they cut it and smoked it. That same night the man copulated with his wife. The dogs saw them and they started screaming: "You have no shame on your skin, what are you doing under our very eyes? We are ashamed." The man had broken the taboo on copulation by the hunter on the day he kills a pig. The dogs felt *sukunan* (resentment), returned to the village and told everyone. The man and his wife were ashamed and sought revenge. The wife prepared food and while the dogs were eating she threw *panapinin* (a sot of Malay-apple) into their snouts. This bereaved them of their ability to speak and since then dogs can only bark and howl: "Wau, uuuu." From those times onwards men and women can sleep together in the presence of the dogs without fearing that they will talk about it.

These two tales show that Ambonwari attribute to animals and spirits of the past

the very same feelings and behaviour as to humans, and blame themselves for the changes which occurred. It may also be seen that all non-human actors in these myths experienced the same bad feeling - *sukunan* and reacted to it by abandoning the humans and isolating themselves from them (as humans still do with respect to one another).

The opposite of "to care" is " not to care". If a person does not care about someone he or she should care about, he is considered bad. As a reaction to "not being cared for by someone" Ambonwari experience a sense of insult or affront and will react to it with all those external expressions which correspond to *sukunan* or *mambara* (both meaning resentment). Neither expression is used with the verb "to feel" nor are they referred to Heart. They are used with the verb *kay-*, probably the most frequently used verb in Karawari vernacular. It holds several meanings: to stay, remain, be, exist, live (at the same time the noun *kay-* holds the following meanings: being, habit, way, ritual, fashion, custom; *kay-* can also mean canoe, the most important material object in Ambonwari society). Thus it may be said that *mambara and sukunan* represent a state. To simplify I translate these states as "resentment" or "being affronted", but one should keep in mind that *sukunan/mambara min karar* (he is/stays resents) combine all kinds of emotions or feelings such as envy, jealousy, spite, self-pity, offence, frustration and depression, for which Ambonwari do not have special words. People will never say that they resent someone/something but someone else will say it for them after noticing their behaviour. This state of "feeling bad" arises when, perceiving the world, someone feels/sees/hears/knows that he or she has been wronged (left out, forgotten, reproached for something that he or she did not do, gossiped about...). It is an affective response to being left out of something others share, to being excluded from joint activity or excommunicated. In short: to "not being cared for". The parallel with *popokl* among the *Melpa* (Strathern 1968) and to *unuwewe* in Kalauna (Young 1983) is obvious. It seems to me that at a very general level this relationship between "care" and its lack has a powerful influence on relationships and behaviour all over Papua New Guinea. While the meaning of "to care" can be easily understand by a non-Papua New Guinean, the expression "not to care" should be looked into more closely. For this reason I will discuss the condition of resentment in more detail. The following example, told to me by my friend Julian Kapyamari Yangan, is one of many:

Wasapik amanan mambara minma karandukun bini anay sapina
YOUNGER BROTHER MINE OFFENDED HE STAY SO/LIKE THIS FATHER NOT - HE - ME
My younger brother was upset (offended): "My father did

anandukun payn wurum. Sayn min any bini mi wara kupan bini
GIVE BETEL NUT CLUSTER BUT HE FATHER SO YOU NOT BIG/OLD SO
not give me a cluster of betel nuts." But the father (spoke) thus:

kamban anakir payn wurum.
I - YOU GIVE BETEL NUT CLUSTER
"You are not a big man that I will give you a cluster of betel nuts."

Min bini ama ama wapaykar paymbiambina. Sayn min anay
HE SO I I CLIMB ON THE BETEL NUT PALM BUT HE FATHER
He (spoke) thus: "I climbed on the palm." But the father

kwasambin yanma kurandukun. Mba minma yajnjukun sukunan minma
GET UP HE - HIM BEAT SO/ENOUGH HE CRY RESENTMENT HE
got up and beat him. So he cried, he stayed resentful.

karandukun min pinma simindukun bini sambin ama wara ama
STAY HE HE - HIM SAY SO LATER LATER I NO I
He said so: "In the future I will not climb anymore to get betel nut."

wapaykaykir payn aurarin. Mba min sukunan karan
CLIMB - STAY BETEL NUT WANT TO GET SO/ENOUGH HE RESENTMENT STAY/BE
So he stayed, offended,

min wara minwa wapaykaynjukun. Sayn mba yamba minma
HE NOT HE CLIMB BUT ENOUGH NOW HE
he did not climb (the palms). But now he

yangan wapaykaykan payn aurarin.
AGAIN CLIMB BETEL NUT WANT TO GET
again climbs (palms) to get betel nuts.

Someone who feels affronted is said to be *mambara* (meaning short-lasting resentment). In the village, one can often hear someone saying *amanok* (me too) when he or she wants to join others who are going somewhere, doing something (like playing) or getting something (his or her portion of food). *Mambara* occurs among children all the time and their parents and other relatives constantly have to counteract it by showing that they care. It is considered that younger children, "not having Heart", are allowed to some extent to demand things at the expense of their elders. When a child does not get enough meat with its sago porridge (while others, in his opinion, do) it will try to extort more. Quite often a child threatens others (those he reasonably expects to care about him) by saying: "All right, I'll go straight to the doorway and fall down from the house:" When the three-year old Sangirmari did not get from his mother something he wanted, he started to beat his seven-month old sister Maya, which his mother was breast-feeding in her lap. Siblings and parents try to soothe this kind of resentment quickly, either by giving the child more or by making promises. A different case arises when a sibling eats all the food without sharing it with others. The others will talk loudly about how bad she or he is, does not care, does this all the time etc., and the child will shortly feel ashamed of its doings. But if only one child is left out, it will start crying or be on the verge of crying. When others call it later to join them and get the same thing, it will not even look

at them and will not approach. It may even say pathetically: "It does not matter, you can take it all, I don't care about it," and will walk away.

In those who experience *sukunan*, a long-lasting condition of resentment, this may lead to brooding anger and revenge. Accordingly, there will always be someone trying to comfort such a person. Ambonwari often find themselves caught between two people who are angry with one another, and their kin relationships are such that they cannot help either of them.. Brothers can, for example, join opposite sides in a quarrel or fight.

Let me present some more examples. A young man who was always able to find work (and thus had money) was married to a young woman. After she gave birth to a stillborn baby, she was seen going around with other men. Her husband kicked her out of the house. Some six months later another girl displayed a liking for this young man and he did not object. His ex-wife became obviously jealous, her pride was hurt. I emphasize once more that Ambonwari do not have words for such "emotional feelings" as jealousy and envy. They said that she "worried" about him, still "cared" about him (she felt Heart). She developed *sukunan* (resentment) thinking that her ex-husband was still hers and that no other woman should get him. One evening she attacked her rival (not her ex-husband!) with a pocket knife and cut her face badly. The man stayed completely out of the quarrel which was brought to court.

A similar case, but one where the threats were not realized, happened when a girl who had remained single for some time felt *sukunan* after another girl married a man who - in her opinion - should have married her. Considering social "rules" she was right. The girls were from fraternal clans and the elder should have had priority rights. But as Ambonwari now follow "free marriage", people let them decide themselves. She walked around the village threatening to strike the girl with a bush knife and complaining that she had been wronged. Nothing happened. Though in this case the man was already married, he again stayed out of the matter, but it produced fierce reactions from his wife's kin. Other women said of the older girl: "She is not a real woman. If she were a real women she would do it. But she is not." The girl, however, persisted and after six moths the man left his wife for her.

Both of these cases feature a motive for *sukunan*. There were past events affecting the above relationships; social alliances between "houses" and groups; promises and lies between those involved; involvement of others; shame and pride; the fear among girls (and to a lesser extent among boys) of being left alone.

There were many other aspects defining the perception of the world around for every single actor in each case, and for those who merely observed them (including myself). It would be impossible to investigate every single aspect for every single person. And Ambonwari certainly do not investigate them because they are part of their world and people are more or less familiar with such situations. What they do investigate (in the forum of court) are those important facts that were hidden by the actors.

I showed above that those emotions which we call envy, jealousy and self-pity, and for which Ambonwari do not have words, reveal themselves as a state of resentment. In the following discussion I have to indicate first, how we explain these feelings in our own society. The definitions are from The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles.

ENVY - to wish oneself on a level with (another) in some respect, or possessed of (something which another has).

JEALOUSY - troubled by the belief, suspicion or fear that the good which one desires to gain or keep for oneself has been or may be diverted to another; resentful towards another on account of known or suspected rivalry.

RESENTMENT - an indignant sense of injury or insult received, or of wrong or affront done to some person or thing to which one is attached.

- a strong feeling of ill-will or anger against the author or authors of a wrong or affront; the manifestation of such feeling against the cause of it.

In short, envy and jealousy are both related to the desire to have or to be something someone else has or is, while resentment is the reaction or response to being wronged (something that was or I supposed to be mine was diverted to someone else).

In Ambonwari an everyday achievement is successful fishing. If someone has fish in his canoe and I paddle by and see them, he has to give me some.[7] If he does not, I will not feel envious or jealous because of his fishing success, but resentful and offended or even angry. If he continues to keep everything for himself, I will call him *karisikin* (stingy, lit. strong) and *maman* (bad). I will say that he is *sandikambayn amindar* (a man who eats alone all the time) that *min panatna* or *min pasa* (he is important to himself only) . If he happens to be very successful for a long period and does not change his stingy habit I will tell others how bad he is. Some other people will probably say the same and soon he will get sick, or some young boys or men will steal things from his garden, his betel nut, his tools or whatever. But this does not mean that people just give away whatever they have. Given things are remembered and require reciprocity. I was told shortly after my arrival that I should not treat everyone who is sick, not take or give away prints, not give tobacco to those who did not bring me food. I was told this by the very people I stayed with daily and who were constantly asking me for things they wanted from me.

Young boys and girls learn generosity from childhood. They are well "organized" when they go fishing together or looking for eggs of wild fowl. After they return from such "gathering" trips their stories go as follows: "I found an egg first and gave it to Sangirmari. Kapun found two, gave me one and one to Imbianmari. Sangirmari found four and each of us got one. I got two more and gave them to Kapun and Imbianmari. Thus each of us had two eggs. When we found two more we decided to cook them in leaves and eat hem." In everyday life such stories are heard all the time among children and among adults too.

Resentment is feared, as I have already shown, in relationships between humans, between humans and spirits and between spirits themselves. One of the first things a youngster is told when entering the men's house for the first time, is that he should not

7 This is not only between close kin but more or less throughout the whole village. Of course one does not expect to get fish from poor people, from a married woman/man paddling alone (if I am a man/woman) or from people one does not talk to very much, and so on. On the other hand, there are relatives one seeks out to give fish to (a man's sister's children for example). Raymond Firth in *Primitive Polynesian Economy* describes similar variable "obligations" among a group of fishermen (cited in Schoeck 1969:30).

have sex in certain designated "ancestral places of spirits". Such places represent a habitat where spirits dwell and the spirits would feel insulted and wronged. How they take revenge and punish people, can be seen on two carved posts in the main men's house: on the first a huge snake bites a man's penis, on the second a snake enters a woman's vagina.

Although people understand that a business can be successful only if goods are paid for and not given from a store free of charge, owners continually have to give them either on indefinite loan or for nothing. Thus, all businesses in Ambonwari collapse shortly after they begin. If one does not follow the "good way" of giving things away, someone will break into the store and steal the goods. Similar situations catch the eye in individual houses. People are afraid of visitor's demands and hide most of their possessions such as money, clothing, fuel, tobacco, i.e. mostly recently introduced goods. They do not want to give them away but they are also afraid of the resentment of those who might see them. When visitors come near the house (they never it without invitation) the house owner will usually repeat several times that there is no food in the house, *pan kaya* (very-nothing) , *apia kambra apia san* (we stay nothing), that they have eaten plain sago porridge, *kambra karis* (nothing porridge). And the visitor will reply that it does not matter, *wara mariawk* (no talk), that it is O.K. They will share betel nut and depart with good will.

The subjects mentioned above are familiar. Helmut Schoeck refers to Eric Wolf's concept of "institutionalized envy" among peasant communities in Latin America. The ubiquitous fear of such envy "means that there is little possibility of individual economic advancement and no contact with the outside world through which the community might hope to progress. No one dares to show anything that might lead people to think he was better off (1969:47). Although this applies to Ambonwari as well, the notion of "institutionalized envy" should be used with care. I think envy is so primordial (Foster (1972:165) calls it a panhuman phenomenon), that it is "institutionalized" to some extent in every society, i.e. it is either institutionally suppressed or recognized and accepted. What seems important to me are the social dynamics which incorporate envy into their structure. Such s social sentiment becomes part of everyone's Heart. Ambonwari do not say "She envies him" or "She feels envious", they say "She is in a state of resentment". Such a state, experienced through the interaction between people, forms, influences and articulates aspects of social and cultural life which then become institutionalized.

Epstein (1992:266) depicts the Tolai as strikingly different from those societies which Schoeck considered to be envious. He says that on the Gazelle Peninsula the desire to achieve and to compete outweighs the risk of becoming the object of someone else's envy. However, Epstein talks about "competition between Tolai communities", while Wolf and Schoeck discuss "individual economic advancement" within one community. In short, there is a great difference between behaviour inside the village (among your own folk) and between villages. The social dynamics I have discussed in this paper derive from and guide the relationships between those who are in intimate daily communication. People from other villages are "others" and other social sentiments, ideologies and dynamics are associated with these relationships.

REFERENCES

ARMON-JONES, C. 1986. The Social Functions of Emotion. In R. Harré (ed.), *The Social Construction of Emotions*, pp. 57-82. Oxford, New York: Basil Blackwell.

BARNES, H. 1984. Sartre on the Emotions. *Journal of the British Society for Phenomenology* 15(1): 3-15.

BATESON, G. 1958. *Naven*. London: Wildwood House.

BUDD, M. 1989. *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. London and New York:Routledge.

COSER, L.A. 1961. Max Scheler: An Introduction. In M. Scheler, *Ressentiment*, pp. 5-32. New York: The Free Press.

DANTO, A.C. 1991. *Sartre*. Second edition. London: Fontana Press.

EPSTEIN, A.L. 1984. *The Experience of Shame in Melanesia: An Essay in the Anthropology of Affect*. Occasional Paper No. 40. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

- 1992. *In the Midst of Life: Affect and Ideation in the World of the Tolai*. Berkeley: University of California Press.

FAJANS, J. 1985. The Person in Social Context: The Social Character of Baining "Psychology". In G.M. White and J. Kirkpatrick (eds), *Person, Self, and Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies*, pp. 367-397. University of California Press.

FOLEY, W.A. 1991. *The Yimas Language of New Guinea*. Stanford University Press.

FOSTER, G.M. 1972. The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behaviour. *Current Anthropology* 13(2): 165-202.

HARRE, R. 1986. An Outline of the Social Constructionist Viewpoint. In R. Harré (ed.), *The Social Construction of Emotions*, pp. 2-14. Oxford, New York: Basil Blackwell.

HARRE, R. and R. FINLAY-JONES. 1986. Emotion Talk across Times. In R. Harré (ed.), *The Social Construction of Emotions*, pp. 220-233. Oxford, New York: Basil Blackwell.

HARRISON, S. 1990. Concepts of the Person in Avatip Religious Thought. In N. Lutkehaus et al. (eds), *Sepik Heritage: Tradition and Change in Papua New Guinea*, pp. 351-363. Bathurst: Crawford House Press.

HEELAS, P. 1986. Emotion Talk across Cultures. In R. Harré (ed.), *The Social Construction of Emotions*, pp. 234-266. Oxford, New York: Basil Blackwell.

LEVY, R.I. 1973, *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.

- 1984. Emotion, Knowing and Culture. In R.A. Shweder and R.A. LeVine (eds), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, pp. 214-237. Cambridge: Cambridge University Press.

LUTZ, C. 1988. *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. Chicago: The University of Chicago Press.

MYERS, F.R. 1979. Emotions and the Self: A Theory of Personhood and Political Order among Pintupi Aborigines. *Ethos 7* (4): 343-370.

- 1986. *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines*. Washington, DC: Smithsonian Institute Press.

OHNUKI-TIERNEY, E. 1984. *Illness and Culture in Contemporary Japan: An Anthropological View*. Cambridge: Cambridge University Press.

READ, K.E. 1955. Morality and the Concept of the Person among Gahuku-Gama. *Oceania* 25(4): 233-282.

ROBARCHEK, C.A. 1979.Learning to Fear: A Case Study of Emotional Conditioning. *American Ethnologist* 6:555-567.

ROSALDO, M.Z. 1984. Toward an Anthropology of Self and Feeling. In R.A. Shweder and R.A. LeVine (eds), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, pp. 137-157. Cambridge: Cambridge University Press.

SARTRE, J.P. 1948. *The Emotions: Outline of a Theory*. New York: Citadel Press.

SCHELER, M. 1961. *Ressentiment*. New York: The Free Press of Glencoe.

SCHEPER-HUGHES, N. and M. LOCK. 1987. The mindful body: A prolegomenon to future work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* (New Series) 1:6-41.

SCHIEFFELIN, E.L. 1985. Anger, Grief and Shame: Toward a Kaluli Ethnopsychiatry. In G.M. White and J. Kirkpatrick (eds), *Person, Self and Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies*, pp. 168-182. University of California Press.

SCHOECK, H. 1969. *Envy: A Theory of Social Behaviour*. London: Secker and Warburg.

SCHWARTZ, T. 1973. Cult and Context: The Paranoid Ethos in Melanesia. *Ethos* 1(2):153-174.

SOLOMON, R. C. 1980. Emotions and Choice. In A.O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, pp. 251-281. Berkeley: University of California Press.

- 1981 Sartre on Emotions. In P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, pp. 211-228. Carbondale: The Library of Living Philosophers.

STEPHEN, M. Dreaming and the Hidden Self: Mekeo Definition of Consciousness. In G. Herdt and M. Stephen (eds), *The Religious Imagination in New Guinea*, pp. 160-186. Rutgers University Press.

STRATHERN, M. 1986. *Popokl*: the Question of Morality. *Mankind* 6:553-562.

TAYLOR, J. 1987. Tango. *Cultural Anthropology* 2(4):481-93.

TELBAN, B. 1992. The Grammar of Karawari, East Sepik Province, Papua New Guinea. Unpublished ms.

- n.d. Fear of Being Seen and Fear of the Unseen in Ambonwari, Papua New Guinea. In Barnes R., Banks M., Morphy H. (eds), *Anthropology of Fear*, Oxford University Press (in press).

WIERZBICKA, A. 1986. Human Emotions: Universal or Culture-Specific? *American Anthropologist* 88:584-594.

WIKAN, U. 1989. Managing the Heart to Brighten Face and Soul: Emotions in Balinese Morality and Health Care. *American Ethnologist* 16(2):294-312.

YOUNG, M.W. 1974. Private sanctions and public ideology: some aspects of selfhelp in Kalauna, Goodenough Island. In A.L. Epstein (ed.), *Contention and Dispute: Aspects of Law and Social Control in Melanesia*, pp. 40-66. Canberra: Australian National University Press.

- 1983. *Magicians of Manumanua*: Living Myth in Kalauna. Berkeley: University of California Press.

BESEDA O AVTORJU

Borut Telban, mag., po osnovni izobrazbi farmacevt, se je v svojem podiplomskem študiju posvetil antropologiji. S krajšimi premori je od leta 1985 pa vse do srede 1992. raziskoval med domorodci Papue Nove Gvineje. V tem obdobju je napisal več člankov, od katerih je najpomembnejši *People, Illness, and Plants: Ethnomedicine in The Highlands Fringe of New Guinea*. To je bil tudi naslov njegove magistrske naloge. V Oxfordu je imel letos otvoritveno predavanje na temo strahu, trenutno pa zaključuje doktorat na Research School of Pacific Studies na Avstralski državni univerzi.

ABOUT THE AUTHOR

Borut Telban, M.A., is a pharmacist by training but has dedicated his post-graduate work to anthropology. Between 1985 and mid 1992 (with short intervals) he performed research among the aborigines of Papua New Guinea. During this period he wrote several articles, the most important being *People, Illness and Plants: Ethnomedicine in the Highlands Fringe of New Guinea*, which is also of his Master of Arts' thesis. This year, he held an opening lecture in Oxford on the theme of fear and is presently completing his doctorate's thesis at the Research School of Pacific Studies of the Australian National University.

HINDU MOTHER-GODDESS CULTS IN THE CARIBBEAN

Steven Vertovec

IZVLEČEK

Med indijskimi priseljenci na Trinidadu so se obdržali trije kulti »boginje matere«, poosebljene v boginjah Parmeshwari, Kali in Sipari. Gre za oblike ljudskega čaščenja, ki imajo bolj ali manj ekstatičen in personalističen značaj, pomembna pa je zlasti njihova kurativna funkcija.

ABSTRACT

Hindu migrants in Trinidad have maintained three cults of "mother goddesses", embodied by the goddesses Parmeshwari, Kali and Sipari. These are popular forms of devotion of a more or less ecstatic and personalistic nature, important above all because of their healing function.

The North Indian countryside is dotted with shrines and cult centres to minor goddesses (ultimately conceived to be part of one Mother Goddess) who are usually associated with particular healing abilities. These shrines and cults are maintained by non-Brahman - often even low caste - religious practitioners. Despite the fact that these run against the grain of Brahmanic Hinduism, it is not surprising that in India such phenomena are profuse given their spread over vast regions, the size of low caste populations therein, and the sheer heterogeneity of ritual traditions among Hindus. Yet non-Brahmanic shrines and cults devoted to mother goddesses are still to be found among Hindus in the Caribbean one hundred and fifty years after migration and intervening socio-religious processes in which caste identities have largely attenuated and in which a single, Brahmanic tradition has come to dominate ritual activity.

In order to replace the African slaves who were freed between 1834-8, the Caribbean witnessed large scale migration of Indians under schemes of indentured labour (see Tinker 1974; Clarke, Peach and Vertovec 1990). A total of 238.909 Indians arrived between 1838-1917 into what was then British Guiana, 143.939 into Trinidad between 1845-1917, and 34.304 into Surinam or Dutch Guiana between 1873-1916. Jamaica, Grenada, Martinique, Guadeloupe, and other islands received smaller numbers during the latter half of the nineteenth century as well. In each case, Hindus formed the overwhelming majority of migrants (around 85%). Subsequently only between a fifth and a third of these migrants to the Caribbean returned to India, leaving populations of considerably size especially in the three southernmost territories.

Between the time of their introduction to the region and today, Hinduism -

hallmarked in India by a tremendous diversity of regionally varying beliefs, rites, deities and caste-specific traditions - has been transformed into a largely uniform complex (van der Veer and Vertovec 1991, Vertovec 1992, in press). This Caribbean Hindu complex is marked by a limited, "orthodox" corpus of beliefs and activities overseen by Brahmanic control of centralized organizations, schools and temples. Yet Hindu traditions outside of this "official" corpus continue to be practiced, largely because of beliefs surrounding their efficacy due to divine intervention. The three mother goddess traditions described here among Hindus in Trinidad, have been maintained over generations as peripheral, "non-orthodox", even publicly disdained sets of beliefs and rituals which nonetheless continue to be part of the lives of Hindus.

HINDU MOTHER GODDESSES

Durga is considered by most Hindus in Trinidad to be the general embodiment of the Divine Mother, or female aspect of God. Most Hindus harbour vague beliefs about the relation of *Durga* to other goddesses (mainly *Lakshmi, Saraswati,* and *Kali*): when asked, individuals will ultimately insist these are all parts of the same goddess; some persons can even cite scripture or *Puranic* tales with reference to this. For example, when one Hindu priest had to use a *Lakshmi murti* to do *Saraswati puja* in the local Hindu school in Trinidad, since a child had brought the wrong one, he shrugged, continued his ritual procedures and simply remarked "same thing, same thing."

In prayer and ritual practice, however, each goddess is addressed as separate. There are prayers directed towards all female deities (*devis*), and one sometimes hears of devotions to "the nine *devis*" or "*shaktis*" (cosmic energies, associated with the Mother goddess) or "the nine *Lakshmis*". Beliefs concerning the multiple manifestations of goddesses characterize the fluid and indeterminate nature of lay ideology in Trinidad Hinduism. Though these collective sets of *devis* are regularly propitiated, rare is the villager who can name more than a few of them (two pundits, however, list the former nine as *Bhagwati, Bhegla mukhi, Bhumawati, Chitramasta, Bharbhee, Tara, Huneshwari, Vidya* and *Mahakali*, and the latter as *Gaja, Veera, Dhanya, Adhi, Sathana, Vijya, Aiswarya, Dhana*, and *Shri Lakshmi Narayan*).

Kali, in particular, has a very ambiguous place: she is sometimes regarded more importantly as a consort of *Shiva* than an aspect of *Durga. Kali* maintains a somewhat forbidding reputation in Trinidad, particularly because she is associated with blood sacrifice. The three traditions described here are locally equated with *Kali* : although faithfully engaged in by devotees, these traditions are looked about (upon) by many Trinidadians - Hindus and non-Hindus alike as strange or sinister due to this *Kali* connection.

PARMESHWARI

Parmeshwari, who is associated with Chamars or untouchables, is considered a "sister" or "manifestation" of *Kali*. The relation to *Kali* is rather vague, however, as are most *shakti* or goddess-related concepts. Klass (1961: 172-4) describes Parmeshwari rites entirely in terms of *Kali*, but also notes their reference to 'other goddesses - the "seven

Čamar recitira molitve boginji *Parmešvari*, medtem ko drugi moški pripravljajo prašiča za žrtvovanje in ženske čakajo, da pridejo na vrsto za darovanje. • A Chamar man recites prayers to the goddess *Parmeshwari* while other men prepare a pig for sacrifice and women wait for their chance to make offerings.

sisters".' Yet Planalp (1956: 166-8), who conducted research in a village of Uttar Pradesh, provides a myth suggesting that *Parmeshwari* was historically a Chamar girl, devoted to *Parvati* (*Shiva's* consort, and therefore coextensive with *Kali* and the Mother Goddess) who was eventually herself deified. Throughout large areas of North India she eventually became associated with Chamars and their particular form of goddess devotion.

The sacrifices should be conducted annually by a consortium of Chamar families, and by each separate Chamar family on the occasion of a birth or the marriage of a son. If of the collective sort, prior to the rites a set of Chamar women go from house to house in the village, banging a drum and singing a special song while collecting contributions toward the ritual expenses (the donors - who may all be Chamars - subsequently share in the goddess's favour).

Parmeshwari sacrifice can be performed by any man knowledgeable of the rites, with the assistance of one or more others (especially to hold the massive pig). The sacrifice should be performed on a boundary between two plots of land: this is an indication of the rite's unorthodox and therefore magically powerful nature). But most of the same items as for a more orthodox *Durga Puja* are offered: this includes *lepsi* (a glutinous paste) and *sohari* (a type of bread), *neem* leaves, and *dhar* (a liquid mixture of camphor, clove, *doob* grass, hibiscus flowers, *sindhus*, saffron, *neem* leaves, sugar rice and water). Other offerings here include onion, garlic, cumin, and salt - all considered *tamasic* substances (that is of the lowest order of the three *gunas* or universal substances - thereby further indicating *Parmeshwari's* lesser status compared to deities of the Sanskritic or Brahmanic pantheons). These offerings are set on the nine *paan* leaves, representing the "seats" of the various related goddess manifestations.

After a wooden stake is anointed, the heart of the pig is quickly pierced. Any participant may then pour *dhar* on the dead animal's head, and offerings of rum and

cigarettes are set before it. Traditionally at this point the goddess would "possess" or become present in the *pujari* or ritual practitioner, and healing directly at the hands of the deity could occur. Today this is less a part of the rites, while devotees still engage in offerings and prayer often with a mind to gain healing for themselves or their loved ones. The *lepsi* and *sohari*, pork meat, and alcohol are later consumed as holy food in a feast involving all who contributed, regardless of whether they were present at the sacrifice.

Although many other Hindus and non-Hindus think of *Parmeshwari* sacrifice as baleful and ominous, participants in no way see the rites in this way. (Nevertheless, during the course of one of such *Parmeshwari* rite, a participant gestured to an "orthodox" Hindu temple down the road to which all belonged, commenting about the sacrifice and the temple, "We mustn't mix this and that.")

Chamars believe they have a duty to propitiate *Parmeshwari*, who they believe to be their special group deity or *kuldevata*. It is an essential part of who they are and how they have descended. "This is the way the old people did things," says one man of the rites and his forebears, "so this is the way we do it." But by far most active participants these days are over forty years of age; they lament the fact young people currently have no desire to maintain these kinds of non-orthodox traditions, and they are fearful of the eventual loss of *Parmeshwari* sacrifice in Trinidad.

KALI MAI PUJA

Kali Mai Puja in the Caribbean consists of the most characteristic set of Hindu rites practiced by South Indian-descended Hindus, called *Madrassis* (after their port of original embarkation from India, Madras). It is particularly prominent in Guyana, where it has continually flourished since the days of plantation indenture (see Phillips 1960; Khan 1977; Bassier 1987; Singaravelou 1987, III: 73-83). In Trinidad, however, Madrassi religious activity of all sorts was selectively suppressed by white colonial authorities and Hindus themselves: Madrassis' ecstatic rites of spirit possession and firewalking were regarded as the most extreme forms of heathenisms by the former, while the latter, increasingly "orthodox" North Indian-descended majority regarded Madrassis' rites of blood sacrifice as especially "low" religious modes of practice.

Where Madrassis settled individually amongst North Indians, the distinct South Indian styles of Hinduism gave way to the developing mainstream forms. In Surinam, this *Kali*-focussed tradition never existed in any pervasive form mainly because the population lacked South Indians; in Trinidad, it remained only in isolated pockets where Madrassis had settled in number. But in Guyana, *Kali Mai puja* became a significant Hindu tradition parallel to the mainstream, Brahman-dominated one (this is especially the case in Demerara , which is home to a large population of South Indian descendants).

In Guyana, *Kali* worship was increasingly standardized in the 1920s and 1930s under the direction of one Kistima Naidoo, then the rites apparently waned in the 1940s and 1950s before undergoing a significant renewal since the 1960s under the influence of *pujari* James Naidoo. There are now estimated to be some one hundred *Kali* "churches" (*koeloos*) throughout Guyana, exhibiting a number of variations from the core set of rites popularized by James Naidoo (Bassier 1987). The *Guyana Maha Kali Religious Organization* is one formal body to have been established to oversee activities within this tradition.

Only in the few places in Trinidad where a large number of Madrassis settled together, did socio-religious activities like *Kali Mai puja* continue in any institutionalized manner. By the end of the 1960s, such practices were quite rare. In the early 1970s, however, two Madrassi Trinidadians (each of whom had family connections in Guyana) independently set up *Kali Mai* centres in the island (one, in the North, the other in the South). Both had been disciples of the most prominent *Kali pujaris* (priests) in Guyana, James Naidoo. These centres now rival each other; their founders are not on good terms. Meanwhile, another centre of *Kali* worship unrelated to either of these men has been founded in Central Trinidad; but this is not quite as popular as the other two, for possession is not as dramatic, nor is blood sacrifice conducted.

Every Sunday, people from all over Trinidad come to the two main centres, seeking help for physical or personal problems (including skin disease, epilepsy, suspected possession, marital disorder, depression). Specific offerings are made at a number of *murtis*, or images of deities. The gods and goddesses represented at Trinidad *Kali Mai* centres include a unique combination of "orthodox" (Sanskritic and Brahmanic) deities, such as *Krishna, Hanuman, Ganesha* and *Durga*, and Madrassi deities worshipped no where else in the island, including *Koteri Mata, Sangani, Madra Viran*, and *Munishprem*. *Kali Mai* (or *Badra Kali*, her name in an especially fierce form), however is the central focus of worship. *Sangani, Madra Viran* and *Munishprem* all demand rum, blood and cigarettes as part of their *prasad*, while Mother *Kali (Kali Mai)* takes blood. Blood sacrifice to *Kali Mai* often requires the one she possesses to drink blood directly from the body or head of a decapitated cock or goat.

The ritual sequence includes a series of offerings and songs to various deities,

Med obredom *Kali Mai pudja* izvajalec obreda, ki ga je obsedla boginja, pije kri z glave žrtvovane koze. • During *Kali Mai puja*, a ritual practitioner who is possessed by the goddess drinks blood from the head of a sacrificial goat.

climaxing with a rapid succession of cock and/or goat sacrifices (brought as votive offerings by various participants seeking spiritual help). Possession by one or two lesser deities (usually *Koteri Mata* and *Munishprem*) as well as by Mother *Kali* herself ensues, sending one to three regular *pujaris* (of either sex) into altered states of consciousness. The possessed individuals gradually come under control, each subsequently offering direct consultation, exorcism, or hands-on healing - as a deity incarnate - to any and all who wish, waiting their turn while standing in a lengthy queue. Much of the advice supplied by the temporarily present deities concerns devotion to them, fasts, and offerings the supplicant is required to make subsequently at home or on the following Sunday(s) at the centre. The tales of miraculous cure, told by participants, are plentiful.

Kali Mai centres in Trinidad are anomalies: they grew in popularity precisely at the time when a unitary "official" Hinduism was rapidly increasing in intensity and activity. Perhaps these centres represented an outlet for people drawn to ecstatic, personalistic and miraculous forms of religion while other forms of Hinduism were becoming more methodical, collective, and doctrinal. The fact also remains that the period of growing popularity of *Kali Mai puja* was also the time of vast social changes throughout Trinidad: new relationships, new pressures, new anxieties were part of the country's overnight "modernization". The availability of the kind of charismatic religion offered to Hindus by *Kali Mai* centres (as by Christian Pentecostal sects for others) provided the kind of direct, immediate salvation or cure many people desired - with the particular characteristic of being within an accessible Hindu context.

Most village Hindus know of the existence of the *Kali Mai* centres, or perhaps know someone who has been to one. Many Hindus stay well away from such "dark" places; nonetheless, they recognize the effectiveness of the shakti supposed to be present there. Ultimately, they admit that in the case of some incurable ailment or insurmountable personal problem, they, too, would travel across the island to seek help at a *Kali Mai* centre.

SIPARI KE MAI

Sipari ke Mai, most often called simply *Sipari Mai*, embodies a source of spiritual-curative aid in Trinidad much more acceptable to the bulk of Hindus and non-Hindus (see Comins 1893; Niehoff 1960: 153-156; Clarke 1986: 110-111). In the market town of Siparia, an old statue of a black Virgin is found in the Catholic church of *La Divina Pastora*, which was originally established by Spanish Capuchin monks in the 1750s. The exact origin of the statue is a mystery. Spanish Capuchins venerated *La Divina Pastora* - the Virgin Mary as "the Divine Shepherdess" - as well as various black Virgins; it should be noted, however, that *La Divina Pastora*, in Spain, is not one of these black Virgins.

Many folk tales abound about how the statue was found by Arawaks or by indentured Indians, as well as how the statue was known to behave in miraculous ways ("growing" from a small girl each morning to become an old woman by night; leaving the church at night and walking around the countryside). Numerous cures as well as grantings of children to supposedly barren women, have been claims throughout the statue's long history.

Since the days of plantation indenture, Hindus have made pilgrimage to Siparia to

Kip črne Device, ki jo katoličani na Trinidadu častijo kot *La Divina Pastora*, hindujci pa ji darujejo kot boginji *Sipari ke Mai*. ◆ Statue of a black Virgin hailed as *La Divina Pastora* to Catholics in Trinidad, but propitiated as the goddess *Sipari ke Mai* by Hindus.

make offerings at the statue (regarded as a *murti* or image of a Hindu deity, which in fact looks remarkably like an Indian woman). Non-Hindu sources have promulgated the idea that *Sipari Mai*, for Hindus, is *Kali*. This somewhat uninformed notion is based on the superficial observation that Hindus call the statue, these non-Hindus say, "Sipari K. Mai" - the "K." supposedly standing for "Kali" (this explanation is provided in official pamphlets sold by the Catholic church). In fact, Hindus are actually saying, in Hindi, "Sipari ke Mai," or simply "Mother of Siparia." Rather, *Sipari Mai* is a goddess manifestation unto herself, bearing the same rather vague relationship to *Kali* and *Durga* and *Lakshmi* - and to all the other mother goddesses - as does any goddess (just as healing goddesses are considered ultimately to be aspects of one another in India, yet revered as separate, sacred personalities). "She is all of these," says one female Hindu devotee regarding *Sipari Mai* and her relationship to the other *devis*. Following this line of thinking, during one period of *Nav ratri* (see below), it was fascinating to observe that someone had placed a small plastic *murti* of *Lakshmi* beneath the statue in the church, attesting further to the co-recognition of goddesses.

Throughout the year Hindus and others come to Siparia to offer prayers or thanksgivings to *Sipari Mai*, pinning on her long dress a variety of votive offerings (such as small eyes, limbs, babies made from gold). The church remains the sole place where many Hindus will bring their children for their first haircut, seeking blessings and protection for the children by placing the hair (along with rice and money) at the statue's feet. Hindus conduct their offerings and prayers in the church alongside Catholics and Spiritual Baptist (members of a Trinidad-evolved, Afro-Christian tradition).

Each year on the Thursday and Friday before Easter, up to ten thousand Hindus

make pilgrimage to the church, queuing all night and day. It is uncertain why these two days have become institutionalized as the time specifically for Hindus to make pilgrimage here (Catholics and Spiritual Baptists do so the second Sunday after Easter, a date associated with the Feast of *La Divina Pastora*). Some local scholars have suggested that perhaps, since Holy Thursday and Good Friday were major holy days for the predominantly Catholic plantocracy, , these were two of the only days each year when Indians were allowed off estates. Another possible contributing factor is that the first *Nav ratri* (a twice-yearly, nine-day period dedicated to the Mother Goddess and her manifestations) of each year takes place around this time (both *Nav ratri* and Easter are astrologically determined, therefore annually co-occurring): therefore, Hindus would be especially involved in goddess worship at this time of year.

While countless beggars receive alms, and transvestite dancers dance with babies - a mode of blessing unique to Siparia on these days - each person individually files past the statue/*murti*, to offer gifts and to anoint the forehead of the statue of the Virgin/ *Sipari Mai*, just as it is done to Hindu images. This period is when most will bring their son or daughter for the first haircut rites; hence, at this time the churchyard is filled with barbers and bawling children. A piece of the clipped hair is offered to the goddess, just as in villages of India. Nearby, streets are lined with stalls selling sweets, produce and religious paraphernalia (appropriate to any of the religions on the island). The undertaking is massive, and the local Catholic priest currently tries his best tot accommodate the Hindus in their devotions.

As popular as pilgrimage to *Sipari Mai/La Divina Pastora* is, it is nonetheless regarded by orthodox *Sanatanist* leaders as an aberration. This attitude was expressed in one article in a national newspaper :

> "Pundit Seereram Jadoonanana, spiritual leader of the the Sanatan Vidwad Vidyalaya of Penal, said: "The La Divina worship is not related to Hinduism in any way. The Hindus who go to worship the Catholic saint do so out of superstition, not out of an identity with any Hindu goddess." He added: "The Hindus who go to worship the [sic] La Divina in the Siparia R.C. Church are not real devotees of Hinduism." (Trinidad Express 5 April 1985, p. 3)

The struggle by some to create or maintain what they consider to be orthodox norms continues. Because *Sipari Mai* worship is informally centred around what can be regarded as a minor (though miraculous) goddess manifestation - but more so, perhaps, because it is conducted without pundits at a Catholic church - it is relegated to a peripheral position in "orthodox" Hindu practice in Trinidad. Likewise is the case with *Kali Mai puja*, since it is closely associated with "low" Madrassi practices, and with *Parmeshwari* sacrifice associated with Chamars. These are popular forms of Hinduism, but ones not integrated into the unitary brand of the religion advocated by Brahmans in a highly institutionalized an organized form of Hinduism in Trinidad. Nonetheless, they are forms which continue to be central to the beliefs and healing techniques of Hindus throughout the Caribbean, just as in their ancestral villages of India.

REFERENCES

Bassier, W.M.Z. (1987) "Kali Mai worship: A quest for a new identity," in *Indians in the Caribbean*, I.J. Bahadur Singh (ed.), London: Oriental University Press, pp. 269-93.

Clarke, Colin G. (1986) *East Indians in a West Indian Town*, London, Allen and Unwin.

Comins, D.W.D. (1893) *Note on Emigration from India to Trinidad*, Calcutta: Bengal Secretariat.

Khan, Abrahim (1977) "Kali Mai Puja in Guyana", *Religion* 7: 35-45.

Niehoff, Arthur & Juanita (1960) *East Indians in the West Indies*, Milwaukee: Milwaukee Public Museum Publications in Anthropology No 6.

Phillips, Leslie (1960) "Kali-Mai puja", *Timehri* 39: 37-46.

Planalp, Jack M. (1956) Religious Life and Values in a North Indian Village, unpublished PH. D. dissertation, Cornell University.

Singaravelou (1987) *Les Indiens de la Caraibe*, Paris: L'Harmattan.

van der Veer, Peter and Steven Vertovec (1991) "Brahmanism abroad: Caribbean Hinduism as an ethnic religion", *Ethnology* 30: 149-66.

Vertovec, Steven (1992) Hindu Trinidad: *Religion, Ethnicity and Socio-Economic Change*, London: Macmillan.

--- (in press) "Official" and "popular" Hinduism in the Caribbean, *Contributions to Indian Sociology*.

HINDUISTIČNI KULTI BOGINJE MATERE NA KARIBSKIH OTOKIH

Steven Vertovec

Severnoindijsko podeželje je posejano s svetišči in kultnimi središči, posvečenimi raznim manjšim boginjam materam, ki pa jih verniki dojemajo kot del ene Boginje Matere. Te hrame, ki naj bi imeli posebne zdravilne sposobnosti, vzdržujejo in kulte ohranjajo nebrahmanski verniki, pogosto celo pripadniki nižjih kast. Čeprav njihovi kulti močno odstopajo od brahmanskega hinduizma, vendar ne preseneča, da je takih pojavov v Indiji na pretek. Razširjeni so namreč po prostranih geografskih področjih z velikim deležem prebivalstva iz nižjih kast. Zavedati se moramo tudi, da med hinduisti vlada takorekoč popolna heterogenost obredov. Nebrahmanska svetišča in kulte, posvečene boginji materi, najdemo celo med hinduisti na Karibskih otokih, 150 let po njihovi selitvi tja. Ohranili so se kljub družbenemu in verskemu razvoju, ki je močno načel občutek kastne pripadnosti med priseljenci in kljub temu, da je nad vsem obrednim dogajanjem sčasoma prevladala ena sama, brahmanska tradicija.

Da bi zamenjali afriške sužnje, osvobojene v letih 1834-1838, so na Karibske otoke v okviru programov za pogodbeno delo za določen čas pripeljali množice Indijcev. (Glej Tinker 1974; Clarke, Peach in Vertovec 1990.) V letih od 1938 do 1917 je v takratno Britansko Gvajano prispelo skupaj 238.909 Indijcev , na Trinidad 143.939 (1845-1917) in v Surinam ali Nizozemsko Gvajano 34.304 (1873-1916). Tudi Jamajka, Grenada, Martinique, Guadeloupe in drugi otoki so v drugi polovici devetnajstega stoletja sprejeli manjše število indijskih priseljencev . Večina (okrog 85%) teh priseljencev so bili hinduisti. V Indijo se je pozneje vrnila samo petina do tretjina njih, tako da so predvsem na treh najjužnejših otokih ostale močne indijske oz. hinduistične skupnosti.

V času od njihove selitve na Karibske otoke do danes se je hinduizem - ki v Indiji pozna neverjetno raznolikost regionalnih inačic verovanj, obredov, bogov in tradicij, vezanih na to ali ono kasto - spremenil v pretežno enoten verski sistem (van der Veer in Vertovec 1991, Vertovec 1992, v tisku). Za karibsko-hinduistični verski sistem je značilen omejen, »ortodoksen« niz verovanj in obrednih postopkov, ki jih strogo nadzorujejo centralizirane brahmanske organizacije, šole in hrami. Vendar zunaj tega »uradnega« niza še vedno opravljajo tudi drugačne hinduistične tradicionalne obrede, predvsem zaradi vere v njihovo učinkovitost, ki jo pripisujejo božjemu posredovanju. Trije kulti boginje matere med hinduisti na Trinidadu, ki jih bom tu opisal, so se skozi rodove ohranjali kot sklopi verovanj in obredov. Čeprav veljajo za obrobne, »neortodoksne« in jih celo javno zaničujejo, so še vedno del vsakdanjega življenja mnogih hinduistov.

HINDUISTIČNA BOGINJA MATI

Večina hinduistov na Trinidadu ima *Durgo* za splošno poosebljenje boginje matere ali za ženski vidik boga. In večina njih tudi neguje meglena verovanja o sorodstvu *Durge* z drugimi boginjami (predvsem z *Lakšmi, Sarasvati* in *Kali*). Na bolj specifična vprašanja o teh odnosih posamezniki na koncu vendarle odgovarjajo, da so vse te boginje del ene in iste boginje in nekateri v potrditev tega celo navajajo svete spise ali *Purane*. V bolj konkretnem primeru se je moral duhovnik v lokalni hinduistični šoli na Trinidadu poslužiti *murti* - podobe boginje *Lakšmi*, da bi opravil *pudžo* - obred posvečen boginji *Sarasvati*, ker je nek otrok prinesel napačno podobo. Skomignil je z rameni in nadaljeval z obredom, rekoč: »Ista reč, ista reč.«

Pri molitvi in obredih se verniki vendarle obračajo na vsako boginjo posamezno. Obstajajo tudi molitve, namenjene vsem *devi* (boginjam) skupaj in ponekod omenjajo posvetitve »devetim *devi*« ali »*šakti*« (kozmičnim energijam, ki jih povezujejo z boginjo materjo) ali »devetim *Lakšmi*«. Prepričanje o mnogovrstnih manifestacijah boginj je značilno za spremenljivi in nedoločni značaj laične ideologije v trinidadskem hinduizmu. Čeprav redno spravno darujejo tem kolektivnim *devi*, jih le redki hinduisti na vasi znajo vse imenovati (dva pundita - učenjaka - sta kot prvih devet imenovala: *Bhagvati, Bhegla mukhi, Bhumavati, Čitramasta, Bharbhi, Tara, Hunešvari, Vidža* in *Mahakali* ter kot slednjih devet: *Gadža, Vira, Dhanya, Adhi, Sathana, Vidžaja, Aišvarja, Dhana* in *Šri Lakšmi Narajan*).

Predvsem *Kali* zaseda zelo dvoumno mesto: včasih jo vidijo bolj kot spremljevalko *Šive* kot vidik *Durge*. *Kali* uživa na Trinidadu nekoliko zlovešč sloves, predvsem zato, ker je povezana s krvavim žrtvovanjem. Vse tri tradicije, ki jih bom tu opisal, povezujejo s *Kali*. Častilci teh kultov sicer pobožno opravljajo obrede, vendar jih imajo mnogi Trinidadčani - tako hinduisti kot drugi - za čudne ali zlovešče prav zaradi njihove povezave z boginjo Kali.

PARMEŠVARI

Parmešvari, ki jo povezujejo predvsem s čamarji, tj. nedotakljivimi, imajo za »sestro« ali manifestacijo boginje *Kali*. Sorodstvo s *Kali* pa je vendar dokaj nedoločeno, kot je to pri večini *šakti* ali konceptov, povezanih z boginjami. Klass (1961: 172-4) v celoti opisuje *Parmešvari* obrede kot obrede, posvečene *Kali*, omenja pa vendar njihovo povezavo z 'drugimi boginjami - »sedmimi sestrami«.' Planalp (1956: 166-8), ki je raziskoval v vasi v Uttar Pradeshu, omenja mit, po katerem naj bi *Parmešvari* zgodovinsko bila čamarsko dekle, vdano *Parvati* (spremljevalki *Šive*, t.j. sobivajoči s *Kali* in boginjo materjo), ki je bila pozneje sama proglašena za boginjo. V zelo prostranih predelih severne Indije so jo sčasoma istovetili s čamarji in njihovo posebno obliko čaščenja boginj.

Žrtvovanje boginji *Parmešvari* mora enkrat letno opraviti združenje čamarskih družin, vsaka posamezna čamarska družina pa še posebej ob rojstvu ali poroki sina. Kadar gre za kolektivno inačico žrtvovanja, skupina čamarskih žensk obhodi vse hiše v vasi. Udarjajo na boben, pojejo posebno pesem in nabirajo prispevke za stroške obredov (darovalci - ki so včasih izključno čamarji - so potem vsi deležni boginjine naklonjenosti).

Žrtvovanjski obred boginji *Parmešvari* lahko opravlja katerikoli moški, ki je vešč obredov. Pri tem mu pomaga eden ali več moških, predvsem zato, da obvladajo težkega

prašiča. Žrtvovanje je treba opraviti na meji med dvema zemljiščema, kar kaže na neortodoksno in domnevno magično moč obreda. Darujejo pa vendar večinoma iste stvari kot pri ortodoksnem obredu, imenovanem *Durga pudža* : *lepsi* (lepljivo kašo) in *sohari* (vrsto kruha), liste rastline *neem* ter *dhar* (tekočo zmes kafre, nageljnovih žbic, trave *doob*, slezovih cvetov, *sindhusa*, žafrana, listov *neema*, sladkega riža in vode). Drugi darovi so lahko čebula, česen, kumina in sol, ki jih imajo za *tamasi* snovi (t.j. iz najnižje skupine treh *gun* ali univerzalnih snovi - kar še bolj poudarja nižji status boginje *Parmešvari* v primerjavi z božanstvi sanskrtskega ali brahmanskega panteona). Darove polagajo na devet listov rastline *paan*, ki predstavljajo »sedeže« raznih sorodnih manifestacij boginje.

Z namazanim kolom prašiču na hitro prebodejo srce. Zatem vsak udeleženec obreda lahko zlije nekaj *dhara* po glavi mrtve živali in postavi rum in cigarete kot darove pred njeno glavo. Po tradiciji je to trenutek, ko naj bi boginja »obsedla« *pudžari* (duhovnika oz. izvajalca obreda) ali se v njem javila; tako lahko boginja celo neposredno zdravi. To danes ni več sestavni del obreda, vendar častilci še vedno pogosto darujejo in molijo *Parmešvari* predvsem zato, da bi bili sami ali njihovi bližnji deležni ozdravitve. *Lepsi*, *sohari*, svinjino in alkohol pozneje pojedo in popijejo kot sveto hrano na pojedini, ki se je udeležijo vsi, ki so prispevali, ne glede na to, ali so bili navzoči pri žrtvovanju.

Čeprav imajo mnogi hinduisti in nehinduisti tovrstno žrtvovanje boginji *Parmešvari* za zlovešče in pogubno, so sami udeleženci seveda povsem drugačnega mnenja. (A vendar je med takim *Parmešvari* obredom nekdo kazal na bližnje »ortodoksno« hinduistično svetišče, katerega pripadniki so bili vsi prisotni, in dejal, da »ne smemo mešati tega tu in onega tam«.)

Čamarji verjamejo, da je spravno žrtvovanje boginji *Parmešvari* njihova dolžnost, ker jo imajo za posebno boginjo svoje skupnosti, t.j. *kuldevata*. Boginja je sestavni del njihove identitete in porekla. »Tako so delali že naši predniki, « je rekel nekdo o obredih, »in zato tudi mi tako delamo.« Vendar so udeleženci teh obredov danes večinoma srednjih let ali starejši in se pritožujejo, da mladi ne kažejo zanimanja za ohranjanje teh neortodoksnih običajev. Bojijo se ,da se bo žrtvovanje boginji *Parmešvari* povsem izgubilo.

KALI MAI PUDŽA

Na Karibskih otokih se je kot najbolj značilen niz hinduističnih obredov ohranil kult *Kali Mai pudža*. Opravljajo jih priseljenci iz južne Indije, imenovani *madrasovci* (po pristanišču Madras, v katerem so se njihovi predniki vkrcali na ladje za karibske otoke). Obred uživa poseben ugled v Gvajani, kjer je cvetel vse od časa pogodbenega dela na plantažah naprej (glej Phillips 1960; Khan 1977; Bassier 1987; Singaravelou 1987, III: 73-83). Na Trinidadu so tako belci (kolonialna oblast) kot sami hinduisti selektivno preganjali vse madraške verske aktivnosti. Njihove ekstatične obrede z duhovno obsedenostjo in hojo po ognju so belci imeli za najbolj skrajne oblike poganstva, hinduisti s severa pa so postajali vse bolj ortodoksni in so na madraške krvave žrtvovanjske obrede gledali kot na »vulgarne« oblike verske prakse.

Tam, kjer so se madrasovci naselili posamezno med severnimi Indijci, so se te izrazito južnoindijske oblike hinduizma umaknile razvijajočemu glavnemu toku. V Surinamu ta tradicija, posvečena boginji *Kali* nikoli ni obstajala v neki prodorni obliki, ker pač ni bilo

dovolj južnoindijcev; na Trinidadu se je ohranila samo v manjših izoliranih krajih, kamor so se madrasovci bolj številno naselili. V Gvajani pa je *Kali Mai pudža* postala pomembna hinduistična tradicija ob glavnih, t.j. brahmanskih običajih (to predvsem velja za Demeraro, kjer živijo številni južnoindijci).

V Gvajani se je čaščenje boginje *Kali* vse bolj poenotilo v dvajsetih in tridesetih letih tega stoletja pod vodstvom Kistime Naidooja. V štiridesetih in petdesetih letih so menda že začeli izginjati, dokler niso od šestdesetih let naprej ponovno zaživeli pod vplivom *pudžari* Jamesa Naidooja. Ocenjujejo, da je danes po vsej Gvajani okrog 100 cerkva (*koeloos*), posvečenih *Kali*. V njih opravljajo številne inačice tistega jedra obredov, ki ga je razširil James Naidoo (Bassier 1987). Ustanovljena je bila Gvajanska verska organizacija Maha Kali (*The Guyana Maha Kali Religious Organization*) kot formalno telo za nadzor aktivnosti znotraj tradicije.

Samo v tistih redkih krajih na Trinidadu, kamor se je naselilo večje število madrasovcev, se družbeno-verske aktivnosti kot *Kali Mai pudža* ohranjajo v institucionalizirani obliki. Ob koncu šestdesetih let je opravljanje obredov postalo že zelo redko. Na začetku sedemdesetih let pa sta dva madraška Trinidadčana (oba imata sorodnike v Gvajani) neodvisno drug od drugega na otoku ustanovila kultna središča *Kali Mai* (eno na je severu, drugo na jugu otoka). Oba sta bila učenca nabolj vidnega gvajanskega *pudžari* (duhovnika), Jamesa Naidooja. Središči zdaj tekmujeta med sabo in njuna ustanovitelja nista v dobrih odnosih. Medtem pa so v osrednjem Trinidadu ustanovili še tretje središče, ki ni povezano ne z enim ne z drugim. Vendar ni tako priljubljeno kot prvi dve, ker v njem ni tako dramatične obsedenosti niti ne opravljajo krvavih žrtvovanj.

Vsako nedeljo se ljudje z vsega Trinidada zbirajo v obeh središčih v iskanju pomoči za telesne ali duševne težave (od kožnih bolezni, božjasti, domnevne obsedenosti do zakonskih sporov in depresij). Polagajo posebne darove pred številne *murtije* ali podobe božanstev. Bogovi in boginje, upodobljeni v trinidadskih središčih kulta *Kali Mai*, so edinstvena zmes »ortodoksnih « (sanskrtskih in brahmanskih) božanstev, kot so *Krišna, Hanuman, Ganeša* in *Durga* na eni strani in madraških božanstev, ki jih ne častijo nikjer drugod na otoku, namreč *Koteri Mata, Sangani, Madra Viran* in *Munišprem. Kali Mai* (ali *Badra Kali*, njeno ime v posebno grozeči obliki), je v središču čaščenja. *Sangani, Madra Viran* in *Munišprem* zahtevajo za *prasad* darovanje ruma, krvi in cigaret, mati *Kali (Kali Mai)* pa izključno kri. Pri žrtvovanju boginji Kali mora tisti, ki ga obsede, pogosto piti kri neposredno s telesa ali glave obglavjenega petelina ali koze.

Zaporedje obredov vključuje vrsto žrtvovanj in petje raznim božanstvmom, vrhunec pa doseže s hitrim zaporednim žrtvovanjem petelinov in/ali koz (pripeljejo jih udeleženci obreda kot votivne darove v iskanju duhovne pomoči). Potem eno ali dve manjši božanstvi (ponavadi *Koteri Mata* in *Munišprema*) ali pa tudi sama mati *Kali* obsede enega do treh *pudžari* (obeh spolov), ki doživljajo spremenjena stanja zavesti. Božanstva postopoma prevzamejo nadzor nad njimi in obsedeni - kot inkarnacije božanstev - ponujajo neposredno svetovanje, izganjanje hudiča, zdravljenje s polaganjem rok vsem, ki to želijo in v dolgih vrstah čakajo. Mnogo nasvetov, ki jih dajejo začasno navzoča božanstva, je povezanih s predanostjo njim, s postom in darovi, ki naj jih prosilec daruje naslednjo nedeljo/naslednje nedelje v svetišču. Udeleženci teh obredov vedo povedati številne zgodbe o čudežnih ozdravitvah.

Središča *Kali Mai* so na Trinidadu posebnost: postala so vse bolj priljubljena prav v času, ko je unitarni »uradni« hinduizem hitro in močno širil svoje aktivnosti. Morda so

pomenila izhod tistim, ki so jih bolj privlačile ekstatične, personalistične in čudežne oblike vere v času, ko so druge oblike hinduizma postale vse bolj metodične, kolektivne in doktrinarne. Dejstvo pa je tudi, da si je *Kali Mai* toliko privržencev pridobil v dobi velikih družbenih sprememb po vsem Trinidadu. Novi odnosi, pritiski in strahovi so bili sestavni del modernizacije, ki se je odvila »čez noč«. S tem, da je bila hinduistom v središčih *Kali Mai* na voljo tako karizmatična vera (drugim so nekaj podobnega nudile krščanske binkoštne sekte) je mnogim pomenilo tisto neposredno odrešenje ali ozdravitev, po kateri so hrepeneli. Posebna prednost kulta pa je bila v tem, da se je vse odvijalo v bolj ali manj sprejemljivem hinduističnem okviru.

Večina hinduistov na podeželju ve za središča *Kali Mai* ali pozna nekoga, ki ga je obiskal. Vendar bodo mnogi naredili širok ovinek okrog teh »mračnih« krajev. Kljub temu priznavajo učinkovitost *šakti*, ki naj bi bile tam navzoče. Konec koncev celo priznavajo, da bi se v primeru neozdravljive bolezni ali nepremostljivih osebnih težav tudi sami odpravili na pot čez otok in iskali pomoč v središču *Kali Mai*.

SIPARI KE MAI

Sipari ke Mai, večinoma jo kličejo kar *Sipari Mai*, pooseblja vir duhovne-zdravilne pomoči, ki je večini hinduistov in drugim na Trinidadu veliko bolj sprejemljiva kot prej omenjena kulta (glej Comins 1893; Niehoff 1960: 153-156; Clarke 1986: 110-111). V mestecu (trgu) Siparia se v katoliški cerkvi *La Divina Pastora*, ki so jo španski kapucini ustanovili v petdesetih letih osemnajstega stoletja, nahaja kip črne Device. Točni izvor kipa je še vedno neznan. Španski kapucini so častili *La Divina Pastora* - Devico Marijo kot »božansko pastirico« - skupaj z drugimi črnimi devicami. Vedeti pa je treba, da *La Divina Pastora* v Španiji ni istovetna z nobeno od teh črnih devic.

Obstajajo številne legende o tem, kako so kip našli Aravaki (avtohtoni Indijanci) ali Indijci na pogodbenem delu in o čudežnem vedenju kipa (ponoči naj bi iz malega dekleta »zrasel« v staro žensko; prav tako naj bi ponoči odhajal iz cerkve in se sprehajal po deželi). V dolgi zgodovini kipa so mu pripisali številne ozdravitve in zanositve domnevno neplodnih žensk.

Od časa pogodbenega dela na plantažah naprej hinduisti romajo v Sipario, da bi darovali kipu (ki ga imajo za *murti* ali podobo hinduističnega božanstva, kip pa je dejansko presenetljivo podoben indijski ženski). Viri izven hinduističnega okolja so razširili misel, da hinduisti istovetijo *Sipari Mai* z boginjo *Kali*. Vendar gre tu za površno znanje in razumevanje, ki izhaja iz tega, da hinduisti kličejo kip, tako vsaj pravijo drugi, »Sipari K. Mai« - in ta »K.« naj bi stal za »Kali«. To pojasnilo širijo razni uradni pamfleti, ki jih prodaja katoliška cerkev. V resnici pa hinduisti pravijo, v hindujščini, »Sipari ke Mai,« ali preprosto »Mati Sipari.« Prej drži, da je *Sipari Mai* sama po sebi božanska manifestacija, ki je v meglenem sorodstvu s *Kali, Durgo* in *Lakšmi* - in tudi z vsemi drugimi boginjami materami, kot velja za katerokoli boginjo (podobno menijo v Indiji, da so vse boginje z zdravilnimi sposobnostmi konec koncev različni vidiki ene, vendar vseeno častijo vsako kot posebno, sveto osebnost). »Ona je vse to« pravi neka hinduistična častilka boginje *Sipari Mai* glede njenega sorodstva z drugimi *devi*. Tako je bilo med praznovanjem *Rav natri* (glej spodaj) prav ganljivo, ko je nekdo postavil majhen plastičen *murti* boginje *Lakšmi* h kipu v cerkvi in tako v bistvu potrdil skupno priznavanje boginj.

Hinduisti in drugi vse leto romajo v Sipario, da bi molili h kipu in pripenjali raznorazne votivne darove na njeno dolgo obleko (majhne oči, ude, dojenčka iz zlata). Cerkev v Sipariji je za mnoge hinduiste edini kraj, kamor pripeljejo otroke na prvo striženje las in iščejo blagoslov in zaščito zanje tako, da kipu k nogam polagajo ostrižene lase (skupaj z rižem in denarjem). Hinduisti opravljajo darovanje in molitve v cerkvi ob katoličanih in duhovnih baptistih (članih afro-krščanke sekte, ki se je razvila na Trinidadu).

Vsako leto na veliki četrtek in petek roma kakih deset tisoč hinduistov k cerkvi in pred njo čakajo dan in noč v vrsti. Ni povsem znano, zakaj hinduisti romajo ravno na ta dva dneva (katoličani in duhovni baptisti romajo v cerkev na drugo nedeljo po Veliki noči, na dan, ki je povezan s praznikom svetnice *La Divina Pastora*). Nekateri domači učenjaki menijo, da sta bila veliki četrtek in petek pomembna verska praznika za večinoma katoliške veleposestnike in zato tudi dva od redkih dni, ko je bilo hinduistom dovoljeno, da so odšli s plantaž. Drugačno pojasnilo lahko najdemo v dejstvu , da je prvi *Nav ratri* (dvakrat letno je *Nav ratri* devetdnevnica, posvečena boginji materi in njenim manifestacijam) vsako leto okrog tega časa (tako *Nav ratri* kot Veliko noč določajo astrološko in vsako leto sovpadata). Zato domnevajo, da so se hinduisti prav v tem času leta posebno posvetili čaščenju boginje.

Medtem ko številni berači dobivajo miloščino in v ženske preoblečeni plesalci plešejo z dojenčki v naročju - to je način blagoslova, ki ga poznajo izključno ta dva dneva v Sipariji - se ljudje vrstijo mimo kipa / *murti*, polagajo darove in Devici *Sipari Mai* mazilijo čelo, tako kot to sicer delajo hinduističnim podobam. V tem času večina ljudi pripelje sina ali hčer na prvo obredno striženje las; dvorišče je polno brivcev in vreščečih otrok. Boginji darujejo koder odstriženih las, tako kot v indijskih vaseh. V bližini cerkve so ceste polne stojnic s sladkarijami, pridelki in verskimi okraski (primernimi za vse religije na otoku). V cerkvi in njeni okolici se drenjajo množice, pristojni katoliški duhovnik pa se zelo trudi, da bi hinduistom olajšal opravljanje obredov.

Čeprav je romanje k *Sipari Mai/La Divina Pastora* še tako priljubljeno, ga imajo ortodoksni *sanatanski* duhovni vodje vendarle za blodnjo. Njihovo mnenje izraža članek v zelo razširjenem časopisu:

> »Pundit Seereram Jadoonanana, duhovni vodja penalske Sanatan Vidwad Vidyalaye, je dejal: »Čaščenje La Divine Pastore nima nič s hinduizmom. Hinduisti, ki hodijo častit to katoliško svetnico, to delajo iz praznoverja, ne pa zato, ker bi bila istovetna s katerokoli hinduistično boginjo.«
>
> Dodal je : »Hinduisti, ki hodijo častit [sic] La Divino v siparijski rimskokatoliški cerkvi, niso pravi, pobožni hinduisti.« (*Trinidad Express* 5. aprila 1985, str. 3)

Boj, ki ga nekateri vodijo zato, da bi ustvarjali ali ohranili to, kar imajo sami za ortodoksne norme, še vedno traja. Ker se čaščenje *Sipari Mai* odvija okrog manj pomembne (čeprav čudodelne) manifestacije boginje - ali morda prej zaradi tega, ker se dogaja v katoliški cerkvi in brez hinduističnih duhovnikov - jo ortodoksni hinduisti na Trinidadu odrivajo na obrobje. Podobno je s *Kali Maj pudžo*, ker jo istovetijo z »vulgarnimi« madraškimi obredi in z darovanjem *Parmešvari* in nedotakljivimi čamarji. Ti kulti so torej ljudske oblike hinduizma, vendar niso sestavni del tiste unitarne verzije vere, ki jo zagovarjajo brahmani v močno institucionalizirani in organizirani obliki hinduizma na Trinidadu. Kljub temu so osnovnega pomena za verovanja in zdravilne postopke hinduistov po vseh Karibskih otokih, podobno kot v vaseh njihovih prednikov v Indiji.

LITERATURA

Bassier, W.M.Z. (1987) »Kali Mai worship: A quest for a new identity,« v *Indians in the Caribbean*, I.J. Bahadur Singh (ur.), London: Oriental University Press, str. 269-93.

Clarke, Colin G. (1986) *East Indians in a West Indian Town*, London, Allen and Unwin.

Comins, D.W.D. (1893) *Note on Emigration from India to Trinidad*. Calcutta, Bengal Secretariat.

Khan, Abrahim (1977) »Kali Mai Puja in Guyana«, *Religion* 7: 35-45.

Niehoff, Arthur & Juanita (1960) *East Indians in the West Indies*. Milwaukee: Milwaukee Public Museum Publications in Anthropology No 6.

Phillips, Leslie (1960) Kali-Mai puja«, *Timehri* 39: 37-46.

Planalp, Jack M. (1956) Religious Life and Values in a North Indian Village, neobjavljena doktorska dizertacija, Cornell University.

Singaravelou (1987) *Les Indiens de la Caraibe*, Paris: L'Harmattan.

van der Veer, Peter and Steven Vertovec (1991) »Brahmanism abroad: Caribbean Hinduism as an ethnic religion«, *Ethnology* 30: 149-66.

Vertovec, Steven (1992) Hindu Trinidad: *Religion, Ethnicity and Socio-Economic Change*, London: Macmillan.

--- (v tisku) »Official« and »popular« Hinduism in the Caribbean, *Contributions to Indian Sociology*.

Iz angleščine prevedel
Franc Smrke

BESEDA O AVTORJU

Steven Vertovec, dr., antropolog, je raziskovalec na Univerzi v Oxfordu. Je avtor dela *Hindu Trinidad* (1992, Macmillan) in urednik *South Asians Overseas* (1990) in *Aspects of the South Asian Diaspora* (1991, Oxford University Press).

ABOUT THE AUTHOR

Dr. Steven Vertovec is an anthropologist who is currently Research Fellow at Oxford University. He is author of *Hindu Trinidad* (1992, Macmillan) and editor of *South Asians Overseas* (1990, Cambridge University Press) and *Aspects of the South Asian Diaspora* (1991, Oxford University Press).

RAZISKOVALCI TUJIH KULTUR

RESEARCHERS OF NON-EUROPEAN CULTURES

DR. ANTON POGAČNIK V AFRIKI IN AMERIKI

Nena Židov

IZVLEČEK

V članku Dr. Anton Pogačnik v Afriki in Ameriki skuša avtorica očrtati delo slovenskega fizičnega antropologa dr. Antona Pogačnika. Posebej izpostavi njegovo preučevanje v Afriki in Ameriki, kjer je njegovo zanimanje presegalo meje fizične antropologije.

ABSTRACT

In the article Dr. Anton Pogačnik in Africa and America the authoress tries to outline the work of the Slovene physical anthropologist Dr. Anton Pogačnik. Special emphasis is dedicated to Pogačnik's research in Africa and America where his interest went far beyond the boundaries of physical anthropology.

ŽIVLJENJEPIS

Dr. Anton (Tone) Pogačnik se je rodil leta 1934 v Ljubljani. Leta 1955 je zaključil gimnazijo v Kranju in leta 1960 diplomiral na oddelku za biologijo Biotehnične fakultete v Ljubljani. Že v času študija je kazal zanimanje za antropologijo, kar je opazil njegov profesor dr. Božo Škerlj in mu omogočil izpopolnjevanje v tej smeri. Še kot absolvent je postal Anton Pogačnik honorarni, po končanem študiju pa stalni asistent dr. Škerlja v okviru Inštituta za antropologijo. Leta 1970 je doktoriral z disertacijo o antropoloških in morfoloških značilnostih Romov v Prekmurju. Leta 1972 je postal docent za antropologijo. Vodil je vaje iz somatologije in antropologije ter predaval antropologijo in statistiko za biologe. Izpopolnjeval se je na Poljskem in v Ameriki. Bil je dolgoletni član Antropološkega društva Jugoslavije.

Kot eden najboljših učencev dr. Boža Škerlja je v okviru svojega znanstvenega dela sledil svojemu predhodniku in učitelju, razvijal pa je tudi lastne znanstvene koncepte. Pomemben je njegov prispevek k človeški biotipologiji in antropometriji. Izdelal je antropometrijske standarde za otroke v Sloveniji. Deloval je na območju Slovenije, bivše Jugoslavije, Afrike in Amerike. V letih 1960-1964 je, najprej pod vodstvom dr. Boža Škerlja, po njegovi smrti pa dr. Marija Avčina, opravil antropološko raziskavo v prekmurskih vaseh Pušča, Černelovci, Vanča vas in Borejci.

Vključen je bil v raziskovalni projekt Srbske akademije znanosti in umetnosti in je preučeval antropološke karakteristike Stare Črne gore. Med letoma 1971 in 1972 je v Črni gori zbiral podatke za biotipologijo tamkajšnjih prebivalcev, žal pa mu zbranega materiala

ni uspelo obdelati in objaviti. Poleg domače antropološke problematike so ga zanimali tudi širši problemi fizične in kulturne evolucije človeštva. Obiskal je nekatera afriška plemena in Indijance v Arizoni in Kaliforniji. Umrl je leta 1974 v Ljubljani.[1]

DR. ANTON POGAČNIK V AFRIKI

Prvič se je dr. Anton Pogačnik srečal z afriškim kontinentom leta 1963. Z zoologom dr. Janezom Matjašičem sta obiskala nekatere predele Zahodne Afrike, od Senegala do Nigerije. Ker sta potovala s tovorno ladjo, sta se ustavljala predvsem v večjih pristaniščih, kot so Dakar v Senegalu, Abidjan na Slonokoščeni obali, Akra v Gani in Laos v Nigeriji. Ogledala sta si muzeje in univerze ter se ob daljših postankih ladje z avtomobilom oziroma vlakom odpravila na krajše izlete v notranjost. V Gani sta obiskala plemena Euve, Fanti in Ašanti. V Nigeriji sta spoznala pleme Ibo, najdalj pa sta se zadržala pri Jorubih. Na Slonokoščeni obali sta največ časa posvetila plemenoma Baule in Senufo. Pri slednjih je dr. Pogačnika še posebno navdušila njihova rezbarska umetnost.

Prvo srečanje z Afriko je trajalo skoraj tri mesece. In kakšni so bili Pogačnikovi prvi vtisi o Afriki? »Človek je tako prijetno utrujen, s polno glavo najrazličnejših misli o Afriki, o črnih ljudeh, teh simpatičnih, vendar precej plašnih (vsaj na videz) ljudeh, ki delajo tako, kot saj bo jutri še en dan. Res neverjetno za ta čas. Ljudje, ki živijo slabo, v slabih razmerah, vendar čisti, nasmejani, pripravljeni za ples, polni ritma in temperamenta. To je Afrika, vendar močno pokvarjena od belega - popolnoma skorumpiranega človeka.«[2]

Leta 1969 se je ponovno odpravil v Afriko, tokrat v Senegal in Gambijo. Ekipo so sestavljali dr. Janez Matjašič, Uroš Tršan (zdravnik), šest študentov biologije Biotehnične fakultete v Ljubljani in dr. Anton Pogačnik kot antropolog. Na poti so bili od januarja do marca.[3] V tropske predele Afrike jih je vodila predvsem »želja po čim boljšem poznavanju rastlinstva, živalstva in ljudi, ki živijo v teh predelih.«[4] Za Pogačnika kot antropologa je bilo zanimivo predvsem srečanje s »prebivalstvom, z njihovimi navadami, načinom življenja in njihovo materialno in duhovno kulturo.«[5] Kljub pomanjkanju časa za daljše antropološke raziskave je prihajal v neposredne stike z nekaterimi tamkajšnjimi prebivalci.

Pogačnik se je seznanil s predstavniki plemena Volof severozahodno od Dakra in v osrednjem delu Gambije. Na jugovzhodnem področju Senegala je obiskal Diole. V neposredni okolici Dakra je imel priložnost spoznati pleme Serer, v severovzhodnem in osrednjem delu Senegala in Gambije pa pleme Toculer. Na polotoku Kap Verd je obiskal maloštevilno pleme Lebou, v osrednjem delu Senegala pa naselbine plemena Bambara. Srečal se je tudi s pragozdnimi črnci iz plemena Basari, katerih del živi v Senegalu. V osrednjem delu Senegala in Gambije je spoznal hamitsko pleme Peule.[6]

Na zadnjo pot v Afriko se je odpravil leta 1972, tokrat v Kenijo. V odpravi so bili poleg Pogačnika še Janez Matjašič, Kazimir Tarman (ekolog) in dr. Boris Kuhar. Obiskali so predvsem narodne parke, živalske rezervate in nekatera plemena. Ob prihodu v

1 Petar Vlahović: Dr. Anton Pogačnik, Glasnik Antropološkog društva Jugoslavije 11, Beograd 1974, str. 5-7

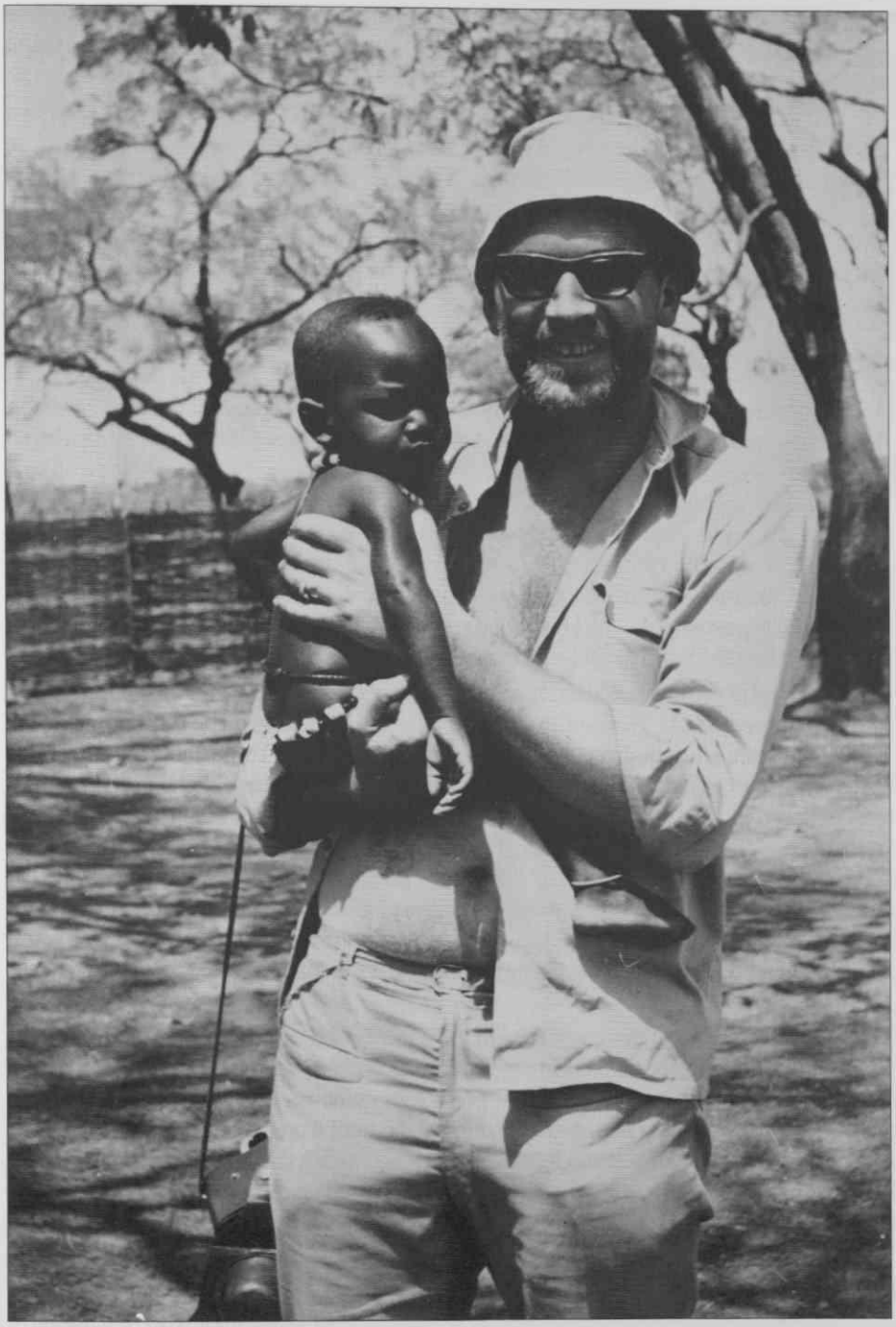
2 Ladijski dnevnik dr. Antona Pogačnika

3 Janez Matjašič, Tone Pogačnik: Biološka odprava v Senegal in Gambijo, Proteus 31/1968-69, str. 245

4 N. d., str. 246

5 N. d., str. 248

6 O prebivalcih Senegala in Gambije je pisal Pogačnik v Proteusu 32/1969-70, št. 4, str. 149-156



Dr. Anton Pogačnik v Gambiji leta 1969 (Fotografija je last družine Pogačnik.) • Dr. Anton Pogačnik in Gambia in 1969 (From the family album) • Le Dr. Anton Pogačnik en Gambie en 1969 (La photographie appartient à la famille Pogačnik.)

Mombaso so Pogačnika zanimali zelo raznoliki prebivalci mesta, sledil pa je obisk Masajev in Kikujev. Z Janezom Matjašičem sta bila še v Tuniziji, kjer sta se srečala z berberskimi plemeni.

Kakšno je bilo konkretno raziskovalno delo Antona Pogačnika v Afriki, ni povsem jasno. Petar Vlahović sicer piše, da je opravljal antropološke meritve,[7] medtem ko se Pogačnikovi sopotniki tega ne spominjajo. Posebnih meritev naj ne bi opravljal, »ker se je največ ukvarjal s kulturno antropologijo.«[8] Znano pa je, da je vse, kar je na poti videl, vestno dokumentiral s fotoaparatom. Zanimivo bi bilo pregledati njegove popotne dnevnike oziroma terenske zapiske, ki naj bi bili shranjeni na oddelku za biologijo Biotehnične fakultete v Ljubljani.

DR. ANTON POGAČNIK V AMERIKI

V Ameriki, točneje v Arizoni in Kaliforniji, je bil dr. Pogačnik od septembra do decembra leta 1972. Najdlje, dva meseca, je bil v mestu Tuscon na Oddelku za antropologijo univerze v Arizoni, kjer je imel tudi krajši seminar o Romih v Jugoslaviji.[9] Prvo sliko o življenju Indijancev si je ustvaril preko dr. Boža Škerlja, vendar je prišel Pogačnik v Ameriko dvajset let kasneje in v tem času se je marsikaj spremenilo. Njegovo znanje o Indijancih so dopolnili številni proučevalci, ki so se ukvarjali s kulturno antropologijo, etnologijo, arheologijo, umetnostjo, lingvistiko in drugim. Prve podatke o Indijancih v Arizoni mu je posredoval prof. Harry Getty, dober poznavalec tamkajšnjih razmer, s čigar pomočjo je Pogačnik tudi prišel v Arizono.

