



**Glasnik Slovenskega etnološkega društva** (*Glasnik SED*):

Znanstveno-strokovna revija Slovenskega etnološkega društva  
63 | 2023, št. 1

*Bulletin of the Slovene Ethnological Society:*

Scientific Journal  
63 | 2023, Issue 1

**UDK 39(497.4)(05)**

**ISSN 0351-2908** Glasnik SED (Tiskana izdaja) | Printed edition

**ISSN 2536-4324** Glasnik SED (Spletna izdaja) | Online edition

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

V enem letniku izideta dve številki. | 2 issues (1 volume) are published yearly.



SLOVENSKO **etnološko** DRUŠTVO  
SLOVENE **ethnological** SOCIETY

**Izdajatelj** | Publisher©

Slovensko etnološko društvo  
Zanj | Represented by dr. Tanja Roženberger

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

**Naslov uredništva** | Address

Slovenski etnografski muzej  
Metelkova 2  
1000 Ljubljana

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

Elektronska pošta | E-mail: [info@sed-drustvo.si](mailto:info@sed-drustvo.si)

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

**Urednici** | Editors

dr. Saša Poljak Istenič: glavna urednica | Editor-in-Chief

dr. Daša Ličen: odgovorna urednica | Editor-in-Charge

**Uredniški odbor** | Editorial Board

Alenka Černelič Krošelj, dr. Miha Kozorog, dr. Rebeka Kunej, Tina Palaić, mag. Martina Piko-Rustia

Prispevke so recenzirali člani uredniškega odbora in zunanji recenzenti. Redakcija št. 1/2023 je bila zaključena 5. maja 2023. | All articles have been reviewed by the editorial board members and by the external reviewers. The editing of this issue was completed on 5<sup>th</sup> of May 2023.

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

**Jezikovni pregled** | Language Editor

Tadej Turnšek, Saša Poljak Istenič

**Jezikovni pregled angleških povzetkov in izvlečkov** | English Language Editor

Jeremi Slak

**Bibliografska obdelava v programskem sistemu COBISS** | Article Classification

Breda Pajsar

**Oblikovanje in prelom** | Design and Typesetting

Ana Destovnik

**Tisk** | Printed by

KOLORTISK tiskarna d. o. o.

**Naklada** | Circulation

400 izvodov | 400 copies

## Ob slovesu in nastopu

Članice in člani Slovenskega etnološkega društva globoko cenimo tradicijo etnologije in samega društva, radi se oziramo v preteklost, a smo nemara še bolj zaposleni s skrbjo in zanimanjem za sodobnost in prihodnost. Po eni strani se osredinjamo na sodobni vsakdan in njegovo osmišljanje z najnovejšimi raziskavami avtorjev in avtoric tako nacionalnega kot globalnega pomena. Po drugi pa gre tudi za zavedanje, da lahko stik s sodobno etnologijo ohranjamo zgolj kot dinamično društvo, ki medse sprejema nove, mlajše članice in člane, pa tudi kot društvo, v katerem najpomembnejših vlog ne zavzemajo »avtokrati«, ki bi se leta in leta oklepali svojih položajev. Verjamemo, da lahko prav občasne prevetritve prispevajo k odprtemu duhu, kakovosti vsebin in živahnosti društva. V tem duhu se poslavljamo od zdaj že bivše predsednice Alenke Černelič Krošelj. Zahvaljujemo se ji za odzivnost, fleksibilnost in zaupanje, ki ga je izkazovala vsem članicam in članom.

Svež veter je zapihal tudi v uredništvo *Glasnika Slovenskega etnološkega društva*. Poslavljamo se od Rebeke Kunej in Miha Kozoroga, brez dela katerih *Glasnik* ne bi bil takšen, kot je danes. Njuna zapuščina nama je močno olajšala delo in naju motivirala k ohranjanju visokih standardov, čeprav to ni bilo vedno preprosto. Od vloge glavne urednice *Glasnika* se poslavljam tudi Daša Ličen. Vajeti docela brezkrbno prepuščam kolegici Tini Palaič, ki se ji zahvaljujem, da je bila pripravljena prevzeti to zahtevno, a pomembno nalogo. Zahvaljujem se tudi vsem ostalim, še zlasti Saši, za potrepljivost in sodelovanje.

Na začetku najine uredniške poti sva oznanili, da si med piskami in pisci prispevkov *Glasnika* želiva videti več študentk in študentov. Pri tem sva bili uspešni; tako v prvi – bolj znanstveni – kot v drugi del revije, ki prinaša recenzije, poročila in druge strokovne prispevke, sva v vseh številkah vpenjali študentska peresa. Tudi ta številka v tem oziru ni izjema. Prinaša dva študentska članka, ob njih pa še raznolike prispevke že uveljavljenih etnologinj in antropologinj, etnologov in antropologov in tudi soavtorjev iz drugih ved, ki bogatijo naše raziskovalne analize, nam nastavljajo ogledalo ali spodbujajo refleksijo o načinu pisanja v etnologiji oz. antropologiji.

V rubriki Društvene strani najdete tudi govor predlanske Murkove nagrajenke Irene Rožman Pišek. Z Murkovo nagrado lahko izjemnim kolegicam in kolegom pokažemo, kako zelo cenimo njihov prispevek k razvoju vede, z Murkovim priznanjem izpostavimo posamezne dosežke v stroki, z Murkovo listino počastimo društva in ljubitelje, ki razvijajo odnos do dediščine, z Murkovo listino za študente pa nagradimo trud najmlajših kolegov, ki se šele uveljavljajo. Zato vas vabimo, da posameznike in posameznice, skupine in društva, ki so se tako ali drugače izkazali, predlagate za ustrezna priznanja. Razpis je objavljen na koncu revije.

Daša Ličen in Saša Poljak Istenič

		Razglabljanja	Reflections
5	Tina Ivnik	»Tovarna je vse uničila«: Socialni spomini domačinov in domačink na opuščanje kmetijstva v Beneški Sloveniji "The factory ruined it all": Social Memories of the Locals Regarding the Abandonment of Agriculture in Slavia Veneta	
20	Jasna Fakin Bajec, Silva Bratož, Tina Štemberger, Melita Lemut Bajec	Spodbujanje kritičnega mišljenja prek vsebin kulturne dediščine Promoting Critical Thinking Through Cultural Heritage	
33	Luka Benedičič, Andraž Fink	Tkanje duhovnih izkušenj na primeru Ignacijevoga doma duhovnosti in Skupnosti za zavest Krišne v Ljubljani Drawing the Kindling of Spiritual Experiences on the Example of the Ignatius House of Spirituality and the International Society for Krishna Consciousness in Ljubljana	
46	Boštjan Kravanja	Podjetniška ideologija kot religija neoliberalnega kapitalizma: O produkciji podjetniškega jaza med mladimi na Ajdovskem in Goriškem Entrepreneurship Ideology as a Religion of Neoliberal Capitalism: On the Production of the Entrepreneurial Self among Youth in Ajdovsko and Goriško	
58	Nina Vodopivec	Ženske in industrija na Balkanu: Refleksija o raziskovanju izkušenj industrijskega delavstva in deindustrializacije Women and Industry in the Balkans: A Reflection on the Study of Industrial Workers' Experiences and Deindustrialisation	
70	Polona Sitar	Menstrualni tabu, osebno opolnomočenje in politični potencial feministično-spiritualnega aktivizma na primeru družbenega gibanja Rdeči šotor Menstrual Taboo, Personal Empowerment, and the Political Potential of Feminist-Spiritual Activism in the Case of the Red Tent Social Movement	
82	Alina Bezljaj, Eva Fekonja	Glasbeno ustvarjanje v času pandemije: Izkušnje glasbenikov iz Bosne in Hercegovine, Makedonije in Slovenije Music in the Time of the Pandemic: Lived Experiences of Musicians from Bosnia and Herzegovina, North Macedonia, and Slovenia	
		Knjižne ocene in poročila	Book Reviews
95	Marjeta Pisk	Miha Kozorog, Tatiana Bajuk Senčar, Katalin Munda Hirnök, Ingrid Slavec Gradišnik: Meje: Antropološki uvid Miha Kozorog, Tatiana Bajuk Senčar, Katalin Munda Hirnök, Ingrid Slavec Gradišnik: Borders: Anthropological Insights	
97	Iztok Ilich	Marta Košuta: Po sledih kraške noše Marta Košuta: In the Footsteps of the Kras Costume	
98	Milan Vogel	Marija Stanonik (ur.): Ljubezen na daljavo: Moževa pisma ženi aleksandrinki v Egipt Marija Stanonik (ed.): Long-Distance Love: Husband's Letters to his Wife, an Alexandrian Worker in Egypt	
99	Anja Moric	Lela B. Njatin (ur.): Lokalitetno v identiteti: Deset let priznanja občine Kočevje Deklica s piščalko Lela B. Njatin (ed.): The Local Contents of Identity – Ten Years of the Girl with a Flute Recognition Award of the Municipality of Kočevje	
101	Helena Cvikel	Tanja Lešnik Štuhec, Barbara Pavlakovič, Nejc Pozvek (ur.): Turistične destinacijske organizacije: Gonila povezanega kreativnega zelenega razvoja in trženja Tanja Lešnik Štuhec, Barbara Pavlakovič, Nejc Pozvek (ed.): Tourism Destination Organizations: Drivers of Connected Creative Green Development and Marketing	
104	Staša Klovor Rupnik	Laurent Pordié, Stephan Kloss (ur.): Zdravljenje na periferiji: Etnografije tibetanske medicine v Indiji Laurent Pordié, Stephan Kloss (ed.): Healing at the Periphery: Ethnographies of Tibetan Medicine in India	
		Odmevi	Echoes
107	Jerneja Ferlež	O ustvarjalni korektnosti ali od <i>Josipa Hutterja in bivalne kulture Maribora</i> do <i>Krušnega očeta</i> On Creative Fairness, or from <i>Josip Hutter and the Dwelling Culture of Maribor</i> to <i>Step Father</i>	

		Muzejske strani	Museum Pages
110	Jelka Pšajd	Razstava Kmečko delo v umetnostni in etnološki podobi v Pomurskem muzeju Murska Sobota Farm Work in an Artistic and Ethnological Image Exhibition in the Pomurje Museum Murska Sobota	
		Slovinci zunaj meja Republike Slovenije	Slovenians Living beyond the Borders of the Republic of Slovenia
112	Martina Piko-Rustia	Nenehna skrb za Ziljo in ziljščino: Tischlerjeva nagrada Milki Kriegl Ceaseless Care for Zilja/Gailtal and the Ziljščina/Gailtal Dialect: Tischler Award to Milka Kriegl	
		Društvene strani	Society Pages
118	Alenka Černelič Krošelj, Stanka Glogovič	Poročilo o delu Slovenskega etnološkega društva v letu 2022 Work Report of the Slovenian Ethnological Society in the Year 2022	
123	Irene Rožman Pišek	Etnologija je povsod: Govor Murkove nagrajenke za leto 2021/2022 Ethnology is Everywhere: Speech of the Recipient of the 2021/2022 Murko Award	
126	Irene Rožman Pišek	S Kranjske na Štajersko in nazaj: Rajža ob podelitvi Murkove nagrade na martinovo 2022 From Carniola to Styria and Back: Martinmas Tour on the Occasion of the 2022 Murko Award Ceremony	
129	Matej Mali	Rasa in rasizmi danes: Etnološki večer o rasizmu Race and Racisms Today: Ethnological Evening on Racism	
131	Jaro Veselinovič	Sodobna etnografija mest: Poročilo z okrogle mize Contemporary Ethnography of Cities: Roundtable Report	
134	Neža Vodopivec	Dnevi etnografskega filma – DEF 2023 Ethnographic Film Festival – DEF 2023	
136	Miha Kozorog, Saša Roškar	Etnologija in antropologija na zavarovanih območjih: Etnološki večer Ethnology and Anthropology in Protected Areas: Ethnological Evening	
		Razno	Miscellaneous
138		Razpis za podelitev Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkove listine za dosežke v etnologiji na Slovenskem za leto 2022/2023 Tender for the Bestowing of the Murko Award, the Murko Special Recognition Award, and the Murko Certificate for Special Achievements in Ethnology in Slovenia for 2022/2023	
139		Navodila avtorjem Instructions for Authors	



## »TOVARNA JE VSE UNIČILA«

## Socialni spomini domačinov in domačink na opuščanje kmetijstva v Beneški Sloveniji

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Datum prejema: 25. 11. 2022

**Izveček:** Članek obravnava socialne spomine prebivalcev Nadiških dolin, ki se nanašajo na opuščanje kmetijske dejavnosti v drugi polovici 20. stoletja. Te spomine kontekstualizira z zgodovinskimi procesi, ki so vplivali na omenjeno transformacijo – osredinja se na industrializacijo Furlanske nižine, novozgrajeno infrastrukturo, izplačevanje pokojnin, menjavo generacij, potres in (nad)nacionalne agrarne politike. Ugotavlja, da je vprašanje kmetijske dejavnosti, z njo pa tudi obdelane kulturne krajine, v domačinskih predstavah pomembno, saj se kaže kot osrednja komponenta v zamišljanju lokalne identitete.

**Ključne besede:** Nadiške doline, Beneška Slovenija, kmetijstvo, opuščanje, socialni spomin, modernizacija

**Abstract:** The article discusses the social memories of the inhabitants of the Natisone Valleys, regarding the abandonment of agricultural activity in the second half of the twentieth century. Those memories are contextualized with the historical processes that influenced this transformation – industrialization of the Friulian Plain, newly built infrastructure, pensions, change of generations, the earthquake, and (supra)national agrarian policies. It concludes that the issue of agricultural activity, and the cultivated cultural landscape as its consequence, is meaningful for local perceptions, since it appears as a central component in imagining local identity.

**Keywords:** Natisone Valleys, Slavia Veneta, Agriculture, Abandonment, Social Memory, Modernization

## Uvod

V članku analiziram socialne spomine domačinov in domačink na opuščanje kmetijstva v Nadiških dolinah (Valli del Natisone)<sup>1</sup> in jih umeščam v zgodovinske procese, znotraj katerih so se dogajali. Opuščanje kmečkega načina življenja je v dolinah tema, ki pogosto spontano vznikne v pogovoru s prebivalci in prebivalkami. Razlog za to je, da so opuščanje kmetijstva in spremembe, ki so temu sledile, mnogi prebivalci in prebivalke doživeli v času svojih življenj, posledice opuščanja pa so izrazito prisotne – tako v preobražanju krajine (prim. Agnoletti 2013: 79) kot v spremembi navad, vsakdanjega življenja, medsebojnih odnosov in demografije v dolinah. Nezanemarljivo pri pomenu, ki ga ima ta tematika v emskih percepcijah prebivalcev in prebivalk, je tudi to, da nostalgичno spominjanje kmečkega načina življenja, torej ideje o tem, »kako so včasih živeli«, zasedajo pomembno mesto v predstavah o lokalni kulturi in identiteti (prim. Brumen 2000).

Kmetijstvo je bilo v Nadiških dolinah pred drugo svetovno vojno temeljna ekonomska dejavnost (glej Musoni 1898: 6–9; Musoni 1914: 67–93; Turnšek 1954a; Turnšek 1954b: 9–10). Po vojni je postopoma prišlo do opuščanja kmetijstva, kar je danes najbolj opazno v zaraščanju senožeti, kamnitih zidov in neposredne okolice vasi ter stez,

ki so jih povezovale (glej npr. Ruclli 2003). V besedilu ponazarjam, kako se teh procesov spominjajo domačini in domačinke in svoje tedanje odločitve razlagajo v luči kompleksnega spleta zunanjih dejavnikov, pa tudi naravnih danosti in dogodkov. Na ta način razloge za opuščanje kmetijske dejavnosti rekonstruiram na podlagi socialnih oz. kolektivnih spominov (Halbwachs 2001) prebivalcev ter jih umeščam v širši kontekst modernizacijskih procesov. Dasiravno bo bralec oziroma bralka v besedilu naletel tudi na osebne spomine na opuščanje kmetijstva, pa se na kolektivne spomine osredinjam zato, ker se osebni spomini pogosto naslanjajo na kolektivne, tudi tako, da so tolmačeni z obče uveljavljenimi interpretacijami in tako odsevajo splošno razpoloženje nosilk in nosilcev kolektivnega spomina glede obravnavanega vprašanja. Spričo pogostosti te tematike kot predmeta razprav med družbenimi akterji in akterkami se zdi, da povedano marsikdaj presega osebne izkušnje sogovornikov in sogovornic ter da že sodi na raven kolektivnega spomina. Glede na manko historiografskih raziskav opuščanja kmetijstva v Nadiških dolinah mi pričevanja sogovornikov služijo kot opora pri osmišljanju preteklosti. V besedilu pa ustrezno razločim dele, v katerih navajam spomine sogovornic in sogovornikov, ter tiste, ki jih črpam iz zgodovinskih virov (Musoni 1898; Musoni 1914; Brnaški 1945; Turnšek 1954a; Turnšek 1954b) in analiz (Stavrianos 1981; Viazzo 2014; Kalc 1994; Kalc 1997; Bacarella 1999; Kalc 2000; Farolfi in Fornasari 2011; Agnoletti 2013; Kalc 2018). Ko spomini prebivalcev ne spovpadajo z zgodovinskimi viri, jih na podlagi teh virov kritično preverim.

<sup>1</sup> Zemljepisna imena v dvojezičnem območju zapisujem v slovenski standardni in italijanski različici. Za zapis imen v slovenščini se zgledujem po Merku (2006). Medtem ko pri naselbinskih imenih poimenovanji v obeh jezikih navajam v celotnem besedilu, italijansko poimenovanje za nenaselbinska imena zapišem le ob prvi omembi.

Pri rekonstrukciji procesa opuščanja kmetijstva in razlogov zanj torej sledim spominom svojih sogovornic in sogovornikov, ki pa jih ustrezno kontekstualiziram. Osredinjam se na izseljevanje v tujino in v druge italijanske dežele v obdobju takoj po drugi svetovni vojni, po industrijskem razvoju Furlanske nižine v 70. letih pa v proizvodne centre znotraj dežele Furlanije-Julijske krajine (Friuli-Venezia Giulia). Poleg tega je v obravnavanem obdobju na življenje prebivalcev in prebivalke vplival potres leta 1976, ki ga prebivalke in prebivalci v spominjanju na nedavno preteklost dolin pogosto tolmačijo kot prelomnico. Na odločitve o opuščanju kmetijstva so vplivali tudi ukrepi države, med njimi izplačevanje pokojnin in agrarne politike. V povezavi s kmečkim načinom življenja prav tako ni mogoče obiti topoloških značilnosti obravnavanega območja. Nadiške doline se nahajajo v predalpskem svetu, ki je hribovito območje z omejenimi viri in katerega razvoj je bil tudi v času industrializacije omejen. Zaradi hribovitosti je namreč vsaka kmetijska dejavnost otežena, saj je pri delu treba nositi bremena v klanec, uporaba strojev pa na strmih pobočjih večinoma ni mogoča. Med sogovorniki in sogovornicami je sicer sklicevanje na posamičen razlog za opuščanje kmetijstva redko – najpogosteje je bila odločitev za opuščanje posledica spleta okoliščin, možnosti ter lastnih aspiracij posameznikov in posameznic, kot so jih doživljali v specifičnem zgodovinskem obdobju druge polovice 20. stoletja.

V besedilu obravnavam Nadiške doline Beneške Slovenije,<sup>2</sup> ki ostaja etnografsko malo raziskano območje (toda glej Matičetov 1948; D'Arnonco in Matičetov 1951; Perusini 1978; Dapit 1995; Ravnik 2003, 2008; Kozorog 2013, 2014; Ledinek Lozej 2019; prim. Steinicke idr. 2016: 50). Članek metodološko temelji na terenskem delu. V vasi v občini Srednje (Comune di Stregna) v Nadiških dolinah sem bivala od sredine maja do sredine novembra 2021. V tem času sem opravila približno 50 polstrukturiranih intervjujev, številne neformalne pogovore ter izvajala opazovanje z udeležbo, predvsem na številnih dogodkih,

2 Med avtorji, avtoricami in prebivalkami ter prebivalci ni konsenza o tem, katera območja severovzhodnega dela Italije zajema poimenovanje Beneška Slovenija. Najširši obseg tega poimenovanja zajema Rezijo, Tersko dolino, Karnajsko dolino in Nadiške doline (glej npr. Stranj 1989: 25; Kalc 1997; Rutar 1998: 4), vendar taka percepcija po mojih etnografskih izkušnjah med prebivalci in prebivalkami omenjenih dolin ni posebej razširjena. V literaturi najbolj pogosto poimenovanje vključuje Tersko, Karnajsko in Nadiške doline (glej npr. Bufon 1992; Kozorog 2014), kar se sklada s prevladujočim emskim razumevanjem, čeprav to lahko zajema le ožje pojmovanje – torej le Nadiške doline (le izjemoma pa emsko pojmovanje zajema tudi Rezijo) (glej Tomasetig 2010; Banchig 2013; Banchig, Likar in Gosgnach 2019). Na terenu je sicer najbolj pogosto poimenovanje Benečija. V italijanski so v rabi izrazi *Slavia* (glej Clavora 2000), *Slavia Italiana*, *Slavia Friulana*, *Slavia Veneta* (glej Perusini 1978; Dapit 1995; Jaculin 1996: 10). V svoji razpravi v Beneško Slovenijo uvrščam tako Terske kot Nadiške doline, vendar v članku obravnavam zgolj slednje.

ki so se v dolinah zvrstili v poletnih mesecih. Moje sogovornike in sogovornice družijo podobna usoda – mnogi izmed njih so za določeno obdobje emigrirali in živeli izven dolin, vendar pa so ohranjali vez z izvornim okoljem in se bodisi vrnili za stalno bodisi se vračajo sporadično – ob koncu tedna, čez poletje, med dopusti. Redkejši so vseskozi živeli v domači vasi in se dnevno vozili na delo. Poleg emigracije jih povezuje poreklo iz obravnavanih dolin, skupni socialni spomini in pripadnost generaciji, odraščajoči v času, ko je potekalo opuščanje kmetijstva. V raziskavo sem vključila prebivalke in prebivalce vseh dolin,<sup>3</sup> vendar sem imela zaradi kraja bivanja največ sogovornikov iz višjih predelov – predvsem iz občin Srednje (Comune di Stregna) in Dreka (Comune di Drenchia).

### Modernizacijski procesi

Modernizacija je v različnih časovnih obdobjih vplivala na prebivalke in prebivalce celotnega sveta. Povzročila je predrugačenje načinov življenja, preseljevanje ljudi in korenite družbene spremembe (glej Wolf 1998: 36–37; Eisenstadt 1999). Spremembe načinov življenja, ki so sledile tem zgodovinskim dogodkom, so občutili tudi prebivalci in prebivalke Nadiških dolin. Ti se v sodobnosti sprememb spominjajo tako: »Svet se je obrnu kompletno«<sup>4</sup> (Ustni vir 1, 24. 9. 2021); »tudi naša Benečija se je spremenila pred mojimi očmi« (Ustni vir 2, 7. 10. 2021); »odkar sem bil otrok do sedaj je, kot bi pripovedoval o zgodbah iz prazgodovine«<sup>5</sup> (Ustni vir 3, 16. 6. 2021).

3 Med Nadiške doline spadajo Arbeška (Valle dell'Erbezzo), Rečanska (Valle del Cosizza), Sovodenjska (Valle dell'Alberone) in Nadiška dolina (Valle del Natisone).

4 Pri prepisovanju ne zasledujem dialektološkega zapisovanja narečja, pač pa izseke iz intervjujev zapisujem tako, da iščem kompromis med knjižno slovenščino in narečjem, pri čemer se zgledujem po Brumen (2000) in Mlekuž (2003). Izgovorjavo sem tako približala knjižni slovenščini (npr. pri izgovoru *takuo* pišem *tako*), določene narečne izraze pa sem pustila, kot so jih sogovorniki izgovorili (npr. *koštalo*). Italijanske besede, uporabljene pri pogovoru, prevajam v knjižno slovenščino, razen ko so te spregane ali sklanjanje po pravilih narečja. Zaporedja besed ne spreminjam. Zapisi v narečju so uveljavljeni tudi pri pisanju domačinov in domačink (oba lokalna časopisa – *Dom* in *Novi Matajur* – pišeta prispevke tudi v narečju, razširjeno je tudi pisanje narečne poezije in proze (glej npr. Trusgnach 2000; Battistig idr. 2004; Trusgnach 2022). Intervjuje, ki sem jih naredila v italijanskem jeziku, prevajam v knjižno slovenščino. Vsi navedki sogovornic in sogovornikov, ki so zapisani v knjižni slovenščini, so torej moji prevodi.

5 V povezavi z jezikovno podobo Nadiških dolin gre omeniti različne jezikovne kompetence nosilcev slovenske jezikovne tradicije. Pri tem opažam, da pripadniki in pripadnice starejše generacije pogosteje obvladajo narečje, ki ga tudi uporabljajo za medsebojno komunikacijo, kar je manj prisotno pri predstavnicah in predstavnikih srednje in mlajše generacije. Slovenski standardni jezik uporabljajo predvsem posamezniki, ki so angažirani v društvi slovenske manjšine. Standardni jezik je prav tako bolj razširjen med mlajšo generacijo, kar pripisujem vplivu Večstopenjske šole s slovensko-italijanskim dvojezičnim poukom Pavel Petričič (Istituto comprensivo con



Spremembe načinov življenja, ki jih opisujejo sogovornice in sogovorniki, so v veliki meri povezane z opuščanjem kmetijstva in posledičnim izseljevanjem iz dolin. Sogovorniki in sogovornice se spominjajo obdobja, ko je bilo kmetijstvo v Nadiških dolinah temeljna ekonomska dejavnost (glej tudi Battistig 2019), in obdobja postopnega opuščanja kmetijstva, ko so ga polagoma začele nadomeščati druge dejavnosti, ter ju primerjajo z današnjo situacijo. Predvsem starejši sogovorniki in sogovornice se v spominih na svoje otroštvo pogosto sklicujejo na prehransko samooskrbnost družin (za kritiko podmene o avtarkiji alpskega prebivalstva glej Viazzo 2014), gosto naseljenost vasi (glej Kozorog 2014b) ter obdelanost krajine (za primerljive etnografske izsledke iz bližnje Trente prim. Vranješ 2005). To primerjajo z današnjim stanjem, ko le redkokdo še prideluje hrano: »An delal smo samo domače senožeta, grunt, njive, kar smo pridelal, smo pridelal. [...] Smo delal naš grunt, ni bilo druge reči« (Ustni vir 4, 28. 5. 2021). Podobno sogovornik iz občine Srednje (Comune di Stregna) pripoveduje o prejšnji generaciji, ki je živela drugače, kot v sodobnosti živi njegova generacija: »Te stari, k so prov živel za svet, od sveta [od zemlje]. K sem bil majhen, smo živel, kar nam je dal svet« (Ustni vir 5, 19. 2. 2020).

Socialni spomin prebivalcev o pomenu kmetijstva kot temeljne ekonomske dejavnosti v preteklosti sovpada z zgodovinskimi viri. Ti navajajo pomen gojenja sadja in vrtnin ter živinorejo,<sup>6</sup> v manjši meri tudi obrtništvo (Musoni 1898: 6–9; Musoni 1914: 67–93; Turnšek 1954a; Turnšek 1954b: 9–10; Predan 1973: 36; Panjek in Beguš 2014: 37). Glede na pogoste navedbe o samooskrbnosti pa bi lahko na to, sicer predalpsko, območje aplicirali analizo mita o avtarkiji prebivalcev Alp v preteklosti, ki jo je razvil antropolog Pier Paolo Viazzo (2014). Čeprav se prebivalstvo v spominjanju na obdobja pred drugo svetovno vojno neredko sklicuje na samooskrbnost, pa hkrati v spominih na ista obdobja poudarja pomen začasnega izseljevanja, pa tudi izmenjav ali prodaje izdelkov v nižino. Tudi v zapisih najdemo številna pričevanja o izseljevanju pred drugo svetovno vojno (Musoni 1914: 52; Brnaški 1945: 75; Matičetov 1948: 21; Turnšek 1954b: 10; Ravnik 2003: 28; Ruttar in Zanini 2010), poleg tega pa tudi o prodaji dobrin izven dolin (Musoni 1898: 6; Pascolini 1992: 48; 14; Kalc 1997: 195; Ravnik 2003: 41; Ledinek Lozej 2019: 103), kar ne sovpada s spomini prebivalstva na samooskrbnost in izoliranost tega območja.

insegnamento bilingue sloveno-italiano Paolo Petricig). Neredko pa prebivalci Nadiških dolin ne obvladujejo in ne uporabljajo nobene zvrsti slovenskega jezika. Jezikovna podoba Nadiških dolin je sicer kompleksna, zato naj ta posplošitev služi zgolj za ilustracijo.

6 Špela Ledinek Lozej navaja, da je bilo do sredine 19. stoletja razširjeno pašništvo drobnice, po privatizaciji skupnih pašnikov v tem obdobju pa je, predvsem zaradi večje donosnosti, prevladala govedoreja (Ledinek Lozej 2019: 95–96). Po tem obdobju so govedo večinoma redili v hlevu, do 60. let prejšnjega stoletja pa je bilo ponekod prisotno tudi planinsko pašništvo (glej Pascolini 1992; Ledinek Lozej 2019).

Prebivalci in prebivalke se v povezavi z obdobjem druge polovice 20. stoletja spominjajo, da je ekonomija Nadiških dolin postopoma postajala vse bolj odvisna od območij onkraj dolin, kar potrjujejo tudi raziskovalci (Kalc 1997; Mlekuž 2002: 63–74; Pascolini 2002). Izdatno izseljevanje prebivalcev in prebivalk v industrijsko v bolj razvite kraje ali območja, kjer je bil mogoč dostop do drugih virov zaslužka, predvsem v rudarstvu (glej npr. Kalc 1997; Clavora 2017), je potekalo v kontekstu odsotnosti industrijskega razvoja Nadiških dolin. Te so bile namreč zaradi svoje hribovitosti in obmejne lege deležne razvoja v manjšem obsegu kot druga območja (Kalc 2000: 185). Izseljenstvo je v tem obdobju postajalo vse manj sezonsko, kar pomeni, da so se izseljenci redkeje vračali v doline (Kalc 2000), po čemer lahko sklepamo, da je izseljevanje vplivalo tudi na postopno večjo ekonomsko odvisnost ljudi od zunanjih trgov, posledično pa na opuščanje kmetijstva v dolinah. Sogovornik se teh procesov spominja takole:

*Tako sej začelo zgubjat [opušcat kmetijstvo]. Že kar sem biu jst otrok [...]. Jst se zmislsem [...] 60. leta, so mel malo manj vsi šele krave, so mel prase an vse. Toda potle so začel takoj [opušcat] ... Ja. Potle, kar je pršu denar, so mogli iti v Čedad [Civiale del Friuli], so mogli kupit, so mogli kupit meso an vse, ni konvenilo [se ni splačalo] več držat prase an vse. Ja. kar so mel palanke [denar] so mel kupit, potle kar so hodil od vašega kraja [prodajalci z jugoslovanske strani], je konvenil [se je splačalo] kupit [pridelke, ki so jih prodajali]. (Ustni vir 26, 7. 9. 2022)*

Izkušnjo izseljenstva so imeli skoraj vsi sogovorniki in sogovornice, kar dodatno priča o razširjenosti tega fenomena. Poleg lastnih izkušenj izseljenstva pa so prebivalke in prebivalci izseljevanje doživljali tudi z vidika spremenjenih družbenih dinamik v vaseh – predvsem zaradi vse bolj očitne izpraznjenosti vasi.

Za ponazoritev doživljanja teh premen se sogovornice in sogovorniki nemalokrat sklicujejo na demografske statistike in podatke o številu krav na občino: »V 50. letih je bil popis v občini in so našteji dva tisoč glav krav in tisoč osemsto oseb. Medtem ko danes smo se znašli s 370 ljudi, in če štejemo krave, so pet, šest« (Ustni vir 3, 16. 6. 2021). Prebivalec druge občine pove: »V naši občini so ble vič ku dva tisoč živali, ne, krave. In tako, zdaj nimamo niti enga« (Ustni vir 6, 15. 7. 2021). Poznavanje in navajanje tovrstnih podatkov ne kaže le na spomine prebivalk in prebivalcev na znatne transformacije v dolinah, pač pa kaže tudi na to, da jim je tematika opuščanja kmetijstva, izseljevanja in sprememb, ki so temu sledile, osebno pomembna. Spremembe, kot se jih spominjajo, se seveda niso dogajale zgolj v Nadiških dolinah, temveč so posledica širših družbeno-političnih procesov. Eric Wolf opisuje, kako so različne celine postopoma postale del svetovnega sistema. Svetovni trg, ki se je vzpostavil do konca 19. stoletja, je povzročil globalno gibanje blaga ter »vsrkal vse prejšnje menjalne mreže in utrl poti med celinami« (Wolf 1999:

123). To je povzročilo korenite spremembe načinov življenja pri vseh skupinah na svetu in preoblikovanje človeških življenj v skladu s kapitalističnim sistemom (Wolf 1999 [1982]: 126).<sup>7</sup> Nostalgичno sklicevanje na samooskrbnost prebivalcev in prebivalcev Nadiških dolin v preteklosti je spomin na obdobje pred dokončno integracijo v globalne tokove in nacionalne strukture, ki so predrugačile načine življenja povsod po svetu. Hkrati pa je to sklicevanje utemeljeno bolj na željah in občutkih kot pa na pravih izkušnjah (glej Brumen 2000; Özyürek 2006). Kot bo razvidno iz nadaljevanja tega besedila, moji sogovorniki namreč pripadajo generaciji, ki se ni več preživljala s kmetijskim delom. Nostalgичno spominjanje kmečkega načina življenja je prav tako močno prisotno pri mlajši generaciji, kar je zanimiv fenomen, ki pa presega omejitve te razprave.

V nadaljevanju prikazujem, kako so bili prebivalci in prebivalke tudi sami akterji in akterke, ki so delovali v okviru svojih možnosti in omejitev v danem zgodovinskem obdobju. Ponazarjam, kako so tehtali svoje možnosti in omejitve ter z odločitvami, premisleki in aspiracijami aktivno sooblikovali stvarnost teh dolin. Zato v nadaljevanju analiziram retrogradno zamišljeno emsko perspektivo razlogov za opuščanje kmetijstva v Nadiških dolinah in njen vpliv na premisleke in odločitve o opuščanju kmetijstva. V tej perspektivi se kot najpomembnejši dejavniki kažejo agrarne politike, industrializacija in posledična urbanizacija ter pokojnine, nenazadnje pa tudi menjava generacij.<sup>8</sup>

## Agrarne politike

Antonino Bacarella (1999: 24–33) pokaže, kako je imelo kmetijstvo po drugi svetovni vojni v Italiji vse manjši politični in ekonomski pomen. Piše, da je bil razvoj kmetijstva v tem obdobju v veliki meri usmerjen na nižinska območja in v večje, tehnološko naprednejše kmetije. Med politike, ki so prispevale k opisanemu tipu razvoja, umesti prvi in drugi zeleni načrt (*Legge 454/61* in *Legge 910/66*), sorodno naravnost politik pa zaznava tudi v usmeritvah skupne kmetijske politike Evropske unije v 1960. letih (ibid.: 34–43). Na možnost razvoja kmetijstva v Nadiških dolinah so zgoraj omenjene politike delovale negativno. V zvezi z agrarnimi politikami, ki so po drugi svetovni vojni učinkovale

na (ne)razvoj obravnavanega območja, Pavel Stranj (1989: 149) in Jernej Mlekuž (2002: 66–67; 2004a: 146–147) omenjata še množico zakonov in načrtov. Izpostavita zakone za razvoj gorskih območij v 1950. letih – predvsem zakon 991/1952 in zakon 991/1956 – ki so bolj koristili razvoju nižine. V območnem razvojnem načrtu za Julijsko predgorje (*Piano comprensoriale delle Prealpi Giulie*) iz leta 1970 je Julijsko predgorje opisano kot marginalno območje, ki neustavljivo propada, avtorji pa za rešitev tega stanja predvidevajo premestitev prebivalstva v nižino, območje pa namenjajo rekreaciji urbanega prebivalstva (Mlekuž 2002: 66–67; glej tudi Stranj 1989: 149). V deželnem urbanističnem načrtu (*Piano urbanistico*) iz leta 1976 je območje opredeljeno kot gozdno-pastirsko, kar je po Mlekuževem mnenju omejilo gospodarski razvoj v teh krajih in spodbudilo praznjenje Beneške Slovenije (2004a: 146–147). Dodatno je k opuščanju kmetijstva prispevala izključitev Benečije iz prispevkov na podlagi zakona 614/1966 (*Incentivi straordinari a favore dei territori depressi dell'italia settentrionale e centrale*) (Stranj 1989: 149). Lokalni kulturni delavec in publicist Giorgio Ban-chig (2013: 347) zapiše, da je bil na podlagi tega zakona status nerazvitega območja podeljen nižini, kar je tamkajšnjim prebivalkam in prebivalcem omogočilo pridobivanje finančnih spodbud, medtem ko so – prav tako nerazvite – Nadiške doline vladni programi »prepuščili usodi«.

Domačinke in domačini iz Nadiških dolin nemara ne poznajo zgoraj omenjenih zakonov, načrtov in uredb, vendar so večinoma soglasni v mnenju, da so bile agrarne politike po drugi svetovni vojni kontraproduktivne, neuspešne in nepremišljene. Sogovornik, zaposlen v instituciji, ki se ukvarja tudi s kmetijskimi politikami, pravi, da je »*tle pr ns [...] vse, na žalost, zgrešeno*« (Ustni vir 7, 22. 6. 2021). Splošno uveljavljena je predvsem interpretacija, da so se snovalci razvojne politike Furlanije-Julijske krajine usmerili na industrijski razvoj nižine, »zapustili« pa so gorate predele: »*Politika se je odločila, boljše, da bomo branili planoto, tisti iz goratih območij pridejo dol in, kako se reče po beneško, košta manj*« (Ustni vir 7, 22. 6. 2021). Med sogovorniki in sogovornicami so podobne razlage o načrtnem praznjenju gorskih predelov v Italiji razmeroma razširjene in sovpadajo z zgornjo analizo politik. Sogovornik, ki se v pokoju želi ponovno začeti ukvarjati s kmetijstvom, razloži, da je za to delo danes potrebno ogromno premagovanja birokratskih ovir. Pravi, da je sam dolgo vztrajal pri reji krav, ki pa jih je nehal rediti zato, ker je bilo »*v trgovini mleko cenejše od vode*« (Ustni vir 9, 2. 6. 2021). Neobvladljivost birokracije in nelojalnost cen sam prepozna kot načina, na katera italijanska politika načrtno prazni gorska območja v Italiji. Glede nepremišljenosti povojnega razvojnega plana se strinja tudi drug sogovornik, ki zanj pravi, da je bil narejen z »*jasnimi cilji*«, da bi Nadiške in Terske doline delovale kot »*pljuča za mesta*« (Ustni vir 1, 24. 9. 2021). Zaraščanje teritorija z gozdom

7 Za analizo postopne integracije dveh italijanskih alpskih vasi v globalne trge glej Cole in Wolf 1999: 210–211.

8 Razdrobljeno lastništvo, ki je posledica dedovanja, je po mnenju nekaterih danes ključna ovira pri vseh poskusih upravljanja s krajino v Nadiških dolinah (glej Testori 2014), vendar pa se pri raziskavi, presenetljivo, ni pokazalo kot bistven razlog za opuščanje kmetijstva. Ker širitev bolj egalitarne dedovanja sovпада z obdobjem opuščanja kmetijstva, bi bilo zanimivo raziskati, kako sta oba pojava medsebojno povezana. Moja hipoteza je, da bi vse bolj razdrobljeno lastništvo prav tako lahko vplivalo na opuščanje kmetijske dejavnosti v dolinah, vendar so bili ostali, zgoraj naštetih dejavniki pomembnejši, njihove posledice pa hitreje opazne, zato sogovorniki in sogovornice razdrobljenega lastništva večinoma niso omenjali kot dejavnika pri opuščanju kmetijstva.

kot posledico opuščanja kmetijstva tako vidi kot del političnega načrta, kar pojasnjuje tudi z željo po onemogočanju slovenske manjšine na tem območju. Podobno naklepno zaustavljanje kmetijstva v goratih predelih interpretira sogovornik iz občine Srednje (Comune di Stregna):

*Naredili so vse možno [politiki, op. p.], da bi onemogočili možnost zasluzka pri upravljanju s kmetijami v gorah. To je bila drama. Ljudje, ki so prej živeli, ker so imeli deset, dvajset, trideset krav v hlevu, so se na neki točki zavedeli, da se ne splača več, prodali so vse in šli delat v tovarno. (Ustni vir 8, 25. 9. 2021)*

Poleg kritiziranja odsotnosti politične volje za razvoj dolin in očitanja naklepnega onemogočanja razvoja prebivalci in prebivalke pogosto izražajo nezadovoljstvo zaradi nekonsistentnosti agrarnih politik v preteklosti. Po njihovem mnenju se ta kaže predvsem v spreminjanju ciljev teh politik. Kot primer najpogosteje navajajo kompenzacijski dodatek (ital. *indennità compensativa*) za gorata območja, ki so ga nasledili ukrepi, ki so vodili v zmanjšanje kmetijske dejavnosti v gorah, predvsem živinoreje:

*Leta enainosemdesetega je bilo prvo leto, ki Evropa pru za goratih območjih je recimo uredila en posebni pravilnik v italijanščini. Je bil en kompenzacijski dodatek, je bilo en prispevek za vsako kravo, ki si redil, recimo, si pridobil tiste leta v evrih, če računamo [...] enih osem-deset eurov na kravo, tako. [...] In potem je bilo vse zmešano, če pomisliš. Pomoč za držat krave, potem, gor je šla cena mleka, potem je šla dol, potem je bilo preveč mleka. Je bilo vse malo ... (Ustni vir 7, 24. 9. 2021)*

Mnenje o kaotičnosti ukrepov deli drug sogovornik:

*Eno obdobje so dajali prispevke za kupovat krave, potem so dajali prispevke za zakol krav. Potem so dajali prispevke, da ne bi več pridelovali mleka. [...] Zdaj se osredotočimo na to, jutri se osredotočimo točno na obratno. Torej to prvo ni koristilo nikomur, če gremo zdaj v popolnoma nasprotno smer. (Ustni vir 8, 25. 9. 2021)*

Novosti, ki jih omenjata navedena ustna vira, so uvedba mlečnih kvot, klavne premije ter premije za krave dojilje in govedino, ki so ukrepi skupne kmetijske politike Evropske unije. Z uvedbo mlečnih kvot leta 1984 so zaradi presežkov nameravali omejiti pridelavo mleka (glej Bacarella 1999: 66), s klavno premijo, premijo za krave dojilje in govedino pa nadomestiti izgubo zaradi padca cene živine (glej Baldock idr. 2007: 2, 46). Med sogovorniki in sogovornicami pa so to ključni dejavniki, ki so jih navajali glede opuščanja kmetijstva – predvsem živinoreje.

Sogovornik pove, da je bilo v desetletju po uvedbi kvot »edan hud padec živinoreje« (Ustni vir 7, 24. 9. 2021). Žena kmeta, ki slednjega ga predstavi kot predzadnjega v dolinah, ki je še imel krave, pove, da so mleko v družini nehali proizvajati takrat, ko so bile uvedene mlečne kvote. Na kmetiji so še nekaj let nadaljevali z rejo krav za teleta, v tem času pa je mleko kupovala v Čedadu (Civiale del

Friuli), saj doma ni smela molsti. Ta paradoks, proizvod tedanjih agrarnih politik, označi kot »bizaren« (Ustni vir 11, 11. 10. 2021). Strokovnjak za zgodovino italijanske agrarne krajine Mauro Agnoletti (2013: 15) glede vpliva skupne kmetijske politike Evropske unije na italijansko kmetijstvo zapiše, da je imela ta, poleg uvedbe industrijskega kmetijstva, najpomembnejšo vlogo, predvsem pri živinoreji.

Klavna premija je bila, prav tako kot mlečne kvote, ukrep skupne kmetijske politike. V manjšem obsegu so jo uvedli z reformami leta 1992, v razširjenem pa z reformami Agenda 2000 (Baldock idr. 2007: 139). Čeprav je bil namen reforme nadomestiti finančno izgubo zaradi nižanja cen govedine, pa je imela v Nadiških dolinah, kot najverjetneje tudi po drugih podobnih območjih, vlogo dodatne spodbude za kmete, ki so se v gorskem kmetijstvu nenaklonjenih okoliščinah odločali za opustitev te dejavnosti. Po mnenju sogovornika, ki se v sodobnosti ponovno angažira na področju živinoreje in ima nekaj konj, je bil to še en prispevek, pri katerem »niso mislili na končen rezultat«. Pove, da so »do tega obdobja vse družine tukaj imele krave« (Ustni vir 3, 16. 6. 2021), ukrep pa je k opustitvi govedoreje spodbudil predvsem mlajšo generacijo:

*Ja, mladi so šli stran, ostali so le stari in niso mogli več delat sami vsega, prej so pomagali tudi mlajši. Mlajši, ko so videli, da je možno, da bi dobili prispevek za prodajo krav, so to izkoristili, da jim ne bi bilo več treba prihajat sem delat v soboto in nedeljo. Torej, da bi imeli proste sobote in nedelje, so vsi prodali krave. (Ustni vir 3, 16. 6. 2021)*

Iz zgornjega navedka je razvidno, da se odločitve o opustitvi govedoreje domačini in domačinke spominjajo kot posledice vpliva več dejavnikov, ki so časovno sovpadali. Navajajo, da se je mlajša generacija že izselila in si našla delo v industrializirani nižini, za starejšo generacijo pa je bilo dela na kmetiji preveč – tako zato, ker so zaradi starosti zmogli opraviti vse manj dela, kot tudi zato, ker je bilo za upravljanje družinskih kmetij, kot v preteklosti, ključna vključenost vseh članov in članic družine. Če je bilo v nekem obdobju pogosto, da so družinski člani in članice pomagali pri delu na kmetiji v prostih dneh, pa so klavno premijo videli kot dodaten razlog za odločitev, da s kmetijsko dejavnostjo ne bodo nadaljevali.

Sočasno je zaradi mlečnih kvot prišlo tudi do padca cene mleka:

*In tako, kadar je padla cena, ne, se je zgodilo nazaj ta problem, ki ni blo dovolj zasluzka, in tako tudi te majhne kmetije so zaprli in se vide, ki sedaj tle v Benečiji, smo brez mlekarcinc. Edina deluje dol na čedajskem, dol v Čedadu [Civiale del Friuli] in tle z Benečije so samo tri al štiri živinorejci, ki pridelujejo mleko in ga vozijo dol v Čedad [Civiale del Friuli]. In potem v Črnem Vrhu [Montefosca] je ostala samo ena manjša kmetija, ki pri-*

*deluje doma mleko, ne.<sup>9</sup> In to je zares en velik problem.*  
(Ustni vir 7, 24. 9. 2021)

Sogovorniki in sogovornice v zgoraj navedenih citatih opisujejo nezmožnost preživetja malih, družinskih kmetij, nekonkurenčnost na trgu ter nenaklonjenost agrarnih politik. Kot sem pokazala, so na njihovo odločitev o opustitvi kmetijstva pomembno vplivala dogajanja na deželni, nacionalni in nadnacionalni ravni, torej onkraj Nadiških dolin. V pomoč pri razumevanju diskurzov domačink in domačinov, ki imajo vendarle tudi realno osnovo v globalnih spremembah tozadavnega časovnega obdobja, so nam lahko analize grško-kanadskega zgodovinarja Leftena Stavrosa Stavrianosa (1981: 434–437). Po njegovem mnenju je bila za razumevanje zgoraj opisanih sprememb po vsem svetu bistvena tretja industrijska revolucija. To je zaznamoval razvoj novih tehnologij – atomskih, kibernetičnih in vesoljskih – med drugo svetovno vojno, na vsakodnevno življenje ljudi povsod po svetu pa je imela obsežnejši vpliv, kot sta ga imeli prvi dve industrijski revoluciji. Povzročila je namreč velike spremembe v načinih pridelave hrane, predvsem pa je preoblikovala kmetijstvo iz družinske dejavnosti v posel velikih korporacij. Ta pojav potrjujejo tudi evidence o povojnem kmetijstvu v Italiji. Obdobje druge polovice 20. stoletja zaznamuje pojav zniževanja razširjenosti kmetijstva v državi – med letoma 1951 in 1999 se je delež kmetijskih delavcev znižal z 42,2 % na 5,5 % (Del Panta 2002: 49; glej tudi Baccarella 1999: 38). Sočasno z upadanjem zaposlenih v kmetijstvu se je dogajal fenomen povečevanja kmetij (Farolfi in Fornasari 2011: 49). To je bil rezultat povojnih agrarnih politik, saj je že omenjeni prvi Zeleni načrt (ital. *Piano verde*) v Italiji iz leta 1961 podpiral transformacijo malih kmetij v podjetja, enako so predvidevali tudi ukrepi za prestrukturiranje kmetijstva v zgodnjih 1960. letih in liberalizacija z ustanovitvijo skupnega evropskega trga leta 1957 (Farolfi in Fornasari 2011: 51). Tako se je v Italiji delež kmetij z malo živine (od 1 do 10 krav), ki so bile v Nadiških dolinah prevladujoče, od leta 1930 do leta 1982 zmanjšal s 60 % na 15 % (Agnoletti 2013: 55). Zgoraj opisane spremembe zasledimo tudi v Nadiških dolinah. Po statističnih podatkih iz leta 1961 se je s kmetijstvom ukvarjalo le še 42 % prebivalstva, po tovrstnih podatkih iz leta 1971 še 37 %, leta 1981 pa zgolj še 16,5 % prebivalstva. Pri tem je v občinah z najbolj strmimi površinami ta upad znatno višji od upada v občinah z več ravninskimi območji (Pascolini 1992: 48). Kmetije pa se v Nadiških dolinah niso povečevale predvsem zaradi hribovitosti območja, saj je tam delo s stroji zaradi strmega naklona površin večinoma nemogoče. Najverjetneje pa sta na možnost povečevanja kmetij negativno vplivala tudi razdrobljenost lastniških deležev in specifične zaradi obmejne lege tega območja, predvsem v času hladne vojne (glej tudi Mlekuž 2002: 66–67).

Mauro Agnoletti piše, da so se te spremembe v Italiji – pa tudi drugod – po koncu druge svetovne vojne začele dogajati bolj intenzivno kot kadarkoli prej. Do takrat so italijansko ruralno krajino večinoma oblikovali kmečko-gozdno-pašniški načini rabe zemlje. Krajine so v poznem 19. in zgodnjem 20. stoletju zaradi rasti prebivalstva in širitve kmetijstva v gorska območja postale bolj kompleksne, po drugi svetovni vojni pa so se postopoma začele poenostavljati in homogenizirati (Agnoletti 2013: 12). Opuščanje kmetijstva je pri procesu homogenizacije krajin ključno, dogajalo pa se je zaradi uporabe gnojil in pesticidov ter uvedbe mehanizacije, zaradi katerih je prišlo do upada potrebe po delovni sili, to pa je spodbudilo urbanizacijo – odvečni delavci in delavke so se namreč izselili v industrijska središča, med njimi so bili prvi prav kmetje in kmetice z gorskih območij (Agnoletti 2013: 12–15; glej tudi Farolfi in Fornasari 2011: 51). Geograf Mauro Pascolini piše, da so bila gorata območja Furlanije-Juljske krajine pri tem posebej na udaru – medtem ko se je iz goratih predelov po celotni Italiji med letoma 1961 in 1971 izselilo 4,9 % ljudi, je bil demografski padec v Furlaniji-Juljski krajini v istem obdobju kar 20,9-odstoten (Pascolini 1992: 45). Sodeč po razširjenosti kmetijske dejavnosti, ki jo navajajo avtorji (Musoni 1898: 6–9; Musoni 1914: 67–93; Turnšek 1954a; Turnšek 1954b: 9–10; Pascolini 1992; Panjek in Beguš 2014: 37; Ledinek Lozej 2019) in sogovorniki, in zabeleženem demografskem višku v Nadiških dolinah leta 1921 (Komac 1991: 640), pa tudi na podlagi ocene stanja krajine v sodobnosti (glej spodnje slikovno gradivo), lahko sklepamo, da je Agnolettijev oris sprememb relevanten tudi za obravnavano območje (glej tudi Simonetti 2000: 15)

Med povojnimi spremembami Agnoletti navaja še specializacijo in uvedbo modernih pasem, kar je privedlo do zmanjševanja genetske variabilnosti, predvsem v 70. in 80. letih 20. stoletja, ko je bilo za intenzivno gojenje izbranih zgoj nekaj pasem. Pred temi spremembami je bila živinoreja povezana z lokalnimi tradicijami (Agnoletti 2013: 55), kar so v povojnem obdobju začele nadomeščati množična proizvodnja, industrijska monokultura in specializacija. To se je dogajalo tudi kot posledica omejitev presežkov na ravni Evropske unije (Agnoletti 2013: 15), o katerih sem že pisala. V Furlaniji-Juljski krajini so se omenjene spremembe odražale v zmanjševanju števila živine – v 1980. letih se je to prepolovilo, zlasti hitro pa je upadalo po goratih območjih te dežele, kjer so od 1960. do 1990. let zabeležili več kot 66% upad (Pascolini 1992: 45). Dolgoročneje podatki iz Nadiških dolin beležijo zmanjšanje števila živine z več kot 7.000 (popis leta 1881) na 1.320 glav na začetku 90. let prejšnjega stoletja (Pascolini 1992: 58).

Naslednja v vrsti med prebivalci in prebivalkami nepriljubljenih agrarnih politik, posledice katerih so v krajini vidne še danes, so nasadi smrek (glej tudi Ledinek Lozej 2019: 101). Domačini in domačinke se spominjajo, da so sadike teh dreves v okviru deželnega ukrepa v 1980. letih

<sup>9</sup> Omenjena kmetija v Črnem Vrhu (Montefosca) upravlja tudi mlekar, ki je še zadnja delujoča mlekarja v Nadiških dolinah.