Obiskal je več indijanskih rezervatov. Najprej je bil v rezervatu Papago Indijancev, ki leži južno od mesta Tuscona in sega do ameriško-mehiške meje. Od tam ga je pot vodila po južni in zahodni Arizoni. Obiskal je rezervate Yuma in Colorado River Reservation. Severno od Tuscona je bil v Gila Rivers Reservation (pleme Pima) in v San Carlos Reservation s plemeni Apačev.[10] Na severu Arizone je obiskal največji rezervat Indijancev v ZDA, Navaho Indijance. Poleg njihovega univerzitetnega centra je obiskal tudi nekatera oddaljenejša naselja.[11] Bil je tudi pri Pueblo Indijancih v Arizoni in New Mexicu in si ogledal tamkajšnje muzeje in kulturne centre.[12] Podobno kot za Afriko tudi za Ameriko nisem prišla do podatkov o morebitnih antropoloških merjenjih. Zdi se mi malo verjetno, da bi jih res opravljal, prič pa žal ni, ker je šel na pot sam. Spremljal ga je le njegov fotoaparat.

Večino strokovnih člankov je dr. Anton Pogačnik objavil v Glasniku Antropološkega društva Jugoslavije, Medicinskih razgledih in Biološkem vestniku, ki ga je nekaj časa tudi urejal. Objavljal je svoje izsledke, predvsem razne meritve, saj je bil v prvi vrsti fizični antropolog. Večina njegovih strokovnih del govori o vrednostih antropoloških mer, kot so višina, telesna teža, širina ramen, obseg posameznih delov telesa, debelina kožne gube in drugo.

---

7 Petar Vlahović: N. d., str. 7

8 Iz pisma dr. Janeza Matjašiča avtorici članka.

9 Poročilo o bivanju v ZDA (v zapuščini družine Pogačnik).

10 Tone Pogačnik: Pri Indijancih v Združenih državah Amerike I, Proteus 35/1972-73, št. 6, str. 247-248

11 Tone Pogačnik: Pri Indijancih v Združenih državah Amerike II, Proteus 35/1972-73, št. 7, str. 291-296

12 Tone Pogačnik: Pri Indijancih v Združenih državah Amerike III, Proteus 35/1972-73, št. 8, str. 378-383

Indijanci iz Arizone leta 1972 (Foto Anton Pogačnik, diapozitiv je last družine Pogačnik.) • Indians from Arizona in 1972 (Photo by A. Pogačnik, the slide belongs to the Pogačnik family.) • Les Indiens de l'Arizona en 1972 (Photographie faite par Anton Pogačnik. La diapositive appartient à la famille Pogačnik.)

Svoje vtise in dognanja s poti po Afriki in Ameriki je objavljal v bolj poljudnih člankih v revijah, kot so Pionir, Življenje in tehnika in Proteus. S temi članki naj bi veliko doprinesel k popularizaciji antropologije med bralci vseh starosti. Prav v teh člankih se kaže njegovo širše gledanje na človeka, torej ne le z vidika fizičnega antropologa. Prav v teh člankih je vidno, da je bil zelo dober opazovalec življenja ljudi, ki jih je srečeval. Poleg fizičnih značilnosti, ki jih je bilo moč opaziti že na prvi pogled, pogosto omenja tudi način bivanja, prehranjevanje, oblačenje, osnovne gospodarske dejavnosti, umetnost, verovanje, jezik, socialno ureditev, zanimajo ga tudi spremembe v načinu življenja. Pričevalci Pogačnikovega popotovanja in raziskovanja so poleg številnih objavljenih člankov tudi diapozitivi, fotografije in predmeti, prinešeni iz Afrike in Amerike, ki jih hrani družina Pogačnik.

Za bolj poglobljen pregled Pogačnikovega dela, povezanega z njegovimi prizadevanji v Afriki in Ameriki, bi bilo potrebno pregledati njegove popotne zapiske. Kljub pomanjkljivim virom pa mislim, da lahko zaključim, da je bil dr. Antonu Pogačnik znanstvenik - fizični antropolog, ki ga je zanimal človek kot biološko bitje, poleg tega pa človek, ki ga je zanimal sočlovek tudi kot kulturno oziroma socialno bitje.[13]

Za pomoč pri pisanju članka se zahvaljujem Moniki in Sonji Pogačnik ter dr. Janezu Matjašiču in dr. Borisu Kuharju.

13 Tako je tudi mnenje Pogačnikovega sodelavca in sopotnika dr. Jeneza Matjašiča.

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA DR. ANTONA POGAČNIKA

1. *Primerjava volumna okostja z volumnom podkožne tolšče.* - Biološki vestnik 8/1961, str. 73-78 (v sodelovanju z Božom Škerljem)
2. *Ocenitev kostnega volumna z antropometrijskimi metodami.* - Biološki vestnik 9/1961, str. 125-132
3. *Občni zbor Antropološkega društva.* Ljubljana, 16. in 17. december 1960. - Naši razgledi, 11. 2. 1961, št. 3, str. 58-59
4. *Kriza moderne antropologije.* - Naši razgledi, 10. 2. 1962, št. 3, str. 49
5. *Prebivalstvo Amerike po odkritju.* - Pionir 4/1962-63, str. 122-123
6. *Prebivalstvo Amerike po odkritju : o Eskimih in Fueginih.* - Pionir 5/1962-63, str. 151-152
7. *Antropološka bibliografija o Jugoslaviji.* - Antropološko društvo Jugoslavije, Posebna izdanja, Sveska 1, Beograd 1963 (podatke zbrala Anton Pogačnik in Vida Brodar)
8. *ABC v Zahodni Afriki.* - Pionir 7/1963-64, str. 210-211
9. *Vpliv telesne kulture na nekatere morfološke, fiziološke in funkcionalne lastnosti ljubljanskega visokošolca.* - Zbornik VŠTK : Morfološki del, Ljubljana 1964, str. 44-48
10. *Nekoč so živeli... : o preminulih narodih.* - Življenje in tehnika 1964, št. 1, str. 60-62
11. *Lovci in nabiralci.* - Življenje in tehnika 1964, št. 6, str. 544-548
12. *Afrika.* - Življenje in tehnika 1964, št. 2, str. 168-170
13. *Amerika.* - Življenje in tehnika 1964, št. 3, str. 254-257
14. *Avstralija in Oceanija.* - Življenje in tehnika 1964, št. 5, str. 450-453
15. *Azija.* - Življenje in tehnika 1964, št. 4, str. 349-351
16. *Evolucija Človeka.* - Življenje in tehnika 1965, št. 1, str. 54-57; št. 2, str. 168-171
17. *Prispevek k fizičnemu razvoju študentov ljubljanske Univerze.* - Glasnik Antropološkog društva Jugoslavije 2-3, Beograd 1965-66, str. 55-60
18. *Volumen, delni volumen in specifična masa človeškega telesa.* - Biološki vestnik 14/1966, str. 115-126
19. *Antropometrija za medicince.* - Medicinski razgledi 3/1967, str. 321-330
20. *Physical culture and morphology.* - Materialy a prace antropologiczne, Wroclaw 1968, str. 69-72
21. *Antropološke in morfološke karakteristike ciganov v Prekmurju.* - Razprave SAZU XI, Ljubljana 1968, str. 247-297
22. *S poti po Tuniziji.* - Proteus 31/1968-69, št. 7, str. 180-184
23. *Cigani v Prekmurju.* - Proteus 31/1968-69, št. 2, str. 42-45
24. *Biološka odprava v Senegal in Gambijo.* - Proteus 31/1968-69, št. 9-10, str. 245-248 (v sodelovanju z Janezom Matjašičem)
25. *Odredjivanje biotipoloških karakteristika kod sportista.* - Športnomedicinske objave 6/1969, št. 10-12, str. 618-631
26. *Prispevek k biotipologiji študentov Ljubljanske univerze.* - Biološki vestnik 17/1969, str. 161-166
27. *Navodila za izvajanje sistematičnih pregledov predšolskih otrok - antropološki del.* - Ljubljana 1969
28. *Ljudstva Senegala in Gambije.* - Proteus 32/1969-70, št. 4, str. 149-156
29. *Antropometrijski standardi otrok v Sloveniji.* - Glasnik Antropološkog društva Jugoslavije 7, Beograd 1970, str. 91-106
30. *Jambo, janhuri ya Kenya.* - Proteus 34/1971-72, št. 1, str. 8-14 (v sodelovanju z Janezom Matjašičem)
31. *Srečanje z Masaji.* - Proteus 34/1971-72, št. 3, str. 142-147 (v sodelovanju z Janezom Matjašičem)
32. *Mombasa in ljudstva okrog nje.* - Proteus 34/1971-72, št. 6, str. 289-295 (v sodelovanju z Janezom Matjašičem)
33. *Afriška ljudstva.* - Proteus 34/1971-72, št. 8, str. 349-355
34. *Pri Indijancih v Združenih državah Amerike I, II, III.* - Proteus 35/1973, št. 6, str. 243-248; št. 7, str. 291-296; št. 8, str. 378-383

35. *Poskus ocenitve razvitosti mišičnega tkiva.* - Biološki vestnik 21/1973, št. 2, str. 91-95

36. *Rase sa bioantropološkog stanovništva.* - Rasizam, rase i rasne predrasude : Zbornik rada Antropološkog društva Jugoslavije, Beograd 1974, str. 59-67 (v sodelovanju z Zlato Dolinar-Osole)

37. *Biotipološke karakteristike stanovništva nekadašnje Stare Crne Gore.* - Antropološko društvo Jugoslavije : Zbornik radova u spomen dr. Antunu Pogačniku, Beograd 1976, str. 209-221 (material zbral A. Pogačnik, obdelala B. Ivanović in P. Vlahović)

BESEDA O AVTORICI

Nena Židov, magistra etnologije, zaposlena na oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.

Ukvarja se z urbano etnologijo, predvsem v navezavi na Ljubljano. Izdala je delo *Občina Ljubljana Bežigrad*, predmet njene magistrske naloge pa je bil ljubljanski živilski trg med prvo in drugo svetovno vojno.

ABOUT THE AUTHOR

Nena Židov, M.A. in ethnology, is a staff member of the Department for Ethnology and Cultural Anthropology of the Faculty of Arts in Ljubljana. She researches urban ethnology, especially in relation to Ljubljana. She has published *The community Ljubljana-Bežigrad*, and took her Master degree with a dissertation on the Ljubljana market-place between the two World Wars.

SUMMARY

DR. ANTON POGAČNIK IN AFRICA AND AMERICA

Dr. Anton Pogačnik was a student of dr. Božo Škerlj and his successor. After studying biology he engaged above all in physical anthropology and became lecturer at the Institute for Anthropology. His most important contribution to anthropology concerns anthropometry and human biotypology. Pogačnik was a outstanding scientist in Slovenia and in the former Yugoslavia. His research work in Africa and America was solidly rooted in his deep interest in the physical and cultural evolution of mankind. Therefore, I have devoted special attention to this particular research. In spite of missing sources that might shed light on his work in Africa and America, I have come to the conclusion that Dr. Anton Pogačnik was interested in man not only as a biological phenomenon but also as a cultural and social being.

RÉSUMÉ

LE DR. ANTON POGAČNIK EN AFRIQUE ET EN AMÉRIQUE

Le Dr. Anton Pogačnik était l'élève et le successeur du Dr. Božo Škerlj. Après ses études de la biologie il se livrait surtout à l'antropologie physique, il était maître de conférences à l'Institut de l'anthropologie. Sa contribution à l'anthropométrie et à la

biotypologie humaine est d'une grande importance. Il travaillait sur le territoire de la Slovénie et de l'ex-Yougoslavie. Son travail de recherche en Afrique et en Amérique, dont cet article traite en particulier, est lié à son intérêt pour l'évolution physique et culturelle de l'humanité. En dépit de l'absence de quelques sources, qui pourraient mettre encore plus en lumière son travail en Afrique et en Amérique, on peut conclure que ce qui l'intéressait, c'était l'homme non seulement en tant qu'être biologique mais ausssi en tant qu'être culturel ou bien social.

»BICHO RARO« PARAGVAJSKIH RAVNIC ALI SREČANJE Z DR. BRANISLAVO SUŠNIK

Blaž Telban

IZVLEČEK

Avtor piše o svojih srečanjih z dr. Branislavo Sušnik, eno od vodilnih antropologinj v Južni Ameriki in dolgoletno direktorico muzeja Andres Barbero v Paragvaju. V zapisu je prikazano njeno delo med Indijanci Paragvaja, kateremu sledi na koncu še osebna bibliografija.

ABSTRACT

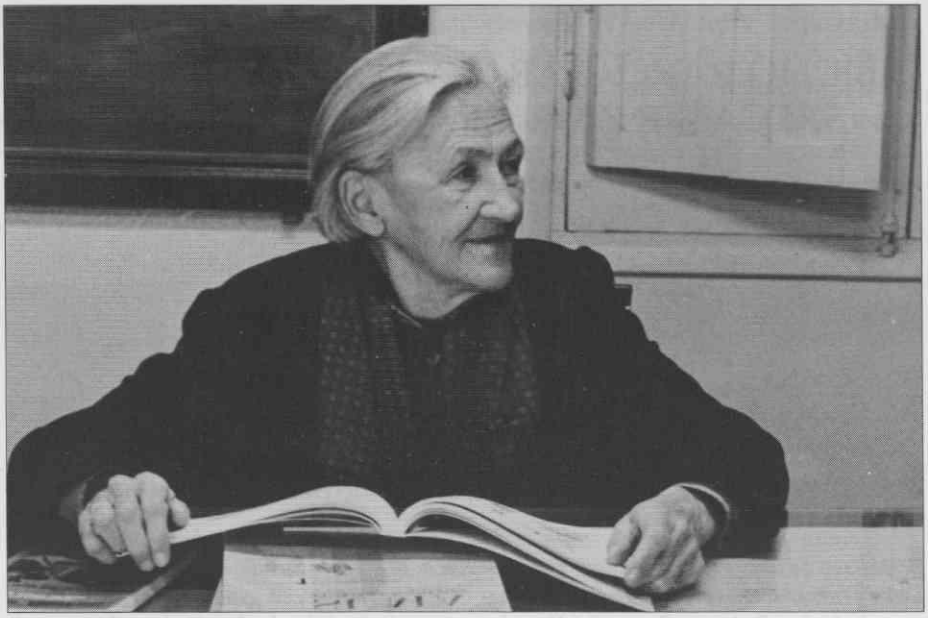
The author writes about encounters with Dr. Branislava Sušnik, one of South America's leading anthropologists and Director of long standing of the Andres Barbero Museum in Paraguay. The article describes her work among the Indians of Paraguay and is rounded out with an extensive bibliography.

Ing-hangak je v verovanju Indijancev Lengua vitalni princip ali - tolmačeno katoliško - »dih življenja«, ki je lasten samo človeku. Je tudi posebna sila in aktivna lastnost človeškega delovanja, ki ni nikdar pasivna. Nekdo ima več, nekdo manj tega diha življenja. In ing-hangak je pri dr. Sušnikovi izjemno močan. Tako pravijo Indijanci v Paragvaju, kjer deluje dr. Branislava Sušnik; označili so jo za majhno, drobno, a žilavo, odločno in pogumno antropologinjo, ki jim je posvetila in jim še posveča svoje življenje. Njena dela so predvsem plod terenskih raziskav, ko je v pristnih stikih z Indijanci in s poznavanjem indijanskih jezikov prodrla v srž njihovih kultur.

Rodila se je 28. 3. 1920 v Medvodah pri Ljubljani, življenjska usoda pa jo je zanesla po letu 1945 v emigracijo v tujino; osebni mir in območje svojega znanstvenega delovanja je v daljnjih petdesetih letih našla v Paragvaju. Z Branislavo Sušnik sem se prvič srečal junija 1987. leta v Asuncionu. Pogovarjala sva se predvsem o Indijancih, saj sem sam prav tedaj zaključil raziskavo kolumbijskih indijanskih etničnih skupin, pripravljal pa sem tudi publikacijo o razvoju antropologije v Južni Ameriki. Našel sem jo na Espani 217 v etnografskem muzeju »Dr. Andres Barbero«, kjer je tedaj še bila direktorica (od leta 1952). Trinajst različnih plemen je bilo izziv za antropološka raziskovanja. Kot sama pravi, ji je kljub brezbrižnosti in včasih celo sovražnosti paragvajskega okolja pomagal prirojen upor proti vsemu, kar je »moraš« in »ne smeš«. V začetku njenega delovanja sta jo zanimali predvsem vprašanji:

a) Če so mitična izročila usužnjevala Indijance tisoč let, zakaj in čemu so imela moč življenja?

b) Ali »primitivec« kot človek potrebuje mitološko opravičitev in uzakonitev vsega, kar dela in kar bo delal in zakaj?



Dr. Branislava Sušnik v knjižnici Etnografskega muzeja (leta 1986) • Dr. Branislava Sušnik in the Ethnographic Museums' library (in 1986) • Le Dr. Branislava Sušnik, dans la bibliothèque du Musée ethnographique (en 1986)

Večno iskanje življenja zunaj sebe se končno spremeni v navado, v železno srajco, v suženjstvo. Kot bistvenega je ta problem izpostavila dr. Sušnikova v paragvajskem Ateneu, in si tako zagotovila prvo priznanje za znanstveno delo. Tu so jo poslušalci, ki niso razumeli njenega zanimanja za Indijance, tudi poimenovali »bicho raro« (redka živalca). Naslednji korak ji je uspel s petmesečnim terenskim delom med Indijanci Lengua. Vendar pa to še ni bilo dovolj. Potrditi se je morala še na katedri na filozofski fakulteti v okviru južnoameriške etnografije. Predavanja so bila predstavljena pod naslovom: »Zgodovina ognja in vode med ameriškimi plemeni«. Končno znanstveno delovanje pa ji je bilo omogočeno, ko je bila sprejeta v Paragvajsko znanstveno društvo (Sociedad Cientifica del Paraguay). Sledile so mnoge znanstvene ekspedicije, terenske raziskave pa tudi kabinetsko delo, ki ga sicer dr. Branislava Sušnik ne ceni preveč, oziroma ji je vse premalo za znanstveno raziskavo, je pa nujno potrebno za nastanek publikacij in knjig, ki jih je do sedaj objavila.

Z dr. Sušnikovo sva se srečala ponovno februarja 1989. leta, ko sem bil na obisku pri Miguel Chase Sardiju, koordinatorju Centra za antropološke študije na Katoliški univerzi v Paragvaju, s katerim sva menila, naj bi formalno prevzela vodilno mesto pri poučevanju antropologije v Paragvaju. Ni želela, tako kot ni želela, da bi se skupaj fotografirali, saj pravi, da o njej zadosti govore njena dela. V tem času se je tudi upokojila, čeprav še vedno vodi delo v muzeju Dr. Andres Barbero, skupaj s sodelavko Adelino Pusineri, vendar pa je to že druga zgodba. »Njen« muzej ji pomeni nikoli odraslega otroka, pa čeprav sta ga mednarodna strokovnjaka Metraux iz Pariza in Steward iz Washingtona glede na tehnično in dokumentacijsko organizacijo ocenila kot enega najbolje organiziranih v Južni Ameriki. Dr. Sušnikova mi ga je razkazala in pokazala fonograme mitoloških

tradicij, ki so jih Indijanci sami pripovedovali v svojem jeziku, lingvistično kartoteko vseh jezikov, ki jih govore Indijanci v Paragvaju in pa zbirko, ki jo je v dolgoletnem terenskem delu nabrala ona. Ob koncu najinega srečanja mi je podarila še eno izmed svojih del, zbirko o paragvajskih Indijancih, »Los aborigines del Paraguay« (Domorodci Paragvaja).

Kdor se bo kakorkoli ukvarjal z antropologijo Južne Amerike, se bo slej ko prej srečal z deli Branislave Sušnik, zato ta zapis uporabljam tudi za predstavitev njene bibliografije.

BIBLIOGRAFIJA DR. BRANISLAVE SUŠNIK*

1.- 1954 PRINCIPIOS MORFOLOGICOS DE LA LENGUA CHULUPI. ESTUDIOS PAMPEANOS I.
As. 1954. 2da. ed. - 1968; Pp. 69.

2.- 1955 PRINCIPIOS MORFOLOGICOS DE LA LENGUA MAK'A. ESTUDIOS PAMPEANOS II
As. 1955. 1a. Ed. Pp. 218.

3.- 1957 ESTUDIOS CHAMACOCO: Parte 1a.
Organización social, mitológica y Shamanismo.
BOLETIN DE LA SOCIEDAD CIENTIFICA DEL PARAGUAY Y DEL MUSEO ANDRES BARBERO.
Vol. I. Etng. 1. As. 1957. Pp. 154.

4.- 1957 ESTUDIOS CHAMACOCO. Parte 2a.
Motivos mitológicos del ciclo no-anabsónico. Documentario del ciclo anabsónico.
BOLETIN DE LA SOCIEDAD CIENTIFICA DEL PARAGUAY Y DEL MUSEO ANDRES BARBERO.
Vol. I. Etng. 2. As. 1957. P. 1-39. Lam. 30.

5.- 1957 ESTRUCTURA DE LA LENGUA CHAMACOCO - EBITOSO (con fraseario del dialecto Ebitoso)
BOLETIN DE LA SOCIEDAD CIENTIFICA DEL PARAGUAY Y DEL MUSEO ANDRES BARBERO.
Vol. I. EL 1. As. 1957. Pp. 186.

6.- 1958 EENTHLIT APPAIWA LENGUA-MASKOY. Estructura gramatical. Parte 1a.
BOLETIN DE LA SOCIEDAD CIENTIFICA DEL PARAGUAY Y DEL MUSEO ANDRES BARBERO.
Vol. II. EL 2. As. 1958. Pp. 92.

7.- 1956-57 ACTIVIDADES ANTROPOLOGICAS EN PARAGUAY (1955-1957)
En: Revista RUNA.
Vol. III/2. Bs. As. 1956-57. P. 310-311.

8.- 1958 EL MUSEO ETNOGRAFICO Y ARQUEOLOGICO DE ASUNCION.
En: BOLETIN DE EDUCACION PARAGUAYA.
Año II. Nos. 19 y 20. As. 1958. P. 46-56.

9.- 1959 NOTAS COMPLEMENTARIAS AL "SISTEMA DE LA ETNOLOGIA" DE MAX SCHMIDT.
MANUALES DEL MUSEO ANDRES BARBERO.
Vol. I. As. 1959. P. 129-217.

10.- 1959 INFORME SOBRE LAS ACTIVIDADES DEL MUSEO (1956-1958) BOLETIN DE LA SOCIEDAD CIENTIFICA DEL PARAGUAY Y DEL MUSEO ETNOGRAFICO.
Vol. III. Misc. 1. As. 1959. P. 1-11.

* Op.ur.: Bibliografijo je dopolnila (in ji dodala dela, nastala v zadnjih treh letih) dr. Irene Mislej. Pripisala je tudi "Bibliografijo v slovenščini" in "Članke o dr. Branislavi Sušnik v slovenščini".

11.- 1959 AFINIDADES ESTRUCTURALES DEL VERBO CHULUPI Y MAK'A. BOLETIN DE LA SOCIEDAD CIENTIFICA DEL PARAGUAY Y DEL MUSEO ETNOGRAFICO. Vol. III. Misc. 1. As. 1959. P. 12-80.

12.- 1959 MATERIAL ARQUEOLOGICO DEL AREA ALTO-PARAGUAYENSE. BOLETIN DE LA SOCIEDAD CIENTIFICA DEL PARAGUAY Y DEL MUSEO ETNOGRAFICO. Vol. III. Misc. 1. As. 1959. P. 81-103. Lam. 10.

13.- 1960 ESTUDIOS GUAYAKI. Parte 1a. FRASEARIO. BOLETIN DE LA SOCIEDAD CIENTIFICA DEL PARAGUAY Y DEL MUSEO ETNOGRAFICO. Vol. IV. EL 5. As. 1960. Pp. 158. (Reimpreso Sistema Fonético y temático. 1974)

14.- 1961 ESTUDIOS GUAYAKI. Parte 2a. GRAMATICA Y VOCABULARIO "A-J" BOLETIN DE LA SOCIEDAD CIENTIFICA DEL PARAGUAY Y DEL MUSEO ETNOGRAFICO. Vol. V. EL. 6. As. 1961. Pp. 217. (Reimpreso 1974)

15.- 1961 APUNTES DE ETNOGRAFIA PARAGUAYA. MANUALES DEL MUSEO ANDRES BARBERO Vol. II. As. 1961. Pp. 283 (Varias ediciones).

16.- 1962 ALGUNAS PALABRAS CULTURALES DEL AREA CHAQUEÑA. COMPARACIONES. BOLETIN DE LA SOCIEDAD CIENTIFICA DEL PARAGUAY Y DEL MUSEO ETNOGRAFICO. Vol. VI. Misc. 3. As. 1962. P. 33-68.

17.- 1962 CATALOGO DE LOS OBJETO RECOGIDOS ENTRE LOS GUAYAKIES Y LOS CHIRIPAS. BOLETIN DE LA SOCIEDAD CIENTIFICA DEL PARAGUAY Y DEL MUSEO ETNOGRAFICO. Vol. VI. Misc. 3. As. 1962. P. 69-104. Lam. 18.

18.- 1962 VOCABULARIO ACHE-GUAYAKI. CONTINUACION: Parte 3a. (LETRAS K-T). BOLETIN DE LA SOCIEDAD CIENTIFICA DEL PARAGUAY Y DEL MUSEO ETNOGRAFICO. Vol. VI. Misc. 3. As. 1962. P. 105-220. (Reimpreso: Vocabulario Aché-Guayakí, 1974)

19.- 1962 ESTUDIOS EMOK-TOBA (CHACO). Parte 1a.: FRASEARIO. BOLETIN DE LA SOCIEDAD CIENTIFICA DEL PARAGUAY Y DEL MUSEO ETNOGRAFICO. Vol. VII. EL. 7. As. 1962. Pp. 214.

20.- 1963 LA LENGUA DE LOS AYOWEOS-MOROS. ESTRUCTURA GRAMATICAL Y FRASEARIO ETNOGRAFICO. BOLETIN DE LA SOCIEDAD CIENTIFICA DEL PARAGUAY Y DEL MUSEO ETNOGRAFICO ANDRES BARBERO. Vol. VIII. EL 8. As. 1963. Pp ... Reimpreso: en LENGUAS CHAQUEÑAS Vol. V. As. 1973. Pp. 144.

21.- 1960 CATALOGO EXPLICATIVO DE LAS COLECCIONES DEL MUSEO ETNOGRAFICO ANDRES BARBERO. Parte 1a. As. 1960. Pp. 82.

1963 CATALOGO EXPLICATIVO DE LAS COLECCIONES DEL MUSEO ETNOGRAFICO ANDRES BARBERO. Parte 2a. As. 1963. Pp. 84.

1968/69 GUIA DEL MUSEO ETNOGRAFICO ANDRES BARBERO. ETNOGRAFIA PARAGUAYA. 1a. Ed. 1968/69. As. - 11a. Ed. 1989. Pp. 114. 12. Ed. 1991. Pp. 114.

22.- 1964 ARQUEOLOGIA Y ETNOLOGIA AMERICANA. APUNTES DE CLASES DICTADAS. As. 1964. Pp. 211.

23.- 1964 EL GUARANI EN LA VIDA SOCIO-ECONOMICA COLONIAL.
En: REVISTA DE SOCIOLOGIA (La Movilidad Social y el Medio Agrario Paraguayo).
Año I. No 1. As. 1964. P. 30-48.

24.- 1965 EL GUARANI COLONIAL.
"EL INDIO COLONIAL DEL PARAGUAY".
T. I. As. 1965. Pp. 243.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

25.- 1966 LOS TRECE PUEBLOS GUARANIES DE LAS MISIONES 1767-1803. "EL INDIO COLONIAL DEL PARAGUAY".
T. II. As. 1966. Pp. 246.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

26.- 1968 CHIRIGUANOS. DIMENSIONES ETNOSOCIALES.
T. I. As. 1968. Pp. 269
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

27.- 1969 CHAMACOCO. CAMBIO CULTURAL.
T. I. As. 1969. Pp. 243.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

28.- 1970 CHAMACOCO. DICCIONARIO ETNOGRAFICO.
T. II. As. 1970. Pp. 197.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

29.- 1971 LOS PATRONES ESTRUCTURALES DE LA LENGUA TOBA-GUAYCURU.
"LENGUAS CHAQUEÑAS".
Vol. I. As. 1971. Pp. 102.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

30.- 1971 EL CHAQUEÑO: GUAYCURUES Y CHANES-ARAWAK.
"EL INDIO COLONIAL DEL PARAGUAY".
T. III. As. 1971. Pp. 193.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

31.- 1971 LOS PRINCIPALES VERBOS DEL VOCABULARIO EYIGUAYEGI-MBAYA. ORDEN ESTRUCTURAL.
"LENGUAS CHAQUEÑAS".
Vol. II. As. 1971. P. 1-34.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

32.- 1971/72 EDICION: GRAMATICA Y VOCABULARIO EYIGUAYEGI-MBAYA, SEGUN EL MANUSCRITO DEL P. JOSE SANCHEZ LABRADOR, S.J., DEL SIGLO XVIII.
"LENGUAS CHAQUEÑAS".
Vol. I. As. 1971. Pp. 170; Vol. II. As. 1971. Pp. 257; Vol. III. As. 1972. P. 258-481.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

33.- 1972 FAMILIA ZAMUCO: CHAMACOCO - AYOWEO.
"LENGUAS CHAQUEÑAS".
Vol. IV. As. 1972. Pp. 133.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

34.- 1972 DIMENSIONES MIGRATORIAS Y PAUTAS CULTURALES DE LOS PUEBLOS DEL GRAN CHACO Y SU PERIFERIA.
Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad del Nordeste.
Resistencia. Argentina 1972. Pp. 31.
Reimpreso en: Suplemento Antropológico. Vol. VII.
Nos. 1-2. As. 1972. P. 85-105. 2 mapas.

35.- 1973 L'HOMME ET LE SURNATURAL (GRAN CHACO).
En: BULLETIN DE LA SOCIETE SUISSE DES AMERICANISTES
No 37. Genéve-Suisse 1973. P. 35-47.
(Traducido y publicado en "Culturas Condenadas" de Augusto Roa Bastos)

36.- 1973 INDIANS OF THE PARAGUAYAN CHACO. INDIAN TRIBES OF EASTERN PARAGUAY. En: PARAGUAY, ECOLOGICAL ESSAYS.
Ed. J. Richard Gorham.
Academy of the arts and sciences of Americas.
Miami 1973. P. 120-128.

37.- 1974 EL HOMBRE Y LA COMUNIDAD. LAS ANTIGUAS PAUTAS INDIGENAS DEL GRAN CHACO.
En: Revista "ITAPYTAPUNTA". Facultad de Filosofía de la UNA.
Año I. Vol. 1. As. 1974. P. 35-58.

38.- 1975 DISPERSION TUPI-GUARANI PREHISTORICA. Ensayo analítico.
As. 1975. Pp. 171.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

39.- 1975 EL ROL DE LA IGLESIA EN LA EDUCACION INDIGENA COLONIAL.
En: Revista ESTUDIOS PARAGUAYOS.
Vol. III. No 2. As. 1975. P. 147-156.

40.- 1975 APROXIMACION A LA REALIDAD VIVENCIAL Y AL ETHOS EXISTENCIAL EN EL PARAGUAY COLONIAL (Ambiente rural).
En: Revista ESTUDIOS PARAGUAYOS.
Vol. III. No 2. As. 1975. P. 157-175.

41.- 1977 LENGUA-MASKOY. SU HABLAR. SU PENSAR. SU VIVENCIA.
"LENGUAS CHAQUEÑAS".
Vol. VI. As. 1977. Pp. 271.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

42.- 1977 WHAT IS REALLY THE MAIN PROBLEM OF THE LENGUA?
En: PARAGUAYAN CHACO INDIAN COLONY (THE ANGLICAN CHURCH IN PARAGUAY).
As. 1977. Apéndicel. P. XV.

43.- 1978 EL HOMBRE Y LO SOBRENATURAL (GRAN CHACO).
En: Culturas Condenadas. Compilación de Augusto Roa Bastos. México 1978. P. 136-164.
(Traducción del francés del artículo publicado en el Bulletin de la Societé Suisse des Americanistes).

44.- 1978 RESISTENCIA ACTIVA DE LOS GUARANIES.
En: Las Culturas Condenadas. Compilación de Augusto Roa Bastos. Mexico 1978.
P. 165-177.
(Copia de El Indio Colonial I. 1965)

45.- 1978 ETNOLOGIA DEL CHACO BOREAL Y SU PERIFERIA (Siglos XVI y XVII).
"LOS ABORIGENES DEL PARAGUAY".
T. I. As. 1978. Pp. 154.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

46.- 1979 ETNOHISTORIA DE LOS GUARANIES. EPOCA COLONIAL.
"LOS ABORIGENES DEL PARAGUAY".
T. II. As. 1979/80. Pp 332.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

47.- 1981 ETNOHISTORIA DE LOS CHAQUEÑOS (1650-1910).
"LOS ABORIGENES DEL PARAGUAY".
T. III. As. 1981. Pp. 232.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

48.- 1981 RELIGION Y RELIGIOSIDAD EN LOS ANTIGUOS PUEBLOS GUARANIES.
En: LA RELIGIOSIDAD POPULAR PARAGUAYA. APROXIMACION A LOS VALORES DEL PUEBLO.
Ed. Loyola. As. 1981. Pp. 143-150.

49.- 1982 CULTURA MATERIAL (GUARANI Y CHACO).
"LOS ABORIGENES DEL PARAGUAY".
T. IV. As. 1982. Pp. 237. La. 96.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

50.- 1982/1983 EL ROL DE LOS INDIGENAS EN LA FORMACION Y EN LA VIVENCIA DEL PARAGUAY.
Ed. Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales IPEN.
T. I. As. 1982. Pp. 196.
T. II. As. 1983. Pp. 190.

51.- 1981 LAS RELACIONES INTERETNICAS EN LA EPOCA COLONIAL (PARAGUAY).
En: SUPLEMENTO ANTROPOLOGICO.
Vol. XVI. No 2. As. 1981. P. 19-28.

52.- 1982 REALIDAD SOCIO CULTURAL DE LAS COMUNIDADES INDIGENAS.
En: SUPLEMENTO ANTROPOLOGICO.
Vol. XVII. No 2. As. 1982. P. 67-70.

53.- 1983 CICLO VITAL Y ESTRUCTURA SOCIAL.
"LOS ABORIGENES DEL PARAGUAY".
T. V. As. 1983. Pp. 162.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

54.- 1984 EL APORTE ALEMAN A LA ETNOGRAFIA PARAGUAYA.
En: SUPLEMENTO ANTROPOLOGICO.
Vol. XIX. No 1. As. 1984. P. 167-186.

55.- 1984 UNA VISION ANTROPOLOGICA DEL PARAGUAY COLONIAL.
En: HISTORIA PARAGUAYA.
Vol. XXI. As. 1984. P. 193-214.

56.- 1984/85 APROXIMACION A LAS CREENCIAS DE LOS INDIGENAS.
"LOS ABORIGENES DEL PARAGUAY".
T. VI. As. 1984/85. Pp. 155.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

57.- 1986 ARTESANIA INDIGENA. Ensayo analítico.
As. 1986. Pp. 134.
Ed. Asociación Indigenista del Paraguay.

58.- 1986/87 LENGUAS CHAQUEÑAS.
"LOS ABORIGENES DEL PARAGUAY".
T. VII/1. As. 1986/87. Pp. 131.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

59.- 1987 LAS CARACTERISTICAS ETNO-SOCIO-CULTURALES DE LOS ABORIGENES DEL PARAGUAY EN EL SIGLO XVI.
EN: HISTORIA PARAGUAYA.
Vol. XXIV. As. 1987. P. 80-132.

60.- 1987 LOS INSTRUMENTOS MUSICALES ENTRE LOS ABORIGENES DEL PARAGUAY.
EN: ARLEQUIN.
Año I. no 1. As. 1987. P. 4-5.

61.- 1988 ETNOHISTORIA DEL PARAGUAY. ETNOHISTORIA DE LOS CHAQUEÑOS Y DE LOS GUARANIES. BOSQUEJO SINTETICO.
EN: SUPLEMENTO ANTROPOLOGICO.
Vol. XXIII. No 2. As. 1988. P. 7-50.

62.- 1988 INTRODUCCION A LA ANTROPOLOGIA SOCIAL (AMBITO AMERICANO).
MANUALES DEL MUSEO ETNOGRAFICO ANDRES BARBERO.
Vol. III. As. 1988. Pp. 135.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

63.- 1989 CULTURA RELIGIOSA I (AMBITO AMERICANO).
MANUALES DEL MUSEO ETNOGRAFICO ANDRES BARBERO.
Vol. IV. As. 1989. Pp. 168.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

64.- 1990 GUERRA. TRANSITO. SUBSISTENCIA. (AMBITO AMERICANO).
MANUALES DEL MUSEO ETNOGRAFICO ANDRES BARBERO.
Vol. V. As. 1990. Pp. 190.

65.- 1962 ALGO MAS SOBRE LOS INDIGENAS DEL CHACO PARAGUAYO.
EN: "El Gran Chaco Paraguayo, amparo de civilización y Progreso" - 1935-1965, por M. Natalicio Olmedo.
Asunción. Pp. 44/45.

66.- 1990 POBLADOS, VIVIENDAS. MANUFACTURAS UTILITARIAS. (AMBITO AMERICANO).
Material inedito.

67.- 1991 UNA VISION SOCIO-ANTROPOLOGICA DEL PARAGUAY DEL SIGLO XVIII.
As. 1991. Pp. 143.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

68.- 1991 PROF /DR / MAX SCHMIDT.
As. 1991.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

69.- 1984 LA CULTURA INDIGENA Y SU ORGANIZACION SOCIAL DENTRO DE LAS MISIONES JESUITICAS.
EN: SUPLEMENTO ANTROPOLOGICO.
Vol. XIX, No. 2. As. 1984. P. 7-17.

70.- 1992 UNA VISION SOCIO-ANTROPOLOGICA DEL PARAGUAY DEL SIGLO XIX.
1a. Parte.
As. 1992. Pp. 228.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

71.- 1992 INTRODUCCION A LAS FUENTES DOCUMENTALES REFERENTES AL INDIO COLONIAL DEL PARAGUAY.
As. 1992. Pp. 46.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

72.- 1993 UNA VISION SOCIO-ANTROPOLOGICA DEL PARAGUAY. XVI - 1/2 XVII.
As. 1993. Pp. 149.
Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

BIBLIOGRAFIJA V SLOVENŠČINI

1. Med Indijanci Lengua. - Misijonski zbornik 1953. Ur. L. Lenček. Buenos Aires 1952, str. 143-152.
2. Pogoji za misijone v Paragvaju. - Katoliški misijoni (Buenos Aires) (1954) št. marec, april, maj, junij.
3. Verovanje Indijancev Lengua. - Vrednote (Buenos Aires), 2. knjiga 1954, str. 169-177.
4. Totemizem in šamanizem pri Čamakokih. - Zgodovinski zbornik. Ur. M. Marolt. SKA Buenos Aires 1959, str. 198-209.

ČLANKI O DR.BRANISLAVI SUŠNIK V SLOVENŠČINI

1. Tine Debeljak: Srečanje z dr. Branko Sušnikovo. - Meddobje (Buenos Aires) IV (1958), št. 4, str. 319-324.
2. Tine Debeljak: Dr. Branislava Sušnik. Raziskovalka indijanskih plemen. Zbornik Svobodne Slovenije 1973-1975. Buenos Aires 1976, str. 299-305.
3. Julio Eduardo Peña Gill: Branka Sušnik. - Revista, Asunción 20.5. 1990. Prev. I. Mislej. Rodna gruda (Ljubljana) 38 (1991), št. 11, str. 40-41.
4. Irene Mislej: Dr. Branislava Sušnik, slovenska antropologinja v Paragvaju. (Nedokončana zgodba). - V Novi svet ... Slovenski koledar 1993, Slovenska izseljenska matica, Ljubljana 1992, str. 266-271.
5. Zora Tavčar: Slovenci za danes. Zdomstvo - Emigracija. Dr. Branka Sušnik, znanstvenica, Paragvaj. - Mladika (Trst) 36 (1992), št. 8, str. 177-185.
6. Alenka Puhar: Dr. Branislava Sušnik. Od doma med domorodce, nato iz zgodovine v antropologijo. - Delo (Ljubljana) (1992), 30. 9. 1992.

BESEDA O AVTORJU

Blaž Telban, etnolog, se je podiplomsko izpopolnjeval od leta 1985 do 1988 v Kolumbiji, v Južni Ameriki. Deloval je na Kolumbijskem Inštitutu za antropologijo in zasebni Univerzi Los Andes v Bogoti, kjer je svoje specialistično izpopolnjevanje zaključil s temo: »Stanje in potrebe etnološkega raziskovanja v Kolumbiji«. Na temo Indijancev je predaval po vseh večjih Univerzah Južne Amerike in v Centru za latinoameriške študije v Los Angelesu ZDA. Je pisec več člankov in razprav, pomembnejša pa je knjiga *Etnične skupine Kolumbije - etnografija in bibliografija*, izdana v Quitu, v Ekvadorju. Trenutno deluje kot svobodni etnolog.

ABOUT THE AUTHOR

Blaž Telban, ethnologist, post-graduate specialization in Colombia from 1985 to 1988. Worked at the Colombian Institute for Anthropology and studied at the private University Los Andes in Bogota, where he completed his specialization with a thesis on »The Condition and Requirements of Ethnological Research in Colombia.« Mr. Telban has lectured on Indians at all mayor universities of South America and at the Centre for Latin-American Studies in Los Angeles. He has written numerous articles and essays, the most important one being his book *Ethnical Groups of Colombia - Ethnography and Bibliography*, edited in Quito, Ecuador. At the time being Mr. Telban is a free-lance ethnologist.

SUMMARY

»BICHO RARO« OF THE PARAGUAY PLAINS - MEETING DR. BRANISLAVA SUŠNIK

The anthropologist Dr. Branislava Sušnik was born in Medvode near Ljubljana in 1920. Postwar events made her emigrate soon after 1945. In the 1950s she found peace and the true subject of her scientific work in Paraguay. As director of long standing of the Andres Barbero Museum in Asuncion, Paraguay she became well known among anthropologists because of her field work among various Indian groups which resulted in many publications and made her into one of South America's leading anthropologists. Through genuine contact with the Indians and her knowledge of Indian languages she got to know the heart of their cultures. Initially, her scientific work focused on these questions:

a) If mythical traditions enslaved the Indians for a thousand years, how and where did they find the strength to survive?

b) Does »primitive man« as a human being really need mythological justification and legalization of everything he does or is about to do? Why is this so?

The museum she ran and developed through the years is one of the best organized ones in South America.

RÉSUMÉ

»BICHO RARO« DES PLAINES PARAGUAYENNES OU LA RENCONTRE AVEC LE DR. BRANISLAVA SUŠNIK

Le Dr. Branislava Sušnik, anthropologue, est née en 1920 à Medvode, prés de Ljubljana. En 1945, sa destiné l'a conduite à émigrer à l'etranger et, dans les années cinquante, elle a trouvé un havre ainsi que le domaine de son travail scientifique au Paraguay. En tant que directrice du musée Andres Barbero à Asuncion, au Paraguay, elle a acquis de l'autorité dans le milieu anthropologique par ses recherches parmi les différentes communautés indiennes; ses oeuvres nombreuses, le fruit de ce travail, la rangent parmi les anthropologues les plus éminents de l'Amérique du Sud. Grâce à son contact direct avec les Indiens et à sa connaissance des langues indiennes elle a réussi à pénétrer au fond même de leurs cultures. Son travail scientifique était, au début, concentré surtout sur deux questions:

a) Si les traditions mythiques ont subjugé les Indiens pendant tout un millénaire, quelle était la raison de leur force de persistance?

b) Un »primitif« a-t-il besoin, en tant qu'être humain, de la justification et la légitimation mythologiques de toutes ses actions présentes et futures?

En outre, le musée, qui - pendant de longues annés - s'épanouissait sous sa présidence, est un des musées le mieux organisés de l'Amérique du Sud.

PREMISLEK O BODOČIH NALOGAH AFRIKANISTIKE

René Pelissier

IZVLEČEK

Zgodovina odkrivanja Afrike je doslej temeljila predvsem na zahodnih virih in avtorjih. Ob tej enostranski orientaciji je prezrla prispevek zlasti slovanskih narodov. V zvezi s tem avtor obravnava nekatere slovenske, hrvaške in srbske raziskovalce Afrike. Pričujoče besedilo je predstavil na predavanju na Filozofski fakulteti v Ljubljani, 24. aprila 1992.

ABSTRACT

The history of how Africa was discovered has been up to now based predominantly on Western sources and authors. This one-sided orientation has neglected the contribution of the Slav peoples to the subject.

The author discusses several Slovene, Croatian and Serbian researchers of Africa. The article was presented in a lecture at the Faculty of Arts in Ljubljana on April 24, 1992.

Iz kakšnih skritih in zapletenih vzgibov se specialist za moderno portugalsko govorečo Afriko poloti razlaganja teksta o pra-jugoslovanskih popotnikih v črni Afriki? In kakšna avtroriteta mu to dovoljuje? Priznajmo takoj: prav nobena avtoriteta. Žal res nobena avtoriteta, ampak še nepotešeno radovedno zanimanje za protagoniste drugotnega pomena, ki jih mimogrede omenja kolonialna zgodovina Portugalske. Pri proučevanju njenih senegalskih kolonialnih trgovskih postojank iz 19. stoletja dejansko naletimo na imena oficirjev in celo guvernerjev, ki v kontekstu portugalsko govorečega tropskega ozemlja zvenijo tako čudno, da se sprva vprašamo, če naj za to spet obdolžimo črkostavce ali korektorje lizbonske tiskarne. A »Sczelmitsky« je vendarle preveč in »Dziezatsky« presega vse meje. Niti raztresen vajenec ne bi mogel imeti dovolj nerodnih prstov, da bi v portugalščini zagrešil takšne pravopisne napake. Povsem razumljivo, kajti to so imena Poljakov. Za temi »eksotičnimi« priimki se torej skrivajo popolnoma realni akterji, vrh tega pa se imena nekaterih izmed njih pojavljajo na platnicah razprav, ki veljajo za klasična dela lokalnega zgodovinopisja. Njihova identiteta torej ni izmišljena.

A mar se ni med temi sumljivimi uradniki iz kolonialne uprave in za glavnim guvernerjem Kapverdskih otokov s provincami (1818-1822) Antóniem Pussichem, skrival mornariški častnik in avtor več publikacij o otokih[1], po rodu iz Dubrovnika, sicer pa naturaliziran Portugalec? Ko se je izkazalo, da je bila naša intuicija glede tega pravilna, nas je želja, da bi izvedeli, če je morda ta Antun Pušič (1760-1838) v svojem materinem

1 Antonio Carreira, Descrições oitocentistas das ilhas de Cabo Verde, Lisboa 1987.

jeziku zapustil kakšen opis Zahodne Afrike, spodbudila k temu, da smo pisali Združenju jugoslovanskih afrikanistov, ki so se prav takrat (1988) ukvarjali s sestavljanjem jugoslovansko-afrikanistične bibliografije. Njihov odgovor je bil na žalost negativen, toda našo pozornost je usmeril k nekemu drugemu Hrvatu, Dragutinu Lermanu, ki je v letih 1880 in 1890 za Neodvisno državo Kongo služboval na angleški meji. Po srečnem naključju je bil prav takrat na izid pripravljen njegov še neobjavljeni dnevnik (Dragutin Lerman, *Afrički dnevnik*, Zagreb 1989). Na žalost nam dnevnik ni razkril nič koristnega v zvezi z Angolo, spoznali pa smo njegovo urednico (Aleksandro-Sanjo Lazarević), ki nam je povedala, da je nek - tokrat slovenski - raziskovalec, pravkar objavil delo v čast tistih popotnikov, ki so iz njegove domovine odšli po širnem svetu (Zmago Šmitek, *Klic daljnih svetov*, Ljubljana, 1986). Dobrohoten povzetek v angleščini ni na naš portugalsko-afriški mlin speljal nobenega novega vodnega curka, razen mogoče dejstva, da bi se lahko tudi za iz angolskih kronik slavnega naturalista Friedricha Welwitscha, ki je veljal za Avstrijca, nekega dne - če bi se le malo poglobili v njegov rodovnik - izkazalo, da je v resnici Slovenec.

Po drugi strani pa smo ob branju Šmitkovega povzetka ugotovili, da je bila naša nevednost glede teh popotnikov po zemeljski obli, po rodu iz nepomembnega koščka avstro-ogrskega imperija, za nekoga, ki si umišlja, da ve dve ali tri stvari o odkrivanju črne Afrike, zares graje vredna. Seveda so bili za zgodovinopisje težko opazni: nihče izmed njih ni bil kakšen Caillié[2], ki bi ga kasnejši čas kanoniziral. A k temu je bilo treba prišteti še dejstvo, da se pri teh - bolj ali manj germaniziranih - Slovanih, ni vedno omenjala njihova prava »posthumna« nacionalnost. Nekaterim so celo spremenili imena. Tako je bil še leta 1988 za afrikanistične avtorje z Dunaja in okolice Ignacij Knoblehar pristen avstrijski misijonar, bolj poznan pod imenom Ignaz Knoblecher (*Abenteuer Ostafrika. Der Anteil Österreich-Ungarns an der Erforschung Ostafrikas*, Eisenstadt, 1988, str. 262-263), četudi je objavljal tudi (in skoraj prav toliko) v slovenščini. Ta problem nacionalnih identitet, ki so jih zameglile ali prikrile naturalizacija, asimilacija, previdnost ali pa spodobnost, nas niti ne preseneča niti ne podira naših pridobljenih prepričanj. Konec koncev se že dolgo sprašujemo, kaj je ruskega in kaj nemškega v imenu Junker, kaj avstrijskega in kaj madžarskega v Téleki, kaj britanskega in kaj ameriškega v Stanley, kaj francoskega in kaj ameriškega v Chaillé-Long, itd. Celo Brazza in nekateri Savojci v Sudanu za ljudi na drugi strani Alp nihajo na rezini britve. Študij zgodovine odkrivanja Afrike - in še bolj njegovo vulgarizacijo - so ponovno oblile hladne in grenke vode kričavega nacionalizma in šovinizma.

Bi mar morali - pa naj je šlo za Slovence ali za Hrvate - še naprej pustiti v senci jezikovnih pregrad te popotnike, ki so jih med iskanjem svojih junaških utemeljiteljev k življenju obudili njihovi skrbni afrikanistični nasledniki? O zbirkah, ki so jih zapustili muzejem na ozemlju treh sedanjih držav, nismo nikoli slišali niti besede. Članek o teh predhodnikih v francoščini se nam je zdel primeren za zapolnitev takšne vrzeli.[3] A ker je bil takrat (leta 1989) še v veljavi federalni kontekst, smo se spraševali, če bi se bilo pravilno omejiti le na zahodni del Jugoslavije. Po naši presoji je bilo, nasprotno, potrebno izbrskati na dan vse tiste popotnike, ki so bili rojeni na tedanjem jugoslovanskem ozemlju in so s svojih potovanj južno od Sahare prinesli še kaj drugega kot samo mrzlico. Naša prva dva

2 René Caillié, francoski raziskovalec Afrike (1799-1838).

3 Avtor se sklicuje na tekst: Z.Šmitek - S. Lazarević - D. Petrović, Note sur les voyageurs et explorateurs slovènes, croates et serbes en Afrique avant 1918 et sur leurs collections, napisan za Revue française d'histoire d'outre-mer.

avtorja, Šmitek in Lazarević, sta torej pritegnila še srbsko etnologinjo Djurdjico Petrović. Kljub naši radovednosti - ki verjetno ni bila dovolj prepričljiva - članek, ki je temu sledil, ni prišel dlje kot do Črne gore. Drugače povedano: našli nismo ničesar o morebitnih popotnikih iz Bosne in Hercegovine niti iz Makedonije. Zaradi omejenega obsega raziskave ali zaradi drugih razlogov ni v njem povedanega ničesar o podložnikih iz poznega turškega imperija, ki je - ne pozabimo! - Bosno in Hercegovino suvereno upravljal do leta 1878, območja albanskega in makedonskega prebivalstva pa do leta 1913. Če bi upoštevali vlogo, ki so jo ti evropski turški podložniki vse do konca igrali v administrativnih in vojaških organih na območju Vrat in tudi če pri tem sploh ne bi omenili poslovnih krogov v Solunu, Carigradu, Izmiru, itd., nas ne bi presenetilo, ko bi nekega dne izvedeli, da so (ponovno) odkrili še kakega pra-jugoslovanskega popotnika, ki je s popotovanj prinesel afriško zbirko ali pa v turščini oz. v svojem lokalnem jeziku zapustil poročilo o svojih pustolovščinah v Čadu, v Sudanu ali pa, na primer, na Rogu Afrike. A nikar s svojimi lastnimi predpostavkami ne načenjajmo spet vprašanja Orienta in se zadovoljimo z nekaterimi ugotovitvami o vsebini obravnavanega članka treh avtorjev.

V njem lahko opazimo, da se naši avtorji zanimajo predvsem za osebnosti, ki so zapustile otipljive sledove - publikacije, še posebej pa zbirke - svoje afriške preteklosti. Zaradi hvale vrednega prizadevanja za natančno identifikacijo puščajo ob strani anonimneže in tu še posebej mislimo na vse slovenske in dalmatinske mornarje, ki so pluli na ladjah Cesarske in kraljevske mornarice in v 19. stoletju večkrat pristajali v črni Afriki. Lahko predvidevamo, da se že davno pred njimi tudi nekateri Tržačani in dubrovniški državljani niso omejevali samo na Sredozemsko morje. Ne bi govorili o kratkotrajnem obstoju (1777-1783) avstrijske prekomorske trgovske postojanke na območju današnjega Maputa, dovolili pa bi si svetovati morebitnim slovenskim ali hrvaškim nadaljevalcem, naj se posvetijo drugim avstro-ogrskim članom katoliških misijonov zunaj Sudana. Dobro bi bilo, na primer, preveriti, če ni kakšen duhovnik, ki je iz katere njihovih župnij odšel v Etiopijo, nemško Afriko, Mozambik ali celo v Kongo, zapustil kakih zapisanih ali že kar objavljenih sledov. Tudi Južna Afrika se nam zdi obetavno območje za takšne raziskave, pa četudi samo zaradi pomena lokalne hrvaške skupnosti. Sicer pa najdemo najmanj eno trgovsko ladjo, ki je konec sedemdesetih let 18. stoletja doživela brodolom in bila oplenjena v otočju Bissagos, kar nas napelje na misel, da je obstajala trgovska menjava z zahodno Afriko, o čemer pričajo dunajski arhivi (*Quellen zur Geschichte Afrikas, Asiens und Ozeaniens im Österreichischen Staatsarchiv bis 1918*, München, 1986). Ni torej nujno, da bi še nepoznane afrikaniste lahko odkrili izključno v muzejih iz notranjosti, tudi v obmorskih mestih bi se verjetno kaj našlo. Arhivi v Trstu in v drugih Italiji priključenih pristaniščih verjetno prav tako skrivajo kako presenečenje. In morda tudi arhivi v Budimpešti.

Vendar pa je le res, da takšna morebitna odkritja - razen če ne odkrijemo kaj nepredvidenega - ne bi smela bistevno spremeniti zgodovinopisja o potovanjih v črno Afriko. Miza in jedilni list sta že davno pripravljena. Seveda bi ga lahko dopolnili, a presenetilo bi nas, če bi se razkril kak nov Burton ali kak neznani Cameron. Niti 19. stoletje niti predhodna stoletja na tem režnju Srednje Evrope niso bila kaj prida ugodna za načrtovanje ekspedicij v daljne kraje. Celo narodi, ki so bili materialno in kulturno v najboljšem položaju (Slovenci, Hrvati in banatski Madžari), so spadali k državi, ki je, tudi če se je bežno spogledovala z imperialističnimi ambicijami v vzhodni Afriki (Sudan, Rdeče morje, otok Socotra) ali pa pestovala načrte za politične (Kenija) in verske utopije

(sionistično središče v Ugandi) - te zadnje so bile povsem zasebne narave - vse to vedno pustila v obliki možnosti. V nekem smislu je Avstro-Ogrska imela svoje »kolonije« znotraj svojih meja in množica notranjih problemov je potlačila bežne načrte za ekspanzijo v tropske predele. Na severu je bilo torej nekaj zanimanja z majhno ali nikakršno uradno podporo. V turškem delu očitno nobenega afrikanističnega navdiha, vse do dokončne ukinitve imperija leta 1913. Velikanski problemi po ponovni pridobitvi neodvisnosti v Srbiji, ki je bila navsezadnje tudi vključena v turški imperij. Vsi ti faktorji seveda niso mogli ravno spodbujati afrikanističnih nagnjenj lokalnih elit, ki so imele nujnejše skrbi, začenši z utrditvijo ali ohranitvijo nacionalnih identitet, političnim in kulturnim bojem ali, preprosto, z ekonomskim preživetjem. In tudi kneževina Črna gora si ni mogla privoščiti tega razkošja, da bi redila številne Livingstonove posnemovalce.

Navsezadnje je bil ob dejstvu, da so bile lokalne ali centralne države in upravne službe nesposobne ali pa jih sploh ni bilo, da so bile geografske družbe redke oziroma neobstoječe, da so bile trgovske zbornice bolj usmerjene k tradicionalnejšim trgom in plovbi, afrikanizem zgolj stvar posameznikov, ki jih je gnala nuja, nagnjenje ali pa - pri nekaterih premožnih mogotcih - želja, da bi se posvetili neki modni športni, lovski in mondeni muhi, ki je elegantno zapolnjevala prosti čas srednjeevropske aristokracije. Odprtost na morje je pri tem omembe vreden element, ni pa nepogrešljiv niti zadosten, da bi lahko sam zbudil učeno afrikanistično tradicijo. Dovolj bo, če kot dokaz navedemo vztrajnost, pomen in številčnost švicarskih popotnikov v črni Afriki in, *a contrario*, molčečnost atenske Narodne knjižnice ko poskušamo v njej izvedeti, če obstaja vsaj en v grščini objavljen potopis po črni Afriki izpod peresa kakega Grka pred letom 1914, ob splošno znanem dejstvu, da je helenistična diaspora od 18. stoletja naprej ena izmed najpomembnejših in da preplavi celotno vzhodno ter centralno Afriko, od Sudana pa vse tja do Rta.

Po tej digresiji si lahko dovolimo postaviti trditev, da naši trije avtorji, Slovenec, Hrvatica in Srbkinja, mednarodni znanstveni skupnosti delajo veliko uslugo, saj njeno pozornost usmerjajo k prezrtim posameznikom, ki so - na svoji ravni in s sredstvi ter znanji, ki so jih imeli v svojem času na voljo - v svoji domovini znatno ali pa skromno pripomogli k spoznavanju črne Afrike. Priklanjamo se njihovemu spominu... in se zahvaljujemo Antunu Pušiću, ki nam je dal priložnost, da smo se iz Lizbone ozrli tako daleč na vzhod.

BESEDA O AVTORJU

René Pelissier, dr., francoski afrikanist, je strokovnjak za portugalsko in špansko govorečo Afriko in avtor osmih knjig v seriji Ibero-Africana.

ABOUT THE AUTHOR

Dr. René Pelissier is a French scientist engaged in African Studies, expert for the Portuguese and Spanish speaking parts of the continent and the author of eight books in the Ibero-Africana series.

INTERVJU Z DR. PAULOM PARINOM V ZUERICHU, 4.11.1992

Ralf Čeplak

Paul Parin je bil rojen 1916.leta v graščini Novi Klošter v spodnji Savinjski dolini. Tam je preživel otroštvo. Šolal se je doma pod nadzorom hišnega učitelja, gimnazijo pa je dokončal v Gradcu. Njegov oče je bil iz bogate judovske družine, ki se je v drugi polovici 19. stoletja naselila v Trstu in ustanovila uvozno podjetje za kavo. V začetku tega stoletja so kupili graščino Novi Klošter. Leta 1938 je vsa družina emigrirala v Švico, kjer je Paul Parin študiral medicino in leta 1943 promoviral. Spoznal je svojo ženo Goldy Parin - Matthey, ki ga spremlja vsa dolga leta tako na življenjski kot tudi poklicni poti. Leta 1943 sta se oba odpravila kot zdravnika prostovoljca med partizane v Jugoslavijo, kjer sta ostala dve leti. Leta 1946 sta se naselila v Zuerichu, se posvetila študiju nevrologije in psihoanalize ter odprla psihoanalitično prakso. Večkrat sta potovala v Afriko in leta 1963 je izšla etnopsihoanalitična knjiga z naslovom »Belci preveč razmišljajo « (etnopsihoanalitična študija ljudstva Dogon v Maliju), leta 1971 pa še knjiga »Boj se svojega bližnjega kot samega sebe« (etnopsihoanalitična študija o ljudstvu Anyi na Slonokoščeni obali). Obe knjigi veljata v svetu za klasiko etnopsihoanalize, bili sta prevedeni v številne jezike in doživeli več izdaj in močno vplivali na mišljenje in raziskovanje cele generacije psihoanalitikov in etnologov. Oba avtorja skupaj s Fritzom Morgenthalerjem (ki je umrl leta 1984) veljata za pionirja etnopsihoanalize, ki v novejšem času dobiva vse večjo veljavo.

Paul Parin je leta 1980 izdal knjigo »Zanesljiva znamenja spreminjanja«, knjigo o otroštvu v Sloveniji. Knjiga je izšla v slovenskem prevodu leta 1989.

Ker je bil dr.Paul Parin v slovenskem etnološkem krogu prezrt, se mu skušamo s pričujočim intervjujem skromno oddolžiti.

Dr.Parin, o vas sem slučajno zvedel v nemški reviji Psyche. Zvedel sem, da ste skupaj z ženo Goldi in Fritzom Morgenthalerjem postavili temelje etnopsihoanalize. Zanima me, kako ste prišli na idejo prenesti psihoanalitične metode dela v drugo - »tuje« kulturno okolje in s temi metodami raziskovati duševnost »tujih« oz. neevropskih ljudstev. Zanima me, kako ste speljali raziskovanje. V Sloveniji vas zelo slabo poznamo. V zadnjem času bolj kot pisatelja po vaši knjigi »Zanesljiva znamenja spreminjanja«, ki je leta 1989 izšla tudi v slovenščini. Nekateri so vas videli tudi lani (1992) po televiziji, ko je imel ob vašem obisku Vilenice na srečanju pisateljev z vami daljši intervju g. Sandi Čolnik.

Z ženo Goldi in pokojnim prijateljem Fritzem Morgenthalerjem smo po nekajletni psihoanalitični praksi v Zuerichu želeli ugotoviti, če se da prenesti psihoanalitične metode

dela tudi v drugo kulturno okolje.

Vse se je začelo pozimi 1954/55, ko smo Goldi, Morgenthaler in jaz hoteli obiskati prijatelja - zdravnika v Gani, ki se je takrat še imenovala Zlata obala. Z avtom smo prepotovali Saharo. Prijatelj je imel bolnico na območju, kjer živijo Ašanti. Pri njem smo lahko ostali 6 tednov. V bolnici je želel delati sam, mi pa smo imeli v načrtu manjšo psihosomatično raziskavo. Vendar se je ni dalo izvesti zaradi pomanjkljivega laboratorija. Z osebjem smo se lahko pogovarjali, ker so znali vsi angleško. Takrat smo spoznali, da je pravzaprav veliko zanimivejša psihologija, sicer pa smo bili psihoanalitiki. Potem smo šli še v neko drugo bolnico v bližini. Dve leti kasneje, leta 1957, smo že potovali z izdelano metodo intervjuja - s psihoanalitično orientacijo.

Ali ste tudi takrat komunicirali v angleščini?

Ne, takrat smo potovali skozi mnoge takratne francoske kolonije. V nekdanji francoski zahodni Afriki, kjer je danes 9 držav, je bil zelo kmalu vzpostavljen šolski sistem (med leti 1911 in 1931), ki je prešel popolnoma v afriške roke. Jezik komuniciranja pa je ostala francoščina. Takrat sva videla, da so v nekdanjem francoskem območju pokrajine, kjer del prebivalstva govori francosko in kjer zadošča, da se naučiva osnovne fraze v njihovem domačem jeziku, kot npr. pozdrav itn., t.i. »small talk«.

Šele pred našim tretjim potovanjem leta 1960 smo se odločili za psihoanalitično metodo. Iz literature smo izbrali ljudstvo iz nekdanje francoske zahodne Afrike - Dogone. Nismo jih poznali in nismo imeli denarja, da bi najprej potovali tja ter se šele na licu mesta odločili, ali je to pravo ljudstvo za raziskavo ali ne.

S prihranki smo si lahko financirali polletno raziskovanje.

To je torej izgledalo bolj kot dopust med vašo prakso doma.

Seveda, prakso sva si z ženo morala tako urediti, da sva lahko odpotovala za pol leta.

In vidva sta oba psihoanalitika?

Da.

Torej sta imela skupaj psihoanalitično prakso?

Da, prakso smo imeli trije, še Fritz Morgenthaler. Bili smo team.

Prvo ljudstvo, ki smo ga raziskovali (kjer je raziskava tudi najdlje trajala), je bilo v Maliju - to so bili Dogoni. Tam so imeli uveden šolski sistem v bistvu že od 1. svetovne vojne. Tako so kar dobro obvladali francosko in v Parizu na nekdanjem kolonialnem ministrstvu smo lahko točno ugotovili, koliko procentov prebivalstva je hodilo v šole, kar je pomenilo, približno koliko jih govori francosko. To je bilo tako pomembno, da smo vedno potovali v zahodno Afriko.

Seveda se nismo z vsemi pogovarjali v francoščini. Komunicirali smo tudi s takimi, ki se niso nikoli učili francosko. S tolmači smo delali kratke intervjuje, tudi zato, da smo lahko kasneje ugotavljali, kako velike razlike obstajajo.

In prvič smo pravzaprav ugotavljali, če to sploh gre, če se sploh lahko uporablja psihoanalitična metoda v drugem kulturnem okolju. Delo je potekalo zelo dobro. To je bilo leta 1960.

Leta 1963 smo potovali v vzhodno Afriko, vendar nam delo tam ni šlo od rok. Bile so sicer zelo zanimive dežele: Etiopija, Kenija, Tanzanija.

Leta 1966 smo potovali na Slonokoščeno obalo k ljudstvu Anyi in o tem je nastala

zelo debela knjiga. Takrat smo tudi metodo dela že veliko bolje obvladali.

Prvo ljudstvo - Dogoni - so tradicionalno ljudstvo. Bili so dobro raziskani predvsem s strani francoskih etnologov.

In potem smo obiskali ljudstvo Anyi, ki so bili tudi že dobro etnološko raziskani - živijo pa na geografsko popolnoma drugačnem področju (v vlažnem tropskem pragozdu, Dogoni pa živijo v Sahelu). Pri ljudstvu Anyi je potekala pravzaprav najobsežnejša raziskava.

Po končanih raziskavah smo Dogone ponovno obiskali čez šest, ljudstvo Anyi pa čez pet let, da bi preverili, kaj se je vmes zgodilo in ali smo naredili pravilne zaključke itn.

Potem smo morali prenehati s temi raziskavami. Z ženo sva bila že prestara. Potovala sva še v Indonezijo, kjer je klima dosti boljša kot v Afriki. Morgenthaler je naredil še veliko raziskavo na Papui-Novi Gvineji, ki je bila tudi publicirana.

Učenci Etnopsihoanalize iz Basela so sledili Morgenthalerju v Papuo Novo Gvinejo. Midva pa sva prenehala z raziskavami leta 1971. Dolgo je že tega. Oba sva potem še enkrat potovala v Afriko na Univerzo Dakar, kjer sva imela predavanja. Tudi takrat sva potovala z avtom skozi Saharo. Potovala sva v južno Italijo, s trajektom v Tunis, enkrat pa sva potovala čez Španijo, Maroko in naprej. Ampak tam je bila večinoma vojna. Tam se večinoma ni dalo potovati. Potovala sva tudi iz Marseja ali iz Genove - bile so različne možnosti. Vendar vedno v Severno Afriko in potem čez Saharo in v Zahodno Afriko. Vožnja je čudovita. Bilo je zelo lepo.

Kje ste ostali pri Dogonih?

Živeli smo v vasi Sanga. Ali veste kje je Bamako? Največje mesto v smeri proti Sahari je Gao. Na pol poti, v suhem Sahelu, v hribovitem območju živijo Dogoni.

Na Slonokoščeni obali pa smo živeli v Alanguangu - zelo blizu meje z Gano. Niti 50 km od meje z Gano. To je tropski, vlažen pragozd. Namenoma smo izbrali popolnoma drugo geografsko, kulturno območje, območje z drugačno ekonomijo.

Kaj pa je bil vaš prvi namen, ko ste obiskali svojega prijatelja zdravnika v Gani? Ali ste želeli prenesti psihoanalizo v drug kulturni milje, ali...?

Pravzaprav smo želeli dvoje.

Prvo je bilo, ali lahko psihoanaliza kot teorija in metoda razlaga tudi ljudi iz drugih kultur; ali je ustrezna ali ne. In presenetljivo hitro se je pokazalo, da psihoanaliza ustreza tudi pri obravnavanju ljudi drugih kultur. Treba jo je sicer modificirati, osnove pa so na naše presenečenje držale.

Drugi glavni razlog je bil, da smo želeli spoznati razmerje med individuom, duševnim svetom, socializacijo, otroštvom, družbenimi oblikami (religijo, socialnimi strukturami, zgodovino, ekonomijo). Vse to lahko zelo dobro spoznamo s psihoanalizo, ker se vedno odraža v psihičnem svetu - pušča sledi.

Saj to je znano iz socializacije.

Obstajajo pa mnoge stvari, ki jih lahko le domnevamo.

Npr. Anyi na Slonokoščeni obali že od začetka tega stoletja pridelujejo kavo in kakao. So zelo inteligentni ljudje. Na Slonokoščeni obali živi 53 različnih ljudstev. Anyi pa so majhna skupina, le 8-9 % vsega prebivalstva. Imajo zelo bogato zemljo. Tu je pragozd, kjer kava in kakao zelo dobro uspevata. Inteligentni ljudje, čudovita, bogata narava, zanimivo pa je, da niso nikoli postali bogati - tega se ni dalo nikoli razložiti.

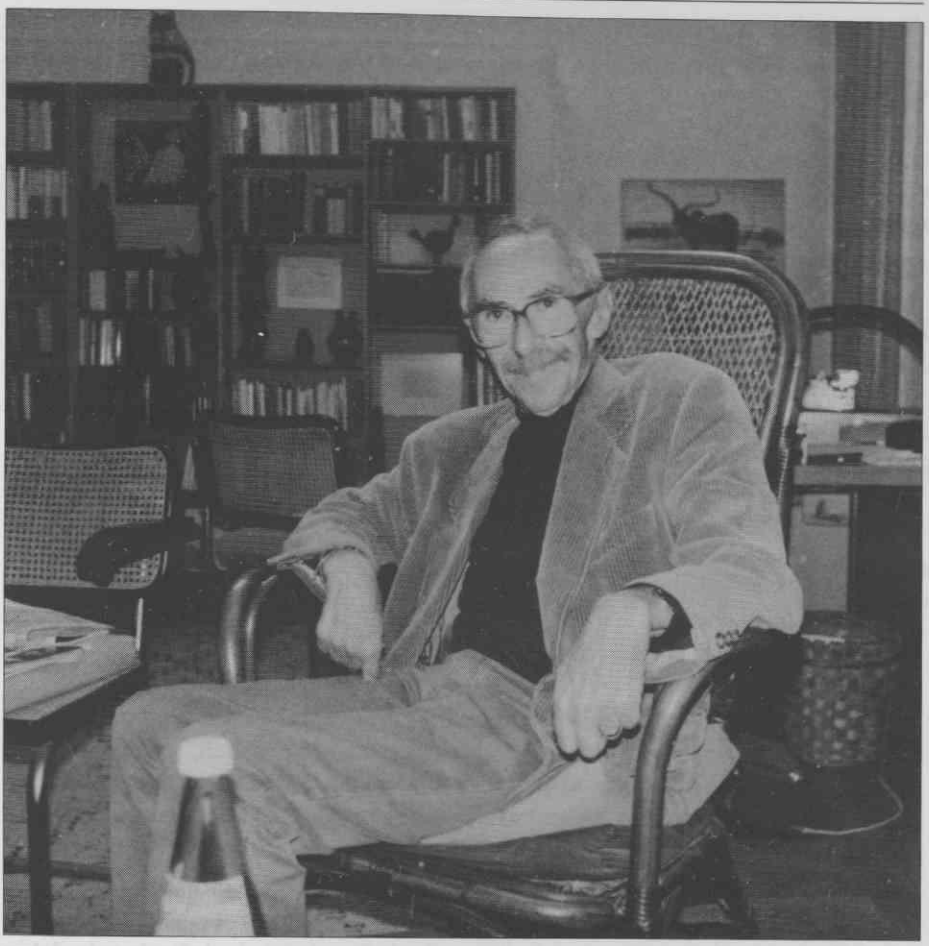
Če govoriš z Anyi, ugotoviš, da v njihovem procesu socializacije enostavno ni možno zadrževanje posesti, bogastva. Vse kar pridobijo, tudi oddajo. Razložil vam bom praktično socialno - ekonomsko značilnost. Nasade obdelujejo s tujo delovno silo. Tako, kot (v Švici) čistijo ceste Španci ali Jugoslovani. Te tuje delavce pa so vedno plačevali z deležem na nasadu. In sicer so dobili cca 10% nasada. Če je tuji delavec delal 10 let na nasadu, je postal lastnik nasada. Vendar jim na ta način ne bi ostala nikakršna produkcijska sredstva. Iznašli pa so metodo, ki jim omogoča, da le ne zgubijo vse zemlje. Poročijo svoje hčere. To so matrilinearne družine; bogastvo se prenaša po materini strani. Če se nekdo iz Sahela - z Malija ali iz Burkine Fasso poroči, postane član družine in pripada mu njegov delež.

Kdo pa je potem glavni lastnik, ali je to oče ali žena - mati?

Odkrili smo formulo, da so žene parlament - pravosodni organ; eksekutiva - izvršilni organ so moški. Ob tem bi lahko mislili, da bi vseeno lahko obogateli. Njihova socializacija pa jim popolnoma onemogoča ohranjevanje posesti. Zgubijo vso posest. Ne da bi bili tako velikodušni; to ljudstvo, ki dosti pridela, enostavno stvari zapravi, stvari izginejo. Imajo dohodek od kavnih plantaž. Lahko bi imeli visok prihodek (ne relativno, ampak absolutno), kot npr. švicarski preddelavec, srednji uslužbenec, kar pomeni za Afriko ogromno. De fakto, odkar so samostojni, od 1960. se ne da dobiti nikakršnega kredita, ker posojajo denar ali zastonj in ga večinoma ne dobijo nazaj ali pa zahtevajo 100% obresti - to tudi ni noben kredit. V procesu socializacije (ki igra zelo veliko vlogo pri oblikovanju osebnosti) otrokom kmalu po rojstvu (ko so si zelo blizu z mamo in jih matere dojijo) začno matere dajati klistir iz poprovega prahu (raztopino zelo močnega afriškega popra), tako da ne gredo nikoli samostojno na blato, ampak blato vedno izteče. Zakaj? Obstoja veliko razlag, toda nobena ni prišla stvari do konca. Dejstvo je, da tako postanejo »zasvojeni« s klistiranjem. Dojenčki na začetku pogosto zbolijo, dobijo črevesne krče. Majhni otroci se klistira izredno bojijo. Dobijo pa ga vsak dan enkrat do dvakrat. Pravijo sicer, da je to proti parazitom, a paraziti prebavijo klistir brez problema. Le ljudje tega ne prenašajo. Med 6. in 7. letom so že »odvisni«. Odrasli morajo imeti svojo brizgalko (klistirja). To je podobno kot pri nas zasvojenost s kajenjem. Ljudje postanejo popolnoma odvisni. Ob tem pa se matere, ki intenzivno dojijo, že v 2. letu otrokove starosti (za Afriko zelo zgodaj) emocionalno popolnoma umaknejo od otrok. Otroke samo še telesno negujejo, umivajo, hranijo. Govorijo, da pričakujejo drugega otroka (pričakujejo ga v fantaziji ali zares). V tem času dosti otrok umre zaradi deprivacije. Otrokom, ki ostanejo pri življenju, pa je njihov edini odnos z materjo klistir. Lahko si predstavljate, da so v socializaciji, ki je tako kompleksna, otroci do 8. oz. 9. leta že zelo asocialni.

Ali so zaradi tega bolj introvertirani?

Da, bolj introvertirani in zelo nezaupljivi. Vedno se bojijo napada, vedejo se skoraj paranoično, nimajo pa razvitega sovraštva do tujcev. Kajti paranoidno se vedno prenaša na pripadnike materinega klana. Zanje tudi ne obstaja naravna smrt. Vsi mrtvi so vedno začarani. So le redke izjeme: npr. neka žena, ki je bila že mrtva; zanjo so govorili, da je bila tako dobra, da je umrla naravne smrti. De facto je umrla zaradi injekcije, ki ji jo je dal nek potujoči padar. Bila je inficirana. To je bila edina izjema, za katero smo zvedeli, da je umrla naravne smrti. Vsi ostali so bili zastrupljeni (teoretično vedno od nekoga iz materinega klana). Lahko si predstavljate, kakšen odnos imajo ljudje do teh mater. Istočasno pa je nam nerazumljiv njihov odnos do lastnine, ki povzroča, da jo izgubijo. Ob tem so zelo inteligentni, mislijo zelo politično - psihološko. Po najini raziskavi je obiskal univerzo v Abidjanu ameriški docent (ki pa najine knjige še ni prebral). Rekel je, da se o



Dr. Paul Parin

ljudstvu Anyi govori, da so neumni ljudje, kar pa ne drži, ker so zelo inteligentni. Povedal je tudi, da je 56% študentov humanistike na univerzi v Abidjanu pripadnikov ljudstva Anyi, čeprav tvorijo le 8-9% vsega prebivalstva. Nekateri intelektualci migrirajo v Abidjan, nekateri pa ostajajo doma. Nikakor pa se ni dalo razložiti, zakaj uporabljajo klistir. V zahodni Afriki je to sicer razširjeno, a nikjer ni tako razširjeno kot pri njih. Ne vedo, ali so to navado v Afriko prinesli Portugalci, kajti tudi na Portugalskem je razširjena, a ne tako močno; in predvsem ne klistiranje s poprom. Še vedno tudi ni jasno, ali so Portugalci prinesli to navado v Afriko ali pa so jo Portugalci prevzeli od Afričanov. Ta navada vsekakor vpliva na njihove karakterne poteze, ki se izražajo tudi na ekonomskem področju. Obstajajo mnoge tovrstne povezave.

Spoznavanje teh povezav je bila naša druga naloga. Prva naloga pa je bila uporaba psihoanalitične teorije in metode v praksi - v Afriki. Delno smo jo modificirali, vendar ne zelo. Ni bilo treba dosti spraševati. Treba je bilo biti le pozoren na blokade (ko nekdo ne more več naprej, mu je treba razložiti), potem je pogovor tekel spet gladko.

Torej ste živeli v vasi in spontano je prišlo do kontaktov?

Ne, ne, izdelali smo metodo. Prvič smo iz literature izbrali vas, o kateri se je že zelo dosti vedelo. Študirali smo temeljito, kot za izpit. O Dogonih je bilo napisanih že čez 150 različnih del. In potem smo prišli v vas in spraševali. Najprej smo iskali vas, kjer bi se dobro počutili, kjer bi našli družino, ki bi nas povabila. Spraševali so, kdo smo. Turisti. No ja. Ali jih želimo fotografirati? Imeli smo fotoaparate s sabo, a jih nismo uporabili. Ali želimo kaj kupiti? Smo turisti z ušesi. Želimo poslušati. Ljudje so postali radovedni. Dogoni se hitro spoprijateljijo. Anyi pa ne. Dogoni so bili zelo odprti. Rekli smo jim seveda, da se želimo spoprijateljiti z njimi, vendar smo jim postavili pogoj - enourni pogovor z nami vsak dan ali vsaj štirikrat, petkrat na teden. Vsak dan smo se pogovarjali z nekaj ljudmi. Od kultur, ki smo jih raziskovali, smo poiskali tradicionalne, da bi bila razlika z našo civilizacijo očitna. Med ljudmi pa smo poiskali »normalne« ljudi. Teh v neki vasi ni težko najti. Ljudje se dobro poznajo med seboj. Pri Dogonih je bilo težko, ker je le malo žensk govorilo francoščino. Pri ljudstvu Anyi sta bili dve ženski, ki sta se pogovarjali z Goldi. Goldi je lažje navezala stik z ženskami. Tako je v Afriki povsod. O intimnih rečeh se moški ne morejo pogovarjati z ženskami in obratno.

Kasneje smo naredili podobne raziskave o razlikah med Švicarji in južnimi Nemci in jih objavili v krajših delih. Tu gre za različno zgodovino, ampak za podobno tradicijo, podoben jezik, podobno družinsko strukturo; v besedni komunikaciji pa se vedejo zelo različno; npr. ljudje, ki živijo 30 km oddaljeni od Zuericha, živijo že zelo drugače od onih v mestu.

Naše delo je zelo fasciniralo in mnogi ljudje so se zanj zanimali; vendar je tovrstna izobrazba dolgotrajna, in ljudem, ki so o psihoanalizi le prebirali, je izredno težko uporabljati metodo, se je istočasno učiti ter jo modificirati. Videli smo, da so Francozi, ki so bili nepopolno izobraženi v psihoanalizi in ki so kasneje delali v Senegalu, bili pri delu zelo negotovi.

Po izidu prve knjige ste postali znani v nemško govorečem prostoru?

Naša prva knjiga »Belci razmišljajo preveč«, o Dogonih, bo spomladi 1993 izšla v 4. izdaji. Zanimivo, da je sprva skoraj nihče ni bral. Prva izdaja je doživela zelo dobre recenzije, prodali pa jih niso skoraj nič. Knjige so se začele prodajati šele po letu 1968. Takrat se je začela širiti zavest, da obstojajo na tem svetu še druge, tudi boljše kulture, kot je naša. Razširil se je interes za t.i. tretji svet. Mi pa smo očitno to že prej odkrili. Morda prezgodaj. Dogoni imajo za naš občutek idealno socialno strukturo - so zelo prijazni ljudje. Vedno smo si rekli: če bi začeli naše raziskave pri ljudstvu Anyi (za naš občutek niso simpatični ljudje; so zares težavni, komplicirani, nezaupljivi), torej če bi pisali prvo knjigo o ljudstvu Anyi, bi morda zgubili pogum za naslednjo raziskavo.

Največ se je zvedelo o našem delu preko publikacij; veliko pa smo o rezultatih našega dela govorili tudi v psihoanalitičnih krogih, v etnoloških krogih; torej v New Yorku sem vodil mnogokrat work shope - na ta način so problematiko spoznavali Američani. Tudi v Nemčiji smo seznanjali ljudi, npr. strokovnjake t.i. »oral history«, sociologe, v Koelnu je bila zelo močna t.i.»družinska sociologija«, ki jo je vodil Rene Koenig - tudi ti so se zanimali za naše delo. Vedenje o našem delu se je širilo s publiciranjem in predavanji.

Posneli smo tudi etnološki film o ljudstvu Anyi. Naredili smo ga na frankfurtski univerzi, kjer smo ga predvajali dva semestra. Pozneje smo ga predvajali tudi na Dunaju

in v Celovcu. Potem smo objavili približno 100 različnih referatov o specialnih vprašanjih v nemščini, angleščini, francoščini, italijanščini.

Sčasoma pa smo morali prenehati s terenskim delom zaradi starosti. Zdaj se kaže velik interes za naše delo, žal pa sva z ženo prestara. Ne maram pa, da bi ves čas črpal iz enih in istih virov, brez nekih novih, dodatnih raziskovanj. Drugače je, če črpaš iz materialnih dokazov, kot npr. umetnosti, predmetov - te lahko raziskuješ tudi, ko si že zelo star; živeti v neki vasi, se pogovarjati z ljudmi pa predstavlja velik napor, tudi kulturni šok.

Ali se je marsikaj spremenilo, ko sta se ponovno podala k Dogonom ?

Ne, pravzaprav, ne dosti. Srečala sva nekega znanca (Dogona), ki nama je (po nekaj letih) rekel: »Jutri se srečamo pri tistem kamnu.«; kot da bi bila le dva dni odsotna. Neverjetno.

Tudi pri ljudstvu Anyi je bilo neverjetno. Ko sva jih ponovno obiskala, so nama prišli naproti in naju kar zvlekli v svoje hiše. Ženske so prišle h Goldi in jo pozdravljale; česa takega si nisva nikoli predstavljala.

Ampak potujeta še vedno kar precej, ali ne?

Potujeva le še po Evropi. Veste, postal sem pisatelj in nisem več znanstvenik. Tako me večkrat povabijo, da jim predstavim svoje delo. Drugo, kar naju z Goldi sedaj zelo angažira, pa je problem bivše Jugoslavije.

PREDSTAVITEV: DR. GEORG ELWERT
PORTRAIT OF DR. GEORG ELWERT

PREDNOSTI ODTUJENEGA POGLEDA
(Intervju s prof. dr. Georgom Elwertom)

Borut Brumen

Profesor dr. Georg Elwert se je rodil leta 1947 v Münchnu. Leta 1973 je doktoriral na univerzi v Heidelbergu, leta 1980 postal privatni docent in tri leta kasneje redni profesor na univerzi v Bielefeldu. Od leta 1985 je redni profesor in predstojnik oddelka za Afriko in Evropo na Inštitutu za etnologijo Svobodne univerze v Berlinu. Njegovo terensko delo je bilo vezano predvsem na zahodno Afriko, v zadnjih letih pa se usmerja tudi na področje vzhodne Evrope. Svoja znanstvena spoznanja iz gospodarske etnologije, raziskovanj nacionalističnih gibanj in razvojne sociologije je objavil v vrsti samostojnih knjig in v obliki znanstvenih prispevkov ter predavanj v številnih državah Evrope, Afrike in Amerike. Profesor Elwert je bil oktobra 1992 gost Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, kjer je imel v okviru predavanj iz etnologije Evrope vrsto odmevnih nastopov. Takrat je tudi nastal pričujoči intervju.

BRUMEN: *Profesor Elwert, vi ste začeli svoj študij etnologije na univerzi v Mainzu pri prof. Haberlandtu, nadaljevali ste ga kot študent prof. Mühlmanna v Heidelbergu. Habilitirani ste bili na Oddelku za sociologijo univerze v Bielefeldu, danes pa ste redni profesor socialne antropologije na Inštitutu za etnologijo Svobodne univerze v Berlinu. Ali ste etnolog, sociolog ali antropolog? Kaj vam pomenijo te oznake in kakšno vlogo imajo te opredelitve po vašem mnenju?*

ELWERT: Tem opredelitvam sam ne dajem skoraj nobenega poudarka. Ločitev med etnografijo, etnologijo in sociologijo v času študija sledi delitvi sveta v nacije in zato se mi zdi ta delitev neverjetno nevarna. Delitev na domoznanstvo, eksotiko in znanost o nam enakih družbah je diferenciacija, ki ji podleže marsikdo, ki ne razume pomena znanstvene distance in se predaja občutkom. Gre za zastarele in primitivne asociacije tehnokratskih etnocentrikov. To je noro. Ta ločitev je produkt revščine znanstvenega duha. Grozljivo se počutim, ko imamo opravka z ljudmi, ki sami sebe opredelijo kot internacionaliste in antinacionaliste, ki pa se takrat, ko gre za karakteriziranje njihove stroke ali za razmejitev med sociologi in etnologi, oprejo na najbolj primitivne oblike stereotipov. Sem pa v Berlinu doživel tudi neverjetne oblike agresije in predsodke do sociologov, v situaciji, ko je bilo vsakemu jasno, da niso sociologi samo kvantitativni, ampak tudi kvalitativni znanstveniki.

Mislim, da je razlikovanje, še posebej med znanostjo industrijske družbe, ki se imenuje sociologija in znanostjo t.i. predindustrijske družbe, ki se imenuje etnologija

izredno problematično. Gre za razlikovanje, ki je motivirano v vsakdanjih političnih razlikovanjih med tistimi, ki so »razviti«, in imajo pravico določati pota zgodovine in tistimi »zaostalimi« kmečkimi družbami, ki so kljub svojemu nadaljnjemu obstoju že vnaprej postavljeni v preteklost. Naša naloga je, da skupaj razvijemo socialno znanost, ki bo svoje delovno področje razumela kot celoto oblik človeške prisotnosti v vsej njihovi različnosti. Cilj socialne antropologije, sociologije in etnologije mora biti dognanje obstoječih in možnih oblik človeškega sožitja. To pomeni ne samo, da razkrijemo vse oblike, ki so že obstajale ali pa so se izkazale, kot teoretično možne, temveč tudi in predvsem to, da mi, s svojo znanostjo, odgovorimo na vprašanja, kaj bi lahko bil, kam bo šel človek, kaj so utopije in tudi katere so smeri razvoja, ki se jih moramo bati. V okviru takšne socialne znanosti rabimo seveda tudi to, kar zelo oblastno imenujemo znanstvene discipline. Namreč neko samokritično kontrolo nad instrumenti spoznavanja človeške duhovnosti in človeških organizacijskih oblik. Zato je skupno delo zgodovinarjev, sociologov, etnologov in socialnih antropologov, kakorkoli že se hočejo imenovati, izrednega pomena. Pri tem gre predvsem za skupno delo in ne za ponavljajoče se vmešavanje v polje dela nekoga drugega. To bom pojasnil.

Socialno znanost lahko razumemo kot veliko hišo, ki ima več vhodov. Pred vsakim izmed teh vhodov kontrolira podatke, ki prihajajo v to hišo, ena izmed omenjenih znanstvenih disciplin. Zgodovinarji npr. morajo biti zato še posebej pozorni na podatke, ki prihajajo iz arhivov, vedeti morajo nekaj o selektivnih spoznanjih in selektivnem shranjevanju, o ponaredkih, o razliki med samoustvarjenimi iluzijami gospodujočih in realnosti tlačenih. Sociolog in ekonomist morata na vsak način vedeti nekaj o pasteh statistične metode, morata biti ves čas skeptična in se spraševati o vlogi ter pomenu interpretacij. Tudi znotraj znanstvenih disciplin samih rabimo neko znanost o družbi, kot sta jo definirala Dürkheim ali Max Weber. V okviru vsake znanosti rabimo potem ljudi, ki so specialisti in z jezikoslovnimi metodami skeptično nadzirajo naše predstave o oblikah človeške prisotnosti. Ker se etnologi pri interpretaciji socialne strukture istočasno trudijo spoznati tudi jezik družbe, ki jo preučujejo, se tako srečajo s semantiko preko metode neposredne udeležbe. Pri tem pa moramo biti previdni, da to, kar nam semantika kaže, ni samo neko prazno vrtenje in da nam ni podana samo neka iluzija kot samopredstavitev družbe.

B: *Vi ste specialist za Afriko. Preprosto vprašanje, kako ste prišli do Afrike, zakaj Afrika? Pogosto in težko vprašanje v času študija se namreč glasi, kako naj se specializiram, kam naj se usmerim? Lahko rečete kaj o tem?*

E: Še kot študent sem imel zelo romantično predstavo o Afriki, ki je bila pogojena, kar mi je postalo jasno kasneje, z vtisi iz otroštva. Kot osnovnošolec sem videl film o Afriki, v katerem so ljudje sami gradili svoje hiše iz ilovice in lesene viseče mostove. Bila je torej podoba neke družbe, ki se mi je zdela nadvse zanimiva. Imel sem še druge interese, ki bi jih lahko realiziral, ampak na inštitutu, na katerem sem pričel študirati, je bil poudarek na afrikanistiki. To je bilo na univerzi v Mainzu. Tam je bila v kleti akademska svetovalka, ženska, katere habilitacija je bila onemogočena z utemeljitvijo, da ženska ne potrebuje habilitacije. Je pa ta ženska imela več pojma o etnologiji kot sam profesor Haberlandt ali pa njegov asistent Klaus Müller. Ta ženska, imenuje se Erika Sulzmann, je nam študentom predstavljala muzejske eksponate tako, da je vedno upoštevala tudi družbeni kontekst. Prav tako nas je vedno opozarjala na probleme terenskega raziskovanja. Velikokrat nam je razlagala o artefaktih, do katerih je prihajalo zaradi različnih vzrokov. Npr. kako je

Dr. Georg Elwert

neki raziskovalec iz šole Marcela Creolla postavljal vprašanja na način, ki mu je potrjeval njegovo lastno filozofijo o afriški kulturi. Govorila je o trikih plemenskih poglavarjev, ki so predstavljali svojo moč daleč večjo, kot je bila v resnici. Zelo uspešno nas je senzibilizirala za to, da je etnologija (in tudi sociologija) pravzaprav umetnost, umetnost obvladovanja metod. In da se lahko iz tega znanja, te umetnosti možnega, šele razvije neka teorija.

Ob tem moram povedati še to, da imamo v Nemčiji od konca 60. let fantastični štipendijski sklad ASA štipendij, ki omogočajo študentom trimesečno studijsko izpopolnjevanje povsod po svetu. Tudi jaz sem bil na začetku svojega študija s pomočjo te štipendije leta 1968 tri mesece v Dahomeju. Tam sem tudi spoznal, da učenje tujega jezika, če človek živi in dela z domačini, ni noben nepremostljiv problem.

B: *Nam lahko na kratko opišete vaše terensko delo v Afriki?*

E: Moja prva raziskava, takrat sem bil star 21 let, je bila pravi »flop«. Zadal sem si nalogo, da s pomočjo vprašalnic predstavim socialne mreže in na ta način razkrijem strukture moči. Pri tem sem pa čez nekaj časa opazil, da je moč zelo kompleksen konstrukt, ki ni samo sociološki termin, temveč da predstavlja neko poenostavitev realnosti družbe. Ker različne povezave na zelo različnih nivojih tečejo tudi v nasprotnih smereh, prihaja v človeških družbah do različnih pojmovanj moči. V področju gospodarstva ima lahko en nivo premoč nad drugim, v religiji pa je povsem obratno. Največji problem mi je pri etničnih skupinah Aizo in Huidanu na jugu Dahomeja, kjer sem bil na terenu, predstavljalo dejstvo, da je bila moč tabu tema. Če hočemo zvedeti nekaj o strukturah moči, ne glede na ceremonialni državni aparat, moramo, to sem že vedel iz dotedanjega študija, vprašati o konfliktih. Videti moramo, kje se latentna prisila spremeni v dejansko prisilo. Tematizacija takšnih konfliktov pa je nadvse problematična. Mladi moški, s katerimi sem se veliko družil, so z nonšalanco, ki me je presenetila, govorili o seksualnosti, toda čeprav sem jih imel za prijatelje, so se dosledno upirali govoriti o moči in konfliktih. Preko njih sem prišel do starejših moških, s katerimi smo se pričeli pogovarjati o zgodovini.

To je bila moja druga raziskovalna tema, namreč zgodovina trgovanja s sužnji v Dahomeju. V predkolonialnih časih je bil Dahomej eden izmed največjih izvoznikov sužnjev v Afriki. Tega časa lova in trgovine s sužnji so se še dobro spominjali v ustni tradiciji. Ustna tradicija nima v prvi vrsti namena predstaviti natančnega kronološkega poteka, temveč mlade ljudi inštruirati o konfliktih in potekih konfliktov, strukturah moči in tudi karakterjev skupin. Centralna točka teh pripovedi je bil karakter dahomejske kraljeve družine.

Moja tretja raziskava je bila praktične narave. S prijatelji, ki sem jih našel med domačini (v etnični skupini Aizo), sem poskušal opismenjevati ljudi. To sem počel z metodo, ki jo je utemeljil Paolo Frere in jo kasneje razvil, neodvisno od mene, tudi beninski lingvist Chichi. Praksa opismenjevanja je sprožila, ne da bi to hotel, socialno gibanje. Karizmatično gibanje v malem, s tipičnimi pretiranimi upi, kako na vsak način modernizirati vas. Ko se to upanje ni uresničilo in so postale predstave o prihodnosti zopet realne, se je spremenila tudi struktura gibanja. Sedaj so se v njem združili ljudje, ki so hoteli dobiti v roke cel postopek in instrumente. Gibanje se je hierarhično institucionaliziralo.

Kot vidiš, sem svoje teme spreminjal, glede na relevantne strukture, ki so se odpirale na terenu. Tako sem tudi prišel k vprašanju gospodarstva in gospodarskih odnosov, seveda ne neodvisno od mojega univerzitetnega študija. V raziskavah o godpodarskih strukturah sem se ukvarjal s tako imenovano tradicionalno solidarnostjo. Grozno se mi je upiralo namreč to predstavljanje enostavne tradicionalne solidarnosti kot nečesa preprostega, banalnega, kot je npr. danes in tukaj vloga socialne pomoči. Soočil sem se z odnosom med njihovim lastnim delom ali subsistenčno produkcijo in blagovno ekonomijo, kjer subsistenčna produkcija v kriznih letih posredno subvencionira blagovno ekonomijo. In seveda sem se srečal tudi z ekonomskim diferenciranjem. O tem sem na žalost objavil zelo malo, ker nimam še točnega vpogleda v stvar.

B: *Poleg eksplicitnega znanstvenega dela ste sodelovali tudi v različnih projektih razvojne pomoči. Nam jih lahko opišete in poveste, kakšne rezultate so prinesli?*

E: Ena najpomembnejših tez organizacij razvojne pomoči v Nemčiji in njihovih partnerjev v afriških državnih aparatih je, da leži omejeni uspeh programov razvojne pomoči v Afriki v tradicionalizmu afriških kmetov. Dejansko pa kmetje spreminjajo svojo socialno strukturo, kot tudi svojo tehnologijo v presenečujočem ritmu. Klub temu pa večina teh sprememb ni direktno vidna, vsaj ne na področju, kjer si je razvojna pomoč nadejala svojih največjih uspehov, namreč v moderni agrarni tehnologiji. Vendar se s to moderno agrarno tehnologijo in njeno neumno zasnovo, ki temelji na nekontrolirani uporabi insekticidov, strojev, silosov, še ne spremeni nič ali pa samo v redkih primerih. Kajti specifična agrarna tehnologija, ki so jo v zadnjih dvesto letih razvili afriški kmetje na nekaterih področjih (obdobje, ko se v Afriki uveljavijo nekatere kulture iz Amerike), pravzaprav nima alternativ.

Drugo polje mojega dela je bila študija o dejanski vlogi birokratske strukture organizacije razvojne pomoči, predvsem njena najmanj raziskana plat, to so birokratske strukture partnerskih organizacij. Tu najdemo v nasprotju s kmeti, ki so pripravljeni sprejeti spremembe, ekstremno vztrajnost; enkrat ustvarjene institucije se ohranjajo desetletja. Posamezniki se bogatijo iz generacije v generacijo, pod površino retorike skupnega blagostanja, ki je v razvojni pomoči v Afriki zelo prisotna, pa najdemo le cilj birokratskega razreda. To je monopol nad privilegiji s pomočjo korupcije.

B: *Podoba Afrike je pri nas povezana s stereotipi o revščini, lakoti in vojnah. Kakšno je vaše videnje Afrike?*

E: Najprej je to slika, ki prikazuje samo vrh neke gore in ne goro samo. Tako kot npr. nekdanja Jugoslavija, ki ni samo bombardiranje Dubrovnika ali pobijanje civilistov v Sarajevu. Človek tudi v Sloveniji na prvi pogled ne vidi družbenih anomalij in v tem prostoru najde čisto normalno »alpsko« republiko. Nekaj podobnega je z Afriko. Večji del Afrike ne pozna lakote. Mi imamo v Afriki v zadnjih desetletjih presenetljivo intelektualno življenje z znanstveniki/cami, ki so v Evropi in ZDA ne samo priznani, temveč tudi iskani. To seveda pelje tudi k visokemu »braindrainu«, polovica mednarodno priznane špice afriških znanstvenikov dela zunaj Afrike.

Ko afriške družbe natančneje analiziramo vidimo zelo zanimiv razvoj, ki ga prej nismo videli. Npr. neverjetne uspehe v gojenju rastlin. V Afriki so na osnovi dveh varietet manioka ali kasava v 250 letih razvili 250 novih vrst. Gojenje prosa prihaja iz Afrike, obdelava železa prav tako. Če si pogledamo stvari od blizu, smo vedno znova presenečeni nad kreativnostjo ljudi. Največji problem je v resnici to, kar nam poročajo časopisi, to so vojne. Razumeti morate, da je lakota v Afriki v prvi vrsti posledica vojn, kajti če ljudem pokrademo pridelek, bodo lačni; če preko nevarnih območij niso možne več sezonske nomadske selitve in migracije in morajo ljudje ostati vse leto, tudi v sušnem času, na področju, kjer drugače sploh ne živijo, nastopi lakota.

B: *Marsikdo išče korenine afriških problemov v kolonializmu. Kakšno je vaše mnenje (leta 1968 ste bili eden izmed kolovodij študentskega gibanja na univerzi) o vlogi etnologov pri tej žalostni dediščini kolonializma?*

E: Odnos med kolonializmom in etnologijo je bil zelo intenzivno problematiziran konec šestdesetih let. Takrat je prišlo na dan tudi marsikaj, kar je bilo v zgodovini etnologije prikrivano. Videli smo lahko, da so etnologi z roko v roki sodelovali z represivnimi kolonialnimi oblastniki. Med tem pa vidimo tudi, da so bile nekatere takratne predstave moje generacije iz študentskega gibanja napačne. Šlo je predvsem za nekatera prevrednotenja dejanske vloge etnologov. Danes vemo, da so se kolonialistični uradniki velikokrat upirali upoštevati spoznanja etnologov. Seveda ne trdim, da je večina etnologov imela civilni pogum upreti se kolonialističnemu sistemu in razkrivati nehumane in represivne lastnosti kolonializma. Takšni etnologi so bili izjema. Ampak soočenje z realnostjo, dialog z ljudmi, o katerih so morali poročati, je vseeno pripeljal vedno znova do korekture prej oblikovanih mnenj. Teh korektur pa kolonialistični uradniki nikakor niso hoteli in mogli videti. Ferd Spittler je to zelo dobro analiziral, kot »avtizmus birokracije«, ki o določenih spoznanjih sploh ni hotela slišati in je trdoglavo rinila naprej ne glede na realne procese.

B: *Veliko ste se ukvarjali s primerjavami gospodarskih sistemov; zanima me vaše mnenje o vlogi in pomenu gospodarske etnologije v sklopu celotne etnologije.*

E: Etnologija naj bi prikazovala človeka/človeštvo v vsej njegovi diverziteti. Z njo naj bi spoznali možne oblike človekove biti in bivanja. Gospodarski pogoji ustvarjajo meje, omejujejo miselno možne diverznosti. Neka socialna struktura, ki prekorači možnosti lastnih realnih življenjskih pogojev, ne more preživeti. V tem smislu je gospodarstvo vedno osnova družbe. Gospodarstvo ne determinira, v smislu marksistične teorije, temveč razmejuje. Etnografska dela se brez poznavanja oblik ekonomske reprodukcije berejo kot lepe pravljice.

Dva dodatna elementa tvorita gospodarsko etnologijo za centralni del naše stroke. Prvič je to tema reprodukcije in drugič vprašanje raznovrstnosti. Reprodukcija socialnih struktur, kot tudi sama fizična reprodukcija ljudi, nas mora v določeni meri začuditi. Introspektivno namreč poznamo človeka kot samovoljno, eratično, nepredvidljivo bitje, ki je sposobno ustvarjati kaos. Kako potemtakem reproducira sam sebe, kako preživi človek od ene žetve do druge? Tema reprodukcija ni edino področje, kjer lahko družbo doživimo kot nekaj procesnega, ampak v našem primeru imamo opraviti z družbo, kot nujno procesno strukturo. In to se mi zdi fascinantno, zaradi njene raznovrstnosti in različnosti.

Raznovrstnost je eno izmed modernejših poglavij naše stroke. Zadnja spoznanja v etnologiji kažejo na to, da v neki družbi istočasno eksistirajo različni produkcijski načini simultano. Raznovrstnost prepoznamo tudi, če se ukvarjamo z jezikovnim registrom znotraj neke kulture, kar vodi do pojava, ki je v strokovni literaturi opisan kot multiplikulturna identiteta.

B: *V zadnjih letih so zelo odmevne vaše razprave o nacionalizmu. Kaj je za vas nacionalizem?*

E: Nacionalizem imenujem socialno gibanje s komunikativnimi in ideološkimi povezavami, pod določenimi pogoji tudi s skupnimi ekonomskimi lastnostmi, ki se zavzema za vzpostavitev, utrditev ali obrambo neke (imaginarne) skupnosti-nacije, izhajajoče iz skupne definicije. Mislim, da gre za socialna gibanja, za katera sploh ni potrebna lastna država in niti stranke. Seveda to izpostavlja vprašanje, kaj je nacija? Nacija je socialna organizacija z nadčasovnim karakterjem, ki se ohranja predvsem z dednostjo pripadnosti in je s strani svojih članov razumljena kot imaginarna skupnost. Kot taka se lahko navezuje tudi na skupni državni aparat, kar je lahko pod določenimi pogoji samo fiktivno, kot npr. pri separatističnih ali iredentističnih gibanjih. Nacijo si predstavljam kot moderno travestijo. Nacija je, kot je prvi spoznal Max Weber, podružbljanje skupine, ki se obleče v plašč skupnosti.

Ideološko pa tudi praktično igra generalizirana reciprociteta pomembno vlogo pri ustvarjanju socialnih zvez in tudi emocionalnih oprijemljivih točk. Mobilizacijska moč generalizirane reciprocitete je povezana z zaupanjem dajanja anonimnemu partnerju, ne da bi zato pričakovali plačilo. Kar pa lahko prinese pomembne spremembe v vsakdanjih pričakovanjih, v kolikor človek dobi istovrstne stvari prav tako od anonimnega partnerja, ki jih lahko potem, kot brat ali sestra v naciji pričakuje vedno znova. Termin organizacije uporabljamo pri opisu nacije zavestno, saj imamo opravka z modelom ekskluzivne pripadnosti, ki je lahko sicer variabilna (primeri dvojnega državljanstva), kar pa je vendar vedno konfliktna točka. Ekskluzivna pripadnost je osnovni model in to razlikuje nacijo od etnije, tam so namreč multi pripadnosti nekaj povsem normalnega.

B: *Kje vidite izvore nacionalizmov?*

E: Mislim, da je zelo dobro, da si mi to vprašanje postavil v množinski obliki. Na ta način namreč takoj odpade en stereotip. Opravka imamo namreč s procesi nastajanja »mi« skupin, ki se v zunanji pojavni obliki, prisegah, nacionalnih simbolih, militantni mobilizaciji približujejo drugi drugim, pri tem pa imajo glede na interese posameznika zelo različne vloge. Kot primer lahko navedem t.i. strateške skupine, ki si iz posrednih ali neposrednih ekonomskih interesov ustvarijo klientelistične mreže. Kot nosilce najdemo zelo pogosto migrante, ki se v lastnih ali tujih deželah počutijo negotove. Doživljajo

anomalije in korupcije, imajo strah pred nasprotno stranjo ter se bojijo svojih, od njihovega lastnega dela in tržne ekonomije odvisnih, upanj. In ker izhajajo iz lastnih upov, si ustvarjajo strah pred tržno ekonomsko zvezo in je zato za njih utopija o skupnosti še posebej zanimiva. Skupnost pomeni za njih obliko pravno moralne zaveze vseh, ki se priključijo tej skupnosti.

Drugi pomemben proces za formiranja in jačanje mi skupin je sprejemanje kriz, kot nekaj, kar je inducirano od zunaj. Nacioanlistična odgovora na to sta razmejitev in separatizem. V procesih nastajanja mi skupin imamo pogosto prisotnost imaginacije duhovne in mentalne oškodovanosti tega, kar bi skupina lahko dosegla. Pri takih skupinah pride ponavadi do priseganja na tradicijo, ki pa je sama ustvarjena. In četudi ni povsem izumljena, predstavlja vseeno generalizacijo, ki željeno stanje predstavlja kot nekoč že doseženo. Pri procesih nastajanja mi skupin, kjer nivo zavesti in komuniciranja igra veliko vlogo, so takšna iskanja in vračanja v preteklost zelo pogosta. Povezuje jih nasilje. Mi skupine se takrat spremenijo v obrambne zveze. Izzvani konflikti, ki so sprovocirani s strani določene strateške skupine, tako olajšujejo pristanek na razmejeno identiteto.

Drugi mehanizem, ki se s tem povezuje, je fokusiranje upov in strahov. Fokusiranje pomeni, da se različni problemi različnih ljudi prenesejo na skupni imenovalec. Preko navidezno konkretnega opisa nastane vtis, da je mogoče nek problem natančno definirati. Takšna fokusiranja delajo iz nacionalizmov referenčne točke.

V začetnih fazah militantnih nacionalističnih skupin najdemo pogosto tudi nasprotno in dvigajočo se konkurenco elit. Ko krepitev nacije postane samo sebi namen in če to postane edini parameter politične eficience, potem je naenkrat zelo lahko »delati« politiko, saj se takrat politika odvija predvsem v simbolnem prostoru. Potem lahko pridemo do takšnih ekstremnih primerov, ko je največji cilj celotne nacije veliko pomembnejši od vprašanja brezposelnosti ali trgovskega deficita, do vprašanja imena neke sosednje države.

B: *V vaših knjigah in razpravah primerjalno analizirate določene afriške in evropske kulturno-socialne fenomene. Zato me zanima, ali po vašem mnenju lahko obstaja etnologija t.i. kompleksnih družb?*

E: Seveda. Pravzaprav je bila naša veda že od nekdaj veda o kompleksnih družbah. Dolgo se ni hotelo priznati, da so tudi t.i. primitivna ljudstva kompleksne družbe, samo v drugačni obliki. Tam najdemo fleksibilne zveze raznovrstnih struktur, kot je npr. avtoriteta pri posvečenih, starejših in bogatih. Kompleksnost naše družbe se izraža na eni strani v brezobzirnosti pravil, po drugi strani pa poznamo različnost družbenih sektorjev, npr. gospodarstvo, politika, ki so kot sektorji tendencielno tematsko očiščeni. V gospodarstvu »primitivnih ljudstev« gre predvsem za materialno reprodukcijo, tu pa velja koda plačano-neplačano. Politika je odgovorna za moč in ne za materialno preskrbo itn. Celo stvar pa lahko še retorično zaostrimo in rečemo, da so naše družbe še najmanj kompleksne, saj je preko tematskega čiščenja vsakemu področju dostopna in jasna njegova koda. Pravzaprav ni nobene tako preproste družbe, kot je naša, v kateri bi posameznik imel dostop do vseh materialnih dobrin preko enega samega tipa transakcije. Preko nakupa. To je seveda pretiravanje, ki pa je za del človeštva, ki ga Američani imenujejo »foolproof«, postalo resničnost. Omogoča jim relativno lahko sposobnost orientacije v družbi.

Moj drugi in pomembnejši argument, ki je povezan z zgodovino naše vede je, da

imajo etnografiji tuje kulture opravka vedno z odsevi naše lastne družbe v njej. Poročila o Tahitiju so npr. odsevi v tistem trenutku, ko nam nekaj povedo tudi o seksualnih normah tukaj v Evropi. Ali pa v tem, da nam pojasnijo nekaj o našem socialnem razslojevanju. Tudi veličastna razprava Marcela Maussa z naslovom »Darilo«, ni bila samo tekst o predtržnih ekonomskih oblikah menjave, temveč tudi tekst miroljubnosti, sestavljen s strani evropskega intelektualca, ki je pravkar doživel grozote prve svetovne vojne. Prav zato je zanimivo, da je veliki nemški povojni sociolog Rene König zahteval, da se mora vsak sociolog, ki se hoče ukvarjati z lastno družbo, tako kot etnologi, najprej spoznati z jezikom in kulturo neke tuje družbe. Odtujeni pogled je namreč naša prednost.

B: *V določeni meri ste mi odgovorili že tudi na moje naslednje vprašanje. Na zadnjem kongresu socialnih antropologov avgusta 1992 v Pragi so nekateri profetejsko oznanjali, da je napočil čas, v katerem etnologi več ne rabimo terenskega dela. Kaj menite vi o tem?*

E: To je patetični nesmisel. Danes se producira veliko etnoloških knjig brez empirične izkušnje. Gre pravzaprav za sekundarne študije socialno zgodovinskega karakterja. Napisali so jih ljudje, ki imajo literarne sposobnosti, ne pa know-howa socialnega zgodovinarja. Tudi če bi hoteli, ne morejo priti do virov, ker ne obvladajo osnovnih tehnik raziskovalnega dela. Še enkrat poudarjam, da mora biti v vsaki socialni znanosti določena strogost. To pomeni, da mora vsak, ki konča študij, vedeti za možnosti in poznati probleme ter slabosti posameznih raziskovalnih metod. Zanimivo je, da najdemo zelo močno povezavo med etnološkimi avtorji, ki so zelo naivno poročali o terenskem delu in tistimi, ki sami nikoli niso bili na terenu. Obstaja pa tudi drugi tip etnologov, ki terenske raziskave drugih zelo kritično sprejemajo, ker tudi sami vedo, kateri artefakti lahko pridejo na dan v procesu terenskega raziskovanja. To je zelo pomembna točka, zato mislim, da etnološka izobrazba brez terenskega dela v tujem okolju ni resna in ne profesionalna. To svoje mnenje lahko celo razširim tudi na izobraževanje sociologov. Mislim, da rezultati evropskih sociologov šepajo zato, ker je mogoče študij zaključiti brez empiričnega dala v tuje jezičnem kontekstu. Zato so ljudje premalo senzibilni na to, da že v njihovih lastnih jezikih prihaja do problemov razumevanja, ko se za isto lingvistično steno skrivajo povsem različni semantični problemi. Rene König je prvi opozarjal na to, da je lastno družbo možno raziskovati in razumevati predvsem z opazovanjem skozi t.i. tuja očala. Ob etnologiji in sociologiji lahko rečemo isto tudi za socialno zgodovino.

Drugi razlog, zakaj ne smemo zmanjševati pomena empiričnih raziskav, je v tem, da material, ki leži pred nami, pogosto ni bil dovolj profesionalno zbran. Posledica tega so karakteristični artefakti in zato se npr. neka tradicionalna socialna struktura razume kot znotraj sebe stabilna, skozi destletja in stoletja stalna tvorba. In potem so nespregledani procesi sprememb substrahirani kot dekadenca. Taki postopki vodijo k temu, da ljudje pišejo v t.i. etnografski navzočnosti; ljudje pišejo, kot da bi t.i. tradicionalno strukturo lahko opisali. To določuje večino danes popularnih postmodernističnih znanstvenih študij, s katerimi se vsak dan srečujemo. Pri teh raziskavah pa sploh ne moremo razbrati tega, kar določuje človeške družbe; da so avtopoetične, samoorganizirane, da imajo sposobnost samospreminjanja in prilagajanja in ne samo, da se lahko prilagodijo, temveč stremijo tudi k novim horizontom. Te sposobnosti samospreminjanja pa sploh ne moremo videti in ne razumeti, če imamo opravka samo z regidnimi opisi t.i. struktur.

Obstaja pa še tretja točka. Ta se nanaša na romanticizem številnih strokovnih kolegov, kot tudi, in tega ne smemo spregledati, na skupnost romantičnih bralcev, ki

določajo povpraševanje na knjižnem trgu. In to je fenomen, zaradi katerega se, z blestečo patino predstavljene tradicionalne strukture, razumejo kot edina vrednost. Jaz pa mislim, da se povsod tam, kjer se družbe v Afriki, Aziji, Oceaniji, Ameriki in tudi v Evropi samospreminjajo, tudi najdejo nove »tradicije« in ustvarja nekaj čisto novega. In na teh primerih lahko najbolje razpoznamo človeške družbe v njihovi številčnosti in različnosti, da lahko prav tu vidimo možne oblike življenja in kulture človeških družb.

B: *Vem, da tudi v vašem pedagoškem delu dajete velik poudarek terenskemu delu. Profesor Elwert, ali nam lahko poveste kaj več o študiju etnologije na vašem oddelku?*

E: Študij v Berlinu je formalno organiziran tako, da človek po dveh letih ali najprej po treh semestrih zaključi osnovni študij. Formalno gre za izpit, vsebinsko pa je samo potrditev aktivnega sodelovanja, saj morajo študentje dokazati samo svojo prisotnost na izbranih predavanjih.

V teh dveh letih morajo obiskati pet seminarjev, kjer imajo referate in za njih dobijo tudi ocene. Dokazati morajo, da obvladajo dva evropska tuja jezika in da imajo še drugi glavni predmet (pod A) ali dva stranska predmeta (pod B). Nato pride glavni študij, ki naj bi trajal dve leti. Na žalost traja v Berlinu dosti dlje, saj mora veliko študentov služiti denar, prav tako pa jih pride veliko v Berlin predvsem zaradi bogate ponudbe »prostega časa«. V teh letih se morajo študentje naučiti en jezik t.i. dežel tretjega sveta. Prav sedaj imamo s tem problem, saj nam je univerza odvzela sredstva za ta predmet, ampak načeloma je to še vedno nujno. Sicer pa je tako, da če kdo dobro študira, se bo naučil tudi jezika. Večina absolventov gre za tri do šest mesecev, nekateri tudi za leto in več v države tretjega sveta, kjer delajo na konkretni raziskavi. Poleg tega organiziramo vsako leto tudi nekajmesečne ekskurzije, na katerih sodelujemo tudi profesorji in asistenti ali pa samoorganiziranim študentskim skupinam pomagamo tako, da jih nekdo spremlja. Terenska praksa naj bi študentom predočila življenjske pogoje kultur, ki jih raziskujejo. Za to živijo pri domačinih in se na ta način učijo njihovega jezika. Istočasno pa z določenimi metodami, predvsem kvalitativnimi pa tudi kvantitativnimi, delajo na konkretni mikro raziskavi. To je najpomembnejše, in to je tudi prednost naših absolventov v primerjavi z nekaterimi drugimi nemškimi univerzami. V času študija se srečajo s pravim, dalj časa trajajočim terenskim delom, kjer naredijo sicer veliko napak, ki pa jih kasneje, kot profesionalci, že poznajo. Lahko se še malo pohvalim, da tisti, ki diplomirajo pri meni, po koncu študija nimajo večjih problemov z zaposlitvijo. Večina dobi službo najkasneje v roku enega leta. Zanimivo je, da se ne zaposlujejo samo po muzejih, inštitutih ali v razvojnih skladih, temveč v skoraj vseh področjih kulture in menagementa.

Izpostavil bi še en problem in to je selekcija, ki pripelje do odločitve za študij etnologije. Ta favorizira tip človeka, ki ga lahko označim kot romantika, ki je dobrodošla žrtev za različne nacionalistične samopredstavnike, etnična, religiozna in duhovna gibanja ter druge »revival« organizacije, ki obstajajo v državah Evrope in tudi v državah t.i. tretjega sveta.

B: *Profesor Elwert, na koncu bi vam rad zastavil vprašanje, ki se posredno navezuje tudi na slovensko etnologijo. V Sloveniji sta v terminu etnologija združeni »Volkskunde« (veda o lastnem narodu-ljudstvu) in »Völkerkunde« (veda o drugih ljudstvih). Nenazadnje imamo tudi zaradi tega v naši stroki nekatere probleme. V Nemčiji sta ti dve disciplini ločeni. Kakšno je po vašem mnenju razmerje med tema dvema vedama v Nemčiji, kako vi razumete odnos med »Volkskunde« in »Völkerkunde«, kje se po vašem mnenju disciplini pokrivata, kakšno je vaše videnje razvoja teh strok in kakšen položaj zavzema*

v tem evropska etnologija, ki se je razvila istočasno tako iz »Volkskunde«, kot tudi iz »Völkerkunde«?

E: Moram reči, da je razvoj v zadnjem času izredno pozitiven, gre za razvoj zbliževanja ločenih tradicij. Na žalost vemo, da temu ni bilo vedno tako. Nemška »Völkerkunde« ali etnologija je bila zavestno ločena od mitoloških predstavnikov ljudskosti v nemški »Volkskunde«. Nemška »Volkskunde« je že od začetkov imela interkulturalni raziskovalni program, ki se je artikuliral predvsem v postavljanju vprašanja o ljudski psihologiji. To je bila naravoslovna zahteva, ki pravzaprav še danes obstaja. Po II. svetovni vojni pa se je nemška »Volkskunde« močno spremenila. Seveda so bile tudi že prej določene tradicije, v okvirih t.i. lokalnih zgodovin in domoznanstva. Njihovi predstavniki so bili izrazito socialno demokratsko orientirani, čeprav v konzervativnem razumevanju. Danes imamo v različnih mestih razvoj, ki je nemško »Volkskunde« izvlekel iz ozkega politično emocionalnega zadovoljstva, tako da se je iz tega razvila znanost s potrebno identiteto, ki lahko konec koncev nekemu fluidnemu in spreminjajočemu se nemškemu narodu predstavi oblike njegove identitete. V to skupino sodijo na eni strani dela, ki se opirajo na literarne vede pa tudi dela, ki so se zelo močno oprla na etnološke raziskave etnosa, kot npr. raziskave Ine Marie Greverus; potem dela, ki so na meji med sociologijo in literarnimi znanostmi, kot npr. dela Arnolda Niedererja v Zürichu, ki je poleg Richarda Weissa imel močan vpliv na razvoj nemške »Volkskunde«. Predvsem pa dela Hermanna Bausingerja in njegovih sodelavcev, ki so vzporedno z modernizacijo nemške historiografije izpeljali tudi modernizacijo nemške »Volkskunde«. Najbolj pomembno je to, da se ni več izpostavljala nemška ljudska kultura, karkoli bi ta že naj bila, temveč evropska kultura v celoti. Skozi to se je pravzaprav razvila današnja tendenca, da se nemška » Volkskunde« pričenja preimenovati v Evropsko etnologijo. Sam to zelo podpiram in upam, da se bosta v Berlinu oddelka za Evropsko etnologijo na Humboldtovi univerzi in naš inštitut združila. Kar bi povzročilo tudi to, da bi se nemška etnologija modernizirala, tako kot je to nemška »Volkskunde« že storila. Če nam bo to uspelo dovolj hitro, še ni jasno. Ne smemo namreč opazovati samo notranje dinamike, saj obstaja vedno tudi t.i. obnašanje kraljev ograj, nemških upokojenih, a izredno »močnih« profesorjev, ki so pripomogli npr. tudi k temu, da se je etnologija Amerike spremenila v staro amerikanistiko. Sam sem pa kljub temu optimističen, da nam bo uspelo te stvari združiti in naprej razvijati. Tudi s pomočjo nemške sociologije, ki je danes na nek grozljiv način kulturno omejena. Usmerjena je ozko na sociologijo nekaterih evropskih in dveh severnoameriških industrijskih dežel. Če bi nam uspelo to sociologijo razširiti, tako kot npr. v časih Maxa Webra, Richarda Thurnwalda, Georga Simmela in Renea Königa, bi zopet postala veda o človeških združbah v vseh njihovih različnostih.

(Spraševal in zapisoval je Borut Brumen, mag., etnolog in sociolog kulture, asistent za etnologijo Evrope na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.)

ETNOLOŠKI ARTEFAKTI IN TEORETSKA NALOGA EMPIRIČNIH DRUŽBENIH VED

Georg Elwert

V tej razpravi bom zagovarjal misel - ki je v nasprotju s splošnim mnenjem - da empiriki neposredno prispevajo k družboslovni teoriji. Empirične raziskave niso nekakšni kamnolomi, kjer teoretiki nabirajo gradivo za svoje katedrale, ampak so same del teoretskega razvoja. Iz tega po mojem sledi, da spoznanj ne moremo prikazovati v poljubni obliki. Pomembno je, kako oprijemljiva je oblika in kakšne so poenostavitve, ki so sestavni del vsakega modela prikazovanja. Najmanj ustreza, če obliko prilagodimo zgolj trenutno najbolj priljubljeni leposlovni zvrsti. A če sprejmemo ta argument, potem marsikaj, kar moja stroka - socialna antropologija - prispeva k splošnemu družboslovju, ne more biti trajnega pomena. Morali se bomo odreči marsikateremu udobnemu konstruktu - npr. o zaprti družbi, o enoznačnem mitu itd.

Lahko bi se vprašali, kaj nas pravzaprav v družbenih vedah pripelje do novih spoznanj.[1] Na splošno velja mnenje, ki se je razširilo skozi številne proseminarje, da nam odpirajo oči velike teorije, ki empirikom šele omogočajo drugačen pogledna stvarnost. Ko pa vzamem pod drobnogled posamezne *topoi* teorije (pisno kulturo, darovanje/ recipročnost in moralno ekonomijo), se mi zdi, da to mnenje ne drži. Na kratko bi tu rad orisal antitezo in pri tem bom nekoliko pretiraval. Iz antiteze bom sklepal, kakšne zahteve bi morali postaviti lastnemu delu. Naiven odnos teorije do empirije ima tako močan povraten učinek na empirijo, da se zdi oblika prikazovanja presenetljivo poljubna. Konvencije, ki jih slepo sprejemamo, ne da bi kdaj podvomili vanje, namreč določajo, katere podatke iz množice razpoložljivih izberemo za prikaz in kako jih opredeljujemo s pojmi.[2] Prevlada oprijemljivega prikazovanja vse bolj pogosto vodi k javnemu

1 Lahko se tudi sprašujemo, če spoznavni napredek v družbenih vedah sploh obstaja - mednje štejem tako zgodovinske vede kot etnologijo - ali morda zaznavamo kot napredek zgolj spreminjajoče se modne oblike. Ne moremo namreč zanikati, da modne oblike obstajajo in da vsak izmed nas teži k temu, da podatke izbira glede na to, kako se prilegajo izbranemu stališču. Ali je potem upanje, da je spoznavni napredek vendarle mogoč, zgolj iluzija? Ta dvom je lahko povsem spodbudne narave, a ga v tem besedilu ne bom podrob neje obravnaval (gl. Granovetter 1979). Omejen odgovor na vprašanje po spoznavnem napredku lahko dobimo v Modelu znanstvenega napredka s ponarejanjem Karla Poppra. Manj omejen bi verjetno bil Wittgensteinovski model specializiranih jezikovnih iger. Svoje jezikovne igre razumemo natačno. Sisteme ravnanja, ki pojmom določajo pomen, razumemo skupaj z jezikom, ki se na ta način vzpostavlja. To kar imenujemo spoznavni napredek, bi potemtakem lahko označili kot razvoj posebnih jezikov. Značilno za posebne jezike pa je, da se na eni strani povečuje njihova sposobnost razločevanja, medtem ko se na drugi strani vedno bolj krči število temeljnih razporeditvenih pojmov.

2 Glej Knorr 1981, in Clifford in Marcus 1986.

zagovarjanju, naj se prikaz naslanja na leposlovne žanre. Takim težnjam se moramo zoperstaviti z metodološkimi zahtevami.

TEORETSKO DELO EMPIRIKOV

Eni prisegajo na empirijo[3], ki je čim bolj oddaljena od teorije, drugi jo sodijo z estetskimi merili. Zato nas mika, da bi se takim odnosom zoperstavili s tezo, da so prav empiriki tisti, ki opravljajo pravo teoretsko delo. Vendar z neoprijemljivim izrazom »pravo delo« ne bi ničesar pridobili. Oglejmo si bolj podrobno, kako poteka pridobivanje znanja:

Odločilna spoznanja naših disciplin izvirajo iz opisnih monografij v obliki predavanj, člankov in knjig, ki so teoretske na specifičen način. Pred naše oči namreč postavljajo model družbenih odnosov, tj. poljubno področje ravnanja in celo tako, ki so ga že sami udeleženci prikrojili, nam tako prepričljivo naslikajo kot povezano celoto, da lahko podoživljamo smisel določenega ravnanja. Družb ne prikazujemo z natančnim, vernim posnetkom, ampak iz celote izberemo posamezne izjave in dejanja, proglasimo jih za tipe ali tipične in jih smiselno povežemo. Določeno družbo konstruiramo ali rekonstruiramo (kadar upoštevamo tipizacije in smiselne povezave posameznih udeležencev)[4] kot nekakšen model. Ti modeli družb štrlijo kot babilonski zikurati iz ravnine anketnih podatkov, množičnih statistik, literarnih rekonstrukcij vsakodnevnega življenja in osebnih vsakdanjih izkušenj. In te tvorbe - npr. Thurnwaldovi Banaro, Malinovskega Trobriandci, Evans-Pritchardovi Azande, Polyanijevi Dahomejci - so nam izhodišča pri teoretskem delu.[5]

Ali bi potem lahko rekli, da je teorija o družbah pravzaprav teorija o tistih družbah, ki so si jih zamislili graditelji modelov? To bi vendar bilo preveč preprosto. V postopku izgrajevanja modela je namreč teoretsko delo že vgrajeno. Prenekateri kandidat za doktorski naslov se moti, ko misli, da je izčrpnost vrlina naše stroke. Naša naloga je prej poenostavljanje zapletenega: iz množice podatkov izbiramo tiste, za katere se nam zdi, da kaos spremenijo v smisel[6]. To pomeni, da je selekcija tega, kar bi naj opisali, že samo po sebi teoretsko delo.

Empirika kot npr. Malinowski in Margaret Mead sta že s samim izborom tem usmerjala teoretske razprave. Na izbiranje in sprejemanje tem gotovo vplivajo tudi modni tokovi v znanstveni preobleki. A tu nas zanimajo prvine napredka, ki se uveljavljajo brez naklonjenosti modnih tokov ali celo proti njim.

K takemu napredku sodi prvina, ki jo pogosto spregledamo. Modele družbe, ki jih izdelamo, povezujejo strokovni pojmi raziskav kot nekakšne telegrafske žice ali brezžični semaforji. Terminologija neke raziskave je že sama po sebi del teorije; posamezni pojmi pa kažejo na enako uporabljane pojme v drugih družbenih kontekstih, v drugih modelih.

---

3 Za podobno kritiko gl. Kocks 1989.

4 Spreminjanje izvirne ureditve podatkov, ki je neločljivo povezana z neko kulturo, v pojme in smiselne povezave z rekonstrukcijo je naša metodološka naloga. Ustvarja pa nam tudi določeno težavo: podatki so že vnaprej tako (pre)oblikovani, da - kot mnogi pripadniki izvorne družbe - zelo radi razumemo neko povezavo ali nejasni izraz kot nekaj resničnega. Zato potrebujemo ,če že pristanemo na izvirni urejevalni vzorec, fenomenološko distanco, da bi se izognili mistifikaciji in zameglitvi.

5 Gl. tudi Glaser in Strauss 1967, in Knorr 1981.

6 Vendar to ne sme izključiti naše "obrtne" dolžnosti, da podatke prikazujemo s takim presežkom, da jih je mogoče brati tudi kot argumente proti naši tezi ali tako, da nam ne ugajajo.

Naj nam je relativistični ali zgodovinski dvom še tako svet[7], naše praktično delo vendarle teži k univerzalnemu. Zato da bi lahko podoživljali smisel nekega ravnanja in to omogočili tudi drugim, prenašamo pojme iz ene v drugo družbo, govorimo o oblasti, menjavi in darovanju, o »javnosti« in »zakonu«, kot da so ti pojmi univerzalni.

PROBLEMATIČNO PRENAŠANJE POJMOV - PRIMERI

In vendar vemo, da imajo pojmi naših pisnih ali ustnih virov lahko zelo različne pomene glede na posamezni družbeni kontekst (ki je lahko ožji ali širši kot jezikovna skupnost). Morda so celo dvoumni ali prikrivajo vsebinsko praznino. Pojmi se nikoli ne ujemajo tako popolno, da bi lahko na podlagi izjav naših virov[8] to ali ono institucijo ali ravnanje brez najmanjšega dvoma uvrstili v sklop nekega višjega teoretskega pojma[9]. Navedel bom nekaj primerov.

Vsakdo misli, da nas razume, kadar govorimo o »sakralnem kraljestvu«. A kaj lahko še pomeni »sakralen«, ko izvemo, da ima večina podložnikov v Dahomeju kraljevo zvezo z onostranstvom za prazne marnje, njegovo domnevno poreklo v božanskem leopardu pa za nič drugega kot simboličen izraz očitne nagnjenosti h krvavim represijam in roparskim vojnam? Seveda je očitno, da tako obredno inscenirajo politične dogodke. Vendar, ali bi mi takemu insceniranju oblasti v naši družbi rekli »sakralno«? (Morda bi to morali storiti). Kaj nam lahko pomeni »kraljestvo« v družbi, kjer govorijo o nasledstvu oblasti po očetovi liniji, najbolj pogosta oblika menjave oblasti pa je puč? In kako naj uskladimo s to etiketo o kraljevi oblasti vtis, da dvorni uradniki usmerjajo poglede vseh na »gospodarja« le zato, da dejansko izvajanje oblasti, ki so jo kralju že zdavnaj speljali, ostane prikrito? Ali ni potem prej puč tista simbolična predstava, ki zaključi boj za oblast med dvema klikama? Cele generacije popotnikov so bile soočene s tako rafiniranim sistemom političnih uradnikov, da so določene besede dosledno prevajale kot »kralj« ali »vera«. In prav na teh prevodih smo opazovalci utemeljili kategorije »gospodar« in »sakralen« (Pike jim pravi »etična« pojma).

Raziskovalec misijonov je nedavno odkril, da so verska tajna združenja moških neke etnije v Kamerunu imela le malo skupnega z vero (Balz 1984). Prava povezava je bila med politično organizacijo in pridobitniškimi interesi njenih članov. Da so ta združenja nekoč uvrstili med verska, je bila le strategija tistih, ki so jim hoteli vzeti oblast. Čim so jih opredelili kot »verske zveze«, so namreč pomenila nedovoljeno konkurenco krščanskemu misijonu.

Mnogi prebivalci nekega drugega zahodnoafriškega območja (Manigri, Benin) so bili zelo razočarani, ko krščanski misijon njihovemu tradicionalnemu političnemu obredu (čiščenju kraja, povezanemu z nagrajevanjem najboljših pridelovalcev in določevanjem novih cen in pravnih norm) ni priznal statusa verskega običaja. Tako katoliški kot evangelistični misijonarji so bili namreč šolani v duhu relativnosti različnih kultur in so spoštovali običaje prednikov. Šele muslimani so mladim ugodili in običaj (ki je zahteval

7 To nam zagotavlja vse do sedaj upravičen občutek večvrednosti nasproti nezgodovinski enodimenzionalni sociologiji, ki je vsa ujeta v eno samo kulturo.

8 Pri teh razpravah o problematiki in nujnosti splošnih teoretskih pojmov ne smemo pozabiti tega, da mora izvirno besedilo, tj. izjave v jeziku našega sogovornika, ostati dostopno za preverjanje. Navedki v izvirnem jeziku so obrtna vrlina naše stroke.

9 Glej tudi Koselleck 1989.

prisilno prerazdelitev in pomenil moralno varuštvo nad mladimi) proglasili za verskega. S prestopom v islam so se potem mladi lahko znebili neprijetnih dolžnosti.

Kadar skušamo raziskovati pojem »oblast« v akefalnih skupnostih - torej v družbah, v katerih ni osrednje oblasti - ostanemo praznih rok. Osupljiv primer za to so Tankambe (v Beninu, gl. Franke 1989). Ko so raziskovalci že verjeli, da nek izraz (skupaj z drugimi) lahko istovetijo z našim pojmom »oblast«, so slišali tako izjavo: »Če mi pomagaš, npr. če mi prineseš vodo iz vodnjaka, potem imaš oblast nad mano«. Dolžnost, ki nastane iz odložene recipročnosti, velja torej sama po sebi kot nekaj prisilnega in ne - kot mi to pojmujemo - kot nekaj, kar bi bilo treba šele uveljaviti s silo.

Pri podrobnem raziskovanju naletimo potem samo še na vzajemne možnosti za oblikovanje norm, sankcioniranje, opredeljevanje tega, kaj naj bi bila sankcija in ne nazadnje na možnosti ustvarjati vtis (pa naj je še tako varljiv), da se nekaj lahko sankcionira. Spoznamo pa tudi, kako velik je dosežek tistih kultur, ki so iz oblasti naredile nekaj samoumevnega. Dosegle so, da se oblast istoveti z njenim izvajanjem in tako celo verigo dejanj, ki sledijo enemu samemu ukazu, spremenile v nekaj povsem normalnega (glej Luhmann 1975). Hkrati pa nas vedno znova jezi samozavest, s katero v etnografskih, sociografskih in zgodovinskih raziskavah postulirajo »oblastne strukture«.

PRENAŠANJE POJMOV JE VENDAR NUJNO

Čeprav sem navedel nekaj problematičnih primerov, kako prenašamo pojme, tudi sam predpostavljam prenosljivost nekaterih drugih pojmov. Nujna predpostavka komuniciranja je, da so poslušalcem in bralcem določeni pojmi razumljivi. Naša kultura lahko nenasilno vpliva na druge in druge na našo le, če predpostavljamo enako razumevanje pojmov. Nihanje med skepticističnim relativizmom in nominalističnim pojmovnim realizmom, ki je za mojo stroko značilno, bi si lahko prihranili, če bi spoznali, da obstaja v vsakem jeziku povezava med dvema sestavnima prvinama: prva je predprogramirana podmena, da govorniki in poslušalci enako razumejo izraze; druga prvina je popravljalni mehanizem, ki sproti zaznava nerazumevanje in ga odpravi z metakomunikacijo.[10] Iz tega bi morali sklepati, da ostane vsak splošni pojem vedno »problematičen« v svoji splošnosti. Možnost splošne uporabe nekega pojma ostaja (nujna) hipoteza, ki jo lahko vsaka nova študija postavi pod vprašaj.

Da bi lahko prepoznali različne poglede na fond znanja, zahteva spoznavni proces komuniciranje. Komuniciranje pa nas sili k prenašanju pojmov. V primerih, ki sem jih raziskoval, je pozitivno, da na eni strani drzno in brezskrbno prenašamo pojme kot »oblast«, »recipročnost« in »frustracijo«, vendar na drugi strani vedno puščamo odprto, ali je prenos zares veljaven. Tako se npr. sprašujemo, če pojem, ki pomeni nekaj določenega v družbenem modelu koralnih otokov Trobriandov, pomeni nekaj podobnega v modelu zahodnoafriških Talensov. Ob vsakem prenosu vendarle nekaj izločimo. Vedno znova zastavljamo temeljna vprašanja o človeških družbah na splošno - ali bolj natančno : o možnih oblikah človekovega bivanja. Sklepi iz takega razmišljanja se potem ne nanašajo samo na tisti dve študiji, ki smo ju povezali preko implicitne pojmovne reference; zadevajo tudi celotno mrežo vedenja o človeku, ki je povezana z navzkrižnimi pojmovnimi referencami.

10 Razločevanje med razumevanjem in nerazumevanjen je temeljno za sistem pravil nekega jezika. To da lahko izmerimo stopnjo razumevanja ali nerazumevanja, ničesar ne spremeni, ker je samo posledica istega mehanizma. Univerzalna temeljna prvina je razumevanje/nerazumevanje.

Primer napredka pri razvijanju pojmov (ki je žal omejen samo na mojo stroko) bi lahko bilo opuščanje izraza mentaliteta (v smislu nespremenljivega enotirnega razmišljanja) v sodobni socialni antropologiji. Namesto tega izraza se je uveljavila domneva o racionalnem ravnanju, ki je značilna za naše delo od časov Boasa, Thurnwalda in Malinowskega dalje.

Empirično se je izkazalo kot bolj zanesljivo domnevati, da je neko ravnanje lahko smiselno tudi izven našega časa in naše kulture, kot a priori misliti, da gre za nepremostljivo tujo mentaliteto. Vsekakor pa se vse bolj jasno zavedamo, da bi sicer zanemarili neko povsem banalno možnost: človekovo ravnanje je lahko tudi naključno in nehoteno (gl. Perow 1981). Ta pomanjkljivost nam je prvič postala jasna pri raziskovanju velikih tehničnih sistemov in oblik prilaščanja okolja, pri katerih je plansko usmerjena znanost spregledala najpomembnejši sprožilec katastrof - nenačrtno delujočega človeka. Zgrešeno je, če skušamo s strukturnim opisom opredeliti tako ravnanje kot »mentaliteto«; prej bi morali upoštevati njegovo naključno naravo.

Kakšen je prispevek tistih empiričnih študij ali bolj natančno, izdelanih modelov družbenih odnosov, ki si resno prizadevajo, da bi prispevali k razvoju teoretičnega znanja? Po mojem predvsem v naslednjem: 1) številne posamezne fenomene premišljeno povzamejo v pojme. 2) potrjujejo povezave med posameznimi načini ravnanja (če je potrebno, tudi z zanikanjem povezav v nasprotju s pogledi informantov), 3) izpostavljajo posamezne povezave kot relevantne (tj. trdijo, da bi brez njih določena družba funkcionirala drugačno oz. bila »neka druga« družba) in 4) postavljajo domneve o »zakonitostih«, ki jih v določenih mejnih pogojih lahko vedno ugotovimo v različnih družbah.

PRISPEVEK TEORETIKOV

V tej zvezi ne smemo zamolčati, kako pomembni propagandisti pri komuniciranju so »teoretiki«: osvetlijo ideje, katerih pomen niti avtorjem ni bil povsem jasen. Kakšen pa je sicer pripevek »teoretikov« k oblikovanju teorije? Za teoretike nasploh veljajo (in jih kot take spoštujemo) tisti znanstveniki, ki poročajo o skupnem pregledu posameznih modelov in preizkušajo doslednost pojmovnega aparata in eksplicitnih ter implicitnih domnev o motivih in smislu človekovega ravnanja. Pregledajo celotne nove in stare gradnje implicitnega teoretiziranja (*implicit theorizing*), naredijo eksplicitno, kar je v modelih družbenih odnosov implicitno (v to vključujemo tudi produktivno nerazumevanje), očistijo in pojasnijo tisto, kar nujno sodi v interkulturno teorijo človekovega ravnanja. Prav zato, ker mora taka teorija pokazati na raznovrstnost kulturnih izraznih oblik, mora biti teoretik sposoben pokazati tudi na to, da so vse te različice lahko prisotne v vsakem človeku. V nasprotnem primeru bi sicer tako kot teorija o rasah zožil kulturo na to, kar je genetsko določeno. Pregledovanje in preverjanje konsistence sta neobhodna delovna postopka teorije. Da bi bilo to delo sploh opravljeno, pa čeprav gre za pusto sekundarno garanje v knjižnicah, ob kartotekah in za pisalno mizo in čeprav vedno »lovi« delo pri izoblikovanju modelov družb, mora znanstvena skupnost postaviti teoretike na častno mesto. Verjetno pa je potem neizogibno, da je teoretsko delo tako imenovanih empirikov cenjeno zgolj kot garaško delo (in mnogi celo mislijo , da bi to »potiskanje voza« danes marsikdaj lahko prepustili avtomatiziranim buldožerjem).

NALOGE POSAMEZNIH ZNANSTVENIH DISCIPLIN

O tem, kako nepogrešljiv je teoretski prispevek znanstvenikov, ki družbe raziskujejo zgodovinsko ali interkulturno, nisem pisal zato, da bi hvalil svojo malho. Hotel sem le, da bi se spomnili neke skupne naloge. Na vozu, ki ga vsi skupaj vlečemo ali potiskamo, leži težak tovor in spraševati se moramo, če bomo nalogi kos. Naslednji seznam grehov je najprej usmerjen v lastno stroko, ki jo pač bolje poznam - velja pa najbrž tudi za druge zgodovinske znanosti.

Ali sploh kdaj razpravljamo o pomenu pojmov, ki jih uporabljamo? Ali se morda zadovoljujemo zgolj z izjavo, da so nekateri pojmi specifični samo za določeno kulturo ali za to ali ono zgodovinsko obdobje - in prikrivamo lastno odvisnost od šol in modelov? Če pa vendar razpravljamo o njih, ali imamo takrat pred očmi širino tako preteklih kot sedanjih kultur človeštva? Od kod pa vsi evropocentrično pišoči kolegi tako natančno vedo, kako razumeti pojem »religija« ali pojem »umetnost«? Člani nekega moškega klana izdelujejo plesne maske, ki naj bi učinkovale čimbolj odvratno in strašilno. Ali temu lahko rečemo umetnost? Pastirska ljudstva Vzhodne Afrike, ki »ne poznajo umetnosti«, rezljajo in loščijo svoje vzglavnike, da bi bili čim bolj »dopadljivi«. Ali to morda ni umetnost?

Ne mislim zagovarjati neke interdisciplinarnosti ne glede na čas in prostor ter onstran strokovnih kriterijev posameznih disciplin. Delo na skupni znanosti o človeku je lahko uspešno le, če se lahko zanašamo na to, da obstajajo obvezne strokovne norme. Vsaka znanost mora kot Kerber stražiti pred svojimi vrati stavbe, ki ima številna vrata in ki se imenuje »Znanost o človeku«. Napačnim podatkom mora preprečiti vstop v skupno hišo. Ekonomist bi moral bolj skeptično kot drugi oceniti sporočilnost količinskih ciklov, prej kot drugi zaslutiti statistične artefakte. Zgodovinar ne bi smel avtomatično interpretirati belih lis v arhivskih fondih, kot da določnega tipa dogodkov ni bilo; hkrati mora s preizkušanjem doslednosti razkrinkati ponaredke in ugotoviti, da so nekateri podatki zamolčani. Socialni antropolog mora biti pri odpiranju dostopa do podatkov v jezikovni obliki bolj skeptičen kot drugi. Vsakokrat, ko se nekaj povzdiguje, mora pomisliti na prepletenost interesov in posumiti v verodostojnost podatkov. Cilj je po mojem mnenju, da si posamezne discipline postavijo višje zahteve, da bolj sistematično povezujemo razprave o človeških družbah in upoštevamo tudi najbolj različne.

Ko soočam stvarno stanje v svoji stroki - in v lastnih delih - s temi sicer nujnimi, pravzaprav banalnimi zahtevami, je podoba žalostna. Predsodki pretvarjajo takorekoč vso empirično stvarnost. Nekaj teh predsodkov bi tu rad orisal in tudi pokazal na to, da jih ustvarja nek sistem. To pomeni, da jim vendar nismo nemočno izpostavljeni.

MIT O KOHERENTNI SKUPNOSTI [11]

Čeprav včasih dopuščamo možnost, da družbe niso brez konfliktov, jih vendarle večinoma prikazujemo kot v bistvu harmonične skupnosti. Njihovo kulturo opisujemo kot koherentno celoto. Pri tem nam »pomaga« dejstvo, da so v etnologiji informanti pogosto zainteresirani za to, da prikazujejo svoj pogled in norme kot splošno veljavne. (V nasprotju z arheologi, ki le stežka pripravijo svoje podatke do tega, da spregovorijo, etnologi podležemo zgovornosti naših sogovornikov). Informanti pogosto upajo - danes celo dokaj upravičeno - da bodo etnografi z zapisovanjem in objavo njihovih projekcij in

11 K temu razmišljanju me je spodbudil predvsem Marcel Aymard.

postulatov le-te povzdignili v splošne norme.[12] Zgodovinske knjige o osvobodilnih gibanjih, kodifikacija »tradicionalnega« prava in ne nazadnje pisno oblikovanje in dogmatizacija tradicionalnih verstev temeljijo na močno iskanih etnografskih tekstih. Tako etnologi postanejo teologi.

A povsod tam, kjer so raziskovali brez vnaprejšnjega postulata o koherentnem družbenem ustroju, je nastala podoba kulture, ki se deli na številne podkulture - npr. žensk, sužnjev, svobodnih mož ali islamskih verskih podjetnikov. Vseh teh podkultur pa si ni moč v celoti razlagati z enovito, koherentno temeljno kulturo.[13] Res je, da družbe kljub vsem spremembam same nase skozi zgodovino gledajo kot istovetne. Ta (domnevna) istovetnost je sama po sebi dejstvo, ki ga ne smemo tajiti. Opozarja nas na to, da je vsaka stabilnost prožna in nam kaže sistematičen vzorec prilagajanja in spreminjanja. To, kar kljub vsem spremembam zagotavlja istovetnost, pa ni ena sama temeljna struktura. Stabilnost je prejkone rezultat številnih mrež solidarnosti, ki medsebojno usmerjajo reševanje konfliktov; konflikti so prepleteni. Norbert Elias je predlagal - pragmatično je to sicer komaj izvedljivo, a hevristično se je izkazalo kot ploden imperativ - da bi pri raziskovanju neke afriške vasi začeli z vprašanjem po konfliktih in potem ugotavljali, katere prvine prepletenosti jih uravnavajo. Le malo verjetno pa je, da bi se katerakoli družba hotela prikazovati kot sestavljena iz množice konfliktov. Nasprotno, v skorajda vseh opisih lastne družbe, ki smo jih zbrali v predindustrijskih družbah, prevladujeta homogenost in koherenca.

NESPREMENLJIVE DRUŽBE?

Skorajda univerzalna se mi zdi težnja, da družbe navzven kažejo čim bolj harmonično in enotno fasado. Pogosto tudi nasedamo še bolj radikalni težnji, da status quo povzdigujemo v naravni fenomen, tj. neko družbo prikazujemo kot naravno, nespremenljivo danost.

Nič ni bolj značilno za etnografske študije kot kaprica »etnografskega prezensa«[14]. Družbe prikazujemo kot brezčasne strukture, ki so same v sebi tako zaprte, da si sploh ne moremo zamisliti sprememb, ki bi izvirale iz njih samih. Njihov obstoj časovno pomaknejo v leta »pred spremembami«, denimo tik pred kolonialno dobo, in ga tako izmaknejo možnosti, da bi empirično preverjali parametre zaprtosti. Za sodobne spremembe, če jih sploh kdo opazi, pa melanholično pravijo, da gre za dekadenco. Toda le redki uvidijo, da imamo tu gibanje družb takorekoč pred nosom in da bi prav v teh primerih lahko preučevali ustvarjalnost družb. Za šablono o brezčasnih družbah ni kriva samo zgoraj omenjena preselekcija podatkov s strani naših informantov. Znanstvenik, ki služi hitro spreminjajoči se družbi, zlahka pride v skušnjavo, da jo sooča z nasprotnimi podobami nespremenljivosti. A morda je samo žrtev vnaprej oblikovane metaforike.

POLRESNICE O »KOLONIZACIJI«

Obstaja predstava, da si tuja sila podvrže neko družbo , ki je bila sicer pred posegom v sebi enotna. Vendar je tak potek dogodkov prejkone izjema, ne samo v zgodovini

12 Glej Papstein 1978 in Kohl 1988.

13 Glej Jean-Pierre Olivier de Sardan 1984.

14 Glej Fabian 1984.

srednjeveške Italije[15], ampak tudi med kolonizacijo Afrike. Mnogo bolj pogosto je notranja sila poklicala na pomoč zunanjo kot razsodnika oz. zaveznika v sporu. Če se zunanja sila potem sama naslika kot osvajalec, to še ne pomeni, da se njen ugled razsodnika nujno zmanjša. Le pri manjšem delu vojaških posegov evropskih kolonialnih sil v Afriki proti koncu prejšnjega stoletja je šlo za neposredno vojaško osvajanje. Večinoma so tujci pomagali določeni strani v (državljanski) vojni in v deželi ostali kot zaščitniki te strani.

Tisti, ki so na pomoč poklicali kolonialno silo, so pogosto upravičeno nase gledali kot na zmagovalce, od kolonialne dobe, ko so se vzpostavili kot državotvorni razred, pa prav do danes. Problematičen je tudi konstrukt o misijonih, njihovi prisili in zapeljevanju. Tako je bilo le v nekaj primerih.

Tisti, ki so bili podvrženi novi oblasti, so prej iskali znanje, ki bi ga lahko uporabili, ali »skrivnost« uspeha nove oblasti. Izogibali se niso nobenim stroškom in potovanjem, da bi osvojili novo vero močnih in uspešnih. Prestop v novo vero je bil večinoma motiviran z iskanjem enakih možnosti dostopa do tega »orožja« (in s poskusi tekmovati z enakim orožjem) in s povečanjem lastne obrambne sposobnosti. Ideološka podreditev je bila bolj izjema. Marsikdaj se nam sinkretizem zdi zgolj mehansko združevanje starih in novih prvin. A tudi navidezno najbolj popoln prevzem uvoženih verskih sistemov se naknadno izkaže kot načrten strateški izbor različnih možnosti razlage in ravnanja.

DRUŽBENA PROIZVODJA ARTEFAKTOV

Za trdoživost teh projekcij je po mojem več razlogov. Eden izmed njih izvira iz zelo specifičnega povpraševanja po naši stroki. Naše »stranke« pogosto želijo tako reduciranje kompleksnega, da začnemo iskati neko temeljno strukturo (*structure fondamentale*), arhetip. Tak arhetip krasita jasnost in čistost paranoičnega konstrukta in hkrati prikazuje nasprotno podobo sveta, ki ga v resnici doživljamo. Empirično usmerjena socialna antropologija ne bo nikoli mogla postreči s tako preprostimi in bleščeče jasnimi projekcijami rajskih družb. Projekcije neke skupnosti so pogosto povezane s sanjarjenjem o nujnosti, da posegamo vanj. Po teh projekcijah so ljudje v družbah Tretjega sveta nedolžni in potrebni pomoči (v času kolonializma pa potrebni pomoči, ki so jo žal zavračali)[16]. Ljudje so tam menda bolj človeški, topli, svobodni in bolj varujejo okolje in skrbijo za človekovo telo, a so vendar hkrati nemočne žrtve kolonialističnega in neokolonialističnega gospostva in izkoriščanja. Svarijo nas pred tem, da bi spregledali, kako pomembno vlogo sta kolonialno gospostvo in izkoriščanje igrala pri strukturiranju današnjih družb Tretjega sveta. Ob tako orisani podobi pa zamolčijo, da je tudi »predindustrijski človek« zmožen uničevanja okolja, da je migracija delavcev, za katero smo mislili, da bo ukinila preživele družbe, bila tudi beg pred nesvobodo in marginalizacijo. Bolj ko poudarjamo človeške vrednote žrtev, manj se zavedamo, da ne gre samo za nemočne žrtve[17], in hkrati seveda postajajo toliko bolj pomembni tisti, ki jim »pomagajo«.

Vendar bi bilo napačno in tudi prepoceni, če bi odgovornost za trdoživost teh projekcij pripisali zgolj romantičnim motivom. Nezgodovinski pogledi npr. izvirajo tako

15 Quaderni storici št. 63 (Dec. 1986).

16 K temu razmišljanju me je spodbudila Carola Lenz.

17 V zvezi s "toposom" o nemočnih žrtvah glej tudi novejša feministična dela (npr. B. Beck in Dorlöchter 1988), ki v nasprotju z viktimizacijo afriških žensk v sociologiji opozarjajo na njihove uspešne ukane in strategije proti moški prevladi.

iz poti našega razmišljanja kot iz oblik, s katerimi se sami kot družba prikazujemo. Zdi se, da si strukture lahko zamišljamo samo, če se poslužujemo prostorskih metafor. »*Disipativne strukture*« ki se sčasoma spreminjajo, in »*autopoiesis*«[18], o katerih govorijo sistemske teorije, si lahko ponazarjamo samo s pomožnimi konstrukcijami. O časovnosti razmišljamo kot o strukturi v niti pripovedi. Očitno si ne znamo hkrati, vendar ločeno zamisliti tako časovnosti kot strukture.

Podobe o koherenci in nespremenljivosti niso ustvarili samo raziskovalci, ampak je bila njim in nam posredovana. Ta podoba se mi zdi povezana z oblikami družbene izgradnje oblasti in se izraža tem bolj jasno, kolikor bolj organizirana je oblast v neki družbi. (V akefalnih družbah , v katerih kontrola »iz zavisti« učinkovito omejuje oblast in bogastvo, ljudje očitno precej manj dajejo na take fasade). [19] Oblast je prikrita prisila, njena javna uporaba mejni primer. Oblast si lahko zamišljamo kot miselno tvorbo o verjetnosti in značaju raznih sankcij, ki jih ljudje pričakujejo. Bolj kot stvarna izkušnja s sankcijo je misel nanjo tisto, zaradi česar se ljudje odločajo za le redke izmed mnogih možnosti ravnanja. Strah pred verjetno sankcijo, torej pretirano rečeno domišljija, nič manj učinkovito kot odkrito nasilje podpira hkratno vzpostavljanje naslednjih dveh fasad: za oblast trdijo, da je samoumevna, od vekomaj in hkrati zanikajo alternativne možnosti ravnanja (ki bi lahko privedle do preizkusa moči). Poudarjeni sta uniformnost in koherenca. Način, kako se neka družba in predvsem tisti v njej, ki izkoriščajo status quo, prikazujejo, napeljuje etnografa na artefakte v njegovih poročilih.

NAPAČNO TOLMAČENJE KOMUNICIRANJA V GOVORNIH KULTURAH

Eden izmed grehov, ki je najbrž skupen etnologiji in zgodovinskim vedam, je hipostaziranje pisnih oblik komuniciranja in izključno upoštevanje jezikovnega razmišljanja. Tak »logoholizem« nam, tako se vsaj zdi, vsiljujejo gradiva, dokumenti in pogovori. Razmišljanje istovetimo z jezikovno oblikovanim in dojemljivim razmišljanjem[20]. Pri pisnih kulturah to morda ni problematično[21], vendar tako spregledamo pomembno razliko med pisnimi kulturami in kulturami brez pisanega jezika. Razlika je v knjižnem jeziku. V izključno govornih kulturah ljudje posredujejo vedenje o prostoru, podobah, vonjih itd. s kazanjem in ponazarjanjem. V njih se mnogo manj kot v razvitih pisnih kulturah sporoča v jezikovnih kategorijah. Pri pisnem sporočanju se mora kultura pač odreči konkretnemu kazanju in zato razvija jezik na zelo specifičen način. Kadar mora jezik posredovati tehnično znanje, so npr. prislovi zelo diferencirani in pomensko strogo določeni. Vendar to, da v govornih kulturah ni mogoče ali komaj mogoče izražati specifično vedenje o gibanjih in podobah, ne pomeni, da o teh stvareh ni moč razmišljati.

Podobno je pri logičnem razmišljanju: če v diskurzivnem izražanju ali mitskem prikazovanju ni formalne logike, nikakor ne smemo domnevati, da je tudi v razmišljanju

18 Morda bi bilo smiselno, če bi družbe zavestno prikazali kot izseke iz zgodovinskega toka. V ospredje bi prišle tri povezave v naslednjem vrstnem redu: 1) menjava družb z njihovim (naravnim in človeškim) okoljem; 2) v posamezno družbo vgrajeni specifični mehanizmi za spreminjanje in prilagajanje okolju kakor tudi spreminjajočim notranjim potrebam; 3) samoopazovanje družbe, ki vključuje vedenje o lastni identiteti in o oblikah razpravljanja o družbenem dogajanju.

19 K temu razmisleku me je spodbudila Doris Herdin.

20 Izjema so dela Augusta Nitsckeja.

21 Na to sem opozoril v Elwert 1987.

ni. Značilno povezovanje stavkov v izključno govornih jezikih je »in potem...in potem«. Logično razmišljanje se posreduje preko dialoga, tj. vprašanja ali ugovora in odgovora. Zvitki in knjige tega ne zmorejo. Zato je treba jezik zvitkov in knjig razvijati, da lahko z enoznačnimi vzročnimi in pogojnimi stavki posnema in nadomešča dialog. V pisnih kulturah se nejezikovno razmišljanje ubesedi. Različne registre razmišljanja izražamo v enakem kodu in lahko pride do novih rekombinacij. Zgled tega je lahko kombinacija prostorskega in logičnega razmišljanja v jeziku matematike.

Za govorne kulture je značilna specifična miselna varčnost, ki pa jo etnologi kdaj pa kdaj napačno tolmačijo. Pomen številnih izrazov, predvsem abstraktnih, določa kontekst. Tako kot v hologramu lahko nek izraz v različnih kontekstih pomeni npr. hišo, veledružino, strica v drugem kolenu po očetu, sorodstvo ali sorodstveno linijo. Iskati za tem globokoumne filozofske argumente ali zapletene sorodstvene strukture je za etnologa bolj vabljivo kot morda domneva neetnolog.

Hologramsko strukturo srečamo pri obredno povzdignjeni pripovedi, pri mitu. Mit povezuje tisti dve obliki pomnjenja, ki najbolj ustrezata našim možganom, tj. nit pripovedi in strukturo prostorske ureditve. Mit lahko hkrati združi zgodovinsko, versko in psihološko vedenje - in tako shranjuje večstransko informacijo v celoti, ki si jo je mogoče zapomniti. Katera raven sporočanja je relevantna, je odvisno od konteksta.

Mit o izvoru denarja pri Kaurih in o suženjstvu pri Ayizih v Beninu lahko razumemo, odvisno od konteksta pripovedi, kot zgodbo o različnih oblikah denarja ali kot nauk o amoralnosti državnega gospostva. Miti se stalno spreminjajo (a napihnjeni postulati o vernosti izvirniku prav do danes prikrivajo to dejstvo). Nanašajo se na sedanje (sproti dopolnjeno) pregledovanje starih simbolov in vedenja. Značilni za mit sta gostota podatkov, ki izvira iz hologramske strukture, in prožnost, ki izvira iz ustnega urejevanja. Oboje bo nujno izginilo, če mit izrabljamo kot dokazilo za »edino« temeljno strukturo neke družbe.