Pogled na vasi občine Dreka (Comune di Drenchia) (foto: Tina Ivnik, avgust 2021).

brezplačno delili po dolinah. Ker so smreke sadili na zemljiščih, kjer so bile prej senožeti, sogovornik ta ukrep interpretira kot še enega v vrsti mnogih, ki je bil namenjen ukinitvi kmetijstva v Nadiških dolinah. Meni, da so s tem politiki želeli doseči, »da bi šli ljudje stran« (Ustni vir 1, 24. 9. 2021).<sup>10</sup> Na terenu sicer nisem naletela na pričevanja o tem, da bi se ljudje odločali o tem, ali bodo senožeti ohranili za seno ali bodo nanje nasadili smreke. Zdi pa se, da je bil ta ukrep namenjen nadomestitvi kmetijske z drugo pridobitveno dejavnostjo v času, ko se je ukvarjanje s kmetijstvom v goratih območjih izplačalo vse manj. Zato je sajenje smrek za ljudi bržkone pomenilo dokončno odločitev, da senožeti ne bodo več »ohranjali čistih« z vsakoletnim košenjem trave, ampak jih bodo spremenili v gozd. Sogovornica mi je tako povedala o smrekah, ki jih je na svojih senožetih nasadil njen mož:

*S: So dal tele smreke poskusno. So djal, petindvajset let [da bodo v toliko časa zrasle]. [...] Sm djala »nikoli, u petindvajset let ti ne zraste, zak ne veš, kaj je svet«. Smreka če met nje svet, se more sama usjat.*

*TI: Kaj pa je bilo s smrekami?*

*S: A tele, ki so vsadil? A, nič ni ratalo, nič, so tele miken, niso [drugega] ko svet vederbale [uničile], po mojem mnenju. Zak če so bli pustil naravni habitat, da bi zraslo, kar je blo, bi meli drva. [...] Ene so usahnile, ene so se polomile, tako je, da boh pomagej. (Ustni vir 11, 9. 9. 2021)*

Mauro Agnoletti (2013: 61) takšno pogozdovanje interpretira kot poskus uveljavljanja »državne krajine« nad »družbeno krajino«. Nasadi iglavcev so bili namreč poskus

<sup>10</sup> Na terenu sem naletela tudi na interpretacijo, da so bili nasadi smrek namenjeni obrambi v hladni vojni. Po tej interpretaciji so Matajura (Monte Maggiore) in Kolovrat (Colovrat), ki se nahajata na meji, želeli pogozditi, ker naj bi na ta način skušali zaščititi mejo pred sovjetskim napadom z vzhoda (prim. Kozorog 2019b). Logika za pogozditvami naj bi bila, da je v gozdu obramba lažja in da bi bila lahko tako zaščita meje z nasadi smrek učinkovitejša.



Pogled na vasi občine Dreka (Comune di Drenchia) v (verjetno) 60. letih (vir: Facebook stran Antica Valle del Natisone – Quotidiano storico 1899–1999).

italijanskih odločevalcev, da bi povečali ekonomsko pridobitnost gozda. Po združitvi je italijanska stran prevzela nekatere pristope iz nemške gozdarske šole, ki je bila usmerjena v sajenje iglavcev, zato so predvsem na severovzhodu Italije začeli ustvarjati take nasade. Agnoletti še piše, da je to pogosto vodilo do konfliktov z gorskimi kmeti, ki so imeli na mestu pogozdovanj pašnike (2013: 61). V Nadiških dolinah nisem naletela na pričevanja o konfliktih – prebivalci in prebivalke so smreke sadili prostovoljno – vendar pa so danes ti posegi videni kot izrazito neučinkoviti, smreke pa, da so »vederbale [uničile] svet«, kot »kaos«, »katastrofa«, politika pogozdovanja pa, da je bila narejena »za mizo, ne pa praktično« (Ustni vir 25, 1. 9. 2021).

Pri razpravljanju o kmetijskih razmerah v Nadiških dolinah so pogoste primerjave agrarnih politik v Sloveniji in v drugih delih Italije, predvsem na Južnem Tirolskem (*Alto Adige*). Tamkajšnje politike so običajno postavljene kot zgled področij z uspešno kmetijsko politiko in opisane kot kontrastne politikam na beneškoslovenskem območju. Sogovornik meni, da je imela Slovenija srečo, ker se je Evropski uniji priključila kasneje, tako je bila tudi pozneje deležna ukrepov, kot so bile npr. mlečne kvote. V Sloveniji prav tako zaznava večji politični interes za kmetijski razvoj:

*In če ti greš na vrhu Matajura, vidiš Idrska planina, Mrzli vrh, je ne vem kolko ... Sto, dvesto krav, ki [se] pasejo. [...] Ma ka pomeni to. Zakaj tam [v Sloveniji] so urejeni pašniki, delajo mleko, sirijo in tako, in tle ni nič? To je, pomeni, da zame je ena zgrešena politika za razvoj, tako podeželja, kot kle v Benečiji. (Ustni vir 7, 22. 6. 2021)*

Pri primerjanju je idealizacija stanja v Sloveniji pogosta, kar je razvidno iz sogovornikovega pretiravanja o *stotih, dvestotih* kravah, ki se pasejo čez mejo. Povedno je, da je Matej Vranješ med domačini v Trenti zaznal podobno nenaklonjen odnos in zamere do državnih intervencij in razvojnih politik. Po mnenju tamkajšnjih domačinov je k izseljevanju prebivalstva in prodaji zemlje tujcem pripo-

mogla prav državna »protikmetijska« politika (2017: 55), kar priča o tem, da prebivalci sosednjih strani meje nimajo skupne zaznave o zglednosti slovenske kmetijske politike. Prav tako pa se prebivalci Nadiških dolin pri ocenjevanju stanja kmetijstva (razumljivo) najpogosteje nanašajo na situacijo bližnjega Posočja, ki je bil v zadnjih desetletjih deležen bliskovitega turističnega razvoja (Kozorog 2009), kar je imelo najverjetneje blagodejen vpliv na možnost kmetovanja, redkeje pa poznajo druge slovenske realnosti. Sodeč po spominih prebivalcev in prebivalk Nadiških dolin so velike spremembe v kmetijstvu po drugi svetovni vojni znatno vplivale tudi na njihovo življenje, dogajale pa so se v kontekstu sprememb, ki so se odvijale mnogo širše. Stavrianos (1981: 443) ocenjuje, da so se v tem časovnem obdobju kmetje, navzlic boljši produktivnosti kmetijstva zaradi novih semen, gnojil in strojev, znašli v situaciji, ki je bila »slabša kot kdajkoli prej«. Tretja industrijska revolucija je tako v prvem kot v tretjem svetu povzročila selitev velikega števila kmetov, urbanizacijo brez industrializacije ter povečevanje neenakosti med državami in posamezniki znotraj istih držav (Stavrianos 1981: 436). Tudi v Nadiških dolinah je prišlo do izseljevanja prebivalstva v industrijske centre, o čemer bom pisala v naslednjem poglavju. Sogovornik retrogradno pojasnjuje odločitve ljudi za izselitev s tem, da »nihče več ni imel interesa [za kmetijsko delo], [...] interes je bil priti delat v tovarno« (Ustni vir 8, 25. 9. 2021). Naracije o kmetijskem delu namreč pogosto pričajo o težavnosti tega dela: »Ja, ja, smo se sakrifikal [žrtvovali], masa [veliko] previč. [...] Nismo bli pršparani prav za nič« (Ustni vir 15, 2. 9. 2021). Če sklepamo po spominih mojih sogovornikov in sogovornic, je bilo izseljevanje tako prilagoditev na spremembe v svetu kot tudi izbira posameznikov in posameznic, saj jim je delo v industrijskih obratih prinašalo več gotovosti, udobja in prostega časa kot delo na zemlji.

### Industrializacija, infrastruktura, generacije in potres

Izseljevanje po drugi svetovni vojni je v Nadiških dolinah fenomen, ki je bistveno zaznamoval te kraje in ga prebivalci in prebivalke pogosto omenjajo kot pojav, ki je občutno spremenil doline in načine življenja domačink in domačinov. Zaradi svojega vse bolj trajnega značaja je izseljevanje v tem obdobju pustilo bolj opazen pečat kot izseljevanje pred vojno, sočasno opuščanje kmetijstva pa tudi znatne spremembe v krajini, in se je močno vtisnilo v kolektivni spomin prebivalstva. Prav tako je v raziskavah o dolinah to pojav, ki je bil med raziskovalci in raziskovalkami deležen izdatne pozornosti in je ena izmed najobširnejše obravnavanih tematik na tem področju (Kalc in Kodrič 1992; Kalc 1994, 1997, 2000, 2018; Clavora 2000;

Ravnik 2003; Mlekuž 2003, 2004b, 2004c).<sup>11</sup> Sogovornica, rojena po vojni, je skozi daljši čas opazovala vpliv izseljevanja na doline. Tako oriše postopno zapuščanje vasi in spremembe, ki so sledile:

*Tako, so se načele zaperjat tut hiše, zak doma so ostajale samo žene. Žene so mal mele, magar eno kravo al kek, so kek nrdile, ma so stal samo tastar an žene doma. An počas, počas vasi so začele se spraznuvat, hiše zaperjat, hlevi zaperjat. Tako je začela rast arbida, če lih vsem puno, puno tle teži. [...] Sada jim teži samo zak ni lepo za videt, nama, ki smo bli kmet, nam teži pa, zak vemo, kaj pomeni. (Ustni vir 13, 7. 7. 2021)*

Sogovornica trdi, da ljudem zaraščanje z robido ni všeč, ker »ni lepo za videt«. Pri tem poudari, da imajo ljudje, ki so opravljali kmetijska dela, do zaraščanja drugačen odnos, ker vejo, »kaj pomeni« – spremembo načina življenja, ki je v preteklosti prevladoval v dolinah, pa tudi, da prej od človeka obdelano krajino v sodobnosti prevzema tvornost nečloveških vrst (Kozorog 2019a).

Zaradi težaškega dela, pomanjkanja razvoja in omejenih virov, pa tudi zaradi odpiranja drugih možnosti dopolnjevanja lokalne ekonomije, se je izseljevanje v drugi polovici dvajsetega stoletja polagoma povečevalo. Čeprav se je dogajalo že pred vojno, je bilo takrat pogosteje sezonsko ali pa so se odseljevali zgolj prebivalci, ki niso dedovali (glej Ravnik 2003; prim. Cole in Wolf 1999) – kar je pomenilo, da so bile posledice izseljevanja po vaseh dokaj nezaznavne. V času tik po drugi svetovni vojni se poti izseljencev in izseljenk sicer niso bistveno preusmerile – odhajali so predvsem v Belgijo, Francijo in Nemčijo ter v druge italijanske dežele – vendar pa se je izseljevanje intenziviralo in po mnenju Jerneja Mlekuža (2002: 67–74) postalo »osrednja determinanta povojnega razvoja Beneške Slovenije«. Povojno obdobje je zaznamovalo načrtno izseljevanje prebivalstva, s katerim je italijanska vlada reševala gospodarsko krizo in posledično brezposelnost (Kalc 1997: 209; Mlekuž 2002: 64), nekateri avtorji pa množičnost izseljevanja razumejo tudi kot posledico pritiskov na slovensko manjšino v času hladne vojne (Kalc 1997: 209; Zuanella 1998). Množičnost tega fenomena potrjuje tudi moja terenska izkušnja, saj med sogovorniki in sogovornicami starejše generacije skoraj nisem naletela na posameznika brez izseljenske izkušnje. Kot pojasni eden izmed njih: »Ma tale situacjon [izkušnja izseljenstva], jo nisem imel samo jst. Jih je blo puno, k so šli proč. Ni blo nič posebno tekrat, [...] se je čakalo za iti proč, zak tle je blo zares težko življenjek« (Ustni vir 17, 8. 6. 2021). Drugi sogovornik podobno: »To je bilo dejstvo, če češ zasluzit, moraš iti« (Ustni vir 16, 18. 6. 2021).

Čeprav je bilo izseljevanje po drugi svetovni vojni množično in je vplivalo na življenje v dolinah, pa se sogovornice in sogovorniki spominjajo, da je opuščanje

<sup>11</sup> Za procese izseljevanja pred drugo svetovno vojno glej Kalc 1997, 2018; Mlekuž 2004a; Ruttar in Zanini 2009.

kmetijstva prišlo do izraza postopoma in močneje v obdobju izseljevanja po industrijskem razvoju Furlanske nižine. Industrijski razvoj severovzhodne Italije je namreč potekal v 1970. letih kot posledica uspešnih malih podjetij in je preoblikoval Furlanijo-Julijsko krajino v dinamično, ekonomsko propulzivno deželo (glej Baker 1994). V tem obdobju se je izseljevanje torej preusmerilo v takrat razvito industrijsko nižino v Furlaniji-Julijski krajini – predvsem v industrijski predel v Furlaniji (tudi stolarsko območje – *Triangolo della Sedia*<sup>12</sup>) (glej Mlekuž 2002: 71–74). O vzroku za pospešeno opuščanje kmetijstva po 70 letih sogovorniki navajajo preplet različnih dejavnikov – da se je v tem obdobju izseljevanje nadaljevalo, izseljenci in izseljenke so se redkeje vračali živeti v doline, pogosteje so se izselile celotne družine, pripadniki in pripadnice starejše generacije pa so postajali prestari, da bi sami opravili vse delo na kmetiji. Tega »ta zadnjega koraka« se spominja moj sogovornik:

*An ta zadnji recimo, tako, korak, [...] kar se tiče preživetja vasi, je bila tista, ki so se, recimo, v letih 60, 70, recimo. Od 50 naprej recimo, vsi tisti, k so šli delati na tujino, so z dnarjem kupili an zazidali hišo, an dobili delo potem dol okole Vidma, okol Manzana, an tako naprej. To je recimo spremenilo, ne, način življenja, način dela, način, ku rec. Vas se je spraznila, travniki niso bili posečeni, njive so ble malenkost okrog vasi kašne pridelane. (Ustni vir 16, 18. 6. 2021)*

Sodeč po pripovedovanjih se je količina opravljenega kmetijskega dela postopoma zmanjševala. Mnogi starejši prebivalci in prebivalke, ki so ostali v vasi, se spominjajo, da so še vedno obdelovali zemljo in redili živali, vendar v manjšem obsegu, vasi so postajale izpraznjene, storitve so se zapirale. V času industrializacije so Nadiške doline nazadovale na račun industrijsko razvite furlanske nižine, kar se je v dobi industrializacije dogajalo tudi drugod (prim. Wolf 1999 [1982]: 50–51). Viazzo (2014: 91–98) potrди, da je zapuščenje krajev in zaton gorskega kmetijstva v tem obdobju skupna značilnost celotnega alpskega območja. Stabilnejša demografija je le na predelih, kjer se je razvil – predvsem smučarski – turizem (glej tudi Senčar Mrdaković 2021), kar pa ni zaustavilo sprememb družbenih razmerij, institucij in bivalnih ureditev. Predalpsko območje Nadiških dolin je tem trendom v veliki meri sledilo – ne pa tudi pri razvoju smučarskega turizma. Do 1990. let je sicer obratovala žičnica na Matajurju, vendar ob njej niso zgradili druge infrastrukture (hotelov, restavracij) kot v večjih alpskih smučarskih središčih.

Razlaga razvoja proizvodnih obratov v nižini kot zadnji korak, »kar se tiče preživetja vasi«, je posledica tega, kar

Wolf (1999: 50–51) opiše kot ustvarjanje obrobij sredi jedra, kar je povzročil kapitalistični sistem, v tem primeru na industrijsko razvitem severovzhodu Italije. Renzo Rucli (2000) to spremembo zasledi tudi v spremembi infrastrukture. Piše, da so ceste po dolinah večinoma gradili v drugi polovici 20. stoletja, medtem ko so bile pred tem vasi medsebojno povezane s stezami. Gradnja cest je po njegovem mnenju spremenila funkcionalno organizacijo in percepcijo povezav v dolinah, saj ceste povezujejo vse vasi s spodnjim delom dolin, pri čemer pa so umanjale povezave med vasi.

Kot posledice trajnega izseljevanja in opuščanja kmečkega načina življenja so sogovornice in sogovorniki neredko govorili o zapiranju storitev v dolinah. Naštevali so trgovine, čevljarje, prodajalne oblačil, frizerske salone in lekarne, ki so obratovali po vaseh, a so se z zniževanjem števila prebivalcev in prebivalok ter posledičnim upadanjem povpraševanja po storitvah začeli zapirati. Med omenjenimi je bilo za obravnavano tematiko najbolj odločilno zapiranje mlekarn.<sup>13</sup> V povezavi s prisotnostjo kmečke dejavnosti v dolinah sogovornik pove: »Recimo, de tam do devetdesetega leta, je bilo še kar dobro. Še kar. So ble tudi mlekarn po vasih, smo imeli v Mašerah [Masseris] še mlekarno« (Ustni vir 6, 15. 7. 2021). Propad mlekarn pa je bil za nekatere tudi razlog za opustitev reje krav, saj mleka niso več mogli prodajati v bližini svojega doma. Domačin s sosednje vasi pove:

*S: Recimo do leta, devetdesetega leta, recimo, so ble šele krave u vas, ne. In ljudje so sekli travo in... Potem, kar so zaprli mlekarno, ne, ni blo več krav, ni blo nič, an takrat se je vse zarastlo. [...]*

*TI: Potem tudi drugih živali ni bilo več?*

*S: Ja, ni blo več, kakšen je držu še prase ne, moja mama je držala še kkušno leto, dve, praseta, kakoša, ma nič družga, nič. (Ustni vir 18, 4. 6. 2021)*

V vaseh, kjer ni bilo mlekarn, pa so pred opuščanjem kmetijstva po vaseh hodili mlekarji, ki so od kmetov kupovali mleko.<sup>14</sup> Opustitev te prakse, podobno kot zapiranje mle-

<sup>13</sup> Po navedbah Michela Corena je bilo v celotnih Nadiških dolinah še osem mlekarn, ki so delovale do leta 1984 in sicer v krajih Mašera (Masseris), Črni Vrh (Montefosca), Gorenja Mersa/Podutana (San Leonardo), Ažla (Azzida), Tarčet (Tarcetta), Barnas (Vernasso), Tarčmun (Tercimonte) in Platac (Plataz) (Coren b.n.l.). Vse od navedenih mlekarn razen tiste v Črnem Vrhu so se zaprle v obdobju do leta 1990, zadnja med njimi mlekarna v Ažli (Azzida) (Coren, osebna komunikacija, 12. 1. 2023). V času Corenovega popisa leta 1984 so bile mnoge izmed mlekarn že zaprte. Drug sogovornik mi je povedal še okviren čas prenehanja delovanja dveh mlekarn v občini Srednje (Comune di Stregna) – v vasi Srednje (Stregna) se je mlekarna zaprla v začetku 1960. let, v Gorenjem Tarbiju (Tribil Superiore) pa v 1970. letih (Ustni vir 26, 7. 1. 2023).

<sup>14</sup> Mlekarji so mleko pobirali po vaseh, kjer v bližini ni bilo nobene mlekarn. Manjše mlekarn so bile namreč namenjene zgolj kmetom iz iste in bližnjih vasi, zato so v večji mlekarni v Ažli (Azzida) or-

<sup>12</sup> Stolarsko območje se je razprostiralo med mesti Manzano, San Giovanni al Natosone in Corno di Rosazzo. Tri mesta med seboj tvorijo trikotnik, od tod tudi italijanski izraz za to območje – *Triangolo (trikotnik) della sedia*.

karn, naslednji sogovornik opisuje kot razlog, da so tudi ljudje, ki so dlje časa vztrajali pri ohranjanju kmetijstva, »pustili živino«: »Potlej pred gor je šu mlekar po vaseh po mleko. Kadar s mela živino, kam deneš blago? An tisti k so bolj gledat daržat [kmetijstvo] so se predal, zak nimaš kam devat« (Ustni vir 5, 19. 2. 2020).

Določeni sogovorniki in sogovornice pa se spominjajo, da kljub delu v industrijskih obratih Furlanske nižine, kmetijstva niso opustili, temveč so poleg dela v industriji svoji družini pomagali pri delu na kmetiji, ki so ga opravljali popoldan in konec tedna.<sup>15</sup> Sogovornik iz podboneške občine (Comune di Pulfero) pove: »K sva bla sama [z ženo] sem po šestnajst ur na dan delal. Zjutri od štirih do zvečer do osme. [...] Sem ustu, sem ji pomagu u štal, sem šu delat in nazaj tle [delat na domači kmetiji]« (Ustni vir 19, 2. 9. 2021).

Pogosto so ljudje, ki so se zaposlili v tovarnah, v prostem času še vedno pomagali svojim staršem pri kmetijskih opravilih. Tako se teh časov spominja par srednjih let:

*S1: Trideset let nazaj sem mel to, de je bla živina. Moja mama je redila, to, k je mogla, je redila, in pol šest, osem krav u štal, mi smo hodil tu ...*

*S2 [žena S1]: Naše sobote, naše nedelje smo delal tam [pri njegovih starših], takrat sem bila tako jezna. In potem delaš še tu, soboto, nedeljo, takoj blo. Nimaš nikoli miru. (Ustni vir 10, 19. 2. 2020)*

Sogovornica nakazuje tudi pomen, ki ga je imela pri procesu opuščanja kmetijstva menjava generacij. Nemalokrat so mi sogovornice in sogovorniki pripovedovali, da so družinsko kmetijstvo opustili, ko starejša generacija ni več zmogla opravljati vsega dela na kmetiji, mlajša pa ni želela nadaljevati z njim. Mauro Pascolini (1992: 50) za 1980. leta zapiše, da se je starost prebivalstva, aktivnega v kmetijstvu, zviševala, mladih pa je bilo med kmetovalci vse manj.

Sogovornik iz Ronca (Rodda) o času obdobja izseljevanja po industrijskem razvoju Furlanske nižine pripoveduje, da »so začel pustvat krave, so začel pustvat breskve, so začel pustvat vse ... Moj oče je umru, pa ist, mene ni brigalo, recimo, kmetijstvo« (Ustni vir 20, 28. 10. 2021). Čeprav je bilo opuščanje kmetijstva nedvomno izbira posameznikov in posameznic, na katero so vplivali zunanji dejavniki, pa je zgornji sogovornik izpostavil tudi svojo osebno izbiro – torej, da se je odločil za delo v industriji, ker »ga ni brigalo« kmetijstvo. Tudi starejša sogovornica iz občine Dreka (Comune di Drenchia) mi je povedala podobno, in

sicer, da se je skupaj s tremi brati in sestrami izselila, saj »so imel ideje za več«, po njenih besedah so bili namreč radovedni in jim življenje v Dreki in »imeti pet živin v hlevu« (Ustni vir 4, 25. 5. 2021) ni zadoščalo.

Pomen osebne odločitve pri izbiri dela izven kmetijske panoge ponazarja tudi navedek iz pripovedovanja sogovornika, ki živi v vasi pod Matajurjem:

*S: Torej, jst ti pravim, moj tata je umrl 26. aprila dvainšedemdesetega leta. Jst sm mu dvejet let. [...] Sm pršu damu [...] so bli že trije gor u Belgiji, brat, ona [sestra] an še ena sestra. Jst sm reku, mama, jst telega tle ne bom delu, de bom žvau redil. Zak ... Nije, nije, ko ti moram reč, ni blo, dej blo ki, de sej moglo, de sej ki pardelalo. Sej pardelalu kaj, da sej živelo, ma nič družga. Torej, tata je umrl, jst sm ji reku, jst telega ... An smo prodal krave, mama je bla jezna.*

*TI: Je bla jezna?*

*S: Ja. Je rekla, vse naše pulje, vse, kar je tata čedu, vse, kar je delu, vse pojde, vse bo zaraščeno, vse se zapre, vse to. »Mama«, sem reku, »sej za deset let bo vse tako«. An lih tako je ratalo. (Ustni vir 21, 26. 8. 2022)*

John W. Cole in Eric R. Wolf (1999: 212–219) sta v primerjavi dveh sosednjih vasi na Južnem Tirolskem ugotovila, da je na odločitev o ohranjanju kmetijstva poleg zunanjih dejavnikov vplivala tudi ideologija. V vasi z nemškim prebivalstvom St. Felix, kjer je bil ideal primogeniturno dedovanje, sta tako zasledila preferenco do ohranjanja kmetijstva, čeprav bi bila izselitev ekonomsko bolj racionalna izbira. Tam je bil v času njune raziskave položaj naslednika kmetije še vedno prestižen, medtem ko je bil v sosednji vasi Tret – vasi z italijanskim prebivalstvom in idealom deljenega dedovanja – viden bolj kot breme, ki so se mu nasledniki izogibali. Sodeč po zgoraj navedenih trditvah bi lahko status kmetijskega dela v Nadiških dolinah primerjali s tistim v Tretu.

Pri izbiranju med delom v kmetijstvu in delom v industriji sta bila pomembna dejavnika ekonomska gotovost in udobje, ki ga je omogočalo delo v industriji – to je zagotavljalo prosti čas, redno plačilo in neodvisnost od vremenskih spremenljivk: »Sčasoma so videli, da je kmečko delo bolj naporno kot delo v tovarni in da ne prinaša dobička« (Ustni vir 22, 10. 6. 2021). Sogovornik iz občine Grmek (Comune di Grimacco) pove, da je bil njegov dedek prestar, da bi se še ukvarjal s kmetijstvom, oče pa je že začel delati v industrijskem obratu v Manzanu. Pri razmišljanju o tem, kaj je njegovega očeta in druge spodbudilo, da so sprejeli delo v industriji, pove:

*Potem so odprli dol na Manzane, an je šlo vse dol. Zak dol si zaslužu, naj gre dež al naj na gre, naj gre toča al naj na gre. Kar je bil konec mesca, so te plačali, in je blo bolj pametno, recimo, bolj lahko živet. (Ustni vir 5, 7. 7. 2021)*

organizirali prevoz mleka iz vasi v to mlekarino. Mlekarji so hodili po celotni občini Srednje (Comune di Stregna), v celotni občini Dreka (Comune di Drenchia), v nižinskih vaseh občine Sovodnje (Comune di Savogna), v občinah Špeter (Comune di San Pietro), Grmek (Comune di Grimacco) in Podbonesec (Comune di Pulfero) pa le v nekaterih vaseh (Coren, osebna komunikacija, 12. 1. 2023).

<sup>15</sup> Za analizo podobnega fenomena v Furlanski nižini glej Holmes 1989; za Kanalsko dolino glej Minnich 1993.