Lahko slutimo, kako zlahka se metaforično razmišljanje (napačno) tolmači kot mitično razmišljanje, ponavljajoče se podobe kot ciklične predstave o času in logično argumentiranje, ki je konkretno zgolj v vsakdanjem okviru, kot predlogično razmišljanje.

POGLED NAPREJ

Če je naš cilj teoretska empirija, ne smemo pri oblikovanju modelov družbenih odnosov projicirati artefaktov specifične ankete v monografije. Prvi koraki k temu cilju bi bili, da nenehno preverjamo razumljivosti naših pojmov, opazujemo z zgodovinske distance naše projekcije, podiramo fasade, ki nam jih postavljajo sogovorniki in raziskujemo načine sporočanja v govornih kulturah.

Če ima vsaka empirična raziskava v smislu, ki smo ga tu predstavili, pred sabo teoretsko nalogo, ne smemo ločevati zgodovinskih ved in etnologije od teoretske povezave družbenih ved. In če je teoretska povezava splošna, tj. če se nanaša na človekove potenciale, ne smemo delati razlik med zgodovino, etnologijo in sociologijo v Evropi in na drugih kontinentih.

NB. Poleg v tekstu omenjenih kolegic se zahvaljujem Thomasu Zitelmannu, Thomasu Bierschanku in Petru Geschieru za kritiko in napotke, Elki Metzen pa dodatno za podporo s pozorno, kritično lekturo besedila.

Iz nemščine prevedel Franc Smrke

LITERATURA

Balz, Heinrich, 1984
Where the Faith has to Live, Studies in Bakossi Society and Religion I (Basel in Stuttgart).

Beck, Josephine in Dorlöchter Sabine, 1988
Frauen als »Opfer der Entwicklung«, diplomska naloga, Institut für Soziologie der Freien Universität Berlin (objavljena 1990 v Saarbrückenu)

Clifford, James in Marcus, G.E. (ur.), 1986
Writing Culture (Berkeley).

Elwert, Georg, 1987
Die gesellschaftliche Einbettung von Schriftgebrauch, v : Dirk Baecker et al. (ur.): Theorie als Passion (Frankfurt a.M.).

Fabian, Johannes, 1983
...und alles, weil wir arm sind.« Produktions- und Lebensverhältnisse in westafrikanischen Dörfern (Saarbrücken).

Glaser, Barney in Strauss, Anselm, 1967
The Discovery of Grounded Theory (Chicago).

Granovetter, Mark, 1979
The Idea of Advancement in Theories of Social Evolution and Development, v: American Journal of Sociology, 85,3 (1979) 489-515.

Knorr, Karin, 1981
Anthropologie und Ethnomethodologie: Eine theoretische und methodische Herausforderung, v: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik in Justin Stagl: Grundfragen zur Ethnologie (Berlin).

Kocka, Jürgen, 1989
Geschichtswissenschaft und Sozialwissenschaften. Predavanje (Berlin) (WZB)

Kohl, Karl-Heinz, 1988
Ein verlorener Gegenstand, v: Harmut Zinser (ur.); Religionswissenschaft (Berlin).

Koselleck, Reinhart, 1989
Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, v knjigi istega avtorja: Vergangene Zukunft - Zur Semantik geschichtlicher Zeiten (Frankfurt a.M.).

Kuper, Adam, 1975
The invention of the primitive society (London).

Luhmann, Niklas, 1975
Macht (Stuttgart).

Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 1984
Les sociétés Songhay-Zarma (Paris)

Papstein, Robert, 1978
The upper Zambezi: A history of the Luvale-peoples, University of California, Los Angeles.

Perrow, Charles, 1981
Disintegrating social sciences, v: New York University Education Quarterly 12,2 (1981) 2-9.

Pike, Kenneth, 1967
Language in relation to a unified theory of human behaviour (Den Haag in Paris).

ODMEVI ECHOES

ALI SE PARADIGME SPREMINJAJO?

Mojca Ravnik

S tem naslovom in s podnaslovom Zapiski o krizi etničnosti, je v Etnologu 2/2, 1992 izšel članek izpod peresa Hermanna Bausingerja. Ko sem članek prebrala, sem imela izredno mešane občutke. Po eni strani sem se z njim strinjala, po drugi strani pa sploh ne, hkrati pa sem čutila, da je na članek treba odgovoriti. Saj nas je avtor z naslovom v obliki vprašanja takorekoč povabil, da se oglasimo.

Čim sem se lotila pisanja, sem spoznala, kako težko bom povedala, kaj mislim, ne da bi se zapletla v nesporazum. Hermann Bausinger je pisal na splošno, teoretično, iz oddaljenosti, jaz sem ga brala konkretno, politično in v kontekstu. V razdalji med tema ravnema se skriva nevarnost, da bi izpadlo, kot da Bausingerja nisem razumela, ker sem politično obremenjena in nesposobna razmišljati na drugi ravni. Zato moram najprej povedati, da Bausingerja delno razumem in mu dam prav, da pa sama nisem mogla brati članka, ne da bi ga preverjala z našimi razmerami. Glede na naš »teren« pa misli iz članka ne veljajo, oziroma jih je treba dopolniti.

Bausingerjev članek je kratek, a zgoščen. Tukaj ne morem drugače, kot da navajam nekatere odlomke. Upam, da ga ne bom prikazala enostransko. Sicer pa bralci, ki članka še niso prebrali, lahko to storijo zdaj.

Hermann Bausinger v svojem članku najprej govori o odnosu med državo in folkloristi, oziroma etnologi. »Ker je bila kompleksna organiziranost države eden izmed ključnih elementov modernizacije, bi lahko rekli, da je zanimanje za folkloro in folklorno življenje vedno pomenilo razhajanje z državo.« (Etnolog 2/2, str. 233) To razmerje se je v zgodovini zelo spreminjalo. Politika je manipulirala s folklorno tradicijo. Narodopisje je enkrat sodelovalo pri izgradnji političnih ideologij, drugič je bilo v opoziciji. »Nekateri ključni koncepti ljudstva in narodopisja so se razvili v opoziciji do obstoječih državnih struktur. V zgodnji fazi tega razvoja je pomembno vlogo v oblikovanju in širjenju narodopisnih študij odigrala ideja o 'Volksgeistu'. Pojem, ki ga je po vzoru francoskih predhodnikov skoval Herder, se na splošno prevaja kot 'ljudski duh', vendar ta prevod popolnoma spregleda značilno distanco do vseh državnih konotacij. 'Volksgeist' izvirno pomeni duh naroda in označuje vizijo novega političnega reda, v katerem bi različni narodi dosegli vsak svojo enotnost in se jasno ločili od drugih narodov. Dobro vemo, kako močan vpliv je imel ta koncept na nacionalna gibanja v Srednji in Vzhodni Evropi - ali, če govorimo manj idealistično: kako natančno je Herder v svoji teoriji predvideval dejanski razvoj. Prav tako nam je dobro znano, da je ideja o 'Volksgeistu' postala izziv in

spodbuda za folkloriste: začeli so zbirati reči, ki so jih imeli za ljudske starine, zato da bi novi organski koncept podpirali s tradicijami, ki so se menda razvijale tisočletja. V splošnem se nam zdi ta pogled danes zastarel.« (tudi tam, str. 234)

Bausinger je v nadaljevanju kritičen do tistih sestavin etničnosti, ki izhajajo iz domnevne duhovne enotnosti, krvi ali zemlje in ki vodijo v egocentrizem, samopoveličevanje in sovraštvo do drugih. Ugotavlja, da so etnologi in folkloristi na splošno »na strani šibkejšega, zagovarjajo čim večjo avtonomijo in nasprotujejo izenačevalnim ukrepom močnejšega, t.j.države. Zagovarjajo ali se vsaj implicitno zavzemajo za subjektivno razsežnost kulture in skušajo vsaki skupnosti zagotoviti življenje v skladu z njeno opredelitvijo. V zadnjih dveh desetletjih se je močno uveljavila beseda Eigen-Sinn, napisana z vezajem, ki poudarja lastni smisel in voljo. Poznamo pa tudi besedo Eigensinn (brez vezaja), ki pomeni samovoljo ali trmasto vztrajanje pri lastnih namenih in merilih. Zdi se mi, da se moramo vprašati, ali nismo pogosto spregledali tega drugega pomena. Z drugimi besedami: ali ne bi kazalo zgoraj omenjenih konceptov prilagoditi strukturam in zahtevam sodobne družbe ?« (tudi tam)

Bausinger opozarja na to, da »sedanji prizori konfliktov po vsem svetu, ki izvirajo iz teh 'naravnih' skupnosti, kličejo k iskanju novih perspektiv.« (tudi tam, str.235) Ugotavlja, da je v dinamičnih situacijah »etnična pripadnost pogosto le regresiven odziv na različne izzive družbe ter bolj rafinirane potrebe in zahteve posameznikov.« (tudi tam) V napetih časih in situacijah »so ljudje nagnjeni k temu, da sosedov ne sprejemajo zgolj kot soljudi, ampak jih vidijo kot pripadnike druge etnične skupine, in sicer z izrazito težnjo ločiti se in ograditi od njih.« Tako »se pogosto dogaja, da zaradi takih poskusov narodne manjšine trpijo hudo prikrajšanje, izgon ali celo vojno.« »Pa tudi regionalizem sam ni imun za neupravičen skupinski egoizem. Zanimiva je ugotovitev politologov, da so območja, ki se uprejo monopolističnim in odtujevalnim težnjam osrednje oblasti, le redko revna in zanemarjena. Ponavadi gre za razmeroma uspešna in dobro razvita območja. Ko neka država razpada, prvi težijo k neodvisnosti tiste regije ali deli države, ki so najbolj razviti. Neodvisnost pa jim pogosto pomeni konec solidarnosti s sosednjimi regijami.« (tudi tam)

Problematika je res zapletena in povsem možno je, da je od daleč, če nimaš podatkov in ne poznaš razmer v posameznih delih sveta, res videti, kot da gre povsod za isto iracionalno sovraštvo, etnocentrizem, ksenofobijo, samopoveličevanje. Eden redkih zahodnoevropskih izobražencev, ki se je potrudil podrobneje spoznati zgodovino in politične razmere v deželah bivše Jugoslavije, je Alain Finkielkraut, pri nas znan po tem, da je že zgodaj obsodil napad na Slovenijo in na Hrvaško. Zanimivo, da se ravno nanj sklicuje tudi Bausinger v edinem značilnem navedku: »Pred nekaj leti je Alain Finkielkraut o 'Volksgeistu' govoril kot o najbolj eksplozivnem pojmu 19. in 20. stoletja. Po njegovem mnenju se narodi s tem konceptom postavljajo na oltar in se izogibajo vrednostni razsodbi. To, čemur Finkielkraut pravi 'občutek za univerzalno', se izgublja zaradi pravičniškega vztrajanja na partikularnih normah.« (tudi tam, str. 232)

Francoski izobraženci so, tako kot njihova uradna državna politika, ki podpira centralizem, vojno v bivši Jugoslaviji obravnavali kot iracionalne etnične spopade, Alain Finkielkraut pa se temu ni uklonil.

Spomladi leta 1992, kmalu po posvetovanju evropskih izobražencev in politikov v Palais Chaillot v Parizu pod naslovom Plemena in Evropa, je nastopil na TV Ljubljana v pogovoru z Jaroslavom Skrušnyjem. Pogovor so nato objavili v 125. številki Nove revije

in dodali še prevod Finkielkrautovega pogovora z redakcijo Politique internationale, objavljenega v 55. številki te revije.(l) Bralcem, ki jih zadeva bolj zanima, svetujem, da preberejo te objave. Na na tem mestu sem izbrala samo nekaj odlomkov iz prevoda pogovora s Politique internationale:

»Vprašanje: Vsem so znana vaša pogumna stališča v zvezi s konfliktom, ki že skoraj leto dni razkraja Jugoslavijo. Kateri moralni, intelektualni in politični razlogi so vam narekovali tako ognjevit angažma ? Odgovor: (...) Moj angažma korenini v dvojni zgroženosti: v zgroženosti nad agresijo in v zgroženosti nad nebrižnostjo. Vpričo sprege med neobčutljivostjo oblasti in intelektualcev sem se počutil zmedenega in osuplega. Vprašanje: Osuplega v kakšnem smislu? Odgovor: (...) Branil sem jih (Hrvate op.a.) še s toliko večjim žarom prav zato, ker preživljajo dvojno muko: po eni strani so žrtve agresije, po drugi strani pa doživljajo, da jim resnico njihovega trpljenja celo zanikujejo ali obrekujejo. Camus je nekoč dejal, da 'pomeni napak poimenovati stvari povečevati nesrečo sveta'. Mi, zahodnjaki, s proslavljanjem in čaščenjem naših zmagovitih vrednot povečujemo nesrečo Hrvaške(...). Vprašanje: Kako ločevati med dobrimi in slabimi nacionalnimi cilji ? Obstaja kakšno merilo za razbor ? Odgovor: Merilo je nadvse preprosto: demokracija. (...) Ali, z drugimi besedami, odločilna ločnica ne poteka med narodom in demokracijo, ampak, kot je ugotovil veliki madžarski politični mislec Istvan Bibo, med demokratično obliko nacionalnega čustva in protidemokratičnim nacionalizmom. (...) Vprašanje: Kako gledate na tezo, po kateri naj bi svoboden razmah nacionalizmov ogrožal evropski red ? Odgovor: 'Deviška Evropa se je zaročila z milim duhom svobode; drug k drugemu prožita zaljubljene dlani in okušata slasti prvega poljuba,' je leta 1844 zapisal Heine. Bo treba za vzpostavitev Evrope razdreti to zaroko ali bomo svobodo dopustili samo tistim evropskim narodom, ki že od nekdaj uživajo njene sadove ? Vsekakor drži, da obrekljivci nacionalnih gibanj v vzhodni Evropi nimajo občutka, da zagovarjajo red na škodo narodov, ampak so prepričani, da se borijo zoper etnično regresijo ali, kakor imajo navado reči, zoper obsedenost z identiteto. Gre za znani klic: 'Primite tatu !'; vse te obtožbe zgovorno pričajo o provincializmu velikih narodov, o njihovem vrojenem egocentrizmu.(...) Pripadniki velikih narodov so svoje zgodovinsko znanje načrpali pretežno iz stripov. V skladu z njihovim pogledom na svet gre v primeru majhnih držav z evropskega obrobja za nekakšne folklorne, rahlo smešne entitete, katerih eksistenca nikakor ni nujna, saj nikoli niso sodelovale pri urejanju resnih zadev. (...) Vprašanje: Mar ni nenavadno, da naj bi nacionalizem teh majhnih držav pomenil klofuto napredku, zaporo za prostost duha ? Odgovor: Zares, in še toliko bolj nenavadno ob dejstvu, da prva skrb teh malih narodov velja prizadevanjem, da bi si utrli vstop v svet: pridobitev nacionalne suverenosti je zanje pot k odprtosti in prostosti. V njihovem primeru je povsem razvidna vez med nacionalizmom in univerzalizmom, med 'polis' in 'cosmopolis'.(...) Vprašanje: Do kam pravzaprav seže tista zgodovinska in hkrati instinktivna solidarnost, ki ji pravimo 'evropska družina'? Odgovor: To je težko reči. Antitotalitaristična inteligenca se tačas prepušča nekakšni protimejniški gorečnosti: ne le, da trpajo v isti koš napadalca in napadenega, napadeni velja celo za bolj krivega, zakaj on je bil tisti, ki je začel postavljati meje. Za pristaše tovrstnega preseganja meja je tudi sama Evropa zgolj etapa, le vmesna postaja.(...) Vprašanje: Padec komunizma je demokracije oropal za naslednje čvrsto oporišče: nič več nimajo opravka s sovražnikom. Je poslej mogoče živeti brez sovražnika? Odgovor: Sam bi vprašanje zastavil drugače. Demokracija ima še vedno opraviti s sovražniki, težava je v tem, da jih ne znamo več prepoznati. Kadar zdaj v post-imperialistični in posttotalitarni Evropi izbruhne konflikt, ga, namesto da bi mu ponižno

skušali odkriti pomen in razumeti zastavke, ki so v igri, pri priči 'psihologiziramo', 'tribaliziramo', v njem odkrivamo zgolj sovraštvo; in to sovraštvo potem brez odmerka pripišemo obema spopadajočima se stranema. Bolj ko je agresija kruta in krvava, bolj se nam zdi barbarska tudi sama žrtev. (...)« (Nova revija 125, str. 972-978)

Najraje bi tu prepisala kar vse Finkielkrautove izjave, ker se tako zelo vklapljajo v našo razpravo, pa še Bausinger sam ga je vanjo uvedel. Mislim, da Finkielkraut lepo prikaže, da se mnogi ljudje v Zahodni Evropi, ki nimajo znanja in ki so izgubili orientacijo, oprijemljejo nekih ideoloških šablon, ki jim popolnoma zamegljujejo pogled. Njegova misel, ki jo navaja Bausinger, o »Volksgeistu« in o tem, kako se »občutek za univerzalno izgublja zaradi pravičniškega vztrajanja na partikularnih normah«, zato nič manj ne drži.

Bausinger se najbrž sam sploh ni zavedal, da je napisal izrazito političen članek. Separatizem, regionalizem, avtonomija, nacionalizem, o katerih govori kar na splošno, na splošno sploh ne obstajajo; to so politične kategorije in se pojavljajo v konkretnih družbenih in zgodovinskih kontekstih. Za pisanje o politiki pa je treba poznati politiko. V našem primeru bi to bili notranje politični odnosi v bivši federalni državi vsaj deset let nazaj. Tu ne mislim razpravljati o vzrokih krize v bivši Jugoslaviji; omenim naj le dolgotrajno blokado predsedstva, onemogočanje predlogov za rešitev krize s konfederacijo, politične pritiske in vojaške grožnje s strani centralistične oblasti.

Separatizem, nacionalizem, nesolidarnost z nerazvitimi, vse to še odmeva po naših ušesih, saj je bilo vse to očitano »separatistični«, »nacionalistični«, »egoistični« Sloveniji s strani centralistične jugoslovanske politike in armade, pa tudi mednarodne diplomacije, ki je centralistično nasilje podpirala.

Zdi se mi, da Bausinger razpolaga s popačeno podobo o spopadih po svetu. Želim mu sporočiti, da glede naših razmer nima prav, verjamem pa, da se sam ni želel opredeliti do nobene konkretne politične situacije.

Žal pa mnogi drugi zahodnoevropski izobraženci, ki nimajo pojma o zgodovini in politiki, zelo poenostavljeno interpretirajo in sodijo o zapletenih situacijah, ki jih ne razumejo. Čeprav stvari ne poznajo, nočejo zgubiti avtoritete v svetu; ker so svetovljani, obsojajo nacionalizem; ker se nočejo politično opredeliti, se držijo interpretacij, kot da gre povsod za etnične spopade, državljanske vojne, plemenske strasti...V skladu s staro resnico, da je pravica na strani močnejšega, so »univerzalistični« izobraženci neizprosni predvsem do tako imenovanih »separatistov« in po pravilu ne napadajo nacionalizma »centralistov«, oboroženih s tanki in bombniki, ki rušijo in ubijajo pod geslom boja proti separatizmu, za ohranjanje države. Domišljajo si, da so njihove »nepolitične«, intelektualne razprave zunaj politike. Ne zavedajo se, da strežejo političnemu nasilju. Tisti, ki je vojno začel, ki ima še polne zaloge orožja, vedno laže izvršuje svoje cilje tudi z njihovo pomočjo.

Proti koncu članka Hermann Bausinger pravi: »Sprejemljivo in celo zaželeno je, da folkloristi in etnologi skrbijo za bolj tradicionalne kulturne običaje in predmete, vendar bi se morali izogniti pasti, da nanje gledajo kot na povsem avtonomne pojave, ki jih je elitna in množična kultura pustila nedotaknjene. In nikoli ne bi smeli poskušati kulturnih pogojev razširiti na politične načrte ne da bi obravnavali vse možne različice. Po mojem bi morali kulturna in politična identiteta ostati povsem ločeni. Gojenje in spodbujanje kulturne dediščine ni nujno povezano z dediščino neke obstoječe politične skupnosti. Obstoj posebnih kulturnih tradicij pa ne pomeni nujno pravice in dolžnosti, da se zaradi njih zahteva vzpostavitev posebne politične skupnosti. To je le logično dopolnilo pričakovanj, da bo vsaka država priznala in spoštovala različne kulturne manifestacije in

tradicije znotraj svojih meja.« (Etnolog 2/2, str. 236)

Vendar je tudi načelo, da ni treba, da se državne meje ujemajo z etničnimi, dvorezen meč. Uporabi se lahko kot geslo nasilne centralistične moči, lahko pa na njem gradimo mirno sožitje.

Glede razumevanja državnih in etničnih ozemelj so Slovenci gotovo eden najbolj prosvetljenih narodov v Evropi. Njihovo etnično ozemlje je v štirih državah in je idealen teren za raziskovalce, ki bi morebiti želeli preučiti, ali demokratične države v Zahodni Evropi res omogočajo avtohtonim manjšinam uporabo materinega jezika v javnem življenju in šolstvu in druge temeljne ustanove kulturne samobitnosti.

Hermann Bausinger je opravil hvalevredno dejanje s tem, da je v etnoloških krogih odprl ta vprašanja. Vendar menim, da pripisuje etnološkim in folkloističnim paradigmam prevelik vpliv. Politično nasilje lahko zlorabi vsako ideološko razpravo, ne glede na to, ali odobrava nacionalizem, univerzalizem, separatizem, integracionizem, regionalizem, centralizem. Edini veljavni kriterij je uporaba orožja. Izobraženci, ki tega nočejo videti in obsoditi, z ideološkimi interpretacijami o nacionalizmih in separatizmih zamegljujejo jasna politična dejstva in s tem posredno pomagajo nasilju.

OPOMBA:

Glej:

- Entretien avec Alain Finkielkraut. Politique internationale 55, 1992, str.49-63
- Evropa med Homerjem in Harlekinom. Pogovor z Alainom Finkielkrautom. (Pogovor je vodil in za natis pripravil Jaroslav Skrušny. Nova revija 125, 1992, str. 963-971
- Prebujanje majhnih narodov. Odlomki iz pogovora Alaina Finkielkrauta z redakcijo revije Politique internationale, ki je bil objavljen v št. 55, spomladi 1992. Nova revija 125, 1992, str. 972-978 (Izbral in prevedel Jaroslav Skrušny)

CHANGE OF PARADIGMS?

Mojca Ravnik

Etnolog 2/2 (1992) published an article by Hermann Bausinger with the above title and subtitled "Comments on the crisis of ethnicity".

The article left me with mixed feelings. On the one hand I agreed with the author, but on the other hand not at all. And I also felt I had to react. After all, the interrogative form of the title so to say invites us to respond.

As soon as I had started writing, I became aware how hard it would be to make myself clear without provoking misunderstandings. Bausinger's article remains on a general, theoretical level and is written from a distance. But I had read it on a concrete, political level, and within a specific context. The risk (to be misunderstood) lies in the distance between these two levels. It might indeed appear that I did not understand Bausinger correctly because of my being politically predisposed and incapable of reflecting on a different (i.e. Bausinger's) level. That is why I would like to emphasize first of all that I do - at least partly - understand Bausinger and agree with him. I could not, however, read his article without referring to our specific circumstances. And when we read it in the light of our "setting", the notions it presents do not apply, resp. need to be complemented.

Bausinger's article is short and terse. In my response I can quote only some passages and hope not to represent his ideas partially. After all, those who have not read it yet, may do so now.

The article opens with Bausinger's reflections on the relationship between the state and folklorists, resp. ethnologists. *"... as the elaborated organisation of the state has been one of the crucial elements of modernization one might even say that the interest in folklore and folk-life has always implied a departure from state."* (*Etnolog* 2/2, p. 229). In the course of history this relationship often changed considerably. Folklore traditions were often politically manipulated; at times folklore(-ists) collaborated in constructing ideological concepts, at times they opposed them. *"Several key concepts of folk and folklore have been developed in opposition to existing stately structures. In their early stage the idea of "Volksgeist" played an important part in the construction and extension of folklore studies. The term was coined, following French forerunners, by Herder. In general, it is translated as "national spirit", but this translation misses the characteristic distance from all stately configurations. 'Volksgeist" meant the spirit of the people and was aiming at the vision of a new political order in which different people would get to their unity and*

to clear demarcations against other people. It is well known how influential this idea was for the national struggles in Central and Eastern Europe - or to put it in a less idealistic way: how precisely Herder anticipated the real development in this theory. And it is also well known that this idea of 'Volksgeist' became a challenge and an incentive for folklorists: they started to collect what they looked at as popular antiquities in order to support the new organic concept by traditions allegedly having evolved over the millennia. By and large, this seems to be an outdated view." (ibid., p. 230).

Bausinger then criticizes those elements of ethnicity which stem from an alleged spiritual unity, blood or place, and lead to egocentricity, self-conceit and xenophobia. Ethnologists and folklorists, says Bausinger, in general "*stand by the side of the weaker groups; they plead for as much autonomy as possible and they oppose the levelling out measures of the powerful - the representatives of the state. They speak up or at least implicitly stand for the subjective dimension of culture, and they try to guarantee every group a life in accordance with its own principles; the word Eigen-Sinn has gained ground during the last two decades - written with a hyphen and thus indicating a sense and will of its own. But one can write that word Eigensinn without a hyphen, and in this case it means stubbornness, a narrow-minded insisting on one's own intentions and measures. And it seems to me that the question should be raised whether this other side of the coin has not been ignored too often. Or to put it in another way: Should the concepts mentioned above not be adapted to the structures and needs of modern society?*" (ibid., p. 230)

Bausinger then warns us that "*the scenery of world-wide conflicts originating in those "natural" configurations,* calls for new perspectives. (ibid., p. 231), continuing that in dynamic situations "*ethnic identity is often only a regressive answer to the differentiated challenges of society and the more refined needs and wants of the individuals.*" (ibid., p.231). In stages and situations of high tension "*there is an inclination not to accept people just as human beings and neighbours but to look at them as members of an other ethnic group with a clear tendency to fencing off and demarcation*". And "*quite often exactly by this attempt minority groups are exposed to grave deprivations if not deportation or war. Not even regionalism is immune to unjustified group egoisms. Interesting enough, political scientists have found out that it are rarely very poor and neglected areas which stand up against the monopolizing and alienating tendencies of the central power but often relatively prosperous and well developed regions. In states falling apart the most well-to-do regions or sub-states are generally the first striving for independence - which sometimes means also independence from solidarity with neighbouring regions*". (ibid., p. 231)

The issues Bausinger mentions are certainly complex and it is quite possible that to those who are far away and do not have (sufficient) information or knowledge about the conditions in individual parts of the world, it actually appears that the same irrational hatred, ethnocentricity, xenophobia and self-conceit rage everywhere. Among West-European intellectuals, Alain Finkielkraut is one of those very few who actually undertook to understand in detail the history and political conditions in the countries which were part of the former Yugoslavia. Finkielkraut is well known in our country for his early condemnation of the aggression on Slovenia and Croatia. It is quite interesting to see that Bausinger's one and only particular quotation refers to Finkielkraut: "*A few years ago Alain Finkielkraut called the idea of 'Volksgeist" the most dangerous explosive of the 19th and 20th centuries. He took the view that by this idea people idolize themselves and*

avoid the court of values; what Finkielkraut calls 'the feeling for the universal' gets withered by the self-righteous sticking to particularized norms. (ibid., p. 231). Most French intellectuals looked upon the war in the former Yugoslavia as on irrational ethnic clashes, all along the lines of the official policy of their (centralism-supporting) government. Alain Finkielkraut, however, did not comply with this general tendency.

In the spring of 1992, shortly after European intellectuals and politicians had held a conference in Palais Chaillot (Paris) under the title "Tribes and Europe", Finkielkraut was interviewed on TV Ljubljana by Jaroslav Skrušny. The interview was later published in the 125th issue of *Nova Revija*, supplemented with Finkielkraut's interview given to the editors of Politique internationale (published in its 55th issue). Readers who have a deeper interest in the matter are referred to this publication.

Here are some passages from the interview: *

"Question : Everybody knows about your courageous standpoints regard the conflict which, for almost a year now, is tearing up Yugoslavia. Which are the moral, intellectual and political reasons behind your passionate commitment?

Answer: (...) My commitment was provoked by a double disgrace: the disgrace of the aggression and that of the indifference towards it. Confronted with the combined insensibility of both our authorities and intellectuals I felt confused and amazed.

Question: Amazed in what sense?

Answer: (...) I defended them (the Croatians) with even more passion because they were undergoing a double torment: on the one hand they were the victims of the aggression and, on the other hand, the truth about their suffering was either rejected or denigrated. Camus once said that 'to call things by their wrong names means to increase the misfortunes of the world.' The victory our West-European values have won has increased Croatia's suffering. (...)

Question: How can we discriminate between good and bad nationalist causes? Is there a criterion to sort them out?

Answer: The criterion is a simple one: democracy. (...) Or, in other words, the real opposites are not nation and democracy but, as the great Hungarian political thinker Istvan Bibo saw it, between democratic forms of national feeling and antidemocratic nationalism. (...)

Question: What is your opinion on the thesis that the free expression of nationalisms threatens the European order?

Answer: In 1844 Heine wrote: "Virgin Europe has become engaged to the guardian angel of freedom; their loving arms are around each other and they are relishing their first kiss." Will it be necessary - in order to establish Europe - to break this engagement and let freedom be the privilege of those European nations who have been enjoying it for a very long time? It is true that those who denounce the national movements in East Europe do not have the feeling that they are upholding the established order against the peoples. They are convinced that they are fighting ethnic regression or, as they often put it, the twitches of an identity. In the case in hand, this comes down to accusing the accuser,: and this accusation is eloquent of the provincialism of big nations and their innate egocentricity. (...) The citizens of big nations receive, as far as history is concerned, an education in the way of a comic strip. In their view of the world these little countries on

* Translator's note: - The passages from *Politique Internationale* are translated from the French original.

Europe's periphery are folklorist, slightly ridiculous entities. They need not exist since serious matters have always been arranged without them. (...)

Question: Is it not a strange notion that the nationalism of these little countries presents an affront to progress, to the idea of freedom of the mind?

Answer: The notion is all the more bizarre because, actually, the first thing these little countries worry about is to enter the world: to them acquiring national sovereignty is part of the road to freedom of the mind. There is an evident connection linking nationalism and universalism, "polis" and "cosmopolis" (...)

Question: How far goes the historical as well as instinctive solidarity of what we like to call "the European family"?

Answer: That is hard to say. Nowadays, a kind of "frontier" syndrome has taken hold of anti-totalitarian intellectuals: not only do they equate the aggressor and his victim, but those under attack are even held to more responsible because it were they who wanted to draw frontiers. To the adherents of such transcendence of frontiers Europe is just a stage, a intermediate station. (....)

Question: The fall of communism has bereaved democracy of another stronghold: there is no enemy left. Will it be possible to live without enemies in the future?

Answer: I would like to paraphrase your question. Democracy is not out of the wood yet. The problem is that we no longer know how to identify its enemies. Whenever a conflict breaks out in present-day post-imperialist and post-totalitarian Europe we immediately have a go at "tribal psychology" instead of being modest and trying to understand its real meaning and origin. All we see is hatred, hatred we then ascribe to all parties involved without exception. The more cruel and bloody the aggression is, the more barbarian the victim, too, appears to us. (...) (Nova Revija 125, 1992, p. 963-971.

Because Finkielkraut's reflections are so much part of our discussion, and because Bausinger himself introduced him to the subject, I regret I cannot quote both interviews at full length. In my opinion, Finkielkraut shows very clearly, that many people in Western Europe, lacking the necessary knowledge and disorientated, prefer to cling to ideological stereotypes which obscure their view completely. This means, however, that Finkielkraut's notion, quoted by Bausinger, about "Volksgeist" and about how "the feeling for the universal withers because of self-righteous sticking to particularized norms" is all the more true.

Bausinger probably is not aware that he wrote a distinctly political article. Separatism, regionalism, autonomy and nationalism are mentioned in general, but these do not exist in general forms; they are political categories and arise in concrete social and historical contexts. In order to write about politics one should know about it. As far as our country is concerned, one should know the internal political relations in the former federal state for at least some ten years back. I do not intend, to discuss here the causes for the crisis in the former Yugoslavia, but allow me to mention the following facts: the centralist authorities wilfully and persistently blocked the presidency, they throttled every proposal to solve the crisis with a confederal system, exerted political pressures and never stopped threatening with military intervention.

Separatism, nationalism, lack of solidarity with less developed areas, all these reproaches are still ringing in our ears. We have heard them from both the centralist Yugoslav authorities and army as from international diplomacy which supported the

centralists' violence. It seems to me that Bausinger's view of the world's conflicts is a distorted one. And I would like him to know that he errs as far as our condition is concerned. I do believe, however, that it was not his intention to take side in any specific and concrete political situation.

Unfortunately, many other West-European intellectuals who have no idea about our history and politics, stick to highly simplified interpretations and judgments of very complex situations they do not really understand. Although they are poorly informed about the specific items at stake, they are afraid of losing face or their authority as opinion-makers. Being cosmopolitans, nationalism is something they feel they have to denounce; and because they to not want to take a political position, they cling to interpretations seeing ethnical clashes, civil wars, tribal passions everywhere.... In accordance with the old truth that might is above right, these "universalist" intellectuals are inexorable towards so-called "separatists" but, as a rule, do not oppose the nationalism of the "centralists" armed with tanks and bombers, sowing death and destruction under the banner of fighting separatism and preserving the country's integrity. They fancy their "unpolitical", intellectual discussions to be beyond politics and are not aware that they indirectly enhance political violence. Those who started the war and still possess plenty of arms, find it even easier to accomplish their goals thanks to such reflections.

Towards the end of his article Hermann Bausinger writes: *"It is acceptable and even desirable that folklorists and ethnologists take care of the more traditional ways and items of culture, but they should avoid the trap to look at them as totally autonomous and untouched by elite or mass culture and they should never try to extrapolate cultural conditions to political designs without any discussion of intervening variables. In my opinion cultural identity and political identity should be decidedly uncoupled. Saving or fostering cultural heritage does not necessarily refer to the heritage of an existing political unit, and the existence of special cultural traditions is neither a licence nor an obligation to demand the establishment of a political unit around these traditions. This is the logical complement of the expectation that every state will acknowledge and respect different cultural manifestations and traditions within its boundaries."* (*Etnolog* 2/2, p. 232).

However, the principle that state frontiers need not necessarily match ethnic units cuts both ways. It can be the war-cry of a violent centralist power or the basis of peaceful coexistence. In terms of understanding state frontiers and ethnic territories the Slovenes certainly rank among the most enlightened peoples in Europe. Their ethnic territory is divided over four separate states and is perfectly suited for research. I dare suggest that researchers examine whether the democratic states of West-Europe actually facilitate to their autochthonous minorities the use of their mother tongue in public life, education and other basic institutions which are part of an intrinsic, autonomous culture.

Hermann Bausinger's merit is that he has tackled these question in ethnologic circles. I think, however, that he over-estimates the influence of ethnologic and folklorist paradigms. Political violence is liable to abuse whatsoever ideological discussion, whether it approves of nationalism, universalism, separatism, integrationism, regionalism or centralism. The only valid criterion remains the use of armed force. Intellectuals who do not want to accept this criterion, who refuse to denounce the use of violence, ignore the fact that their ideological interpretations of nationalisms and separatisms obscure obvious political facts and, indirectly, sanction violence.

SOURCES

- Entretien avec Alain Finkielkraut. *Politique internationale*, 55, Spring 1992, pp. 49-63, Paris.
- Evropa med Homerjem in Harlekinom. Pogovor z Alainom Finkielkrautom. (Pogovor je vodil in za natis pripravil Jaroslav Skrušny) ("*Europe between Homer and Harlequin. Interview with Alain Finkielkraut, edited by Jaroslav Skrušny*") *Nova revija* 125, 1992, pp. 963-971, Ljubljana.

PRIPOMBE K »ANTROPOLOŠKI TRADICIJI NA SLOVENSKEM«

Vilko Novak

Nisem zagrešil napake, ko sem hoté zapisal nekoliko spremenjeni naslov članka Z. Šmitka in B. Jezernika iz prejšnjega letnika Etnologa. Njun nad črto neumljivo dosledno pisani »na slovenskem« (tako tiskajo v Zagrebu slovenske naslove razprav!) sem kajpada sprémenil v edino pravilno »Slovenskem«, prvo črko v naslovu pa iz vélike v malo začetnico, ker hočem zapisati nekaj pripomb ne le k članku, marveč tudi k stvári, ki jo leta obravnava. Po moje zelo površno in faktografsko s hudimi napakami. Naj takoj povem, da mi ne gre za drugod že davno razčiščene pojme »etnologija, antropologija« in podobne, moram le povedati, da mnoge trditve ne držijo in bodo zavajale bravce doma in drugod. Težko je sicer na kratko popraviti vse, kar bi bilo treba pojasniti širše.

Že prvi stavek je dvomljiv: kakšna *antropologija* in kje? In če povežemo v prvem stavku imenovano »kulturno antropologijo« z drugim stavkom, kjer sploh nikakor ni imenovana, ostane nejasno, kakšna antropologija »je bila... eden izmed študijskih predmetov na Fakulteti za naravoslovje in tehnologijo (profesor Božo Škerlj)«. Moram povedati, da ne bom iskal nikakršne »literature« in drugih virov, da bi podprl svoje trditve, marveč bom navajal po spominu in splošnem védenju, poišče pa si naj vsakdo sam natančnejša pojasnila. Prof. Božu Škerlju (1904-1961) je narejena velika krivica s tem, da prvič ni tu povedano, da je on predaval in v spisih obravnaval predvsem, na začetku pa zgolj fizično antropologijo, ne pa kulturne ali socialne antropologije. To kažejo že naslovi njegovih razprav (v tujih jezikih in slovenščini) ter knjig: Človek (1934), Izvor in razvoj človeka (1946, 1947), Splošna antropologija, O človeških rasah itn. (Gl. Slovenski biografski leksikon!) Poglejte si tudi naslove nemških, angleških (ameriških) in drugih časopisov, kjer je objavljal. Šele pozneje, delno vzpodbujen po dejstvu, da prof. N. Županič ni nikoli samostojno predaval o neevropskih ljudstvih in splošni etnologiji (razen z branjem Ehrlicha iz Etnolog III), delno pa po svojem bivanju v ZDA, Angliji itd. 1952-3 (1957 ponovno v ZDA), je začel predavati o etnoloških temah, kulturno antropologijo, kar je delno objavil v knjigah Ljudstva brez kovin (1962) in Misleči dvonožec (1963). Ta predavanja so obiskovali tudi študenti etnologije. Drugič je B. Škerlju narejena krivica s trditvijo na str. 266 obravnavanega članka: »Niko Županič je bil prvi slovenski akademski antropolog«. Kaj ta nedoločeni izraz »akademski« pomeni? Ali to, da je Ž. študij antropol(ogije)... nadaljeval 1904-5 na univ. v Münchnu (prof. J Ranke), Zürichu (prof. O. Schlaginhaufen) in Baslu (prof. J. Kollmann) (moj članek v SBL)? Ker diplome po enem letu študija na treh univerzah pač ni mogel dobiti (nikjer ni podatkov o značaju in trajanju

tega študija), torej ni dobil »akademskega naslova« na podlagi izpitov, trditev ne velja. In prav Županič je ostro ločil fizično antropologijo, ki jo je sam gojil v prvih desetletjih svojega javnega delovanja, kar mi je prizadeto povedal tudi npr. prav ob Škerljevi oznaki, da je zgodovinar itn., ni pa Š. poudaril njegovega prvenstva v antropologiji (v knjižici Človek, ki jo je m. dr. Ž. tudi bral študentom kot »svoje« predavanje, kar je Škerlj vedel...). Več o Ž. pozneje.

Čeprav ne vemo, kakšno spričevalo (ali diplomo?) o svojem študiju antropologije (seveda fizične) pri prof. J. Matiegki v Pragi 1926-27, po diplomi iz biologije) je dobil, dovolj je poudariti, da se je B. Škerlj 1933 habilitiral kot priv. docent za antropologijo na Univerzi v Ljubljani in s tem - postal pač prvi slovenski akademski antropolog. Izr. prof. je postal 1946. To so preprosta dejstva, mimo katerih ne more nihče z drugačnimi trditvami.

Članek ne pove, kdo med »slovenskimi strokovnjaki« (katere stroke?!) ima etnologijo »za nacionalno vedo par exelence, antropologij/o/ (pa za) študij drugih, predvsem neevropskih ljudstev in kultur« (259). Po smislu naslednjega stavka bi sklepal, da sem to tudi jaz, še več: začetnik tega zla! Piše namreč: »Po Vilku Novaku je (slovenska) etnologija veda o (slovenski) ljudski kulturi« (po Raziskovalcih... 367-368). Táko navajanje mojih besed in misli je docela napačno. Na teh straneh najdemo zapisano: »znanost o ljudskem življenju« (367, pa ne kot definicijo!) in »raziskovanje ljudske kulture« (368) in - to ni moja edina oznaka etnologije. Kriv bi naj bil tudi s svojim »stališčem« tega, da »v vseh obstoječih pregledih zgodovine slovenske etnologije... zaman iščemo imena piscev, ki obravnavajo neslovenska ljudstva in kulture«. No, kaj sem sam pisal tudi o takih »piscih«, avtorjema članka menda noče biti znano ali vsaj priznano.

Ne moremo zgubljati besed o vsem sledečem o razliki med antropologijo in etnologijo, o čemer sem dovolj obširno nekoč predaval svojim študentom v obliki pregleda zgodovinskega razvoja etnologije in - če hočete - tudi antropologije, pa ne le »na Kranjskem«, marveč v vsej Evropi in Ameriki (vsaj nekoliko). Tam smo mogli videti, da po svetu niso mislili tako, kot menita pisca obravnavanega članka; da so mislili in imenovali svojo stroko zelo različno in to tudi utemeljevali. Takih zaostalih krivcev nas je vsaj v današnji Evropi kar precej, o čemer sem posebej predaval v pregledu etnologije v Evropi. Da bi bila pisca navedla vsaj misli našega Boža Škerlja, ki sta ga na začetku sicer imenovala - bilo bi kar zanimivo in za marsikoga poučno.

Da nisem našel milosti v učenem pregledu znanih in neznanih imen iz prejšnjih stoletij, ki naj bi jih bili pregledi slovenske etnologije (= o Slovencih) prezrli, in da moji spisi o Baragi, Pircu, Hacquetu itn. niso našli skromnega mesteca v opombah, mi je razumljivo ter značilno za nekatere »odkritelje«. Želim vprašati le, ali se je na zadnji strani članka obravnavani L. Ehrlich imel za antropologa in kaj pomenijo besede in čigave so - Ehrlichove ali obeh piscev?! - : »Etnologijo je pojmoval dokaj široko, v obsegu, ki se praktično (recimo pravilno: dejansko; za pomen: praktično glej vse slovarje tujk) izenačuje s kulturno ali socialno antropologijo« (str. 266). Quod erat demonstrandum! Kdo med nami, ki smo na proskripcijskem seznamu krivo mislečih, pa trdi drugače?! In je to dokaz, da sodi tudi L. Ehrlich v »antropološko tradicijo« na Slovenskem?! Glede na stilistiko pa vprašam, kaj pomeni kar dvakrat v istem stavku beseda »sicer«: »je sicer najtesneje sodeloval...« - ali: kljub temu? - in: »je tudi sicer delal na področju...« - kakor da je že prej ali nekje drugod?!

Zakaj neki pisca članka ne navajata naravnost, s citatom Ehrlichovih besed v razpravi, ki mu jo je Etnolog (v uredništvu v članku neposredno za njim obravnavanega

N. Županiča) objavil v svojem tretjem letniku in sicer tako enkratno nerodno v slovenski znanstveni publicistiki, da je pod naslovom razprave: Razvoj etnologije in njene metode v zadnjih desetletjih - naveden njen avtor takole: »Prof. univ. dr. L. E.« - kar je potem na vseh sledečih levih straneh razprave nad črto razrešeno v: »Dr. L. Ehrlich«? Ehrlich (kot eden bistvenih sestavnih delov ali zastopnikov »antropološke tradicije« pri nas) piše že v prvem razprto tiskanem stavku: »Etnologija je veda o kulturi primitivnih ali nepismenih narodov«. In četrti njegov stavek se glasi: »Etnologija je potemtakem kulturna zgodovina primitivnih narodov« (Etnolog III, 114). Ko našteje »dele etnologije«, piše na sledeči 115. strani: »Sorodne vede so:

»Antropologija proučuje fizično stran človeka, morfologijo telesa (odtod ime: fizična antropologija...« In na koncu tega poglavja: »Angleži rabijo izraz: physical anthropology za antropologijo, cultural anthropology (vse razprto pri L.E.) za etnologijo« (115). To je pač tisti stavek, ki je mišljen v članku Ž-J na koncu odstavka o L.E. Zato želim, da pride tudi moje ime v seznam tistih, ki sodijo v »antropološko tradicijo na Slovenskem«, ker sem to trditev nekajkrat zapisal in še večkrat izrekel. Ehrlich pa se kljub svojemu študiju »na antropologiji« v Oxfordu ni imel za antropologa, če je govóril ali pisal slovenski, saj se je v SBL označil kot »teolog in etnolog«. On je skoraj gotovo prvi, ki je imel - pač po W. Schmidtu, po katerem je povzel svojo razpravo - etnologijo za vedo o kulturi »primitivnih narodov«. Njemu je sledil R. Ložar v svojem uvodnem spisu v Narodopisje Slovencev I. Koga pomembnejšega pa ne poznam v tej vrsti.

Pustimo globoka razmišljanja o razliki med etnologijo in antropologijo (pisca sta pozabila tudi na filozofe in teologe, ki tudi govore o neki svoji antropologiji!), pa se ozrimo po koncu članka, ki je namenjen na neki način N. Županiču. Njegov prvi stavek smo že ovrgli, k ostalemu pa naj pripomnimo le še: zakaj navaja članek le Ž. razpravo o kosovskih Čerkezih, nobene pa o Slovencih? In kar nekaj vrst nameni njegovemu predavanju o rasni estetiki, kot da je to eno najpomembnejših dognanj ali dejanj v »antropološki tradiciji na Slovenskem«? Pa še zadnji stavek: »Županič je leta 1940 postal prvi profesor na Filozofski fakulteti v Ljubljani *na* (?!) tedanjem seminarju za etnografijo, ki je kasneje prerasel v samostojen oddelek«. Kot njegov naslednik in prej sedem let asistent (od 1948 do 1955) moram povedati, da je v tem stavku toliko neresnic, kakor trditev. Županič je postal redni profesor za *etnologijo* - tega v stavku ni - in če je v njegovem dekretu omenjen kak seminar - videl ga nisem -, prvič ne »na« seminarju, marveč v in takega seminarja ni bilo, ker se je imenoval: za etnologijo z etnografijo, kakor so se imenovale vse znanstveno-učne enote na filozofski fakulteti do ne vem katerega leta, ko so jih preimenovali - kot v vsej tedanji državi - v oddelke. Torej prvotni seminar nič ni »prerasel«, kot noben drug na isti fakulteti ni prerasel. Oglejte si najprej podatke o tem na dekanatu in si nič ne izmišljajte s kakimi »velikimi« sklepi.

NAPAKE IN NEDOGNANA STALIŠČA

Slavko Kremenšek

»...je v znanosti važno imeti dober pregled nad obstoječo literaturo.« (Božidar Jezernik, Položaj je brezupen, Razgledi, 8(991), 16. april 1993, str. 23)

Zmago Šmitek in Božidar Jezernik, univerzitetna učitelja, izvoljena za predmete neevropska etnologija in etnologija Evrope ter etnologija narodov in narodnosti Jugoslavije, sta v Etnologu objavila prispevek z naslovom Antropološka tradicija na Slovenskem, ki je natisnjen tudi v angleškem jeziku.[1] Se pravi, da je članek namenjen tako domači kot tuji strokovni javnosti. Pričakujemo lahko, da je teža prispevka potemtakem večja kot ponavadi, prav gotovo pa tudi odgovornost za znanstveno vsebino, za katero odgovarja, kot piše v naslovnem delu Etnologa, vsak avtor sam.

Ker nisem antropolog, bi se ne oglašal v zvezi z obravnavo antropološke tradicije ne na Slovenskem in ne kje drugje. Razlog, da se kljub temu oglašam, je najprej v dejstvu, da sem v članku Šmitka in Jezernika med največkrat navedenimi avtorji. Resda v odklonilnem smislu. Poleg tega pa čutim kajpak tudi dolžnost opozoriti na neresnice, nezanesljivosti in nedognana stališča, kar nas glede na položaj, ki ga imata avtorja v našem strokovnem življenju, nedvomno zaskrbljuje. Z etnološkega vidika se je končno treba ob omenjenem članku oglasiti tudi zato, ker naj bi bil v njem »zaradi nejasne meje med antropologijo in na Slovenskem prevladujočo etnologijo...poseben poudarek na stališčih slovenskih avtorjev o razmerju med njima«.[2] Potemtakem gre v prispevku potencialno tudi za etnologijo in etnologe. Šmitek-Jezernikova razprava me torej zadeva kot etnologa.

O razmerju med antropologijo in etnologijo je od slovenskih avtorjev verjetno doslej najobširneje pisal Božo Škerlj. Leta 1959 je izšla Škerljeva obravnava te teme kot posebna publikacija.[3] Vendar o njej in o Škerljevih stališčih naša avtorja ne vesta ali ne povesta

1 Etnolog, 2/2 (LIII), Ljubljana 1992, str. 259-274.

2 N.d., str. 259.

3 Dr. Božo Škerlj, Antropologija i etnologija, Biblioteka Etnološkog društva Jugoslavije, 1, Beograd 1959, 39 str.

ničesar. S Škerljem opravita v slovenski različici v oklepaju, v angleškem prevodu pa je celo v tej obliki Škerlj izpadel. Sicer pa, izognimo se morebitnemu očitku oporečnega navajanja in ponovimo začetni odstavek Šmitek-Jezernikovega članka v celoti: »Antropologija je ena mlajših akademskih disciplin; to zlasti velja za stanje v Sloveniji, kjer je dobila svoje mesto na Filozofski fakulteti šele leta 1991, ko se je po spremembah v študijskem programu dotedanji Oddelek za etnologijo tudi formalno preimenoval v Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Pred tem je bila od konca šestdesetih let eden izmed študijskih predmetov na Fakulteti za naravoslovje in tehnologijo (profesor Božo Škerlj) in na Fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo v Ljubljani (profesor Stane Južnič). Seveda pa to ne pomeni, da antropološka vprašanja že dolgo prej niso bila predmet znanstvenega zanimanja.«

Navedena vzporeditev treh sodobnejših pojavov iz »antropološkega miselnega toka na Slovenskem« je nedvomno neodgovorna. Dejstvo je, da je bilo omenjeno preimenovanje Oddelka za etnologijo izvedeno brez univerzitetnih učiteljev, ki bi bili habilitirani za kulturno ali kakršnokoli drugačno antropologijo. To omenjam v slepi veri, da je takšna ali drugačna oblika habilitacije na slovenskih univerzah še vedno potrebna. Drugi člen Šmitek-Jezernikove uvodne kolobocije, profesor Stane Južnič, se bo lahko oglasil sam. Pač pa naj naša dva avtorja opomnim, da je bil »konec šestdesetih let« profesor Božo Škerlj že skoraj desetletje v grobu (umrl je 10. 11. 1961).[4] Etnologi smo poslušali predavanja in opravljali izpite iz antropologije pri Božu Škerlju vse do njegove bolezni in prezgodnje smrti. Nasledila ga je Zlata Dolinar-Osole. Tudi zato je neodpustljivo, da etnologi pri razpravljanju o »antropološki tradiciji« na Slovenskem profesorja Boža Škerlja in njegove naslednice kakorkoli spregledujemo ali tlačimo v oklepaj. Sicer pa se je mogoče že v Enciklopediji Slovenije poučiti, da je Božo Škerlj predaval na ljubljanski univerzi kot privatni docent od leta 1933 (tedaj pač na filozofski fakulteti!), da je bila leta 1946 odprta katedra za antropologijo (ki se je za vrsto let preimenovala v inštitut) in je bila člen prirodoslovno-matematičnega oddelka filozofske fakultete, prirodoslovno-matematične, prirodoslovno-matematično-filozofske in končno biotehniške (!) fakultete.[5] Z vidika institucionalne organiziranosti in prav tako v vsebinskem pogledu prizadevanja B. Škerlja in njegovih naslednic ter naslednikov v »antropološki tradiciji« na Slovenskem za sedaj pač očitno nihče ne odtehta. Tega bi se morali zavedati tudi na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo filozofske fakultete. Šmitek in Jezernik pa bi morala potemtakem svoje izvajanje v temeljih drugače zastaviti.

Po Šmitku in Jezerniku zastopajo slovenski strokovnjaki »spekter različnih stališč o razmerju med etnologijo in antropologijo«. Pri tem poimensko navajata le Vilka Novaka in njegovo stališče, ki ga pa na navedenem mestu ni mogoče najti. Po Novaku naj bi bila (slovenska) etnologija veda o (slovenski) ljudski kulturi. To stališče pa naj bi bilo, po Šmitku in Jezerniku, »implicirano v vseh obstoječih pregledih zgodovine slovenske etnologije, v katerih zaman iščemo imena piscev, ki obravnavajo neslovenska ljudstva in kulture«. Kot avtorja »vseh obstoječih pregledov« sta navedena France Kotnik in Slavko Kremenšek.

Kar se Franceta Kotnika in njegovega pregleda slovenskega narodopisja v 1. zvezku Narodopisja Slovencev[6] tiče, kaže kolegoma Šmitku in Jezerniku svetovati, da si omenjeni

4 Slovenski biografski leksikon, 11. zv., Ljubljana 1971, str. 634.

5 Enciklopedija Slovenije, 1, Ljubljana 1987, str. 91.

6 France Kotnik, Pregled slovenskega narodopisja, Narodopisje Slovencev, 1, Ljubljana 1944, str. 21-52.

spis še enkrat prebereta. Na ustreznih mestih bosta odkrila imena B. Hacquet, A.T.Linhart, U. Jarnik, J. Kopitar, F. Levstik, A. Einspieler, J. Štefan, M. Vertovec, G. Krek, M. Pleteršnik, A. Fekonja, L. Gorenjec-Podgoričan, D. Trstenjak, J. Pajek, J. Majciger, B. Raić, F. Hubad, I. Navratil, M. Murko, K. Štrekelj, V. Smolej, K. Šedivy, M. Valjavec, N. Županič. Za naštete in še za koga je pri Kotniku rečeno, da so pisali o etnoloških (narodopisnih) vprašanjih Evropcev, Slovanov, Jugoslovanov, Srbov, Hrvatov, Črnogorcev, Bolgarov, Rusov, Huculov, Horalov, Baškirov in še drugih neslovenskih etničnih skupin, pri čemer so po potrebi upoštevani tudi Slovenci.

V mojem prispevku Družbeni temelji razvoja slovenske etnološke misli[7], ki ga naša avtorja navajata, res niso zajete obravnave neslovenskih ljudstev in njihovih kultur. Res pa je tudi, da omenjeni spis ni nikakršen »pregled zgodovine slovenske etnologije«. Poskuse tovrstnega opredeljevanja sem že ob izidu dela odločno zavrnil.[8] Ker sta bila Šmitek in Jezernik med razpravljavci o knjigi Pogledi na etnologijo, bi to lahko vedela. Sicer pa je Božidar Jezernik moj spis ob tej priložnosti prištel med »prispevke, ki bodo zaradi svoje tehtnosti prav gotovo še dolgo pomembna spodbuda vsakemu resnemu etnološkemu razmišljanju na Slovenskem«. Bil naj bi »prava lekcija iz historične, dialektične in materialistične metodologije« in s tem tudi »kritika pozitivizma, smeri, ki je v slovenski etnološki misli dolgo časa prevladovala...«.[9]

Nobenega dvoma ni, da bi bilo mogoče razpravljati tudi o družbenozgodovinski podlagi večjega ali manjšega zanimanja za Neslovence in njihovo kulturo med Slovenci. Vendar si pri pisanju prej omenjene razprave te specifične naloge nisem naložil. Zadosten zalogaj je bila obravnavana tema. Ko pa sem pisal pregled zgodovine slovenske etnologije v okviru enciklopedičnega članka Etnologija, objavljenega leta 1989 v Enciklopediji Slovenije[10], sem upošteval tudi imena B. Kuripečič, S. Herberstein, F.I. Baraga, F. Pirc, I. Knoblehar, J. Stare, I. Vrhovec, I. Benigar, B. Škerlj, P. Štrukelj, B. Kuhar, Z. Šmitek, se pravi avtorje del o neslovenskih etničnih skupinah in njihovih kulturah. Za nasvete in pomoč, ki mi jih je ob pisanju omenjenega prispevka na mojo prošnjo ponudil kolega Zmago Šmitek, se mu tudi ob tej priliki toplo zahvaljujem. Upošteval sem vsa imena, za katera je Šmitek menil, da bi jih kazalo glede na obseg prispevka vključiti v pregled slovenskega etnološkega prizadevanja v preteklosti in danes. Zato je res čudno, da Zmago Šmitek spregleduje dejanja, pri katerih je bil sam soudeležen.

Tretji odstavek Šmitek-Jezernikovega članka se glasi: »Nadalje je med slovenskimi etnologi dokaj zakoreninjeno stališče, da je za razliko od etnologije, ki velja za zgodovinsko vedo, antropologija študij tako imenovanih ljudstev in njihovih kultur iz nezgodovinskega zornega kota, torej neznanstveno početje. Prepričanje, da je zgodovina edina znanost, torej ni umrlo z Marxom.« Obe opombi, ki se nanašata na ta del prispevka, se sklicujeta na moje tekste.

Presenečen nad lahkotnostjo ravnanja z literaturo in viri sem prisiljen bralcu ponuditi nekoliko obširnejši, vendar verodostojen navedek iz mojega dela, na katerega se Šmitek in Jezernik v omenjenem odstavku sklicujeta. V knjigi Obča etnologija na

7 Slavko Kremenšek, Družbeni temelji razvoja slovenske etnološke misli, Pogledi na etnologijo, Ljubljana 1978, str. 9-65.

8 Glasnik SED, 19/1979, 3, str. 55-56.

9 Božidar Jezernik, Raznolikost pogledov na etnologijo, Glasnik SED, 19/1979, 3, str. 60-61.

10 Slavko Kremenšek, Etnologija, Enciklopedija Slovenije, 3, Ljubljana 1989, str. 63-67.

inkriminirani strani namreč pravim naslednje: »Kulturni antropologi uvrščajo običajno svoje znanstveno prizadevanje v naravoslovje (natural science). Antropologijo označujejo kot naravoslovno in družbeno znanstveno disciplino; zanimanje za zgodovino je le eden od vidikov, nikakor ne najpomembnejši. Podobno naziranju funkcionalista ali strukturalista Alfreda Radcliffe-Browna tudi kulturni antropologi ne pripisujejo zgodovinopisju znanstvenega značaja. Zgodovinar ostaja na ravni zgodovine v bistvu le kronist. Znanstveno delo poteka na drugem nivoju in z drugačnimi sredstvi. Vendar se med ameriškimi antropologi zapostavljanje zgodovine v odnosu do tako imenovanih znanosti (sciences), kar je predmet kritike kulturne antropologije, v nekem smislu počasi odpravlja. Antropologijo tako označujejo kot zgodovino in znanost. Brez zgodovinskega vidika naj bi ne bilo moč ustrezno reševati nalog, ki so naložene kulturnim antropologom. Diahronična razsežnost naj bi bila neizogibna za razumevanje kulturnega spreminjanja. Radcliffe-Brownovo stališče naj bi bilo preveč ekskluzivno. Enak značaj pa naj bi imelo tudi enačenje kulturne antropologije z zgodovino.«[11]

Primerjava Šmitek-Jezernikovega navedka in mojega besedila dovolj jasno pove, kdo komu odreka znanstvenost in zakaj. Resnica je torej čisto nasprotje temu, kar trdita naša dva pisca. Gre za težko razumljivo pomoto ali za zavestno zavajanje bralcev? Ne vem. Vem le, da je omenjanje Karla Marxa v pričujočem kontekstu iz navedenega razloga brez vsakega smisla, glede na nekatere okoliščine pa celo neokusno.

Pomot ali zavajanj pa še ni konec. Zmago Šmitek in Božidar Jezernik pišeta: »Nekateri avtorji vidijo antropologijo zgolj kot smer v etnologiji, pri kateri naj bi za razliko od kulturološke smeri, katere predmet proučevanja je kultura, bil spoznavni cilj človek kot nosilec kulture, kot da bi bilo v znanstvenem proučevanju mogoče obravnavati človeka ločeno od kulture.«[12] Tudi na tem mestu se sklicujeta name. Gre za tekst, ki je bil v tipkopisni obliki razmnožen kot gradivo za posvet slovenskih etnologov aprila 1992. Pri nastajanju besedila so sodelovali nekateri kolegi, med njimi Zmago Šmitek, kar je bilo na koncu besedila jasno povedano. Res pa je del besedila, ki je predmet Šmitek-Jezernikove kritike, v celoti moj. Z veseljem ga podpišem. Ker ni bil objavljen, izrabljam priložnost za celostno navedbo tistega dela, ki dodatno osvetljuje Šmitkovo in Jezernikovo ravnanje s tujimi besedili.

Na inkriminirani strani ugotavljam, da je etnološko raziskovalno delo glede na razlike v pojmovanju predmeta in temu ustrezno diferencirane metodične in metodološke pristope močno razvejano. In nadaljujem: »Pa vendar je mogoče v osnovi identificirati dve smeri raziskovalne dejavnosti, ki bi ju glede na razliko v poudarkih lahko pogojno označili kot antropološko in kulturološko smer. Obe se pogosto in vse bolj medsebojno prepletata in tako tudi dopolnjujeta. Shematično razlikovanje obeh smeri ugotavlja v prvem primeru poudarek na nosilcih kulturnih sestavin, na producentih in konsumentih le-teh, in v drugem primeru na kulturnih sestavinah. Kategorija način življenja se veže bolj na prvi primer, ljudska kultura pa na drugi. V skladu z genezo stroke in potrebo po ustrezni metodološki naravnanosti raziskovanja družbenozgodovinskih pojavov gre v obeh primerih najprej za razreševanje temeljnih zgodovinskih vprašanj predmeta raziskave. Pri tem so v etnologiji v rabi metodološki vidiki in metodični pristopi, ki so značilni tudi za druge zgodovinske vede. Skupaj s prej nakazanim predmetnim okvirom

11 Slavko Kremenšek, Obča etnologija, Ljubljana 1973 (2. izd. 1978), str. 106.

12 Etnolog, 2/2 (LIII), str. 260.

je zgodovinska metodološka in metodična naravnanost sestavni del istovetenja stroke. Dopolnjevanju in izpopolnjevanju tega bazičnega metodološkega in metodičnega »instrumentarija« se etnološka veda seveda prilagaja in v tem procesu sama sodeluje. Iz tega razloga jo zanimajo tudi antropološki, kulturološki, sociološki, psihološki, prostorski in še drugi vidiki, si le-te po potrebi in v skladu z obravnavano snovjo prilagaja, ne da bi pri tem pozabila na svojo identiteto.«

Zmaga Šmitka in Božidarja Jezernika potemtakem sprašujem, na kakšni podlagi mi podtikata videnje antropologije zgolj kot smeri v etnologiji, ko pa o antropologiji sploh ne govorim. Kako sta mogla v mojem besedilu spregledati pomenske zveze »razlika v poudarkih«, »pogojno«, »se vse bolj medsebojno prepletata«, »se tudi dopolnjujeta«, »shematično razlikovanje« in se le na tak način dokopati do očitka, »kot da bi bilo v znanstvenem proučevanju mogoče obravnavati človeka ločeno od kulture«? Nerazumljivo.

Z Zmagom Šmitkom in Božidarjem Jezernikom se je moč strinjati, da »med antropološko in etnološko tradicijo na Slovenskem ni mogoče preprosto potegniti enačaja«, da gre »za dvoje tradicij«. Kako pogosto sta se le-ti medsebojno »prepletali in prekrivali«, je že posebno vprašanje. Do odgovora bi se bilo treba z raziskovanjem šele dokopati. Močno sporno pa se mi zdi Šmitek-Jezernikovo videnje temeljne razlike med antropologijo in etnologijo. Le-ta naj bi bila v tem, da je »predmet proučevanja antropologije človek kot posameznik, predmet etnologije pa človek kot kolektivna (etnična) entiteta«.[13]

Priznam, iz ne dovolj profiliranih razlogov, vsekakor pa družbenozgodovinsko pogojenih, in zavoljo lastnega zgodovinskega spomina se bojim »prekrščevanja«. Če bi obveljala Šmitek-Jezernikova opredelitev razlikovanja med antropologijo in etnologijo, bi me še kdo proti moji volji utegnil razglasiti za antropologa. Pri preučevanju ljubljanske Zelene jame, na primer, sta me posebej zanimala kulturna podoba in način življenja posameznih Zelenojamčank in Zelenojamčanov, tako A.B., C.Č., D.E., F.G., H.I., J.K., M.L., kar je prišlo tudi v pisnem izdelku na ustreznih mestih do izraza. Zanimali so me še številni drugi posamezniki, prebivalci zelenojamskega naselja, kasneje sosednjih Most in tako naprej, ki pa v končnih poročilih niso mogli dobiti posebnega mesta. Kljub temu so mi bili pogosto pred očmi, še posebej takrat, ko sem iskal to ali ono opredelitev za naselje in njegove prebivalce nasploh. Pač v skladu s spoznanjem, da sta posamezno in splošno medsebojno nerazdružno povezana.

Človeka kot posameznika nikakor nisem zaobšel tudi tedaj, ko sem razpravljal o načinih življenja iz bolj teoretičnega zornega kota. V prispevku Razumevanje načina življenja v družbeni praksi pravim: »Zanimanje za avtentičnost družbenih pojavov mora poseči na raven konkretnega in individualnega. Torej tudi na raven vsakdanjega življenja posameznikov in njihovih individualnih življenjskih skušenj.«[14] Govorim o tem, da je razmerje med individualnim in splošnim pri strokovni obravnavi načinov življenja eno osnovnih vprašanj. »Gre za bolj ali manj splošno podobo in gre za izrazitejše individualne odmike. Opravek imamo z načini življenja posameznikov in z načini življenja na bolj ali manj splošnih ravneh. So načini življenja na splošni ravni, ki omogočajo izrazitejše individualne življenjske sloge, in takšni, v katerih je razprtih manj možnosti. Sicer pa so

13 N.d., str. 260-261.

14 Slavko Kremenšek, Etnološki razgledi in dileme, 3, Ljubljana 1987, str. 91.

potrebe po posebnostih v načinu življenja, po takšni ali drugačni izjemnosti, različne...«.[15] Ugotavljam, da je o načinih življenja mogoče govoriti kot o makro- in mikrostrukturah, oziroma strukturah, ki se razvrščajo med ta dva pola. In nadaljujem: »Medsebojno se prepletajo. Načini življenja nastajajo, se spreminjajo, zginjajo. Nekateri med njimi so kratkotrajni, drugi trdoživi. Najbolj minljivi so seveda osebni načini življenja. Teh s smrtjo posameznikov preprosto ni več. Bolj so osebnostno poudarjeni, bolj so neponovljivi. Sicer pa je posameznik navadno nosilec več načinov življenja.«[16]

Zanimanje za človeka kot posameznika je seveda razvidno tudi iz vprašalnic za etnološko topografijo slovenskega etničnega ozemlja. In iz del slovenskih etnologov. Če bodo le-ti bolj dovzetni za Šmitek-Jezernikovo »prekrščevanje«, bodo pač postali antropologi. Sam se tej ceremoniji prav gotovo ne bom pridružil.

Omenjeni proces se je že začel. Žal brez vsakršne prave strokovne podlage. Temeljni kriterij za »antropološko naravo« nekega dela, ki ga Zmago Šmitek in Božidar Jezernik v svojem članku kar dvakrat navajata, je iz nakazanih razlogov na sila šibkih nogah. Kdo lahko trdi, da je, na primer, Sigismund Herberstein, po Šmitku in Jezerniku eden zgodnjih predstavnikov antropološkega miselnega toka na Slovenskem, v svojih Moskovskih zapiskih posebno pozornost posvečal človeku kot posamezniku v nasprotju s človekom kot kolektivno ali etnično entiteto? Res je Niko Županič, ki naj bi bil po Šmitku in Jezerniku »prvi slovenski akademski antropolog«, pisal o »antropološkem značaju« Nikole Pašića, Jovana Cvijića in drugih »pomembnih Jugoslovanov«, je pa na drugi strani v »prispevku k antropologiji in etnografiji Srbov na Kranjskem«, v razpravi Žumberčani in Marindolci[17], ki je prav tako antropološkega značaja, ves pri kolektivni ali etnični entiteti. In tako naprej.

Zmago Šmitek in Božidar Jezernik sta pozabila povedati, pri kom »je mogoče še danes zaslediti mnenje, da antropološke tradicije na Slovenskem sploh ni bilo in da zanjo še danes ni prostora«.[18] Zanimivo bi bilo kaj več zvedeti o podlagi trditve, ki je vsebovana v sledečih stavkih: »Etnična pripadnost je dobila poseben poudarek in pomen v evropski zgodovini 19. stoletja v obdobju romantike, ki je odkrilo državotvorno moč nacionalne zavesti. Zunaj Evrope je ni in tudi ne v Evropi, kjer je temeljni subjekt človek kot državljan ne glede na svojo nacionalno, versko, rasno, spolno pripadnost...«.[19] Ker sem še vedno prepričan, da je ameriška kulturna antropologija pojav 20. stoletja, se sprašujem, kakšno vlogo je »v procesu oblikovanja ameriške kulturne antropologije« dejansko odigral Friderik Baraga. Naša avtorja namreč trdita, da je imel v tem procesu »pomembno mesto«.[20]

Skratka, prispevek, o katerem govorim, vsebuje toliko napak in vprašljivih stališč, da se moramo resno povprašati, kakšno je personalno zaledje kulturnoantropološkega dela študijskega programa Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo ljubljanske Filozofske fakultete.

---

15 N.d., str. 95-96.

16 N.d., str. 97.

17 Dr. Niko Županić, Žumberčani i Marindolci, Prilog antropologiji i etnografiji Srba u Kranjskoj, Beograd 1912.

18 Etnolog, 2/2 (LIII), str. 260.

19 N.d., str. 261.

20 N.d., str. 265.

»ŽIVLJENJE JE KAOS«

Zmago Šmitek
Božidar Jezernik

Cenjenima kritikoma dr. Vilku Novaku in dr. Slavku Kremenšku se najprej zahvaljujeva za obsežno in podrobno recenzijo prispevka o antropološki tradiciji na Slovenskem. Njun odgovor dokazuje, da gre za pomembno vprašanje, o katerem se je doslej žal premalo govorilo, bodisi zaradi drugačnih pogledov na odnos etnologija - antropologija ali pa tudi zaradi nepoznavanja začetkov antropološke misli pri nas. Zato upava, da bo polemika, katere namen je osvetliti nekatere sporne trditve, dovolj zanimiva tudi za druge bralce Etnologa.

Namen najinega članka ni bil spuščanje v podrobnosti - saj bi sicer moral biti veliko daljši - ampak je bil objavljen kot spodbuda za razmislek o zgodovini slovenske in evropske antropologije. Da takšna razmišljanja drugod ne veljajo za povsem neprištevno dejanje, dokazuje sekcija z naslovom »The History of European Anthropology« na konferenci EASA v Pragi, 28.-31. avgusta 1992, s celo vrsto referatov in diskusij. Bistveno vprašanje je torej, ali oba kritika priznavata naši antropologiji zgodovinske korenine in če ne, od kod ta slovenska posebnost glede na zgodovino znanosti v drugih evropskih državah. Če si vprašanje zastavimo tako, se pač ne kaže loviti za drobne faktografske ali celo pravopisne in stilistične spodrsljaje, toliko bolj, ker zaradi odsotnosti (poti po Nemčiji s skupino študentov) sama nisva mogla opraviti korektur. Če pa je Novaku dobrodošel »strokovni argument« celo tiskarski škrat v naslovu najinega članka, ga lahko spomniva na njegovo lastno knjigo Über den Charakter der Slowenischen (!) Volkskultur in Kärnten, kjer je bila napaka storjena že na platnicah in nato - dosledno - še na notranjem naslovnem listu.

Obema odmevoma je skupen izrazito nenaklonjen odnos do »spornega« teksta, v slogu: Same prazne marnje, če ne bi bilo v spisu toliko napak in nedognanih stališč. Čemu potem tolikšna gostobesednost? Iz samih odgovorov obeh kritikov to ni povsem razvidno, saj si drug drugemu nasprotujeta v temelju. Tako eden protestira že vnaprej, ker noče imeti opravka z antropologijo, drugi pa protestira, ker sva ga menda po krivici izpustila iz »antropološke tradicije«. Nadalje eden meni, da antropologija in etnologija nimata nič skupnega, drugi zatrjuje nasprotno. Pa spet eden ugotavlja, da drugemu pripisujeva besede, ki jih ta ni napisal, drugi pa ugovarja, da jih je sicer res zapisal, vendar, da je o isti zadevi pred tem objavil tudi že drugačno stališče.

In potem se složno jezita na naju, ki dokazujeva, da na Slovenskem obstajajo različni pogledi na razmerje med etnologijo in antropologijo.

Če je Novak najin inkriminirani prispevek že označil za zelo površen in faktografski, je treba pripomniti, da brez faktografije očitno ni šlo tudi pri kritiki obeh diskutantov. Tako npr. Kremenšek obširno komentira najino stališče, da so v dosedanjih obravnavah zgodovine slovenske etnologije izpadli tisti avtorji, ki so pisali o neslovenskih, zlasti neevropskih kulturah. Pri tem se sklicuje na Kotnikov pregled slovenskega narodopisja in tam našteta imena nekaterih avtorjev, ki so se občasno in povsem marginalno ukvarjali s pisanjem o kaki slovanski etnični skupini (in Baškircih), pa še to pretežno na žurnalističnem nivoju. Ob tem pa povsem spregleda dejstvo, da v Kotnikovem pregledu manjkajo druga, obsežnejša in veliko pomembnejša dela, ki jih je Kotnik vsekakor moral poznati, saj se je zanimal za neevropsko etnologijo in objavil celó knjižico o Knobleharjevem misijonarju Jerneju Mozganu (1943). Torej v Narodopisju Slovencev ne gre za takšen koncept etnologije, kot bi ga rad prikazal Kremenšek, ampak prej velja nasprotno.

Glede dileme o pripadnosti Lamberta Ehrlicha k etnologiji ali kulturni/socialni antropologiji je pomembno, da je Ehrlich obe stroki enačil - in Novak se tudi sam strinja s tem mnenjem. Če je Ehrlich zase zapisal, da je »etnolog« in ne »antropolog«, to ni pomenilo vsebinske različnosti, marveč le pristanek na tedaj ustaljeno terminološko prakso na Slovenskem. Za Novaka je tu debate konec. Ker pa njegova sogovornika razlikujeva etnologijo od takšne ali drugačne antropologije, zadeva vsaj za naju ni tako preprosta. Meniva namreč, da je izenačevanje obeh strok po Ehrlichovem zgledu danes nedopustno, saj etnologija v sodobnosti ni več tisto, kar je bila v Ehrlichovem času, torej le veda o kulturi primitivnih ali nepismenih ljudstev. V jezikoslovnih priročnikih je namreč že od 2. polovice 19. stoletja veljalo, da je »Ethnologie« isto kot »narodoznanstvo« in to spet isto kot »Völkerkunde«.[1] Danes je definicija etnologije seveda drugačna in zato drugačen tudi njen odnos do antropologije.

Novak nam tudi na dolgo razlaga razliko med fizično in kulturno antropologijo, zlasti v zvezi z delom Boža Škerlja in Nika Županiča, kot da bi bilo to za razumevanje najinega teksta najbolj pomembno. Fizična antropologija je po ameriški definiciji pač le del kulturne antropologije, zato (vsaj) po njej spadata v »antropološko tradicijo« tako Škerlj kot Županič, ne glede na takšno ali drugačno specializacijo. Novak konec koncev sam priznava, da se je Škerlj v poznejših letih svojega delovanja ukvarjal s kulturno antropologijo tudi v njenem širšem (»pravem«?) tematskem okviru.

O Kremenškovi opredelitvi »antropologije kot smeri v etnologiji«, ki je bila resda v poenostavljeni (a tudi popačeni?) obliki povzeta iz njegovega razmnoženega tipkopisa za posvet slovenskih etnologov, je mogoče reči, da je avtor razmerje med strokama močno zrelativiziral. Navajanje njegovega stališča v integralni obliki bi bilo v kontekstu najinega prejšnjega članka preobsežno. Kaj je avtor mislil s »pogojno« označitvijo »antropološke smeri« v etnologiji, pač glede na »razliko v poudarkih« in na prepletanje s »kulturološko smerjo«, nama tudi zdaj, po avtorjevem protestu, ni povsem jasno. Ali gre vsaj za delno »antropologizacijo« etnologije ali za kaj drugega?

Kremenšek lahko svoje problematično stališče, da je »ameriška kulturna antropologija pojav 20. stoletja« preveri in eventualno spremeni ob »pregledu nad

[1] Matevž Cigale, Deutsch-slovenisches Wörterbuch, Zweiter Theil, Laibach 1860, str. 1807; -- isti, Znanstvena terminologija s posebnim ozirom na srednja učilišča, V Ljubljani 1880, str. 36.

obstoječo literaturo«.[2] Tam bo našel dovolj podatkov o možeh, kot so bili Lewis Cass, Albert Gallatin ali Henry R. Schoolcraft, ki so delovali že v prvi polovici 19. stoletja in pojmovali antropologijo kot stroko, ki vključuje etnologijo, fizično antropologijo, arheologijo, sociologijo in lingvistiko. Prve ameriške antropološke vprašalnice za terensko delo so bile natisnjene že davnega leta 1823, leta 1846 je bil ustanovljen Smithsonian Institute, nekakšno »antropološko topografijo« pa je še istega leta zasnoval in jo vodil Schoolcraft. S slednjim je bil v tesnih stikih tudi Baraga in mu je poslal izpolnjen sveženj vprašalnic o kulturi čipevskih Indijancev. Sicer pa gre pri Baragovi monografiji o Indijancih, ki je bila leta 1837 natisnjena kar v treh jezikih in je doživela 1845. še svoj pariški ponatis, za eno od najboljših tedanjih del, tudi z metodičnega in metodološkega stališča (stacionarna metoda, poznavanje jezika domačinov, odmik od potopisnega stila opisovanja, objektivnost, razporeditev snovi). Podrobneje je o tem pisal Vilko Novak v spremni besedi k Baragovi Knjigi o Indijancih.

Za eno od samovoljnih interpretacij, za katere sva bila sicer obtožena le midva, gre pri Kremenškovem povezovanju potopisca Herbersteina iz prve polovice 16. stoletja s pristopom do posameznika, ki ga je antropologija izoblikovala šele več stoletij kasneje. Avtor, ki sicer rad piše o »zgodovinskem kontekstu«, ga je v tem primeru popolnoma prezrl.

Rada verjameva Kremenšku, da je pri zbiranju podatkov za svojo Zeleno jamo delal s posamezniki (tako kot vsi drugi etnologi) in to ni nobena posebnost. Vendar teh posameznikov ni raziskoval z antropološkim metodološkim instrumentarijem, ker bi se drugače najbrž tudi sam štel za antropologa. Zato njegov dozdevni »argument« kaže na nerazumevanje bistva vprašanja. Ne gre za to, če je bil ta ali oni raziskovalec naklonjen poslušanju življenjskih zgodb posameznikov, ampak za metodološki (ne metodični!) obrat, ki ima mnogo bolj daljnosežne posledice. Osnovno smer je začrtal že Alexander Pope, eden od vzornikov našega Linharta:

Know then thyself, presume not God to scan,
The proper study of Mankind is Man.

Že v drugi polovici 19. stoletja je bilo jasno, da je antropologija »znanstvo človeške nature«, za razliko od etnologije/etnografije ali »narodoznanstva«, »popisovanja narodov«.[3] Kremenšek je posameznika obravnaval s stališča nacionalne, profesionalne in še kakšne druge skupine; kaj več o »človeški naturi« prav zato njegova knjiga ne vsebuje. Tedaj, ko gre zares za posameznika, kriteriji povprečnosti, vsakdanjosti, splošnosti, postanejo povsem drugotni[4], s tem pa postane nepomembna tudi vsaka povezava s tako definirano etnologijo. Filozof Ivan Urbančič, ki razlikuje med »prvinsko« in »tradicijsko« etničnostjo, ugotavlja, da »človeškost in etničnost« v strogem pomenu besede nujno ne sodita skupaj. Etničnost torej pripada le tradicijsko določeni človeškosti, ne pa več moderni... V strukturi prvinske etničnosti je tisto počelo ali tista zedinjujoča in individualizirajoča, identiteto dajajoča »moč«, ki sploh šele sprosti enotno, v sebi sklenjeno

2 Npr. Marvin Harris, The Rise of Anthropological Theory, London 1972; Annemarie de Waal Malefijt, Images of Man. A History of Anthropological Thought, New York 1974.