Če so v nekaterih družinah navajali, da se je njihova kmetija zaprla takrat, ko so se prevzemniki odločili, da ne bodo več opravljali kmetijskega dela, so v drugih družinah trdili, da so se znašli v situaciji, ko so že vsi potencialni dediči kmetije bivali v tujini. Podobno kot zgoraj navedeni sogovornik iz vasi pod Matajurjem tudi naslednja sogovornica opisuje stisko generacije, ki je postala prestara, da bi delala v kmetijstvu, ni pa imela prevzemnikov kmetij iz naslednje generacije:

*Sprememba... [...] Temladi so šli po svete, glih ko ist. [...] Tist je bil, k se je videlo, da ratajavajo tastari stari, da puščajo že eno malo, jih zapuščava moč, jih zapuščava že senožeta, manj živine v hlevu, njive niso ble več tako delane. Tista sprememba, ja, sem zamerkala. Tut moja mama, moj tata. Zak niso bli ... Ni blo več štir krave v hlevi, so ble lah samo tri. An dobro veliko trpljenje za mamu, narveč za mamu, za merkat, Tina, de ne more vic. Narbuj slabo je blo tiste, de ni mogla, spoznanje. (Ustni vir 4, 12. 7. 2021)*

V generaciji ljudi, ki so se še preživljali s kmetijstvom, so kot razlog za opustitev te dejavnosti pogosto navajali pokojnine. Sodeč po terenskih izsledkih so kmetovalci in kmetovalke začeli prejemati pokojnine v 1960. letih, če so plačevali davek na zemljo (v lokalnem govoru je pogosta uporaba pasiva: *pokojnine so prišle*). Pokojnine so bile tedaj nižje, zato v 60. letih še niso imele odločilne vloge, sčasoma pa so začele naraščati, in ob součinkovanju drugih dejavnikov so vse bolj vplivale na odločitev upokojencev in upokojenk o tem, ali bodo še nadaljevali s kmetijskim delom. Sogovornica, ki danes z nelagodjem spremlja posledice opuščanja kmetijstva na življenje v dolinah, vasi in krajino, celo pravi, da je »nostalgična [...] za svetom, preden so prišle pokojnine« (Ustni vir 2, 7. 10. 2021). Pokojnine so ljudem namreč zadoščale za preživetje in omogočile, da jim ni bilo treba več obdelovati polj in se ukvarjati z živinorejo. V primerjavi s časom, ko so »delali samo za to, da so preživeli«, so zdaj namreč dobivali denar (*palanke*), s katerim so si hrano lahko kupovali bodisi v Čedadu bodisi od slovenskih kmetov in kmetic, ki so svoje pridelke tihotapili čez mejo (Ustni vir 26, 7. 9. 2022). Sogovornik opiše ta proces: »So začel tudi penzije dati, ku teli kmetje so začel met eno malo soldov, an počas, počas, počas ... [začeli opuščat kmetijstvo]« (Ustni vir 21, 26. 8. 2022). Na terenu sem naletela na pričevanja, da so pokojnine prejemali že ob nizki starosti:

*Potem še, kaj je blo, po men, je bila stvar ena druga reč, ki je škodvala, ane. Je bila, te penzije, k so dajal. So dajal prezgodaj penzije. So bli, so mel petinštirideset let stari, so mel to penzijo. [...] An puno med njimi so mel to penzijo in gotovo, niso več delali, an tam so delale gostilne in nič družga. (Ustni vir 20, 28. 10. 2021)*

Poleg industrijskega razvoja, topografije dolin, agrarnih politik in pokojnin, o katerih pripovedujejo kot o odločil-

nih dejavnikov za opuščanje kmetijstva, se prebivalci spominjajo tudi vpliva okoljskih dejavnikov, predvsem potresa, ki se je zgodil v obdobju, ko se je že začelo izseljevanje v Furlansko nižino. Potres z magnitudo 6,5 po Richterjevi lestvici in epicentrom blizu Gumina (Gemona del Friuli) se je zgodil 6. maja 1976, septembra pa mu je sledil še močan popotresni sunek (Spletni vir 1). Čeprav Nadiške doline niso bile prizadete v enaki meri kot npr. Terske doline (glej Černo 2006), je potres izrazito vplival nanje. Med prebivalci in prebivalkami je glede posledic potresa uveljavljeno mnenje, da je živahno popotresno dogajanje pripomoglo k delni zaustavitvi izseljevanja in k boljši organizaciji prebivalcev, s tem pa k boljši artikulaciji njihovih aspiracij, tudi identitetnih oziroma jezikovnih (glej Clavora b.n.l.: 51; Stranj 1989: 109; Zuanella 1998: 276; Banchig 2013: 354). Prav tako se je po potresu v prizadete kraje steklo veliko finančnih sredstev, namenjenih obnovi porušenih in poškodovanih hiš, ki jih je marsikdo porabil tudi za »modernizacijo« svojega bivališča. Ugodnih posledic potresa pa ni mogoče zaznati pri kmetijski dejavnosti v dolinah, ki je po potresu vztrajno upadala. Špela Ledinek Lozej tako prav potres navaja kot mejnik, po katerem se je v Nadiških dolinah postopno upadanje končalo z dokončno opustitvijo planinskega gospodarstva (Ledinek Lozej 2019: 103–104). Sogovornice in sogovorniki pa se spominjajo, da je imela popotresna obnova negativen vpliv na kmetijstvo – pri porabi sredstev, namenjenih obnovi porušenih objektov, so prebivalci in prebivalke namreč morali izbrati, katere objekte bodo prenovili. Pogosto so izbrali bivalno hišo, hlevov in drugih struktur za kmetijsko delo pa niso obnovili, saj je bilo to že obdobje, ko »ni konvenilo [se ni splačalo] delat tle doma« in »niso več verjeli« (Ustni vir 7, 22. 6. 2021) v kmetijstvo. V neredkih primerih, ko so bili kmečki prostori zgrajeni v sklopu hiše – hlev v pritličju, senik pa v prvem nadstropju – so hišo obnovili tako, da so hlevu spremenili namembnost in ga prenovili v bivalen del, prav tako so ponekod v bivalne spremenili druga poslopja, namenjena kmetijski dejavnosti. Ledinek Lozej je v raziskavi o planinskem gospodarstvu prav tako zasledila, da so na planinah k-zone, prej namenjene sezonskemu bivanju na planinah, v sklopu popotresne obnove spreminjali v počitniška bivališča (Ledinek Lozej 2019: 104). Nekateri sogovorniki in sogovornice so mi prav tako pripovedovali, da so se raje odločili za obnovo bivališča v nižini, hiše in pripadajočega kmetijskega poslopja v dolinah pa niso obnovili.

## Sklep

V članku sem prikazala socialne spomine na opuščanje kmetijstva v Nadiških dolinah ter orisala kompleksnost teh spominov in pomene, ki jih opisanim procesom pripisujejo lokalni prebivalci in prebivalke. Številni sogovorniki in sogovornice pripovedujejo, da je na njihovo odločitev o opustitvi vplival splet dejavnikov – deželne, nacionalne in

nadnacionalne agrarne politike, naravne danosti območja (zlasti hribovitosti) ter nove možnosti, ki so jih prebivalci in prebivalke dobili zlasti z delom v industrijskih obratih, novo infrastrukturo, pokojninami in v sklopu popotresne obnove. Opuščanje kmetijskih dejavnosti je v emskih percepcijah prebivalstva Nadiških dolin pomembno, saj njihova identiteta – predvsem lokalna – temelji na predstavah o kmečkem načinu življenja in obdelani krajini kot izrazu prisotnosti človeka. Opuščanje kmečkega načina življenja in posledično zaraščanje prebivalke in prebivalci pogosto tolmačijo kot razlog za izgubo starih navad, narečja, stika z zemljo in s predniki, pa tudi znanj o prostorih, rastlinah in toponimih, v skladu s tem pa ga vrednotijo kot razpad reda, družbe, »zlate dobe«. Lokalna identiteta je tako v veliki meri vezana na nostalgijo po kmečkem načinu življenja in času, ko so bile doline polne ljudi, kar prebivalke in prebivalci dojemajo kot velik prelom z današnjo situacijo, ko so vasi pretežno izpraznjene, doline pa marginalne in zapuščene (Kozorog 2013; prim. Minnich 1993).<sup>16</sup> Opisani primer Nadiških dolin bi lahko interpretirali kot drugo plat predstave o zgodovini kot o razvojni shemi, za katero Wolf (1998: 26) opozori, da je napačna in zavajajoča, ker da spreminja zgodovino v zgodbo o moralnem uspehu. Iz orisanega razvoja dogodkov v teh dolinah lahko nemara vidimo, da so v procesu razvoja nekateri deli sveta na račun napredka drugih delov postajali vedno bolj nerazviti. V zadnjih letih pa v Nadiških dolinah zaznavajo tudi določeno ponovno naraščanje interesa – predvsem mladih – za ukvarjanje s kmetijstvom. Prispevki Evropske unije (predvsem za mlade prevzemnike kmetij), finančna sredstva, pridobljena v okviru Zaščitnega zakona za Slovence v Italiji, težnje po turističnem razvoju območja in zlasti obujeno zanimanje za bivanje v dolinah tako odpirajo nova vprašanja o prihodnosti dolin in njenih prebivalcev. Čas bo pokazal, ali bodo nove možnosti vsaj deloma zaustavile demografski padec, ali bo turistični razvoj, na katerega prebivalci in prebivalke polagajo veliko upanja, izpolnil njihova pričakovanja, nenazadnje pa tudi, ali bo lokalna identiteta spričo spremenjenih okoliščin postala v manjši meri utemeljena na nostalgicnih predstavah o kmetijskem življenju v preteklosti.

## Zahvale

Za pregled članka in koristne komentarje se zahvaljujem Bojanu Baskarju, Mihi Kozorogu, Mancu Račič, urednica Maša Ličen in Saši Poljak Istenič ter nenazadnje obema anonimnima recenzentkama. Prav tako sem hvaležna vsem svojim sogovornicam in sogovornikom, ki so potrpežljivo odgovarjali na moja številna vprašanja. Članek je nastal v okviru programa usposabljanja mladih raziskoval-

cev, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

## Literatura in viri

AGNOLETTI, Mauro: Italian Historical Rural Landscapes: Dynamics, Data Analysis and Research Findings. V: Mauro Agnoletti (ur.), *Italian Historical Rural Landscapes: Cultural Values for the Environment and Rural Development*. London in New York: Springer, 2013, 3–89.

BACARELLA, Antonino: *Le politiche agricole nello sviluppo economico in Italia: Dalla riforma agraria alle riforme della politica agricola comunitaria*. Palermo: L'EPOS, 1999.

BAKER, Thomas H.: First Movers and the Growth of Small Industry in Northeastern Italy. *Comparative Studies in Society and History* 36/4, 1994, 621–48.

BALDOCK, David, Justin Bartley, Martin Farmer, Kaley Hart, Valerio Lucchesi, Paul Silcock, Henrik Zobbe in Philippe Pointereau: Evaluation of the environmental impacts of CAP (Common Agricultural Policy) measures related to the beef and veal sector and the milk sector. Končno poročilo. 2007; [https://ec.europa.eu/agriculture/sites/agriculture/files/evaluation/market-and-income-reports/2007/beefmilk/report\\_en.pdf](https://ec.europa.eu/agriculture/sites/agriculture/files/evaluation/market-and-income-reports/2007/beefmilk/report_en.pdf), 22. 11. 2022.

BANCHIG, Giorgio: Benečija: *Ko se mala in velika zgodovina srečata*. Čedad: Most, 2013.

BANCHIG, Giorgio, Zdravko Likar in Ezio Gosgnach: *Rojaki: Pol stoletja sodelovanja med beneškimi in posoški Slovenci*. Čedad: Most, 2019.

BATTISTIG, Luisa, Marina Cernetig, Aldo Clodig, Viljem Černo, Bruna Dorbolò, Loredana Drecogna in Andreina Trusgnach: *Besiede tele zemlje: Proze in poezije v beneškem narečju*. Trst: EST, 2004.

BATTISTIG, Luisa (ur.): *Živeti na planinah. Vivere sui pascoli*. Čedad: Most, 2019.

BOGATEC, Norina: Istruzione, formazione e ricerca in lingua Slovena in Italia. V: Norina Bogatec in Zaira Vidau (ur.), *Una comunità nel cuore dell'Europa: Gli sloveni in Italia dal crollo del Muro di Berlino alle sfide del terzo millennio*. Rim: Carocci editore, 2016, 111–128.

BRNAŠKI Beneški Slovenci. *Koledar Družbe sv. Mohorja: za navadno leto 1945, 1945, 74–77*.

BRUMEN, Borut: *Sv. Peter in njegovi časi: Socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi Sv. Peter*. Ljubljana: Založba \*cf, 2000.

BUFON, Milan: *Prostorska opredeljenost in narodna pripadnost: Obmejna in etnično mešana območja v evropskih razvojnih silnicah: Primer Slovencev v Furlaniji-Juljski krajini*. Trst: Založništvo tržaškega tiska, 1992.

CLAVORA, Feruccio: Storia e conseguenze dell'emigrazione. V: *Valli del Natisone, Nediške doline: Ambiente, cultura materiale, arte, tradizioni popolari, lingua, storia*. Špeter: Cooperativa Lipa editrice, 2000, 391–407.

CLAVORA, Feruccio: Breve storia del lavoro nelle miniere di carbone. V: Feruccio Clavora in Roberto Pignat (ur.), *Lacrime nere: Dalle Valli del Natisone alle miniere del Belgio*. Pordenone: Primalinea, 2017, 117–129.

<sup>16</sup> To dokazujejo tudi številne zasebne zbirke (glej Poljak Istenič 2015; Ravnik in Ledinek Lozej 2016; Ledinek Lozej 2017; Ledinek Lozej 2020).

CLAVORA, Feruccio: *Indagine sulla propensione al rientro degli emigranti originari dalle comunità montane delle »Valli del Natisone« e della »Val Torre«*. Neobjavljena raziskovalna naloga. SLORI. b. n. l.

COLE, John W. in Eric R. Wolf: *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. Berkley in Los Angeles: University of California Press, 1999.

COREN, Michele: Latterie. Neobjavljena preglednica, b.n.l.

ČERNO, Vilijem: Dolino je prizadel potres. V: Milena Kožuh (ur.), *Terska dolina, Alta Val Torre, Val de Tor: Terska dolina v besedi, sliki in pesmi Viljema Černa*. Celje in Gorica: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba, Goriška Mohorjeva družba, 2006, 105–112.

D'ARONCO, Gianfranco in Milko Matičetov: Folklorna anketa v Furlaniji 1946. *Slovenski etnograf* 3–4, 1951, 297–330.

DAPIT, Roberto: *La Slavia Friulana – Beneška Slovenija. Lingue e culture: Resia, Torre, Natisone – Jezik in kultura: Rezija, Ter, Nadiža. Bibliografia ragionata - Kritična bibliografija*. Špeter: Zadruga Lipa, 1995.

DEL PANTA, Lorenzo: Popolazione, popolamento, sistemi culturali, spazi coltivati, aree boschive ed incolte. V: Reginaldo Cianferoni, Zeffiro Ciuffoletti in Leonardo Rombai (ur.), *Storia dell'agricoltura Italiana: L'età contemporanea*. Firenze: Edizioni Polistampa, 2002, 19–52.

EISENSTADT, Shmuel Noah: Multiple modernities in an age of globalization. *Canadian Journal of Sociology* 24, 1999, 283–295.

FAROLFI, Bernardino in Massimo Fornasari: Agricoltura e sviluppo: Il caso italiano (Secoli XVIII–XX). V: Massimo Canali, Giancarlo Di Sandro, Bernardino Farolfi in Massimo Fornasari (ur.), *L'agricoltura e gli economisti agrari in Italia dall'Ottocento al Novecento*. Milano: FrancoAngeli, 2011, 11–68.

GIACCOMELLA, Alessandro in Alberto Milano: The Pedlars of the Natisone Valleys and the Diffusion of Remondini Prints: Hypothesis for an Illustrated Catalogue. V: Donatella Ruttar in Alba Zanini (ur.), *Guziranje: Dalla Schiavonia veneta all'Ungheria con le stampe dei Remondini = Z Beneškega na Ogrsko s tiskovinami Remondini = From Venetian Schiavonia to Hungary with the Remondini prints*. Srednje: Občina Srednje, Passariano, Regione autonoma Friuli Venezia Giulia Centro di catalogazione e restauro dei beni culturali, 2009, 118–126.

HALBWACHS, Maurice: *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2001 [1925].

HOLMES, R. Douglas: *Cultural Disenchantments: Worker Peasantries in Northeast Italy*. New Jersey in Oxford: Princeton University Press, 1989.

JACULIN, Giuseppe: *Gli Slavi del Natisone*. Tavagnacco in Videm: Arti grafiche friulane, 1996.

KALC, Aleksej: Smernice preučevanja izseljenstva v slovenskem zamejstvu v Italiji in slovensko izseljevanje z zamejskega prostora v delih italijanskih avtorjev. *Dve Domovini* 5, 1994, 151–175.

KALC, Aleksej: Selitvena gibanja ob zahodnih mejah slovenskega etničnega prostora: Teme in problemi. *Annales* 10, 1997, 193–214.

KALC, Aleksej: Prispevki za zgodovino izseljevanja iz Beneške Slovenije: Primer občine Sovodnje/Savogna. *Dve Domovini* 11–12, 2000, 175–202.

KALC, Aleksej: Izseljevanje iz Beneške Slovenije v severno Ameriko na začetku 20. stoletja na podlagi ladijskih potniških seznamov. *Dve Domovini / Two Homelands* 47, 2018, 107–126.

KALC, Aleksej in Maja Kodrič: Izseljevanje iz Beneške Slovenije v kontekstu furlanske emigracije. *Zgodovinski časopis* 46/2, 1992, 197–210.

KOMAC, Miran: Migracijski procesi v Furlaniji-Juljski krajini s posebnim ozirom na Beneške Slovence. *Zgodovinski časopis* 45, 1991, 639–649.

KOZOROG, Miha: *Antropologija turistične destinacije v nastajanju: Prostor, festivali in lokalna identiteta na Tolminskem*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2009.

KOZOROG, Miha: Poskusno o Benečiji s konceptom odročnosti: Migracije in konstrukcija kraja. *Ars & Humanitas* 7/2, 2013, 136–149.

KOZOROG, Miha: Identitetne politike, evropsko povezovanje in slovenska etničnost v Benečiji. V: Marijana Belaj, Zoran Čiča, Anita Matkovič, Tita Porenta in Nevena Škrbič Alempijević (ur.), *Ponovno izrisovanje meja: Transformacije identitet in redefiniranje kulturnih regij v novih političnih okoliščinah 12. slovensko-hrvaške etnološke vzporednice*. Zagreb, Ljubljana: Hrvatsko etnološko društvo, Slovensko etnološko društvo, 2014a, 71–87.

KOZOROG, Miha: Postajanje: Praznovanje življenja v beneški vasi. V: Ingrid Slavec Gradišnik (ur.), *Praznična večglasja: Prazniki in oblikovanje skupnosti na Slovenskem*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2014b, 213–236.

KOZOROG, Miha: On the Border: Perspectives on Memory Landscapes between Slovenia and Italy. V: Uroš Košir, Matija Črešnar in Dimitrij Mlekuž (ur.), *Rediscovering the Great War: Archeology and Enduring Legacies on the Soča and Eastern Fronts*, 2019a, 63–76.

KOZOROG, Miha: They Feed Here and Live There: Borderwork with Wildlife in Slovenia's North-East Corner. *Traditiones* 48/1, 2019b, 191–211.

LEDINEK LOZEJ, Špela: Local cultural heritage collections from the Slovenian-Italian border region. V: Simona Pinton in Lauso Zagato (ur.), *Cultural heritage: Scenarios 2015-2017*. Benetke: Ca' Foscari, 2017, 607–621.

LEDINEK LOZEJ, Špela: Planine v Nadiških dolinah: Pretekle prakse in sodobna dediščina. *Goriški letnik – Zbornik Goriškega muzeja* 43, 2019, 93–108.

LEDINEK LOZEJ, Špela: Collaborative inventory: A participatory approach to cultural heritage collections. V: Janez Nared in David Bole (ur.), *Participatory research and planning in practice*. Cham: Springer Open, 2020, 121–131.

MATIČETOV, Milko: O etnografiji in folklori zapadnih Slovencev. *Slovenski Etnograf* 1, 1948, 9–56.

MERKÛ, Pavle: *Krajevno imenoslovje na slovenskem zahodu*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2006.

MINNICH, Robert: *Socialni antropolog o Slovencih: Zbornik socialnoantropoloških besedil*. Ljubljana: SLORI, 1993.

MLEKUŽ, Jernej: *Proučevanje učinkov migracij na vrednotenje prostora med izseljenci iz Nadiške Beneške Slovenije*. Magistrska naloga. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2002.

MLEKUŽ, Jernej: »Mali« prispevek k vprašanju »povratništva«: Življenjske pripovedi migrantov povratnikov iz Beneške Slovenije – potovanji brez vrtnitve? *Dve Domovini* 17, 2003, 67–94.

MLEKUŽ, Jernej: Izbrani vidiki zaposlovanja beneških deklet v gospodinjstvih italijanskih mest: Tiha, grenko-sladka, nikoli povsem izrečena in slišana zgodba. *Dve Domovini* 19, 2004a, 141–164.

MLEKUŽ, Jernej: Kaj, kako in mogoče še zakaj so tako pisali o izseljevanju in izseljencih iz Beneške Slovenije v časniku Matajur v letih 1951–1960. *Dve Domovini* 20, 2004b, 175–192.

MLEKUŽ, Jernej: Življenjska pripoved migrantke Luise: Prispevek za »drugačno« družbeno geografijo. *Geografski vestnik* 76/1, 2004c, 37–51.

MUSONI, Francesco: *Tra gli Sloveni di Montefosca*. Videm: Tipografia di Domenico del Bianco, 1898.

MUSONI, Francesco: *Nuove ricerche di antropogeografia nelle prealpi del Natisone*. Videm: Tipografia Domenico del Bianco, 1914.

ÖZYÜREK, Esra: *Nostalgia for the modern: State, Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham in London: Duke University Press, 2006.

PANJEK, Aleksander in Ines Beguš: Matajur e Colovrat: Ordineamento e sostenibilità del pascolo: Un confronto tra i versanti veneto e asburgico nelle Alpi Giulie in età moderna. *Histoire des Alpes = Storia delle Alpi = Geschichte der Alpen* 19, 2014, 35–55.

PASCOLINI, Mauro: L'alpeggio nelle Valli del Natisone: La perdita di un originale modello di sfruttamento delle risorse. V: Vincenzo Orioles (ur.), *Studi in memoria di Giorgio Valusi*. Alesandria: Edizione dell'Orso, 1992, 45–62.

PASCOLINI, Mauro: Le Valli del Natisone e la montagna Friulana: Un quadro di riferimento conoscitivo per le politiche di sviluppo. V: Mauro Pascolini (ur.), *Forum di sviluppo locale: Atti di un percorso partecipativo: novembre 2001–novembre 2002*. Videm: Natisone Gal, 2002, 15–32.

PERUSINI, Gaetano: Le forme della vita rurale nella Slavia italiana. V: *La storia della Slavia Italiana*. Špeter in Trst: Založništvo tržaškega tiska, 1978, 43–56.

POLJAK ISTENIČ, Saša (ur.): *Kulturna dediščina med Alpami in Krasom: Vodnik po zbirkah. L'eredita culturale fra Alpi e Carso: Guida alle collezioni*. Ljubljana: Založba ZRC, 2015.

PREDAN, Izidor: Gospodarski in kulturno-posvetni položaj v Beneški Sloveniji. *Geografski obzornik* 20/3–4, 1973, 33–37.

RAVNIK, Mojca: Družina in selitveni pojavi v Nadiških dolinah v Beneški Sloveniji. *Traditiones* 32/1, 2003, 29–55.

RAVNIK, Mojca: Pustne šege v Benečiji v kontekstu selitvenih gibanj in položaja slovenskega narečja. V: Helena Ložar-Podlogar in Ingrid Slavec Gradišnik (ur.), *Čar izročila: Zapuščina Nika Kureta (1906–1995)*, Ljubljana: Založba ZRC, 2008, 281–301.

RAVNIK, Mojca in Špela Ledinek Lozej: Sodelovanje raziskovalcev in lokalnih skupnosti na čezmejnem območju med Alpami in Krasom: Primer projekta »Zborzbirk«. V: Jadranka Grbić Jakopović, Tanja Kovačič, Anita Matkovič, Saša Renčelj, Luka Šešo, Nives Sulič, Lucija Mihaljevič in Tihana Rubić (ur.), *Srednjeevropsko povezovanje etnologov in kulturnih antropologov kot izziv današnjemu času: 13. vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo = Srednjoevropsko povezivanje etnologa i kulturnih antropologa kao izazov današnjemu vremenu: 13. hrvatsko-slovenske etnološke paralele*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2016, 53–65.

RUCLI, Renzo: La costruzione del territorio delle Valli del Natisone. V: *Valli del Natisone, Nediške doline: Ambiente, cultura materiale, arte, tradizioni popolari, lingua, storia*. Špeter: Cooperativa Lipa editrice, 2000, 59–75.

RUCLI, Renzo: *Il paesaggio antropizzato delle Valli del Natisone: Modificazioni e persistenze. Kulturna krajina Nadiških dolin: Spreminjanja in ohranjanja*. Špeter in Čedad: Študijski center Nediža, Kulturno društvo Ivan Trinko, 2003.

RUTAR, Simon: *Beneška Slovenija: Prirodnozanski in zgodovinski opis (15 podob)*. Čedad: Združenje Evgen Blankin, 1998 [1899].

RUTTAR, Donatela in Alba Zanini (ur.): *Guziranje: Dalla Schiavonia Veneta all'Ongheria con le stampe dei Remondini = Z Beneškega na Ogrsko s tiskovinami Remondini = From Venetian Schiavonia to Hungary with the Remondini Prints*. Srednje: Občina Srednje, Passariano, Regione autonoma Friuli Venezia Giulia, Centro di catalogazione e restauro dei beni culturali, 2009.

SENČAR MRDAKOVIČ, Marko: Politična ekologija smučarskega turizma v dolini Pitztal: Združitev Pitztalskega in Ötztalskega ledenika. V: Boštjan Kravanja in Marjetka Rangus (ur.), *Vprašanja o turizmu in v turizmu. Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 62/1, 2021, 33–44.

SIMONETTI, Gualtiero: Il paesaggio naturale delle Valli del Natisone. V: *Valli del Natisone, Nediške doline: Ambiente, cultura materiale, arte, tradizioni popolari, lingua, storia*. Špeter: Cooperativa Lipa editrice, 2000, 9–25.

Spletni vir 1: 6 maggio 1976, quarantacinque anni fa il terremoto che devastò il Friuli. *La stampa* 6. maj 2021; <https://www.lastampa.it/cronaca/2021/05/06/news/6-maggio-1976-quarantacinque-anni-fa-il-terremoto-che-devastò-il-friuli-1.40239427, 13. 7. 2021>.

STAVRIANOS, Leften Stavros: *Global Rift: The Third World Comes of Age*. New York: William Morrow and Company, 1981.

STEINICKE, Ernst, Igor Jelen, Gerhard Karl Lieb, Roland Löffler in Peter Čede: Slovenes in Italy: A Fragmented Minority. *European Countryside* 8/1, 2016, 49–66.

STRANJ, Pavel: *La Comunità Sommersa – Sloveni in Italia dalla A alla Ž*. Trst: SLORI, 1989.

TESTORI, Giulia: *Land Grouping as Common Property, a Strategic Interpretation of the Past to Protect and Valorize Rural Areas, the Case of Valli Del Natisone. Neobjavljen rokopis*, 2014.

TOMASETIG, Ada (ur.): *Od Idrije do Nediže: Benečija. Dal Judrio al Natisone: Slavia Friulana*. Reana del Rojale: Chiandetti, 2011.

TRUSGNACH, Margherita: *Same misli*. Čedad: Kulturno društvo Ivan Trinko, 2000.

TRUSGNACH, Andreina: *Pingulauenca ki jo nie bluo. L'altale-na che non c'era*. Trst: EST, 2022.

TURNŠEK, Metod: *Od morja do Triglava: Narodopisni zapiski iz slovenskega obrobja. Knj. 2, Od idrijskih, nediških in tarčint-skih Slovencev do Rezijancev*. Trst: Zgodovinsko-narodopisni inštitut, 1954a.

TURNŠEK, Metod: *Rod za mejo: Zgodovina in socialna slika Beneške Slovenije in Rezije*. Trst, 1954b.

VIAZZO, Pier Paolo: *Alpske skupnosti: Okolje, prebivalstvo in družbena struktura*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2014.

VRANJEŠ, Matej: Zelena puščava: Kulturna krajina iz »doma-činskega zornega kota.« *Etnolog* 15, 2005, 281–301.

VRANJEŠ, Matej: Vikendaši kot »najbližji drugi«: O tem, kako Trentarji konstruirajo lokalnost prek diskurzov o vikendaštvu. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 57/3–4, 2017, 55–65.

WOLF, Eric: *Evropa in ljudstva brez zgodovine I*. Ljubljana: Studia humanitatis, 1998.

WOLF, Eric: *Evropa in ljudstva brez zgodovine II*. Ljubljana: Studia humanitatis, 1999.

ZUANELLA, Božo: *Mračna leta Benečije: Dejavnosti tajnih organizacij v vzhodni Furlaniji*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1998.