3 Matevž Cigale, Deutsch-slovenisches Wörterbuch, Erster Theil, Laibach 1860, str. 83, 474; isti, Znanstvena terminologija..., str. 36., Josef Wuk, Technisches Polyglott - Onomasticum oder Wörterbuch...in sieben Sprachen, Triest 1864, str. 304.

4 Zmago Šmitek, Kam z antropologijo?, Glasnik SED 1991, št. 1-2, str. 17.

in obenem odprto polje možnosti postavljanja vseh drugih družbenih vezi in notranjih razmerij v družbenih skupnostih in jim obenem daje njihov poseben značaj... Etničnost kot takšna prvinska struktura človeških skupnosti je elementarna struktura človeškega bitja kot prebivajočega v »svojem« svetu in je osrednji ontološko-antropološki problem identitete človeškega bitja« (podčrtal I.U.).[5] Urbančič te svoje teze seveda še podrobneje utemeljuje. Če to še ni dovolj jasno, citirajmo razmišljanje enega od slovenskih sociologov, ki ima enake nazore: »Družba je torej osebno konstruirana, nahaja se v osebi in vsi pojmi, s katerimi jo opisujemo in razumemo, se nahajajo v naših glavah: skupina, institucija, organizacija, kultura... Šele reificirana zavest te pojme spreminja v entitete, ki so nam nadrejene in nas določajo. Holistično usmerjeni sociolog torej zgolj ponavlja neko v vsakdanjem življenju zelo pogosto zablodo, namesto da bi skušal spoznati resnico, ki se skriva za njo.«[6] Tudi o tem je na razpolago že nekaj literature ...

5 Ivan Urbančič, Vprašanje o etničnem, Traditiones 17, Ljubljana 1988, str. 35-37.

6 Gregor Tomc, Življenje je kaos, Naši razgledi 22. 5. 1992, str. 291.

ETNO MUZEJSKE STRANI
MUSEUM NEWS

PRVA EVROPSKA KONFERENCA ETNOGRAFSKIH MUZEJEV

FIRST EUROPEAN CONFERENCE OF ETHNOGRAPHIC MUSEUMS

NOVE PRIDOBITVE

NEW ACQUISITIONS

MUZEJSKA DOKUMENTACIJA

MUSEUM DOCUMENTATION

POROČILA

REPORTS

PRVA EVROPSKA KONFERENCA ETNOGRAFSKIH MUZEJEV
FIRST EUROPEAN CONFERENCE OF ETHNOGRAPHIC MUSEUMS

Prva evropska konferenca etnografskih muzejev je bila od 22. do 24. februarja 1993 v Parizu, v nacionalnem etnografskem muzeju ATP (Musée national des arts et traditions populaires). Udeležili so se je muzealci iz etnografskih muzejev iz vseh evropskih držav. Republiko Slovenijo so zastopali štirje, Slovence iz Porabja pa ena referentka. V Etnologu objavljamo slovenska besedila njihovih referatov.

O SIMBOLNEM POMENU SLOVENSKEGA ETNOGRAFSKEGA MUZEJA

Daša Hribar

Pričujoči prispevek* izhaja iz razmišljanja o nacionalnem pomenu in vlogi SLOVENSKEGA ETNOGRAFSKEGA MUZEJA v Ljubljani, ki je osrednji nacionalni etnografski muzej v Republiki Sloveniji.

Vloga Slovenskega etnografskega muzeja v širšem slovenskem nacionalnem kulturnem kontekstu v zadnjih desetletjih je vseskozi simbolno odražala odnos kulturne politike, kot tudi slovenske in jugoslovanske državne ideologije, kakršnega sta ti vodili v smeri (ne)priznavanja avtonomnosti slovenske nacionalne identitete. Posledice tega več desetletij trajajočega odnosa opredeljujejo tudi sodobno slovensko etnološko muzealstvo.

Pomembno je namreč dejstvo, da se v Sloveniji v lokalnih in regionalnih muzejih lahko seznanimo zlasti z etnografsko tipiko posameznih regionalnih, ali pa samo krajevnih območij, ne moremo pa se seznaniti z njihovo celostno etnološko identiteto, kar naj bi vodilo k sintetičnemu prikazu etnološke dediščine in sodobne identitete slovenskega etničnega ozemlja in slovenskega nacionalnega ozemlja kot celote.

Slovenski etnografski muzej je vse doslej lahko pripravljal le občasne monotematske razstave posameznih segmentov materialne etnološke dediščine (zlasti slovenske ljudske umetnosti) in monotematske predstavitve izbranih sestavin načina življenja socialnih (zlasti kmečkih in pol delavskih) ter poklicnih skupin. Te razstave so nedvomno pomembno prispevale k vzpodbujanju novih metodoloških iskanj in k razvoju slovenske etnologije kot znanosti. Vendar pa je Slovenski etnografski muzej, ustanovljen l.1923, ostal vse do danes omejen na bolj ali manj isti površini razstavnega prostora, kot jo je dobil ob svoji ustanovitvi. Čeprav je bil prvi koncept postavitve stalne razstave narejen že pred šestdesetimi in več leti (Stanko Vurnik), se še dandanes v Slovenskem etnografskem muzeju ne moremo seznaniti z integralno predstavitvijo etnološke identitete slovenskega etničnega ozemlja. Preko 30.000 predmetov s področja slovenske ljudske umetnosti ter uporabnih predmetov iz vsakdanjega načina življenja pretekle in polpretekle dobe je v sedmih desetletjih, od ustanovitve muzeja do danes, uspelo zbrati in ohraniti

* Na povabilo Slovenskega etnografskega muzeja sem tekst pripravila kot referat za udeležbo na Prvem srečanju evropskih etnografskih muzejev, ki je bilo februarja 1993 v Parizu. V obliki sinteznih točk je bil predstavljen na plenarnem zasedanju kongresa 22. februarja 1993. V celoti bo v francoskem in angleškem prevodu objavljen v zborniku kongresa, ki bo predvidoma izšel konec leta 1993.

Za finančno pomoč, ki mi je bila dodeljena za udeležbo na kongresu, se zahvaljujem Open Society Fund v Ljubljani.

sodelavcem in prijateljem Slovenskega etnografskega muzeja. Vse to kulturno in etnološko bogastvo ostaja še vedno širši publiki neznano in tudi nedostopno v depojih Slovenskega etnografskega muzeja.

Temeljna ugotovitev, iz katere v pričujočem prispevku zato lahko izhajam je, da *Slovenski etnografski muzej v zadnjih desetletjih sploh ni imel vloge muzeja nacionalnega pomena, temveč je imel bolj status »lokalnega regionalnega« etnografskega muzeja, ki (kot slučajno) stoji v Ljubljani, v glavnem mestu Republike Slovenije.*

Z novo nacionalno državno dimenzijo v Republiki Sloveniji po l.1990 se je spremenil izhodiščni temelj nadaljnjemu simbolnemu vrednotenju in pomenu Slovenskega etnografskega muzeja, vendar pa žal, kot so pokazale naše izkušnje v zadnjih dveh letih, na področju praktičnih rešitev ni mogoče pričakovati hitrih bistvenih premikov. Menimo, da je *bistvenega pomena za nadaljnji razvoj Slovenskega etnografskega muzeja, da se ta tako na simbolni kot na praktično - organizacijski ravni v širši zavesti Slovencev, v politiki in kulturi šele prav vzpostavi kot etnografski muzej osrednjega nacionalnega pomena.* Menimo, da bodo tedaj veliko lažje in hitreje rešljivi tudi vsi prostorski, finančni in konceptualno - vsebinski problemi, s katerimi se je Slovenski etnografski muzej ves čas svojega obstoja (in se tudi še danes) spopadal in ki dejansko izhajajo prav iz njegove nedorečene simbolne pozicije. Ko bo bogata etnološka kulturna dediščina, ki jo imamo Slovenci in katere obsežen del hranijo prav depoji Slovenskega etnografskega muzeja, spoznana in priznana kot ena temeljnih vsebin slovenske nacionalne kulturne identitete, bo narejen tudi odločilen premik v simbolnem pomenu Slovenskega etnografskega muzeja.

Na organizacijski ravni si Slovenski etnografski muzej danes (še vedno in ponovno) prizadeva dobiti lastno muzejsko stavbo, v kateri bo imel na razpolago dovolj razstavnega prostora za oblikovanje stalne muzejske postavitve.

Integralna etnološka muzejska prezentacija v osrednjem slovenskem etnografskem muzeju želi biti izoblikovana skozi tri temeljne vsebinske točke, ki skupaj tvorijo celoto. Prvič: predstavitev etnološke dediščine in sodobne kulturne identitete slovenskega etničnega ozemlja, drugič: na podlagi zgodovinskih razvojnih vidikov kot tudi sodobnih identifikacijskih elementov predstaviti skozi govorico etnologije slovensko narodno identiteto kot celoto ter tretjič: predstaviti etnološko dediščino in sodobno kulturno identiteto slovenskega nacionalnega ozemlja, ki tvori državno ozemlje Republike Slovenije.

V predstavitvi etnoloških dimenzij slovenskega etničnega ozemlja, ki se danes ne pokriva s slovenskim nacionalnim ozemljem, saj je slednje ožje, želi Slovenski etnografski muzej predstaviti zlasti zgodovinsko etnogenezo, medkulturne in medetnične vplive slovenske z drugimi evropskimi in neevropskimi etničnimi kulturami. V njegovi sodobni kulturni identiteti pa predstaviti zlasti narodno identiteto avtohtonega slovenskega prebivalstva, ki v sosednji Italiji, Avstriji in na Madžarskem tvori narodnostne manjšine, a so kot državljani sosednjih držav vendarle sestavni del slovenskega naroda. V prvi točki bi tako zastavljena etnološka razstava v Slovenskem etnografskem muzeju odgovorila na vprašanje, kakšna je identiteta slovenskega etničnega ozemlja, skozi drugo vsebino pa prikazala, kakšna je slovenska narodna identiteta kot celota.

V predstavitev slednjega sodijo etnološki vidiki narodne identitete Slovencev, ki živimo v okviru slovenskega nacionalnega državnega okvira, nadalje avtohtonega slovenskega prebivalstva v zamejstvu, kot tudi etnološka dediščina in sodobni vidiki

načina življenja Slovencev in ljudi slovenskega porekla, ki živijo v diasporah na vseh petih kontinentih sveta, zlasti pa v Argentini, Avstraliji, Kanadi in ZDA, v večjem številu pa tudi v ekonomsko razvitejših evropskih državah. Etnološka identiteta slovenskih izseljencev je bila vse doslej v slovenskem etnološkem muzealstvu skorajda v celoti prezrta, Slovenski etnografski muzej pa jo želi vključiti kot bistveni del celote slovenske narodne identitete.

Predstavitve etnološke dediščine različnih etnografskih območij slovenskega nacionalnega ozemlja, tradicionalnih oblik načina življenja kot tudi sodobne kulturne identitete in sodobnega načina življenja se mora slovenska etnologija lotiti skozi dvojni, a sintezni pogled. Gre namreč za vzporedno in združno prepletanje dveh ravni - za predstavitev slovenske narodne identitete in za integralno predstavitev slovenskega nacionalnega ozemlja; znotraj njega pa skupne identitete in skupnega načina življenja nismo in ne določamo samo Slovenci sami, ampak smo jo skozi celotno zgodovino in jo še danes sooblikujemo skupaj z drugimi narodnimi in etničnimi skupinami. Vloga teh, zlasti Nemcev, Italijanov, Čehov, Židov in Madžarov v obdobju (zlasti) do konca druge svetovne vojne, je pri nas z etnološkega zornega kota še vse premalo osvetljena.

Slovenski etnografski muzej stoji danes na prepihu novih meddržavnih, medkulturnih in medetničnih relacij, kakršne potekajo v sodobni Evropi. S priznanjem Republike Slovenije kot nove evropske države je pozornost na našo kulturno identiteto še aktivneje usmerjena: bodisi kot iskanje odgovorov na vprašanje, kateri so tisti njeni elementi, zaradi katerih Slovenci poudarjamo svojo evropsko kulturno identiteto in katere so tiste slovenske nacionalne in kulturne posebnosti, zaradi katerih hkrati upravičeno zahtevamo znotraj evropske integracije nacionalno (državno) in kulturno avtonomijo.

Kljub temu pa menimo, da sta simbolni in dejanski položaj Slovenskega etnografskega muzeja danes in v prihodnje temeljnega kulturnega in nacionalnega pomena najprej za Slovence same. Temeljnega pomena za strokovne delavce in sodelavce Slovenskega etnografskega muzeja je zlasti odgovor na vprašanje, kaj lahko Slovenski etnografski muzej pove nam samim o naši lastni nacionalni in kulturni identiteti. Vzporedno z odprtostjo Slovenije navzven je odločujočega pomena intenziven proces odpiranja Slovencev k sebi, k lastnim kulturnim vrednotam.

Menimo, da ima lahko pri tem tudi Slovenski etnografski muzej vzgojno in izobraževalno funkcijo v najširšem pozitivnem pomenu te besede.

ETNOGRAFSKI MUZEJI V EVROPI REGIJ. O IDENTITETI ETNOLOŠKIH MUZEJEV V SLOVENIJI

Irena Keršič

Tako kot pri drugih evropskih narodih, so bili tudi pri nas pobudniki in prvi raziskovalci etnoloških tem po večini filologi. Prvi, ki je pri Slovencih prekinil z romantično smerjo, je bil Matija Murko,[1] ki je leta 1886 ob poročilu o praški narodopisni razstavi objavil tudi Nauke za Slovence, ki jih imamo za prvi slovenski narodopisni program.[2]

Skoraj 100 let mineva od takrat, ko je bila leta 1895 v Pragi velika Narodopisna razstava Češkoslovanska.[3] Nekatere države v Evropi so tisti čas že imele samostojne etnografske muzeje, druge so imele le narodopisne zbirke v okviru kompleksnih muzejev. Za veliko evropskih držav, zlasti držav srednje Evrope, pa je praška narodopisna razstava ob koncu 19. stoletja pomenila vzpodbudo in začetek sistematičnega zbiranja tudi materialnega gradiva za bodoče etnografske muzeje.[4] Tako tudi na Slovenskem. Takrat smo Slovenci dobili konkretno spodbudo za ustanovitev narodopisnega slovenskega muzeja, »ki bi predstavljal ves naš narod, kakršen je sedaj, in po možnosti tudi kakršen je bil.«[5]

Čeprav so se z materialno kulturo ukvarjali že tudi Murkovi predhodniki, lahko rečemo, da je šele on pri nas začel opozarjati nanjo, predvsem z zornega kota bodočih narodopisnih razstavnih potreb.[6] Vendar je moralo preteči še sedemintrideset let, da smo leta 1923 Slovenci dobili samostojni etnografski muzej, ki je izšel iz Deželnega muzeja za Kranjsko. V slednjem so sicer že obstajale narodopisne zbirke, ki pa so bile zelo skromne.

Etnografski muzej je še po osamosvojitvi nadaljeval regionalno usmerjenost, muzejsko delo je bilo še nadalje razširjeno le na del Slovenije, na Kranjsko, po tematski plati pa so prevladovali predmeti tekstila oziroma noš in ljudske umetnosti.[7] Pri muzejskem zbiranju predmetov je bila v praksi močno prisotna estetska komponenta.

1 Matija Murko je bil slavist in germanist, profesor na univerzi v Gradcu in v Pragi ter raziskovalec ljudske kulture.

2 Niko Kuret, 75-letnica prvega slovenskega narodopisnega programa. Traditiones 1, 1972, str. 19.

3 Matija Murko, Narodopisna razstava češkoslovanska, Letopis Slovenske matice za leto 1896, str. 75-137.

4 Vse do konca 19. stoletja je bilo zbiranje materialne kulture dokaj redko.

5 Matija Murko, Izbrano delo, Ljubljana 1962, str. 220.

6 Slavko Kremenšek, Etnološki razgledi in dileme 1, Ljubljana 1983, str. 62.

7 Primerjaj: Boris Orel, Etnografski muzej v Ljubljani, njega delo, problemi in naloge. Slovenski etnograf I (1948), str. 107.

V prvih desetletjih delovanja etnografskega muzeja so zbirali in razstavljali gradivo iz kmečkega življenja predindustrijske družbe, ki je bilo pojmovano kot konstanta.

Leta 1944 smo Slovenci dobili prvo etnološko sintezo Narodopisje Slovencev,[8] ki jo lahko označimo kot nostalgičen pogled »v vrednote, ki jih ustvarja ljudstvo«[9]. Vendar ta sinteza v muzejsko-predstavitvene namene ni bila izrabljena.

Po drugi svetovni vojni je bilo potrebno spremeniti zasnovo predvojnega narodopisja. Ne smemo prezreti, da je bil družbeni kontekst, v katerem so delovali in se razvijali etnografski muzeji (tako osrednji v Ljubljani kot tudi etnografski oddelki v kompleksnih pokrajinskih muzejih po Sloveniji) takrat neprijateljsko nastrojen prav proti kmetstvu, tistemu socialnemu sloju, katerega je muzejska dejavnost postavljala v središče svojega interesa. Kmečka kultura je postala sinonim zastarelosti in nazadnjaštva.

V povojnem obdobju sta bili »etnografija in folklora« definirani kot veda, »ki zbira in proučuje raznovrstno gradivo iz slovenskega ljudskega življenja, ... (kot) znanost o kulturnih tvorbah našega ljudstva in o njih zakonih razvoja.«[10] Ljudska kultura je bila v muzeju predstavljena razvojno: od gospodarskih osnov k ostalim oblikam ljudskega življenja. Prikazane so bile tri skupine:

1. slovenska kmečka hiša, njeno gospodarstvo, gospodinjstvo ter obrt,
2. slovenska ljudska noša,
3. slovenska ljudska umetnost in običaji.[11]

Etnologija v tem času ni imela prave teoretične osnove; ni imela izdelane ustrezne metodologije, sredstva so ji bila skopo odmerjena, primanjkovalo je kadrov, prostorsko je bil muzej zelo omejen, podedovane zbirke so bile pomanjkljive za prikaz ljudske kulture celotne Slovenije.[12] Razstave so odsevale rekonstrukcijo podobe ljudsko kulturnih sestavin. Povezave med posameznimi sestavinami ni bilo.

Nasploh je bila etnologija takrat proklamirana kot skupek nazadnjaških idej, kot neustrezen izraz socialistične kulture. Kot v mnogih ideologijah in gibanjih v preteklosti je bilo tudi v socialistični ideologiji moč zaznati želje, da bi sistem uvedel nove običaje in svoje nove simbole s tem, da je preziral simbole in običaje predhodnega zgodovinskega obdobja.[13] Tako so bili do nedavnega iz razstav v etnografskem muzeju izločeni predmeti, ki so bili poslikani s krščansko motiviko in dolga leta po vojni se v muzeju niso prikazovali običaji, ki so ožje povezani s cerkvenim koledarjem. Tudi nasploh je bil v družbi v tem obdobju prisoten odpor proti tradiciji.

Etnografski muzej se je torej v tem času predstavil javnosti z dediščino, ki je bila na novo sistematično urejena in delno dopolnjena in je delovala oddaljeno in nadčasovno. Ker pa nekatere kulturne sestavine v posameznih pokrajinah niso bile preučene, je bilo potrebno zamujeno čimprej nadoknaditi, ker je bila »vas na pragu preobrazbe.«[14] Potrebno

8 Rajko Ložar, Narodopisje Slovencev I, Ljubljana 1944.

9 Primerjaj: Ingrid Slavec, Težnje v povojni slovenski etnologiji, Zbornik 1. kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov 1, Rogaška Slatina 1983, str. 148.

10 Boris Orel, n.d., Slovenski etnograf I, Ljubljana 1948, str. 6.

11 Prav tam, str. 116.

12 Primerjaj: Irena Keršič, Pota in razpotja Slovenskega etnografskega muzeja, Zbornik 1. kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov 2, Rogaška Slatina 1983, str. 477-483.

13 Primerjaj: Dunja Rihtman - Auguštin, Istinski ili lažni identitet - ponovno o odnosu folklora i folklorizma. Simboli identiteta (studije, eseji, građa), Zagreb 1991, str. 78-90.

14 Boris Orel, n.d., Slovenski etnograf I, Ljubljana 1948, str. 6.

je bilo zlasti obdelati do tedaj zanemarjene oblike ljudske kulture - predvsem »pogoje materialnega življenja, ki določajo fizionomijo družbe, njene ideje, nazore.«[15] Delo etnografskega muzeja je bilo usmerjeno predvsem v preteklost podeželskega prebivalstva. V muzeju so v tem času spremenili delovno metodo, začeli so s sistematičnim skupinskim raziskovanjem in zbiranjem gradiva na terenu.[16] Ugotovitve raziskovanj so objavljali v lastni, takrat edini strokovni reviji, Slovenski etnograf.[17]

Etnografski muzej je torej samoumevno povzemal vzorce, ki jih je nakazovala že narodopisna razstava Češkoslovanska koncem 19. stoletja tudi v pojmovanju predmeta etnologije - ljudske kulture kot inventarja »narodnega zaklada«, dokazov ljudske (kmečke, podeželske) ustvarjalnosti, izbranih predvsem po njihovi estetski vrednosti. Šlo je torej predvsem za zbiranje in natančni popis kulturnih sestavin, ki jih je treba iztrgati pozabi in spreminjanju.[18]

Pomanjkanje teoretskega poglabljanja je treba pripisati med drugim tudi dejstvu, da smo na Slovenskem dobili stolico za etnologijo pri Filozofski fakulteti šele leta 1940 in da je prva generacija etnologov diplomirala po vojni, tako da je bilo takrat moč pričakovati večje premike na teoretični osnovi.

Žal slovensko etnično ozemlje ni bilo v celoti sistematično raziskano, kot je bilo prvotno načrtovano, in vse obširno gradivo ni doživelo interpretacije, ki naj bi terenskemu delu sledile. Po letu 1963 je bilo v Slovenskem etnografskem muzeju še osem rednih skupinskih raziskovanj, nato so sledila individualna raziskovanja, ki so povezana z raziskavami za občasne razstave ali za pripravo razprav za strokovno revijo, ki jo muzej izdaja.

Po letu 1963 se je pod novim vodstvom uveljavil nov koncept razstavne politike. Muzej je začel v svojih skromnih prostorih prirejati številne tematske razstave. Stalne razstave odslej osrednji etnografski muzej v Sloveniji zaradi pomanjkanja razstavnih prostorov ni imel več. Občasne razstave so običajno bolj monotematskega značaja, skušajo pa se kljub vsebinskim omejitvam, nekatere bolj, druge manj, navezovati na celotni način življenja določenih socialno-profesionalnih skupin, ali pa so kompleksnega značaja s prikazom načina življenja ljudi določenega teritorialnega območja.

Etnologija je v tem času razširila svoje delovanje. Odslej je pojmovana kot »specializirana disciplina historiografskega značaja, ki se posveča raziskovanju vsakokratnih, vsakdanjih, običajnih, tipičnih kulturnih oblik in vsebine vsakdanjega življenja tistih družbenih slojev in skupin, ki dajejo neki etnični skupini ali nacionalni enoti njen specifični značaj.«[19]

V naslednjih letih je bil izveden tudi bistven premik poudarka z etnoloških zanimivih sestavin na njihove nosilce oziroma na njihovo razmerje do kulturnih fenomenov.[20] V sedemdesetih letih 20. stoletja se je delokrog muzeja razširil na

15 Prav tam, str. 7.

16 Do leta 1961 si je sledilo osemnajst raziskovalnih terenskih ekip, ki so tesne muzejske prostore polnile s terenskim gradivom.

17 Slovenski etnograf je izhajal od leta 1948 do leta 1990, prej Etnolog (od leta 1926 do leta 1945), od leta 1990 spet Etnolog.

18 Primerjaj: Ingrid Slavec, n.d., str. 151.

19 Slavko Kremenšek, Glasnik Slovenskega etnološkega društva II, 1959 - 60, str. 13.

20 Ta premik je bil opazen predvsem na občasnih razstavah, kot npr. Ljubljana po predzadnji modi, Slovenski etnografski muzej 1983, Kam so vsi pastirji šli ..., Slovenski etnografski muzej 1990.

obravnavanje vseh plasti prebivalstva in to v preteklosti in sedanjosti. Socialna opredelitev, ki je bila pri razstavah prejšnjih obdobij precej ohlapna, je danes jasnejša. V preteklem obdobju je bilo kmetstvo obravnavano nediferencirano, danes te napake muzej skuša odpravljati. V novejšem času so predmet obravnave v muzeju tudi druge profesionalne skupine, npr. žagarski delavci, splavarji, rudarji ..., z razstavami muzej sega tudi na urbana področja.[21]

Kljub vsemu se je Slovenski etnografski muzej danes znašel v marginalnem položaju.[22] Vzrok za takšno stanje je že delno nakazan v pregledu dogajanj v preteklosti. Drugačen odnos do kmetstva in tradicionalne kulture od tistega, ki ga je kazala stalna razstava v času med obema vojnama, se namreč ni pokazal niti v povojnem obdobju s prenovljeno stalno zbirko. Muzej je postajal vedno bolj marginaliziran in njegov položaj v družbi irelevanten. Drugi vzrok za tako stanje je dejstvo, da edini specializirani muzej za etnologijo v Sloveniji po skoraj sedemdesetih letih svojega delovanja, z izredno bogatimi zbirkami, ostaja brez stalne razstave - najvažnejše komunikacije s publiko. V novo nastali državi srednje Evrope, kjer je v zadnjem času veliko govora o identiteti, je torej potrebna revizija osrednjega etnografskega muzeja in tudi regionalnih oddelkov ter njihovih vsebin. S kompleksno etnološko muzejsko predstavitvijo slovenske narodne identitete, regionalno-etničnih identitet in pogledov na sodobni način življenja bi tudi mi lahko pokazali, kaj smo Slovenci prispevali v evropsko kulturno zakladnico.

Če etnografske muzeje definiramo kot muzeje identitet, potem moramo opozoriti na razlike v posameznih pojmovanjih le-teh. V današnjem vzpostavljanju (ali vračanju) nacionalnih identitet, zlasti pri mladih evropskih narodih, ni nič slabega. Veliko slabša je folklorizacija identitete ali njeno usihanje.[23]

Različnost identitet je bila po Finkelkrautu[24] že od nekdaj simbol Evrope. Obsedenost z lastno identiteto pa je posamezne narode pripeljala do sovraštva, nacionalne, verske in kulturne sebičnosti ter samoljubja. Kulturi pa je sovraštvo tuje.

Zlasti etnologi bi morali imeti posluh za razumevanje vseh oblik človeškega življenja, različnih tradicionalnih tradicij, kultur in celo oblik civilizacije. V Evropi so narodi, ki svoje identitete še vedno ne morejo uveljavljati.

V območju, ko način življenja izenačuje ljudi, so kulturne identitete, ki jih hranijo, proučujejo in posredujejo javnosti etnografski muzeji, še kako pomembne, saj je v njih moč, s katero se lahko branimo proti procesu siromašenja lastne kulture.[25]

Naš svet doslej še nikoli med seboj ni bil tako povezan in hkrati tako zelo soodvisen. Nikoli doslej večina prebivalstva ni razpolagala s tolikšno količino informacij o načinu življenja narodov, družbenih skupin ali posameznikov. Vizija današnjega in prihodnjega sveta je večja povezanost, večja integracija na vseh ravneh. Predvidena je tudi integracija naše celine. Zaradi vsega tega je potrebno na novo domisliti vlogo etnografskih muzejev v dramatičnem svetu, sedem let pred koncem drugega in na pragu tretjega tisočletja.

---

21 Npr. z razstavo Ljubljana po predzadnji modi, Ljubljana 1983.

22 Primerjaj: Ingrid Slavec, n.d.

23 Primerjaj: Jean Marie Domenach, Europe: le défi culturel, Paris 1990.

24 Alain Finkelkraut, znani francoski filozof, esejist in pisatelj, ki se zavzema za priznavanje identitet mladih evropskih narodov.

25 Irena Keršič, Slovenska hiša, Etnološka identiteta Slovenije, Slovenski svet št. 2, Ljubljana 1991, str. 13.

MUZEJI NEEVROPSKIH KULTUR - RAZMISLEK O MEJAH[1]

Ralf Čeplak

S tem, ko se bližamo magični številki 2000, oziroma bomo vsak hip stopili v tretje tisočletje našega štetja, želimo povsod potegniti črto pod našim dosedanjim delom - tudi v muzejih. Želimo se ozreti nazaj, oziroma ugotoviti, kje pravzaprav smo, in seveda začrtati nove smernice v prihodnost. Kot pravi Harrie M. Leyten[2], čez dobrih sedem let bomo lahko govorili o predmetih, ki jih zbiramo, da smo jih zbrali v prejšnjem stoletju oz. tisočletju. To bo dalo poleg starih tudi sodobnim zbirkam arhaični čar, morda bo prevladovala asociacija ob pojmu MUZEJ, da je to nekaj starega, zelo starega, kljub temu, da se še posebej v muzejih neevropskih kultur[3] v Evropi trudimo konceptualno in kontekstualno stvari spreminjati, spreminjati iz starega v sodobno.

Pomembno je dvoje vprašanj: ali naj muzeji neevropskih kultur zbirajo predmete t.i. neevropskih kultur (ki jih zbirajo tja od 18., največ pa od 19. in 20. stoletja) in se ob tem ne poskušajo kvalitativno spreminjati oz. vplivati na svoj razvoj in ostajati iz današnje, še bolj pa iz perspektive po letu 2000 zastareli, ali pa morajo prav tovrstni muzeji (ki imajo celo vrsto zelo pomembnih nalog, o katerih bomo govorili pozneje) konec koncev le v korak s časom, in bo moč tudi s perspektive po letu 2000 o njih govoriti kot o sodobnih, družbeno relevantnih inštitucijah.

Naslov referata sem si sposodil pri naslovu oz. motu ICOM-ove 16. generalne konference v Quebecu. Zdi se mi, da odlično ponazarja situacijo, v kateri smo, oz. s katero se soočamo. Čas nas sili, da razmislimo o mejah, ki determinirajo naše delo, o mejah, znotraj katerih se gibljemo, o mejah, ki jih velja preseči in stopiti neobremenjeno v novo ero, morda tudi s pomočjo sanj o utopiji.

Muzeji neevropskih kultur so nastali v Evropi. Kot pravi Hans Fischer[4], tovrstni

1 Parafraziran slogan 16. generalne konference ICOM-a v Quebecu, september 1992.

2 Harrie M. Leyten, Das Voelkerkundemuseum - Museum der Vergangenheit oder Zukunft? Ziele und Aufgaben des Museums fuer Voelkerkunde. Die Zukunft des Voelkerkundemuseums; herausgegeben von Juergen Zwernemann. Muenster und Hamburg 1991.

3 Po svetu vlada neenotnost pri uporabi pojmov Etnografski muzej, Muzej neevropskih kultur. Večinoma gre za dva osnovna tipa etnografskih muzejev: 1. muzeji lastne nacionalne "ljudske kulture", kar pomeni pretežno kulturne identitete kmečkega sloja (oz. podeželja) 19.stoletja (ko so se v Evropi formirali narodi) in 2. bivši kolonialni muzeji, ki so se ali pa se še transformirajo v muzeje neevropskih - izvenevropskih kultur, ki prikazujejo kulture izven Evrope (praviloma samo predindustrijske aspekte) z evropocentričnega zornega kota. Nemci imajo najjasnejše izraze - "Volkskunde Museum" in "Voelkerkunde museum".

4 Hans Fischer, ibidem.

muzeji niso bili le produkt kolonializma, ampak so se razvili tako kot ostali muzeji iz t.i. »Kabinetov nenavadnih predmetov« (»Chambers of curiosity«) plemstva, ki je te prostore konec 18. in v 19. stoletju odprlo za javnost - v tistem času predvsem meščanstvu. Seveda pa je kolonializem v veliki meri pospešil nastajanje muzejev neevropskih kultur. Pravzaprav lahko vlečemo paralelo med nastajanjem oz. razvojem etnološke znanosti ter etnografskih muzejev. Zanimivo se je ozreti že samo na imena muzejev neevropskih kultur. V Londonu Museum of Mankind, v Parizu Musee del Homme, v Lizboni Etnografski muzej, v nemško govorečem prostoru se imenuje velika večina Museum fuer Voelkerkunde, razen bremenski Uebersee museum, pa v Amsterdamu Troppenmuseum, v Pragi Naprstkov muzej ameriških, afriških in azijskih kultur, v Budimpešti Etnografski muzej in nenazadnje v Ljubljani oz. Goričanah Muzej neevropskih kultur, kot oddelek Slovenskega etnografskega muzeja.

Podobno, kot velja terminološka zmeda pri poimenovanju etnologije (etnografija, kulturna antropologija, socialna zgodovina /social history/ itn.), velja zmeda tudi pri poimenovanju muzejev, o katerih govorimo. Seveda je na to vplival razvoj znanosti in vplivi, ki so bili od dežele do dežele različni. Ponekod prikazujejo etnografski muzeji lastno nacionalno kulturo in t.i. tuje kulture, drugod spet, in lahko bi rekli, da po večini, pa so to ločene inštitucije. Muzeji neevropskih kultur so nastajali predvsem iz zanimanja za tuje kulture, muzeji lastne, nacionalne kulture pa iz zanimanja za lastno, nacionalno kulturo, seveda pa so bili oboji marsikdaj medij politične propagande ali celo manipulacij. Kot pravi Neil Postman, je »vsak muzej politični muzej«[5]. Le da se ponekod zavedajo tega bolj, drugod pa manj. Zanimivo je, da se politične strukture v novonastalih državah Evrope (govorim iz lastne izkušnje) tega zelo slabo zavedajo. Opazna pa je tudi konceptualna sprememba nekaterih muzejev lastne ali tujih kultur, ki postajajo vse bolj muzeji civilizacije. Kanada ima tri muzeje civilizacije, pa tudi Museon v Haagu na Nizozemskem, pa še kakšnega bi morda lahko šteli mednje.

Vsaka doba ima svoje značilnosti. Za konec 20. stoletja lahko rečemo, da se vzporedno odvijajo procesi integracije (združena Evropa) in dezintegracije oz. osamosvajanja narodov znotraj rigidnih in okostenelih držav. Vse te procese pa povezuje proces globalizacije, ki je pravzaprav posledica nove informacijske ere, kot bi rekel Alvin Toffler[6] - tretjega vala. Jasno je, da ti procesi na Zemlji ne potekajo po neki premi črti, temveč se odvijajo sočasno in vplivajo v marsičem drug na drugega. Gre za predindustrijsko, industrijsko in postindustrijsko družbo. Še nikoli niso obstajale tako velike razlike med posameznimi deželami sveta, po drugi strani pa svet še nikoli ni bil tako povezan oz. prepleten. Če pogledamo samo azijske države, kjer obstajajo izraziti ekstremi kot npr. na eni strani Japonska ali Singapur, na drugi pa Laos ali Kampučija, da ne govorimo o drugih. Tudi Kitajska ali Indija predstavljata paleto vseh možnih civilizacijskih oblik znotraj ene države - od nomadov pa do urbaniziranih oblik življenja ali od preprostih rokodelcev do visoko specializiranih strokovnjakov, ki se ukvarjajo z lansiranjem satelitov. Morda so še najmanjše razlike, oz. je večja homogenost v Evropi oz. razvitem zahodnem svetu kamor štejemo tudi Avstralijo, Novo Zelandijo, Kanado in ZDA.

5 Neil Postman, Extention of the museum concept. Museums : Generators of Culture, ICOM'89, The Hague 1989.

6 Alvin Toffler, Treći talas (The third wave), Beograd 1983.

Muzeji neevropskih kultur so se razvili, kot smo že omenili, iz »Chambers of curiosity«, kjer so bili zbrani najrazličnejši eksotični oz. zahodnim očem nenavadni predmeti. S kolonializmom oz. nastajanjem večjih samostojnih muzejev neevropskih kultur pa so začeli sistematično zbirati in razstavljati tudi t.i. umetnost neevropskih ljudstev, npr. afriške maske, perzijske preproge, indonezijske batike, kitajski porcelan in podobno. Muzeji so postali zrcalo umetniških dosežkov ljudstev, na katera so na zahodu sprva gledali izrazito podcenjevalno oz. zviška. Sčasoma se je oblikoval tudi trg z umetninami neevropskih kultur, ki je povzročil pravo opustošenje v deželah, od koder so umetnine izvirale. V drugi polovici 20. stoletja (deloma pa ponekod tudi že prej) pa so začeli tudi z masovno proizvodnjo t.i. umetnin ali starin. To je potekalo vzporedno s povpraševanjem po tovrstnih predmetih na tujih trgih in z masovnim turizmom. V Afriki so začele cele vasi izdelovati enake maske, ki so imele nekoč simbolen ali religiozen ali ritualen pomen, na zahodu pa so postale kos pohištva oz. suvenir. Velika večina predmetov, ki so jih zbirali v muzejih neevropskih kultur v 19. pa tudi še v začetku 20. stoletja, je imelo neko vsebino, metafizično gledano neko notranjo energijo. Od tod tudi velik poudarek na »originalnosti« predmetov pri zahodnih strokovnjakih.

Zanimivo je diametralno nasprotno gledanje zahodnih strokovnjakov na vprašanje »originalnosti« od tovrstnih pogledov v nekaterih azijskih deželah. Nam, na zahodu, je pomembno, da je predmet originalen, unikaten; da je znan avtor, ki ga je izdelal; da je znana provinienca in starost predmeta; marsikje na vzhodu pa si s tem sploh ne belijo glave, ampak so za njih pomembni energija, duh, notranjost. Če predmet propade, naredijo nov predmet in vanj prenesejo duha - energijo. Muzeji, pa tudi konservatorstvo in restavratorstvo je izrazito proizvod zahodne materialistične civilizacije, ki daje tako velik poudarek »originalnim« predmetom. Že klimatski pogoji onemogočajo (oz. so onemogočali vse do 20.stoletja, ko so iznašli klimatske naprave) dobršnjemu delu neevropskih kultur, da hranijo predmete »trajno«. Angkor Vat v Kampučiji je enostavno prerasel pragozd, vse do intervencije pod okriljem UNESCA, ki ga smatra kot del svetovne kulturne dediščine. Po drugi strani pa so v Abegg Stiftung v Riggisbergu v Švici, svetovno znanem inštitutu za restavriranje tekstila, oktobra 1992 prikazali na svoji razstavi dragocenih starih tekstilov tekstil iz 14.stoletja, sestavljen iz dvajsetih komaj ohranjenih koščkov, ki jih hrani danes šest muzejev. Tekstil je bil komaj ohranjen, za restavriranje so porabili ogromno denarja in časa, razstavljen je bil dober mesec, sedaj pa počiva vseh dvajset koščkov v »blaženem muzejskem miru« v svojih šestih domovih. Človek se vpraša o smislu in nesmislu takšnega početja.

Očitno gre za velike razlike v pojmovanju vrednosti predmeta na zahodu in drugje po svetu. Na zahodu, ki je nedvomno materialno bogatejši, si lahko marsikateri muzej privošči ustrezne naprave za mikroklimo, imajo ustrezne depoje in razstavne prostore. Drugje po svetu, tudi v bivših socialističnih deželah pa imajo sicer bogate muzeje (s tem mislim predvsem na število predmetov pa tudi na vrednost predmetov v zahodnem pomenu), depoji in razstavni prostori pa so popolnoma neustrezni. Temu botruje pomanjkanje sredstev, dostikrat pa tudi malomarnost in nezainteresiranost ali celo neodgovornost. Tako sem pred nekaj leti obiskal galerijo v Guangzhou-u na Kitajskem, kjer je deževalo po razstavljenih slikah, na Ptuju v Sloveniji je toplotna inverzija v enem dnevu poskočila z -15 na + 18 stopinj Celzija in kondenz je dobesedno zvil vse razstavljene slike, v praški narodni galeriji so slike plesnele, da ne govorimo o stanju v muzejih in galerijah v bivših sovjetskih republikah.

Razlike niso le v različnem pojmovanju ter ravnanju s predmeti v muzejih, ampak tudi v pojmovanju muzejev kot takih.

Christina Kreps[7] je raziskovala indonezijske muzeje oz. odraz evropocentričnega muzejskega modela oz. koncepta na teh muzejih, oz. kako se muzeji pravzaprav vklapljajo v lokalni kulturni kontekst. Glavni poudarek raziskave je bil na tem, kako sprejema muzej lokalna sredina ter njegov vpliv na življenje ljudi. Kot pravi C.Kreps »Ni trajalo dolgo, da sem odkrila, da je muzej v očeh domačinov tuja ustanova. Razen naključnih turistov, gostujočih državnih uradnikov in šolskih skupin, ki obiščejo muzej na svojih letnih ekskurzijah, obiščejo muzej le redki. Presenetilo me je, da mnogi domačini sploh niso vedeli, da muzej obstaja. Za nekatere je bil muzej le še ena državna stavba in njegov namen in funkcija sta ostala neznana. Večini domačinov je ostal muzej nerazumljiv.« Nadalje je analizirala muzejsko delo in ugotovila, da bi morali muzeološke metode prilagoditi lokalnemu kulturnemu kontekstu, oz. še boljše bi bilo, če bi jih razvili v skupnosti sami. Žal se to le redkeje dogaja. Kot dobro vemo, so dežele t.i. »tretjega sveta« ob »osamosvojitvi« prevzele ne le zahodne politične modele temveč tudi kulturne modele, v kolikor jim jih niso vsilili že prej. Večinoma se je oblikovala domača politična elita, kulturna elita itn., ki diktira oz. oblikuje politiko, kulturno politiko. Le-ta večinoma vsiljuje modele, ki ne izvirajo iz lokalnega kulturnega konteksta, temveč izvirajo drugje. Tako so muzeji dostikrat sami sebi namen, lahko bi rekli, da so absurdni. Še posebej je to opazno v gospodarsko nerazvitih deželah, ki so pravzaprav že same po sebi muzej, kar tudi privlači množice zahodnih turistov. Tako izkušnjo sem doživel v Pokhari v Nepalu, kamor prihajajo vsako leto tisoči turistov, muzej, ki prikazuje lokalne kulture, pa bolj ali manj sameva. Domačini nimajo interesa zanj, tujcem pa pomeni sprehod po ulicah sprehod po muzeju, ki je živ v najboljšem pomenu besede. V teh deželah imajo pravzaprav funkcijo muzeja kraji z vsem življenjem, ki se v njih odvija (kot zahodni turist imaš občutek, da si se preselil za nekaj stoletij v preteklost) in pa pomembni spomeniki (arhitekturni, zgodovinski, templji in drugi sakralni objekti). Le-ti imajo velik obisk, tako domačega kot tudi tujega. Ob analiziranju kulturnega konteksta in muzeja v neevropskih deželah pa ne gre spregledati tudi muzeoloških aspektov, ki so prav tako del zahodnega kulturnega konteksta. Muzej zbira, selekcionira, konservira, dokumentira, varuje in komunicira muzejske predmete (na zahodu so muzealijam pridruženi še drugi mediji kot video, film, fotografije, zvok, računalniki itn.). Če pomislimo, da imajo dežele t.i. tretjega sveta bistveno nižji življenjski standard kot zahodne dežele, ni čudno, da si enostavno ne morejo privoščiti vse potrebne ali željene muzejske infrastrukture. Tako so muzeji v neevropskih deželah (izvzete so razvite zahodne dežele) opremljeni le s klasično, elementarno muzejsko opremo. Življenjski standard pa prav gotovo vpliva tudi na izrabo prostega časa, na kulturne aktivnosti, na izobraževanje, kar bi vse sicer lahko nudil muzej. Nizek življenjski standard ne omogoča prostega časa; če pa ga že imajo, ga ljudje rajši izkoristijo za počitek ali za druženje s sorodniki in prijatelji; kulturne aktivnosti nadomeščajo religiozne aktivnosti ali šege in navade; glede izobraževanja pa - ponavadi je tudi le najbolj nujno, saj je v t.i. deželah tretjega in četrtega sveta še vedno večina ljudi nepismenih.

Pri muzejih v neevropskih deželah smo se pomudili malo dlje, da bi osvetlili relativnost kulturnega konteksta, ki je temeljnega pomena pri koncipiranju adekvatnega,

7 Christina Kreps, The Eurocentric museum model in the Non-European World (unpublished paper, prepared for the 16th General Conference of the International Council of Museums, 19 - 26 September 1992, Quebec City, Canada.

družbeno relevantnega in angažiranega muzeja neevropskih kultur.

V zadnjih desetih, petnajstih letih je prišlo do pomembnih konceptualnih sprememb pri nekaterih muzejih neevropskih kultur v Evropi. Iz evolucionistično in pozitivistično koncipiranih zbirk so prerasli v sodobne, holistično zasnovane kulturne centre za osveščanje ljudi. Kot primer naj navedem le Tropenmuseum v Amsterdamu, Museum of Mankind v Londonu, Uebersee museum v Bremnu. Vendar so žal ti muzeji še vedno prej izjeme kot pravilo. Ob koncu 70-ih let so se delavci omenjenih muzejev začeli čedalje bolj zavedati, da prikazujejo neevropske kulture statično, ahistorično, včasih tudi izredno dolgočasno. V deželah Afrike, Azije, Oceanije, da ne govorimo o Severni in Južni Ameriki in Avstraliji so se od preloma iz 19. v 20. stoletje pa do danes dogajale ogromne spremembe. V zakotne afriške in tudi druge vasi je prodrl tranzistor, prodrli so trgovci, misionarji, graditelji cest itn. Te dežele so se začele industrializirati in urbanizirati. Prodrli so kulturni vplivi iz drugih dežel. Ruralne kulture so se mešale z urbanimi, nomadi in kmetje so se zgrinjali v mesta (največji slumi so prav v t.i. deželah tretjega sveta)... . Čedalje bolj pereči postajajo problemi prenaseljenosti, onesnaženja zraka, morja, zemlje, devastacije gozdov, revščine, bolezni, nepismenosti, vojn itn. Seveda pa ob vseh teh problemih življenje teče dalje. Ljudje se rojevajo, se poročajo in umirajo, prepevajo in ustvarjajo v najrazličnejših poklicih, se igrajo, skratka ŽIVIJO. Vse to so t.i. muzeji neevropskih kultur kar nekako spregledali, oz. so s svojimi razstavami obstali tam nekje na prelomu 19. v 20. stoletje. S tem so se obnašali hinavsko ne le do obiskovalcev (ki so jim kazali izkrivljeno podobo neevropskih kultur), ampak še posebej do ljudi iz neevropskih dežel. Še danes ima lahko obiskovalec, ki obišče marsikateri muzej neevropskih kultur občutek, da živijo domačini »način življenja divjakov« in na ta način se ustvarjajo plodna tla za ksenofobijo in rasizem. Ljudje so sicer danes o marsičem obveščeni preko medijev, vendar tudi mediji marsikdaj izkrivljajo podobo, enostransko posplošujejo ali celo politično manipulirajo. Seveda ni lahko ustvariti sodobnega muzeja neevropskih kultur. Ni lahko predstaviti objektivno in odgovorno življenje ljudi drugačnih kultur z vsemi problemi in dosežki. Potrebno je ogromno znanja, potrebno je biti v stiku s kulturo, deželo, ljudmi, o katerih je govora v muzeju, potrebno je dobro poznati muzejsko govorico, da na ljudem prijazen način poveš objektivno resnico.

Naj ponovimo, kje vidimo ključni pomen muzejev neevropskih kultur v kontekstu napredka zemeljske civilizacije in prehoda iz drugega v tretje tisočletje:

1. da objektivno prikažejo Evropejcem oz. pripadnikom »zahodne civilizacije« neevropske kulture - njihove probleme in bogastvo, raznolikost in tradicijo;

2. da senzibilizirajo obiskovalce, ki so povečini Evropejci oz. pripadniki »zahodne civilizacije«, da obstajajo poleg evropske še številne druge kulture, z drugačnimi normami, drugačnim razvojem in drugačnimi gledanji; a šele vsi skupaj tvorimo človeštvo.

In končni cilj: spoštovanje in toleriranje tujega, drugačnega!

SLOVENSKI MUZEJ NA MADŽARSKEM

Marija Kozar-Mukič

V Monoštru (Szentgotthárd), na zahodnem delu Madžarske, je lokalni zgodovinski in etnološki MUZEJ AVGUSTA PAVLA. V tem muzeju je postavljena etnološka razstava o Slovencih v okolici Monoštra, v Porabju. SLOVENSKO PORABJE (pokrajina, kjer živijo Slovenci) leži pri Monoštru v Železni županiji, na zahodu Madžarske, južno od reke Rabe, stisnjeno med avstrijsko in slovensko mejo. Njegovi prebivalci so pripadniki slovenske etnične skupnosti, ki sicer živi v Republiki Sloveniji, na avstrijskem Koroškem in Štajerskem ter v Italiji v Trstu, na Goriškem, v Beneški Sloveniji, Reziji in Kanalski dolini. Na območju, ki ga označujemo z imenom Slovensko Porabje, je sedem vasi, v katerih je 90 odstotkov prebivalcev slovenske narodnosti. To so: Gornji Senik (Felsöszölnök), Dolnji Senik (Alsószölnök), Sakalovci (Szakonyfalu), Slovenska vas (Rábatótfalu), Števanovci (Apátistvánfalva), Andovci (Orfalu) in Verica-Ritkarovci (Kétvölgy). Slovenci živijo tudi v Monoštru (Szentgotthárd) in drugod na Madžarskem. Slovensko Porabje meri 94 km^2 in tam živi okoli 4000 slovenskih prebivalcev. Okoli tisoč Slovencev živi še v drugih krajih Madžarske.

Področje med Rabo in Muro, kjer so živeli Slovenci, so od 12. do začetka 20. stoletja madžarsko imenovali »Tótság«, nato »Vendvidék«, prebivalce pa: Slovenci, Vendski Toti, Vendi in vendski Slovenci. Slovenci so v svojem lastnem jeziku uporabljali in uporabljajo tudi še danes izraze kot »Slóven, Slovenje«. Po prvi svetovni vojni so v tisku in strokovni literaturi v Sloveniji imenovali le-te »rabski Slovenci«, po drugi svetovni vojni pa »porabski Slovenci«. Področje, kjer danes v Železni županiji živijo, se imenuje »Porabje, Slovensko Porabje«.

Pokrajina spada v raziskovalno območje MUZEJA SAVARIA v Szombathelyu (kjer je podpisana kustosinja-etnologinja za slovensko narodnost od leta 1979 naprej). V rokopisni zbirki muzeja so rokopisi o naseljih, stavbarstvu, lončarstvu, poljedelstvu, šegah, verovanju in besedni umetnosti v slovenskih vaseh Železne županije. V fototeki je največ posnetkov o materialni kulturi. Fotografije prikazujejo stanovanjske in gospodarske stavbe, delovno orodje, poljedelstvo, čebelarstvo in lov. Manj slik se nanaša na družbeno in duhovno kulturo, nekaj jih je o verovanju, noši, ljudski umetnosti in družini. V predmetni zbirki prevladujeta poljedelsko orodje in kuhinjska oprema. Leta 1978 je Muzej Savaria kupil in pripeljal v Szombathely brunarico z Gornjega Senika. Hiša bo v szombathelyskem muzeju na prostem predstavljala stanovanjsko kulturo Slovencev na Madžarskem v 18. stoletju.

MUZEJ AVGUSTA PAVLA je bil v Monoštru (Szentgotthárd) ustanovljen leta 1983. (Avgust Pavel je bil prvi prekmurski znanstvenik in ravnatelj szombathelyskega Muzeja Savaria med prvo in drugo svetovno vojno.) V muzeju je v postavitvi avtorice tega članka dobila svoj prostor tudi razstava »Slovenci v okolici Monoštra«. Razstava želi predstaviti naselitev, gospodarstvo, stavbarstvo, verovanja, orodja, čebelarstvo in lov na brinjevke. V zbirki tega muzeja prevladujejo poljedelsko orodje in kuhinjska oprema.

Spomladi 1992 sta Muzej Avgusta Pavla in Zveza Slovencev na Madžarskem razpisala natečaj o šemljenju. S tem sta pripomogla k obuditvi že pozabljenih šeg. Otroci so morali predstaviti šego, kostume in rekvizite pa je odkupil muzej. Iz tega materiala je bila ob pustu 1993 postavljena razstava v Pokrajinskem muzeju na Ptuju v Sloveniji in potem v monoštrskem muzeju Avgusta Pavla na Madžarskem. Tudi v prihodnje načrtujemo podobne akcije, da bi s tem obudili zanimanje za tradicionalno kulturo in prispevali k ohranitvi narodnostne zavesti in s tem Slovencev v Porabju na Madžarskem.

Prebivalstvo v Slovenskem Porabju se stara, mladi se asimilirajo in odseljujejo. Razstava o življenju porabskih Slovencev v 19. - 20. stoletju ima namen seznaniti predvsem otroke in mladino s tradicionalno kulturo njihovih prednikov. S tem pa prispevati k obuditvi in ohranjanju narodnostne zavesti. Namen in pomen etnološkega raziskovanja v Slovenskem Porabju je, da se reši, kar se še rešiti dá. Z razstavami, knjigami, z radijskimi, televizijskimi in časopisnimi prispevki opozarjamo na vrednote porabske slovenske kulture. S tem namenom sta bili objavljeni tudi dve publikaciji avtorice tega spisa. Dvojezična publikacija »Slovensko Porabje - Szlovénvidék« je leta 1984 izšla v skupni izdaji madžarske in slovenske znanstvene institucije kot eden členov serije »Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja - 20. stoletje«. Dvojezična etnološka monografija o slovenski vasi GORNJI SENIK, ki je bila objavljena leta 1988, prikazuje način življenja tukaj živečih ljudi v 20. stoletju z njihovim lastnim izpričevanjem. Kot naslednji člen tega projekta se za tisk pripravlja etnološka enciklopedija Slovencev na Madžarskem. Pri vseh teh publikacijah je namenjena posebna pozornost ohranjanju in krepitvi narodnostne zavesti porabskih Slovencev.

Če pa naše prizadevanje ne bo uspešno, bo ostal vsaj »spomenik« izumrlim porabskim Slovencem.

LITERATURA

1983 A Szentgotthárd környéki szlovének. (Slovenes in the Surroundings oif Szentgotthárd). (A Guide through Permanent Exhibition of Local Historical and Nationality Museum in Szentgotthárd.)

1983 Ethnological research of Slovenes in Hungary in the period between 1945 and 1983. In: Bulletin SED 23/3-4. 82-87.

1984 Slovensko Porabje - Szlovénvidék. (The Slovenian Country. Topography of the Slovenian etnical region - 20th century.) Ljubljana-Szombathely.

1988 Gornji Senik-Felsôszölnök. (A bilingual ethnographical monography.) Szombathely-Ljubljana.

DOKUMENTACIJA - VPRAŠANJE STANDARDOV

Alenka Simikič

Slovenski etnografski muzej letos slavi 70-letnico svojega obstoja, vendar pa sega njegova zgodovina še nekaj desetletij nazaj pred njegovo ustanovitev, v delovanje bivšega Kranjskega deželnega muzeja Rudolphinum, ki je imel med svojimi nalogami tudi »gojenje« narodopisja: Kot so predmeti iz narodopisne zbirke tega muzeja pomenili osnovo novega muzeja, tako je 50 fotografij in diapozitivov hiš, ki jih je takrat Kraljevi etnografski muzej prevzel ob svoji ustanovitvi, pomenilo začetni fond današnjega dokumentacijskega oddelka ter seveda istočasno tudi začetek fototeke in diateke.

Danes dokumentacijski oddelek hrani 32 500 fotografij, 28 100 negativov, 2 000 diapozitivov, 700 zvezkov terenskih zapisov; hrani tudi ilustrativno gradivo (6 100 risb, akvarelov, olj) ter arhivsko gradivo (640 enot). Do 70. let je skrb za dokumentacijsko gradivo poleg svojega dela vodil eden kustosov, ko pa se je v teh letih muzej reorganiziral po oddelkih oziroma kustodiatih glede na hranjenje in skrb za posamezne zbirke (skupaj okoli 33.000 predmetov), je tudi skrb za dokumentacijsko gradivo postala v celoti delo enega izmed kustosov. Tako je muzej organiziran še danes.

Posredovanje informacij o predmetih iz posameznih zbirk je torej naloga kustosa, ki za zbirko skrbi. Katere informacije bo kustos posredoval, je navadno njegova odločitev, vendar v muzeju veljajo nekakšna nenapisana pravila, ki so dokaj jasna, kadar gre za vprašanje strokovne javnosti. Tako se predmeti z vsemi informacijami posojajo samo za razstavne potrebe drugih muzejev, isto velja za dokumentacijsko gradivo (fotografije, risbe ipd.). Za študijske in raziskovalne namene so kolegom iz sorodnih institucij na voljo predmeti v depoju, za dokumentacijsko gradivo pa tudi kopije gradiva.

Problemi nastanejo, ko na vrata dokumentacijskega oddelka ali na vrata kustosa potrka študent, novinar, obrtnik, graditelj vikenda. Razpon želja po informacijah je zelo različen. Študenta likovne akademije zanimajo različni cvetlični motivi na kmečkem pohištvu, študenta arhitekture tipi slovenskih kmečkih stavb, študent etnologije pa išče tako informacije na temo, ki jo raziskuje (pisani podatki - terenski zapisi) kot ilustrativno gradivo (fotografije). Novinarje navadno zadovoljijo različne fotografije, obrtnika, ki bi rad delal mize, stole po muzejskih predmetih, pa ne. Tako se z vsakim obiskom tako kustosi, ki skrbijo za zbirke kot kustos dokumentalist srečujejo z vprašanjem, koliko in katere informacije lahko posreduje, da ne bo škodovalo interesu muzeja. Katere vrste informacij so avtorske pravice muzeja, kako preprečiti obrtniku, da iz kopije ne nastane kič - mu posredovati (prodati?) vse informacije ali mu zapreti vrata?

Odločitev glede informacij, ki naj bi jih muzej različnim uporabnikom posredoval, bi bila mnogo lažja, če bi bili sprejeti standardi za etnološko gradivo, tako za predmete - najpomembnejši vir informacij - kot za ostalo dokumentacijsko gradivo, ki informacije o predmetih dopolnjuje. Povpraševanje po tem gradivu je namreč večje, saj se uporabniki navadno zadovoljijo s fotografijami ali risbami skrinj, zibk ali običajev, ki pa morajo biti ravno tako opremljene s podatki. Informacij o nekem predmetu je na fototečnem kartonu navadno manj kot na predmetnem kartonu, toda katere informacije naj bi bile na fototečnem kartonu, pa zaradi nepostavljenih osnovnih standardov ni jasno in zato je vrsta in količina informacij odvisna od posameznega kustosa. Tako hranimo v fototeki fotografije predmetov oziroma terenske fotografije, ki so zelo različno opremljene s podatki.

Vse skupaj je seveda vprašanje dokumentacijskega sistema v celoti, kar je stvar vsakega muzeja posebej, vendar temelj le-tega so podatkovni standardi in brez teh tudi postavitev dokumentacijskega sistema ni mogoča.

Živimo v t.im. informacijski dobi, dogovarjamo se o izmenjavi in posredovanju informacij, dnevno se srečujemo z vprašanji: dokumentacija za publiko? za raziskovalce? kako? koliko?. Brez dogovora o osnovnih standardih, okoli katerih so zbrane informacije, ne bomo mogli odgovoriti na vprašanja komu, kako in predvsem koliko in kaj. Zato mora biti ena glavnih nalog etnografskih muzejev in etnologije kot vede postavitev teh standardov, usklajenih z že dogovorjenim minimumom standardov znotraj ICOM-ovega Komiteja za dokumentacijo (CIDOC), kajti tako kot mi pri našem delu potrebujemo informacije, ki jih zbirajo druge vede, tako tudi drugi potrebujejo za svoje delo informacije, ki jih zbiramo in hranimo mi. Bi za začetek razmislili o delovni skupini za etnološke standarde v okviru CIDOC-a?

NOVE PRIDOBITVE
NEW ACQUISITIONS

TURKOVA ZBIRKA OSELNIKOV

Ko smo v prvem letniku mladega Etnologa med novimi pridobitvami Slovenskega etnografskega muzeja predstavili pet oselnikov iz zgornje Savinjske doline /Et 1 (LII), 1991, str. 201-204/, smo zapisali, da zbirko oselnikov, ki je tedaj štela 78 primerkov, dopolnjujemo zaradi študijskih (in razstavnih) namenov.

V tem času (jeseni leta 1993), ko nastaja njen katalog (z uvodno razpravo), šteje naša zbirka oselnikov (138), osel (8) in ognil (4) 150 primerkov. In kar 23 jih je med njimi, ki jih je Slovenskemu etnografskemu muzeju 1. junija 1993. daroval gospod Rado Turk iz Ljubljane (Kantetova 48).

Gospod Turk je začel zbirati oselnike proti koncu sedemdesetih let, po tem, ko je dobil v prijateljski dar (in za seme) prvega, kupljenega v starinarnici, podarjenega s šopkom suhih cvetic. Sledili so mu primerki, prinešeni z izletov, s poti; oselniki, ki so bili darila za rojstne dni ali ob kakšni drugi priložnosti in še tisti, kupljeni na »boušjáku«. Nizal jih je na steno domačega hodnika: tistega iz okolice Grahovega ob onem iz Žerovnice; Frančiškinega iz Goričic ob »Malnerjevem« iz Goričic; prijateljevega z obronkov Pokljuke, pa tistega iz Prezida, potem - spet iz Goričic - »Rotovega« in na koncu prve vrste še onega iz Trente. Prvi sta sledili druga in tretja vrsta. In v teh dveh oselniki iz Prekmurja, Bele krajine, z obronkov Pohorja... Skoraj vsak ima svojo zgodbo, vendar jih na tem mestu le omenjamo, naštevamo, saj bo več o njih v besedilu publikacije iz zbirke Knjižnica Slovenskega etnografskega muzeja.

Besedo več pa si zasluži gospod Turk; človek z odnosom do dediščine. Ko je oselnike sprejemal v dar in jih kupoval, je to počel ne le, da bi jih občudoval in nizal v zbirko, temveč tudi za to, da bi jih ohranjal. Vedel je, da jih bo nekoč podaril enemu izmed muzejev kot dediščino, ki mora biti »last« vseh ljudi.

A v trenutkih, ko se je ločeval od svojih oselnikov, ko jih je dobil Slovenski etnografski muzej, je bil njihov darovalec v precepu. Iz dveh razlogov; prvi je bila čustvena navezanost; ne v tolikšni meri na predmete same kot na tisto, kar so mu pomenili; na kaj in na koga so ga spominjali; drugi je bil (še vedno trajajoča) absurdnost stanja Slovenskega etnografskega muzeja. Muzeja, v katerem je večina predmetov povečini zaprta, dobro shranjena v depojih, in ne na ogled javnosti. Ljudem, ki bi jih - razstavljene - lahko spoznavali kot materialne priče življenja, z njimi odkrivali stare modrosti o izdelovanju in rabi, ali pa preprosto uživali le v igri njihovih oblik in barv.

Turkova zbirka oselnikov pred prihodom v muzej, na steni domačega hodnika.
(Foto C. Narobe, 1993)

Zbrani oselniki, ki jih je gospod Turk vendarle poklonil Slovenskemu etnografskemu muzeju, so postali in ostajajo z njegovim imenom - kot TURKOVA ZBIRKA - del muzejske zbirke oselnikov. Ostajajo pa tudi Turkovi pomisleki pred darovanjem »zaprtemu, skritemu« muzeju. V svarilo. Kljub temu, da bodo tako njegova kot (so že in še bodo) nekatere naše zbirke vedno »na ogled« javnosti. A (kot kaže) le na knjižnih straneh.

Inja Smerdel

ČEVLJARSKA SKRINJICA Z ORODJEM ZA »V ŠTERO«

Čeprav v Tržiškem muzeju trenutno hranimo predmete, ki po večini izvirajo iz Tržiča, pa smo v lanskem letu uspeli pridobiti tudi nekaj muzealij z drugih področij Slovenije. Med njimi je bila najbolj dobrodošla čevljarska skrinjica s kompletom orodja za »v štero« iz Horjula pri Ljubljani. Posredoval nam jo je gospod Milan Šmigavc, mož vnukinje čevljarja Franca Stanonika, ki je skrinjico uporabljal in je bila tudi njegova last.

Izraz »štera« izvira iz nemške besede »Storarbeit«, to je opravljanje določenega dela po kmečkih domovih. Ker so se obrtniki - rokodelci že v srednjem veku naseljevali največ v utrjenih mestih in trgih, jih je bilo na podeželju malo. Zato so po uro, dve ali tudi več oddaljeni kmetje začeli vabiti čevljarje, krojače in šivilje v »štero«. Kmetje so za izdelavo novih čevljev prispevali usnje (vsaj za zgornje dele obuval, delno pa tudi za podplate), prostor in hrano, čevljar pa je z orodjem, ki ga je prinesel s sabo, napravil obutev za celo

Fotografija: Boštjan Gunčar, junij 1993

družino in še za hlapce, dekle in pastirje. Navadno so vabili čevljarje »v štero« pred pustnim časom ali v pozni jeseni.

Tako si je čevljar, ki se je zgodaj zjutraj odpravljal na tako pot, oprtal opremo: na vrvi nanizan sveženj kopit različnih velikosti, zabojček ali usnjeno torbo z orodjem in drugimi drobnimi propomočki in trinožni stol. Pri tej opremi je veliko vlogo igrala še navoza, na katero so nataknili na eno stran zabojček, na drugo pa kopita in trinožni stol tako, da je bil zabojček vedno na hrbtu.

Ob prihodu v muzej je bila Stanonikova skrinjica nekoliko poškodovana oziroma pomanjkljiva (manjkal je levi zgibni del pokrova, ki sta ga naša konservatorja nadoknadila z novim). Na splošno je lepo ohranjena, lesena, s ključavnico (a brez ključka) in kovinskima ročajema ob straneh. V notranjosti je na levi strani po širini izdelan dodaten prekat (7,2 cm dolg in 4 cm globok). Celotna zunanja dolžina skrinjice meri 36,5 cm, široka je 28,5 cm in visoka 15,5 cm, globina pa je 12,5 cm. Inventarizirala sem jo pod inv. št. 510:TRŽ;206.

Skupaj s skrinjico smo pridobili še 22 kosov čevljarskega orodja, in sicer: 2 obrezilnika (inv. št. TRŽ;42 in TRŽ;43), 2 glistasta rezača (inv. št. TRŽ;219 in TRŽ;220), 2 okrasni kolesci (inv. št. TRŽ;216 in TRŽ;217), rezilno kolesce (inv. št. TRŽ;218), 7 nazobčarjev (inv. št. TRŽ;47 - 53), 4 klinčarje (inv. št. TRŽ;212 - 215), kladivo (inv. št. TRŽ;44), klešče natezalke (inv. št. TRŽ; 200) in 2 kljuki za izkopitenje (inv. št. TRŽ; 207 in 208).

Stanovnik Franc je, po besedah prinašalca, skrinjico z orodjem uporabljal v zadnjih letih 19. stoletja pa vse do druge svetovne vojne, ko so ga ubili domobranci. »V štero« je hodil po okoliških vaseh in zaselkih nedaleč od Horjula.

Tita Ovsenar

ZAHVALA

Slovenski etnografski muzej - Muzej neevropskih kultur v Goričanah - se iskreno zahvaljuje gospe IVANI PETKOVŠEK za velikodušno darilo: 228 knjig s področja etnologije Afrike, Oceanije in Azije. S tem plemenitim dejanjem se je zapisala v zgodovino muzeja kot eden redkih donatorjev, ki je obogatil našo knjižnico.

Kolektiv Slovenskega etnografskega muzeja,
Muzeja neevropskih kultur Goričane

MUZEJSKA DOKUMENTACIJA
MUSEUM DOCUMENTATION

LETNA KONFERENCA CIDOC LJUBLJANA'93

Od 10. - 16. septembra 1993 je bila Ljubljana prvič gostiteljica mednarodne konference s področja muzejske dejavnosti v naši državi. Konferenca Icomovega komiteja za dokumentacijo Cidoc je pomenila za Slovenijo veliko mednarodno srečanje s poudarkom na mednarodnem sodelovanju med muzeji zahoda in vzhoda.

Konference se je udeležilo več kot 230 udeležencev iz 29 držav Evrope, Kanade in Amerike.

Konferenca je dosegla visoko strokovno raven, s 55 predavatelji iz vseh delov sveta, sodelujočimi predstavniki Mednarodnega muzejskega sveta in Mednarodnega sklada fondacije Getty.

Za slovenske muzealce konferenca pomeni napredek in pobudo za pospešitev mednarodnega sodelovanja in izmenjavo informacij na področju muzejske dokumentacije in na konkretnih projektih.

Novost za Slovenijo je ustanovitev devete Delovne skupine v okviru Cidoca, t.j. Etno delovne skupine, katere predsednica je Alenka Simikič iz Slovenskega etnografskega muzeja, kar pomeni napredek v uveljavljanju vloge Slovenije v Cidocu.

Eden od bistvenih zaključkov Cidocove konference je tudi podpora idejnemu projektu MIDOM, ki deluje v sklopu Slovenskega etnografskega muzeja z naslovom »Postavitev nacionalnih standardov«.

Cidoc je eden izmed 25 odborov pri Mednarodnem muzejskem svetu (Icom) in predstavlja mednarodno povezavo na področju dokumentacije in računalniške obdelave podatkov naravne in kulturne dediščine vseh članov, ki so v Unescu.

Slovenija je bila sprejeta v organizacijo Icom kot polnopravna članica na Generalni skupščini Icoma oktobra 1992 v Quebecu, Kanada, Ljubljana pa izbrana za kraj Cidocove konference v letošnjem letu.

Priprave na konferenco so se odvijale več kot leto dni v Slovenskem etnografskem muzeju, kjer je deloval Nacionalni organizacijski odbor, ki je usmeril vse napore v pripravo programa konference in s temo konference »Mednarodno sodelovanje: soočenje z izzivi muzejske dokumentacije v vzhodnih in zahodnih državah« spodbudil udeležbo velikega števila predavateljev in tudi udeležencev iz vzhodne Evrope (Albanije, Estonije, Rusije, Češke, Madžarske, Poljske, Romunije in Slovaške). Za mnoge izmed njih je bila to prva priložnost za udeležbo na letni konferenci Cidoc.

Po besedah enega od govornikov konference - Ecaterine Geber iz CIMECa, Bukarešta, Romunija »...ta konferenca pomeni korak naprej pri odpiranju vrat nekdaj zaprtih družb, za del udeležencev in prehod za druge skozi odprta vrata... Izziv za iskanje novih oblik izobraževanja v prihodnosti...«.

Konferenca je v okviru teme usmerila vso pozornost na regionalne in nacionalne pobude in sodelovanje pri pripravi centralnih baz podatkov, standardov, terminologije, uporabo dokumentacije pri varovanju kulturne dediščine pred krajo in na nove oblike in možnosti sodelovanja med muzeji vzhoda in zahoda.

Poleg številnih referatov, zasedanj in predstavitev delovnih skupin je bilo predstavljenih več projektov muzejske dokumentacije iz različnih držav, vključno s Slovenijo (NARCISSE, Francija, VAN EYCK, Nizozemska, REAL, Avstrija in Slovenija, HYPERMUSE, Velika Britanija, IMAHGE, Švica in drugi). Na računalniških demonstracijah je bila Slovenija prisotna kar s petimi projekti.

V sklopu srečanj po konferenci 16. septembra 1993 se je odvijal seminar »Knjižnice v muzejih in galerijah«, na Ljubljanskem gradu so se srečali arheologi na temo »Dokumentacija arheološkega gradiva« z zanimivimi mednarodnimi in slovenskimi prispevki in računalniškimi predstavitvami. Organizirane pa so bile tudi štiri vrste delavnic o terminološki kontroli, podatkovnih modelih, mednarodnih standardih in projektnem vodenju.

Konferenca Cidoc Ljubljana'93 je bila za slovenske muzealce izredna priložnost za predstavitev njihovega dela na mednarodni platformi ter koristen proces za izmenjavo informacij in pobud za sodelovanje pri urejanju muzejske dokumentacije.

Nina Zdravič - Polič

THE ANNUAL CONFERENCE OF CIDOC LJUBLJANA'93

From 10 to 16 September 1993 Ljubljana hosted for the first time a conference on museum activities. The conference of the International Documentation Committee CIDOC was an important international event for Slovenia which focused on international collaboration between museums in West and East. The conference was attended by more than 230 participants from 29 European countries, Canada and USA.

According to the CIDOC International Organizing Committee and the participants, the CIDOC conference in Ljubljana was on a high professional level, with 55 speakers from abroad, and the representatives of ICOM and the Getty Grant Program.

On the other hand, it was also a major event for Slovene museums, paving the way faster progress and better international collaboration, and exchange of museum documentation information and concrete projects.

Moreover, the establishment, during the conference, of the ninth CIDOC Working Group i.e. the Ethno WG, with Alenka Simikič from the Slovene Ethnographic Museum as its chair, was yet another step towards the recognition of the Slovenia's role in CIDOC.

In its conclusions, the CIDOC conference gave support to the project MIDOM - established within the framework of the Slovene Ethnographic Museum, entitled »Setting the National Standards of Museum Documentation«.

CIDOC is one of the 25 committees within the International Museum Council (ICOM), serving as an international link in the field of documentation and computerized data processing of the national and culture heritage of all UNESCO members.

Slovenia was admitted as a full member of ICOM at the ICOM General Assembly in Quebec, Canada, October 1992, which chose Ljubljana as the venue of the CIDOC conference this year.

The preparations of the conference took more than a year. The Slovene Organizing Committee worked in the Slovene Ethnographic Museum and put every effort into the development of the conference programme based on the theme »International Collaboration: Meeting the Documentation Challenges Facing Museums in East and West«. In this context it encouraged and succeeded in ensuring the participation of a large number of speakers as well as participants from Eastern Europe (Albania, Estonia, Russia, Czech Republic, Hungary, Poland, Rumania and Slovakia). For many of them this was the first opportunity to attend one of the CIDOC meetings.

In the words of one of the speakers - Ecatarina Geber, from CIMEC, Bucharest ... »this conference was a step forward in opening the gates of the formerly closed societies for part of participants, and crossing the open gates for the others... The future challenge for the eastern world is to learn how to deliver culture information.«

The conference focused mainly on regional and national initiatives, coordination efforts in setting the central database standards, terminology, the use of documentation to protect culture property from theft and new aspects of cooperation between museums in East and West.

In addition to the formal papers and discussions, there were also meetings of working groups and computer demonstrations of several museum documentation projects of different countries, including Slovenia,(NARCISSE, France, VAN EYCK, Netherlands, REAL, Austria and Slovenia, HYPERMUSE, UK, IMAHGE, Switzerland and others).

Part of the post-conference meetings held on 16 September 1993 was a seminar on »Libraries in Museums and Galleries«; the archaeologists met at the Ljubljana Castle and discussed »Documentation of Archaeological Materials«.

Additionally four different workshops dealt with terminology control, data modelling, international standards and project management.

The 1993 Annual Conference of CIDOC was for Slovenia a unique opportunity to present the work of its museum experts to an international forum, and benefit from the exchange of information and views, thus gaining a valuable insight into international trends in museum documentation.

Nina Zdravič - Polič

ETNO DELOVNA SKUPINA CIDOCA

Predlog o ustanovitvi nove delovne skupine v okviru Mednarodnega komiteja za dokumentacijo (ICOM - CIDOC) je bil podan na prvi konferenci evropskih etnoloških muzejev, ki je bila februarja 1993 v Parizu, Cidocova konferenca v Ljubljani pa je bila predlagana kot mesto, kjer naj bi se ta skupina oblikovala.

Srečanje v Ljubljani je pokazalo, da obstaja potreba po ustanovitvi delovne skupine, ki bi reševala probleme s področja etnološke dokumentacije. Prvega srečanja delovne skupine se je udeležilo 13 članov Cidoca iz 10 držav Evrope in Amerike. Z ustanovitvijo ETNO DELOVNE SKUPINE so bile sprejete delovne naloge v prvi fazi:

- izdelava osnovnih etnoloških podatkovnih standardov, ki bi omogočili kontrolo nad predmeti, ki so del etnološke kulturne dediščine
- aplikacija in razvoj etnoloških podatkovnih standardov na različnih nivojih od regionalnih, nacionalnih do mednarodnih, kar bi omogočalo in pospeševalo komunikacijo med različnimi institucijami odgovornimi za varovanje etnološke kulturne dediščine
- pomoč državam pri razvoju podatkovnih standardov

Načrti za delo :

1993 - 1994 Priprava vprašalnika s pomočjo katerega bi dobili informacije o zbirkah, ki jih hranijo muzeji in načinu dokumentiranja predmetov. Vprašalnik bo poslan etnološkim muzejem v Evropi, Kanadi in Ameriki

1994 - 1995 Rezultati vprašalnika bodo osnova za pripravo minimuma etnoloških standardov in bodo predstavljeni na naslednji Icomovi konferenci v Stavangerju leta 1995

Kolege, ki bi želeli sodelovati v Etno delovni skupini, oziroma želijo več informacij o njej, prosimo, da se obrnejo na naslov:

CIDOC ETHNO WORKING GROUP

The proposal on the establishment of a new Ethno Working Group within the International Documentation Committee (ICOM - CIDOC) was presented at the European Conference of Ethnological and Social History Museums in February 1993 in Paris and

adopted at the 1993 CIDOC conference in Ljubljana.

The need for establishing such a Working Group dealing with the ethnological documentation problems was confirmed at the founding meeting of an Ethno Working Group which was held at the time of the CIDOC conference in Ljubljana, and attended by 13 CIDOC members from 10 different countries (Europe and USA).

With the establishment of the new Ethno WG, the future goals and a draft working plan were laid down:

1. Setting and developing basic ethnological data standards which would lead to the control of series of objects that are part of the ethnological cultural heritage.

2. Application of the advanced ethnological data standards on different levels from regional, national to international level in order to facilitate and promote the communication between different bodies, and also to gain control over the cultural heritage.

3. Assist countries in developing data standards.

Working plan:

1993 - 1994 Preparation of a special questionnaire. This questionnaire would provide adequate information about the types of objects stored in museums and how they are documented. It would be distributed to all ethnological museums in Europe, Canada (with the help of CHIN) and USA (with the help of Smithsonian Institution).

1994 - 1995 On the basis of the results of the questionnaire the basic ethnological data standards will be elaborated and presented at the next ICOM conference in 1995.

All colleagues wishing to participate in developing the Ethno Working Group, and interested in joining as active members, are kindly invited to send their suggestions and to contact me for further details:

Alenka Simikič
Slovenski etnografski muzej
Slovene Ethnographic Museum
Prešernova 20, 61000 Ljubljana, Slovenija

RAZMERJA IN POVEZAVE MED DOKUMENTACIJO KNJIŽNIČNEGA GRADIVA IN DOKUMENTACIJO MUZEJSKIH PREDMETOV V SLOVENSKEM ETNOGRAFSKEM MUZEJU*

Bojana Rogelj-Škafar

Knjžnica Slovenskega etnografskega muzeja je specialna knjižnica, ki je po organizacijski plati ob kustodiatih oddelek muzeja. Skupaj z njim je bila ustanovljena leta 1923, ko so bile zbirke predmetov etnografskega pomena prenešene iz Narodnega muzeja v Kraljevi etnografski muzej, knjižnično gradivo, nanašajoče se na te zbirke, ter tisto z etnološko in antropološko tematiko pa v knjižnico muzeja. Precejšen del knjižničnega fonda se je vseskozi in se še povečuje z izmenjavo muzejske revije Etnolog (in nekaj desetletij izhajajočega) Slovenskega etnografa skupaj s katalogi razstav s sorodnimi domačimi in tujimi ustanovami (etnografski in drugi muzeji, akademije, specialne knjižnice). Danes obsega knjižnica 25 000 zvezkov, od tega tri četrtine periodičnih publikacij. Od šestdesetih let naprej se v knjižnici oblikuje hemeroteka oziroma zbirka časopisnih izrezkov, ki so klasificirani po etnološki sistematiki. Slikovno gradivo, audio zapisi, fototeka in diateka se hranijo in dokumentirajo v dokumentacijskem oddelku muzeja.

Naloge knjižnice Slovenskega etnografskega muzeja so v poglavitnem naslednje:

V knjižnici nabavljamo, hranimo, dokumentiramo in posredujemo gradivo, ki služi kot vir za študij in raziskovanje zbirk muzejskih predmetov, ki jih hrani muzej in ki jih upravljajo, dokumentirajo in raziskujejo muzejski kustosi. To so zbirke s področij ljudske kulture, kot so ruralno gospodarstvo, ljudsko stavbarstvo z notranjo opremo, ljudska noša v širšem smislu, ljudska obrt in promet, družbena kultura, ljudska umetnost in neevropska kultura, ki obsega predmete, ki so jih v Slovenijo iz neevropskih dežel prinesli slovenski misijonarji, pomorščaki, trgovci in diplomati.