## “The factory ruined it all”: Social Memories of the Locals Regarding the Abandonment of Agriculture in Slavia Veneta

Agriculture was the main economic activity in the Natisone Valleys (northeastern part of Italy) before the Second World War. After the war, it was gradually abandoned, which is in the present noticeable in the overgrowth of the meadows and the dry stone walls, of the immediate surroundings of the villages and the paths that once connected them. Abandonment of agricultural activity is an important issue in the valleys since many residents have experienced it throughout their lifetime. The consequences of abandonment are clearly present in contemporary time – in the transformation of the landscape as well as in the change of habits, work, everyday life, mutual relations, and demography of the Valleys. The issue is also relevant since the nostalgic memories of the agrarian past and the cultivated landscape as its expression occupy an important place in the ideas about the local culture and identity. This is largely linked to nostalgia for the agrarian way of life and a time when the valleys were full of people, which the inhabitants perceive as a discontinuity with today's situation, with the villages mostly empty and spaces that are perceived as marginal and abandoned. In the article, I deal with the social memories of the inhabitants regarding the abandonment of agriculture, placing them in the broader context of the modernization processes. In doing so, I illustrate how these processes, as well as people's decisions to abandon agriculture and engage in other activities, are retrogradely described by the locals. They are frequently interpreted as the result of a complex combination of external factors, events, as well as the natural conditions of the area (mainly hilliness). Emigration abroad and to other Italian regions in the period immediately after the Second World War, and after the industrial development of the Friulian Plain in the 1970s, to the production centres within the Friuli-Venezia Giulia region is particularly relevant here. In this period, the earthquake of 1976 also had a significant impact on the lives of the inhabitants, in addition to particular state measures, such as the payment of pensions, the construction of new infrastructure, and agrarian policy, which likewise proved to be relevant in the locals' decisions to forego agriculture.

## SPODBUJANJE KRITIČNEGA MIŠLJENJA PREK VSEBIN KULTURNE DEDIŠČINE

Drugi znanstveni članki | 1.03  
Datum prejema: 11. 2. 2022

**Izveček:** Članek predstavlja neskladje med načini ukvarjanja z dediščino v vzgojno-izobraževalnem sistemu ter znanstvenimi dediščinskimi diskurzi. V učni proces je vključenih premalo novih dediščinskih tem, ki bi spodbujale kritično razmišljanje in participacijo; na drugi strani pa dediščinske strategije in konvencije predvidevajo uporabo dediščine za razvoj vključujoče družbe. S študijo primera predstavljamo, kako z didaktičnim pristopom CLIL (angl. *Content and Language Integrated Learning*) spodbuditi kritično refleksijo o praksah nastajanja dediščine in vplivu slednje na oblikovanje mladostniške identitete.

**Ključne besede:** kulturna dediščina, pristop CLIL, identiteta, kritično mišljenje, gimnazija

**Abstract:** The article presents a gap between the ways in which heritage is addressed in schools and the scientific heritage discourses. Schools do not make sufficient use of new didactic approaches that strive to promote critical thinking and participation, while strategies and research call for participatory research. CLIL (Content and Language Integrated Learning) is the didactic approach that bridges this gap. The case study shows how the approach can be effective in encouraging young people to reflect on the ways in which heritage is created and the impact it has on the construction of young people's identities.

**Key words:** cultural heritage, CLIL approach, identity, critical thinking, upper-secondary school

### Uvod

Leta 2020, v času prvega vala zapiranje države zaradi epidemije bolezni covid-19, je dijak splošne gimnazije na Primorskem v raziskavi o lokalni kulturni dediščini pekarstva in mlinarstva, ki jo predstavljamo v nadaljevanju članka, izpostavil: »Kulturno dediščino je treba začutiti, česar pa prek družbenih omrežij in modernih tehnologij ne moremo. Potreben je živ vtis, treba se je srečati, iti med ljudi, skratka izkusiti nekaj živega in stvarnega, kar vzbudi občutek topline in pripadnosti«. Na prvi pogled nenavadna izjava sedemnajstletnika, veččega uporabe sodobnih digitalnih tehnologij, hkrati pa zelo navezanega na svoje stare starše. Morda je misel nastala pod vplivom nasičenosti uporabe digitalnih orodij v času epidemije, morda gre za kritiko digitalizacije kulturnih vsebin, vsekakor pa zahteva premislek o tem, katera priložnosti in veščine nam odpira raziskovanje kulturne dediščine med mladimi; kako mladi razumejo kulturno dediščino, kaj jim pomeni in kako jo povezujejo s svojimi vsakodnevnimi aktivnostmi in razmišljanji.

Procesi raziskovanja, interpretacije in osmišljanja osebnih zgodb, spominov, tradicionalnih znanj, materialnih dosežkov ter šeg in navad iz preteklosti lahko med mladimi ponujajo številne poti k sočutnemu in vzdržnemu življenju v sedanjosti in prihodnosti. Hkrati refleksije o enkratnostih in posebnostih lastne kulture in raznolikostih v drugih

skupnostih omogočajo lažje razumevanje dejanj, misli, ravnanj in prepričanj ljudi ter so odraz različnih zgodovinskih izkušenj, znanj, družbeno-političnih vplivov idr. Gre za osnove skupnega življenja v sodobni večkulturni družbi, ki se spopada z različnimi oblikami ksenofobije, rasizma, populizma in neenakosti ter z drugimi socialnimi, političnimi in okoljevarstvenimi izzivi. Kulturna dediščina, ki jo razumemo kot konstrukt sedanjosti, medtem ko vire za njeno soustvarjanje in vrednotenje jemljemo iz preteklosti, je vse od nastanka prvih nacionalnih držav v drugi polovici 19. stoletja pridobila pomembne vloge pri označevanju nacionalnih identitetnih procesov (Graham in Howard 2008; Jezernik 2010), hkrati pa je čedalje bolj vključena v spodbujanje razvoja gospodarstva (turističnih storitev in kreativnega sektorja),<sup>1</sup> uresničevanje razvojnih političnih ciljev (npr. *Agenda 2030 za trajnostni razvoj*)<sup>2</sup> in doseganje vseživljenjskega in izkustvenega izobraževanja (Ličen idr. 2017). Postala je tudi pomembno prizo-

- 1 Za več gl. Kirshenblatt-Gimblett 1998; Fakin Bajec 2011; Staiff, Watson in Bushell 2013, Poljak Istenič in Fakin Bajec 2021.
- 2 *Agenda 2030 za trajnostni razvoj* (OZN 2015) priznava vlogo kulture in kulturne dediščine pri reševanju razvojnih izzivov, vendar je težava v tem, da nista omenjeni v nobenem konkretnem cilju. Odražata se le v nekaterih podciljih, ki se nanašajo na trajnostna mesta in skupnosti, uporabo javnega prostora, kakovostno izobraževanje,

\* Jasna Fakin Bajec, dr. znanosti s področja etnologije, profesorica zgodovine, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Inštitut za kulturne in spominske študije, Raziskovalna postaja Nova Gorica, in Univerza na Novi Gorici, Fakulteta za humanistiko; jasna.fakin@zrc-sazu.si.

\*\* Silva Bratož, dr. znanosti s področja jezikoslovja, izredna profesorica in višja znanstvena sodelavka, Univerza na Primorskem, Pedagoška fakulteta; silva.bratoz@pef.upr.si.

\*\*\* Tina Štemberger, dr. znanosti s področja edukacijskih ved, izredna profesorica in višja znanstvena sodelavka, Univerza na Primorskem, Pedagoška fakulteta; tina.stemberger@pef.upr.si.

\*\*\*\* Melita Lemut Bajec, dr. znanosti na področju zgodnjega učenja in poučevanja, asistentka z doktoratom, Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije; melita.lemut.bajec@fhs.upr.si.

rišče za poglobljene diskusije in izobraževanja o sodobnih družbeno-političnih in kulturnih izzivih, v katere bi po našem mnenju mogli vključevati tudi mlade. Pa jih?

Sodobne strategije varovanja, interpretacije in umeščanja kulturne dediščine v procese razvoja družbe in doseganja zadovoljstva ljudi v 21. stoletju sicer zahtevajo celosten, interdisciplinarni in participativni pristop,<sup>3</sup> ki ga lahko dosežemo le s sodelovanjem različnih akterjev, vendar pri tem dediščinske prakse ne smejo biti le v rokah strokovnjakov iz kulturnih in raziskovalnih institucij ter politikov, temveč tudi lokalnega prebivalstva.<sup>4</sup> Vanj bi morali uvrstiti tudi otroke in mlade (Darian-Smith in Pascoe 2013; Logan 2013). Njihove ideje, razvite v osnovnošolskih ali srednješolskih dediščinskih raziskavah ali projektih, pa so žal mnogokrat spregledane in skromno upošteevane pri razmisleku o vzdržni prihodnosti (Fakin Bajec 2019; Fakin Bajec in Lemut Bajec 2022).

Med ustvarjalce dediščinskih praks in nosilce ozaveščanja o pomenu dediščine v sodobni družbi uvrščamo tudi izobraževalne ustanove. Analiza učnih načrtov za zadnjo triado osnovne šole in srednjo šolo pa je pokazala, da je dediščini namenjena obrobna vloga (Lemut Bajec 2019, 2022; Fakin Bajec in Lemut Bajec 2022). Koncept kulturne dediščine je v osnovni šoli sicer vključen v predmete spoznavanje okolja, spoznavanje družbe, geografija in zgodovina; z njim se učenci in učenke seznanjajo tudi ob različnih projektih (npr. Turizmu pomaga lastna glava, Mladi raziskovalci, Unescova šola, Teden in dnevi evropske kulturne dediščine), vendar je snov podajana na izrazito površinski ravni.<sup>5</sup> Dediščinske teme niso priložnost za premislek o lastnih dajanjih, zgodovinskih izkušnjah, odnosih, kulturnih pravicah, načinih vrednotenja, občutkih, vzdržnem življenju. Dediščina tudi ni povezana z državljsko in domovinsko vzgojo, etiko, veščinami kritičnega razmišljanja in vseživljenjskim učenjem, kar so cilji osnovnošolskega predmeta državljska in domovinska vzgoja in

etika. Koncept dediščine v učnem načrtu za državljsko in domovinsko vzgojo in etiko (Karba 2011) sploh ni omenjen.<sup>6</sup> Nekoliko bolj poglobljeno je koncept dediščine sicer navzoč v programu splošne gimnazije, kjer je dediščina vključena v predmete slovenščina, zgodovina, geografija in angleščina,<sup>7</sup> vendar je največkrat predstavljena z zunanjimi znamenji (npr. pomen arheoloških, muzejskih zbirk) za utrjevanje lokalnih, nacionalnih in transnacionalnih skupnosti. Učenje o dediščini ne vključuje poglobljenega in kritičnega razumevanja procesov njenega nastajanja, razprav o tem, kaj bomo iz preteklosti izbrali in kaj izpustili, vrednotenja, interpretacije in uporabe (Lemut Bajec 2019, 2022). Dediščina tudi ni prepoznana kot priložnost za razvoj večšin kritičnega razmišljanja ter raziskovalnega, problemskega in izkustvenega učenja, kar so nove smernice razvoja sodobnega vzgojno-izobraževalnega sistema.<sup>8</sup> Prek dediščine bi dijaki in dijakinje lahko razmišljali o razmerjih med preteklostjo in sodobnostjo, posledicah medkulturnih in globalnih tokov na transnacionalni, nacionalni in lokalni ravni, razumevanju odnosov in čustvenih reakcij, kulturnih pravicah in etiki ter načinih uporabe ali izrabe dediščine za reševanje socialnih, okoljevarstvenih in gospodarskih izzivov. Pod drobnogled se postavlja tudi vprašanje, v kolikšni meri so pedagoški delavci in delavke seznanjeni z novimi didaktičnimi pristopi, ki spodbujajo razmišljanje na višjih taksonomskih ravneh (analiza, sinteza, evalvacija, vrednotenje, presojanje, argumentiranje, reflektiranje) in znanstvenimi paradigmami, ki jih poudarjajo sodobne dediščinske študije, podprte s teorijami reprezentacije in afekta (Hall 2003; Tolia-Kelly, Waterton in Watson 2016; Smith, Wetherell in Campbell 2018; Hofman idr. 2019). Ob vsem tem ne gre zanemariti odnosa, ki ga sami gojijo do preteklosti in preteklih pomnikov.

Namen članka je zato opozoriti na razkorak med načini ukvarjanja z dediščino v vzgojno-izobraževalnih ustanovah in sodobnimi znanstvenimi diskurzji v okviru dediščin-

inovacije ter miroljubne in vključujoče družbe (UNESCO 2018). Razlogi za nepriznavanje kulturne dediščine kot gonilne sile in spodbujevalca trajnostnega razvoja so različni, po besedah Sophie Labadi »je lahko eden od njih v modelih (trajnostnega) razvoja, ki izključujejo kulturo in dediščino, saj je koncept trajnostnega razvoja povezan z gospodarsko rastjo, zahodnim kapitalizmom in pojmi zahodnega modernizma« (Labadi 2018:47).

3 Npr. *Evropska strategija kulturne dediščine za 21. stoletje* (Svet Evrope 2015).

4 Za več gl. Fakin Bajec 2011; Dolžan Eržen, Valentinčič Furlan in Slavec Gradišnik 2014; Svet Evrope 2015; Logan idr. 2015; Chitty 2017; Labrador in Silberman 2018; Ministrstvo za kulturo 2019; Čebren Lipovec 2021.

5 Učenci se seznanijo s tradicionalno delitvijo na snovno in nesnovno dediščino, s pomenom dediščinskih ustanov (muzejev, galerij, knjižnic), z zgodovinskimi viri in s pomenom dediščine za krepitev nacionalne identitete, medtem ko novi pomeni in vloge dediščine v okviru trajnostne politike, vzpostavljanja medkulturnosti, reševanja neenakosti, revščine, podnebnih sprememb in drugih razvojnih izzivov niso del učnih načrtov (Fakin Bajec in Lemut Bajec 2022).

6 Učni načrt za državljsko in domovinsko vzgojo in etiko (Karba 2011), ki se jo poučuje v 7. in 8. razredu, predvideva, da učenci pridobijo temeljna znanja o posamezniku kot družbenem bitju; značilnostih človeških skupin in skupnosti; posameznikovem položaju in vlogah v različnih skupnostih; premagovanju predsodkov do drugih in drugačnih; človekovih in otrokovih pravicah; mednarodnem sodelovanju; državljski kulturi in etiki.

7 Poudarjeno je, da je kulturna dediščina bistven element v razvoju posameznikove osebnosti, narodne in evropske identitete ter da oblikuje narodno zavest. Njeno razumevanje vodi do spoštovanja in sprejemanja raznovrstnosti jezikov in kultur v večjezični in večkulturni družbi ter pomembno prispeva k posameznikovi osebni rasti ter k oblikovanju demokratične in socialne družbe aktivnih državljanov.

8 Sodobni pristopi učenja in poučevanja, med katere štejemo medpredmetne, timske, projektne, sodelovalne, problemske, raziskovalne in druge oblike učenja in poučevanja, predpostavljajo povezovanje vsebin na osnovi integrativnega kurikulumu, ki omogoča ustvarjanje trajnega, uporabnega in kakovostnega znanja. Ta se izrazi v povezanem in celovitem znanju, ki ga je posameznik sposoben prenesti v nove situacije (Pavlič Škerjanc 2010).

skih raziskav in strategij, npr. *Strategije kulturne dediščine 2020–2023*.<sup>9</sup> Izhajamo iz spoznanja, da je v učnem procesu slovenskih srednjih šol premalo pozornosti namenjene novim vsebinam, ki bi se nanašale na kulturno dediščino; prav tako umanjajo sodobni didaktični pristopi (npr. medpredmetno, problemsko, raziskovalno, sodelovalno in druge oblike učenje in poučevanja; Lemut Bajec 2022), na drugi strani pa dediščinske študije in kulturne strategije zahtevajo celostno in participativno raziskovanje, ohranjanje in upravljanje kulturne dediščine (Fakin Bajec 2020a; Nared in Bole 2020), v katero se lahko aktivno vključi posameznik oz. posameznica z razvitimi kulturnimi kompetencami (t. i. kulturna pismenost).

S študijo primera, katere rezultate predstavljamo v članku, reflektiramo možne rešitve za premagovanje nastalega neskladja. Z uporabo didaktičnega pristopa, za katerega se tudi v slovenščini uporablja akronim CLIL (*Content and Language Integrated Learning*; »vsebinsko in jezikovno integrirano učenje«), smo preizkusili, ali lahko teme, povezane s kulturno dediščino (kultura, narava, identiteta, večkulturnost, globalizacija, lokalnost, skupnost, prakse) med mladimi spodbudijo kritično razmišljanje o kompleksnih družbenih, političnih in gospodarskih izzivih sodobne družbe. Pristop CLIL namreč spodbuja vsebinsko in jezikovno integrirano učenje, ki predpostavlja zlitje ciljev poučevanja tujega jezika in drugih predmetnih področij (npr. biologije, zgodovine, geografije ipd.). Da bi to dosegli, je potrebno timsko in medpredmetno sodelovanje najmanj dveh strok (npr. angleščine ter etnologije in kulturne antropologije) oz. dveh učiteljev (Coyle idr. 2010). Morda se zdi na prvi pogled nenavadno, da se dijaki in dijakinje o vlogi in pomenu lokalne kulturne dediščine pogovarjajo v tujem jeziku, vendar pristop CLIL omogoča, da se s pomočjo drugega oz. tujega jezika postavijo v miselnost druge kulture, kar odpira razmislek o različnih pogledih na svojo in tuje kulture ter igra ključno vlogo v razvoju večkulturne in večjezične učeče se skupnosti (Coyle 2002: 28).

Zavedamo se, da kulturne dediščinske prakse niso le v rokah vzgojno-izobraževalnih ustanov, temveč se lahko o odnosih do elementov iz preteklosti učimo že v krogu družine, z obiski in sodelovanji z dediščinskimi ustanovami ali v okviru drugih kulturnih dogodkov. Pri tem je pomembna tudi osebna angažiranost, ki jo lahko mladi pridobijo ali podkrepijo tudi v okviru šolskih projektov.

V članku pod drobnogled postavljamo možnosti za pogovor o dediščini v programih splošne gimnazije, kjer mladi pridobivajo širša znanja, kompetence in veščine kot v ostalih srednješolskih programih. Poudariti še velja, da v članku ne podajamo kritičnega razmisleka o ciljnih učnih načrtov, ki neposredno implementirajo politične namene konstruiranja nacionalnih ali transnacionalnih dediščin, temveč želimo s študijo primera predstaviti možne poti in načine, na katere bi lahko s sodelovanjem raziskovalcev in raziskovalk kulturne dediščine in pedagoškega osebja spodbudili mreženje znanj in prenos znanstvenih spoznanj v vzgojno-izobraževalni proces ter učitelje in učiteljice neposredno ozaveščali o tem, da kulturna dediščina ni danost, temveč socialna praksa nenehnih pogajanj, včasih tudi konfliktov. Poglavitna raziskovalna vprašanja, ki smo si jih postavili, so tako bila, ali lahko dijake in dijakinje s pristopom CLIL lažje spodbudimo h kritičnemu razmišljanju o sodobnih pomenih in vlogah kulturne dediščine in hkrati spodbudimo učenje na višjih taksonomskih ravneh, kot se to zgodi z ustaljenimi učnimi pristopi; ali z omenjenim didaktičnim pristopom lahko vplivamo na spremembo razumevanja večkulturnih skupnosti, različnih tradicij in navad ter na razvoj skupnostnih praks in identitet ter kako prek raziskovanja preteklosti spodbuditi pogovor o vrednotah, čustvih in odnosih, povezanih s preteklostjo in elementi dediščine.

## Teoretični okvir

### Večpomenskost koncepta kulturne dediščine

Koncept kulturne dediščine se vse od Unescove *Konvencije o varstvu svetovne kulturne in naravne dediščine* (1972) prilagaja razvojnim svetovnim izzivom družbeno-političnih procesov. Konvencija je postavila prve mednarodne, institucionalne definicije, ki so kulturno dediščino opredelile z materialnimi elementi – spomeniki, skupinami stavb in znamenitimi kraji (Petrič 2000: 55). V naslednjih letih je bila pod vplivom različnih mednarodnih konvencij Unesca in Sveta Evrope<sup>10</sup> definicija dediščine bistveno razširjena.

Pod izrazom dediščina danes ne razumemo več le spomenikov, gradov, cerkva, skupine zgodovinskih stavb ali krajev zgodovinskega, estetskega, arheološkega, znanstvenega, etnološkega ali antropološkega pomena (Petrič 2000: 16), temveč tudi nesnovne kulturne prakse, kot so predstave, rituali, tradicionalna znanja, spomini, jeziki, pesmi, narečja in pokrajine kulturnih vrednosti (Unesco 2003; Waterton in Watson 2015). Posebna pozornost je namenje-

<sup>9</sup> Strategija je oblikovana na treh temeljnih stebrih: družbi, razvoju in znanju. Steber znanja vključuje pomen mladih pri soustvarjanju dediščine in naloge vzgojno-izobraževalnih institucij, ki naj bi pri posredovanju znanja odigrale ključno vlogo. Cilj je, da se mladi spoznavaajo in ukvarjajo z dediščino kot ljubitelji ali kot prihodnji odločevalci in strokovnjaki. To naj bi bilo doseženo z vzgojo in izobraževanjem ter uporabo novih tehnologij, ob hkratnem oživljanju tradicionalnih znanj in veščin, povezanih z različnimi vidiki dediščine (Ministrstvo za kulturo 2019: 21).

<sup>10</sup> *Konvencija o varovanju nesnovne kulturne dediščine* (UNESCO 2003), *Okvirna konvencija Sveta Evrope o vrednosti kulturne dediščine za družbo* (konvencija FARO) (Svet Evrope 2005), *Konvencija o varovanju in spodbujanju raznolikosti kulturnih izrazov* (UNESCO 2005) in *Strategija o kulturni dediščini za 21. stoletje* (Svet Evrope 2015).



na nosilec kulturnih praks v lokalnih skupnostih (vaseh, mestih, soveskah, društvih, šolah, študijskih krožkih itn.), ki samostojno ali s pomočjo stroke in političnih akterjev z različnimi aktivnostmi (raziskovalnimi nalogami, razstavami, kulturnimi prireditvami, sprehodi, obujanjem šeg in navad, ohranjanjem ali prenosom tradicionalnih znanj) v sedanjosti soustvarjajo lokalno dediščino (Blake 2009; Židov 2018; Fakin Bajec 2020b).

Pod vplivom teorije reprezentacije (Hall 2003) je pri raziskovanju procesov ustvarjanja dediščine pomembna vloga namenjena razumevanju pomenov, ki jih utelešajo elementi dediščine v določenem času in prostoru ter se razvijajo med zasebnim in javnim življenjem, stroko in civilno družbo, lokalno in globalno perspektivo (Smith 2006; Fakin Bajec 2011). Pod vplivom teorije afekta pa je velik pomen namenjen politiki čustvenih režimov, ki se kažejo v osebnih občutjih (kot so jok, kričanje, smeh, zanikanje ipd.), kolektivnih čustvih (čustvene reakcije, ki spodbudijo ljudi k verbalni ali telesni reakciji) in afektih, razumljenih kot presežek čustvene intenzivnosti, povzročen kot produkt prostorov, odnosov, kontekstov, pomenov in posledic.<sup>11</sup> V tem kontekstu nas tako zanima, zakaj pogovori o raznovrstnih praksah iz preteklosti (npr. peki kruha, pomanjkanju kruha, kruhu v smeteh, večanju cene kruha) med pripovedovalci vzbudijo občutke žalosti, jeze, veselja in domačnosti oziroma celo povečan srčni utrip, ko nosilci kulturnih praks kolektivno protestirajo zaradi povišanja cen osnovnih življenjskih dobrin. Hkrati je pomembno tudi razumevanje različnih kulturnih in družbeno-političnih kompleksnih izkušenj, ki se v skupnosti lahko pokažejo ob uničenju kulturnega spomenika, zaprtju dostopa do javne kulturne dediščine (npr. gradu) ali zlorabi dediščine v politične ali gospodarske (turistične, marketinške, ustvarjalne) namene (Fakin Bajec 2020b). Pri tem je afektivni odziv vedno povezan s preteklimi dogodki in z njimi povezanimi izkušnjami (Ahmed 2004), zato raziskave afekta vključujejo tudi kompleksnost zgodovinskih dogodkov (čas vojne, revščine, izobilja). To omogoča poglobljeno razumevanje razvoja navezanosti in zavzetosti do preteklosti, stvari, verovanj, prostorov, tradicij in institucij (Smith, Wetherell in Campbell 2018). Pozornost na čustva in afekte nam odpira poti za poglobljanje razumevanj o tem, kako ljudje razvijajo naklonjenost do preteklosti, stvari, verovanj, krajev, tradicij in institucij. Čustveni odnosi med elementi dediščine in njenimi nosilci v procesih poglobljenja kulture za namene gospodarskega napredka so pogosto zanikani ali namenoma pozabljeni, kar marsikje zavira razvoj dediščinskih dejavnosti (Coombe in Weiss 2015; Fakin Bajec 2020b).

Poglobljeno raziskovanje kulturnih praks o (po)ustvarjanju dediščine v določeni skupnosti obenem utira pot k

spoznavanju, refleksiji in vrednotenju kulturnih razlik, ki se vzpostavljajo v vedno bolj kulturno raznovrstnih in heterogenih bivalnih prostorih. Hkrati je treba preseči razmišljanje širše javnosti, da sta lokalna zgodovina in dediščina zamrznjeni v času in prostoru ter da ju je treba ohraniti zaradi nostalgije, ker ljudje umirajo, spomini utonejo v pozabo, predmeti pa propadajo. Lokalne raziskovalne akcije, razstave, vaške akcije čiščenja in obnove starih predmetov, ki pripomorejo k pogovoru in vrednotenju kulturnih posebnosti in nastajanju osebne in javne dediščine v skupnostih, so namreč pomembne tudi za to, da se med člani skupnosti ustvarjajo dobri odnosi, identifikacijske prakse, povezanost in okoliščine za lažje in sočutno življenje, zadovoljstvo in razumevanje medgeneracijskih pogledov ter da mladi spoznajo, zakaj je pomembno sodelovati in si pomagati (Fakin Bajec 2020a). Z aktivnim sodelovanjem v interpretacijah elementov iz preteklosti imajo tudi mladi priložnost, da kritično razmišljajo o preteklosti, sedanjosti in prihodnosti ter s tem soustvarjajo dediščino, ki je tukaj in zdaj ter omogoča razmišljanje o kompleksnosti našega življenja.

Kljub temu da so pomeni kulturne dediščine v izobraževanju sicer zapisani v mnogih evropskih in slovenskih izobraževalnih dokumentih (npr. *Deklaracija o izobraževanju v večjezičnem svetu*, *Bela knjiga o medkulturnem dialogu*, *Jeziki v izobraževanju*, *Jeziki šolanja*, *SEJO*), se sprašujemo, v kolikšni meri so učitelji ozaveščeni o novih znanstvenih paradigmah v povezavi z dediščino (npr. o afektivnih izkušnjah, kolektivnih spominih, osebnih dediščinah, vlogi posameznika in skupnosti v procesih vrednotenja preteklosti in sooblikovanja dediščine), kako jih razumejo, interpretirajo in na kakšne načine jih implementirajo v pouk. Zdi se namreč, da se koncept kulturne dediščine prevečkrat poučuje zgolj prek poudarjanja zunanjih znamenj, kar pa ne omogoča poglobljenega razumevanja kompleksnih procesov nastajanja, pogajanja, interpretacij in uporabe kulturne dediščine (Lemut Bajec, 2019). Poleg tega analiza učnih načrtov glavnih družboslovnih predmetov splošne gimnazije kaže, da so pojmi, povezani s kulturo in kulturno dediščino, teoretično pojasnjeni in prilagojeni učnim predmetom, vendar jih učitelji in učiteljice v zasledovanju zahtev in ciljev nacionalnih preverjanj praviloma ne poudarjajo poglobljeno in kritično (Lemut Bajec 2022). Smiselno se je torej vprašati, na kakšen način kulturno dediščino sploh poučevati v sekundarnem šolstvu.