Knjižnično gradivo pa ni le ozko vezano na zbirke muzejskih predmetov, ampak stremimo k nabavi literature, ki je rezultat raziskovanja načina življenja in ljudske kulture (gre za definicijo predmeta etnologije, ki se je v šestdesetih letih tega stoletja uveljavila v slovenski etnologiji) ali ki bi po svoji vsebini lahko bila vir za študij etnološke problematike. V ta sklop sodijo tudi različne krajevne monografije ter tako imenovana domoznanska literatura. Načrtno zbiramo gradivo, ki priča o zgodovini etnologije na Slovenskem. Hkrati pa skušamo pridobiti čimveč primerjalnega gradiva zlasti iz Evrope, tako z vidika etnološke teorije kot tudi konkretnih tematskih študij. Prav tako skušamo pridobiti čimveč

* Besedilo je bilo predstavljeno na konferenci CIDOC v Ljubljani 16. septembra v okviru postkonferenčnega srečanja muzejskih bibliotekarjev.

literature s področja muzeologije. Pri tem naj poudarimo, da muzejska knjižnica ni namenjena zgolj kustosom, ampak jo obiskujejo tudi strokovnjaki drugih ustanov, ob njih pa še študentje, arhitekti, oblikovalci in laiki.

Iz zgoraj navedenega sledi, da skušamo glede na vsebino knjižničnega gradiva slediti dvema smerema: poskrbeti za literaturo, ki je v neposredni zvezi s predmeti, ki jih hrani muzej, ter literaturo, v kateri so zajeta spoznanja kot posledica študija odnosov med nosilci načina življenja in predmeti, ki dobivajo v muzejih funkcijo muzealije in ki v končni fazi zopet zaživijo v življenjskem kontekstu, tokrat izraženem z jezikom razstave. Ali če povzamemo: končni cilj specialne muzejske knjižnice je, da zbere in pripravi za uporabo informacije, ki jih kustos potrebuje pri študiju muzealij, kar vse prinaša nova spoznanja v obliki strokovnih besedil in razstav, kjer se poudari, kaj je (bilo) pomembno in kako naj se pomni.

Ob študiju literature pa sta bistvenega pomena uporaba in izraba dokumentacijskega gradiva, ki je v oddelku za dokumentacijo v Slovenskem etnografskem muzeju po vsebini strukturirano na enak način kot knjižnično gradivo, torej glede na etnološko sistematiko in se deli na poglavja materialne, socialne in duhovne kulture.

Na tem mestu je logično vprašanje, ali sta knjižnica in dokumentacijski oddelek kakorkoli povezana. Na nivoju posredovanja ustnih informacij sta. Kustosi iščejo podatke v obeh oddelkih. Druge obiskovalce usmerjamo k temu mi. Z vidika avtomatizirane obdelave podatkov in iskanja informacij pa je dokumentacijski oddelek v precejšnji prednosti. Prva faza vzpostavljanja MDA dokumentacijskega sistema z njegovo SW aplikacijo MODES je v polnem razmahu. V letu 1992 je bil oblikovan minimum skupnih etnoloških standardov, po katerih more biti katalogiziran vsak muzejski predmet, vsak kustos pa lahko temu minimumu dodaja posamezne kategorije iz sistema, da bi s tem dobil čim popolnejšo dokumentacijo muzejskih predmetov. Tako je po podatkih iz inventarne knjige, ki je enotna za vse zbirke predmetov, po tem minimumu standardov dokumentirana polovica od 33 000 predmetov Slovenskega etnografskega muzeja.

Avtomatizirana obdelava knjižničnega gradiva še ni stekla. Pri tem je potrebno povedati, da se v Sloveniji v specialnih knjižnicah, tako muzejskih kot ostalih, če že, uporabljajo zelo različni računalniški programi, ki so bolj ali manj oblikovani na osnovi bibliotekarskih standardov, ne omogočajo pa povezovanja v mrežo in s tem splošne dostopnosti podatkov o knjižničnem gradivu. V letu 1992 je bila narejena analiza delovanja, opremljenosti in organizacije knjižnic v slovenskih muzejih, na osnovi katere je bil pripravljen projekt avtomatizacije knjižnic. Določene so bile faze njihovega vključevanja v sistem COBISS, v katerem delujejo Narodna in univerzitetna knjižnica, Centralna tehnična knjižnica, Mariborska univerzitetna knjižnica, vse splošnoizobraževalne knjižnice, del visokošolskih in nekatere specialne. Prejkoslej naj bi bile vanj vključene tudi muzejske knjižnice.

Kljub dejstvu, da prinaša vključenost muzejskih knjižnic v mrežo splošno dostopnost informacij o knjižničnih fondih, pa se zdi z vidika vsebine in funkcije muzejske knjižnice pomembnejša povezava le- te z muzejskim dokumentacijskim oddelkom. Bistven element računalniškega formata, ki povezuje dokumentacijo muzejskih predmetov z dokumentacijo knjižničnega gradiva, je polje vsebinske obdelave oziroma opredelitev tako muzejskih predmetov kot tudi knjižnične enote po ključnih besedah ali geslih, izhajajočih iz etnološke sistematike. Polja, ki zajemajo vse ostale podatke, so pri dokumentaciji muzejskih predmetov strukturirana glede na standarde za opis muzejskega

predmeta. V primeru Slovenskega etnografskega muzeja so to MDA standardi, pri knjižnični dokumentaciji pa naj bi uporabljali bibliotekarske, v Sloveniji splošno uveljavljene ISBD standarde, ki so jih oblikovali pri Mednarodni zvezi bibliotekarskih društev in ustanov (IFLA).

Knjižnično gradivo v vlogi bibliografske reference se torej obdeluje glede na bibliografske standarde. Vprašanje pa je, kako dokumentirati dragocene knjige, rokopise in arhivalije iz muzejskih zbirk s posebnim nacionalnim in zgodovinskim pomenom. In zdi se, da je pravzaprav najprimerneje, da se tovrstno gradivo obravnava dvojno: na eni strani kot muzejski predmet, na drugi kot bibliografska enota.

V praksi poteka dokumentacija knjižničnega gradiva ročno predvsem na monografskem in serijskem nivoju in le delno po člankih. V prihodnosti lahko, kot že rečeno, pričakujemo vključitev knjižničnega gradiva knjižnice Slovenskega etnografskega muzeja skupaj z ostalimi muzejskimi knjižnicami v slovensko mrežo, po drugi strani pa podrobno vsebinsko obdelavo na lokalnem nivoju, ki bo temeljila na bibliotekarskih standardih in geselniku slovenske etnologije, ki ga pravkar pospešeno pripravljamo. Z vidika pridobivanja kompleksnih informacij o muzejskih zbirkah predmetov v navezavi na literaturo v muzejski knjižnici pa ni nujno, da bi bila dokumentacija predmetov in dokumentacija knjižničnega gradiva vodeni na enem računalniškem sistemu. Bistveno je, da sta obe bazi podatkov hkrati dostopni tako v knjižnici kot v oddelku za dokumentacijo in da se vsebina tako knjižničnega gradiva kot muzejskih predmetov označuje po enotnem sistemu gesel.

UPORABLJENA LITERATURA:

Bahor Stanislav, Avtomatizacija muzejskih knjižnic.- Knjižnica (Ljubljana) 1993, št. 1/2, 73-82.

Bibliographic Documentation.- Practical Museum Documentation (2nd ed.) (Cambridgeshire) 1981, 52-54.

Dular Anja, Vloga, značaj in pomen muzejske knjižnice v sodobnem času.- Knjižnica (Ljubljana) 1991, št. 2-3, 39-46.

Mikuž Marjeta / Simikič Alenka, Slovene Museums and Galleries.- Staff Development and Training : The 4th Inernational Conference of the MDA (Cambridge) 1990, 111-116.

Simikič Alenka, Introducing a Common Documentation System into the Museums and Galleries of Slovene - Problems and Achievements.- RECOMDOC '92 (Sinaia) 1992, 134-136.

POROČILA
REPORTS

NOVI PUBLIKACIJI SLOVENSKEGA ETNOGRAFSKEGA MUZEJA

Izid nove knjige je praznik. In kar dva taka praznika smo imeli letos v Slovenskem etnografskem muzeju. Z njima - in nič drugače - smo počastili tudi sedemdesetletnico ustanovitve naše inštitucije; malce naveličani vedno znova dokazovati, ponavljati besede o tem, da rabimo svojo hišo in v njej dovolj prostora za vse tisto, kar bi lahko kot sodoben muzej nudili svojim obiskovalcem.

Izšli sta nam knjigi *SLOVENSKI ETNOGRAFSKI MUZEJ, Potovanje skozi čas in le delno skozi prostor* in *PASOVI IN SKLEPANCI, Zbirka Slovenskega etnografskega muzeja*. Prvo smo dobili v mesecu marcu. V njej je Bojana Rogelj-Škafar ubesedila (in kolikor se je le dalo tudi »upodobila«) muzej. Dali in poslali smo jo že marsikomu v roke, saj nas (muzealce z muzejem v knjigi) - v celoti prevedena v angleščino in v francoščino - lahko dostojno predstavlja. Druga, ki prinaša katalog in spoznanja o eni izmed naših zbirk, je izšla v aprilu, v zbirki Knjižnica Slovenskega etnografskega muzeja (ur. A. Dular). Napisala jo je Janja Žagar in njen izid pospremila še z razstavo.

Obe knjigi z veseljem dajemo v branje. (O Pasovih in sklepancih pa med knjižnimi poročili in ocenami že objavljamo besedilo Marije Makarovič.)

I. Sm.

DRUGA KONFERENCA E A S A (EUROPEAN ASSOCIATION OF SOCIAL ANTHROPOLOGISTS)

V Pragi je od 28. do 31. avgusta 1992 v prostorih Pravne fakultete potekal drugi bienalno zastavljen kongres Evropskega združenja socialnih antropologov (EASA), ki smo se ga udeležili tudi nekateri delavci Slovenskega etnografskega muzeja.

Združenje EASA je nastalo pred štirimi leti, največ po zaslugi velikih sprememb na vzhodu Evrope. Glavni cilj združenja je v približevanju strokovnjakov (antropologov) iz vzhodnega in zahodnega dela Evrope, ki se ukvarjajo z dejansko enakimi problemi, vendar na podlagi različnih tradicij stroke, in se - glede na pokazane rezultate - v združenje vključujejo povsem enakovredno. V času praške konference je združenje štelo okrog tisoč članov, petstoštiriintrideset pa se jih je udeležilo srečanja v Pragi.

Delovni urnik štiridnevnega kongresa je bil zelo natrpan: dopoldne je v veliki predavalnici potekal skupni forum s predstavitvijo obsežnejših referatov, na katerem so se lotevali nekaterih najpomembnejših »občih« tem: Ustvarjanje sedanjosti (The making of the present), Ukvarjanje z neomejenimi celotami (Dealing with unbounded wholes), Prevrednotenje antropološke odgovornosti (Reassessing anthropological responsibility). Popoldne so v manjših predavalnicah istočasno potekale številne delavnice, manjši simpoziji in okrogle mize. Ta del kongresa je bil zelo dinamičen, saj so predstavljenim referatom večinoma sledile bolj ali manj burne diskusije. Da je bilo dovolj razlogov za diskusijo, bo jasno, če navedemo tematske sklope: Družbena izkušnja in antropološko znanje, Zgodovina evropske antropologije, Antropološko raziskovanje spolnega vedènja in spolnih manjšin, Materialna kultura, Antropologija umetnosti: stanje umetnosti, Mladinska kultura in antropologija, Kulture evropske industrializacije in komparativna perspektiva, K antropologiji »Evrope«, Mesto v nadnacionalnih in regionalnih mrežah: urbana antropologija in nadnacionalne ter regionalne mreže mest, Posledice globalizacije za socialno antropologijo, Pogled na svet, moč in ekonomija v pokomunističnem prehodu, Uporabna antropologija v Evropi, Machiavelli in politična antropologija, Sinkretizem: kozmologija, moč in učinek, Antropološki in etnografski primeri iz raziskav židovske skupnosti, Evropske reakcije na turizem, Lokalne družbe, moč in kolektivne identitete v Evropi, Antropologija AIDS-a, »Naš« ali »njihov«: antropološko proučevanje informatorjev, sodelavcev in tajne policije.

Kljub temu, da so referenti prijavili teme že nekaj mesecev vnaprej, je prihajalo do zelo velikih sprememb v izvedbi posameznih tematskih sklopov, saj je sodelovalo več referentov od napovedanih, tu in tam pa je kakšna tema tudi izpadla (npr. antropologija glasbe).

V otvoritvenem govoru (z naslovom V podporo antropologiji) je predsednik Združenja evropskih socialnih antropologov, gospod Luc de Heusch iz Belgije nadrobneje analiziral zgodovino evropske socialne antropologije in nakazal načine obravnavanja temeljnih aktualnih problemov stroke, dotaknil pa se je tudi aktualnih evropskih težav z nacionalizmi in medetničnimi spopadi. Luc de Heusch je opozoril na to, da se je antropologija v zadnjih tridesetih letih začela obračati k zgodovini, kar je deloma tudi posledica dosedanjih kritik, ki so ji očitale prav nezgodovinskost oziroma časovno in prostorsko nedoločenost. (»Tradiciji« kot antropološkemu predmetu in vrnitvi k zgodovini je bil posvečen tudi obsežen referat g. O. Harrisa iz Londona, ki ga je predstavil na skupnem forumu.) Luc de Heusch je nadalje opozoril na temeljna izhodišča antropološke vede, ki se morajo vedno znova prilagajati spremenjenim razmeram: (socialno) antropologijo so namreč že od samega začetka determinirali lastni cilji in metode dela, vedno pa je bila vezana tudi na nekatere filozofske vidike. In prav notranja raznolikost in kontroverznosti, ki izhajajo iz širših filozofskih ter metodoloških usmeritev, naj bi bile vir njene vitalnosti.

Obenem pa sodobna antropologija postavlja pod vprašaj tudi svoj tradicionalni cilj oziroma predmet raziskav: mlajši raziskovalci v vedno večjem številu zavračajo tradicionalni »eksotični« neevropski teren kot ultimativni prostor delovanja stroke, ampak jih vse bolj zanima razlaga najbolj raznolikih vidikov sodobne (evropske) družbe. Kljub temu, da so raziskave kulturnih segmentov v sodobnem svetu praviloma zelo uspešne, pa socialna antropologija še ni razvila enotnega metodološkega modela tovrstnih raziskav. Evropska antropologija se bo, glede na razvoj zahodne civilizacije, nekega dne nujno morala soočiti s sociologijo, tako urbano kot ruralno, in se bo lahko razvijala naprej samo na podlagi lastne metodološke osmislitve.

Kot je bilo razvidno iz raznoličnosti tem, ki so jih predstavili udeleženci na kongresu, je predmet antropologije danes izredno širok. Nekateri razpravljalci so se ukvarjali s čisto teoretičnimi in metodološkimi problemi antropologije, z mestom antropologije v okviru in poleg ostalih družbenih ved današnjega trenutka, drugi pa so (tudi s pomočjo vizualnih sredstev) predstavili gradivo in rezultate terenskih raziskovanj. Predstavljeni so bili tako klasični »eksotični« tereni (zlasti antropologov iz dežel s staro kolonialno tradicijo) kot problemi sodobne evropske družbe (npr. kultura letališč, subkultura oz. kultura mladih in antropologija, antropologija AIDS-a, različni vidiki turizma itd.).

Med zahodnoevropskimi antropologi, še bolj pa med antropologinjami, je zelo aktualno t.i. preučevanje spola (»gender studies«), s poudarkom na problemu podrejenega položaja žensk v različnih (evropskih in neevropskih) družbah. Tej temi posvečena delavnica v Pragi je bila nadaljevanje diskusije s prve konference EASE v Coimbri na Portugalskem.

Zelo širok spekter so nakazali prispevki s področij zgodovine evropske antropologije pa tudi prispevki iz teorije socialne antropologije: o teoretičnih vidikih, predpostavkah, konceptih današnje antropologije itd. V tem tematskem sklopu je nastopil Zmago Šmitek in predstavil referat z naslovom: O antropološki tradiciji na Slovenskem (soavtor besedila je Božidar Jezernik; referat je bil objavljen v Etnologu 2/2(LIII),1992). Prav v tej delavnici je prišlo do največ stikov med zahodnimi in vzhodnimi antropologi, saj so referenti iz vzhodne Evrope opozarjali na spremenjen odnos etnografije do antropologije, ki je bila v preteklosti pod vplivom »moskovske« ideologije zavrnjena kot »amerikanizirana psevdo znanost«. Ironija je, da imajo vodilno vlogo pri »antropologiziranju« etnografije prav

ruski raziskovalci, ki so vodilno etnografsko inštitucijo iz bivše Sovjetske zveze (Etnografski inštitut) leta 1991 preimenovali v »Inštitut za etnologijo in antropologijo«. V njem se lotevajo izjemno pestrih raziskovalnih tem, tako modernih kot tradicionalnih. In še to: iz poimenovanj stroke vse bolj izginjajo pridevniki »socialna«, »kulturna« ali »fizična« antropologija, saj holistična znanost, kakršna je antropologija že po definiciji, ne more ostati vezana samo na enega od možnih zornih kotov raziskav.

Kot predstavniki in dediči evropske etnološke/etnografske tradicije, ki je (bila) blizu »vzhodnoevropski« orientaciji, smo posamezniki ugotavljali, kako se etnologija in antropologija vse bolj približujeta in v veliki meri celo prekrivata, tako glede na predmet preučevanja kot tudi na način preučevanja. Prav glede teh vprašanj se nakazuje potreba po primerjalni analizi zornega kota vsake posamezne tradicije stroke, kar pa je nenazadnje tudi eden izmed ciljev tega mladega združenja.

S sintagmo »antropologija v svetu sprememb« so organizatorji kongresa poskušali tematizirati zlasti velike geografsko politične spremembe v vzhodnem delu Evrope, propad komunističnih državnih sistemov ter probleme etničnosti kot osrednjega jedra žgočih nesoglasij v Evropi. V delavnici z naslovom Lokalne družbe, moč in kolektivne identitete v Evropi je Vesna Godina predstavila referat »Nacionalizem in kriza identitete v Jugoslaviji«.

Ob koncu kongresa so bili sprejeti trije predlogi deklaracij: 1. o vojni v Bosni in Hercegovini, v kateri s(m)o izrazili obžalovanje in zaprepadenost nad nasiljem in okrutnostmi nad civilnim prebivalstvom ter ogorčenost nad pomanjkanjem aktivne pomoči ostalega sveta ljudem v Bosni in Hercegovini; 2. o izrabljanju otrok (na predlog udeležencev okrogle mize na temo »Circulation des enfants et la double parenté«), ki je plod srhljivih informacij, po katerih otroke iz t.i. tretjega sveta ugrabljajo z namenom, da odstranijo njihove vitalne organe in jih prodajo za transplantacijo ljudem iz najbogatejšega dela sveta; konferenca je opozorila, da so takšna dejanja prava grožnja za človeštvo v vseh pomenih besede. Pozvala je vse vlade in predstavništva Organizacije združenih narodov, da poskrbijo za preiskavo in ugotovijo, ali res poteka takšna sramotna trgovina ter da jo definira kot kriminal proti človeštvu in sprejme ustrezne sankcije; 3. univerzalna deklaracija o pravicah »domorodnega« prebivalstva sveta, ki jo že od leta 1982 pripravlja v okviru OZN ustanovljena delovna skupina. Cilj slednje deklaracije je, da jo čimprej sprejme Generalna skupščina OZN in s tem prisili države članice OZN, da priznajo temeljne kolektivne pravice »domorodnemu« prebivalstvu.

Med kongresom so kolegi iz Göttingena predstavili svoje filmske in video projekte, v enem izmed prostorov pa je vseskozi potekala tudi prodajna razstava antropološke literature evropskih založb in periodike (Sage, Routledge, Cambridge University Press, Notizen, L'homme...), kar smo izkoristili za nakup in obogatitev muzejske knjižnice z nekaj enotami najnovejše antropološke literature. Na tej improvizirani razstavi so svoje publikacije predstavile tudi nekatere muzejske in druge raziskovalne institucije, predvsem iz vzhodne Evrope, med njimi tudi Slovenski etnografski muzej in Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo na FF v Ljubljani.

Morda bi ob koncu kazalo podati še nekaj informacij. Za včlanitev v Združenje se je potrebno obrniti na tajništvo EASA-e s sedežem na Norveškem (Eduardo P. Archetti, Secretary, Department and Museum of Anthropology, P.O. Box 1091 Blindern, N-0317 OSLO, Norway). Predložiti je potrebno priporočilo nekoga, ki je že član Združenja in izpolniti prijavni list, ki ga (kot je objavljeno v osmi številki biltena) posreduje omenjeno

tajništvo. »Vzhodnjaki« (tisti iz centralne in vzhodne Evrope) smo trenutno še oproščeni članarine. Vsakemu novo pridruženemu članu združenje posreduje: »EASA register«, ki ga dopolnjujejo vsaki dve leti (v njem so zbrani osnovni podatki o včlanjenih raziskovalcih: z naslovi in telefonskimi številkami, zaposlitvijo in interesnimi področji ter nekaterimi najbolj svežimi objavljenimi rezultati njihovega raziskovalnega dela), bilten »EASA Newsletter«, ki so mu dodali še časopis »Social Anthropology/Anthropologie Sociale« (v katerem so začeli objavljati razprave vseh, ki so profesionalno povezani z antropologijo, ocene novih publikacij idr.; oboje izhaja trikrat na leto). Namen obeh publikacij je spodbuditi sodelovanje - ne glede na geografske meje in meje med strokami.

Med udeleženci praškega kongresa jih je bilo največ iz severnoevropskih držav, zlasti Norvežanov, ki danes veljajo za vodilne antropologe v Evropi. Tako ni naključje, da bo naslednja konferenca julija leta 1994 ravno v Oslu na Norveškem, kjer je sedaj tudi sedež združenja EASA.

Martina Orehovec
Andreja Bahar Muršič

KRITIČNA IN INFORMATIVNA BIBLIOGRAFIJA
BIBLIOGRAPHY

KNJIŽNA POROČILA IN OCENE

MONOGRAFIJE, PERIODIKA

BOOK REVIEWS

MONOGRAPHIES AND PERIODICALS

KNJIŽNA POROČILA IN OCENE
BOOK REVIEWS

JANJA ŽAGAR, *PASOVI IN SKLEPANCI.* Zbirka Slovenskega etnografskega muzeja, Ljubljana 1993. (delo obsega 196 strani, 10 risb in 224 fotografij.)

Delo mag. Janje Žagar, kustodinje Slovenskega etnografskega muzeja v Ljubljani, sodi v serijo muzejskih etnoloških katalogov, v katerih so tematsko obdelani predmeti iz zbirke Slovenskega etnografskega muzeja. Ker muzej ne premore stalne postavitve zbirk, jih je mogoče, kot avtorica uvodoma poudarja, tudi na ta način trajno predstaviti. V uvodu je dalje povedano, da je obravnavanje omejeno na slikovno in opisno predstavitev vseh pasov in sklepancev. Nekaj primerkov pa je še posebej predstavljeno s fotografijo ali z risbo tudi v nadrobnostih.

Zbirka pasov in sklepancev, ki je do časa obravnave štela 113 pasov in 120 sklepancev, je nastala pretežno po lepotnih merilih zbiranja. Zato vsebuje predvsem primerke, ki so sodili k pražnji moški ali ženski noši. Vsaj do neke mere so pomenili izjemo, če že ne novi, pa ponošeni, tkani in usnjeni pasovi. Moški in ženske so si jih opasali tudi k vsakdanji obleki. Sklepanci so praviloma dodatek ženski pražnji obleki. Preprosto oblikovane in cenene, zlasti členkasto-verižičaste sklepance so si opasale tudi nekatere delovno opravljene kmetice, predvsem gospodinje, ki so imele na verižičastem podaljšku obešen ključ ali nož, pa tudi oboje skupaj.

Na začetku poglobljene obravnave predstavi avtorica pasove in sklepance v širšem kulturno-zgodovinskem razvoju, nakar jih pregledno razvrsti in kasneje tudi obravnava po tipoloških skupinah. Pri uvrstitvi pasov v skupine upošteva poleg oblike tudi tvorivo in način izdelovanja ter krašenja.

V skupino ročno tkanih pasov uvršča repe, tkanice in tkane opasice, v skupino strojno tkanih pasov pa svilene opasice in metrske trakove v funkciji okrasnih pasov. Usnjene pasove deli na pasove z zakovicami, vezene pasove, čemere in mačke, ročno šivane pasove pa na maloštevilne meščanske pasove in belokranjske kanice. Pasove iz 20. stoletja uvršča v samostojno skupino novejših pasov.

Pri uvrstitvi sklepancev upošteva poleg oblike še sestavo in tehniko izdelovanja. Razvršča jih v tri tipološke skupine: verižičasti, členkasto-verižičasti in členkasti.

V poglavju razvojne spremembe avtorica ugotavlja, da so se sklepanci spreminjali tako v oblikovnem kot tudi funkcionalnem smislu in da so združevali krasilno in uporabno nalogo. Še v 18. stoletju so pomenili uporabni oblačilni dodatek, od sredine 19. stoletja

dalje pa izstopa njihova okrasno-reprezentativna vloga. Sklepanci so bili tudi zunanji in vidni pričevalci premožnosti. Na splošno ceneni, a bleščeči sklepanci - pozlačeni in srebrni so bili redki - so vsekakor opozarjali na dober gmotni položaj nosilk.

V katalogu avtorica jedrnato in nazorno opisuje videz pasov in sklepancev. Isto velja za pregledno kazalo pasov in sklepancev, ki je trudapolno izdelano po krajih uporabe, tipih in tvorivih.

Delo mag. Janje Žagarjeve, v katerem kritično uporablja dosedanje vire in literaturo o pasovih in sklepancih, je pomemben prispevek etnološki stroki in tehten doprinos k seznanjanju ljudi, tako strokovnjakov kot ljubiteljev z muzejskim gradivom.

Marija Makarovič

IRENE MISLEJ, *JANEZ BENIGAR.* Izbrano gradivo, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana, 1988, 148. str.

Natanko pet let je minilo od izida knjige dr. Irene Mislejeve *Janez Benigar. Izbrano gradivo* in deset let, odkar je avtorica prvič objavila skrajšan prevod Benigarjeve razprave *Pojem časa med Araukanci* (Glasnik SED, leto 22/1982, št. 4, pp. 104-107) pa vendar se nam zdi primerno, da v tej posebni, neevropski številki *Etnologa* ponovno opozorimo na knjigo in posvetimo nekaj besed Janezu Benigarju in njegovim, za nas izredno pomembnim študijam.

Ponovno - poudarjam zato, ker je bila knjiga sicer že ocenjena (glej: Glasnik SED, leto 30/1990, št. 1-4, pp. 119-120), a v naših strokovnih krogih žal ni vzbudila tiste pričakovane odzivnosti, ki jo nosita njena vsebina in njeno poslanstvo.

Za kaj pravzaprav gre? V sklopu večletnega raziskovalnega programa pri Znanstvenem inštitutu Filozofske fakultete v Ljubljani o kulturni in umetnostni ustvarjalnosti Slovencev v Latinski Ameriki je dr. Mislejeva posvetila posebno mesto Janezu Benigarju, znanstveniku slovenskega rodu, ki je živel in deloval v Patagoniji v Argentini. O amerikanistu Janezu Benigarju je do sedaj pisalo kar nekaj slovenskih avtorjev - med drugim arhitekt Viktor Sulčič, novinar Svetozar Guček in etnolog dr. Zmago Šmitek (glej: Etnološko delo amerikanista Ivana Benigarja, *Tribina* 6-7/1984, pp. 171-177; *Klic daljnih svetov. Slovenci in neevropske kulture,* Založba Borec, Ljubljana, 1987, pp. 73-82;) - a nihče izmed njih se ni učenjaku posvetil do te mere kot Mislejeva. Prav gotovo je eden od razlogov ta, da je avtorici, ki je tudi argentinska Slovenka, vsekakor lažje uspelo priti do arhivskega gradiva, do neposrednih virov, in da ji je bilo lažje tudi iz jezikovnega zornega kota.

Poleg prevoda treh zahtevnih etnološko-filozofsko-filoloških razprav: *Pojem časa pri Araukancih, Pojem prostora pri Araukancih* in *Pojem vzročnosti pri Araukancih,* ki jih je Benigar spisal med leti 1924-27 in objavil v glasilu Argentinske nacionalne akademije, je avtorica vključila v *Izbrano gradivo* še prevode naslednjih del: »Araukanski bogovi«, poglavje iz knjige *El problema del hombre americano,* ki jo je Benigar izdal leta 1928 v samozaložbi v Bahiji Blanci, »Araukanska verovanja«, Benigarjevo razpravo, ki jo je dr. Gregorio Alvarez vključil v svojo knjigo *El tronco de oro* in socialno-politični esej »Patagonija razmišlja«, ki ga je avtor začel objavljati leta 1936 v lokalnem časopisu »La

voz del territorio« v Neuquenu, kasneje pa izdal kot samostojno knjigo.

Prevodom Benigarjevih originalov, ki jih spremljajo skrbne opombe, je avtorica dodala skoraj petdeset strani obsežno študijo, nekakšen kulturnozgodovinski in biografski dodatek k znanstvenemu in esejističnemu delu. Razdelila ga je v tri poglavja: »Janez Benigar, življenjepis«, »Benigar in Slovenci v Argentini in domovini« in »Zgodovinski in zemljepisni okvir Benigarjevega življenja«. Poglavja ne vsebujejo le izredno zanimivih podatkov o življenju znanstvenika in posebneža, ki se je v začetku tega stoletja podal iz Avstro-Ogrske v Argentino, tam pa s posebnim namenom naravnost v Patagonijo, kjer se je dvakrat poročil z Indijankama in dal patagonski zemlji kar sedemnajst otrok slovensko-araukanske krvi, ampak vsebujejo tudi dovolj izčrpno informacijo o prvih slovenskih izseljencih v Argentini ter zgodovinske in zemljepisne podatke o Patagoniji, zgodovini in politiki njenega naseljevanja in pokristjanjevanja, iztrebljanju avtohtonega prebivalstva, o gospodarstvu in upravi, tako da so Benigarjeve razprave lažje razumljive. Knjigi so priloženi še: zemljevid Patagonije, risbe araukanskih tekstilnih vzorcev in ilustracije akademske slikarke Bare Remec - Slovenke, ki jo je v Argentino zanesla drugačna usoda kot Benigarja, a je, podobno kot on, vzljubila novo naravno in kulturno okolje.

Janez Benigar, rojen 1883. leta v Zagrebu (Slovenec po starših), umrl 1950. leta v Ruca Choroi v Patagoniji, je zanimiv kot osebnost in kot znanstvenik. Po osnovni izobrazbi je bil naš erudit sicer inženir gradbeništva, a se je že v mladih letih zanimal za humanistiko, zlasti za filozofijo in filologijo. Že kot študent je obvladal več jezikov, zapisoval etnološko blago na Balkanu in izdal bolgarsko slovnico. S petindvajsetimi leti se je preselil v Argentino in popolnoma spremenil svoj način življenja. Ni se naselil v mestu, ampak je kar takoj odšel v Patagonijo, ki je nikoli več ni zapustil. Med Indijanci Pampe (araukanski rod), v koloniji Catriel ob reki Colorado na severu teritorija Rio Negro je ustvaril prvi dom in družino. Naučil se je araukanskega jezika, postal član indijanske skupnosti in skupaj s prvo ženo osnoval družinsko tkalsko zadrugo. Benigar se je zavestno odpovedal zahodni civilizaciji. Za to je imel razloge, saj ga je kot tankočutnega in kritičnega duha motila njena malomeščanska kultura, zlasti morala: »Tisto, kar imenujete civilizacijo, sem spoznal kot mladenič, in če sem se ji odrekel, sem imel za to določene razloge. Med glavnimi je bilo prepričanje, da to ni civilizacija«, je nekoč razložil arhitektu Sulčiču. Ena od Benigarjevih vrlin je bila prav gotovo doslednost: ni se vsakdo, ki je bil bral in se navdušil nad Rouseaujem, tudi odločil, da se bo preselil na »nedotaknjeni« košček planeta; Benigar se ni le navdušil in odločil, ampak je stvar tudi izpeljal in nikoli se ni pritoževal nad to svojo odločitvijo. Tako kot v življenju je bil dosleden tudi v znanosti, edini zvesti prijateljici, ki mu je ostala iz meščanskega življenja. Torej se le ni popolnoma odrekel »civilizaciji«. Nasprotno, kljub maksimalni prilagoditvi novemu kulturnemu okolju je do neke mere za vedno ostal njen zunanji opazovalec, in tega se je še kako dobro zavedal: »Kajti čeprav se trudimo misliti in čutiti kot Indijanec, tega ne bomo nikoli popolnoma dosegli, nasprotno, vedno jih bomo gledali skozi očala lastnega mišljenja«, pravi v svoji razpravi o pojmu vzročnosti pri Araukancih. Prav ta metodološka ugotovitev, ki vsebuje osnovni hermenevtični problem (razumevanje tujega oz. drugega je mogoče samo skozi lastno razumevanje), predstavlja po eni strani »nevarnost, da vpeljemo kaj svojega, Indijancu popolnoma tujega«, po drugi strani pa etnologa nenehno vzpostavlja kot znanstvenika in ga ohranja na objektivni distanci raziskovalca.

Etnološko terensko delo zahteva po eni strani vživljanje v življenje in kulturo, ki ju proučujemo, po drugi pa določeno distanco in kritičnost. Merilo objektivnosti je pri tem

drugačno kot v nomotetičnih znanostih, pa vendar tudi etnologija - kot znanost - stremi k čim večji meri racionalnosti (Benigar govori med drugim tudi o racionalni metodologiji).

Malo je etnologov, ki bi bivali dlje časa (nepretrgoma) med ljudmi, ki jih proučujejo. Za neevropsko terensko delo je britanska šola vpeljala nekakšno zlato pravilo enega leta stacionarne metode. Le malo je takih, ki so jim dane te možnosti in ki vzdržijo, še manj pa je takih, ki bi vzdržali več in se pri tem izognili nevarnosti popolne asimilacije s preučevano kulturo ter nekritičnosti in emocionalnosti. Benigar je med Araukanci ostal štirideset let, zato sta njegova znanstvena objektivnost in kritičnost toliko bolj osupljiva in pozdravljajoča. Res, da so bili vzroki stalne naselitve med Indijanci predvsem osebnega značaja, a rezultati življenjskega dela so zapisani v zgodovini antropoloških ved. Domnevali bi lahko, da je z osamitvijo v oddaljeni argentinski pampi znanstvenik izgubil sleherni stik s svetom, a osupnemo naslednjič, ko skozi njegove razprave razberemo neverjetno tekoče spremljanje tako strokovnih kot socialno-političnih razmer v Argentini in po svetu.

V razpravah o času, prostoru in vzročnosti se kritično spoprime z nekaterimi trditvami Febresa, Havestadta in de Augusta, velikega pomena za stroko pa je opozarjanje francoskega sodobnika Luciena Lévyja-Bruhla na nepravilnost njegove teorije o »alogičnosti« in »predlogičnosti« mišljenja v rodovnoplemenskih družbah (Lévy-Bruhl je izdal »La Mentalité Primitive« leta 1922, Benigar pa svoj članek o pojmu vzročnosti le nekaj let kasneje). Med številnimi tehtnimi dokazi o vzročnem mišljenju in sklepanju po analogijah naj izpostavim naslednji citat, ki že anticipira kasnejšo strukturalistično antropologijo Clauda Lévi-Straussa: »Araukancu manjkata samo abstraktno pojmovanje omenjenega pravila (da imajo enaki vzroki enake posledice - op. M.T.) in zavest o njegovi splošni veljavnosti ... S tega vidika je edina razlika med nami in Indijanci v tem, da se mi teh odnosov zavedamo, medtem ko se oni ravnajo po njih nezavedno.« Način mišljenja in duševnost je Benigar sicer razlagal z enolinijskim evolucionizmom, ni pa pristajal na dogmatične trditve evolucionizma, da predstavljajo elementi t.im. primitivnih kultur iste značilnosti kot elementi sodobnih civilizacij v preteklosti. Zaradi tega in zaradi kritike vulgarnega materializma, funkcionalizma in difuzionizma, lahko Benigarja brez zadržkov proglasimo za predhodnika kasnejših simbolnih in strukturalističnih antropoloških šol in mu že enkrat priznamo mesto v samem vrhu antropološke teorije tega stoletja.

Benigar tako za nas ni zanimiv le kot izjemen Slovenec - kot kozmopolit svetovnega formata, ki je z eno roko tkal, oral in se bojeval s kruto naravo daljne Patagonije, z drugo pa neumorno vihtel pero, dokumentiral, pisal razprave in kritike ter se s peresom boril za socialne pravice Indijancev in malih kmetov - ampak (in zlasti) tudi kot teoretik. O njegovem življenju in kronologiji njegovih del je bilo že dosti napisanega, o vsebini njegovih razprav pa nič ali skoraj nič. Prav zato sem na začetku izpostavila žalostno dejstvo o (ne)odzivnosti slovenskih etnologov na odlične prevode Benigarjevih najpomembnejših razprav, ki z ostalim ustreznim gradivom v knjigi še vedno čakajo nekoga, ki bi se lotil resnega in poglobljenega študija. Najprej smo se izgovarjali na neznanje španščine, zdaj, ko nam je prevod ponujen na krožniku, pa smo se prestrašili neusmiljenih Benigarjevih kritik, saj nihče izmed nas ne obvlada araukanskih jezikov in ni bil v Patagoniji.

Mojca Terčelj

BRANISLAVA SUŠNIK : *UNA VISION SOCIO-ANTROPOLOGICA DEL PARAGUAY DEL SIGLO XVIII*. Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción 1991, Pp. 143.

: *UNA VISION SOCIO-ANTROPOLOGICA DEL PARAGUAY DEL SIGLO XIX*. Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción 1992, Pp. 228.

: *UNA VISION SOCIO-ANTROPOLOGICA DEL PARAGUAY. XVI - 1/2 XVII*. Ed. del Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción 1993, Pp. 149.

Od l. 1990 nastaja delo, ki želi prikazati družbene in antropološke procese od prve kolonizacije Paragvaja do današnjih dni. Avtorica dr. Branislava Sušnikova, Slovenka, je vse svoje znanstveno delo posvetila Paragvaju, svoji drugi domovini. Doslej so izšli trije deli, tisti, ki pokriva najstarejše obdobje (16. in 17. st.) je bil izdan letos; med 1990 in 1991 je izšel del, ki se nanaša na 18 st., l. 1992 je izšel 1. del pregleda 19. st. Vse tri publikacije so del izdajateljskega programa Etnografskega muzeja, ki nosi ime po mecenu dr. Andrésu Barberu (1877-1951). Ta zdravnik in veleposestnik je osnoval bogato zbirko arheoloških in etnoloških predmetov, ki je pozneje prerasla v muzej, katerega pa je strokovno vodil nemški antropolog prof. Max Schmidt. Po njegovi smrti l. 1946 je dr. Barbero iskal novega strokovnjaka, da bi nadaljeval začeto delo. Preko slovenskih šolskih sester, ki so delovale v Paragvaju (dr. Barbero je bil ustanovitelj številnih zdravstvenih organizacij, nekatere teh so vodile prav slovenske šolske sestre), je zvedel za dr. Branko Sušnikovo, ki je bivala v Argentini od 27. aprila 1947. V to deželo je prispela skupaj z nekaj tisočimi Slovenci, političnimi begunci po 2. svetovni vojni. Dr. Sušnikova je že nekaj časa delovala v indijanskem misijonu Laishi, v provinci Formosi, kjer se je naučila jezik Toba. Do Asunciónа v Paragvaju ni daleč in tako je dr. Sušnikova prispela v novo domovino 10. marca 1951. Mlada znanstvenica, rojena je bila v Medvodah 28. marca 1920., je prihajala s temeljitim znanjem zgodovine in predzgodovine ter etnografije in arheologije. Po klasični gimnaziji v Ljubljani je študirala zgodovino na ljubljanski univerzi (1937-1941), kjer je tudi dokončala vrsto specialističnih seminarjev: evropske in azijske predzgodovine, bosanske etnologije, arheologije Emone ter na Teološki fakulteti seminarje biblijske kulture in jezikov. Na Dunaju je doktorirala l. 1942 pri antropologu dr. Willhelmu Schmidtu. Nadaljevala je študij v Rimu na dveh ustanovah: na Institutu Pontificio Biblico ter na Institutu Orientale. Prav posebej se je ukvarjala s kulturami Bližnjega vzhoda ter s klinopisnimi tablicami. V Rimu je vzdrževala stike s patrom Prešernom ter s šolskimi sestrami. Po končani vojni se je pridružila beguncem ter odšla na Koroško in odtod ponovno v Rim. Tukaj jo je lazarist Ladislav Lenček navduševal za misijone na Daljnem vzhodu, toda raje je odšla v Južno Ameriko. V Buenos Airesu je stopila v stik z Etnografskim muzejem Filozofske fakultete, sam nestor stroke, prof. Imbelloni (proti kateremu je Janez Benigar napisal kritično delo El problema del hombre americano, Bahía Blanca, 1928) jo je povabil, naj sodeluje z njimi, toda vleklo jo je na teren. Kmalu po njenem prihodu v Paragvaj je dr. Barbero umrl, z njegovo bogato zapuščino so osnovali fondacijo La Piedad, ki je prevzela financiranje muzeja ter druge ustanove, med njimi celo Znanstvenega inštituta Paragvaja, ki deluje kot akademija. Dr. Sušnikova je že leta njegova članica. Fondacija je tudi financirala gradnjo muzeja in knjižnice, delo je vodila dr. Sušnikova od samega načrtovanja. Tudi njeno sistematično terensko raziskovalno delo ter objave rezultatov je prevzela fondacija. Dolžnost dr. Sušnikove je, da vsako leto izda vsaj eno knjižno delo. Sodeč po priloženi bibliografiji se tega več kot drži. Od l. 1953 je vključena tudi v univerzitetno predavateljsko delo, najprej v različnih seminarjih, od l.

1961 pa je vodila stolico za Ameriško arheologijo in etnologijo na Državni univerzi. Po 20. letih predavanj je zaključila profesorsko kariero.

Njeno temeljno delo El indio colonial del Paraguay, v več zvezkih, je začelo izhajati l. 1965, to je tudi prvo delo, ki ga je v redni izmenjavi med znanstvenimi inštitucijami poslala v Slovenijo, na SAZU. L. 1978 je začela novo serijo Los Aborígenes del Paraguay, v kateri obravnava celotne etnozgodovine Paragvaja, z vsemi plemeni, ki sestavljajo to antropološko tako bogato področje. Skozi leta je vzpostavila učinkovito mrežo raziskovalcev ter sodelovala z drugimi inštitucijami. Za novo serijo, o družbeni-antropološki viziji od kolonijalne dobe do 20. st., je pregledala vse pomembnejše arhive v Južni Ameriki. Ko mi je lani, v juliju, pripovedovala o tem zadnjem delu, je povedala, da se je skoraj bala opisati svoje poglede na Paragvaj novejšega časa, saj je vendarle tujka. Zato knjige nosijo naslov »vizija«, torej oseben pogled na preteklo stvarnost. V uvodu prvega dela je pojasnila: »V pričujoči študiji nimam namena iskati zgodovinske, ekonomske ali socialne 'definicije' Paragvaja v 18. stoletju, kar bi zahtevalo drugačno analitično metodologijo in interpretacijo. Skušam samo skicirati družbeno-ekonomske razmere v 18. stoletju, ki so pogojevale življenje naroda skozi kulturne in adaptacijske norme in s prevzetimi načini, da bi izrazili socio-kulturno reakcijo pred normami naše province kot enoto družbenopolitičnega značaja.« Njene študije antropološkega značaja so izhajale že od l. 1982, ko je npr. izšla knjiga o Vlogi Indijancev v izoblikovanju Paragvaja. V Antropološki reviji sta že l. 1981 in 1982 izšli študiji o medetničnih odnosih v kolonijalni dobi ter o družbeno-kulturni realnosti indijanskih skupnosti v istem času. V ocenjevanih treh knjigah gre torej za sintezo avtoričine vizije preteklosti Paragvaja, za interpretacijo vseh elementov v družbi, ki so pripeljali do sodobnega Paragvaja.

Knjiga, ki obravnava prvo obdobje, začenja z oblikovanjem prve španско-guaranijske kolonije v l. 1537. Po več potovanjih, ki so imela kot poglavitni cilj raziskovanje Srebrne reke (Rio de la Plata), sosednjih teritorij (Današnje Argentine in Urugvaj) ter porečje reke Paraná s pritoki Paragvaj, Pilcomayo, Urugvaj idr., je prišlo do prve prave kolonije. Z nastankom mesta Asunción v l. 1537 (ustanovila sta ga Juan de Salazar in Gonzalo de Mendoza) sta bila postavljena temelj in jedro vse španske kolonizacije v porečju de la Plata. Poglavitna značilnost tega procesa je vloga indijancev Guaraní, miroljubnega ljudstva z bogatim jezikom, ki je danes drugi uradni jezik republike. Iz Asuncióna so odhajali osvajalci tako na jug kot na severo-zahod, proti s srebrom in zlatom bogatemu Perúju. Dr. Sušnikova analizira gospodarske procese ter značilnosti kolonizatorske politike, ki so pripeljali do družbeno-politično zaprtosti province.

Zasleduje naselitvene tokove, tako osvajalne španske na začetku kot tudi kreolske in mestiške pozneje. Indijanci Guaraní so se mešali s Španci dokaj zgodaj, predvsem zaradi pomanjkanja žensk v španskih odpravah. S prihodom prvih žensk pa je nastalo tudi jedro čistih španskih družin, ki so večinoma tudi koncentrirale zemljo v svojih rokah, preko inštitucije »encomienda«. S to besedo, ki pomeni »izročitev«, je bila posamezniku dana zemlja s pripadajočimi indijanskimi delavci; »encomendero«, to je nosilec »encomiende«, je prevzel še odgovornost, da jih bo vzgajal v krščanski veri. Z rastočo mestizacijo (Španско-Guaraní) ter z nastankom kreolskih družin (»criollos«, to so kreolci, belci, rojeni v Ameriki) se je že orisala struktura Paragvaja v etničnem smislu. Dr. Sušnikova opisuje tudi napade divjih plemen (Chaná, Mbayá idr.), ki so značilna za nadaljno kolonijalno dobo. Z utrditvijo provincijske strukture z vsemi vejami oblasti: sodno, vojaško, guvernerjem ter s Cabildo, to je mestno upravo, se oblikuje enota, ki jo

prebivalci doživljajo kot »provinca-domovina«, to je kot posebno »rodno« enoto. Občutek pripadnosti tej »provinci-domovini« je prišel do izraza predvsem med uporom t.i. »comuneros«, tistih, ki so se borili za lastne socioekonomske privilegije. Upor, ki je bil krvav in dolgotrajen se je končal z zmago kolonijalno centralnih oblasti, toda ostala je močna navezava na lastno zemljo ter zavest o singularnosti te določene province.

V drugi knjigi, v tisti, ki obravnava 18. st., dr. Sušnikova opiše naselitvene tokove ter razdelitev zemlje. Družbena struktura že vključuje vrsto samostojnih in polsamostojnih poklicev. Provinca je ekonomsko temeljila na proizvodnji »yerbe«, tobaka in lesa; govedoreja pa je pokrivala v glavnem domače potrebe ter bila temelj za razslojevanje družbe. Posebna pozornost je posvečena družbeno-etničnemu statusu prebivalcev.

Razdelitev zemljišč je pogojevala različne oblike lastnine in najema, hkrati pa so v Paragvaju poznali dve obliki skupinske naselitve: »táva« vasi in redukcije (misijoni) v rokah jezuitov. V prvih (civilna oblast) in v drugih (cerkveni redovi) oblikah je veljalo, da so Indijanci nezmožni polno in odgovorno živeti. Gre za znano teorijo, na katero se je naslanjala vsa kolonijalna struktura osvajalcev. Jezuitski model redukcij bi zaslužil posebno predstavitev, ker predstavlja svojevrstno realizacijo utopičnega »popolnega« mesta z idealno delitvijo dela in odgovornosti. V obeh oblikah skupinskih naselbin so Indijanci tudi kot vojaki branili svojo zemljo, predvsem pred naraščajočo portugalsko nevarnostjo.

Dr. Sušnikova posveča v tej knjigi največ pozornosti naselitveni dinamiki, ki je značilna za to stoletje pred osamosvojitvijo ter psiho-socialni reafirmaciji, brez katere ne bi bilo mogoče začeti poti v samostojno državo.

V knjigi, ki obravnava prvi del 19. stoletja, začne avtorica s pregledom socialnih, političnih in kulturnih idej, z analizo avtentičnih in vsiljenih vrednot družbe. Tako opisuje osamosvojitveni tok, »napredne« usmeritve v kulturi (vpliv severnoameriške ter francoske revolucije), utrditev političnega sistema ter liberalizem, ki postaja vse bolj prevladujoč.

Pri gospodarski strukturi ponovno definira lastninske oblike ter podaja pregled glavnih proizvodov. Pri opisu trgovine pa poudarja cestne in rečne povezave z ostalimi kolonijalnimi središči, ki provinco Paragvaj še vedno pogojujejo in jo označujejo za zaprto enoto. Po izgonu jezuitov ter s propadom redukcij je nastala tudi nova socialna stratifikacija. Civilna oblika »táva« vasi se vedno bolj razvija v navadno naselbino. Avtorica ovrednoti vlogo Indijancev v družbeni strukturi; njihova prisotnost je veliko večja kot v sosednjih enotah, tako v podkraljevini Rio de la Plata kot v Perúju. Paragvaj se nezadržno razvija v zaprto območje, z močno dvojezičnostjo ter oddaljeno od živahnejših tokov tako v političnem kot v ekonomskem smislu.

Po izbruhu majske revolucije v Buenos Airesu, to je upora proti metropoli, ki pa je bila okupirana s strani napoleonskih armad, nova kreolska oblast pošlje v Paragvaj »osvoboditveno« vojsko z generalom M. Belgrano na čelu. Dr. Sušnikova odkriva razloge za odpor proti novim idejam z buenosaireškim pridihom, kljub temu, da je bila provinca sama že zrela za osamosvojitev. Buenosaireško vojsko so odbili in Paragvaj je krenil na samostojno pot, po nekaj letih pa je prevzel popolno oblast dr. Francia, »El Supremo«, ki je vpeljal čudaško mešanico konservatizma in naprednega. Po njegovi smrti je Paragvaj padel pod drugo diktaturo, tokrat v rokah »razsvetljenega« Carlosa A. Lópeza, ki je v imenu takratnega liberalizma skušal posodobiti deželo. Tako je npr. povabil evropske tehnike ter zagovarjal prosto plovbo po reki Paraná, edini poti v svet za paragvajsko trgovino. Pri tem je trčil ob argentinskega diktatorja Rosasa, začelo se je dolgotrajno vojskovanje, ki pa je kulminiralo v krvavo vojno proti trojnemu zavezništvu: Braziliji,

Argentini in Urugvaju. To vojno je vodil njegov sin in naslednik maršal Francisco Solano López; končala se je z okupacijo večine teritorija ter z masakriranim prebivalstvom. Praktično vsa moška populacija je bila ubita, propad Paragvaja pa neizbežen.

Dr. Branka Sušnik analizira v tej svoji »viziji« družbene procese ter vrednote in ideje, zanima jo razvoj v antropološkem in psiho-socialnem smislu in ne anekdotični dogodki. Pregled je utemeljen s kopico podatkov, statistik, citatov, ki izhajajo iz vseh pomembnih arhivov za to obdobje. Njen stil je faktični, sama mi je priznala, da ni nikoli zmogla poljubnoznanstvenega dela. Španščina teče gladko, z bogatim besednim zakladom, edini očitni spomin na materinščino je dosledna uporaba velike začetnice pri navajanju narodnosti. (Zanimivo je, da je ta najpogostejša napaka Slovencev, ko se v španščini izražajo pisno.) S prodornostjo tujega opazovalca pa je nanizala vrsto psihofizičnih in socialnih lastnosti Paragvaja in Paragvajcev ter se s tem mogoče najbolj približala k pojasnitvi specifičnega razvoja te, za nas skoraj neznane dežele Južne Amerike.

Etnografski muzej, ki ga je sama oblikovala ter obogatila s številnimi predmeti pridobljenimi na vsakoletnih terenskih raziskavah, je morda za naše, evropske razmere skromen. Toda videz vara, tako v zbirkah, ki so prikazane v prvem nadstropju stavbe, kot v knjižnici v pritličju leži pravo bogastvo znanja in naporov slovenske znanstvenice, ki je, kot sama pravi, »v Paragvaju našla osebno in znanstveno svobodo«. Dr. Sušnikova se ne ravna po splošnih pravilih, tako, ne glede na to, da je sicer uradno v pokoju, živi naprej s svojim muzejem, vsak dan po 7. uri zjutraj jo boste zaslišali po telefonu ali srečali po zvonenju. Do 11. ure dela v svojem kabinetu poleg knjižnice. Popoldnevi so namenjeni raziskovalnemu delu v arhivih in drugih ustanovah. V kratkem pričakuje, in mi z njo, dve pomembni knjižni izdaji, eno v Španiji, drugo na Dunaju. Obe sta sintezi njenega dolgoletnega dela; ko sem jo vprašala, ali bi napisala tudi kaj takega za Slovence, je odgovorila pritrdilno. Naša strokovna ter (brez patosa) nacionalna dolžnost je, da ji omogočimo uresničitev tega.

Nova domovina, Paragvaj, je dr. Sušnikovi letos izkazala posebno priznanje za življenjsko delo: 2. aprila letos je predsednik republike gen. Andrés Rodríguez (prvi demokratično izvoljeni predsednik po dolgoletni diktaturi gen. Stroessnerja, oblike oblasti, ki je, žal, tako značilna za Paragvaj) izročil Nacionalno nagrado za znanost, ki jo podeljuje paragvajski Parlament. Slovesnost je potekala v najlepši dvorani predsedniške palače, ki nosi ime López (po obeh, očetu in sinu), v Salónu de la Libertad.

Po posredovanju njene prijazne asistentke Adeline Pusineri smo tudi v Sloveniji zvedeli za to priznanje, sedaj pa nam ostane še, da se seznanimo z vsebino znanstvenega dela dr. Branislave Sušnik.

Irene Mislej

MÖBEL AUS FRANKEN. Oberflächen und Hintergründe (ur. Ingolf Bauer), Bayerisches Nationalmuseum, Hirmer Verlag: München 1991, 405 strani velikega formata, številne črnobele in barvne fotografije.

Lani je Bayerisches Nationalmuseum iz Münchna izdal obsežno knjigo z naslovom Pohištvo na Frankovskem, ki je pravzaprav katalog istoimenske razstave. Münchenski Bavarski nacionalni muzej jo je pripravil v sodelovanju z Germanisches National museum v Nürnbergu.

Obsežna knjiga je razdeljena na dva dela, na članke in na kataloški del, v katerem so v treh vsebinskih sklopih predstavljeni v razstavo vključeni predmeti.

Publikacija se ponaša z izjemno obsežnimi in z vsemi potrebnimi opombami opremljenimi besedili, ob katerih je bralec zlasti navdušen nad poglobljeno razgledanostjo piscev člankov. Študije so predvsem zgoščeni pregledi zgodovinskih okoliščin, v katerih je nastajalo pohištvo. Podlaga zanje so v živahni pisateljski vnemi objavljeni programi, kritike in razmišljanja v strokovni periodiki in v samostojnih publikacijah preteklega stoletja. Prav tako pa se s to tematiko danes kontinuirano ukvarjajo številni raziskovalci družbene, kulturne, umetnostne, obrtne, gospodarske in šolske zgodovine.

Urednik dr. Ingolf Bauer v uvodu najprej govori o povodu za razstavo in katalog, v nadaljevanju pa ugotavlja pomembno dejstvo, da je v posameznih frankovskih pokrajinah sicer mogoče zaslediti večjo priljubljenost posameznih form, ornamentov in motivov, skoraj nemogoče pa je govoriti o izključnih lokalnih slogovnih posebnostih. S podrobno analizo ohranjenih kosov pohištva in z arhivskimi študijami so se tudi zabrisale umetno ustvarjene meje med podeželskimi, mestnimi in za dvor in gospodo delujočimi mizarji. Podeželski mizarji so bili namreč sposobni izdelovati zelo kvalitetno pohištvo in le naročnikova denarnica je odločala, iz kakšnega lesa in kako natančno in spretno bo posamezen kos izdelan. Še dokaz več, kako nujno je pohištvo obravnavati v kompleksnem okviru stanovanjske opreme določene dobe, je nenazadnje ugotovitev, da je bilo izredno pisano poslikano in pobarvano pohištvo 18. stoletja postavljeno v belo pobeljene sobe. Pozneje je prišlo do preobrata. Zdaj so stene prevzele barvito, največkrat šablonizirano poslikavo, zato pa je pohištvo izgubilo svojo pisanost in postalo enobarvno, največkrat v poudarjeno temnih tonih.

Restavratorka in etnologinja Gerdi Maierbacher-Legl piše o »površinah«. Pozitivistično opisovanje vidnih značilnosti pohištva: vrste lesa, konstrukcije, tehnike obdelave površine, slogovnih značilnosti, okrasja, razmerij, ipd., ob tem pa arhivsko podprte zgodovinske okoliščine, v katerih je nastajalo, so zgolj osnova, iz katere mora proučevalec pohištva izhajati, ko išče globlje kulturne, duhovno umetnostne, obrtne in vrednostne tokove, ki so bili odločilni za nastanek določenega kosa pohištva. Umetna obrt, tudi mizarska, je povezana tako z gospodarsko kot s kulturnoumetnostno sfero človekovega bivanja. Za popolnejšo zgodovinsko podobo je potrebno proučevati obe.

Gerdi Maierbacher-Legl v svojem prispevku tudi opozarja na pogosto uporabo istih motivov v različnih tehnikah (na primer rezljane, naslikane ali marketirane angelske glavice na garderobnih omarah), na približevanje slikarskim učinkom s tipično mizarskimi sredstvi (s furniranjem, ožiganjem ali luženjem lesa), na posnemanje drugih materialov, zlasti marmorja, v lesu, ali na posnemanje dragocenih vrst lesa s cenejšimi poslikavami in z oblepljanjem z vzorčastim papirjem. Frankovska posebnost v 18. stoletju je »zrcalno pohištvo«, t.j. pohištvo, obloženo z brušenimi ogledalci, kakršnega so izdelovali v manufakturi nadvojvode Lotharja Franza von Schönborna v Lohru na Meini. Kot izvrsten praktik Maierbacher-Leglova omenja tudi sledi časa na starejših kosih pohištva, ki se kažejo v staranju materiala, v obrabljenih detajlih in večkratnih obnovitvenih posegih (dodajanju manjkajočih delov, preslikavanju, prepolitiranju in podobno).

Sledijo članki, ki skušajo čim širše orisati razmere, v katerih je frankovsko pohištvo nastajalo.

Rainer S. Elkar v članku Mizarji na Frankovskem pokaže na vlogo mizarjev v mestih, na deželi ali na dvoru, na njihovo odvisnost od cehov in na relativno negotove možnosti

za delo. Čeprav je bila večina mizarjev vključena v strogo cehovsko organizacijo z močno izraženo socialno in katoliško razsežnostjo, pa ne smemo gledati na mizarstvo le skozi cehovstvo. Precej mizarjev je bilo neodvisnih, zlasti na podeželju, kjer so t.i. šušmarji hodili delat na dom, pa tudi v mestih, na primer v Nürnbergu, kjer mizarji v 17. in 18. stoletju sploh niso bili združeni v cehe. Običajno so bili izvencehovski mizarji cenejši, pri njih pa so naročali tudi zahtevnejši kupci. Popolnoma izven cehov so delovali tudi dvorni mizarji, kakršna sta bila na primer Johann Georg Nesstfell in Carl Maximilian Mattern, ki so imeli res dobre pogoje za delo vse dotlej, dokler jih je financiral ta ali oni član visokega plemstva, sicer pa so se tudi oni morali boriti za preživetje.

Ko je bila leta 1868 na Bavarskem uzakonjena obrtna svoboda in je država začela aktivneje spodbujati dodatno strokovno obrtno izobraževanje, ko so se v sedemdesetih letih na Frankovskem začeli pojavljati parni in drugi stroji, pa je za mizarje nastopila nova doba. Najpodjetnejši med njimi so hitro sprevideli nove možnosti v industrijskem izdelovanju celotnih kosov pohištva ali posameznih delov zanj. Za obsežen nemški trg sta stružene balustre, nastavke, strojno rezljane letve in drugo za neorenesančno pohištvo potrebno okrasje zelo uspešno že sredi 19. stoletja izdelovali firmi Eysser iz Bayreutha in Barth iz Würzburga.

Barbara Rawitzer nadaljuje vrsto člankov o zgodovinskem ozadju izdelovanja pohištva z analizo Mongelasove statistike frankovskih mizarjev iz zgodnjega 19. stoletja, ki je nastala v času, ko je v Napoleonovih vojnah Bavarska z deli Frankovske postala kraljestvo. Največ mizarjev je takrat delovalo na spodnjem Frankovskem.

Ta sklop prispevkov pa zaključuje Sigrid Sangl s kratko zgodovino znamenitih dvornih mizarjev na Frankovskem. V 18. stoletju sta se na Frankovskem ostro ločevala dva duhovna tabora, na eni strani katoliški kneževini Bamberg in Würzburg, kjer je v drugi polovici stoletja deloval znameniti David Roentgen, ki sta bili tudi kulturno in umetnostno povezani z Avstrijo, na drugi strani pa protestantski mesti Ansbach (med drugim dvorni mizar Johann Matusch) in Bayreuth (družina Spindler), ki sta težili k Prusiji in sta se s tem vključevali v širši francoski kulturni krog. V pohištveni umetnosti je to pomenilo v drugi polovici 18. stoletja uglašenost na naturalističen rokoko francoskega tipa. Ko se je 18. stoletje izteklo, je minila tudi zlata doba dvornih mizarjev. V začetku 19. stoletja so se pojavili številni trgovci z najmodernejšim mednarodnim luksuznim pohištvom in plemstvo je začelo kupovati pri njih, saj se jim ni več splačalo zaposlovati lastnega prvovrstnega mizarja.

Berward Deneke v svojem obsežnem prispevku zajema številne pogoje, ki so v 19. stoletju opredeljevali razvoj umetne obrti, in vpliv poklicnega šolstva, obrtnih, industrijskih in deželnih razstav ter številnih obrtnih in zgodovinskih društev nanj. V sredini prejšnjega stoletja je nemške dežele prizadel zastoj obrti. Vzroke so tedanji strokovnjaki iskali v preskromni strokovni izobrazbi, v premoči velikih polindustrijskih obratov nad majhnimi izdelovalci in v tuji konkurenci. Z industrijsko revolucijo v Angliji, ki se je začela desetletja pred srednjeevropsko, je Evropo preplavilo poceni in kvalitetno izdelano angleško pohištvo. Nekaj je bilo treba ukreniti. Že leta 1818 so bile v Nürnbergu, Münchnu in Augsburgu organizirane umetnoobrtne in industrijske razstave, na katerih je prihajalo do vsestransko koristnih izmenjav znanja in modnih novosti, pokazalo pa se je tudi, kako močna je raznovrstna ponudba in kako veliko povpraševanje po posameznih vrstah pohištva. Razstave so prirejala vedno številčnejša umetnoobrtna društva, ki so skrbela tudi za poučna predavanja, za izdajanje izobraževalnih publikacij in za širjenje

mreže politehničnih (v mestih) in obrtnih šol (v okrožjih). V Münchnu, Würzburgu in drugod je od srede stoletja naprej izhajala vrsta društvenih časopisov (npr. Zeitschrift des Polytechnischen Vereins), ustanavljali pa so se tudi muzeji (npr. Bayerisches Gewerbemuseum v Nürnbergu leta 1872). Ob nezadržnem razvoju industrije, ki je šel vzporedno z razvojem strojništva (ok. 1890 je bilo v Nürnbergu že blizu dvesto plinskih motorjev), so nekateri strokovnjaki menili, da bo mala obrt obstala le v povezavi z umetnostjo in so zato na obrtnih šolah močno poudarjali pouk risanja.

Ingolf Bauer govori o oblikovanju pojma »kmečkih« in »meščanskih« sob, ki se je porajal pri postavitvah na velikih razstavah in v novih muzejih 19. stoletja na že pred tem ustvarjenih osnovah prvih javnih muzejev. Z oblikovanjem teh dveh pojmov je povezan tudi socialnozgodovinski preobrat k meščanski idiliki družinskega življenja v prvih desetletjih 19. stoletja.

Sledi članek Berwarda Denekeja o dilemah ljudske oziroma domovinske umetnosti. Okrog leta 1900 so na velikih obrtnih in deželnih razstavah nadaljevali z v zadnji tretjini 19. stoletja začetim razstavljanjem kmečkih izb in sob višjih slojev posameznih nemških pokrajin, ki so delno že temeljile na etnoloških in umetnostnozgodovinskih raziskavah, čeprav je prevladoval folklorističen pristop. Te predstavitve so bile priljubljene, ker so s preprostim kmečkim pohištvom obiskovalci povezovali tradicijo in zdrav način življenja v nasprotju z mestnim, hitro se spreminjajočim industrijskim okoljem. Izdelovalci pohištva so rade volje zaposlovali oblikovalce, največkrat profesorje na krajevnih umetnoobrtnih šolah, ki so, izhajajoč iz umetno oblikovanih slogovnih značilnosti »kmečkega« pohištva načrtovali enostavno, lahko izvedljivo in ceneno pohištvo, ki je ustvarjalo prijetno »nemško« domačnostno vzdušje v nasprotju z internacionalno in brezosebno secesijsko modo. Isti vzgibi - po ohranitvi in utrditvi tradicionalnih form - so v proizvodnji pohištva trdno zasidrali tako »altdeutsch« kot »kmečki« slog.

Ingolf Bauer v naslednjih dveh člankih natančno oriše raznovrstne učinke ustanavljanja muzejskih zbirk na okus kupcev pohištva. Govori o ustanovitvi dveh muzejev v prvih letih 20. stoletja, v Rothenburgu na Tauberi in Frankovskega muzeja v Feuchtwangnu. Za ustanovitev sta bili zaslužni društvi v teh dveh mestih, in sicer v Rothenburgu Društvo Stari Rothenburg in v Feuchtwangnu Društvo za ljudsko umetnost in narodopisje.

Konrad Bedal se loteva gradbene zgodovine frankovskih podeželskih hiš in njihovega vpliva na pohištvo. Na Frankovskem je bil zelo pogost način predalaste gradnje, pri kateri so na pročelju vidni nosilni elementi iz lesa, vmesen prostor pa je izpolnjen z drugim gradivom. Ta način gradnje, značilna razporeditev prostorov in njihova nepremična oprema so do neke mere pogojevali tudi premično opremo, v prvi vrsti seveda pohištvo. Sobe so bile običajno oblečene v les, tramovi v glavnem bivalnem prostoru so bili pobarvani rdeče in oker, v stranskih sobah sivo ali črno. Od začetka 18. stoletja naprej se pojavljajo kasetirani in tudi poslikani stropovi, od srede 19. stoletja naprej pa šablonizirane poslikave. Ker so stene postajale vedno bolj pisane, se je moralo pohištvo barvno umiriti in je zato običajno dobilo temno rjavo toniranje.

Zadnji prispevek izpod peresa Hermanna Heidricha govori o tem, kako se je v 19. stoletju stanovalo na frankovskem podeželju. Glavni bivalni prostori so bili »hiša«, kuhinja in »kamra«, včasih še »gornja kamra«. V »hiši« je bil med pečjo in oknom ali steno majhen, od drugega dela sobe oddeljen prostor, imenovan »kabinetek«, ki je značilen za frankovsko podeželje. Tu so spali starci ali otroci ali pa je služil kot pisarna hišnega gospodarja.

Pohištvo revnejših in bolj premožnih kmetov se ni dosti razlikovalo. Premožnost se je pač vedno dala bolje kot z notranjo opremo pokazati s prevoznimi sredstvi in z obleko.

Obsežnim študijam prvega dela knjige sledi kataloški del, razdeljen na tri vsebinske sklope : O pohištvu in mojstrih. Obrtniška kultura od 17. do 19. stoletja. Iz starega novo. Spremembe struktur in ideologij v 19. stoletju in O stanovanju. Opremljeni prostori in uporaba pohištva. Posamezni pohištveni kosi so dosledno predstavljeni z osnovnimi prodatki, zelo podrobno so razčlenjene njihova konstrukcija, razdelitev notranjščine, obdelava lesa in poslikava, navedeno je primerjalno gradivo in ustrezna referenčna literatura.

V prvem sklopu o baročni pohištveni tradiciji je prva skupina pohištva primer za značilen okras baročnih frankovskih omar - z valovi, angeli ali koničastimi blazinicami, v različnih tehnikah in materialih. Cehovske skrinjice, v katerih so shranjevali dokumente, denar in druge cehovske dragocenosti, so bile os, okrog katere se je vrtelo ceremonialno cehovsko življenje. Zato so bile vedno zelo skrbno in solidno izdelane. V katalogu je cela vrsta izredno razkošno okrašenih skrinjic mizarskih cehov iz različnih frankovskih mest. Večina mizarjev je delala enostavno uporabno pohištvo brez pretiranih ambicij in se je morala tudi krepko boriti za preživetje s sorodnimi poklici, s kolarji, tesarji in strugarji. V 19. stoletju so si posamezne lokalne mizarske delavnice izoblikovale zanje značilne poslikave in v posameznih primerih tudi po grafičnih predlogah narejeno rezljano okrasje. Garderobne omare s takimi značilnimi okrasi so naslednja kataloška skupina pohištva. Zadnja skupina v prvem vsebinskem sklopu pa je pohištvo kot del plemiškega ceremoniala - »državna« zibelka, reprezentančne podne ure, z marketerijo bogato okrašeni predalniki in velika pisalna miza z rolojem.

Drugi vsebinski sklop z naslovom Iz starega novo. Spremembe struktur in ideologij v 19. stoletju se navezuje na razvoj obrti in industrije v preteklem stoletju. Industrijski razcvet je ponujal izjemne možnosti, po drugi strani pa je ogrozil vse mizarje, ki temu hitremu razvoju niso mogli slediti. Prometne povezave so postajale vse boljše. Izdelovalci so mnokograt prepustili prodajo trgovcem s pohištvom, ki so imeli na zalogi širok spekter raznovrstnega pohištva. Spretni trgovski potniki, ki so ponujali pohištvo po razsežni nemški deželi, in so za vzorec nosili s seboj modelčke ali akvarele pohištvenih izdelkov, so poenotili umetnoobrtni trg in v precejšnji meri diktirali modo v opremljanju. Od srede 19. stoletja naprej so mizarji za krašenje svojih izdelkov kupovali pri strugarjih, rezbarjih in drugih obrtnikih že izdelane stružene, intarzirane, profilirane in rezljane ornamente, ki so jih poljubno aplicirali na svoje izdelke, in so jih s tem precej pocenili. Mogoče je bilo kupiti že izgotovljene vložke z intarziranimi podobami, porcelanaste in stružene gumbe in podobno. V sedemdesetih in osemdesetih letih so za krašenje pohištva precej uporabljali tudi litografije in prelepnice (pretiske).

Splošna mehanizacija se je sicer v mizarstvu težko uveljavila, ker je bilo zanjo med starimi mizarji precej odpora. Zelo pomemben element pri razvoju pohištvene proizvodnje je uvajanje novih materialov, največkrat posnemajočih dragocenejše gradivo.

Zelo priljubljeno je postalo zlasti v drugi polovici 19. stoletja pleteno pohištvo. Uporabljalo se je v bolnišnicah, hotelih, v zdraviliščih in letoviščih, pa tudi doma, zlasti kot vrtno pohištvo. Leta 1896 je bila, na primer, ustanovljena pozneje zelo uspešna tovarna v Coburgu (Gagel, Rattan Rohrmöbel). Nekaj izredno lepih primerov pletenega pohištva je bilo zbranih tudi na omenjeni razstavi in so reproducirani v publikaciji.

Nobena knjiga o pohištvu v 19. stoletju ne more mimo ugotavljanja vzrokov za

neverjetno intenzivno umetnostno in umetnoobrtno ustvarjalnost, izhajajočo iz zgodovinskih slogov preteklosti. V zadnji tretjini 19. stoletja so Nemci dobili enotno moderno državo, v kateri je bil glavni gonilni dejavnik meščanstvo. To je želelo nadeti svoji bivalni okolici blesk najrazkošnejših aristokratskih stanovanj preteklosti. Poleg tega je bil v veliko pomoč pri utrjevanju nacionalne države prav naslon na zgodovino in ohranjeno materialno dediščino. Novi časi pa so vendarle zahtevali svoje in tako je nastala vrsta novih, lahko rečemo, hibridnih tipov pohištva. Nekateri med njimi so predstavljeni v naslednjem kataloškem sklopu (npr. vertiko).

Obogateli industrialci so postali meceni, ki so kupovali gradove in jih začeli na novo opremljati. Lastnik tovarne kameninaste posode v gradu Aschach pri Bad Kissingenu Wilhelm Sattler, na primer, ki je zaslužen, ker je obudil sloves gotskega kiparja Tielmana Riemenschneiderja, je naročal veliko neogotskega pohištva. Premožne meščanske hiše so opremljali svetovalci za notranjo opremo, oblikovalske zamisli v duhu časa pa so lastniki našli tudi v časopisih in številnih posebej objavljenih pohištvenih predlogah. Prostori so praviloma dobili celostno opremo. V istem slogu in tonu so bile uglašene pohištvene garniture, opaži in stene, svetila, drobni inventar, moderno zimzeleno rastlinje in povezujoče težke ali lahkotne tkanine, vezenine in preproge. Veža in stopnišče sta bila opremljena v renesančnem ali baročnem slogu, gospodarjeva delovna soba v gotskem ali renesančnem slogu, damski salon, spalnica in otroška soba pa v lahkotnem rokokoju. V zadnjem desetletju 19. stoletja pa se je velik del javnosti spet obrnil k preprostejšim formam in ornamentu , k nekakšnim poznogotskim ploskovitim listnim reliefom tirolskega tipa. Zato v katalogu najdemo t.im. »alpsko gotsko« omaro, zidno omarico in ogledalo izpred sto let.

Tretji vsebinski sklop razvršča pohištvo glede na njegovo uporabo: za sedenje in zbiranje, za spanje in počivanje in za shranjevanje, pa še pomanjšano pohištvo in raznovrstne škatle, kasete in šatuljice. Med mizami so najbolj tipične mize s predalom in drsno ploščo iz območja Rhöna, ki so še v 19. stoletju ohranile srednjeveške razkrečene in z vezmi okrepljene noge, mize z omarico med štirimi nogami, mize z deskastima oporama in obstenske mize. Sledi vrsta klopi za vsakdanjo rabo iz 19. in začetka 20. stoletja. Samostojni stoli so vstopili v pohištveni repertoar precej pozno. Oblikovno ponavljajo tradicionalne alpske forme z rezljanim hrbtnim naslonjalom in s paličastimi nogami, poševno vsajenimi v spodnjo stran deskaste sedežne ploskve. Postelje na Frankovskem so bile do 20. stoletja večinoma vse razstavljive, bodisi s streho na štirih oporah, bodisi z nastavkom nad vzglavjem, in nerazstavljive, t.i. »Spannbett«, ki so bile sestavljene iz preprostega ogrodja z nanj napetimi širokimi trakovi, ki so držali žimnico. Bile so krajše od današnjih, ker so ljudje spali napol sede in še na pragu našega stoletja vsak član družine ni imel svoje. Stale so lahko povsod, le v kuhinji ne. Za dojence so bile pripravljene zibelke, pozneje pa so se otroci morali mnogokrat zadovoljiti tudi s predali ali klopmi, v katerih je bilo mogoče spati. Prvi kos shrambnega pohištva je bil tako na Frankovskem kot drugod po Evropi do 17. stoletja skrinja. V katalogu je predstavljenih nekaj žitnih skrinj pa tudi bleščeče poslikane ali rezljane ženitovanjske skrinje. Že v zgodnjem baroku se je na Frankovskem pojavila garderobna omara, sicer pa so bile prve omare tiste, v katerih so bila shranjena jedila in so morale imeti zaradi tega luknjice ali rešetke za prezračevanje.

Posebej mikavne so pomanjšane komode (na Frankovskem značilne vodoravno vzvalovljene), skrinjice, omare in drugo predvsem shrambno pohištvo, ki je obdržalo vse slogovne značilnosti časa in tudi razmerja velikih kosov, le izdelano je bilo različno

natančno. Uporabljalo se je kot prodajni vzorci, kot igračke, največkrat pa za shranjevanje drobnih predmetov, za dokumente, nakit, spominke in ročna dela. Pod kat.št. 106 je opisana in fotografirana kredenca za punčke iz srede 18. stoletja, ki verno posnema bahavo zastekljeno omaro za shranjevanje dragocenega posodja, ki jo je moral imeti vsak premožen meščan tistega časa.

Baročna doba je velika doba zbirateljstva. Za shrambo drobnih naravnih in umetnih dragocenosti so služile »kabinetne omarice« z dvokrilnimi vratci, za katerimi se je skrivala množica predalčkov. Nekaj teh kosov pohištva je reproduciranih tudi v omenjenem katalogu.

Za kodo tej veličastni glasbi, ki je v knjigi Pohištvo na Frankovskem posvečena pohištveni umetnosti, na koncu poskrbi še nekaj zgolj po formatu skromnih škatlic, kaset in šatuljic, nastalih med 16. in začetkom 20. stoletja, ki so jih uporabljali za shranjevanje obhajilnih predmetov, za botrovo žličko ali pas kot darilo pri krstu, za orodje, za oporoko, za ženska pokrivala in podobno. Zelo uporabne in uporabljene so bile tudi škatle iz oblancev, v katerih so se zlasti prodajale igrače iz lesa, lepenke in kositra.

Zakaj sem se spustila v tako podrobno analizo te več kot odlične knjige? V študijah najdemo številne dragocene misli in zamisli, uporabne tudi pri preučevanju zgodovine pohištvene umetnosti na Slovenskem.

Predvsem me je prevzela vodilna misel vseh piscev, namreč ta, da je glede na naročnika nemogoče jasno ločiti med posameznimi razredi pohištva. Naročnika najprej velikokrat sploh ne poznamo in le domnevamo, v katerem okolju se je posamezen kos pohištva uporabljal. Pa tudi, če je znan, ni nujno vedno naročal svojemu stanu primerno, ampak se je seveda oziral na svojo finančno zmožnost. Dosedanje raziskave naše obrtne in industrijske zgodovine so pokazale, da so v 19. stoletju in še prej, v baročni dobi, na enak način kot pri naših severnih sosedih, v tem primeru na Frankovskem, pri razvoju obrti in industrije delovali isti vzvodi. Država je posvečala posebno pozornost strokovnemu poklicnemu šolstvu. Iz političnih, narodnoprebudnih in drugih vzrokov so se ustanavljala obrtna in zgodovinska društva in muzeji. Nov gospodarski veter je tudi pri nas spodbujal organiziranje umetnoobrtnih in industrijskih krajevnih in mednarodnih razstav.

Majhno slovensko ozemlje je bilo sicer majhnosti in drugim gospodarskim in negospodarskim dejavnikom primerno precej manj aktivno od nemških dežel, poleg tega pa je mizarska in pohištvena zgodovina pri nas ta hip le delno raziskana. Zato so toliko bolj dobrodošli poudarki v pričujoči knjigi in nakazane smeri za raziskovanje. Izbor sodelavcev kaže na to, da so vsak iz svojega zgodovinskega (pa tudi iz restavratorskega) zornega kota skušali čim bolj celovito osvetliti kompleksnost izdelovanja pohištva. Kratek povzetek Berwarda Denekeja v reviji Weltkunst (13, 1.7.1991, str. 1907-1910), katere uredniški program daje prednost najžlahtnejši umetnosti, in recenzija knjige Margit Berwing v etnološki Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1992, str. 256-257) še posebej nazorno podčrtata, da je bila knjiga zamišljena, izvedena in sprejeta interdisciplinarno. Zato se moramo tudi pri nas ob temeljnih raziskavah še bolj zavzeto hkrati lotiti tudi celovitih orisov posameznih umetnoobrtnih smeri.

Maja Lozar Štamcar

FRANCIS GREW AND MARGRETHE DE NEERGAARD: *SHOES AND PATTENS*, Medieval Finds from Excavations in London: 2, Museum of London 1988, 145 str., ilustr., Résumé, Zusammenfassung.