S spodbujanjem kritičnega mišljenja lahko poglobljamo ozaveščenost o različnih procesih in praksah njenega nenehnega soustvarjanja, vplivov institucionalnih oblik varovanja kulturnih spomenikov, načinov spreminjanja nesnovne kulturne dediščine idr. S tem lahko razvijamo razumevanje relativnosti in spremenljivosti vrednot, prepričanj, stališč, dejanj idr. Aktivno sodelovanje pri nastajanju in interpretaciji dediščine pa lahko dosežemo šele takrat, ko se posameznik z lastnimi izkušnjami (tj. raziskovanjem in participativnim udejstvovanjem, oblikovanjem lastnih

11 Za več gl. še Deleuze in Guatari 2004; Tolia-Kelly, Waterton in Watson 2016; Smith, Wetherell in Campbell 2018; Hofman idr. 2020.

kulturnih izdelkov ali iskanjem konkretnih rešitev) kritično opredeli do strokovno uveljavljenih konceptov (Coyle idr. 2010: 40; Lemut Bajec 2022: 64) ter jih posledično lahko tudi spremeni, poglobi ali celo namensko zavrže.

Takšnih diskurzov pa je v slovenskem srednješolskem izobraževanju malo. Učitelji in učiteljice nimajo časa in dodatnih spodbud, da bi se z dijaki in dijakinjami vključevali v nove dediščinske projekte. Primanjkuje jim tudi novih zamisli in energije za dodatno delo (Fakin Bajec in Lemut Bajec 2022: 13). V naši raziskavi smo to poskušali doseči pri urah poučevanja tujega jezika – angleščine, kjer je poudarjeno razvijanje veščin razpravljanja, argumentacije in premišljanja o sodobnih družbeno pomembnih in razvojnih temah. Hkrati učni načrt za angleščino za splošno gimnazijo (Eržen 2008: 19) v ospredje postavlja medosebne, medkulturne, družbene in državljanske kompetence kot glavne veščine vseživljenjskega učenja. Teme, ki to omogočajo, so: nekoč, danes, jutri; kultura; dediščina preteklosti in dosežki sedanjosti (Eržen 2008: 19). V nadaljevanju na kratko predstavljamo didaktični pristop CLIL, ki se je izkazal kot uspešen za spodbujanje miselnih procesov višjih taksonomskih ravni in razumevanje lokalno-globalnih vidikov »moje« in »druge« kulture.

### Značilnosti in prispevki didaktičnega pristopa CLIL

Didaktični pristop CLIL zajema štiri gradnike (tj. kognicijo, sporazumevanje, vsebino in kulturo) in predpostavlja, da je snov nejezikovnega predmeta poučevana v tujem jeziku oz. pri urah tujega jezika. To je možno le ob sodelovanju vsaj dveh učiteljev in učiteljic, učitelja in učiteljice različnih učnih predmetov oziroma učitelja in učiteljice strokovnjaka oz. strokovnjakinje z obravnavanega področja. Govorimo torej o medpredmetnem in timskem poučevanju. Interdisciplinarnost prinese višjo kakovost poučevanja, kar se kaže tudi v podajanju osmišljene in uporabne snovi (Marsh 2002; Jazbec in Lovrin 2015: 69–71). Zelo je poudarjeno učenje z razumevanjem, ki pri sodelovanem, raziskovalnem, izkustvenem in problemsko zasnovanem pouku zahteva avtentične učne situacije, v katerih prihaja do bolj spontane in intenzivnejše izgradnje znanja (Coyle idr. 2010). Učna ura, pripravljena po tem pristopu, dviguje tuje jezikovne zmožnosti učencev in učenk na zelo visoko raven, spodbuja medkulturno razumevanje in predstavlja pomemben korak na poti k večjezičnosti Evrope (Coyle idr. 2010: 14; Jazbec in Lovrin 2015: 76). Pristop tudi posameznike spodbuja k prevzemanju aktivnejše vloge v skupnosti in uspešnemu spoprijemanju zahtevnih idej in akcijami, ki se zgodijo v skupnosti, v kateri deluje (Coyle 2005). Pristop CLIL, izveden v angleščini kot *lingui franci*, učenju pridaja duh večjezikovne stvarnosti, poudarja globalno državljanstvo in ponuja več možnosti za seznanjanje z drugimi kulturami, kot to velja za tradicionalno učenje jezika (Marsh 2002; Harrop 2012).

Konstruktivistična narava pristopa CLIL ustvarja ugodno učno okolje za razvoj znanja na vseh taksonomskih ravneh, vključno s kritičnim mišljenjem, ki se uresničuje prek miselnih procesov analiziranja, razlikovanja, klasificiranja, primerjanja, sintetiziranja, utemeljevanja, ustvarjanja in reševanja problemov (Cenoz, Genesee in Gorter 2014; Brumen, Kolbl Ivanjšič in Pšunder 2015; Bulon idr. 2017). Pomemben element kritičnega mišljenja je metakognicija, ki se nanaša na zavedanje, da je lastno mišljenje omejeno. Rupnik Vec in Kompare poudarjata, da naj bi prav metakognicija vodila v nove uvide ter spodbudila uporabo novega znanja in zavedanje o pomenu sprejetja novih zmožnosti, posamezniku naj bi omogočala sprejemanje kakovostnejših osebnih odločitev, povečevala možnosti za osebni uspeh ter krepila njegovo samostojnost (Kompare in Rupnik Vec 2016: 17). Na razvoj miselnih procesov naj bi pomembno vplivalo tudi učno gradivo, ki naj bi posameznika spodbujalo k eksperimentiranju z jezikom in vsebino (Coyle idr. 2010).

Ker smo študijo primera izvedli pri predmetu angleščina, velja poudariti, da v učnem načrtu (Eržen 2008: 11–19) najdemo tudi koncept kulturne dediščine, kjer naj bi dijaki in dijakinje ob spoznavanju kulturnih dosežkov, evropske in svetovne kulturne dediščine ter kulturne in jezikovne raznovrstnosti sveta postali odprti za mnogoterost kulturnega izražanja ter tako razvili kulturno zavest oz. ozaveščenost. Postavlja pa se vprašanje, kako celostno in poglobljeno so omenjene teme predstavljene pri pouku.

### Metodološki okvir

V študiji primera, ki je v letu 2020 trajala štiri mesece oz. 40 šolskih ur, je sodelovalo 34 dijakov in dijakinj (24 deklet in 10 fantov) 3. letnikov manjše gimnazije na Primorskem, starih med 16 in 18 let. Učno gradivo, ki so ga dijaki in dijakinje uporabljali med raziskavo, sta po načelih pristopa CLIL pripravili učiteljica angleščine in raziskovalka kulturne dediščine, soavtorici članka. Sestavljeno je bilo iz treh delov. V prvem delu so se dijaki in dijakinje seznanili s konceptoma kritičnega mišljenja in metakognicije. V diskusijah in pisnih izdelkih so razmišljali o načinih udejanjanja kritičnega mišljenja, prednostih in slabostih, situacijah, ko nam veščine kritičnega mišljenja najbolj pomagajo, povezavi med kritičnim mišljenjem in ustvarjalnostjo ipd. Spoznali so taksonomsko lestvico znanja, kritično so razmišljali tudi o slovenskem šolskem sistemu. V drugem delu so spoznali pojme »medkulturnost«, »kulturna empatija«, »kulturne zmožnosti«, »globalizacija«, razpravljali so o pojmih evropskosti, britanskosti, slovenskosti in lokalnosti. Prek branja različnih tekstov in ogledov filmov so se opredeljevali do meril in vrednot, ki prevladujejo v zahodnem, materialističnem svetu, do pogojev nastajanja nacionalnih identitet, do pasti in prednosti globalizacije pri razumevanju osebne, lokalne, nacionalne in transnacionalnih identitet, identifikacijskih praks in

simbolov, stereotipov idr. Z reševanjem besedilnih nalog so se podučili o kulturnih kompetencah, definicijah kultur in kulturnih praksah.

Poznavanje in razumevanje omenjenega je bilo nujno, da so zmogli učinkovito, kritično in aktivno sodelovati pri nadaljnjem učenju, kjer so obravnavali kulturno dediščino v primežu lokalnih in globalnih procesov ter medkulturnih praks. Posebno pozornost smo namenili pekarski in mlinarski tradiciji v Ajdovščini, katerih rezultate predstavljamo v nadaljevanju članka.

Poleg poznavanja temeljnih konceptov so morali dijaki in dijakinje v okviru raziskave izdelati devet projektno-raziskovalnih nalog. Pripravili so inovativen načrt promocije svojega kraja; kritično so presojali vsebine in tehnološka digitalna orodja, namenjena spoznavanju dediščine v okviru izobraževalnih vsebin in turizma; razmišljali so o praksah utrjevanja lastne identitete s simboli, povezanimi s preteklostjo; na primeru pekarskih izdelkov so iskali podobnosti in razlike med svojo in izbrano tujo kulturo ter intervjuvali stare starše o pomenu kruha v času revščine in izobilja. O izkušnjah, pogledih in idejah so razpravljali pri pouku, pri katerem je bila vključena tudi raziskovalka. Na koncu so pripravili še samoevalvacijsko poročilo, v katerem so navedli svoje ugotovitve o dojemanju, razumevanju in spreminjanju odnosa dijakov do obravnavanih tem med raziskavo. S pomočjo vprašanj so dijaki in dijakinje na svoje delo pogledali celostno. Celoten proces je potekal v angleškem jeziku, le delo na terenu in pogovor o izsledkih intervjujev s starejšimi sogovorniki sta bila izvedena v slovenščini.

### Zakaj se morajo mladi ukvarjati z raziskovanjem preteklosti in na inovativne načine interpretirati kulturno dediščino?

Analiza anketnega vprašalnika pred raziskavo, katere namen je bil spoznati, kako mladi razumejo koncept kulturne dediščine, je pokazala, da so dijaki in dijakinje dediščino povezali s tradicionalno hrano (potico, joto), prazniki, šegami in navadami (kurentovanje, *kaluna*), objekti (npr. kamniti zid, slavolok, rimske terme in gradovi, cerkev), umetniškimi predmeti (piščal iz Divje babe), oblačilnimi prvinami (noša), dekorativnimi elementi (čipka), naravnimi znamenitostmi (Postojnska jama, soline, Triglav), nacionalnimi simboli in praksami (zastava, himna, Slovenci, narod, krščanstvo) ter izrazi, kot so tradicija, zapuščina, kultura, narodna zavest in pripadnost, preteklost, starinskost, predniki. Izpostavljeni izrazi kažejo, da so dijaki dediščino povezali zgolj z materialnimi elementi, nacionalnimi miti in simboli, kar je splošno veljaven diskurz v šolstvu in širši javnosti. Med njihovim izhodiščnim razumevanjem dediščine ne zasledimo tradicionalnih znanj, spominov, narečij, pesmi, družinskih zapuščin in drugih elementov nesnovne kulturne dediščine, ki jih institucionalno vrednotimo s sprejetjem Unescove Konvencije o nesnovni kulturni dediščini leta 2003.

Podobno je pokazala tudi analiza esejev, spisanih pred raziskavo, v katerih so dijaki in dijakinje pisali o sprejemanju različnosti. Mnogi so razlike iskali v religijah, podlegli so stereotipnim vrednotam. Kot primer lahko navedemo razmišljanje dijaka, ki je zapisal, da se je včasih bolje bati pripadnikov drugih religij, npr. muslimanov, ki s poniževalnim odnosom do žensk ogrožajo položaj drugih, nemuslimanskih predstavnic, kar naj bi bilo v nasprotju z miselnostjo kristjanov. Drugi dijak je v različnosti videl potencial za ustvarjanje družbenih neenakosti zaradi neuravnotežene porazdelitve moči. Kot primer navaja situacijo, ko v nekem okolju številčno močnejša etnična skupina dobi družbeno in politično moč, da lahko v okviru državnih praznikov praznuje svoje verske praznike, medtem ko jih manjšinska skupnost ne more. Pri tem pa ni znal ali zmogel razmisliti o pomenu človekovih in kulturnih pravic, inkluzivni družbi in pasteh ustvarjanja skupnih transnacionalnih identitet in skupnosti (npr. evropske). Tretja dijakinja je identifikacijske simbole za utrjevanje osebne identitete našla le v sodobnih trendih, tj. glasbenih zvrsteh in tehnoloških pripomočkih (telefon). Na vprašanje, ali se poistoveti tudi s kulturnimi elementi iz svojega bivalnega okolja, je bil odgovor negativen. Lokalna dediščina ji ni predstavljala simbola za razmišljanje o lastnih ali skupnostnih koreninah.

V času raziskave, ko je pouk potekal po pristopu CLIL, so se dijaki seznanili s procesi soustvarjanja dediščine, z vlogo UNESCO, Sveta Evrope in drugih nacionalnih institucij, ki določajo merila za vrednotenje dediščine. Ozavestili so moč osebnih, strokovnih in političnih odločitev o tem, kaj bomo in česa ne bomo vrednotili iz naše osebne ali kolektivne preteklosti. Razmišljali so, kako se koncepti, povezani z dediščino, povezujejo s kulturo, medkulturnostjo, identiteto, načini vrednotenja; kako jih prepoznavajo v svojem življenju in zakaj se je vredno o njih učiti. Posledično so na kulturno dediščino pogledali iz več zornih kotov ter se spraševali, kako na ohranjanje lokalne dediščine vplivajo pasti globalizacije, tehnološki in industrijski razvoj ter sodobni način življenja. Poglobljene diskusije ter razmišljanja med njimi, z raziskovalko in profesorico so vodili do precej bolj kompleksnih in poglobljenih odgovorov v primerjavi z izhodiščnim stanjem.

V tem kontekstu izpostavljamo dijaka, ki je v zaključnem eseju razmišljal o lokalni hrani, ki nikakor ne more tekMOVATI S hitro pripravljeno hrano, saj je ta zaradi dodanih ojačevalcev okusa slastnejša in posledično pri mladih bolj priljubljena. Domača hrana jim ne nudi istega zadovoljstva in zato izgublja na vrednosti. Kot dober primer velja opozoriti tudi na razmišljanje dijaka o vplivu, ki ga imajo sodobni internetni vplivneži na uporabo slovenskega jezika med mladimi. Poudarja, da se mnogi med njimi ne zavedajo, kako napačno je, da kot osnovno sredstvo sporazumevanja uporabljajo angleščino namesto slovenščine. Po drugi strani pa isti dijak izpostavlja, da globalizacija

prispeva k ekonomskemu razvoju države, s tem ko poma-ga promociji kulturne dediščine in navad (npr. na področju turizma). V tem primeru lahko vidimo, da je dijak med pomembne prvine dediščine umestil tudi slovenski jezik, kar se v začetni anketi ni pokazalo.

Dijakinja je v samoevalvacijskem poročilu poudarila, da je šele po pogovoru v razredu kulturno dediščino razumela kot nekaj, kar podedujemo od svojih prednikov, nekaj, kar se ne nanaša zgolj na preteklost, temveč tudi na sedanost ali prihodnost. »Spoznala sem, da je del moje identitete in da so moji predhodniki postavili osnove za gradnjo moje prihodnosti.« S tem je začela bolj ceniti tudi trud svojih starih staršev, kar jo bo lahko privedlo do večjega spoš-tovanja starejših generacij. Druga dijakinja se je v samo-evalvacijskem poročilu pozitivno opredelila do novega učnega pristopa, saj jo je ta pripeljal do drugačnega razu-mevanja dediščine. »Sedaj cenimo svoje prednike, navade in običaje. Tudi tiste najstarejše, na katere smo morda že skoraj pozabili. Spominom iz otroštva, starim pripoved-kam in utrinkom iz življenj naših bližnjih posvetimo več pozornosti.«

Velik preskok v razmišljanju in doseganju višjih takso-mskih ravni se je zgodil potem, ko smo dijake posla-li na teren z nalogo, da s starimi starši izvedejo intervju o pomenu kruha nekoč. Iz refleksij, ki so sledile delu na terenu, je razvidno, da so dijaki v pogovoru s starejšimi ozavestili veliko več vrednot, kot jih opredeljujejo insti-tucije (časovnost, zgodovinski vir, kulturna raznolikost, skupnost, estetika idr.)<sup>12</sup> V dediščini so prepoznali pomen dela, spoštovanje narave, skromno življenje, samooskrbo, pasti industrializacije, tržnega sistema in izobilja idr. Kruh se je izkazal kot dober dediščinski element za refleksijo o spoznavanju čustev in občutkov, ki jih utelešajo elementi dediščine; vzpostavijo pa se med nosilci kulturnih praks in samimi predmeti. Eden izmed dijakov je prepletenost dediščinskih elementov s čustvenimi vsebinami zmo-gel preplesti s svojimi ravnaji:

*Za mojega starega očeta je bil kruh svetinja. Kar je meni najbolj ostalo v spominu od intervjuja [...] kar so mene tudi kot majhnega že učili, je, da je sam kruh kot res naj-bolj osnovno hranilo, ga je treba najbolj spoštovat. To se mi zdi najbolj pomembno, da se naučimo nekega spošto-vanja do osnovnega hranila. Potem ko cenimo to osnov-no hranilo, na katerem smo razvili našo civilizacijo, se lahko naučimo cenit tudi ostalo hrano in ostale stvari. Je neka osnova, na kateri se naučimo cenit. Vrednota.*

S tem je pokazal bistvo razumevanja kulturne dediščine in njenih nosilcev, hkrati pa podal pomen nesnovne kultur-ne dediščine, ki se ne kaže toliko v materialnosti objekta, temveč v sporočilih in pomenih, ki nam jih ta odpira.

Drugi dijaki in dijakinje so v pogovoru, kako interpreti-

rati pekarsko dediščino prek digitalnih orodij, izpostavi-li, da bi zgodbe o kruhu morale opozarjale na preveliko samoumevnost dostopa do današnjih dobrin: »Kadar sem govorila z mojo nono glede tega, so večino surovin mogli sami predelat, so mogli sami pšenico delat, moko ... In sedaj mi gremo samo v trgovino in kupimo kruh oziroma imamo moko že narejeno in vse. Nam je dosti lažje danes, kot je bilo.« Dijakinja je problematizirala razvrednotenje kruha v sodobnem času. Čeprav si tako strokovnjaki kot širša javnost želimo, da bi peka domačega kruha in z njim povezani snovni in nesnovni elementi (npr. mentrga, lopar, krušna peč, recepti, pregovori idr.) postali naša pomembna pekarska dediščina, se še vedno dogaja, da se do njega ob-našamo mačehovsko.

*Kruh nam ne pomeni več dosti, kuker je bil pomemben v preteklosti. Kruh dobesedno jemo vsak dan, skočiš do trgovine in ga kupiš za en evro. V preteklosti pa so kruh dobesedno častili. Ni bila neka jed, ki bi jo vsak dan de-lalo gospodinjstvo, in si ni mogel vsak privoščiti, da bi naredil kruh.*

V pogovorih s sogovorniki so dijaki in dijakinje prepo-znali, kako se je kruh skozi čas spreminjal, kaj je kruh po-menil v času revščine in kaj danes ter kako so na njegov pomen vplivale širše družbenopolitične razmere pred in po drugi svetovni vojni. Djak je pojasnil:

*Moj star ata je večkrat poudaril v intervjuju, da je kruh bil kot sveta beseda. Moj star oče je bil rojen še pod Ita-lijo in je opisal ta proces pomembnosti kruha. Pod Ita-lijo načeloma je bil kruh. [...] V tistem času so posejali pšenico in so delali sami kruh. On je bil nekaj časa tudi zaprt [po drugi svetovni vojni; op. p.] in kruha ni jel tri leta tako za rečt. Po letu 1945 je pa bil kažin. Je rekel, da deset let po vojni se ni dalo dobit kruha v prosti prodaji. Za navadne smrtnike.*

Prek kruha so dijaki razmišljali tudi o pasteh industrializa-cije in izobilja. Dijakinja je v pogovoru dodala: »Jaz mis-lim, da včasih so vsi pekli kruh doma, je bilo to razširjeno in vsak je imel svoj način, in sedaj se je ta navada zelo zmanjšala med ljudmi, tudi mi doma zelo poredko pečemo kruh. Danes se kruh drugače tretira, če se ga speče doma ali če se gre v trgovino ali pekarno.« Hkrati so razmišljali o receptih iz preteklosti in današnjih dni, navadah, ki se razlikujejo med družinami, sestavinah, ki so danes dru-gačne kot včasih. Kulturnih raznolikosti niso prepoznavali le med različnimi etničnimi skupnostmi (npr. pekarnami podjetja Mlinotest d.o.o ali lastnikov, ki izvorno prihaja-jo iz Balkana), temveč že med družinami. Peka kruha se je po besedah dijakinje »od različnih ljudi razlikovala, od družine do družine so imeli vsak svoj način. Tudi kakšne sestavine so uporabljali, kako so pridobivali te sestavine.« Predvsem pa so jih vznemirile zgodbe o dolgotrajni pripra-vi kruha v krušni peči, ko je včasih mama »morala zakuriti, počakat, da se peč ogreje, potem dat ven, potem kruh no-

<sup>12</sup> Za več hl. npr. Merila za vpis v register nesnovne kulturne dediščine (Koordinator varstva nesnovne kulturne dediščine 2016).

*ter ... Dejansko cel proces je tako zelo pomemben. Vse na koncu vodi do tistega hlebca kruha, ki je doma narejen in je nekaj drugače, kakor če ga kupiš v trgovini.*«

Aktivnosti, pripravljene po načelih pristopa CLIL, so dijake spodbudile k razvoju abstraktnih miselnih procesov. Dijak, ki ga je obravnavana tema spodbudila k postavljanju globljih filozofskih vprašanj na temo samobitnosti, je razmišljal, da se »*prek dediščine lahko približam pomenu življenja, trpljenja in posameznikovi vlogi v svetu ter občutim resnično majhnost svojega poznavanja*«. Med dijaki in dijakinjami je bilo zaznati tudi spremembo njihovega odnosa do preteklosti, ki se je zgodila v času izvajanja učnega pristopa. Če so se pred izvedbo raziskave zavedali pomena kulturne dediščine, vendar o njej niso razmišljali »*prav veliko*« – še več, poudarili so, da je dediščina »*mnogim mladim oddaljena, zdi se jim dolgočasna*« – pa so bili med raziskavo spodbujeni tudi k razmišljanju o tem, kaj jim dediščina prinaša v njihovo življenje. Dijak je v samoevalvacijskem poročilu zapisal, da si je šele z znanjem, ki ga je pridobil pri urah angleščine, »*začel ustvarjati svoja mnenja o problemu kulturne dediščine*«. Drugi pa je spoznal, »*da sem kot posameznik odgovoren za njeno ohranjanje. Pri tem je nujno kritično razmišljanje, da ovrednotim situacijo, obdržim stališča, saj se bo le tako ohranil moj narod in kultura*«. Dijakinja je v tem kontekstu še ozavestila, da »*mladi predstavljamo prihodnost naroda ter se moramo potruditi, da ga ohranimo. Vsak narod v svetu ima določeno vlogo, manjšo ali večjo, vendar le vsi skupaj gradimo celoto*.«

Na podlagi izpostavljenih citatov bi lahko trdili, da so dijaki in dijakinje reflektirali nezavedno usvojene družbene norme, znanja in prepričanja o dediščini, ki prevladujejo v javnosti (tj. pomen dediščine za ohranjanje lastne kulture in nacionalne identitete), in se do njih tudi kritično opredelili. Kot potrditev naj navedemo misel dijaka iz zaključnega eseja: »*Namen EU je političen, posamezne države in njihove kulture je ne zanimajo. Evropske države nimajo skupne zgodovine, zato se ne morem strinjati s konceptom skupne evropske dediščine in evropskega državljanstva*«. Ozavestili so pomen javne dediščine, ki je predstavljena v muzejih in galerijah, vendar so prav na primeru kruha spoznali, da je dediščina tudi način priprave kruha v domačem domu, babičin recept, čas, ki si ga vzamemo za ohranjanje tradicije, priprava kruha ob večjih praznikih, sestavine, ki jih doma pridelamo, ipd.

Z izkustvenim raziskovanjem in soočenjem z načini življenja njihovih prednikov so lahko prepoznavali občutja, mišljenja, misli, ki se porodijo ob elementu dediščine. Dijak, ki je tesno povezan s svojimi starimi starši in je v poglobljene diskusije vključeval znanja s področja filozofije, je na koncu raziskave zapisal, da se »*kulturna dediščina kaže prav v mojem ravnanju*«. Do teh razmišljanj je prišel ob naslednjem spoznanju:

*Najbolj domače se počutim v družbi odprtih, družabnih in skromnih. Preziram trend uporabe angleških besed v*

*slovenskem jeziku, nelagodno mi je ob vzvišenih, tistih, ki narave ne čislajo, in ob takšnih, ki kupljeno, že narejeno hrano izberejo raje kot obrok moje stare mame iz Dobravelj.*

Ker je imel možnost svoj prosti čas preživeti s svojim starimi starši in okušati dobrote domače kuhinje, ki jih je seveda treba razumeti v kontekstu spreminjanja, saj stara mama peče kruh tudi v električni pečici, te vrednote postavlja pred globalizacijske vplive. Zavedati pa se je treba, da mnogim mladim to ni omogočeno, saj ne živijo s starimi starši ali med njimi ni dobrih odnosov.

Druga dijakinja je v razredu delila naslednje spomine:

*Meni je zelo ostalo v spominu, ko so pekli v krušni pečici. Ena moja stara mama je živela na Predmeji in smo šli kdaj tja, in tudi ko smo bile ful mičkene [s sestro – op. p.], so še vedno pekli kruh v krušni pečici. Kadar se je ohladila, smo šle gor in se pogrele in to mi bo za vedno ostalo v spominu. Moja mama je vedno, kadar je pekla kruh, rekla: 'Kadar kruh vstaja, se ne smeš kregat, ne smeš hodit ven in noter, da se ne prehladi, da se ne bo ustrašil in da ne bo padel.' Tega se spomnim iz otroštva in se mi zdi, da bi bilo take zgodbe in taka svarila zanimivo prenesti naprej.*

S tem so dijaki in dijakinje v raziskavi presegli razmišljanje, da je dediščina »tam nekje«, zamrznjena v času in prostoru (Fakin Bajec, Pogačar in Štraus 2021). V njej so spoznali simbolni pomen, ki jih osebno zaznamuje in vpliva na oblikovanje njihove identitete. Razmišljali so o vrednostnih sistemih in vzrokih, zakaj določeno tradicijo prenesti na zanamce.

Spomini na otroštvo in zgodbe, ki so jim jih pripovedovali stari starši, so med nekaterimi dijaki in dijakinje spodbudili čustvene odzive in lažje razumevanje procesov nastajanja javne, izpogajane dediščine, kršenja kulturnih pravic in etične uporabe dediščine za vzdržni razvoj. Hkrati pa razmišljanja dijakov in dijakinj kažejo, da so dediščino najprej prepoznali kot osebno vrednost, ki predstavlja vez z osebnimi izkušnjami, družinskimi koreninami, spomini na otroštvo, življenje s starimi starši, mladost, morda varen dom, občutek topline. Eden izmed dijakov je poudaril: »*Sedaj v njej vidim življenje naših prednikov, njihovo delo in trud, ki so ga vložili v za nas samoumevno zapuščino*«. Ena izmed dijakinj pa je prepoznala, da »*nas kulturna dediščina nevede povezuje, zato do nje čutim spoštovanje, saj sem spoznala, kako pust bi pravzaprav bil vsakdan brez nje, da nas spremlja in določa, četudi se tega mnogokrat niti ne zavedamo in ji zato tudi ne namenjamo dovolj [pozornosti – op.p.]*«. Ker so identifikacijski procesi močno prežeti z lokalno zgodovino in vdori globalnih tokov, velja opozoriti na razmišljanje dijaka, ki ga je pogovor o dediščini spodbudil k razmišljanju o t. i. instantni kulturi: »*Namesto sprejemanja instant kulture, ki jo proizvaja neoliberalna politika, bi morali mlade spodbujati k ohranjanju ter promoviranju tako nacionalne kot tudi*

*lokalne kulturne dediščine, ki ima veliko daljše izročilo in globlji pomen in ki sooblikuje suveren narod.*« Morda bi lahko v tej misli problematizirali uporabo koncepta kulture in različne definicije, ki obstajajo med strokami in se nanašajo na kulturo kot kultiviranje duha, univerzalni proces družbenega razvoja, celoten način življenja družbene skupine, umetnost, prakso proizvajanje pomenov (gl. Bulc 2004: 15); hkrati je problematično uporabljen izraz »narod«, ki pa ga dijak žal ni mogel razumeti kot konstrukt iz 19. stoletja in bi bila ustrežnejša raba izraza »skupnost«. Vendar je za dijaka 3. letnika gimnazije velik preskok k razvoju mišljenja na višjih taksonomskih ravneh že to, da se zaveda pasti neoliberalne politike, pomena lokalne dediščine in simbolov, ki jih ta ponuja za opredelitev lokalnih skupnosti. Pri tem je pomenljivo še spoznanje: *»Pristen stik [...] ni pomemben le za voljo kulturne dediščine, pač pa tudi obstoja družbe kot celote.*«

### Sklepne misli

Kritično mišljenje je nuja časa in prostora, v katerih živimo in ki ju zaznamuje množstvo raznovrstnih in nasprotujočih si možnosti ter pogledov. Razvijanje te večine bi zato moralo biti izobraževalni cilj in ideal, ki smo mu etično zavezani (Kompore in Rupnik Vec 2016: 27). V ožjem smislu se kritično mišljenje nanaša na zmožnost analize, evalvacije, presojanja, ustvarjanja in oblikovanja argumentov, v širšem pa na spodbujanje razvoja mišljenja (Rupnik Vec 2011: 10). Vendar so, kot kažejo mnoge raziskave (Fidler 2005; Grmek in Krečič 2004; Lemut Bajec 2019), učitelji in učiteljice še vedno zadržani do drugačnih didaktičnih pristopov in uvajanja tem, ki niso neposredno povezane z maturitetnimi temami, in se raje opirajo na aktivnosti in pristope, nad katerimi imajo nadzor. Prav zato stroka, ki se ukvarja s kulturno dediščino, težko prodre v vzgojno-izobraževalni sistem z novimi temami, pogledi in metodami. Težko tudi opozarja učitelje na pasti razumevanja dediščine kot dane kategorije, elementa za spodbujanje nacionalizmov, političnih prepričanj, kaj šele izrabe dediščine v tržne namene (npr. na področju turizma). V okviru raziskave nas je zato zanimalo, ali didaktični pristop CLIL, ki ob uporabi tujega jezika predpostavlja medpredmetno in interdisciplinarno sodelovanje, lahko spodbuja možnosti za to, da tudi o dediščini razmišljamo in reflektiramo na višjih taksonomskih ravneh, hkrati pa prepozna procese nastajanja dediščine, pasti, ki jih neoliberalna družba omogoča za njeno trženje, in odnose, ki se vzpostavijo med subjekti in objekti. Ob tem smo želeli tudi ugotoviti, ali omenjeni pristop dijakom omogoča razumevanje, da je dediščina pomensko spremenljiv koncept, ki pod vplivom novih teorij, pogledov in družbeno-političnih sprememb zahteva poglobljene oblike obravnave, razumevanja, interpretacije in uporabe.

Mirno lahko trdimo, da so dijaki in dijakinje uspeli kritično razmišljati o vlogi posameznika ter članov družinske

in širše skupnosti pri soustvarjanju dediščine; spoznali so, da smo nosilci kulturnih praks tako tisti, ki raziskujemo preteklo življenje, kot tisti, ki prek spominov podajajo pomene, ki jih elementi dediščine utelešajo; ozavestili so čustva, ki jih elementi izzevejo. V kritičnih premislekih z učiteljico in raziskovalko so presegli zastarelo razumevanje kulturne dediščine, ki poudarja materialnost elementov iz preteklosti, vrednih ohranjanja za zanamce. Z intervjuji so se dokopali do spoznanj, da elementi, kot je kruh, utelešajo tudi nostalgije, hrepenenja, ponos, bolečino, strah, jezo, veselje in druga čustva. S tem so uvideli, da prakse raziskovanja dediščine odkrivajo razmerja med subjektom (starimi starši) in objektom (kruhom, spomini, recepti) ter njimi kot raziskovalci. Začeli so se spraševati o realnosti globalne neoliberalistične in tržne družbe, v kateri se ta razmerja ustvarjajo in morda izrabljajo. Pri tem so spoznali, da so čustva fluidna, dinamična in v temeljih kontekstualna. Prek dediščine so tudi osmišljali teme, povezane z oblikovanjem in utrjevanjem osebne in kolektivne identitete in z obstojem skupnosti in posameznika. Spoznali so, da so elementi iz preteklosti tesno prepleteni z osebnimi vrednostnimi merili (domačnost, pristnost, varnost, toplina, sprejetost idr.), ki pa niso nujno usklajena z merili, ki se oblikujejo v institucijah in določajo nacionalno, evropsko in svetovno dediščino. Dediščino so uspeli razumeti kot socialno prakso v okviru kompleksnih družbeno-političnih in osebnih procesov, ki spodbujajo osmišljanje sedanjih kontekstov v povezavi z zapletenimi zgodovinskimi dogodki, v katerih danes nostalgичno iščemo drugačnost, enkratnost, avtentičnost, tehnično preprostost in druge lastnosti. Začeli so se spraševati o nastajanju in utrjevanju lastne in družbene identitete. V diskusijah so ovrednotili sodelovalno, raziskovalno in problemsko učenje, ki jih je vodilo do spoznanj, da dediščinske vsebine omogočajo priložnosti za refleksijo o tem, kdo smo, komu pripadamo in kam gremo.

Dijakom in dijakinjam kulturna dediščina ni več samoumevna; čutijo, da so odgovorni zanjo, saj jim omogoča razumevanje lastnih korenin. Vzbuja občutke pripadnosti in povezanosti, saj jo večinoma povezujejo s predniki, njihovim trudom, znanji in dosežki. Med učnim procesom so sicer spoznali svojo vlogo pri njenem soustvarjanju, interpretaciji in ohranjanju, niso pa izrazili želje, da bi se z njo ukvarjali v raznih javnih pobudah. Ne moremo trditi, da smo s pristopom CLIL dosegli aktivno vlogo posameznika in posameznice v skupnosti, vsekakor pa so o tem dijaki razmišljali. Vprašanje, kdaj – če sploh – bodo postali dejavni nosilci in nosilke kulturnih praks ter s svojim znanjem pripomogli k inovativnim dediščinskim interpretacijam in nadgradnji tradicionalnih znanj, ostaja odprto. Poudarimo lahko, da možnosti za vključevanje mladih v družbene kulturne projekte niso odvisne le od šol ter učiteljev in učiteljic, temveč tudi od družine in mnogih drugih političnih, socialnih in kulturnih okoliščin (Fakin

Bajec 2020a: 91), ki posameznika spodbudijo ali odvrnejo od javnega delovanja. Zato je nujno, da se prek interdisciplinarnega sodelovanja (npr. pedagoških delavcev in delavk z raziskovalci in raziskovalkami) vsi seznanjamo z najnovjšimi spoznanji dediščinskih študij, z novimi didaktičnimi pristopi in izzivi na terenu. Kritičen premislek, ki ga v članku sicer nismo izpostavili, saj predstavlja novo raziskovalno temo, dijaki pa so se jo le delno dotaknili, so interpretacije dediščine prek digitalnih orodij (Fakin Bajec, Pogačar in Štraus 2021). Pri vseh refleksijah ima šola kot eden izmed posrednikov znanja ter spodbujevalec novih interpretacijskih vsebin pomembno vlogo.

Pomembno je tudi spoznanje, da so bili izdelki in razmišljanja dijakov in dijakinj, ki imajo s starimi starši oz. starejšimi spoštljiv medgeneracijski odnos, čustveno bolj zaznamovani. Ker je razumevanje dediščine večpomensko in večodnosno – vključuje tako osebne kot družinske in skupnostne relacije, poglede in interpretacije – terja nenehno samospraševanje o pomenih, pričakovanjih, odnosih, različnih načinih pozornosti, navezanosti, moči delovanja vladnih in nevladnih ustanov. Pristop CLIL se je tudi tu pokazal kot učinkovit medij za raziskovanje sodobnih družbenih problemov (medgeneracijsko povezovanje, empatija, neenakosti, revščina).

Za konec se velja dotakniti vprašanja, ali so zaradi uporabe pristopa CLIL in učenja o kulturni dediščini v tujem jeziku spoznanja drugačna, kakor bi bila, če bi tematiko obravnavali v materinščini. Poudariti velja, da pristop CLIL učencem in učenkam omogoča, da se s pomočjo drugega/tujega jezika postavijo v miselnost druge kulture ter se sprašujejo in razmišljajo o pomenih besed in besednih zvez, tradicij, norm, dejavnosti in zgodovinskih ozadij nastajanja določenih kulturnih praks, kar lahko tlakuje pot razumevanju in sprejemanju različnih pogledov na svojo kulturo in tujo skupnost (Coyle 2002: 28). Kritično in analitično razumeti lastno in tuje kulture, lastne in družbene poglede ter prepričanja (Eržen 2008: 29) je mogoče le ob spoznavanju kulturnih različnosti sodobnega večkulturnega sveta. Vsekakor bi lahko dijaki in dijakinje s podobnim načinom poučevanja (problemsko, izkustveno, raziskovalno učenje) v materinščini prišli do podobnih spoznanj, vendar je v našem šolskem sistemu takih priložnosti zelo malo. Ravno tako je premalo priložnosti za diskusije o poglobljenih razumevanjih, kako misliti kulturo, narod, identiteto in procese njihovega nastajanja v okviru političnih, gospodarskih in razvojnih vplivov med lokalno in globalno perspektivo. Zato smo nove poti o poglobljenem razumevanju kulturne dediščine ter hkrati večšine kritičnega mišljenja in kulturne pismenosti iskali v polju učenja tujega jezika.

Rezultati raziskave kažejo tudi, da je v Sloveniji treba omogočiti nenehno izobraževanje in ozaveščanje pedagoških delavcev in delavk o novih konceptih in razvojnih izzivih ter večje sodelovanje med strokovnimi, razisko-

valnimi in izobraževalnimi institucijami, predvsem pa je treba nujno prevetriti koncept kulturne dediščine v učnih načrtih. Raziskava je nazorno pokazala, da poglobljene diskusije z mladimi o procesih soustvarjanja dediščine, njihovo etnografsko delo na terenu, analiza zbranih gradiv, priprava sintez v obliki esejev in samoevalvacijskih poročil ter druge oblike problemskega, raziskovalnega, predvsem pa medpredmetnega učenja ponujajo številne priložnosti za spodbujanje večšin kritičnega mišljenja in kulturne pismenosti. To pa so nujne kompetence za življenje v sodobni družbi in za razvoj vrednot, kot so spoštovanje, sočutje in solidarnost do drugih oz. drugačnih.

## Zahvala

Članek je nastal v sklopu raziskave za doktorsko disertacijo z naslovom *Pristop CLIL skozi vsebine kulturne dediščine v splošni gimnaziji* in kot rezultat raziskovalnega programa Historične interpretacije 20. stoletja (P6-0347), ki ga sofinancira ARRS. Del gradiva je bilo zbranega tudi v okviru projekta CRP Dediščina v akciji (V6-1922), ki sta ga finančno podprla Ministrstvo za kulturo in ARRS. Avtorica doktorske disertacije je Melita Lemut Bajec, v program in projekt CRP pa je bila vključena Jasna Fakin Bajec.

## Literatura in viri

- AHMED, Sara: *The cultural politics of emotion*. New York and London: Routledge, 2013.
- BLAKE, Janet: UNESCO's 2003: Convention on Intangible Cultural Heritage: The Implication of Community Involvement in »Safeguarding«. V: Laurajane Smith in Nutsuko Akagawa (ur.), *Intangible heritage*. London in New York: Routledge, 2009, 45–73.
- BRENNAN, Teresa: *The transmission of affect*. New York: Cornell University Press, 2015.
- BRUMEN, Mihaela, Polonca Kolbl Ivanjšič in Mateja Pšunder: Pedagoški predmeti poučevanja nejezikovnih predmetov v tujem jeziku. *Revija za elementarno izobraževanje* 8/1–2, 2015, 27–42.
- BULON, Amélie, Isa Hendrikx, Fanny Meunier in Kristel Van Goethem: Using global complexity measures to assess second language proficiency: Comparing CLIL and non-CLIL learners of English and Dutch in French-speaking Belgium. *Linguistic Society of Belgium* 11/1, 2017, 1–25.
- CENOZ, Jasone, Fred Genesee, in Durk Gorter: Critical analysis of CLIL: Taking stock and looking forward. *Applied linguistics* 35/3, 2014, 243–262.
- CHITTY, Gill: Introduction: Engaging Conservation – Practising Heritage Conservation and Communities. V: Gill Chitty (ur.), *Heritage, Conservation and Communities. Engagement, Participation and Capacity Building*. London, New York, Routledge, 2017, 1–14.
- COOMBE, Rosemary J. in Lindsay M. Weiss: *Neoliberalism, Heritage Regimes, and Cultural Rights*. V: Lynn Meskell (ur.), *Global Heritage: A Reader*. Chichester: Wiley Blackwell, 2015, 43–69.

- COYLE, David: Developing CLIL: Towards a Theory of Practice. *APAC Monograph* 6, 2005, 5–29. APAC: Barcelona.
- COYLE, Do: The relevance of CLIL to the European Commission's Language Learning Objectives. V: David Marsh (ur.), *CLIL/EMILE—the European Dimension: Actions, Trends and Foresight Potential*, 2002, 27–28.
- COYLE, Do, Philip Hood in David Marsh: *CLIL Content and Language Integrated Learning*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- ČEBRON LIPOVEC, Neža: Etnografske metode in ohranjanje stavbne dediščine. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 61/1, 2021, 17–29.
- DARIAN-SMITH, Kate in Carla Pascoe: Introduction. Children, childhood and cultural heritage: Mapping the field. V: Kate Darian-Smith in Carla Pascoe (ur.), *Children, Childhood and Cultural heritage*. New York: Routledge, 2013, 1–17.
- DELEUZE, Gilles in Félix Guattari: *EPZ Thousand Plateaus*. A&C Black, 2004.
- DOLŽAN ERŽEN Tatjana, Ingrid Slavec Gradišnik in Nadja Valentinič Furlan (ur.): *Interpretacije dediščine*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2014.
- ERŽEN, Vineta: *Učni načrt. Angleščina : gimnazija*. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo, 2008.
- FAKIN BAJEC, Jasna: *Procesi ustvarjanja kulturne dediščine: Kraševci med tradicijo in izzivi sodobne družbe*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2011.
- FAKIN BAJEC, Jasna: Procesi ustvarjanja kulturne dediščine: na razpotju med neoliberalizmom in prostovoljstvom v okviru dediščinskih društev. *Etnolog. [Nova vrsta]* 30/81, 2020b, 69–88.
- FAKIN BAJEC, Jasna: The interpretation and utilization of cultural heritage and its values by young people in Slovenia: Is heritage really boring and uninteresting? *Etnološka tribina* 42/49, 2019, 173–193.
- FAKIN BAJEC, Jasna: Vključevanje skupnosti v razvoj in upravljanje kulturne dediščine v aplikativnih evropskih projektih. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 60/1, 2020a, 90–100.
- FAKIN BAJEC, Jasna in Melita Lemut Bajec: *Dediščina v akciji: participativne metode in digitalni učni viri za vključevanje mladih v dediščinske prakse in izobraževalno-vzgojne vsebine: smernice za Ministrstvo za kulturo in Ministrstvo za šolstvo, šport in znanost*. Ajdovščina: ZRC SAZU, 2021; [https://rpng.zrc-sazu.si/sites/default/files/3\\_Izro%C4%8Dek%202\\_Smernice%20za%20Ministrstva\\_kon%C4%8Dno.pdf](https://rpng.zrc-sazu.si/sites/default/files/3_Izro%C4%8Dek%202_Smernice%20za%20Ministrstva_kon%C4%8Dno.pdf), 16. 1. 2023.
- FAKIN BAJEC, Jasna, Martin Pogačar in Matevž Štraus: Stories, objects, interfaces: digital technology and cultural heritage among the young. *Transactions on internet research* 17/2, 2021, 51–59; <http://ipsitransactions.org/journals/papers/tir/2021jul/p8.pdf>, 17. 11. 2021.
- FIDLER, Soča: Portfolio – bolj odgovoren učenec – manj obremenjen učitelj. V: Smiljana Komar in Uroš Mozetič (ur.), *Elope*. Ljubljana: Slovensko društvo za angleške študije, 2/1–2, 2005, 193–207.
- GILIBERTO, Francesca in Sophia Labadi: Harnessing cultural heritage for sustainable development: an analysis of three internationally funded projects in MENA Countries. *International Journal of Heritage Studies* 28/2, 2022, 133–146.
- GRAHAM, Brian in Peter Howard: *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. Burlington: Ashgate Pub. Co, 2008.
- GRMEK, Milena Ivanuš in Marija Javornik Krecic: Impact of external examinations (Matura) on school lessons. *Educational studies* 30/3, 2004, 319–330.
- HALL, Stuart (ur.): *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*. Milton Keynes: Sage, The Open University, 2003.
- HARROP, Ena: Content and Language Integrated Learning (CLIL): Limitations and possibilities, *Encuentro* 21, 2012, 55–70.
- HOFMAN, Ana, Alenka Bartulović, Mojca Kovačič, Tanja Petrovič in Martin Pogačar: Afektivni obrat. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 60/1, 2020, 56–67.
- JAZBEC Saša in Lovrin Metka: Koncept CLIL – novost ali stalnica pri učiteljih na OŠ v Sloveniji: študija primera. *Revija za elementarno izobraževanje* 8/1–2, 2015, 65–79.
- JEZERNIK, Božidar: Nacionalizacija preteklosti. V: Božidar Jezernik (ur.), *Med prezentacijo in manipulacijo*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete (Zupaničeva knjižnica, št. 33), 2010, 7–23.
- KAČ, Liljana (ur.): *Referenčni okvir za pluralistične študije: Zmožnosti in viri (ROPP)*. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo, 2017.
- KARBA, Pavla: *Program osnovna šola-Državljanska in domovinska vzgoja ter etika: učni načrt*. Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport, 2011.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara: *Destination Culture: Tourism, museums and heritage*. Los Angeles, London: Berkeley, 1998.
- KOMPARE Alenka in Tanja Rupnik Vec: *Kako spodbujati razvoj mišljenja*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, 2016.
- Koordinator varstva nesnovne kulturne dediščine: Merila za vpis v register nesnovne kulturne dediščine. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2016, [http://www.nesnovnadediscina.si/sites/default/files/merila\\_za\\_vpis\\_maj\\_2016.pdf](http://www.nesnovnadediscina.si/sites/default/files/merila_za_vpis_maj_2016.pdf), 2. 4. 2023
- LABADI, Sophia: Historical, theoretical and international considerations on culture, heritage and (sustainable) development. V: Peter Bille Larsen in William Logan (ur.), *World Heritage and Sustainable Development*. London: Routledge, 2018, 37–49.
- LABRADOR M. Angela in Neil Asher Silberman (ur.): *The Oxford Handbook of Public Heritage, Theory and Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- LEMUT BAJEC, Melita: Razvijanje koncepta kulturne dediščine s pristopom CLIL. *Sodobna pedagogika* 70/136, 2019, 82–99.
- LEMUT BAJEC, Melita: Suitability of Coursebook Materials for Teaching English Through CLIL. V: Silva Bratož, Anja Pirih in Alenka Kocbek (ur.), *Pathways to Plurilingual Education*. Koper: Univerza na Primorskem, 2020, 267–286.
- LEMUT BAJEC, Melita: *Pristop CLIL skozi vsebine kulturne dediščine v splošni gimnaziji* (Doktorska disertacija). Koper: Univerza na Primorskem, Pedagoška fakulteta, 2022.



- LİÇEN, Nives, Dušana Findeisen in Jasna Fakin Bajec: Communities of Practice as a Methodology for Grassroots Innovation in Sustainable Adult Education. *Andragoška spoznanja* 23/1, 2017, 23–39.
- LOGAN, William: Closing Pandora's Box: Human Rights Conundrums in Cultural Heritage Protection. V: Helaine Silverman in D. Fairchild Ruggles (ur.), *Cultural Heritage and Human Rights*. New York: Springer, 2015, 33–52.
- LOGAN, William: Património loads the way UNESCO, cultural heritage, children, youth. V: Kate Darian-Smith in Carla Pascoe (ur.), *Children, Childhood and Cultural Heritage*. New York: Routledge, 2013, 21–39.
- MARSH, David: *CLIL/EMILE – The European Dimension: Actions, Trends & Foresight Potential*. University of Jyväskylä, Finland, 2002; [https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/47616/david\\_marshall-report.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/47616/david_marshall-report.pdf?sequence=1&isAllowed=y), 28. 11. 2020.
- MINISTRSTVO ZA KULTURO, Direktorat za kulturno dediščino. *Strategija kulturne dediščine 2020–2023*, 2019; [https://www.gov.si/assets/ministrstva/MK/DEDISCINA/STRAT\\_KD\\_2019.pdf](https://www.gov.si/assets/ministrstva/MK/DEDISCINA/STRAT_KD_2019.pdf), 9. 6. 2021.
- NARED, Janez in David Bole (ur.): *Participatory Research and Planning in Practice*. New York: Springer Open, 2020.
- OZN: Spremenimo svet: Agenda za trajnostni razvoj do leta 2030, 2015; [https://www.gov.si/assets/ministrstva/MZZ/Dokumenti/multilateral/razvojno-sodelovanje/publikacije/Agenda\\_za\\_trajnostni\\_razvoj\\_2030.pdf](https://www.gov.si/assets/ministrstva/MZZ/Dokumenti/multilateral/razvojno-sodelovanje/publikacije/Agenda_za_trajnostni_razvoj_2030.pdf), 29. 2. 2020.
- PAVLIČ ŠKERJANC, Katja: Smisel in sistem kurikularnih povezav. V: Zora Rutar Ilc in Katja Pavlič Škerjanc (ur.), *Medpredmetne in kurikularne povezave* (str.). Ljubljana: Zavod RS za šolstvo, 2010, 19–42.
- PETRIČ, Magdalena: *Mednarodno pravno varstvo kulturne dediščine*. Ljubljana: Ministrstvo za kulturo, uprava RS za kulturno dediščino, 2000, 16.
- POLJAK ISTENIČ, Saša in Jasna Fakin Bajec. Luxury food tour. *Acta geographica Slovenica* 61/1, 2021, 169–184.
- SMITH, Laurajane: *Uses of Heritage*. London, New York: Routledge, 2006.
- SMITH Laurajane, Margaret Wetherell in Gary Campbell: *Emotion, Affective Practices, and the Past in the Present*. London: Routledge, 2018.
- STAIFF, Russell, Steve Watson in Robyn Bushell: Introduction – place, encounter, engagement: context and themes. V: Russell Staiff, Roby Bushell in Steve Watson (ur.), *Heritage and tourism: place, encounter, engagement*. London, New York: Routledge, 2013.
- SVET EVROPE: Okvirna konvencija Sveta Evrope o vrednosti kulturne dediščine za družbo, 2005; [http://www.svetevrope.si/sl/dokumenti\\_in\\_publikacije/konvencije/199](http://www.svetevrope.si/sl/dokumenti_in_publikacije/konvencije/199), 7. 9. 2020.
- SVET EVROPE: Evropska strategija kulturne dediščine za 21. stoletje, 2015; [https://www.gov.si/assets/ministrstva/MK/DEDISCINA/Strategija\\_21\\_SvetEvrope\\_2017-06-11.pdf](https://www.gov.si/assets/ministrstva/MK/DEDISCINA/Strategija_21_SvetEvrope_2017-06-11.pdf), 29. 2. 2020.
- TOLIA-KELLY, Divya P., Emma Waterton in Steve Watson: Heritage, Affect and Emotion. V: Divya P. Tolia-Kelly, Emma Waterton in Steve Watson (ur.), *Heritage, Affect and Emotion: Politics, Practices and Infrastructures*. Abingdon: Routledge, 2017, 2–11.
- UNESCO: Konvencija o varstvu svetovne kulturne in naravne dediščine, 1972; <https://whc.unesco.org/en/conventiontext>, 9. 6. 2021.
- UNESCO: Konvencija o varovanju nesnovne kulturne dediščine, 2003; <https://ich.unesco.org/en/convention>, 18. 2. 2020.
- UNESCO: Konvencija o varovanju in spodbujanju raznolikosti kulturnih izrazov, 2005; <https://en.unesco.org/creativity/convention>, 9. 6. 2021.
- UNESCO: Culture for the 2030 Agenda, 2008; <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000264687>, 12. 4. 2022.
- WATERTON, Emma in Steve Watson (ur.): *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*. Palgrave Handbooks. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- ŽIDOV, Neda: Težave Slovenije pri varovanju nesnovne kulturne dediščine v luči Unescove Konvencije (2003). *Etnolog* 28, 2018, 41–62.

## Promoting Critical Thinking Through Cultural Heritage

As an important resource, cultural heritage has the potential to establish sustainable development policies, resolve multicultural and ethical conflicts, achieve cross-generational and multi-sectoral cooperation, and create new content in the field of education. Despite efforts to involve young people as important actors in the co-creation of heritage practices, they show no interest in it, perceive it as a tourism-related commodity product and have difficulty establishing a deep and critical relationship with it. Heritage studies and cultural strategies require integrated and participatory research in preservation and management of cultural heritage. The article highlights the gap between contemporary scientific discourses and the ways in which heritage is presented in schools where the latest findings are not acknowledged. Also, the topic of cultural heritage is discussed within a very traditional framework. CLIL (Content and Language Integrated Learning) is an interdisciplinary didactic approach that bridges the above-mentioned gap by addressing the topics of a non-language subject (e.g. history) in a foreign language through research-based, problem-based and creative learning. This case study showed that CLIL encouraged young people to think critically about individual's role in the co-creation of community, as well as about the emotions that tangible and intangible elements of heritage embody and evoke in the bearers of cultural practices and in themselves. In their critical reflections, the students went beyond the outdated understandings of cultural heritage and became aware that elements from the past embody memories and emotions, empower the relationship between a subject (grandparents) and an object (bread, memories, recipes), and question the realities of today's society that shape these relationships. They also acknowledged that emotions are fluid, dynamic and contextual, that they make sense of identities and are closely intertwined with the values that heritage embodies. The analysis of the responses also showed that during the course of the research, the students began to perceive cultural heritage as something that cannot be taken for granted, and therefore they expressed responsibility towards it as it enables their existence, evokes feelings of pride, belonging, connection, and is mostly associated with their ancestors' efforts, knowledge and achievements.