Knjigo »Shoes and Pattens« bi po vsebini morali uvrstiti med arheološko muzeološko ali zgodovinsko in ne med tipično etnološko strokovno literaturo. Avtorici Francis Grew in Margrethe de Neergaard z Oddelka za urbano arheologijo Museum of London nam v petih poglavjih predstavita srednjeveško obutev v Veliki Britaniji, izkopano na desetih lokacijah v City of London na severnem obrežju reke Temze. V desetih letih, kolikor je trajalo izkopavanje, so našli okrog 1500 primerkov usnjene in lesene obutve, ki je bila zaradi brezzračnosti in suhosti najdišča zelo dobro naravno konservirana. Njihovo starost so ugotavljali na podlagi kronološke klasifikacije kovancev in posode do 50 let natančno.

Margrethe de Neergaard je žal za posledicami dolgoletne bolezni umrla še pred izidom te knjige, stara komaj 34 let (1953 - 1987). Z izjemno predanostjo stroki pa je kljub delni delovni sposobnosti še uspela dokončati dve poglavji »Shoemaking and Cobbling« (Izdelovanje in popravljanje čevljev) in »Shoes in Art and Literature« (Čevlji v umetnosti in literaturi), za kateri je bila zadolžena. Ostala poglavja nas seznanijo s podobo in značilnostmi obutve v Londonu med leti 1100 in 1450 ter z velikostjo in načini nošenja cokel iz socialnega vidika.

Tem glavnim poglavjem je na začetku dodana zahvala vsem, ki so tako ali drugače sodelovali pri izkopavanjih in tiskanju njihovih analiz in rezultatov. Seznam teh ljudi nam pove, da je projekt financiralo kar 7 korporacij (od državnih, mestnih in strokovnih); posebna strokovna znanja so prispevali konservatorji (pod vodstvom Katharine Starling), strokovnjaki za les, usnje in šoto, sodelavci iz različnih muzejev (British Museum, Natural History) in znanstvenih laboratorijev (Ancient Monuments Laboratory), ljudje, ki se ukvarjajo z moderno obutvijo, fotografi, prevajalci, ilustratorka (Susan Mitford), iniciativni odbor ter tisti, ki so rokopise recenzirali in natisnili.

Dokaj obsežnemu predgovoru sledi popis metod, arhiva in dogovorov, uporabljenih v knjigi. Na koncu najdemo zelo dragocen slovar najbolj tipičnih strokovnih izrazov za vrsto opisane obutve in njenih delov (36 gesel), seznam ilustracij, zemljevidov, grafov in tabel ter abecedno urejen tezaurus. Sledita dodatka v obliki poročil o izkopavanjih in konservaciji ter bibliografija.

V prvem poglavju, »Shoes from London sites, 1100 - 1450« (Čevlji iz londonskih najdišč, 1100 - 1450) se seznanimo z načini klasificiranja izkopane obutve (kronološko, po vrstah obutve, materialih...). To poglavje nam nudi relevantne primerjalne podatke za študij srednjeveške obutve v Veliki Britaniji nasploh, kar do sedaj ni bilo mogoče. Celotno obdobje (1100 - 1450) je razdeljeno na 7 podobdobij, vsako od njih zajema približno 50 let. Čevlji, značilni za posamezna podobdobja so natančno opisani, najboljši ohranjeni primerki fotografirani, ostali pa detajlno zrisani in razvrščeni v tabele.

Drugo poglavje, »Shoemaking and cobbling« (Izdelovanje in popravljanje čevljev) predstavlja natančen popis in opis vseh materialov, iz katerih so bili izdelani čevlji (usnje, kovina za okrasne zaponke, paščki za zapenjanje čevljev). Zelo zanimivi so načini šivanja, okraševanja (vezenje, luknjanje) in graviranja, ter kroji posameznih čevljev, kar nam da slutiti, da so že vsaj v 14. stoletju serijsko izdelovali čevlje na podlagi relativno majhnega

števila standardnih šablon.

V tretjem poglavju pod naslovom »Pattens« (Cokle ali vrhnji čevlji) je zabeleženo, da so v 12. stoletju, če ne že prej, v modo prišle lesene cokle. V zgodnjem 15. stoletju so se pojavile posebne vrste, s sestavljenimi usnjenimi podplati. Glede na visoko število najdb smemo sklepati, da so bile cokle zelo popularne. Nosili so ji čez nogavice kot odprte sandale.

Četrto poglavje, »Sizes and wear patterns: social inferences« (Velikosti in sledovi nošnje - družbeni vidiki), nam predstavlja natančno določene, originalne velikosti oziroma številke čevljev. Zasledimo lahko razlike med moškimi in ženskimi dimenzijami, v sredini 15. stoletja pa so izumili tudi posebne načine za izdelovanje čeveljčkov za majhne otroke. Obnošena mesta čevljev na posebno dobro ohranjenih primerkih dokazujejo razne deformacije nog, kot so vnetje palca in na noter obrnjeni prsti na nogah.

Eden najpomembnejših sklepov zadnjega, petega poglavja »Shoes in art and literature« (Čevlji v umetnosti in literaturi) je, da bi figuralne upodobitve na medeninastih nagrobnih ploščah, slikah in ilustracijah rokopisov sicer lahko služile kot vir za študij srednjeveških oblačil, le redko pa so zanesljive, kadar je govor o čevljih. Včasih se arheološke analize ujemajo s slikovnimi in zgodovinskimi viri, kot na primer pri modi dolgih kljunastih čevljev od poznega 11. do poznega 14. stoletja. Pogostokrat pa se zdi, da umetniki prikazujejo modo, ki je v vsakodnevnem življenju ni bilo več. Primerjave z drugimi izkopavanji v Veliki Britaniji in na Kontinentu kažejo, da se je podobna obutvena moda razširila po vsej severozahodni Evropi in lahko zato zbirko v Londonskem muzeju z njenimi natančnimi podatki in dobro ohranjenimi primerki štejemo za najpomembnejšo oziroma reprezentativno.

Vsi opisani čevlji so deponirani v Museum of London in si jih po predhodni pisni najavi lahko tudi ogledate.

Tita Ovsenar

PAVEL MEDVEŠČEK, *SKRIVNOST IN SVETOST KAMNA*: zgodbe o čarnih predmetih in svetih znamenjih na Primorskem. Fotografija Rafael Podobnik. Založništvo tržaškega tiska, 1992. (Knjižna zbirka Kulturna dediščina).

Knjiga P. Medveščka Skrivnost in svetost kamna je rezultat dolgoletnega terenskega dela. Avtor je hodil po Primorskem in poslušal ter zapisoval pripovedi ljudi, ki so mu razkrili pravo bogastvo znanja in skrivnosti. V knjigi je objavljenih 153 kratkih pripovedi, ki so tako ali drugače povezane s kamnom. Zapisane so bile v petdesetih in šestdesetih letih, vendar se je avtor k ljudem kasneje še vračal, podatke preverjal in dopolnjeval. Letnice rojstva v seznamu pripovedovalcev na koncu knjige pričajo, da so bili mnogi informatorji rojeni še v prejšnjem stoletju, najstarejši l. 1869, torej je skoraj gotovo velik del izročila rešil pred pozabo.

Vsako pripoved lepo dopolnjuje z njo uglašena umetniška barvna fotografija Rafaela Podobnika. Del slikovnega gradiva je dokumentarne narave, prikazuje v zgodbi opisane podobe, pri ostalih pa gre, kot pravi avtor, za asociativne fotografske ilustracije. Fotograf je nekatere motive likovno dopolnil z mistično barvno svetlobo ali s senco prekril motečo okolico, v kateri se je znašel nekoč v naravi ali v prijaznem urbanem okolju stoječ kamen,

skala ali znamenje. Besedilo in fotografija kot njegovo dopolnilo skupaj ustvarjata privlačnost knjige.

Knjiga Skrivnost in svetost kamna predstavlja bogastvo ljudskega izročila, dragocene drobce ljudskega verovanja, vedenja in znanja. Je polna skrivnosti, ohranjenih v pripovedi ljudi, ki so živeli v tesnem stiku s svojim okoljem in naravo, v kateri so videli bogat svet nadnaravnih bitij, čudežnih moči in znamenj usode. Kamnita pokrajina Primorska na samosvoj način oblikuje življenje ljudi, ki jim kamen ni le gradbeni material, ampak je v njihovi domišljiji oživel in postal del človekovega duhovnega sveta.

Pripovedi v knjigi niso urejene po motivnih sestavinah, temveč si slede po krajevnem izvoru. Tako potujemo od Trente preko Benečije, Goriškega, preko Postojne proti jugu, do obale. Medveščka zanimajo kamni vseh vrst, od velikih skalnih gmot, votlin, manjših kamnov za srečo in kamenčkov za prerokovanje, pa tudi obdelani kamni, kamniti portali, mlinski kamni in pili.

Ljudje so opazovali naravo in si bili z njo blizu. O vsaki skali, votlini ali izviru so vedeli povedati zgodbo, narava je navdihovala njihovo domišljijo. Kamni, skalne gmote in kraji, kjer so se nahajali, so imeli svojo skrivnost in svoj pomen za usodo človeka. V skalni votlini je izvirala zdravilna voda, v njej so živeli duhovi, zlata riba, ki deli srečo, ali bela žena, ki pomaga ljudem. H kamnitim izvirom so hodili poslušat glasove podzemlja in slišali so tisto, kar so najbolj želeli in upali. Številne skale izrazitih oblik, ki jih na kraškem svetu ne manjka, je ljudska domišljija okrasila z zgodbami o okamenelih bitjih, ki so bila kaznovana za storjene grehe, ali so okamenela v naključju nesrečnih okoliščin. Prostor, kjer je bilo ujeto kamnito bitje, je bil mnogokrat zaznamovan s čudežnimi močmi. H okamenelem Goleku v Mrcinjah pri Novi Gorici so obešali verige in podkve obolelih živali, ker naj bi imel zdravilno moč; pri okameneli glavi kralja kozlov z zlatimi rogovi pod hribom Kosjarc so plesali in kurili kresove pastirji, pomagal pa naj bi tudi tistim, ki so želeli potomstvo. Take in podobne pripovedke nam razkriva Medvešček.

Zbrane ljudske pripovedi vsebujejo mnoge mitološke sestavine. Zvemo za vrsto novih imen bajnih bitij, o verovanju povezanem z vodo, drevesi in ognjem in marsikaj o čaščenju starih božanstev, ki se je v različnih oblikah ohranilo še daleč v dobo krščanstva. Spomin na poganstvo se je ohranil v kamnitih ostankih nekdanjih svetih krajev in v pripovedkah, kjer se prepletajo mitološke vsebine s krščanstvom, največkrat pa pripovedujejo o preganjanju stare vere: »Na Planinski gori so v pradavnini stali trije kamni, lepo špičasti, in ob njih so častili neznanega boga. Kraju so takrat rekli Šinger. Ko pa so na Planinsko goro prišli štiftarji, so tiste kamne razmetali in na tem mestu postavili leseno cerkev...«.

Posebno lepe majhne kamenčke (štribelce, kugerce, štringle) so uporabljali za prerokovanje; vrgli so jih na zarisan križ in iz njihovega položaja razbrali usodo. Nekateri večji, lepo oblikovani kamni pa so imeli zaščitno moč. Kujare, baladuni, larini so varovali hišo pred uroki, boleznijo, zlimi duhovi, strelo ali ščitili živino pred krvosesci in vedencami. Juračac, iz šib spleteno kito z vpletenimi gladkimi okroglimi kamni, so obešali pred hlevska vrata, na prostem so za srečo postavljali kamnite stolpe stamorje, če pa je kdo pri oranju našel zmajev zob - kamnito prazgodovinsko sekiro, jo je za srečo obesil nad ognjišče.

Čeprav so zgodbe bogate z mitološkimi elementi in verovanji, ne pričajo le o duhovni kulturi. Pisane so v duhu in načinu ljudskega pripovedovanja, ki še tako neverjetno dogajanje prepleta z verjetnimi podrobnostmi, z utrinki iz vsakdanjega življenja, ki ga izžareva vsaka zgodba. Knjiga je zato tudi bogat vir etnološkega gradiva

s področja materialne in socialne kulture. Tako pripoveduje o furmanih, kontrabandarjih, emigrantih in potujočih trgovcih. Skozi njihove zgodbe spoznavamo socialne razmere, revščino , lakoto in medčloveške odnose. Tudi vsakdanje opravke so ljudje duhovno osmislili z magičnimi predmeti in dejanji. Kisuc, gladek prodnik so uporabljali za kisanje najboljšega zelja, na prodniku tonflarju so čevljarji tanjšali podplate, ko so posadili oreh ali hruško, pa so na dno jame položili ploščat kamen rajtar, ki je drevo varoval pred strelo. Tudi pri gradnji hiše so imeli nekateri kamni poseben pomen: »Tisti, ki zna graditi hišo, jo bo postavil na trden svet, proč od plodne zemlje. Na takem bo brez težav naletel na pravo škaljoto, torej na pravi vogelni kamen.« Pod škaljoto so postavili v robec zavit predmet, ponavadi je bil to žitni klas, oljčna vejica, oglje z ognjišča in podobno. Če je šlo pri hiši kaj narobe, so rekli, da pod škaljoto ni prave »birunge«.

Precejšen del knjige je posvečen znamenjem, kamnitim, pa tudi lesenim pomnikom nekega dogodka. Mnogi med njimi so fizično že zdavnaj izginili, a jih Medveščček v domišljiji postavlja na novo.

O pilih ne govori z umetnostnozgodovinskega vidika, temveč skozi zgodbo odkriva življenjske usode posameznikov, socialno ozadje in zgodovinske okoliščine. Pilov namreč niso postavljali le v čast svetnikom, ampak tudi v spomin navadnim ljudem, nesrečnim dogodkom, v opomin hudodelcem ali kot spomin na Turke, Francoze ali prvo svetovno vojno.

Vse pripovedi so opremljene z navedbo kraja, nekatere tudi z opombami. V seznamu pripovedovalcev na koncu knjige je navedeno ime informatorja in letnica zapisa vsake zgodbe. Sledi seznam imen kamnov in drugih čarnih predmetov, beseda fotografa, abecedno kazalo krajev, seznam fotografij in na koncu še spremna beseda Marije Stanonik, ki govori o mestu in pomenu kamna v duhovnem, družbenem in materialnem življenju Slovencev.

Pred nami je bogat vir etnološkega gradiva, ki nudi mnoge strokovno zanimive podatke in vzbuja željo, da bi opisane kraje pobliže spoznali. Skozi zgodbe, ki izžarevajo mistično in poetično moč, spoznavamo duhovno bogastvo, ki je spremljalo življenja naših prednikov. Knjiga nam širi miselna obzorja in razkriva nove dimenzije, ki ostajajo neobčutljivemu sodobnemu človeku večinoma nepoznane.

Darja Cizelj

MONOGRAFIJE, PERIODIKA
MONOGRAPHIES AND PERIODICALS

BIBLIOGRAFIJE SODELAVCEV SLOVENSKEGA ETNOGRAFSKEGA MUZEJA S PODROČIJ ETNOLOGIJE, MUZEOLOGIJE IN VARSTVA KULTURNE DEDIŠČINE

V letu 1993, ko praznuje Slovenski etnografski muzej sedemdesetletnico ustanovitve, se nam je zdelo primerno, da sestavimo in objavimo strokovno bibliografijo člankov in monografij strokovnjakov, ki v okviru muzeja razvijajo in razširjajo znanstveno misel. Po razmisleku smo se omejili na sedaj zaposlene sodelavce, saj smo ugotovili, da so umrlim in upokojenim na različnih mestih že namenjali bibliografske zabeležbe. Avtorje smo razdelili po abecedi, njihove prispevke smo razvrstili kronološko in jih klasificirali v tri osnovne enote:

- znanstvene, strokovne in poljudne objave, tu bi seveda lahko uveljavili nadrobnejšo delitev, vendar je včasih precej težko ločiti na primer znanstveni prispevek od strokovnega, pri tem pa je jasno, da je vsaka objava s področja stroke plod študija in raziskovalnega dela,
- ocene razstav, tu smo upoštevali muzejske razstave ali tiste, ki se po vsebini nanašajo na teme, s katerimi se ukvarjamo v Slovenskem etnografskem muzeju,
- recenzije strokovnih publikacij,
- pri nekaterih piscih so dodani še sklopi, ki jih ne moremo uvrstiti med druge, in ki jih najdemo le pri posameznikih, na primer koledarji in topografije.

RALF ČEPLAK - višji kustos, vodja Muzeja neevropskih kultur Goričane - Slovenski etnografski muzej

Znanstvene, strokovne in poljudne objave

9. Seminarium Ethnologicum, Prijepolje 8. -18. 9. 1976.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1977, št. 1, 15-16.

10. Seminarium Ethnologicum.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1978, št. 4, 75-76 (skupaj z Janezom Fajfarjem).

Pomoč etnologije pedagoškim psihologom.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1979 (izšlo 1980), št. 4, 73-74.

Etnologi in NNNP.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1980, št. 1, 32-33.

Način življenja v gibanju ISKCON.- Problemi (Etnologija - prispevki k raziskovanju načina življenja) 1980, št. 4, 89-112.

Analiza seminarskih in diplomskih nalog na PZE za etnologijo od 1953 do 1980.- Način življenja Slovencev 20. stoletja (Posvetovanje Slovenskega etnološkega društva, Nova Gorica 6.6. 1980) (Ljubljana) 1980, 90-111.

Ob razmišljanju o posvetovanju v Novi Gorici.- Način življenja Slovencev 20. stoletja (Posvetovanje Slovenskega etnološkega društva, Nova Gorica 6.6. 1980) (Ljubljana) 1980, 112-114.

Kako z domačo in umetno obrtjo - z etnologovo pomočjo.- Ptujski Tednik 1983 (3.2.).

Matiji Murku!.- Ptujski Tednik 1983 (17.2.).

O zbranih etnoloških predmetih v Veliki Nedelji in njihovi predstavitvi.- Ptujski Tednik 1983 (7.4.).

Izdelovanje papirnatih rož - nekdaj močno razširjena hišna dejavnost.- Ptujski Tednik 1983 (9.6.).

Vinarska zbirka »mimo muzeja«.- Ptujski Tednik 1983 (28.7.).

Počitnice - drugače!.- Ptujski Tednik 1983 (13.10.).

Delo etnološke skupine : Na raziskovalnem taboru gibanja »Znanost mladini«, Makole '83.- Ptujski Tednik 1983 (20.10.).

Luknjica pri luknjici - vodo drži.- Ptujski Tednik 1983 (10.11.).

Razmerje med etnologijo in muzeologijo, oziroma o etnološkem muzejstvu danes.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1983 (izšlo 1984), št. 3-4, 61-62.

Pokrajinski muzej Ptuj vas vabi na predstavitev novih »pridobitev 1980-1983« : zloženka k razstavi / Ralf Čeplak.- Ptuj : Pokrajinski muzej, 1983 (22.12.)

Dan žena v Lancovi vasi - vir etnološkega preučevanja.- Ptujski Tednik 1984 (29.3.).

Klub mladih etnoloških raziskovalcev je končal z delom v Ptujski občini.- Ptujski Tednik 1984 (19.7.).

Delo etnološke skupine : Mladinski raziskovalni tabor Makole '84.- Ptujski Tednik 1984 (2.8.).

Kje so tradicionalne obrti?.- Ptujski Tednik 1984 (20.12. ; 27.12.).

Poročilo o delu na etnološkem oddelku Pokrajinskega muzeja Ptuj v zadnjih treh letih (1982, 1983, 1984).- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1984 (izšlo 1985), št. 3, 74-75.

Etnološke raziskave na mladinskem raziskovalnem taboru.- Mladinski raziskovalni tabori : Makole '83 (Ljubljana) 1984, 80-104.

Iz muzejske fototeke.- Ptujski Tednik *1983* (14.4. ; 21.4. ; 28.4. ; 16.6. ; 23.6. ; 21.7. ; 28.7.) ; *1984* (12.1. ; 19.1. ; 26.1. ; 2.2. ; 6.9. ; 13.9. ; 20.9. ; 27.9. ; 4.10. ; 11.10. ; 18.10. ; 25.10. ; 31.10. ; 8.11. ; 15.11. ; 22.11. ; 28.11. ; 13.12. ; 20.12.) ; *1989* (12.5. ; 19.5. ; 26.5. ; 2.6. ; 9.6. ; 30.6. ; 7.7. ; 14.7.)

»Klub mladih raziskovalcev - etnologov« in njihovo raziskovalno terensko delo - »Dornava '84«.- Mladi raziskovalci na delovni akciji (Ptuj) 1984, 2-5. (urednik publikacije Ralf Čeplak)

Kje so tradicionalne obrti : vodnik k razstavi / Ralf Čeplak.- Ptuj : Pokrajinski muzej, 1984.- 70 str., ilustr.

Etnološke raziskave o viničarstvu v Dežnem pri Makolah na mladinskem raziskovalnem taboru Makole '84.- Mladinski raziskovalni tabori: Makole '84 (Ljubljana) 1985, 60-75.

Smo kustosi etnologi le še »za v muzej«?.- Razmerja med etnologijo in zgodovino (Gradivo s posvetovanja v Mariboru 1984) (Ljubljana) 1986, 239-241.

Kako in kam s planinsko kulturno dediščino: razstava Mestnega muzeja Ljubljana v sodelovanju s Planinsko zvezo Slovenije (zloženka) / Ralf Čeplak.- Ljubljana : Mestni muzej, 1987.- 4 str.,ilustr.

Prvi obrisi bodočega muzeja.- Planinski vestnik 1988, št. 1, 5-6.

Art Planet - projekt planetarne muzejske mreže.- Argo 1988 (izšlo 1989), št. 28, 86-88.

Muzeji : generatorji kulture.- Argo 1988 (izšlo 1989), št. 28, 110-114.

Transformacija konvencionalnih muzejev v informacijsko sistemske celote.- Argo 1988 (izšlo 1989), št. 28, 88-100.

Tibetanci : narod na strehi sveta.- Naši razgledi 1989 (13.1.).

Modernizacija muzejskih razstav - s posvetovanja muzejskih delavcev Jugoslavije v Donjem Milanovcu.- Naši razgledi 1989 (23.6.).

Dunajska konferenca Prelom - nove poti muzejske politike v Srednji Evropi.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1990, št. 1-4, 96-98.

Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja - 20. stoletje : Občina Cerknica / Ralf Čeplak.- Ljubljana : Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1990.- 158 str., ilustr.

Godišnja konferencija ICME - ICOMa, Međunarodnog komiteta etnografskih muzeja.- Informatica Museologica (Zagreb) 1990, št. 1-2, 112- 113.

Letna konferenca ICME/ICOM.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1990, št. 1-4, 98-102.

Muzej neevropskih kultura - SEM Grad Goričane : program namjene i struktura muzejske komunikacije.- Informatica Museologica (Zagreb) 1990, št. 1-2, 40-44.

Muzeji kot generatorji kulture : 15.generalna konferenca ICOM.- Naši razgledi 1990 (12.1.).

Prelom - nove poti muzejske politike v Srednji Evropi.- Naši razgledi 1990 (9.11.).

Prijelom - novi putovi muzejske politike u srednjoj Europi.- Informatica Museologica (Zagreb) 1990, št. 1-2, 65-66.

Socialne vloge antropologije : interkongres Mednarodne unije antropoloških in etnoloških znanosti.- Naši razgledi 1990 (21.12.).

Socialne vloge antropologije : interkongres IUAES.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1990, št. 1-4, 93-95.

Bo v Mladiki Slovenski etnografski muzej?.- Dnevnik 1991 (12.12.).

Dunajska konferenca Prelom - nove poti muzejske politike v Srednji Evropi.- Argo 1991, št. 31-32, 82-83.

Letna konferenca ICME - Mednarodni komite etnografskih muzejev.- Argo 1991, št. 31-32, 89-91.

O vlogi muzeja : z letne konference Mednarodnega komiteja etnografskih muzejev.- Naši razgledi 1991 (8.2.).

Program prostorskih namembnosti ter potreb v Slovenskem etnografskem muzeju - muzeju neevropskih kultur v Goričanah.- Argo 1991, št. 31-32, 50-52.

Vplivi muzeja na ohranjanje identitete.- Simboli identiteta : studije, eseji, građa (Zagreb) 1991, 213-215.

18.maj - svetovni dan muzejev.- Delo 1991 (21.5.).

Kako naj vam prodamo modrino neba.- Etnolog 1991, št. 1, 195-200.

Ob visokem življenskem jubileju dr. Pavle Štrukelj.- Etnolog 1991, št. 1, 224-225.

Letna konferenca ICME / ICOM 1991 v Münchnu.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1992, št. 1-2, 24-

Res potrebujemo nov muzej za nove čase?.- Delo 1992 (28.11.).

Še o vojaškem muzeju - drugi del.- Delo 1992 (8.12.).

Towards a Europe of Cultures.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1992, št. 1-2, 27-

Veliki muzeji z veliko začetnico ali o petih slovenskih muzejih : intervju s Kennethom Hudsonom.- Argo 1992, št. 33-34, 49-51.

Vodniku na pot.- Vodnik po slovenskih muzejih (Ljubljana) 1992, s.5.

Zveza muzejev Slovenije.- Izredni plenum kulturnega zbora (Ljubljana) 1993, 33-35.

Recenzija

Borut Brumen, Razvoj etnološkega muzealstva na Slovenskem : ocena diplomske naloge.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1987 (izšlo 1988), št. 3 in 4, 154-155.

Mag. ANDREJ DULAR - višji kustos kustodiata za obrt

Znanstvene, strokovne in poljudne objave

Belokranjski muzej v Metliki.- Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja. Uvod, poročila. 1976, 55-56.

Metliški pletar.- Dolenjski list 1976 (15.4.).

Poljanski pipar.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1976, št.2, s.32.

Bogatejše zbirke v Semiču.- Dolenjski list 1981 (12.11.).

Belokranjski pionirji med osvobodilnim bojem in po vojni.- Po partizanski Beli krajini (Črnomelj) 1982, 43-53.

Bogatejše zbirke.- Dolenjski list 1982 (18.2.).

Knjižica o črnomaljskem gasilstvu.- Dolenjski list 1982 (4.3.).

Metliško zdravstvo med NOB.- Dolenjski list (Priloga) 1982 (22.4.).

Prvi »terenski« zagovor.- Dolenjski list 1982 (29.10).

Igra močnejša od vojne.- Dolenjski list(Priloga) 1982 (25.11.).

Nova spoznanja o izseljencih (ob novem Glasniku Slovenskega etnološkega društva).- Dolenjski list 1982 (23.12.).

Poročilo o delu skupine za gospodarsko povezovanje.- Mladinska raziskovalna tabora Vinica '79 in '80 (Ljubljana) 1982, 41-43.

Kratko razmišljanje o etnologiji v muzejih.- Glasnik Slovenskega Etnološkega društva 1983, št. 3-4, 67-68.

O belokranjskem vinogradništvu v preteklem stoletju.- Vinska vigred v Beli krajini (Črnomelj) 1983.

Prehrana med NOB v Metliki.- Borec 1983, št. 10, 642-658.

Socialni ogroženci med NOB v Metliki.- Borec 1983, št. 10, 695-699.

Vinogradništvo in zidanice v KS Semič.- Mladinska raziskovalna tabora Semič '81 in '82 (Ljubljana) 1983, 61-68.

Belokranjski muzej Metlika - poročilo o delu.- Glasnik Slovenskega etnološkega

društva 1984, št.3, s.73.

Gradivo o belokranjskem vinogradništvu na prelomu stoletja.- Traditiones 1984, št. 13, 152-155.

Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja - 20. stoletje : Občina Črnomelj / Andrej Dular.- Ljubljana : Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1985.- 165 str., ilustr.

Iz zapuščine metliškega fotografa Antona Muche.- Kronika 1985, št. 2-3, 187-188.

Mladinski raziskovalni tabor Bela krajina '84 (Ljubljana) 1985, 1-6.

Peskokopi v krajevni skupnosti Suhor in Lokvica.- Mladinski raziskovalni tabor Bela krajina '84 (Ljubljana) 1985, 38-44.

Etnološki mladinski raziskovalni tabor Bela krajina 1985.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1986, št. 1-2, 47-49.

Geografija in etnologija na raziskovalnih taborih v Beli krajini.- Dela 1986, št. 3 : O razmerju med geografijo in etnologijo, 108-112.

Poročilo Belokranjskega muzejskega društva (o društvenem delu med leti 1980 in 1986).- Zgodovinski časopis 1986, št. 40, 502-503.

Pregled dosedanjega etnološkega dela o Beli krajini in bodoče naloge.- Etnološka tribina (Zagreb) 1986, št. 9, 29-32.

Prehrana prebivalcev med NOB v Metliki.- Etnološka tribina (Zagreb) 1986, št. 9, 83-87.

Drobci o vinogradništvu v dragatuški okolici.- Etnološki mladinski raziskovalni tabor »Bela krajina 1985« v Podzemlju (Ljubljana) 1989, 157-160.

Etnološki mladinski raziskovalni tabor »Bela krajina 1985« v Podzemlju.- Etnološki mladinski raziskovalni tabor »Bela krajina 1985« v Podzemlju (Ljubljana) 1989, 9-12.

Pridelovanje čebule na Gribeljsko-krasinskem polju.- Etnološki mladinski raziskovalni tabor »Bela krajina 1985« v Podzemlju (Ljubljana) 1989, 87-93.

Vinogradništvo v Adlešičih in okolici.- Etnološki mladinski raziskovalni tabor »Bela krajina 1985« v Podzemlju (Ljubljana) 1989, 109-115.

Yesterday and Today in Bela krajina.- Slovenija 1989, št.4, 25-27.

Življenje ljudi na Gribeljsko-krasinskem polju v Beli krajini.- Slovenski koledar '90, št. 37, 28-31.

Flour Mills and Sawmills on the Kolpa River.- Slovenija 1990, št. 4, 18-20.

Jože in Marija Rade - pripovedovalca svoje mladosti.- Etnološki mladinski raziskovalni tabor Stari trg ob Kolpi (Ljubljana) 1990, 87-97.

Kolpa; Klopotajoča minljivost.- Gea 1990 (november), 48-49.

Zdravstvo in veterinarstvo v občini Črnomelj od začetka 20.stoletja do leta 1985.- Kronika 1990, št. 1-2, 65-66.

Vinogradništvo na Slovenskem v 19. stoletju.- Slovenski etnograf 1988-1990 (izšlo 1991), št. 33-34, 61-82.

Skupna paša v Sodevcih ob Kolpi v Beli krajini.- Kronika 1990 (izšlo 1991), št. 39, 71-76.

A Brief History of Slovene Winegrowing.- Slovenija 1991, št. 3, 34-37.

Nova knjižna zbirka muzeja.- Etnolog 1991, št. 1, 221-222.

Vasna knjiga Sodevci - vir za etnološko preučevanje vaške skupnosti.- Etnolog 1991, št. 1, 175-181.

Ocena razstave

Kam so vsi pastirji šli (razstava v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani).- Argo 1990, št. 29-30, 69-70.

Recenzije

Slovenska etnološka filmografija.- Dolenjski razgledi 1982 (23.12.)

Zanimiva knjiga o dolenjskih mlinarjih.- Dolenjski razgledi 1982 (23.12.)

Janez Bogataj, Domače obrti na Slovenskem (Ljubljana) 1989.- Traditiones 1990, št. 19, 285-286.

»Nove« belokranjske pesmi (Ob izidu publikacije »Lepa Ane govorila« Julijana Strajnarja).- Dolenjski list 1990 (11.1.).

Dr. FRANCE GOLOB - vodja tehničnega oddelka

Znanstvene in strokovne objave

Pet poslikanih skrinj iz okolice Škofje Loke.- Loški razgledi 1980, št. 27, 53-61.

Stavbni razvoj in zgodovina nunskega samostana v Škofji Loki.- Loški razgledi 1981, št. 28, 152-171.

Upodobitev sv. Krištofa - dela slikarja Jerneja iz Loke.- Loški razgledi 1982, št. 29, 20-31.

Orodje in stroji za čiščenje omlačenega žita.- Loški razgledi 1983, št. 30, 56-71.

Tehnični oddelek.- Slovenski etnograf 1980-1982 (izšlo 1983), št. 32, 158-167.

Ivan Šubic, utemeljitelj obrtne in umetno-obrtne šole na Slovenskem.- Loški razgledi 1984, št. 31, 98-114.

Leseni modeli za mali kruhek z loškega ozemlja.- Loški razgledi 1986, št. 33, 85-97.

Model za peko praznične pogače z letnico 1777.- Celovški Zvon 1986, št. 10, 37-42.

Konservatorska dokumentacija orodij in strojev za čiščenje omlačenega žita.- Slovenski etnograf 1983-1987 (izšlo 1988), št. 31, 211-242.

Konservatorska dokumentacija iz materialne kulture koroških Slovencev.- Celovški Zvon 1987, št. 17, 46-51.

Likovna upodobitev poštne postaje v Šentožboltu.- Kronika 1988, št. 1-2, 23-29.

Narodopisna zbirka Slovenske prosvetne zveze v Celovcu.- Iz ljudske umetnosti naših dedov : razstava iz ljudske kulture koroških Slovencev : iz narodopisne zbirke Slovenske prosvetne zveze v Celovcu (Ljubljana) 1988, 6-9 + tehnične risbe.

Grafična upodobitev »Zerkveno shegnanje per svetim Roku nad Ljublano«.- Kronika 1989, št. 3, 258-263.

Hišni arhiv in podoba četrtinske kmetije iz Spodnje Šiške v 19.stoletju.- Slovenski etnograf 1988-1990 (izšlo 1991), št. 33-34, 83-126.

Iz ljudske kulture koroških Slovencev : iz narodopisne zbirke Slovenske prosvetne zveze v Celovcu : razstava = Aus der Volkskultur der Kärntner Slowenen : aus der ethnographischen Sammlung des Slowenischen Kulturverbandes in Klagenfurt : Ausstellung / France Golob.- Klagenfurt = Celovec : Slovenska prosvetna zveza = Slowenischer Kulturverband, 1989.- 68 str., ilustr.

Oris narodopisne zbirke Slovenske prosvetne zveze v Celovcu.- Koroški koledar 1990, 99-102 (tehnične risbe predmetov iz zbirke so vključene v koledarski del publikacije. Avtor risb je dr. F. Golob).

Iz materialne kulture koroških Slovencev = Aus der Alltagskultur der Kärntner Slowenen : katalog k razstavi = Ausstellungskatalog : iz narodopisne zbirke Slovenske prosvetne zveze = aus der ethnographischen Sammlung des Slowenischen Kulturverbandes / France Golob.- Celovec = Klagenfurt : Slovenska prosvetna zveza = Slowenischer Kulturverband, 1991, 24 str.+ 8.

Poskus dokumentacije pergamentne listine za privolitev dveh živinskih sejmov v občini (vasi) Bukovo iz leta 1817.- Etnolog 1992 (izšlo 1993), št. 2/2, 377-386.

IRENA KERŠIČ - višja kustodinja kustodiata za arhitekturo in notranjo opremo

Znanstvene, strokovne in poljudne objave

Obravnava narodnoosvobodilnega boja v slovenski etnologiji.- Etnologija in sodobna slovenska družba (Brežice) 1978, 25-27.

Metodološki problemi pri vzgojno-izobraževalnem procesu v etnografskem muzeju.- Posvetovanje Vloga muzeja v reformiranju vzgoje in izobraževanja (Zagreb) 1980. (Koreferat). Neobjavljeno.

Etnološke teme v pedagoškem procesu.- 5.posvetovanje Škole i muzeji (Pula) 1981. (Koreferat). Neobjavljeno.

Etnološki muzeji kot faktorji vzgojno-izobraževalnega sistema.- Argo 1981, št. 18-19, 71-75.

Etnološki muzej na prostem.- Muzej na prostem v Sloveniji : odnos slovenske etnologije do arhitekturne dediščine in sodobnega stanovanjskega načrtovanja (gradivo za posvetovanji) (Ljubljana) 1981, brez oznake strani (skupaj z Branko Berce Bratko).

Naselja, stavbarstvo in notranja oprema.- Slovenski etnograf 1980-82 (izšlo 1983), št. 32, 40-68.

Pota in razpotja Slovenskega etnografskega muzeja.- Zbornik 1. kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov - Rogaška Slatina (Ljubljana) 1983, 477-489.

60 let Slovenskega etnografskega muzeja. (Tekst na prvem delu razstave »60 let SEM«).- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1983.- 153 str.

Pomembnejši dogodki v zgodovini Etnografskega muzeja.- Slovenski etnograf 1980-82 (izšlo 1983), št.32, 208-232.

Muzej na prostem. Študija za projekt »Ljubljana 2000«, 1984. (skupaj z ing. arh. Marjanom Lobodo). Neobjavljeno.

Domač praznik v Selcah.- Ljudje in kraji ob Pivki 2 (Postojna) 1985, 225-237.

Tradicionalno oblikovani stoli iz Jugoslavije : zloženka k razstavi / Irena Keršič.- Celovec, 1986.

Vzgojno izobraževalna vloga muzejev in galerij danes.- Argo 1986, št. 25, 41-44.

Teze za razpravo.- Argo 1986, št. 25, 10-12 (skupaj z Ljerko Trampuž).

Uvodne misli ob otvoritvi posvetovanja.- Argo 1986, št. 25, 8-9.

Problematika muzeja na otvorenom prostoru sa aspekta planerske službe, službe za zaštitu spomenika i muzeja.- Zaštita spomenika narodnog graditeljstva (Titovo Užice, Sirogojno) 1987, 183-186 (skupaj z Branko Bratko).

Vzgojno izobraževalna vloga muzejev in galerij danes.- Spona (Novi Sad) 1987, št. 30, 154-157 (skupaj z Ljerko Trampuž).

Risani zapisi: vodnik (v obliki mape) po razstavi Risani zapisi / Irena Keršič, Inja Smerdel.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1988.- 12 listov.

»Risani zapisi« v Slovenskem etnografskem muzeju.Vabilo na razstavo.- Pionirski list 1988-89, št.17-18, s.23 (skupaj z Injo Smerdel).

Spomenici narodnog građevinarstva.- Etnologija i arhitektura. Zbornik radova sa simpozija održanog u okviru programa 12. internacionalnog kongresa antropoloških i etnoloških znanosti (Zagreb) 1988 (izšlo 1991), 77-80.

Strategy for the survival of varnicular architecture in part of Slovenia (Notranjska region).- Collegium Antropologicum (Zagreb) 1988, št. 12 (Supplement) : Abstracts 12th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Zagreb 24-31 July 1988, 316-317.

Stol - del naše dediščine. Zloženka k razstavi »Stol« v galeriji Ars / Irena Keršič.- Ljubljana : Galerija Ars, 1989.

Oris stanovanjske kulture slovenskega kmečkega prebivalstva v 19.stoletju.- Slovenski etnograf 1988-90 (izšlo 1991), št. 33-34, 329-388.

Drobci o stanovanjski kulturi prebivalcev Starega trga ob Kolpi in okoliških vaseh.- Etnološki mladinski raziskovalni tabor Stari trg ob Kolpi 1989 (Ljubljana) 1990, 11-19.

*Naj bo vsako rojstvo v srečo. Zibelka.*Zloženka h repliki muzealije / Irena Keršič.- Ljubljana, Novo mesto : Slovenski etnografski muzej, Novoles ,1990.

*Etnološka identiteta Slovenije.*Elaborat / Irena Keršič.- Ljubljana : Delo marketing, 1990.- 11 str.,ilustr.

Ideas and questions arising in connection with the establishement of the open-air museum in Slovenia.- 14.Tagung des Verbandes europäischer Freilichtmuseen = 14th Meeting of the Association of european open-air museums (Tschechoslowakei = Czechoslovakia 3.-9.9. 1990) (Rožnov p. R.) 1991, 128-132.

Kamniti ločni dvoriščni portal iz Budanj na Vipavskem.- Etnolog 1991, št. 1, 205-206.

Mreža regionalnih muzejev na prostem v Sloveniji in ICOM-ova deklaracija o muzejih na prostem iz leta 1957.- Etnolog 1991, št. 1, 227-234.

Pohištvo za otroke. Nizek stol z mizo.- Etnolog 1991, št. 1, 207-208.

Redna letna skupščina Slovenskega etnološkega društva 19.3.1991. Poročilo.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1991, št. 1-2, 63-65.

Slovenska hiša : etnološka identiteta Slovenije.- Slovenski svet 1991, št. 2, 13-14.

Šestdeset let prof.dr. Slavka Kremenška.- Etnolog 1991, št. 1, 225-226.

The network of regional open-air museums in Slovenia and national identity.- Report of the 15th Conference 1991 = Tagungsbericht 1991 (Assosiation of Open - air Museums = Verband europäischer Freilicht museen) (Stockholm), 1993, 113-114.

Dopolnila k deklaraciji o muzejih na prostem.- Etnolog 1992 (izšlo 1993), št. 2/2, 405-414.

Etnografski muzeji v Evropi. Prvi kongres evropskih etnografskih muzejev, Pariz 1993.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1992, št. 3, 59-61.

Etnološka dediščina v muzejih.- Slovenski svet 1992, št. 5, 14-15.

Ideje, poskusi in sistemski pristopi pri načrtovanju muzejev na prostem.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1992, št. 3, 11-14.

Kolon in gospodar - dva načina življenja in dve stanovanjski kulturi (primera na mikro ravni).- Etnolog 1992 (izšlo 1993), št. 2/1, 95-136.

Otroška hojca.- Etnolog 1992 (izšlo 1993), št.2/2, 341-342.

Rešitev prostorske stiske Slovenskega etnografskega muzeja.- Slovenec 1992 (17.3.).

Etnološka identiteta Slovenije in njene kmečke domačije = Ethnological Identity of Slovenia and its rural Homes.- Zbornik predavanj 12. poletne šole (Ljubljana) 1993, 10-13.

Ocene razstav

Bogata razstava »Slovenska ljudska umetnost« v SEM.- Komunist 1979 (april).

Zlato iz Kolumbije.- Komunist 1981 (15.5.).

Razstava »Slivarji« v ljubljanskih arkadah.- Argo 1983, št.22, 69-70.

Lakirana razstava »Turki pred Dunajem«.- Teleks 1983(15.9.).

Razstava »Kamnita hiša, tipi in oblike«.- Sinteza 1986, št.73/74, s.97.

Recenzije

Kamnita hiša. Tipi in oblike. Katalog k razstavi (Trenta) 1984.- Traditiones 1987, št. 16, 371-372.

Leopold Schmidt, Armin Müller, Bauernmöbel im Alpenraum (Innsbruck, Frankfurt/Main,Salzburg) 1982.- Traditiones 1987, št. 16, 375-376.

Pozdrav iz Ljubljane (Ljubljana) 1985.- Traditiones 1987, št. 16, 358-359.

Ingeborg Weber Kellermann, Landleben in 19.Jahrhundert (München) 1987.- Traditiones 1988, št. 17, 415-416.

Hans Jürgen Teuteberg, Homo habitans: zur Socialgeschichte des ländlichen und städtischen Wohnens in der Neuzeit (Münster) 1985.- Traditiones 1990, št. 19, 296-297.

Besedila za koledarje

Koledar za Lesnino 1985: Stanovanjska oprema slovenskega kmečkega prebivalstva

Koledar za Lesnino 1986: Kmečki dom

Koledar za zavarovalnico Triglav 1986 : Zakladi Slovenskega etnografskega muzeja

Koledar za Intertrade 1990: Skrinje

Marijanski koledar 1990: Krščanska ikonografija na kmečkem pohištvu

SONJA KOGEJ RUS - kustodinja pedagoginja

Slovenski etnografski muzej v letu 1991/92.- Etnolog 1992 (izšlo 1993), št. 2/2, 387-400.

Dr. GORAZD MAKAROVIČ - muzejski svetovalec, kustos kustodiata za ljudsko umetnost

Znanstvene in strokovne objave

O kulturi javnih spomenikov.- Perspektive 1962, št. 23-24, 406-414.

Panjske končnice ljudske slikarske delavnice iz Selc.- Loški razgledi 1962, št. 9, 119-125.

Poslikane panjske končnice / Gorazd Makarovič.- Ljubljana : Mladinska knjiga, 1962.- 138 str., ilustr.

Poslikane panjske končnice.- Delo 1962 (1.6.).

Sedeči ali hrvaški Kristus.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1962, št. 2, s.9.

Slikanje ljudskih slik na steklo na Slovenskem.- Slovenski etnograf 1962, št. 15, 107-118.

Ljudsko slikarstvo : razstava v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani / Gorazd Makarovič.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1963.- 12 str.

O bistveni karakteristiki in principih razstavljanja plastike.- Argo 1963, št. 3, 91-93.

O značaju ljubljanskega urbanizma.- Sodobnost 1963, št. 11, 1019-1022.

V čem je lepota ostrnic?.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1963, št. 2, s.5.

Panjske končnice štajerske ljudske slikarske delavnice.- Slovenski etnograf 1963-1964, št. 16-17, 183-189.

Družbena koristnost muzejev.- Sodobnost 1964, št. 5, 453-456.

Slovensko ljudsko slikarstvo in prostor.- Etnološki pregled 1965, št. 6-7, 89-94.

Dekoracija in oblikovanje prostora.- Teorija in praksa 1966, št. 3, 396-408.

Križevato kolo na Slovenskem.- Slovenski etnograf 1966, št. 18-19, 21-35.

Slikarstvo na panjskih končnicah : razstava / Gorazd Makarovič.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1967.- 20 str., ilustr.

Slikarstvo na panjskih končnicah. Beseda ob razstavi v Slovenskem etnografskem muzeju.- Naši razgledi 1967 (12.8.).

Gorenjska folklora in današnji čas.- Snovanja II 1968, št. 4, 29-31.

Razstava slovenske nabožne ljudske umetnosti = Mostra dell'arte sacra popolare Slovena : Katoliški dom v Gorici / besedilo Gorazd Makarovič.- Gorica : Zveza slovenske katoliške prosvete, 1969.- 14 str., ilustr.

Slovensko ljudsko kiparstvo: razstava / Gorazd Makarovič.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1969.- 30 str., ilustr.

Slovensko ljudsko kiparstvo. Del uvodnih misli ob otvoritvi razstave v Slovenskem etnografskem muzeju.- Naši razgledi 1969 (22.2.).

Slovenske panjske končnice / Gorazd Makarovič.- Ljubljana: Mladinska knjiga, 1970.- 20 str.- (Čebelica ; 135).

Kaj je kič? Ob razstavi v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani.- Naši razgledi 1971 (14.5.).

Kič = Kitsch : vodnik po razstavi / Gorazd Makarovič.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1971.- 27 str., ilustr.

So lutke v narodnih nošah kič?.- Tedenska tribuna 1971 (29.5.).

Kaj je ljudska umetnost.- Slovenski etnograf 1970-71 (izšlo 1972), št. 23-24, 9-18.

Kič je izraz vsega lažnega.- Kmečki glas 1972 (23.2.) (zapisal Silvo Teršak).

Cvetlice v ljudski umetnosti: motivi v oblikovanju za kmetije / Gorazd Makarovič.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1973/74.- 87 str., ilustr.

Kmečka naselja in arhitektura v Dolini.- Delo 1973 (21.4.).

Cvetje v slovenski ljudski umetnosti.- Rodna gruda 1974, št. 2, s.36.

Problematika varovanja premičnih etnoloških spomenikov s posebnim ozirom na stanje v Sloveniji.- Etnološki pregled (Ljubljana) 1974, št. 12, 145-153.

Slikarstvo na panjskih končnicah.- Slovenski koledar 1974, 140-149.

Likovno obzorje.- Življenje idrijskega rudarja : razstava (posebni odtis Idrijskih razgledov 1975, št. 3-4) (Ljubljana, Idrija) 1975, 42-52.

Folk Painting and Sculpturing.- The Folk Arts of Yugoslavia : Papers presented at a Symposium (DUTIFA) (Pittsburgh, Pennsylvania) 1976, 77-87.

Likovno obzorje.- Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja. Vprašalnice 10 (Ljubljana) 1977, 129-140.

Mali kruhek.- Pionirski list 1976/77 (16.2.).

Miza, klopi in stoli.Iz slovenske ljudske umetnosti.- Pionirski list 1976/77 (10.3.).

Kako so jedli naši pradedje.Iz slovenske ljudske umetnosti.- Pionirski list 1976/77 (19.5.).

Likovno oblikovanje orodja.Iz slovenske ljudske umetnosti.- Pionirski list 1976/77 (9.6.).

Iz slovenske ljudske umetnosti.- Pionirski list 1976/77 (6.10.) Skrinje.

Iz slovenske ljudske zakladnice.- Pionirski list 1976/77 (3.11.) Preslice in kolovrati.

Slovenska ljudska umetnost : likovna umetnost na kmetijah (katalog razstave) / Gorazd Makarovič.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1979.- 103 str., ilustr.

Slovenačko narodno slikarstvo i vajarstvo : katalog izložbe / Gorazd Makarovič.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1979.- 25 str., ilustr.

Pomen ljudske umetnosti v zavesti današnjega Slovenca.- Sinteza 1980, št. 50/52, 45-50 +4 +6.

Slovenska ljudska umetnost : zgodovina likovne umetnosti na kmetijah / Gorazd Makarovič.- Ljubljana : Državna založba Slovenije, 1981.- 432 str., ilustr.

Volkskunst in Gorenjsko, dem Oberland von Slowenien.- Volkskunst im slowenischen Alpenland (Oberkrein) : Katalog (Kittsee) 1981, 11-21.

Zbirka ljudske umetnosti.- Slovenski etnograf 1980-1982 (izšlo 1983), št. 32, 87-112.

Beehive Paintings from Slovenia : (katalog razstave v Horniman Museum v Londonu) / Gorazd Makarovič.- London : The Greater London Council, 1983.- 23 str., ilustr.

O lovu na polhe.- Moj mali svet 1983, št. 10, 42-44.

Koroške poslikane čelnice čebelnih panjev : razstava = Bemalte Bienenstockbrettchen aus Kärnten : Ausstellung / Gorazd Makarovič.- Celovec : Slovenska prosvetna zveza = Slowenischer Kulturverband, 1984 (Ljubljana : Iskra Invest servis).- 15 str., ilustr.

O zgodovini in vrednotah slovenske domače obrti.- Obrtnik 1984, št. 6, s.5.

O zgodnjesrednjeveški prehrani alpskih Slovanov.- Dolenjski zbornik 1985, 97-111.

Kuhinjska oprema, kuhinje, kuharice in prehrana v 17.stoletju na Slovenskem.- Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu 1986, št. 50, 43-72.

Rekonstrukcija mlina iz leta 1524.- Slovenski etnograf 1983-1987 (izšlo 1988), št. 31, 75-100.

Pričevanje romanskega gradu Gamberka o stanovanjski kulturi.- Varstvo spomenikov 1988, št. 30, 125-162.

Raba in pomen čebelnih proizvodov na Slovenskem = Verwendung und Bedeutung von Bienenerzeugnissen in Slowenien.- Človek in čebela = Der Mensch und die Biene (Katalog razstave v Museum für Volkskunde) (Ljubljana in Dunaj) 1989, 127-173.

Slikarije na pročeljih čebelnih panjev = Malereien an Stirnbretten der Bienenstöcke.- Der Mensch und die Biene = Človek in čebela (Ljubljana in Dunaj) 1989, 53-115.

O vlogah in pomenih ljudske umetnosti v življenju agrarnega prebivalstva.- Slovenski etnograf 1988-1990 (izšlo 1991), št. 33-34, 461-479.

Prehrana v 19. stoletju na Slovenskem.- Slovenski etnograf 1988-1990 (izšlo 1991), št. 33-34, 127-205.

Malereien auf Bienenstockbrettchen.- Bunte Bilder am Bienenhaus : Malereien aus Slowenien (Katalog razstave v Bayerisches Nationalmuseum) (München) 1991, 9-30.

Votivi : zbirka Slovenskega etnografskega muzeja / Gorazd Makarovič.- Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 1991.- 94 str., ilustr.- (Knjižnica Slovenskega etnografskega muzeja ; 2)

Grad Vodriž - spomenik zgodnjegotske viteške stanovanjske kulture.- Etnolog 1991, št.1, 30-80.

Ocene razstav

»Prišli smo samo spat« : umetnost Aztekov.- Delo 1979 (23.6.).

Kositrarji so nekdaj sooblikovali tudi okus. (Razstava) Kositer na Slovenskem.- Delo 1982 (9.1.).

Recenzija

Edita Okálová, Ludové drevené sošky (Banská Bystrica) 1964.- Slovenski etnograf 1966, št. 18-19, 207-209.

Mag. MARJETA MIKUŽ - višja kustodinja

Znanstvene in strokovne objave

MDA Study Tour.- Informatica Museologica (Zagreb) 1988, št. 3-4, s.131 (skupaj z Alenko Simikič).

Plakati.- Argo 1988, št. 27, 71-72 (Zbirka v Muzeju ljudske revolucije Slovenije).

Uvodenje kompjutorske obrade podataka u Muzej narodne revolucije Slovenije i Slovenski etnografski muzej.- Informatica Museologica (Zagreb) 1988, št.3-4, 91-93 (skupaj z Alenko Simikič).

Z računalniki več reda v muzejih.- Delo 1988 (19.10.)

2. letna konferenca muzejsko dokumentacijskega združenja.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1989, št. 1 in 2, 78-79 (skupaj z Alenko Simikič).

Beginnings of Automated Museum and Gallery Documentation System in Slovenia. Referat na letni konfarenci CIDOC-a Atene 1990 (skupaj z Alenko Simikič), v tisku.

Komu naj bi bil potreben slovenski dokumentacijski center?.- Argo 1991, št. 31-32, s.31.

Projekt formiranja Muzejsko-galerijsko dokumentacijskega centra (INDOC).- M'ARS 1991, št. 1, 47-50 (skupaj z Alenko Simikič).

Stanje in projekt razvoja informatizacije slovenskih muzejev.- Zborovanje Društva muzealcev Slovenije : gradivo s posvetovanja (Šmarješke toplice) 1991, 31-81.

CIDOC Conference in Ljubljana, Slovenia,1993.- RECOMDOC '92 : Eastern and Central European Regional Conference on Museum and Cultural Heritage Documentation (Sinaia) 1992, 145-147.

Stanje v muzejskih in galerijskih knjižnicah v Sloveniji.- Knjižničarske novice 1992, št. 3, 2-4.

Slovene museums and galleries.- Staff development and Training : Meeting the Needs of Museum Documentation - The 4th International Conference of MDA 1990 (Cambridge) 1993, 111-116 (skupaj z Alenko Simikič).

Situation in Museum Documentation in Slovenia.- CIDOC : Povzetki = Abstracts = Résumés (Ljubljana) 1993, s.17.

Ocene razstav

Razstava ob 40.letnici osvoboditve in zmage nad fašizmom (1941-1948) v Muzeju ljudske revolucije Slovenije.- Argo 1984/85, št. 23/24, 30-31.

Obdobje med 1941-1948.- Delo 1985 (7.5.) (V muzeju ljudske revolucije Slovenije).

Partizanski znanstveni inštitut.- Delo 1985 (4.1.) (Razstava v Auli slovenici v Celovcu).

BOJANA ROGELJ ŠKAFAR - kustodinja bibliotekarka

Strokovne objave

J.V. Valvasor in domoznanstvo.- Etnologija in domoznanstvo (Ljubljana) 1998, 9-13.

J.V. Valvasor in domoznanstvo.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1991, št. 3 in 4, 188-189.

Grafike Valvasorjevega kroga kot vir za etnologijo.- Valvasorjev zbornik : ob 300 letnici izida Slave Vojvodine Kranjske (Ljubljana) 1990, 323-343.

Slovenski etnografski muzej : sprehod skozi čas in le delno skozi prostor / Bojana Rogelj Škafar.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1993.- 92 str., ilustr.

Recenzija

Kulturno društvo Rovte-Kolonkovec = Circolo culturale Rovte-Kolonkovec (Trst) 1991.- Etnolog 1992 (izšlo 1993), št. 2/2, 425-427.

Dr. IVAN SEDEJ - muzejski svetovalec, direktor Slovenskega etnografskega muzeja

Znanstvene, strokovne in poljudne objave

Podobarstvo na loškem ozemlju v 19. stoletju.- Loški razgledi 1961, št. 8, 92-102.

K problematiki ljudskega stavbarstva na loškem ozemlju.- Loški razgledi 1962, št. 9, 111-118.

Nekaj problemov spomeniškega varstva.- Glas 1962 (8.12.).

Muzej in ljudska kultura.- Glas 1963 (23.3.).

Napredek naše etnološke vede. Po kongresu Etnološkega društva Jugoslavije.- Delo 1963 (2.10.).

Problematika ljudske umetnosti na loškem ozemlju.- Loški razgledi 1963, št. 10, 113-119.

Spomeniški vodniki in likovni zvezki.- Sodobnost 1963, št. 3, 275-276.

Varstvo kulturnih spomenikov kot kulturna dobrina.- Glas 1963 (26.1.).

Problemi raziskovanja slovenske ljudske arhitekture.- Slovenski etnograf 1963-1964, št. 16-17, 331-336.

Kmečko stavbarstvo in problemi arhitekture na Spodnjem trgu v Škofji Loki.- Loški razgledi 1964, št. 11, 62-68.

Turistična arhitektura.- Naši razgledi 1964 (20.6.).

Etnografski spomeniki.- Varstvo spomenikov 1962-1964 (izšlo 1965), št. 9, 257-260 (poročilo skupaj z drugimi konservatorji).

Valorizacija okolja Postojnske jame.- Varstvo spomenikov 1962-1964 (izšlo 1965), št. 9, 93-98 (skupaj s Stanetom Peterlinom).

Etnografski spomeniki.- Varstvo spomenikov 1965 (izšlo 1966), št. 10, 250-256 (poročilo skupaj z drugimi konservatorji).

Ljudska umetnost.- Obzornik 1966, št. 1, 43-49.

Pogled na slovensko ljudsko stavbarstvo.- Obzornik 1966, št. 2, 124-129.

Cerkve in znamenja.- Obzornik 1966, št. 3, 210-215.

Kamnoseštvo in umetno kovaštvo v ljudski umetnosti.- Obzornik 1966, št. 4, 288-294.

Ljudska plastika.- Obzornik 1966, št. 5, 362-368.

Poslikane panjske končnice.- Obzornik 1966, št. 6, 450-459.

Kmečko slikarstvo.- Obzornik 1966, št.7, 543-549.

Slike na steklo na Slovenskem.- Obzornik 1966, št. 8, 611-616.

Okrasni predmeti vsakdanje rabe v ljudski umetnosti.- Obzornik, št. 9, 698-702.

Mali kruhek na Slovenskem.- Obzornik 1966, št. 10, 783-788.

Ljudska in narodna umetnost.- Obzornik 1966, št. 11, 865-868.

Vrednote izročila ljudske umetnosti.- Obzornik 1966, št. 12, 943-949.

Ljudsko stavbarstvo na Krasu odraz položaja tamkajšnjega človeka.- Primorski dnevnik 1966 (29.5.).

Slovenska kmečka noša. Nove interpretacije na razstavi slovenske kmečke noše v 19. stoletju in prvi polovici 20. stoletja v Slovenskem etnografskem muzeju.- Naši razgledi 1966 (5.11.).

Etnografski spomeniki.- Varstvo spomenikov 1966 (izšlo 1967), št. 11, 173-185 (poročilo skupaj z drugimi konservatorji).

Nekaj načelnih vprašanj varstva etnoloških spomenikov.- Varstvo spomenikov 1966 (izšlo 1967), št. 11, 74-80.

Arhitektura in stilna problematika kmečkih dvorcev na loškem ozemlju v 18.stoletju.- Loški razgledi 1967, št. 14, 68-81.

Beseda o spomeniškem varstvu.- Obzornik 1967, št. 1, 62-68.

Konservatorski paberki.- Obzornik 1967, št. 5, 372-377.

Zidane kmečke hiše.- Obzornik 1967, št. 6, 447-451.

Stara mestna jedra.- Obzornik 1967, št. 9, 690-695.

Kmečko naselje - kulturni spomenik.- Obzornik 1967, št. 10, 733-738.

Pričevanje drobnega okrasja na zunanjščinah kmečkih hiš.- Obzornik 1967, št. 12, 929-934.

Ljudske prvine v urbanizmu in arhitekturi koprskega obrobja.- Slovenski etnograf 1967, št. 20, 38-45.

Velika planina. Vprašanje urbanistične discipline.- Delo 1967 (10.6.).

Kraška arhitektura - Veliki Repenj.- Obzornik 1968, št. 5, 373-377.

Kmečka hiša v Goriških Brdih.- Obzornik 1968, št. 6, 455-458.

Ljudska arhitektura v rudarski Idriji.- Obzornik 1968, št. 7, 543-547.

Kmečki klasicizem v vaseh okoli Vrhnike.- Obzornik 1968, št. 8, 617-621.

Notranjščina kmečke hiše.- Obzornik 1968, št. 9, 676-700.

Črni Kal (Analiza urbanističnih in arhitekturnih značilnosti).- Slovenski etnograf 1968-69 (izšlo 1970), št. 21-22, 5-23.

Nekaj konservatorskih vtisov s potovanja po Madžarskem.- Varstvo spomenikov 1968-1969 (izšlo 1970), št. 13-14, 139-144.

Slovenski muzej ljudskega stavbarstva na prostem : problematika načrtovanja.- Varstvo spomenikov 1968-1969 (izšlo 1970), št. 13-14, 133-135.

Beseda o starinah.- Prešernov koledar 1969, 88-93.

Kmečka arhitektura na Krasu.- Kraška hiša : vodnik po razstavi v Slovenskem etnografskem muzeju 1969, 3-12.

Razprave o problematiki spomeniškega varstva. Ljubljana 16.6. - 20.6. 1969.- Sinteza 1969, št. 15, 84-85.

Tatovi starin in kulturnih spomenikov ter nedovoljeno trgovanje z njimi.- Varnost 1969, št. 7/8, 185-188.

Kulturni spomeniki in družba (Posvetovanje ICOMOS v Leningradu 0d 1. do 8.9. 1969).- Sinteza 1969/70, št. 16, 61-62.

Ljudske prvine v arhitekturi mesta Kranja.- Kranjski zbornik (Kranj) 1970, 262-267.

Nedonošeni Michelangelo.- Problemi 1970, št. 85, 20-21 (o slovenski ljudski umetnosti).

Resnica in mit v teoriji spomeniškega varstva.- Varstvo spomenikov 1970 (izšlo 1972), št. 15, 7-14.

Kaj je kič? Ob razstavi v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani.- Naši razgledi 1971 (14.5.).

Prešernova hiša v Vrbi.- Slovenski vestnik (Celovec) 1971 (5.2.)

Realni okviri zaščite Krasa in kraške arhitekture.- Jadranski koledar 1971, 203-204.

Ljudska arhitektura v Sloveniji.- Obzornik 1973, št. 1/2, 80-86.

Kmečka hiša na slovenskem alpskem ozemlju.- Obzornik 1973, št. 3, 201-206.

Kmečka hiša na Tolminskem.- Obzornik 1973, št. 4, 265-269.

Subpanonska hiša.- Obzornik 1973, št. 5, 340-344.

Vasi in hiše na Krasu in v Vipavski dolini.- Obzornik 1973, št. 6, 427-432.

Kmečko stavbarstvo v slovenski Istri.- Obzornik 1973, št. 7, 508-512.

Impresija o kmečkem stavbarstvu na loškem ozemlju in na Polhograjskih dolomitih.- Obzornik 1973, št. 8, 592-596.

Pohorska dimnična hiša.- Obzornik 1973, št. 9, 661-664.

Kmečka hiša na Notranjskem.- Obzornik 1973, št. 10, 729-732.

Oblikovanje vaških naselij v Sloveniji.- Obzornik 1973, št. 11, 799-802.

Kmečka arhitektura na loškem ozemlju pred koncem 15.stoletja.- Loški razgledi 1973, št. 20, 112-124.

Biti ali ne biti. Trideset let po uničenju Štanjela na Krasu.- Dnevnik 1974 (7.9.).

Najbolj sporna kulturna dejavnost.- Dnevnik 1974 (2.3.) (o spomeniškem varstvu).

Ne nasedajte! O zbiralcih starin in o muzeju za domačo rabo.- Kmečki glas 1974 (6.11.).

Neposredni uničevalec še najmanj kriv.- Dnevnik 1974 (11.5.) (o spomeniškem varstvu).

Razvoj tipov oblikovanja in regionalne konstante kot sestavina vrednotenja ljudske arhitekture.- Loški razgledi 1974, št. 21, 59-72.

Revščina ni kulturna dediščina : dr. Ivan Sedej o paradoksu zgodovinske logike.- Nedeljski dnevnik 1974 (24.8.).

Sociologija likovnega razkroja gorenjske kmečke hiše.- Snovanja 1974, št. 2, 17-18.

Staro mesto v muzeju : Bergen na Norveškem.- Dnevnik 1974 (20.12.).

Umetniška dela s tematiko iz kmečkega življenja.- Kmečki glas 1974 (Janez iz Kastva, Adam in Eva pri delu - 13.11. ; Trgatev - 20.11. ; Neznani poljudni slikar - 27.11. ; Žetev - 4.12. ; Kopajoče se kmetice - 11.12. ; Mrtvi kurent 18.12. ; Pismo - 25.12.).

Varstvo etnoloških spomenikov - problem metode in teorije.- Etnološki pregled (Ljubljana) 1974, št. 12, 135-144.

Problemi poznogotskih form v kmečki arhitekturi na Jezerskem.- Kranjski zbornik (Kranj) 1975, 212-216.

Raziskovanje in restavratorstvo.- Dnevnik 1975 (1.3.).

Socialna in likovna struktura tipov kmečkega stavbarstva na loškem ozemlju v luči opredeljevanja stavb.- Loški razgledi 1975, št. 22, 73-82.

Želja po miru ali beg v preteklost? Moda 1975.- Dnevnik 1975 (4.2.).

Človeška stiska prehaja na spomenike. Popotresna Tolminska in kulturni spomeniki.- Dnevnik 1976 (12.5.).

Ideološke korenine slovenske mitologije v delih Gvidona Birolle in Maksima Gasparija.- Loški razgledi 1976, št. 23, 63-72.

Kmečka hiša na Slovenskem/ Ivan Sedej.- Ljubljana : Mladinska knjiga, 1976.- 19 str., ilustr.

Kmečko stavbarstvo na Slovenskem.- Turistični vestnik 1976, št. 4, 76-78.

Ljudsko stavbarstvo na Gorenjskem.- Snovanja 1976, št. 1, 3-8.

Varstvo spomenikov v luči varovanja stavbne dediščine.- Varstvo spomenikov 1976, št. 20, 325-336.

Dolga pot od elitništva do demokracije.- Komunist 1977 (28.2.) (o spomeniškem varstvu in konservatorstvu).

Ekonomske dimenzije varstva kulturnih spomenikov.- Vestnik (ZSV SRS) 1977, št. 4, 108-117.

Kič in kultura.- Obrtnik 1977, pos. izd. junij, 28-29.

Lepota in smotrnost stare kmečke hiše.- Kmečki glas 1977 (20.7. ; 27.7.)

Lepote kmečkega stavbarstva v Beneški Sloveniji.- Prešernov koledar 1977, 101-106.

O krajah predmetov kulturne vrednosti.- Varstvo spomenikov 1977, št. 21, 133-140.

Pregled ljudske umetnosti v Žireh in okolici.- Alpina : 30 let tovarne obutve (Žiri) 1977, 17-21.

Prispevek h konservatorski metodologiji in teoriji.- Vestnik (ZSV SRS) 1977, št. 4, 66-107.

Tradicija in stare likovne dejavnosti.- Obrtnik 1977, pos.izd. junij, 21-23.

Vprašanja vrednotenja etnoloških spomenikov.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1977, št. 1, 1-4.

Znanstveno raziskovalno delo v spomeniški službi.- Vestnik (ZSV SRS) 1977, št. 4, 34-37.

Družbeni pomen stavbne dediščine in odnos med kulturnim in naravnim okoljem (Teze za razpravo).- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1978, št. 4, 65-67.

Etnološke raziskave in delež etnologije v raziskovanju pogojev za ohranjevanje starih mestnih in vaških jeder.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1978, št. 3, 58-60.

Kmečka hiša na slovenskem alpskem ozemlju : od začetka 16. do srede 19. stoletja.- Kmečka hiša na slovenskem alpskem ozemlju : vodnik po razstavi v Slovenskem etnografskem muzeju 1978, 3-14.

Kraja dobrin, ki jih ni mogoče znova ustvariti. Kulturno dediščino moramo vsi varovati.- Delo 1978 (23.9.).

Problemi likovne in socialne opredelitve slovenske ljudske umetnosti.- Pogledi na etnologijo (Ljubljana) 1978, 409-454.

Dinamično stavbarstvo v severovzhodni Sloveniji.- Varstvo spomenikov 1979, št. 22, 67-97.

Nekaj okvirnih vprašanj o vrednotenju kulturne dediščine.- Teorija in praksa 1979, št. 4, 476-481.

Problemi črnogorske kulturne dediščine po katastrofi.- Dnevnik 1979 (1.6.).

Vpliv onesnaženega zraka na kulturne spomenike.- Naše okolje 1979, št. 3-4, 146-147.

Vloga in položaj etnologa v varstvu kulturnih spomenikov.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1980, št. 1, 3-4.

Županova hiša v Predmostu pri Poljanah. Kmečki dvorec v Poljanski dolini.- Pionir 1981/82, št. 2, 23-26.

Kozolci - značilnost naše krajine.- Pionir 1981/82, št. 5, 42-45.

Izrazi iz zakona o naravni in kulturni dediščini v primerjavi z besedili, ki jih je doslej pripravila stroka varstva naravne in kulturne dediščine.- Vestnik (ZSV SRS) 1981, št. 9, 21-35.

Metodološka izhodišča in etnološki vidiki prenove starih mestnih in vaških jeder.- Varstvo spomenikov 1981, št. 23, 25-45.

Etnološka valorizacija spomenikov. Posvetovanje Aktualni vidiki prenove naselbin na Slovenskem.- Sinteza 1982, št. 58/60, 145-146.

Likovno »branje« Martina Krpana.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1982, št. 1, 22-23.

Muzeji v luči novega zakona.- Večer 1982 (10.4.).

Odsev davnega podobarskega izročila.- Naš delavec 1982, št. 5, 50-51 (skupaj s Stanetom Jarmom).

Prenova in poskus strukturalnega vrednotenja planšarske arhitekture.- Varstvo spomenikov 1982, št. 24, 71-78.

Staro in novo, kmečka in sodobna ljudska arhitektura.- Prešernov koledar 1982, 120-132.

Kmečki dvorci na Slovenskem.- Varstvo spomenikov 1983, št. 25, 71-75.

Etnologija in spomeniško varstvo.- Varstvo spomenikov 1984, št. 26, 25-28.

Ljudska umetnost na Slovenskem / Ivan Sedej.- Ljubljana : Mladinska knjiga, 1985.- 159 str., ilustr.

Skice iz primerjalne etnologije ali zarotitveni obrazci v pradavnini in danes.- Dnevnik 1985 (30.3.).

Večna enodnevnica.- Dnevnik 1985 (2.2.) (o modi v umetnosti).

Prvine ljudske umetnosti in odmevi slovenske etnologije v ekspresionistični umetnosti na Slovenskem.- Ekspresionizem in Nova stvarnost : razstavni katalog (Ljubljana) 1986, 58-62.

Hiša pri Petronu v Žireh.- Žirovski občasnik (Žiri) 1987, št. 13, 74-75.

Prispevek k etnologiji slovenske likovne kritike.- Sodobnost 1987, št. 6/7, 650-662 ; št. 8/9, 850-856.

Lepota in modrost.- Iz ljudske kulture koroških Slovencev : razstava (Ljubljana) 1988, 3-5.

Sto najlepših kmečkih hiš na Slovenskem / Ivan Sedej.- Ljubljana : Prešernova družba, 1988.- 100 str., ilustr.

Stavbarstvo depriviligiranih družbenih slojev na Slovenskem v 19.stoletju.- Slovenski etnograf 1988-1990 (izšlo 1991), št. 33-34, 301-328.

Vsakdanje življenje večinskega prebivalstva na Slovenskem v 19.stoletju.- Slovenski etnograf 1988-1990 (izšlo 1991), št. 33-34, 7-23.

Ali Narodni muzej dela po svoje na škodo drugih?.- Delo 1989 (25.3.).

Slovenski etnografski muzej in narodova identiteta.- Slovenski svet 1991, št. 2, s. 15.

Muzej kot varuh identitete.- Slovenski svet 1992, št. 5, s.13.

Ljudska arhitektura.- Enciklopedija Slovenije (6. knjiga) 1992, 267-275.

Ljudska likovna umetnost.- Enciklopedija Slovenije (6. knjiga) 1992, 276-283.

Šmartno v Brdih, vas, taborska vas ali mesto.- Etnolog 1992 (izšlo 1993), št. 2/1, 79-94.

O kmečkem stavbarstvu in muzejih na prostem.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1993, št. 2, 63-64.

Ocene razstav

Ljudsko slikarstvo na Slovenskem.- Sodobnost 1963, št. 7, 668-669.

Gorenjska kmečka skrinja. Razstava v Gorenjskem muzeju v Kranju.- Naši razgledi 1966 (30.7.).

Razstava slovenske ljudske plastike v Slovenskem etnografskem muzeju.- Sinteza 1969, št. 15, s.84.

Rezljana vrata. Zanimiva razstava v Kamniškem muzeju.- Delo 1971 (28.12.).

Kašče v Tuhinjski dolini. Etnološka razstava v Kamniškem muzeju.- Dnevnik 1974 (5.1.).

Kašče v Tuhinjski dolini.- Glas 1974 (5.6.).

Kmečko gospodarstvo v Dolini. Julija in avgusta etnološka razstava v Kranjski gori.- Dnevnik 1974 (15.8.)

Moje sanje, za pet dinarjev.- Dnevnik 1974 (27.9.) (o razstavi pohištva).

Med folkloriziranjem in oblikovanjem. Ob razstavi Umetne in domače obrti v Slovenij Gradcu.- Komunist 1977 (27.6.).

Od tarče do plastike.- Dnevnik 1980 (27.1.) (o razstavi Poslikane tarče iz 18. in 19. stoletja ljubljanskega Mestnega muzeja...)

Zadetek v črno.- Dnevnik 1980 (6.8.) (razstava o poslikanih tarčah v Mestnem muzeju).

Recenzije

France Planina, Škofja Loka z bližnjo okolico.- Sodobnost 1964, 181-182.

Ivan Sedej, Koper, Izola, Piran. Stane Bernik, Koper, Izola, Piran. Organizem slovenskih obmorskih mest (Ljubljana) 1968.- Naši razgledi 1969 (22.2.).

Kamniški zbornik 1969, št. 12.- Delo 1969 (16.9.).

Milan Kumar, Kovane mreže (Ljubljana) 1973.- Borec 1973, št.11, 638-639.

Razburljiva pripoved o izginuli civilizaciji. Rudolf Pörtner, Vikingi (Ljubljana) 1982.- Dnevnik 1982 (11.12.).

Razprava in branje na istem bregu. Jacques Heurgon, Življenje in navade Etruščanov (Ljubljana) 1982.- Dnevnik 1983 (19.3.).

Slovenska in nemška verzija pomembne etnološke knjige (T.Cevc, I.Primožič, Kmečke hiše v Karavankah).- Delo 1991 (1.7.).

Projekti s področja varstva kulturne dediščine

Prispevek h konservatorski metodologiji in teoriji (arhitektura)/ Ivan Sedej.- Ljubljana : ZRSVNKD, 1973.- II + 24 str.

Počitniška stanovanja v krajinskem prostoru Slovenije / Ivan Sedej et alii.- Ljubljana: Urbanistični inštitut RS, 1976.- 64 str. + karta) I. del

Urbanizacija v R Sloveniji (2.faza, 2.zvezek) : Tipologija naselij / Ivan Sedej et alii.- Ljubljana : Urbanistični inštitut R Slovenije, 1979.- 385 str.

Zasnove za urejanje prostora na območju Vodice - Smlednik - Bukovica : natečajni projekt / Ivan Sedej et alii.- Ljubljana : Urbanistični inštitut R Slovenije, 1979.- 82 str.

Montažna družinska gradnja / Ivan Sedej et alii.- Ljubljana : Urbanistični inštitut R Slovenije, 1980.- 90 str.

Razvoj in urejanje vasi na Slovenskem / Ivan Sedej et alii.- Ljubljana : Urbanistični inštitut R Slovenije, 1980.- 100 str.

Turizem v slovenskem gospodarstvu in njegova vloga v dolgoročnem razvoju R Slovenije : letno poročilo / Ivan Sedej et alii.- Ljubljana : Urbanistični inštitut R Slovenije, 1981.

Topografije in elaborati o etnoloških spomenikih

Etnološki spomeniki na območju občine Šmarje pri Jelšah : topografsko gradivo / Ivan Sedej.- Ljubljana : Zavod za spomeniško varstvo SRS, 1974.- 118 str.

Etnološki spomeniki na območju občine Tolmin : topografsko gradivo / Ivan Sedej.- Ljubljana : Zavod za spomeniško varstvo SRS, 1974.- 216 str.

Topografski opis etnoloških spomenikov na območju občine Koper (rokopis v ZVNKD v Piranu).

Koper : topografija in spomeniškovarstveni opis (rokopis v Zavodu RS za varstvo naravne in kulturne dediščine). Skupaj z Ivanom Komeljem, Marijanom Zadnikarjem in Ivo Curk.

Topografski opis in spomeniškovarstveni elaborat za območje občine Piran (rokopis v ZVNKD v Piranu).

Topografski opis etnoloških spomenikov v občini Izola (rokopis v ZVNKD v Piranu).

Etnološki spomeniki na območju občine Sežana (rokopis v ZVNKD v Novi Gorici).

Etnološki spomeniki na območju občine Krško (rokopis v ZRSVNKD in RZVNKD Ljubljana).

Krško (mesto) : spomeniškovarstveni elaborat (rokopis v RZVNKD Ljubljana).

Etnološki spomeniki na območju občine Ilirska Bistrica (rokopis v ZVNKD v Novi Gorici).

Šmartno v Brdih : spomeniškovarstveni elaborat (rokopis v ZVNKD v Novi Gorici).

Etnološki spomeniki na območju občine Postojna (rokopis v ZVNKD v Novi Gorici).

Postojna (mesto) : spomeniškovarstveni elaborat (rokopis v ZVNKD v Novi Gorici).

Topografski opis etnoloških spomenikov na območju občine Lendava (rokopis na Občini v Lendavi in ZVNKD v Mariboru).

Topografija ljudskega stavbarstva v koroških občinah in problemi dinamičnega stavbarstva (rokopis na ZVNKD Maribor).

Šentjur pri Celju : topografija ljudskega stavbarstva (rokopis v ZVNKD v Celju).

Topografija etnoloških spomenikov na območju občine Velenje (rokopis v ZVNKD v Celju).

Radeče - mesto :topografija (rokopis v ZVNKD v Celju).

Seznam in opis najpomembnejših spomenikov ljudskega stavbarstva na slovenskem alpskem ozemlju (rokopis pri avtorju).

Seznam etnoloških spomenikov na območju občine Vrhnika (rokopis v RZVNKD Ljubljana).

Etnološki spomeniki na območju občine Idrija (rokopis v ZVNKD v Novi Gorici).

Topografija Idrije - mesto (rokopis v ZVNKD v Novi Gorici).

Izhodišča za varstvo kulturnih spomenikov na območju občine Jesenice (rokopis v Urbanističnem inštitutu RS).

Sežana : mesto (spomeniškovarstveni elaborat) (rokopis v ZVNKD v Novi Gorici).

Podjama (spomeniškovarstveni elaborat).

Čezsoča (topografija in spomeniškovarstvena problematika).

Laško - etnološki spomeniki in spomeniškovarstvena topografija (rokopis v ZVNKD v Celju).

Topografija narodnog graditeljstva na otoku Vrgadi (rokopis v Zavodu za zaštitu spomenika v Zadru).

Topografija narodnog graditeljstva na Pašmanu (rokopis v Zavodu za zaštitu spomenika kulture v Zadru).

ALENKA SIMIKIČ - višja kustodinja dokumentalistka

Znanstvene in strokovne objave

Dokumentacijski oddelek.- Slovenski etnograf 1980-1982 (izšlo 1983), št. 32, 168-183.

Pomen Orlovih ekip za muzejski dokumentacijski fond.- Zbornik I. kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov - Rogaška Slatina (Ljubljana) 1983, 466-476.

Pojasnila k začetkom dela terenskih ekip.- Traditiones 1984, št. 13, 163-165.

Iz arhiva Slovenskega etnografskega muzeja v Ljubljani. Statistični obrazci 1.terenske ekipe (Šentjurij - Škocjan).- Slovenski etnograf 1983-1987 (izšlo 1988), št. 31, 123-180.

O raziskovanju Etnografskega muzeja iz Ljubljane v Slovenski Istri v letih 1949 in 1950.- Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije 3 - Portorož 1984 (Ljubljana) 1987, 24-42.

MDA Study Tour.- Informatica Museologica (Zagreb) 1988, št. 3-4, s.131 (skupaj z Marjeto Mikuž).

Uvodenje kompjutorske obrade podataka u Muzej narodne revolucije Slovenije i Slovenski etnografski muzej.- Informatica Museologica (Zagreb) 1988, št.3-4, 91-93 (skupaj z Marjeto Mikuž).

2. letna konferenca muzejsko dokumentacijskega združenja.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1989, št. 1 in 2, 78-79 (skupaj z Marjeto Mikuž).

Beginnings of Automated Museum and Gallery Documentation System in Slovenia : referat na letni konferenci CIDOC-a Atene 1990 (skupaj z Marjeto Mikuž), v tisku.

Slovene museums and galleries.- Staff development and Training : Meeting the Needs of Museum Documentation - The 4th International Conference of MDA 1990 (Cambridge) 1993, 111-116 (skupaj z Marjeto Mikuž).

Ali smo slovenski muzealci pripravljeni uresničiti ICOM-ovo resolucijo o dokumentaciji in informaciji ?.- Zborovanje Društva muzealcev Slovenije : gradivo s posvetovanja (Šmarješke Toplice) 1991, 99-102.

Current Situation of Museum Documentation in Slovenia.- The 5th International Conference of MDA 1991 (Canterbury),v tisku.

Introducing a Common Documentation System into the Museums and Galleries of Slovenia - Problems and Achivements.- RECOMDOC '92 : Eastern and Central European Regional Conference on Museum and Cultural Heritage Documentation (Sinaia) 1992 (izšlo 1993), 134-136.

Documentation - A Matter of Standards : referat na 1. konferenci evropskih etnografskih muzejev (Pariz) 1993, v tisku.

Dokumentacija - vprašanje standardov.- Etnolog 1993, št. 3, v tisku.

Slovenian Ethnographic Museum.- Newsletter = Bulletin : ICOM : CIDOC 1993, št. 1, v tisku.

Mag. INJA SMERDEL - višja kustodinja kustodiata za ruralno gospodarstvo

Znanstvene, strokovne in poljudne objave

Čistilna misel s popotovanja (Študentska rubrika).- Glasnik Slovenskega Etnološkega društva 1975 (izšlo 1976), št. 5, 28-29 (Objava pod imenom Inja Jugovec).

Praksa 75 (Študentska rubrika).- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1975 (izšlo 1976), št. 5, 27-28 (Objava pod imenom Inja Jugovec, skupaj z Borisom Mravljetom).

Etnološki okvir k risbam Petra Žmitka.- Poti neke generacije (1929-1979) Dobova 1979, 9-12.

Kapelska godba : ob stotridesetletnici Kapelske godbe / Inja Smerdel.- Kapele : Pripravljalni odbor za proslavo 130-letnice Godbe na pihala Kapele, 1980.- 65 str., ilustr.

Pojavi, povezani s smrtjo v življenju Koštaboncev.- Problemi (Etnologija danes - prispevki k raziskovanju načina življenja) 1980, št. 4, 133-149.

Stensko okrasje - eden razpoznavnih znakov načina življenja.- Problemi (Etnologija) 1982, št. 9-10, 48-62.

Stensko okrasje kot eden razpoznavnih znakov načina življenja.- Etnološki pregled (Beograd) 1982, št.17, 199-209.

Ljudsko gospodarstvo.- Slovenski etnograf 1980-82 (izšlo 1983), 1-27.

Soseska vasi Selce.- Traditiones 1981-1983 (izšlo 1984), št. 10-12, 5-35.

»Nabirauček« ali grabljice za nabiranje borovnic.- Moj mali svet 1983, št.5.

»Fruške, jabuke, slive...« ali o sušilnicah za sadje.- Moj mali svet 1983, št.7.

Razstava Vetrnik (Predmet-življenje) in nekaj vzporednih misli muzejske etnologinje.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1984 (izšlo 1985), št. 4, 94-97.

Kako so želi, mlatili in čistili žita v vasi Selce na Pivki.- Ljudje in kraji ob Pivki 2 (Postojna) 1985, 183-197.

Od zrna do kruha.- Kmečki glas 1986 (15.10.).

Jarem.- Pionirski list 1986/87, št. 4, 14-15 + vprašalnica.

Jarem.- Pionirski list 1986/87, št. 35/36, s.21.

Kako smo : ženske iz aktiva kmečkih žena KZ Medvode, njihova kmetijska pospeševalka in etnologinja postavljale razstavo »Od zrna do kruha«.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1986 (izšlo 1987), št.3-4, 139-142.

»Brez krompirja ni dneva« : besedilo k razstavi Krompir naš vsakdanji / Inja Smerdel.- Vodice, 1987.- 31 str., ilustr.

»Dolincove sani« iz Stare Loke.- Slovenski etnograf 1983-1987 (izšlo 1988), št. 31, 181-203.

The Three Sheep-masters.- Collegium Antropologicum (Zagreb) 1988, št. 12 (Supplement) : Abstracts 12th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Zagreb 24-31 July 1988.- s.328.

Risani zapisi - nekaj misli razstavi ob rob.- Risani zapisi. Vodnik (mapa z 12 listi) razstave v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani 1988, 5-8.

»Risani zapisi« v Slovenskem etnografskem muzeju : vabilo na razstavo.- Pionirski list 1988/89, št.17/18, s.23. (skupaj z Ireno Keršič).

Kjer denar, tam um. Besedilo na ovitku darilne mape za Ljubljansko banko / Inja Smerdel.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1989.

Ovčarstvo na Pivki : transhumanca od srede 19. do srede 20.stoletja ali Trije ovčarji / Inja Smerdel.- Koper : Lipa, 1989.- 157 str., ilustr.

Trije »ovčarji« : transhumanca na Pivki v času kapitalizma.- Traditiones 1989, št.18, 137-147.

Oven, ovca, jagnje... : knjižica ob etnološki razstavi Kam so vsi pastirji šli.../ Inja Smerdel.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1990.- 25 str.,ilustr.

Ovan, ovca, jagnje... : knjižica povodom izložbe Kamo odoše svi pastiri.../ Inja Smerdel.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1990.- 25 str.,ilustr.

Montone, pecora, agnello... : il volumetto in occasione della mostra Dove sono andati tutti i pastori / Inja Smerdel.- Ljubljana : Museo etnografico sloveno, 1990.- 25 str.,ilustr.

Kam so vsi pastirji šli... : katalog razstavljenega gradiva / Inja Smerdel.- Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 1990.- 18 str.,ilustr.

Kamo odoše svi pastiri... : katalog izložbene građe / Inja Smerdel.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1990.- 18 str.,ilustr.

Dove sono andati tutti i pastori... : catalogo del materiale esposto / Inja Smerdel.- Ljubljana : Museo etnografico sloveno, 1990.- 18 str.,ilustr.

Etnološka razstava Kam so vsi pastirji šli... : miselno popotovanje od raziskave do razstave z uvodnim in nekaterimi obpotnimi postanki.- Argo 1990, št. 29-30, 64-68.

Nevidni in neslišni (Slovenski etnografski muzej).- Delo (Sobotna priloga) 1990 (22.12.).

»Stouč'k za moužo«. Besedilo na embalaži muzejskega spominka, replike trinožnega stolčka / Inja Smerdel.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1990.

Nevidni, neslišni Slovenski etnografski muzej.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1991, št. 1-2, 39-44.

Prelomna in druga bistvena gospodarska dogajanja v zgodovini agrarnih panog v 19. stoletju na Slovenskem.- Slovenski etnograf 1988-1990 (izšlo 1991), št.33-34, 25-61.

»Slovenski etnografski muzej v Mladiki?« : (elaborat) / Inja Smerdel.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, (1991).- 21 str. + pril.

Slovenski etnografski muzej v Mladiki?.- Delo 1991 (28.11.) (podpisani direktor in člani strokovnega kolegija).

Čestitka uredništva dr. Milku Matičetovu in dr. Niku Kuretu.- Etnolog 1991, št.1, s.223.

Etnolog je spet Etnolog : uvodna beseda.- Etnolog 1991, št.1, 8 -29.

Pet oselnikov iz zgornje Savinjske doline.- Etnolog 1991, št.1, 201-205.

Sedemdesetletnica ustanovitve Etnografskega inštituta.- Etnolog 1991, št.1, 184.

Osebna izkaznica SEM (zloženka ob 1.Muzejskem sejmu v Ljubljani) / Inja Smerdel.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1992.

Briški letnik Etnologa.- Etnolog 1992 (izšlo 1993), št. 2/1, 9-15.

Med smrtjo na krožniku in ječarsko ljubeznijo ali o ptičjem lovu v Brdih.- Etnolog 1992 (izšlo 1993), št. 2/1, 29-79 + preglednica.

Da una ricerca etnologica a una mostra : l'esempio di una mostra temporanea sulla pastorizia transumante.- Atti del Convegno internazionale di studi sui Musei Etnografici (Udine 13.-14.12. 1991), 1993, 217-223.

Metev ; Mlatev ; Nabiralništvo.- Enciklopedija Slovenije (7. knjiga) 1993 (v tisku).

Les relations homme-mouton comme un des elements essentiels de la transhumance en Slovenie.- L'homme et le mouton (Grenoble) (izide junija 1994).

Ocene razstav

O zagrebških razstavah.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1979, št. 2, 38.

Etnološka razstava Mlinarji in žagarji v dolini Zgornje Krke.- Kronika 1982, št. 3, 238-239.

Razmišljanje ob razstavi Mlinarji in žagarji v dolini Zgornje Krke.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1982, št. 3, 95-97.

Recenzija

Tools and Tillage 1991, št.4.- Etnolog 1992 (izšlo 1993), št.2/2, 432-433.

BARBARA SOSIČ - kustodinja dokumentalistka

Strokovni objavi

Ob trideseti obletnici smrti dr. Borisa Orla.- Etnolog 1992 (izšlo 1993), št. 2/2, 285-290.

Terenska ekipa Etnografskega muzeja v Goriških Brdih.- Etnolog 1992 (izšlo 1993), št. 2/2, 345-376.

TANJA TOMAŽIČ - muzejska svetovalka,kustodinja kustodiata za šege in navade

Znanstvene, strokovne in poljudne objave

Boj za moške hlače.- Mladina 1961 (16.3.) (o panjskih končnicah).

Slovensko ljudsko slikarstvo.- Koroški fužinar 1968, št. 3, 41-42.

Razstave Slovenskega etnografskega muzeja v letu 1969.- Slovenski izseljenski koledar 1971, 145-148.

Društva.- Življenje idrijskega rudarja : razstava (posebni odtis Idrijskih razgledov 1973, št. 3-4) (Ljubljana, Idrija) 1973, 32-41.

Gostilne v Šiški.- Slovenski etnograf 1972-73 (izšlo 1974), št. 25-26, 67-88.

Združbe odraslih.- Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja. Vprašalnice 8 (Ljubljana) 1975, 65-72.

Gostilne, kakršnih se pri nas spominjamo (od konca 19.stoletja do današnjih dni).- Slovenski etnograf 1976 (izšlo 1978), št. 29, 3-38.

Gostilniška hrana ob posebnih priložnostih (Okolica Slovenjega gradca).- Časopis za narodopisje in zgodovino 1976 (izšlo 1978), št. 1, 171-178.

Družbeno razlikovanje.- Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja. Vprašalnice 7 (Ljubljana) 1978, 37-49 (skupaj z Dušo Krnel Umek).

Otroške igračke : (katalog razstave)/ Tanja Tomažič.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1979/1980.- 10 str.

Društvena kultura.- Slovenski etnograf 1980-1982 (izšlo 1983), št. 32, 113-119.

Ljubljana po predzadnji modi (feljton).- Dnevnik 1981 (3.11. ; 4.11. ; 5.11. ; 6.11. ; 7.11. ; 9.11. ; 10.11. ; 11.11. ; 12.11. ; 13.11. ; 14.11.).

Stare furmanske gostilne.- Pionir 1981/82, št. 4, 18-19.

Ali res ni več dobrih gostiln? V Slovenskem etnografskem muzeju je bila pred tremi leti razstava o starih gostilnah.- Slovenski koledar 1982, 83-87.

Gostilna na Čatežu nad Veliko Loko.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1982, št. 1, 23-25.

Ljubljana po predzadnji modi : vodnik po razstavi / Tanja Tomažič.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1983.- 59 str., ilustr. (ob gostovanju razstave v Etnografskem muzeju v Beogradu je bil izdan še katalog v srbskem jeziku).

Problem razstav z urbanimi temami v etnološkem muzeju.- Zbornik 1.kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov - Rogaška Slatina (Ljubljana) 1983, 490-493.

Listi iz beležnice etnografinje Tanje Tomažič.- Dnevnik 1984 (Sinova vrnitev - 30.6. ; Prepovedana ljubezen - 7.7. ; Tista druga mama - 14.7. ; Romanje v Jeruzalem - 21.7. ; Dvojni Miklavž - 28.7. ; Kazen za greh - 4.8. ; Osebna izkaznica - 11.8. ; Podatki o prehrani - 18.8. ; Stoletnik - 25.8. ; Pomemben je dober vtis - 1.9. ; Moj dom je moj grad - 8.9.)

Gospodinjski izdatki v meščanski družini.- Traditiones 1984, št. 13, 111-126.

Šotarstvo na Ljubljanskem barju.- Moj mali svet 1984, št. 11.

Problem razstav z »urbanimi« temami v etnološkem muzeju.- Razmerja med etnologijo in zgodovino - Maribor 1984 (Ljubljana) 1986, 231-238.

Gostilne, kakršnih se spominjamo.- Gostilne na Slovenskem (Ljubljana) 1986, 8-13.

Kakšne so bile stare šišenske gostilne?.- Tribuna 1986 (12.6.).

Stare šege v turistični preobleki (feljton).- Dnevnik 1988 (12.2 ; 13.2. ; 15.2. ; 16.2. ; 17.2. ; 18.2. ; 19.2. ; 20.2.).

Povzetek o nekaterih bistvenih dogajanjih in pojavih na področju družbene kulture v 19.stoletju na Slovenskem.- Slovenski etnograf 1988-1990 (izšlo 1991), št. 33-34, 389-431.

Ali že poznate postno »alelujo«?.- Delo 1989 (24.3.).

Gostilničarstvo.- Enciklopedija Slovenije (3. knjiga) 1989, s.315.

O kmečki ohceti: (spremni tekst ob prireditvi) /Tanja Tomažič.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej ; Ljubljanska turistična zveza, 1989.- 8 str.

Otroške igrače včeraj.- Srce in oko 1989, št. 11, 714-715.

Šega in denar. O kmečki ohceti malo drugače.- Dnevnik 1989 (24.6. - 29.6.).

Na shodu v Pregarjih : v Brkinih še vedno veliko dajo na stare običaje.- Rodna gruda 1990, št. 11, 14-15.

O življenju otrok in mladine, o njihovi vzgoji in vlogi v družini.- Etnološki mladinski raziskovalni tabor Stari trg ob Kolpi 1989 (Ljubljana) 1990, 51-60.

Kako gredo fantje na »vizito«.- Rodna gruda 1991, št. 10, 32-33.

Ljudska glasbila in šege.- Med godci in glasbili na Slovenskem : razgledi (Ljubljana) 1991, 27-50.

Vesela velika noč!: zloženka ob razstavi v prostorih Kmečkega glasu 22.3. - 31.3.1991 / Tanja Tomažič.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1991.- 4 str.

Godec je vedno dobrodošel.- Slovenski koledar 1992, št. 39, 73-80.

O Miklavžu, božiču - pa še o kom.- Škrat (Trst) 1992, št. 11-12, 3-5.

Vesela Velika noč: ob razstavi v prostorih Kmečkega glasu 1992 / Tanja Tomažič.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1992.- 2 str.

(Uvodni tekst).- Ujeti modo : razstava modne fotografije na Slovenskem - Galerija Equrna 1992, s.2.

Glasbena omara.- Etnolog 1992 (izšlo 1993), št. 2/2, 339-340.

O neki razstavi in njenih obiskovalcih, o nekem delu in uspehu. Kolegici Darinki Jankovič, kustodinji pedagoginji v SEM, v spomin.- Etnolog 1992 (izšlo 1993), št. 2/2, 401-404.

Razstava pirhov : zloženka ob razstavi v prostorih Ljubljanskega magistrata 5.4. - 10.4.1993 / Tanja Tomažič.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1993.- 4 str.

Snopi in šopi za cvetno nedeljo.- Škrat (Trst) 1993, št. 3-4, 3-5.

Slovenske gostilne.- Škrat (Trst) 1993, št. 6, 7-10.

Ocene razstav

Norveška ljudska umetnost.- Argo 1970, št. 2, 45-46.

Spominjam se osvoboditve : ob razstavi Mestnega muzeja v Cankarjevem domu.- Dnevnik 1985 (18.5.).

Podoba sečoveljskih solin.- Delo 1989 (6.1.).

Risbe in zapisi v muzeju.- Delo 1989 (27.1.).

Recenzije

Etnološka proučavanja đerdapskih naselja 2. Zbornik radova Etnografskog inštituta, knjiga 7 (Beograd) 1974.- Slovenski etnograf 1977 (izšlo 1979), št. 30, 159-161.

Zorica Rajković, Tradicijski oblici nevjenčanog braka kod Hrvata i Srba u svjetlu pojma »Pokusni brak« (Zagreb) 1975.- Slovenski etnograf 1977 (izšlo 1979), št. 30, 163-164.

Berta Golob, Skrinja iz babičine bale (Ljubljana) 1983.- Traditiones 1986, št. 15, 286-287.

Slavka Ložar, Novomeške gostilne in gostilničarji od konca 18.stoletja do druge svetovne vojne (Novo mesto) 1981.- Traditiones 1986, št. 15, 283-284.

Maja Godina, Maribor 1919-1941. Oris družabnega življenja. Dialogi 1986, št. 10.- Traditiones 1987, št. 16, 364-365.

Franc Merkač, Marija Jurič, O vaškem vsakdanu (Celovec) 1984.- Traditiones 1987, št. 16, 353-354.

Mag. JANJA ŽAGAR - kustodinja kustodiata za oblačilno kulturo

Znanstvene in strokovne objave

Služkinje v Ljubljani.- Traditiones 1986, št. 15, 19-49.

Preučevanje delavske kulture v češki (praški) etnografiji.- Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1987 (izšlo 1988), št. 3-4, 137-140 (skupaj z Majo Godina).

Changes in Professional and Social Conditions of Ljubljana from Second Half of the 19th Century up to Today.- Etnološka stičišča 1 (Ljubljana, Portorož) 1988, 75-88 (skupaj z Nives Sulič).

The Enticement of the City.- The Methods and Research Problems of the City and Village Anthropology (Lodz - Zakošciele) 1989, 33 - 36.

Oblačilna kultura ali: Ali obleka naredi človeka?.- Etnološki mladinski raziskovalni tabor Stari trg ob Kolpi 1989 (Ljubljana) 1990, 21-31.

Tekstil.- Gradovi minevajo, fabrike nastajajo. Industrijsko oblikovanje v 19. stoletju na Slovenskem. Katalog k razstavi Narodnega muzeja v Ljubljani 1991, 57-63.

Pasovi in sklepanci/ Janja Žagar.- Ljubljana : Slovenski etnografski muzej, 1993.- 196 str., ilustr.- (Knjižnica Slovenskega etnografskega muzeja ; 3)

Kožuh .- Enciklopedija Slovenije (5. knjiga) 1991, 357-358.

Ljudska noša.- Enciklopedija Slovenije (6. knjiga) 1992, 284-286.

Marija Makarovič.- Enciklopedija Slovenije (6. knjiga) 1992, s.370.

Ocena razstave

Rekonstrukcija slovenskih kmečkih noš po upodobitvah v Valvasorjevi Slavi.- Delo 1989 (7.12.).

Recenzije

Marija Makarovič, Narodna nošnja Gorenjske - Rateče (Zagreb) 1988.- Traditiones 1989, št. 18, 226-227.

Sich kleiden. Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung (Marburg) 1989, št. 25, 224 str.- Traditiones 1990 (izšlo 1991), št. 19, 307-309.

Maja Godina, Iz mariborskih predmestij (Maribor) 1992.- Etnolog 1992 (izšlo 1993), št. 2/2, 448-450.

S pomočjo sodelavcev sestavila Bojana Rogelj Škafar.

PERIODIKA 1993

SLOVENIJA

»ANTHROPOS«, XXV, 1993, 1-2 : J. MUSEK, Implicitne kategorije in dimenzije vrednot : hierarhična struktura vrednot in vrednostnih usmeritev, s.31; M. ZUPANČIČ, Razvoj pojma o človeku : izsledki študije v petih deželah (1. del), s.53; N. A. KOVAČEV, Vloga prostorskih modelov v humanistiki, družboslovju in kulturologiji, s.139; A. BARBIČ, Kakovost življenja prebivalcev gorskega sveta in razvojne možnosti : primer Triglavskega narodnega parka, s.168.

»ARGO«, XXXIII-XXXIV, 1992 : J. HORVAT, Muzejske razstave - nadomestek ali resničnost, s.4; V. BUČIĆ, Urarske krošnje in krošnjarjenje, s.7; D. KNEZ, Iz akcesije Kulturnozgodovinskega oddelka Narodnega muzeja, s.9; J. PODPEČNIK, Zbirka Borisa Gregorke, s.11; M. KOS, Baročni brušeni kelihi v zbirki stekla Narodnega muzeja, s.13; M. LOZAR ŠTAMCAR, Baročne garderobne omare iz fonda Narodnega muzeja, s.16; I. WEIGL, Dornavski pritlikavci, s.28; V. STARE, Arheološki depo Narodnega muzeja. Razvoj in urejevanje, s.34; J. VODOPIVEC, M. Č. LETNAR, Papir - nosilec kulturne dediščine, s.42.

»ARHIVI«, XV, 1992, 1-2 : D. DAROVEC, Arhivski viri Pokrajinskega arhiva Koper in objavljeni viri, s.1; M. KOŠIR, Prisege v slovenščini, s.6; J. KOPAČ, Razmejitev arhivskega gradiva med arhivi in muzeji, s.23; B. ŠUŠTAR, Muzeji in arhivi - med konkurenco in sodelovanjem pri varstvu arhivskega gradiva, s.29; J. SUHADOLNIK, Fototeka Zgodovinskega arhiva Ljubljana, način urejanja in strokovna obdelava, s.77.

»CELJSKI ZBORNIK 1992« : T. RAVNIKAR, Gospodje Turnski v 13. stoletju, s.7; B. HIMMELREICH, Prva desetletja avtomobilizma na Slovenskem, s.89; H. ZDOVC, Sejemski prostor za živinske sejme v Zavodni do leta 1941, s.143; B. HIMMELREICH, Štiri žalske družbe za trgovino s hmeljem iz časa med vojnama, s.217; V. ŠLIBAR, Ljudski recepti za zdravljenje živali in ljudi, s.221.

»ČASOPIS ZA ZGODOVINO IN NARODOPISJE«, n. v. 28, 1992, 2 : A. HOZJAN, Starejši priimki v vitanjski okolici, s.255; S.RADOVANOVIČ, Kamnica in njeni prebivalci v 17. stoletju v luči matičnih knjig, s.280; Š. LEDNIK, Devet desetletij elektrike v Mežiški dolini, s.343.

»FRANINA I JURINA«, LII, 1992 : Zakon na verigi (starine), s.42; Paška čipka (folklora), s.46; Kolački paških nun, s.58; Poročil sem se s trieštino, s.62; Znaki obrednih časov, s.66; Koline, s.78; Zdravilne rastline našega podnebja (lavanda), s.91.

»GEOGRAFSKI OBZORNIK« , XL, 1993, 1 : D. PERKO, Gostota prebivalstva v Sloveniji, s.14; A. SORE, Krajevna imena 1, s.20; B. MIHEVC, Iz zbirke Zemljepisnega muzeja Slovenije, s.23; A. NOVOSEL, M. LAKIČ, Promet na Jesenicah, s.27.

, XL, 1993, 2 : D. KLADNIK, Ladak - dežela med gorami, s.4; M. RAVBAR, Spreminjanje urbanizacije v razvitem svetu, s.17.

»GEOGRAFSKI VESTNIK«, LXIV, 1992 : V. DROZG, Morfološki tipi vaških naselij v Sloveniji, s.19; D. P. HORVAT, Tipizacija demografskih območij v subpanonski severovzhodni Sloveniji, s.37; D. KLADNIK, P. REPOLUSK, Razvoj podeželja v občini Lendava in ohranjanje narodnostne identitete Madžarov, s.53; P. STRANJ, Razvoj družbene strukture na etnični meji dveh manjšin. Primer Slovencev in Furlanov v deželi Furlaniji-Julijski krajini, s.73;

»GLASNIK SLOVENSKEGA ETNOLOŠKEGA DRUŠTVA« , XXXII, 1992, 1-2 : V. NOVAK : »O meni« Pogovor M. Matičetova z Vilkom Novakom, s.1; M. TERSEGLAV, Kam so vsi etnologi šli?, s.8; D. J. OVSEC, A dejstva ostajajo, s.14; I. POČKAR, O varuhu spomenikov ali o psu, ki ne sme lajati, s.21; R. ČEPLAK, Letna konferenca ICME/ICOM 1991 v Münchnu, s.24; R. ČEPLAK, Towards a Europe of Cultures, s.27; M. FISTER, Kustosi v galeriji zvokov, s.33; A. GAČNIK, Vinogradniška zbirka belokranjskega muzeja v Metliki, s.36; A. GAČNIK, Vino in voda / vinologija vinorodnih krajev, s.40; M. HAMERŠAK, Raziskovanje »vinske kulinarike« na taboru Vino plus, s.44.

, XXXII, 1992, 3 : S. GABERŠČEK, Posvet o mreži muzejev na prostem, s.9; I. KERŠIČ, Ideje, poskusi, sistemski pristopi, s.11; P. FISTER, O slovenskem muzeju arhitekture, s.15; Z. KOŽELJ, Mreža regionalnih muzejev na prostem, s.23; T. CEVC, Muzeji na prostem in raziskovalna dejavnost, s.28; S.GABERŠČEK, Muzej na prostem na Brdu pri Kranju, s.29; I. MIKLAVČIČ BREZIGAR, Vizija in pomen muzeja na prostem v Trenti, s.34; B. KLEMENČIČ, Muzej na prostem v Trenti na Logu, s.38; E. BENČIČ MOHAR, Muzej solinarstva v sečoveljskih solinah, S.41; D. STRGAR, Ponovna postavitev lesene hiše Ostrog 26, s.43; O. MOSER, Naloge in problemi narodopisnih muzejev na prostem, s.44; J. ŠTIKA, Prizadevanje po identiteti muzeja na prostem, s.47; C. CONRAD, Ein Europäischer Freilichtmuseum in Mitteleuropa, s.49; I. GRAFIK, Etnološki objekti na prostem na Madžarskem, s.52; KERŠIČ, KOŽELJ, GABERŠČEK, HAFNER, Muzeji na prostem v Sloveniji, s.56; I. KERŠIČ, Etnografski muzeji v Evropi, s.59; I. MIKLAVČIČ BREZIGAR, Mednarodno posvetovanje o vlogi etnografskih muzejev danes, s.61; J. LANGER, Muzeji na prostem na razpotju, s.66; M. KOZAR MUKIČ, Etnologija v muzejih na Madžarskem, s.67; T. OVSENAR, Skrita

zatišja Tržiča, s.72; A. GAČNIK, Center za informiranje, raziskavo in promocijo mask, s.80; N. KRIŽNAR, Anketa o stanju videodokumentacije, s.83.

, XXXIII, 1993, 1 : B. JEZERNIK, Pogovor z dr. Angelosom Bašem, s.2; V. HAZLER, Muzej na prostem Rogatec, s.10; B. JUVANEC, Ljudska arhitektura med Alpami in Jadranom, s.22; V. HAZLER, Etnologija, s.29; J. HUDALES, Etnološka premična dediščina za 21. stoletje, s.36; M. STANONIK, Etnologija v šoli v preteklosti in v prihodnje, s.42; J. KEBER, Zmaj, ti si pravi zmaj, s.52; A. GAČNIK, Ljubezenski fotografski motivi na razglednicah, S.62; T. ROŽENBERGAR, Kustos v KS, s.65.

»GORIŠKI LETNIK« , 1990, 17 : M. LOZAR ŠTAMCAR, Božjepotne grafične podobice v 18. stoletju na Primorskem in v njegovem zaledju, s.21

, 1990, 18 : J. DOLENC, Folklorne prvine v delih Joža Lovrenčiča, s.89.

»KOROŠKI KOLEDAR«, 1993 : J. MALLE, Kultura koroških Slovencev med etnično in regionalno identiteto, s.50; Intervju z antropologinjo Pamelo Ballinger : nacionalizme sta venomer označevala zapiranje vase in odpor do drugih, s.58; M. STURM, Kriva pota nacionalne države, s.69.

»KRONIKA« , XL, 1992, 2 : M. LOZAR ŠTAMCAR, Shrambno pohištvo v plemiških zapuščinskih inventarjih 17. in 18. stoletja na Slovenskem, s.98; D. FORTUNAT, Slovensko splošno žensko društvo v Ljubljani, s.98; B. BENEDIK, Razvoj turizma na Bledu po drugi svetovni vojni, s.106; D. KNEZ, Božja pot na Dobrovi pri Ljubljani - Marija v leščevju, s.114.

, XL, 1992, 3 : A. BRENCE, Tradicionalni pustni liki s ptujskega polja, s.181; N. KOLAR, Plovba po Dravi v prvi polovici 19. stoletja, s.185.

»LOŠKI RAZGLEDI«, 1992, 39 : V. BUČIĆ, Urarski rod Oblakov iz Prelesja, Suhega Dola in Lučin, s.19; F. ŠTUKL, Vodni pogoni na Škofjeloškem (gradivo) I.. Stara občina Stara Loka, s.27; I. JERALA, Prosti čas Ločanov med obema vojnama (1918-1941), s.47; D. DOLENC, Vzpostavitev »Loterijske kolekture« - prodajalne srečk v Železnikih, s.211; F. ŠTUKL, Upravna razdelitev škofjeloškega ozemlja, s.214; A. IGLIČAR, Lokalna samouprava, s.216; M. POTOČNIK, Geografsko-demografska izhodišča za oblikovanje novih občin na Škofjeloškem, s.217; A. DOLINAR, Kratka zgodovina župnije sv. Vida v Lučinah, s.222.

»LUCAS« , II, 1992, 4 : M. SLABE, O starih karticah, s.10; M. ČREPINŠEK, Podeljevanje licenc za posege na stavbni dediščini, s.13; I. CURK, Lastnina, lastništvo in varstvo dediščine, s.14.

, II, 1992, 5-6 : J. HUDEČEK, Umetnost na krožniku, s.10; B. BORČIĆ, Muzej-antimuzej, s.30; T. POGAČAR, Nazaj k muzeju, s.34; Ž. KIPKE, Muzej proti muzeju, s.46.

, III, 1993, 1 : A. VICELJO, Kič in zakaj ne?, s.5; I. BOGOVČIČ, Skrb za strokovno ohranjanje narodnih zakladov, s.19; S.ČURIN-RADOVIČ, Zakaj in kako profesionalni management v kulturo?, s.22.

, III, 1993, 3/4 : B. REPE, Kako zbiramo etikete, s.18; M. ČREPINŠEK, Zasebno investiranje v prenovo, s.20; A. V., Elektronski pripomočki za varovanje umetnin, s.41.

»RODNA GRUDA«, XXXIX, 1992, 8-9 : M. KOŠČAK, Friderik Baraga, s.52.

, XXXIX, 1992, 10 : J. PREŠEREN, Ceglarjeva zbirka v Stični, s.6; J. ŠKOF, Domača obrt, ki je izumrla ali zasebni etnografski muzej »Cvitkovič« v Adlešičih, s.18; P. ŠEGA, Krošnjarji, s.52.

, XXXIX, 1992, 12 : J. PREŠEREN, Ajda - del slovenske identitete, s.10.

, XL, 1993, 1 : J. ŠKOF, Koline po belokranjsko, s.16.

, XL, 1993, 4 : A. TOMŠIČ, Velikonočni običaji in praznovanja, s.50.

, XL, 1993, 5 : D. KLADNIK, Na konju se daleč pride : konjeništvo na Slovenskem, s.12.

»SINTEZA«, 91, 92, 93, 94, 1992 : S.BERNIK, Slovensko oblikovanje proti koncu stoletja, s.3; M. ŽARGI, Industrijsko oblikovanje v 19. stoletju na Slovenskem, s.19; T. BREJC, Slovenska umetnost v začetku devetdesetih, s.31; Z. BADOVINAC, Slovensko kiparstvo med formalizmom in imaginacijo, s.43; M. MURKO, 150 let fotografije na Slovenskem, s.51; J. KOBE, Prenova Cekinovega gradu v Ljubljani, s.75; M. MUŠIČ, Prenova Narodnega muzeja v Ljubljani in ureditev razstavišča v atriju, s.80; J. PIRKOVIČ, J. BALAŽIC, S.A. HOYER, Razčlenitev spomeniškega pojma, s.142.

»SLOVENSKI KOLEDAR«, 40, 1993 : V. BORJANČIČ, Popotovanje po Krasu in Brkinih, s.27; B. ZAVRNIK, Vihravi tekači z Murskega polja, s.32; D. VUGA, Valvasor kot starinoslovec, s.38; V. JUREČIČ, Časi, v katerih je nastajala slovenska ornamentika, s.47; J. ŠKOF, Mlaj, s.64; V. KREMŽAR ROŽANČEVA, Zapiski o naselitvi Slovencev v Argentini, s.179; B. KOLAR, Med Slovenci v Fairfieldu, s.191; M. KUZMIČ, Še nakaj prekmurskih tiskov slovenskih izseljencev, s.197; M. PEMIČ, Rajko Ložar med domovino in tujino, s.233; T. KRAMOLC, Nekaj spominov na dr. Rajka Ložarja, s.242; I. MISLEJ, Dr. Branislava Sušnik, slovenska antropologinja v Paragvaju, s.266; Med prvimi Slovenci v Argentini - ing. Ciril Jekovec, s.272; V. ARKO, Slovensko imenoslovje v patagonskih Kordiljerah, s.280.

»SLOVENSKI SVET«, 1993, 7-8 : B. ČEBULJ SAJKO, Društveno in versko življenje Slovencev v avstralski državi Novi Južni Wales, s.10; M. DRNOVŠEK, Slovenski izseljenci in Evropa, s.21.

»ŠALEŠKI RAZGLEDI«, 1992, 8. Šaleški zbornik : T. RAVNIKAR, Šoštanjski vitezi ali vitezi iz Šoštanja v 13. stoletju, s.40; T. RAVNIKAR, Velenjski meščani v 13. stoletju?, s.54; J. HUDALES, Rojstva poroke in smrti pred dvesto leti, s.72; D. KLJAJIČ, Trgovina v Šaleški dolini v 19. in prvi polovici 20. stoletja, s.103; R. POLES, Rozete na tramovih kmečkih hiš, s.121.

»TEORIJA IN PRAKSA«, 29, 1992, 7-8 : M. NOVAK, Revščina v 80. letih v Sloveniji, s.651; L. PEROVIĆ, Pomemben zgodovinski izvor o odnosih med Srbi in Slovenci, s.662; M. KOMAC, Narodne manjšine- most med narodi ali subjekti lastnega razvoja, s.670; P. KLINAR, Mednarodni migracijski trendi in begunci iz Bosne in Hercegovine, s.773; H. HARDT, Begunci in kulturološke študije, s.784.

, 29, 1992, 9-10 : D. VERŠA, Televizijska podoba spolov, s.1003.

, 29, 1992, 11-12 : P. KLINAR, C. TRAMPUŽ, O družbeni neenakosti in revščini v Sloveniji 1992, s.1055; S.JUŽNIČ, Kje je Makedonija in kdo (so Makedonci) je Makedonec?, s.1163.

, 30, 1993, 1-2 : V. KATUNARIČ, Interkulturalizem, S.14; M. KOS, Struktura slojev slovenske družbe, s.38.

, 30, 1993, 5-6 : P. KLINAR, Sodobni trendi mednarodnih migracij, s.395; Z. MLINAR, Prostorski nered kot izraz (ne)moči posameznika in sistema, s.427; P. FISTER, Črne gradnje kot dediščina časa, prostora in družbe, s.459.

»TRADITIONES«, 1992, 21 : T. CEVC, Bohinjski nadstropni stan v luči strukturne analize, s.7; N. KRIŽNAR, Govorica telesa na primeru ljudskih iger na Vintarjevcu pri Litiji, s.17; M. STANONIK, Slovstvena folklora kot terminološko vprašanje, s.25; M. KROPEJ, Raziskovanje ljudskega pripovedništva na Slovenskem v luči mednarodnih usmeritev, S.73; Z. KUMER, Ljudske nabožne pesmi na Slovenskem, s.85; M. RAMOVŠ, »Osemca«, s.105; Z. ŠMITEK, Gog, Magog in legenda o kitajskem zidu, s.113; E. KATSCHNIG FASCH, Feldforschung in Blatten, s.121; N. KURET, Prezrti spisi o Slovencih, s.137; A. BAŠ, Jovan Cvijić o Slovencih, s.153; V. NOVAK, Življenje in znanstveno delo Milovana Gavazzija, s.163.

»UNESCO GLASNIK«, 45, 1991 : J. B. HARLEY, Nova zgodovina kartografije, s.10; C. DELANO SMITH, Predstava sveta, s.16; S.A. HAKIM, Atlasi, poti in pokrajine, s.20; M. L. PORTILLA, Zakladi Montezume, s.24; M. L. HSU, Morska karta Čeng Heja, s.27; N. J. THROWER, Ko je kartiranje postalo znanost, s.31; J. P. GRELOT, Pogled iz vesolja, s.35; A. S.SUDAKOV, Nedostopni zemljevidi, S.39; W. MERKLI, Nebesna kartografija, s.41; B. MIHEVC, Razvoj kartografije na Slovenskem, s.50.

»ZGODOVINSKI ČASOPIS«, XLVI, 1992, 3 : R. BRATOŽ, Nekatera nerešena in nerešljiva(?) vprašanja iz zgodovine severnojadranskih dežel v 6. in 7. stoletju, s.297; P. ŠTIH, Goriški grofje in Devinski gospodje, s.309; I. VOJE, Migracijski procesi v slovenskem prostoru v turšem obdobju (16. do 18. stoletje), s.323; H. HEPPNER, Študenti iz slovenskih dežel na univerzi Gradec (Graz) 1884-1914, s.343; P. WAMBOLT, Klobuk nadvojvode Janeza, s.383; V. SIMONITI, O slovenskem zgodovinopisju 1945-1990 ali kako je na zgodovinopisje vplivalo staranje oblasti, s.387.

, XLVI, 1992, 4 : F. M. DOLINAR, Cerkvena organizacija ob današnji slovensko avstrijski meji od jožefinskih reform do danes, s.429; J. ŽONTAR, Zemljiško gospostvo Krumperk pri Domžalah v 17. in 18. stoletju, s.437; A. BAŠ, Posebnosti slovenske in nemške obleke na Slovenskem od začetka 19. stoletja do druge svetovne vojne, s.445; J. CVIRN, Celjsko nemštvo in problem nacionalne identitete,

s.451; A. KALC, Prekooceansko izseljevanje skozi Trst 1903-1914, s.479; M. GOMBAČ, Beneška Slovenija 1945-1946, s.509.

, XLVII, 1993, 1 : V. VALENČIČ, Iz kreditnega gospodarstva ob koncu srednjega veka, s.5; D. KOS, Plemiška darovanja cerkvenim ustanovam (s posebnim ozirom na 14. stoletje), s.25; A. HOZJAN, Slovenjgraški meščani v 16. stoletju v knjigah izdatkov Štajerske, s.53; I. GRDINA, Doživljanje Nemcev in nemške kulture pri slovenskih razumnikih od prosvetljenstva do moderne, s.57; P. VODOPIVEC, Leto 1789 v časnikih iz Gradca in Ljubljane, s.69; C. D. CARMICHAEL, Pismo Edmonda Halleya Valvasorju, S.85; F. ROZMAN, Nemški in slovenski delavci v delavskem gibanju na Slovenskem, s.95.

»VARSTVO SPOMENIKOV«, 1992, 34 : J. PIRKOVIČ, Razdelitev pristojnosti in nalog na področju varstva naravne in kulturne dediščine, s.9; M. PETRIČ, Lastninska pravica na kulturnem spomeniku, s.22; P. FISTER, Prostorska dediščina, nova spomeniška vrednota, s.27; M. ČREPINŠEK, Predvidevanje nadaljnega razvoja spomeniško-varstvenih služb in vpliv sprememb na naloge arhitekturno-konservatorske stroke, s.58; M. HAZLER-PAPIČ, Metodologija vključevanja naselbinske dediščine v prostorske sestavine dolgoročnih planskih aktov in v strokovne osnove prostorskih izvedbenih aktov, s.69; A. NOVAK, Planšarske zgradbe v bohinjskih gorah, s.132; I. MIKL CURK, Konservatorstvo kot humanistična disciplina, s.150.

»VIRI«, 1993, 6 : D. FRIŠ, Korespondenca Kazimirja Zakrajška, O. F. M. (1907-1928) : Kratka zgodovina katalošike cerkve v ZDA, s.8; Katoliška cerkev med slovnskimi priseljenci v ZDA, s.10; Delovanje slovenskih frančiškanov v ZDA do leta 1927, s.13; Časnikarska, tiskarska in izdajateljska dejavnost slovenskih frančiškanov v ZDA, s.24; Rafaelova družba, s.29.

»ZBORNIK SOBOŠKEGA MUZEJA«, 1992, 2 : B. BRUMEN, Vsakdanja kultura Prekmurja in slovenskega Porabja v etnoloških topografijah, s.43; M. KUZMIČ, Pomoč ameriških prekmurskih izseljencev rojakom v »stari domovini«, s.53.

»ŽIROVSKI OBČASNIK«, XII, 1992, 18 : 700 let Žirov. Nicolaus : Officium in Syroch (iz Loškega urbarja 1291- faksimile, prepis, prevod in uredniški pripis), s.11; 500 let jezuitov. M. STANONIK, Nedokončani portret Martina Nagliča (1748-95), s.11; F. KOPAČ, Spomini na otroška in fantovska leta (1885-1902), s.24; F. ALIČ, Znamenja na Žirovskem, s.51; J. MROVLJE, Vas Ledinica, s.67; R. JURCA, Iz naše doline, s.97.

AVSTRIJA

»BLÄTTER FÜR HEIMATKUNDE« , LXVI, 1992, 3-4 : G. CERWINKA, Zur Socialstruktur steirischer Städte und Märkte am Beginn des 18. Jahrhunderts, s.75.

, LXVII, 1993, 1/2 : H. BALTL, Vorlesungen in slowenischer Sprache an der Grazer Universität. Eine Episode aus Altösterreich, s.31.

»CARINTHIA I«, 182, 1992 : G. BIERMANN, Die Bergmannskleidung auf den Miniaturen einer Kärntner Abschrift des Schwazer Bergbuches, s.135; H. J. KÖSTLER, Das Bessemerstahlwerk in der Eisenhütte Heft bei Hüttenberg (Kärnten), s.183; J. MARKOWITZ, Geschichtliches zum Blei- und Zinkerzbau in Windisch Bleiberg, s.237.

»LANDESMUSEUM JOANNEUM GRAZ - JAHRESBERICHT 1991« : F. WAIDACHER, Museologie als Erkenntnissystem und Handlungsanweisung, s.9; W. GLUZINSKY, Zu Fjodorows Museumslehre, s.29; G. BIEDERMANN, Projektarbeit - kritische Bemerkungen zu einigem gelungenen und geplanten Beispielen, s.161.

»ÖSTERREICHISCHE ZEITSCHRIFT FÜR VOLKSKUNDE« , N. S. B. XLVI, G. B. 95, 3 : U. JEGGLE, Zur Dialektik von Anständig im Zivilisationsprozess, S.293; K. KÖSTLIN, Totengedanken am Strassenrand - Projektstrategie und Forschungsdesign, s.305; G. KORFF, Namenswechsel - Volkskundliche Anmerkungen zur »Politik« der Strassenumbenennungen in der ehemaligen DDR, s.321; D. KRAMER, Innovationen im Kulturprozess - Aktuelle Überlegungen zu einem alten Thema, s.339; U. MOHRMANN, Wegmüssen : Entsiedlung im Kohlrevier - Versuch einer Wahrnehmung laufender Ereignisse, s.355.

, N. S.B. XLVI, G. B. 95, 4 : E. GRABNER, Sankt Franciscus Xaverius, ein »Schutzhaber in der Aderlass«. Zur Entstehung und Verbreitung eines seltenes ikonographischen Motivs in der Andachtsgraphik des 18. Jahrhunderts, s.435; L. KRETZENBACHER, Besitz-Streit um den Leib des »Heiligen«, s.461; O. MOSER, Die fünfzehn geheimen Leiden Christi. nach einer mündlichen Überlieferung aus Kärnten, s.483.

, N. S.B. XLVII, G. B. 96, 1 : G. KILIANOVA, Volkskunde in der Slowakei, s.1; A. FENTON, Institutionengeschichte der Europäischen Ethnologie in Schottland, s.17; J. W. COLE, R. PAYNTER, G. F. REID, Gegenwärtige Tendenzen in der amerikanischen Kulturanthropologie, s.27.

, N. S.B. XLVII, G. B. 96, 2 : B. TSCHOFEN, Nahrungsforschung und Multikultur. Eine Wiener Skizze, s.125; B. PURIN, Dinge ohne Erinnerung. Anmerkungen zum schwierigen Umgang mit jüdischen Kult- und Ritualobjekten zwischen Markt und Museum, s.147.

BOLGARIJA

»BULGARSKA ETNOGRAFIJA«, III, 1992, 5-6 : M. GUEORGUIEV, Traditional medicine (cultural and typological Specifity), s.18; P. HRISTOV, The parental Curse - a Regulator of social Justice, s.33.

»BULGARSKI FOLKLOR« , XVIII, 1992, 1 : P. GRZYBEK, Microcosm, Mezocosm, Macrocosm. Model of the World and Poetics in Folklore, s.22; G. KRAEV, Personality Transformation, s.36; K. ROTH, Folk Culture of South-East Europe in the Modern Times, s.48.

, XVIII, 1992, 2 : T. GEORGIEVA, The Bread - a Key

separating and Uniting Human Worlds, s.12.

, XVIII, 1992, 3 : B. HOLBEK, The Language of Fairy Tales, s.3; P. BOCHKOV, Stories and Their History, s.34; L. ILIEVA, »The Misterious Slavic Soul« of the Bulgarians, s.39; E. SAVOVA, About the Blindness and Disability of Hen from Mithological Point of View, s.55.

, XVIII, 1992, 4 : V. ANGELOV, The Methodological Ship with the Empirical Holes, s.3; S.YANEVA, Technology as a Phenomenon, s.16; I. STANOEVA, One Cultural Dimension, s.22; I. BOKOVA, Children's Folklore and Folklore Culture, s.30.

, XIX, 1993, 1 : I. BOKOVA, Personal Identification and Folklore, s.13; V. G. RAICHEVA, Toward Another Interpretation of the Verbal Descriptions of Rites, s.58;

ČEŠKA IN SLOVAŠKA

»ETHNOLOGIA EUROPAE CENTRALIS«, 1992, 1 : V. FROLEC, Kulturni prostor stredni a jihovychodni Evropy : dimenze lidove kultury, s.11; S.ŠVECOVA, Etnograficke skupiny a oblasti na Slovensku, s.25; J. VAREKA, A. PLESSINGEROVA, Smery, vysledky a cile badani o tradični stavbeni kulture česke vesnice, s.35; V. FROLEC, Wedding Ceremony under Change. Situation in Czech lands, s.47.

»MúZEUM« , XXXVI, 1991, 1 : A. M. RIEU, Museum as a complex environment, s.1; R. LICHNEROVá, Mining folk art in the region of Banská Štiavnica, s.6; P. ŠVORC, »Matica slovenská« and Slovak museums, s.11; L. TAKáČ, The Slovak National Uprising Museum in a permanent movement, S.13; I. MACHAJDIK, Sport photography as a source of retrospective information of the museological documentation, s.16.

, XXXVII, 1992, 1 : J. BENEŠ, Public and private collections as a museological problem, s.5; M. KIRIPOLSKY, Specifications of the presentation forms in the open-air museum, s.12; P. MáRAKY, The ways to the complex presentation of the museum collections, s.15; G. KRáLIKOVá, To the problems of the multidisciplinary usage of the collection funds in museum presentation, S.18.

, XXXVII, 1992, 2 : P. SCHUCK WERSIG, G. WERSIG, Museums and the marketing conceptions of the American museums- the inspiration and appeal, s.15.

, XXXVII, 1992, 4 : J. BENEŠ, A museum language as a special kind of communication, s.1; D. JACOBI, Museum labels as a mean of interpretation, s.5.

, XXXVIII, 1993, 1 : J. BAHURINSKA, Canadian Know-how in the Domain of Collection Documentation in Museums and Galleries, s.33.

, XXXVIII, 1993, 2 : Š. HANAKOVIČ, The Slovak museum Society - origin, orientation and activity, s.10.

»PAMIATKY A MUZEA« , 1992, 1 : S.KOVAČEVIČOVA, Nemecká vidiecka architektúra na Slovensku, s.12; O. DONGALOVA, Textilné nápisové nástenky v stredoeurópskom kontexte, s.30.

, 1992, 2 : L. LICHVAR, Liatinová krása : o železnych

náhrobnikoch v okoli Hronca, s.14; E. ŠEFČAKOVA, Norimberské ilustrácie zo 16. storočia a ich osud na našom území, s.17; H. ONDRUŠOVA, Kraslice : tradičná a súčasná vyroba, s.27.

, 1992, 3 : I. ZUSKINOVA, Múzeum liptovskej dediny s.18.

, 1992, 4 : J. DURICOVA, Historické bicykle zo zbierky J. Vavrika, s.31; J. LANGER, Dánsky priklad úspešného múzea v prirode, s.33.

DANSKA

»TOOLS AND TILLAGE«, VI, 1991, 4 : W. X. GUANG, On the ancient Terraced Fields in China, s.189; G. WOJTILLA, The Krsisasana. The Manual of Agricultural Implements in Sanskrit, s.202; M. S.JORGENSEN, The Blegind Spade. A Jutland Paddle-Spade in its Functional Context, s.216; W. RANDOLPH, Preliminary Report on an early American Plowshare, s.221; A. STEENSBERG, Hafting of a Stone Axe-Adze and its Use in the Fire-Clearance Husbandry of Papua New Guinea, s.232.

FINSKA

»ETHNOLOGIA FENNICA«, XX, 1992 : K. HEIKKINEN, Women, Marginality and the manifestation of Everyday Life. A Study of Present-day Feasts of the Veps and the Mari (in Russia), s.5; A. HUTTUNEN, Women as Team Sport Athletes.Striving for Equality but on Whose Terms?, s.18; V. NURMI, The Kalevala Women's Association. An Organisation Operating in the name of Finland's National Epic, s.28; R. RÄSÄNEN, Production and Reproduction in Burning Cultivation. On the Development of a Gender-specific Research Model, s.35; A. M. ÅSTRÖM, Die Symbolsprache in Zwei Alten Stickmustertüchern, S.40.

»KANSATIETEELLINEN ARKISTO«, 39, 1992 : J. VILKUNA, Suomalaiset vainajien karsikot ja ristipuut = The Karsikko and cross-tree tradition of Finland.

HRVATSKA

»ETHNOLOGICA DALMATICA«, I, 1992 : D. KEČKEMET, Uključivanje Židova u društvenu, političku i kulturni sredinu Splita i njihon doprinos toj sredini, s.5; N. B. ŽARKO, Split - sjecište trgovačke robe između Istoka i Italije u 18. stoljeću, s.19; R. VUJNOVIĆ, Gradske gatare u Splitu i tradicijsko naslijeđe, s.25; G. SCHUBERT, O starim mediteranskim oglavljima, s.33; R. SENJKOVIĆ, Motiv svastike u Dalmaciji od neolitika do XX. stoljeća, s.55; N. B. BOŽANIČ, Nekoliko podataka o dotama u Starom gradu na otoku Hvaru, s.77; I. LENIĆ, Prilog istraživanju zlatarstva u Dalmaciji u drugoj polovici XIX. i početkom XX. stoljeća, s.91; Z. Š. PETRIĆ, Soparnik kao obredno i svečano jelo u Poljicima, s.95; J. KALE, Skorajšnje stanje sraza globalne kulture s mjesnim tradicijama na šibenskome području, s.99; J. V. PALLUA, Tragom vlaških elemenata kod Morlaka srednjodalmatinskog zaleđa, s.137; S.BRAICA, Retorika arhitekture (na primjeru otoka Hvara), s.147.

»INFORMATICA MUSEOLOGICA« , 21, 1990, 3-4 : I. MAROEVIĆ, Zaštita muzejske građe, s.5; B. PERČINIĆ-KAVUR, Kako zaštititi muzejske predmete od krađe ili ilegalne trgovine, s.11; A. ORLIĆ, Konzervatorsko-restauratorske službe u muzejima i principi primarne zaštite na iskustvima MUO, s.14; M. VELICOGNA-NOVOSELAC, Muzejski predmet i transport, s.16; J. OKLOPČIĆ, Muzejski zakoni i zaštita muzejske građe, s.26; D. OSREČKI, Dokumentacija kao oblik zaštite muzejskog fundusa, s.27; D. VANĐURA, Galerijski predmet u depou, s.29; J. GALJER, Depo grafičkog dizajna i arhitekture, s.31; N. TARBUK, Depo sakralne arhitekture, s.32; I. ČUKMAN, Zaštita tekstilnih predmeta, s.33; S.SLAVIČEK, Restauratorski radovi u Lapidariju Arheološkog muzeja u zagrebu, s.34; T. MUŠNJAK, Konzerviranje i restauriranje plakata iz likovne zbirke MRNH, Zagreb, s.36; A. FAZINIĆ, Zaštita muzejskih predmeta u malim pokrajinskim muzejima- primjeri općine Korčula, s.39;

, 22, 1991, 1-4 : Muzeji i galerije Hrvatske u ratu 1991. /1992.

»MUZEJSKI VJESNIK« , XIII, 1990, 13 : L. ALBUS, Problem funkcioniranja osnovnih vidova muzejske djelatnosti u uvjetima obnove muzeja, s.3; N. MATIJAŠKO, Kruh i pecivo - eksponati u Muzeju prehrane, s.61.

, XIV, 1991, 14 : L. ALBUS, Tradicijska kultura u suvremenom društvu, s.42; S.JURIŠIĆ, Popularizacija vrijednosti narodnog graditeljstva, s.44.

»NARODNA UMJETNOST« , XXIX, 1992 : D. RIHTMAN AVGUŠTIN, O konstrukciji tradicije u naše dane : Rituali, simboli i konotacije vremena, s.25; T. PERIĆ POLONIJO, Usmene lirske pjesme dubrovačke regije, s.121; Z. DUKAT, Usmene epske pjesme iz Dubrovnika i dubrovačke okolice, s.155; L. ČALE FELDMAN, Predstavljačka obilježja folklora dubrovačkog područja, s.169; A. MURAJ, Simboličke konotacije godišnjih običaja na Baniji, s.185; P. ŠIMUNOVIĆ, Imena naselja u banijskoj općini Dvor na Uni, s.253.

, XXX, 1993 : R. SCHENDA, Lesen und Erzählen in der Abendstube, S.21; H. BAUSINGER, Computergeschichten, s.39; I. KÖHLER-ZÜLCH, Die Hexenkarriere eines Berges : Brocken alias Blocksberg, s.47; G. B. BRONZINI, L'andar novellando : dal Novellino al Decameron, s.83; H. J. UTHER, Johann Jacob Bräuners »Curiositäten« als Vorlage der »Deutche Sagen« der Brüder Grimm II, s.103; K. WROCLAWSKI, Geschlechtwechsel (Aarne-Thompson 514), s.133; L. MARKS, Wie Soldat eine Greisin betrog oder die Geschichte über die Kieselsteinsuppe (Aarne-Thompson 1548), s.147; M. STANONIK, Possibilities of psychological interpretations of the literary folklore, s.157; D. BURKHART, Erzählter Raum - Errinerungsraum, s.167; L. Č. FELDMAN, Šingala-mingala : from Recitation to Thetre, s.183; Z. RAJKOVIĆ, Memorials at Places of Death : Examples from oral Tradition, s.201; D. ZEČEVIĆ, Predigtbelehrungen aus dem 18. Jh. und das Alltagsleben. Frau, Ehe, Abtreibung, s.215; I. WEBER KELLERMANN, Überlieferungsgüter als »Tekste« der gesellschaftlichen Kommunikation, s.229; O. SIROVATKA, Wege zur Erforschung des Folklorismus.Der Folklorismus als Thema der Volkskunde, s.249; I. M. GREVERUS, News and Truth : Folk and fokloristic Repression of Truth in News, s.257; D. RIHTMAN AVGUŠTIN, »We were proud to live with you, and

now immensly sad to have lost you«. A Chronicle of the war through Newspaper Death Notices, s.279; T. PERIĆ POLONIJO, The Functions of oral lyrical Poems, s.303; Z. KUMER, Zu einigen Flussnamen im slowenischen Erzählllied, s.327; H. STROBACH, Konfliktsituazion und Balladenstruktur, s.333; B. N. PUTILOV, Parody in russian Epos, s.343.

»SOCIOLOGIJA SELA«, XXX, 1992, 3/4 : V. PULJIZ, M. ŠTAMBUK, Promjene u hrvatskom selu i časopis Sociologija sela, s.207.

»STUDIA ETHNOLOGICA«, IV, 1992 : J. P. VLAHINIĆ, Oblici tradicijske arhitekture i kulture stanovanja u Baranji, s.49; Ž. ŠPANIČEK, Špiljski stanovi i gospodarski prostori u lesu na području Baranje, s.69; N. ECKHEL, Tekstilno rukotvorstvo Hrvata u Baranji, s.93; N. MAGLICA, Narodna nošnja baranjskih Hrvata, s.117; B. S.MACHALA, Seoska prehrana u Baranji, s.141; J. V. PALLUA, Životni običaji u Baranji, s.153; O. VLAŠIĆ, Godišnji običaji u Baranji, s.169; K. BLAŽEVIĆ, Podaci o glazbenom folkloru Baranje u arhivu Etnološkog zavoda, s.175; M. H. VALAŠEK, Baranja je »tvrd orah«. Analiza istraživanja i popularizacije tradicijske baranjske folklorne glazbe, s.181; Z. LECHNER, Etnološki zapisi iz Baranje, s.209.

»VIJESTI MUZEALACA I KONZERVATORA HRVATSKE«, XLI, 1992, 1-4 : V. BELAJ, In memoriam. Milovan Gavazzi - velikan hrvatske etnologije (1895-1992), s.13; J. Ć. RUKONIĆ, Neka iskustva Creskog muzeja s ambalažiranjem i transportiranjem muzejskih eksponata, s.28; S.PINTARIĆ, Muzeji i škole - neka iskustva i prijedlozi, s.32.

IRSKA

»BÉALOIDEAS«, 1991, 59 : B. ALMQUIST, Irish Migratory Legends on the Supernatural. Sources, studies and problems, s.1.

ITALIJA

»CE FASTU?« , LXVIII, 1992, 2 : M. MATIČETOV, Dalla poesia di tradizione orale alla poesia di autore nella Val Resia, s.269.

, LXIX, 1993, 1 : G. FRAU, Mandi e altre formule di saluto nelle regioni italiane, s.7; M. C. DEFEND, La dimora spontanea e la sua evoluzione in Valcanale, s.41; A. GUERRA, A. PATRIARCA, Gli stavoli in Val Pesarina, s.57; D. PUCCIO, Penetrazione e distribuzione di elementi friulani nel carnevale resiano, s.79.

»ARCHIVIO PER L'ANTROPOLOGIA E LA ETNOLOGIA«, CXXII, 1992 : C. CORRAIN, Le mie esperienze in Antropologia, s.5; C. BELSHAW, Culture and Holism in Ethnography and Exogenous Factors in Economics, s.129.

»LARES«, LVIII, 1992, 4 : G. B. BRONZINI, L'avventura etnomuseografica di Giuseppe Šebesta, s.499; G. ŠEBESTA, Un percorso per un museo europeo. Itinerario

attraverso i musei etnografici d'Europa e d'Italia, s.515; G. FORNI, Ricerche storico-antropologiche sulla filogenesi del museo di storia della cultura tradizionale, s.525; R. TOGNI, Musei della cultura popolare e contadina in Italia e in Europa. Ceni di storia, modalità, questioni e metodi, s.573; M. G. M. LUNGAROTTI, Il museo del vino a Torgiano, s.627; V. P. COTTINI, Misure di tutela e di documentazione del bene culturale nei musei etnografici, s.633.

MADŽARSKA

»ACTA ETHNOGRAPHICA« , XXXVI, 1990, 1-4 : T. BODROGI, Hungarian Matriarchy?, s.3; M. BOQUET, The Division of Labour in the Farm Household in 19th and 20th Century South-West England, s.83; L. S.KAROLY, »Die geleiterin der Seele. Über die Dramaturgie der Totenklage und die Phänomenologie ihrer Gestik, s.227; G. SCHUBERT, Farbsymbole dei den Balkantürken und den Südslawen, s.251.

, XXXVI, 1991, 1-2 : E. FÉL, The ethnologist studying his/her own culture, s.1; A. FÜLEMILE, Observations about the changes of peasant female clothing in Hungary from World War I until today, s.50; K. CSILLERY, The primitive lace created by insertion stitches in Hungary, s.78; S.ŠVECOVA, The Slovak and the Czech peasant family, s.89.

»ETHNOGRAPHIA«, CI, 1990, 2 : E. SCHMIDT, The Ob-Ugrian mythology and the bear-cult, s.149; M. FLORIAN, History of the »homespun of Sárköz«, s.194; W. ENDREI, The makers of the spinning wheel, s.265; L. SZELESTEY, József Kósa, the shepherd carver of Türje(?), s.277; A. FÜVESSY, The »Potter working on a wheel«- historic context of the creation of a clay figurine in Tiszafüred, s.297.

»A MAGYAR MEZÖGAZDASáGI MúZEUM KÖZLEMéNYEI« (Mittelungen des ungarischen Landwirtschaftsmuseums) 1990-1991 : F. GYULAI, E. HERTELENDI, I. SZABO, Frühmittelalterliche Pflanzfunde und ihre Datierung vom Gebiet des Plattensees, s.17; I. TAKACS, The history of pig (Sus scrofa dom L.) butchering and the evidence for singeing on subfossil teeth, s.41; Z. CSOMA, Der Einfluss und die Verbreitung der deutschen und deutschsprachigen Weinbauliteratur in Ungarn, während der Landwirtschaftlichen Revolution, s.57.

»NÉPRAJZI ÉRTESITÖ (Annales musei ethnographie)«, LXXIV, 1992 : S.KOVACS, Oil pressing. Relationship between raw material and technology, s.88; J. BALOGH, T. HORVATH, A method for the analysis of patterned folk-art textiles, s.119; G. FEJER, The dating of a bridal case, s.131.

NEMČIJA

»ABHANDLUNGEN UND BERICHTE DES STAATLICHEN MUSEUMS FÜR VÖLKERKUNDE DRESDEN«, 1992, 47 : »Emics« und »Etics« in der »Neuen Ethnographie« Nordamerikas, s.7; M. MAUZÉ, Exhibiting one's culture. Two case studies :

The Kwagiulth Museum and the U'mista Cultural Centre, s.25; L. I. SCHWALBE, Die »Primitivstämme« in der historischen Konzeption Indiens bei Walter Ruben, s.215;

»BAYERISCHES JAHRBUCH FÜR VOLKSKUNDE«, 1993 : K. S.KRAMER, Leben und Arbeiten von Klosterbediensteten zu Ende des Mittelalters.Nach dem Ehaltenbuch des Klosters Indersdorf von 1493 und verwandten Quellen, s.7; C. DAXELMÜLLER, Erzählen über Technik. Der Wandel des technischen Bewusstseins im Spiegel der »artes technicae« vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, s.39; F. RYSER, Feststellungen beim Untersuchen von Hinterglasbildern, s.57; G. RENDA, Verlebendigung der Museen. Die vergleichende Methode im kontext der Museumsreform um den Ersten Weltkrieg, s.73; W. BRÜCKNER, Der Reichskunstwart und die Volkskunde 1923 bis 1933. Ausstellungshoffnungen, Volkskunstkomission, Lehrstuhlpläne, s.93; G. WIEGELMANN, Was sollen volkskundliche Theorien leisten?, s.119.

»HESSISCHE BLÄTTER FÜR VOLKS- UND KULTURFORSCHUNG«, XXIX, 1992 : Fremde Nachbarn : Aspekte türkischer Kultur in der Türkei und in der BRD.

»JAHRBUCH FÜR VOLKSLIEDFORSCHUNG«, XXXVI, 1991 : M. MORITZ, Zur Rezeption volkskultureller Traditionen in der DDR. Der Versuch einer vorläufigen Bilanz, s.13; W. DEUTSCH, Anmerkungen zur Melodietypologie, s.18.

»KIELER BLÄTTER ZUR VOLKSKUNDE«, 24, 1992 : O. T. NIKULA, Die Kultur-Identität bei den skandinavischen Samen, s.5; I. KRAUSE, Arbeitsverhältnisse und Arbeitsbewusstsein bei den Kieler Howaldtswerken in der Kaiserzeit, s.39; H. P. ZIMMERMANN, Historische Anstrenungen gegen die Wohnungsnot, s.113; A. LÜHNING, »Museales Glück im Winkel?«-Gedanken zur gegenwärtigen Museumsszene, s.135; W. RUDOLPH, Maritim - volkskundliche Inventarisationen im Ostseeraum, s.147; M. WESTPHAL, Dia Museen im Kulturzentrum Arsenal Rendsburg, s.167.

»RHEINISCH-WESTFÄLISCHE ZEITSCHRIFT FüR VOLKSKUNDE«, XXXVII, 1992 : D. PESCH, Vom Häusermuseum zum Erlebnisort?, s.15; S.BAUMAIER, Dokumentation und Forschung am Westfälischen Freilictmuseum Detmold - Landesmuseum für Volkskunde, s.21; T. PARENT, Alltagskultur im Industriedenkmal. Zur Konzeption und Arbeit des Westfälischen Industriemuseums, s.35; D. STEMMRICH, Forschungsaufgaben und -arbeiten im Rheinischen Industriemuseum, s.47; E. H. SEGSCHNEIDER, Von guten Vorsätzen und was daraus geworden ist : Volkskundliche Forschungen am Kulturgeschichtlichen Museum Osnabrück, s.59; A. EIYNCK, Inventarisation und Dokumentation von kulturgeschichtlichem Sachgut am Emslandmuseum Lingen, s.65; U. SCHÄFER, Möbel der letzten hundert Jahre : Konfektionsware für das Leben daheim, s.95; T. SPOHN, Das Bauernhaus des märkischen Sauerlandes vor der Mitte des 18. Jahrhunderts, s.123.

»SÜDOSTFORSCHUNGEN«, l, 1991 : L. KRETZENBACHER, Säkularisierte Ikonotropie zu religiösen Bildthemen Südost-Europas, s.215.

»ZEITSCHRIFT FÜR KULTURAUSTAUSCH«, XLII, 1992, 4 : Der rechte Weg : Versuche einer Annäherung an der Islam.

POLJSKA

»LODZKIE STUDIA ETNOGRAFICZNE«, XXX, 1991 : J. KUCHARSKA, Empty nights as a complex of folk rituals customs and habits in the modern process of change, s.23; D. NADAJ, Time outside work in a contemporary peasant milieu, s.43; M. LUKOWSKA, Researches on a reminiscence story, s.62; A. SZYMCZYK, Value of iconographic sources in the researches on culture of industrial towns of Zaglebie Dabrowskie, s.63.

ŠPANIJA

»KOBIE«, 1991, 5 : A. ERKOREKA, Ritos de fertilidad, s.165; E. N. y ARAMBURU, Breves notas introductorias al estudio etnohistorico del camino real de Burgos a Bercedo (s.XIX), s.179; T. del VALLE, El espacio y el tiempo en las relaciones de genero, s.223.

ŠVICA

»GEOGRAPHIA HELVETICA«, XLVIII, 1993, 2 : K. SEELAND, Der Wald als Kulturphänomen - von der Mythologie zum Wirtschaftobjekt, s.61; M. IRNIGER, Wald und Waldnutzung im Umbruch des 18. Jahrhunderts, s, 67.

VELIKA BRITANIJA

»ANTHROPOLOGY TODAY« , VIII, 1992, 4 : B. E. HARRELL - BOND, E. VOUTIRA, Antropology and the study of refugees, s.6; B. DURRANS, Behind the scenes : museums and selective critisism, s.11.

, VIII, 1992, 5 : P. RABINOW, Studies in the anthropology of reason, s.7; A. SHELTON, The recontextualization of culture in UK museums, s.11.

, VIII, 1992, 6 : V. K. SRIVASTAVA, Should anthropologists pay their respondents?, s.16.

, IX, 1993, 1 : E. A. HAMMEL, Demography and the origins of the Yugoslav Civil War, s.4; A. M. BRISEBARRE, The sacrifice of 'Id al-kabir' : Islam in the french suburbs, s.9.

, IX, 1993, 2 : R. SANJEK, Anthropology's hidden colonialism : assistants and their ethnographers, s.13.

, IX, 1993, 3 : R. JENKINS, Incompetence and learning difficulties : anthropological perspectives, s.16.

, IX, 1993, 4 : L. M. DANFORTH, Competing claims to Macedonian identity : the Macedonian Question and the breakup of Yugoslavia, s.3; J.

P. RIVERS, The Spanish bull-fight and kindred activities, s.11; U. SHARMA, Contextualizing alternative medicine : the exotic, the marginal and the perfectly mundane, s.15.

ESTONIJA

»PRO ETHNOLOGIA«, 1993, 1 : H. HEINSOO, On the Project of Visual Documentation of Modern Estonian Culture, s.8; J. JÄRS, Some Thoughts about Abduction in Estonia, s.13; A. KANNIKE, Estonian Horse Collars - Research Objects and Source Material, s.16; H. PÄRDI, Museum Object as a Source in Ethnological Research, s.53; T. SIKKA, The Estonian National Museum in 1992, s.80; E. VÄRV, Research into Clothing, s.86; P. OUNAPUU, The History of the Development of Estonian Traditional Seats.The Rocking-Chair, s.91.

MEHIKA

»ANTROPOLóGICAS«, 1993, 5 : S.F. VILLELA, La antrpologia visual y la antropologia mexicana, s.14; O. MENÉNDEZ, Cine y realidad, s.30; M. L. RODRIGUEZ, La pelicula etnográfica y la antropologia visual, s.36; M. NOLASCO, Los medios audiovisuales y la antropologia, s.40; M. CANEVACCI, Imagen y sincretismo cultural, s.62; J. J. DE CARVALHO, Antropologia : saber académico y experiencia iniciática, s.75.

ZDA

»FOLKLORE AND MYTHOLOGY STUDIES«, XXXV, 1992 : C. B. HARVEY : Contemporary Irish Traditional Narrative : The English Language Tradition.

»SLOVENE STUDIES«, XII, 1990, 1 : R. L. LENCEK, The terms Wende - Winde, Wendisch - Windisch in the historiographic tradition of the Slovene lands, s.93.

OSTALO

»ETHNOLOGIA SLAVICA«, XXIII, 1991 : M. BERANOVá, Slavic Harvest and Harvesting Implements until the Beginning of the 15th Century, s.7; B. V. KRSTIĆ, Permeation of Cultural Influences in Linen Production with Special Emphasis on Oriental Ones in Southwestern Serbia, s.35; H. STEL'MAŠČUK, Die traditionellen Kopfbedeckungen der Ukrainer in der Karpatenregion (19. - Anf. des 20. Jh.), s.51; B. GEORGIEVA, Die bulgarische Renaissancezeit und ihre Wohnarchitektur, s.85; E. HORVáTHOVA, Die mit den traditionellen Organisationen der Jugend verbundenen Feierlichkeiten bei den Westslawen, s.103; V. FROLEC, Das Oster- und Pfingstreiten, s.129; J. KRUPKOVá, Die Klassifizierung des Geschenks in der tschechischen Volkskultur, s.155; M. JOVANOVIĆ, Gift as a Status in the Past and in the Present, s.187; O. SIROVáTKA, Zwischen Volksprosa und der literarischen Erzählung (Die tschechische, slowakische und polnische Volkserzählung auf der Bühne), s.195.

»LETOPIS«, XXXIX , 1992, 1 : S.BROUČEK, Etnická teorie a etnické skupiny, s.114; M. MIRTSCHIN, Sorbische Heimatkunst als Beitrag zur Genese einer nationalen Kunst, s.126; U. MOHRMANN, Über der Kohle wohnt der Mensch, s.131.

, 1992, 2 : E. SIATKOWSKA, Jakubica i Frencel-dwa najstarsze luzyckie przeklady Nowego Testamentu, s.24; C. GRAU, Slawen in Deutschland im Geschichtsbild der deutschen Aufklärung, s.51; H. P. HOELSCHER OBERMAIER, Krabats Metamorphose. Von der sorbischen Volkssage zu Jurij Brezans Kunstmärchen »Čorny mlin« (Die schwarze Mühle), s.87;

, 1993, 1 : S. BOKARIUS, Traditionelle Hochzeitbräuche der Sorben in Zusammenhang slawisch-deutscher Beziehungen, s.57.

»MUSEUM« , 177, 1993, 1 : T. DUFFY, The peace museum concept, s.4; M. PHILBIN, P. RATJCZAK, The Chichago Peace Museum, s.9; Grave testimony, s.17; N. CHOLEVAS, The War Museum of Athens, s.19; The invisible monument, s.25; R. BORDAGE, Sachsenhausen : a flawed museum, s.26; S.WILKANOWICZ, Auschwitz : the strangest museum, s.32; L. V. PROTT, War, heritage and normative action, s.45; B. DERION, C. ORGOGOZO, A. museum in the service of museums : the Museum of Aquitaine, s.49; R. MACDONALD, A code of ethics for United States museums, s.53.

, 178, 1993, 2 : C. G. SCREVEN, Visitor studies : an introduction, s.4; C. G. SCREVEN, United States : a science in the making, s.6; H. GOTTESDIENER, France : rapid development and public support, s.13; R. WILLIAMS, Canada : no going back, s.20; P. MC MANUS, United Kingdom : focusing on the market, s.26; S.HEINZE, Berlin : putting theory into practice, s.33; M. L. KELLY, Illusion or reality : unravelling the Museé Grévin, s.38.

Bojana Rogelj Škafar

SODELAVCI TEGA LETNIKA
CONTRIBUTORS TO THIS VOLUME

Andreja BAHAR-MURŠIČ, dipl. etnologinja. - 61000 Ljubljana, Cesta v Dvor 4.

Borut BRUMEN, etnolog in sociolog kulture, asistent za etnologijo Evrope, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF.- 61000 Ljubljana, Zavetiška 5.

Darja CIZELJ, dipl. etnologinja.- 61000 Ljubljana, Pod hrasti 37.

Ralf ČEPLAK, dipl. etnolog, višji kustos, vodja Muzeja neevropskih kultur Goričane, Slovenski etnografski muzej. - 61215 Medvode, Goričane 38.

Georg ELWERT, dr., socialni antropolog, prof., Institut für Ethnologie.- Drosselweg 1-3, 1000 Berlin 33, Germany.

Daša HRIBAR, dipl. etnologinja. - 61000 Ig (pri Ljubljani), Tomišelj 31 A.

Božidar JEZERNIK, dr., etnolog, docent, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF. - 61000 Ljubljana, Zavetiška 5.

Irena KERŠIČ, dipl. etnologinja, višja kustodinja, Slovenski etnografski muzej. - 61000 Ljubljana, Prešernova 20.

Borut KORUN, dr. stomatologije.- 63320 Velenje, Lipje 11a.

Marija KOZAR-MUKIČ, dipl. etnologinja, kustodinja, Savaria Múzeum.- Szombathely, Kisfaludy S. utca 9, Hungary.

Slavko KREMENŠEK, dr., etnolog, univ.prof., Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF.- 61000 Ljubljana, Zavetiška 5.

Maja LOZAR-ŠTAMCAR, mag., umetnostna zgodovinarka, kustodinja, Narodni muzej. - 61000 Ljubljana, Prešernova 20.

Marija MAKAROVIČ, dr., etnologinja. - Ljubljana, Adamičeva 15.

Maja MILČINSKI, dr., filozofinja, docentka, Oddelek za filozofijo FF.- 61000 Ljubljana, Aškerčeva 2.

Irene MISLEJ, dr., umetnostna zgodovinarka, raziskovalka, Znanstveni inštitut FF.- 61000 Ljubljana, Aškerčeva 2.

Vilko NOVAK, dr., univ.prof. v pok. - 61000 Ljubljana, Rožna dolina V/31.

Martina OREHOVEC, dipl. etnologinja. - 61000 Ljubljana, Reboljeva 13.

Damjan J. OVSEC, svobodni etnolog.- 61000 Ljubljana, Župančičeva 12.

Tita OVSENAR, dipl. etnologinja, kustodinja, Zavod za kulturo in izobraževanje - Tržiški muzej.- 64290 Tržič, Muzejska 11.

René PELISSIER, dr., samostojni raziskovalec.- Montamets, 78630 Orgeval, France.

Sonja PORLE, pedagoginja.- 7 Poplar Road, Oxford OX2 9L, England.

Mojca RAVNIK, mag., etnologinja, raziskovalna svétnica, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU. - 61000 Ljubljana, Novi trg 4.

Bojana ROGELJ-ŠKAFAR, dipl. etnologinja, kustodinja, Slovenski etnografski muzej. - 61000 Ljubljana, Prešernova 20.

Jana ROŠKER, dr., sinologinja, svobodna kulturna delavka.- 61000 Ljubljana, Malejeva 14.

Mitja SAJE, sinolog, lektor za kitajski jezik. - Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2.

Alenka SIMIKIČ, dipl. etnologinja, višja kustodinja, Slovenski etnografski muzej. - 61000 Ljubljana, Prešernova 20.

Inja SMERDEL, mag., etnologinja, višja kustodinja, Slovenski etnografski muzej. - 61000 Ljubljana, Prešernova 20.

Zmago ŠMITEK, dr., etnolog, izr.prof., Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF. - Ljubljana, Zavetiška 5.

Ivan ŠPRAJC, mag., etnolog, raziskovalec.- Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.

Blaž TELBAN, svobodni etnolog.- 61000 Ljubljana, Slovenska 51 B.

Borut TELBAN, mag., zunanji sodelavec, The Australian National University, Department of Anthropology, Research School of Pacific Studies.- GPO Box 4, Canberra, ACT 2601 Australia.

Mojca TERČELJ, mag., etnologinja, mlada raziskovalka.- 61000 Ljubljana, Ježica 19.

Steven VERTOVEC, dr., antropolg, raziskovalec, University of Oxford, School of Geography.- Mansfield Road, Oxford, OX1 3TB, England.

Nina ZDRAVIČ-POLIČ, profesorica angleškega jezika in primerjalne književnosti, Narodna galerija.- 61000 Ljubljana, Prežihova 1.

Nena ŽIDOV, mag., etnologinja, mlada raziskovalka.- 61000 Ljubljana, Einspielerjeva 5c.

ISSN 0354-0316
UDK 39 (497,12)(05)
ETNOLOG 3 (LIV), 1993

Glasnik Slovenskega etnografskega muzeja

S sodelovanjem sourednikov in uredniškega odbora
uredila I. Smerdel in Z. Šmitek

Prevodi
Suzana Koncut (francoščina)
Danielle Charonnet (francoščina)
Franc Smrke (angleščina, nemščina)

Lektura Maja Cerar

Oblikovanje
Mojca Turk

Izdal in založil
Slovenski etnografski muzej, zanj dr. Ivan Sedej

DTP
NOMINA

Natisnila
Tiskarna Tone Tomšič, Ljubljana, december 1993

Naklada 800 izvodov

ISSN 0354-0316
UDK 39 (497.12)(05)
WINDLIXI 1-4(47), 1998

Glasnik Slovenskega etnografskega muzeja

XLVII/1998

Z nadlo se napoti samostojno le v zvedavega odlesa
zvedila I. Jevnikar in Z. Šrajbh

Prevodi
Fitnand Kovačič (francoščina)
Danielle Chaperlat (francoščina)
Janez Sadnik (angleščina, nemščina)

Lektura Maja Cerar

Oblikovanje
Mojca Turk

Izdal in založil
Slovenski etnografski muzej, zanj dr. Ivan Sedej

DTP
NOMINA

Natisnila
Tiskarna Tone Tomšič, Ljubljana, december 1998

Naklada 800 izvodov