# TKANJE DUHOVNIH IZKUŠENJ NA PRIMERU IGNACIJEVEGA DOMA DUHOVNOSTI IN SKUPNOSTI ZA ZAVEST KRIŠNE V LJUBLJANI

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Datum prejema: 22. 1. 2023

**Izvleček:** Članek je napisan v dialogu s prispevkom Julie L. Cassaniti in Tanye M. Luhrmann (2014), v katerem avtorici preverjata, ali lokalne kulturne prakse vplivajo na doživljanje duhovnih izkušenj; tudi tistih, ki jih intuitivno smatramo za univerzalne, transkulturne. Prispevek povzema nekatere ugotovitve iz literature, ki je relevantna za raziskovalce tkanja duhovnih izkušenj. Ponuja tudi tematizacijo estetike, etike in temporalnosti duhovnih izkušenj ter vloge telesa na primeru dveh religijskih skupnosti v Ljubljani, Ignacijevega doma duhovnosti in Skupnosti za zavest Krišne.

**Ključne besede:** antropologija zavesti, religija, duhovne izkušnje, primerjalna fenomenologija, Ljubljana

**Abstract:** This article is written in dialogue with the article by Julia L. Cassaniti and Tanya M. Luhrmann (2014), in which they examine whether local cultural practices influence the pattern of spiritual experiences, including those we intuitively consider universal, transcultural. The article summarizes the existing literature while providing a thematisation of the aesthetics, ethics, and temporality of spiritual experiences and the role of the body, drawing on the example of two religious communities in Ljubljana, the Ignatius House of Spirituality and the International Society for Krishna Consciousness.

**Key words:** anthropology of mind, religion, spiritual experiences, comparative phenomenology, Ljubljana

V pričujočem prispevku avtorja predstavlja nekaj razprav in pristopov, ki so zaznamovali antropologijo religije in njeno metodologijo. V teoretskem uvodu vzpostavlja kontekst za predstavitev študije, ki sva jo opravila v Ignacijevemu domu duhovnosti in Skupnosti za zavest Krišne v Ljubljani. Obenem bodo anekdote s terena ilustrirale relevantnost teoretskih vložkov. Članek je napisan na nekoliko neortodoksen, esejističen način, saj vseskozi reagira sam nase in reflektira lastne premise. Navdih za terensko delo in sogovornik, a ne tudi fiksirani okvir pričujočega prispevka, je raziskava Julie L. Cassaniti in Tanye M. Luhrmann, ki sta jo povzeli v članku *The Cultural Kindling of Spiritual Experiences* (2014).

Avtorja meniva, da je treba »eksperimentirati z repopulacijo pogovornega polja« (Bruun Jensen, Ishii in Swift 2016: 150), kar naju zanima na primeru intervjuja o duhovnih izkušnjah, in sicer si metodo, ki jo imenujemo primerjalna fenomenologija, prizadevava aplicirati na vsebino, ki ni neposredno izzvana in je v veliki meri prepuščena presoji in navdihu sogovornika. Najini terenski izsledki niso cilj, ampak etnografski material za diskusijo in tematizacijo tkanja duhovnih izkušenj, ki vsebinsko uokvirja pričujoči članek.

## Kulturno tkanje duhovnih izkušenj

Cassaniti in Luhrmann trdita, da je za antropologijo krščanstva (in religije nasploh) pomembno razvijati primerjalni fenomenološki pristop k raziskovanju duhovnih iz-

kušenj. Tak pristop že obstaja (Desjarlais in Throop 2011), način, na katerega ga avtorici aplicirata na duhovne izkušnje, pa je inovativen. Želita namreč pokazati, da lokalne kulturne prakse vplivajo na doživljanje duhovnih izkušenj; tudi tistih, ki jih smatramo za univerzalne, transkulturne, na primer spalne paralize in zunajtelesne izkušnje. Trdita, da bolj kot je neka duhovna izkušnja povezana s specifičnim fiziološkim dogodkom, bolj je pogostost te izkušnje odvisna od posameznikove odprtosti za doživljanje teh dogodkov, pri tem pa ima pomemben vpliv kulturno okolje. Ta vpliv prevajava kot kulturno tkanje (angl. *cultural kindling*; Cassaniti in Luhrmann 2014: 333). V tem članku nas bo zanimalo tkanje duhovnih izkušenj v kontekstih, ki niso nujno občekulturni na nekem območju, ampak včasih veliko bolj lokalni in specializirani, tudi skozi vsebino določenih religij. Julia L. Cassaniti in Tanya M. Luhrmann (2014) v svoji študiji – ki je le ena njunih tovrstnih raziskav, pri čemer številne še potekajo – primerjata odgovore 33 članov karizmatične evangeličanske cerkve v San Franciscu (ZDA) z odgovori 20 članov skupnosti budizma theravada na severu Tajske.

V najini raziskavi je sodelovalo pet članov iz Ignacijevega doma duhovnosti ter pet članov iz Skupnosti za zavest Krišne. V intervjujih je sodelovala ena ženska, preostali sogovorniki so bili moški. Prvo skupino sva kontaktirala, ker gre za praktikante dominantne religije v našem prostoru, tj. katoliškega krščanstva, drugo skupino pa zato, ker so primer – v centru Ljubljane neuglednega – novega reli-

\* Luka Benedičič, diplomirani sociolog kulture, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta; magistrski študent socialne antropologije, Univerza St. Andrews; luka.benedicic@gmail.com.

\*\* Andraž Fink, absolvent dodiplomskega študija pedagogike in andragogike ter sociologije, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta; andraz.fink1@gmail.com.

gijskega gibanja pri nas. Obe skupnosti sta, grobo rečeno, teistični, podobne velikosti in locirani v Ljubljani – po teh kriterijih sta primerljivi. Da bi pridobila sogovornike, ki karseda intenzivno in vsakodnevno prakticirajo svojo duhovnost, se nisva obračala na laike in širšo skupnost, ampak le na najožje sodelavce obeh skupnosti z duhovniškim oz. meniškim statusom. Obe skupnosti sta majhni in dokaj fluidni (njuni člani se selijo med kraji in ustanovami). Jezuitov, ki so tesno povezani z Ignacijevim domom duhovnosti na Poljanah in tam – stalno ali občasno – tudi živijo, je približno deset, menihov (v nadaljevanju »bhakte«), ki trenutno živijo v templju Skupnosti za zavest Krišne v Šiški, pa je približno petnajst. V tem oziru so pridobljeni odgovori za vsako skupnost relativno reprezentativni. Pogovori so potekali od aprila do junija 2022. Zaradi okoliščin sva se s tremi jezuiti pogovarjala preko platforme Zoom, preostali pogovori so potekali v živo. Vsak pogovor je bil individualen, navzoči smo bili le trije. Avtorja sva podatke zbrala v dveh raziskovalnih dnevnikih. V povprečju so pogovori trajali 1 uro in 25 minut.

Vsi pogovori so imeli obliko polstrukturiranega intervjuja z nekaj izhodiščnimi vprašanji, na katera so sogovorniki odgovarjali v približno eno uri dolgi pripovedi, med katero sva avtorja sproti in po občutku zastavljala podvprašanja. Ta del je najin metodološki doprinos. Formalni del pogovora se je začel s predstavitvijo avtorjev in najinega projekta. Povedala sva jim, da naju zanimajo duhovne izkušnje, še posebej v povezavi s telesom ter telesnimi dražljaji in občutki. Sogovornike sva povabila, da spregovorijo na način, ki jim je ljub, z njihovimi osebnimi podobami ter spomini, ki so jim pomembni in jih želijo deliti z nama. Vsakemu sva, preden sva mu prepustila besedo, zastavila isti niz vprašanj: »Ali doživljate duhovne izkušnje? Če da, kakšne in zakaj jih smatrate za duhovne? Je bila katera posebej močna in vam je ostala v spominu?« Podobno kot Daniel Linger (2010: 221) trdi, da so za pisanje o subjektivnih izkušnjah potrebne drugačne oblike pozornosti, percepcije in reprezentacije kot pri njihovem objektiviziranju, je bil najin metodološki fokus pri intervjuju sogovorniku pustiti prosto pot – nekoliko po načelu intervjuja o življenjski zgodbi (angl. *life story interview*; glej Atkinson 1998; Engler in Stausberg 2022).

Drugi del pogovora je bil strukturiran intervju s spontanimi podvprašanji, ki je metodološko enak intervjujem, ki sta jih opravili Cassaniti in Luhrmann, le da sva temu delu namenila manj časa, ker sva ocenila, da večina sogovornikov poudarja iste vrste dogodkov in izkušenj, prav tako so jim iste vrste izkušenj tuje oz. o njih ne poročajo. Intervju je bil razčlenjen na tri vrste dogodkov (povzeto po Cassaniti in Luhrmann 2014): pojave brez fiksnih kognitivnih ali telesnih dogodkov, telesne dogodke ter osupljive, nenadne dogodke.

## Od lingvističnega obrata do primerjalne fenomenologije in teorije utelešenosti

Teren postavlja svoje zahteve, ki raziskovalce spodbujajo k iskanju rešitev – te pa povratno vplivajo na pravila, s katerimi smo prišli na teren. Eden izmed sogovornikov naju je recimo prosil, naj pogovora ne snemava, privolil pa je v to, da sva delala zapiske. Upoštevala sva njegovo željo, posledica tega pa je bila, da – tudi zaradi drugih razlogov – preostalih pogovorov nisva posnela, ampak sva jih pisala na roko. Sledila sva njegovim razlagam, ki so po strukturi spominjale na improvizirano predavanje na temo, ki naju je zanimala. Po več kot dveh urah pogovora sva doživela hladen tuš ob pojasnilu, da so duhovne izkušnje, po katerih sprašujeva, med bhaktami v gibanju Hare Krišna razumljene kot nekaj, kar mora ostati zasebno – so najbolj intimne narave, ker se dogajajo »neposredno med tabo in Krišno«, obenem pa je javno govorjenje o svojih posebnih duhovnih doživetjih lahko smatrano kot nespodobno, stvar napuha ali pa znak, da je bila izkušnja vsiljena in neprijetna. Sogovornik je povedal še, da je v Indiji veliko gurujev, ki skušajo z uprizarjanjem in lažnim posnemanjem ekstatičnega slavljenja pridobiti sledilce, zato v tradiciji gibanja Hare Krišna ne govorijo javno o svojih bližnjih srečanjih z Božjim, razen na medosebni ravni in s pravim namenom. »O tem se ne govori, vama pa dam knjigo,« naju je streznil bhakta.

Tudi drugi bhakte so bili v podobni zadregi. Dva sta najina vprašanja primerjala s poizvedovanjem o tem, kako čustvujeta in se pogovarjata mož in žena. Kljub temu so pozneje vsi, razen enega med bhaktami, odgovorili na vprašanja, ki sva jih vzela iz študije Cassaniti in Luhrmann. Zdi se, da so želeli dati opozorilo in razlago o tem, preden so pojasnili, da posebnih duhovnih izkušenj morda nimajo (čeprav si jih želijo), oziroma so razkrili, kar se jim ni zdelo preveč intimno. A prvotni odziv nama je dal misliti. Že prvi pogovor v skupnosti je vzpostavil novo matrico, povsem drugačno od takšne, kot sva jo načrtovala. Odsotnost snemanja naju je prisilila v dolge zapise o mislih sogovornikov, hkrati pa sva izbirala, kaj zapisati in česa ne. Predavateljska suverenost in nastop istega sogovornika sta sugerirala format, za katerega sva bila avtorja prepričana, da bo vsakemu intervjuvancu omogočil, da se razgovori, obenem pa ubere lastno pripovedno pot s povsem poljubnimi in osebnimi, a prav zato zanimivimi in za naju relevantnimi poudarki. Prepoznala sva tudi, da številni intervjuvanci niso doživeli posebne, edinstvene duhovne ali mistične izkušnje, pa tudi ne številnih dogodkov s seznama, ki sta ga oblikovali Cassaniti in Luhrmann – tudi bhakte, ki jih lahko vidimo pri ekstatičnem petju in plesu v Tivoliju ali na Čopovi. Zaslutila sva, da format vprašalnika, vzet iz Cassaniti in Luhrmann (2014), morda ne bo služil pri primerjanju obeh skupnosti.

Pristop sva sprva oblikovala tako, da naju niso zanimali le odgovori in načini, na katere bi jih klasificirala, ampak

tudi jezikovni elementi v pogovoru. Lingvistični obrat, ki se je v 1970. letih hitro širil v družboslovju in humanistiki, njegove korenine pa med drugim segajo v filozofijo jezika in poststrukturalistično literarno kritiko, je pripravil teren za razumevanje jezika kot ne le proizvoda ali orodja za družbeno delovanje, temveč kot njegov temelj. Znan antropološki primer je delo Michaela Lambeka (1981) o obsedenosti s strani duhov v francoski čezmorski skupnosti Mayotte, ki prepoznava, da so ljudje pri tej izkušnji padli v trans. Lambek jemlje duhovno obsedenost kot tekst in trans kot komunikacijo. Ena od težav tega in podobnih pristopov je, da lastnosti jezika opazovalcu (prehitro) sugerirajo, da na osnovi jezika objektivizira izkušnjo posameznika ali skupine ljudi (Berger in Luckmann 1966). To je vodilo k presoji, da je za najino raziskavo potrebna drugačna metodologija: v uvodu omenjena kombinacija primerjalne fenomenologije in oblike intervjuja o življenjski zgodbi.

Luhrmann se spominja svojih študentskih let, ko je pričakovala, da bo svet čarovništva razumela skozi besede. Metafore, reprezentacije in narativi, s katerimi ji bodo postregli sogovorniki na terenu, naj bi ji bodo omogočili, da spozna zakonitosti in nianse njihove izkušnje (Spletni vir 1). Na terenu pa je spoznala pomen prakse: da postaneš čarovnik ali čarovnica, je ključno, da vadiš. Oblike vaj so raznolike, posebno veliko moč pa imajo vizualizacije. Luhrmann opisuje, da so jo vizualizacije »spremenile«; čutila je, kako se »premika magija po njenem telesu«, in v lastnem umu je »videla Boga« (ibid.). Že omenjena primerjalna fenomenologija je pristop, ki na primeru intervjuvanja o duhovnih izkušnjah namenja največ pozornosti telesnim občutkom in izkustvom duhovne navzočnosti, pri čemer je izkušnja posameznega dogodka primerjana z izkušnjami drugih dogodkov – ali istih dogodkov v drugih kulturnih ali religijskih kontekstih. Predpostavljamo, da obstajajo razsežnosti duhovne izkušnje, ki jih ljudje intuitivno ne opisujejo. Cilj pristopa je podrobno opredeliti dogodek glede na to, kako ga posameznik občuti, kar Luhrmann primerja s kliničnim intervjuvanjem – osebo, ki sliši Božji glas, povprašamo, ali Ga lahko sliši z ušesi in ali se kdaj obrne, da bi Ga bolje slišala; na ta način presodimo, ali je šlo zares za zvočno izkušnjo (Luhrmann 2020: 11–12).

Antropologija zavesti, kot jo prakticira Luhrmann, se osredotoča na to, kako kultura vstopi v človeka – tudi v odraslosti – in korenito spremeni njegovo izkušnjo. Zato je premisa o kulturnem tkanju izkušenj v kontekstu tovrstnih razprav osredotočena vsaj toliko na *telo*, kot je na jezik. Donna Haraway zavrača idejo, da je telo stvar narave in ne kulture; niti naša osebna niti naša kolektivna telesa niso izvzeta iz okvirov, v katere jih postavi dejstvo, da opravljajo družbeno delo (Haraway 1990: 146). To je še posebej očitno z vidika religije, ki marsikje razlaga o razlikovanju med naravnimi in nadnaravnimi telesi. O tem, kako temeljno je telo za *biti človek*, pričajo tudi transformacije pomena telesa v obdobjih naraščanja političnega nasilja

nad telesom: etničnega, spolnega, domačega itd. (Csordas 1994: 3) Marcel Mauss (1950) je menil, da je telo orodje, s katerim ljudje oblikujemo svet, obenem pa je osnovna substanca, iz katere je oblikovan človeški svet. Obrat k telesu – teorija utelešenosti (angl. *embodiment theory*) – zagovarja, da bi moralo telo postati pogostejše izhodišče za analize kulture in sebstva.

### Pisati izkušnjo: antropologija lastne sence

Držim roke kvišku, oči imam zaprte. Počutim se odprto, ranljivo. Na nekaj se pripravljam – nečemu se izročam. Sklenem dlani in jih položim na srce. Vsa moja pozornost je usmerjena navznoter. Preplavi me val topline – dogaja se nekaj dobrohotnega. Sledim navodilom patra in si poskusim v mislih zavrteti film dogodkov tega dne. Ubogam in nanje, medtem ko se bliskajo v notranjem očesu, gledam z Jezusovimi očmi. Vse stvari dobijo drugačno mero – kot bi prestopil z ene noge na drugo. Lepo je. Občutek imam, da na dogodke prav zares ne gledam sam in da me oseba ob meni razume bolje, kot se sam. Dlani spustim nižje, na trebuh. Atmosfera postane bolj resnobna. Lovim ravnotežje občutkov – dobrih in slabih. Ostanem sproščen in umirjen. Razklenem dlani.

Tako je eden od naju opisal svojo prvo izkušnjo t. i. eksamina, oblike meditacije in telesne molitve, ki je značilna za jezuite. Pri tej molitvi se ne izgovarja besed: gre za »pregled svojega dneva, vendar nanj gledaš skozi Božje oči«. Pater jezuit, ki nama eksamina ni vnaprej pojasnil, ampak naju je povabil, da ga na kratko preizkusiva skupaj z njim, naju je postavil v položaj učencev. Še več, šlo je za molitev skozi različne telesne drže, zato modus učenja ni bil strogo kognitiven, ampak tudi telesen. Ko prvič preizkušamo nekaj novega, nas pogosto spremlja mešanica treme in navdušenosti. Pričakujemo, da bomo storili nekaj napak, a se bomo iz napak učili in vaja nam bo šla vedno bolje od rok. Midva pa sva z navdušenjem ugotovila, da dotično telesno molitev intuitivno razumeva. Pater naju je povabil, da posnemava njegove telesne drže in slediva poteku molitve ter naju spraševal, kaj občutiva pri vsaki drži, ne da bi vedela, kaj je vsebina molitve pri neki drži (glej v oglatih oklepajih). Odgovarjala sva zelo podobno – enkrat sva omenila ranljivost [odpiranje za Božjo navzočnost], drugič prijetno intimnost [prepoznavanje Božje ljubezni], tretjič resnobnost [prošnja za odpuščanje]. Po vsakem odgovoru je pater obrazložil posamično držo, razlaga pa se je dobro skladala z najinimi občutki. Eksamen naju je presenetil: ko sva pričakovala, da bova deležna kratke lekcije kulturnega tkanja izkušenj skozi telesno molitev, sva ugotovila, da sva v eksamen – celo kot posameznika, ki ne prakticirava krščanstva – že inkulturirana. »Vedela« sva, kaj »pomeni« ali »asociira« določena drža rok: dvignjenih, sklenjenih nad srcem ali nad trebuhom in tako dalje.

Tkanje duhovnih izkušenj bi v grobem lahko razdelili na kulturno in religijsko; glede na to, ali ugotavljamo, ali so

značilnosti čutenja – npr. Boga – pogojene z občekulturno vsebino ali z doktrino specifične religije. Avtorja – v nasprotju z delom Cassaniti in Luhrmann – proučujeva predvsem oblikovanje religijsko specifičnega senzorijskega; kako se oblikuje in v kaj je usmerjeno. »S pojmom *tkanje* imam v mislih to, da ljudje Boga čutijo različno in na specifične načine, ker se na različne načine posvečajo lastni izkušnji« (Luhrmann 2020: 100). Zato Bog v različnih krajih govori različno. Etnografska literatura trdi, da kulturno okolje v mestu Čenaj na jugu Indije spodbuja drugačno mišljenje o mišljenju samem: tamkajšnji prebivalci – v primerjavi z Američani – ne bi tako premočrtno definirali identitete na osnovi osebnih misli in občutkov, kot tudi ne bi čutili tako močne »mestne, srednjeslojne« potrebe razumeti in premišljevati o lastnih čustvih (ibid.: 86). Literatura prav tako sugerira, da si prebivalci Gane zamišljajo um kot manj zaseben, manj zamejen in bolj nadnaravno zmogljiv kot Američani. To ne pomeni, da imajo Ganci in Severni Američani drugačne mentalne procese – sugerira pa, da je za Gance človekov um del materialnega sveta in njegovih (tudi duhovnih) sil, medtem ko je za Američane nekaj ločenega in zasebnega. Slednji investirajo v idejo introspektivnega uma, medtem ko prvi doživljajo um kot somatski in nadnaraven (ibid.: 87).

V izhodišču raziskave je bilo jasno, da so pričakovane kulturne razlike med ameriškimi karizmatičnimi evangeličani in tajskimi budisti theravada bistveno večje kot med dvema ljubljanskima, z Zahodom in globalizacijo prežetima skupnostma, četudi različne starosti in geografskega porekla. Primerjalna študija med katoličani in pripadniki gibanja Hare Krišna je bila v Sloveniji že izvedena, vendar je avtor ugotovljena odstopanja razložil z razlikovanjem med večjimi tradicionalnimi in manjšimi novimi religijskimi gibanji (Črnič 2005). Ker se o primerjalni fenomenologiji in teoriji utelešenosti v antropološki literaturi pri nas primerjalno malo govori glede na pomembne intervencije teh pristopov v sodobni antropologiji, se nama zdi vredno deliti najine refleksije in izsledke, ne glede na to, da ambicije Cassaniti in Luhrmann – dokaza o *kulturnem tkanju* izkušnji – skoraj zagotovo ne bova izpolnila. V tej luči sva se odločila predstaviti terenske izsledke – ne kot eksplicitno zasledovanje podobnosti in razlik med dvema religijskima skupnostma, pač pa kot naracije in preplet naracij, ki imajo enkrat več, drugič manj presečišč. Posledično je religiozna pripadnost v najinih tematizacijah duhovne izkušnje včasih poudarjena, mestoma pa zabrisana oz. zunaj fokusa.

## Telo in duhovno

Sogovorniki so v izbrano skupnost vstopili iz različnih vzgibov. Toda zdi se, da so redovniki pri odločitvi za vstop med jezuite upoštevali in imeli večinoma jasno ozaveščeno vlogo telesa in čutov v tej skupnosti in v učenju sv. Ignacija Lojolskega (Ignacio de Loyola), baskovskega teologa in ustanovitelja jezuitov – *Družbe Jezusove*. Za

nekatero med njimi je bila izkušnja telesne molitve med glavnimi razlogi za to, da so izbrali jezuite. Eden od patrov je opisal svoje srečanje z jezuiti, uvod v krščansko meditacijo, odkritje novih načinov molitve in predvsem molitve s telesom. Nanj je vplival stik s protestanti, sploh binkoštniki, ki so poročali o močnih osebnih izkušnjah z Bogom pri molitvi. Šokirala in navdušila ga je njihova spontana molitev in doživetost nagovarjanja k Bogu: občutil je srh. Drugi pater je povedal, da so mu telesna molitev in druge metode pri jezuitih pomagale, da je molil lažje in na bolj osebni način. Več sogovornikov je izpostavilo blagodejno mešanico pristopov pri jezuitih, za katere je značilno, da umsko, intelektualno dejavnost dopolnjujejo s pozornostjo na telo in občutke.

Po drugi strani bhakte pri razlogih za vstop v gibanje Hare Krišna niso posebej poudarjali vloge telesa, kljub temu, da telo pomembno sodeluje pri plesu, petju, pripravljanju in uživanju hrane ter meditaciji. Pripovedovali so o prvih srečanjih z bhaktami, ko še niso ničesar vedeli o gibanju – podobne zgodbe so delili patri jezuiti, a so bile njihove izkušnje postavljene v mladostniška leta, saj so bili v krščanstvo socializirani že kot otroci, medtem ko je do prvih srečanj bhakt z gibanjem Hare Krišna prihajalo v odrasli dobi. Posledično so – takrat še laiki – svoje dožitve bhakt primerjali z že pridobljenimi življenjskimi izkušnjami, duhovnimi izkušnjami ter srečanji z drugimi religijami in duhovnimi gibanji. Trije menihi so posebej poudarili izkušnjo skrivnosti – izkušnjo, ki so jo pogosto izpostavili tudi jezuiti. Prvi je ob branju ključnega svetega spisa Bhagavad Gita (Gospodova pesem), ki ga tedaj ni dobro razumel, začutil, da je v njem »nekaj resničnega«. Tudi drugi je prebiral Gito v prevodu in komentarjih Bhaktivedante Swamija Prabhupade in je bil navdušen: »*Ta človek ima zemljevid, on ve, kako stvari delujejo.*« Ključno se mu zdi, da bhakta pozna red in organizacijo vesolja. Tretji je opisal, kako je nekoč videl bhakte, oblečene v *dhoti* (halja za moške praktikante), in pomislil: »*Oni vedo nekaj, česar jaz ne vem.*« Medtem ko je bilo za patre krščanstvo od zgodnjih let *factum*, ki so ga v sebi razvijali skozi kontemplacijo, so bhakte v Gibanju Hare Krišna našli odgovore, ki jih niso dobili nikjer drugje.

Telo in duhovna izkušnja sta v obeh skupnostih postavljena v razmerje, ki opredeljuje – in ga opredeljuje – več dejavnikov: telo ni le posoda za dušo, ampak z njo interagira skozi hrano, petje, ples, molitev, odnos z drugimi in tako dalje. Sogovorniki so telo opisovali po njegovih zmožnostih: telo ima pomembno funkcijo, »*uporablja ga vse krščanstvo – že pri bogoslužju, kjer se kleči, vstane, prikloni, pokriža, sklene dlani in tako dalje.*« Tudi bhakta je povedal: »*Telo je pomembno, ker nam pomaga izgovarjati svete zloge, ti pa nas čistijo.*« Podobno je s hrano: »*Mi kuhamo za Krišno, mi hrano ponudimo Njemu, On jo prečisti in posveti.*« Sogovorniki so telo opredelili tudi po tem, česar aktivno ne počne, a je tega deležno. Več-

krat je bil izpostavljen teološki pogled na pomen telesa: »*Skozi moje telo prihaja navzočnost Boga!*« je povedal pater. »*Preko telesa lahko nevidno postane vidno. Kristus se utelesi in tudi vstane s telesom.*« Veliko je povedal o telesnih držah: klečanju, sedenju, stisnjeni ali odprti pesti. Pravi, da nam telo nekaj govori. Ko greš skozi umetnino, prideš do umetnika, zato je treba »*vstopiti v govorico svojega telesa, ki je umetnina*«. Telo v odnosu do duše predstavlja most, a tudi nekakšen zid ali filter, kar pa ne spremeni tega, da ima neizogibno mesto v duhovnem življenju: »*Telo lahko omejuje dušo, ker ni sposobno prenesti vseh valov ljubezni,*« pove bhakta, ampak »*telo, ki je vključeno v Božjo službo, je poduhovljeno.*«

Številni misleci so kartezijanski dualizem telo-duh razčlenili z uvedbo tretjega termina, ki izkustvo opisuje bodisi s pozicije pred opredelitvijo tega dualizma – npr. »predobjektivno«; (Csordas 2002) – bodisi z opisovanjem »prostora« med telesom in duhom – npr. »afekt« (Massumi 2002) ali »slika« (Bergson 2005). Vendar pa nekateri pristopi pozabijo na kulturno specifičnost: »kultura je manj od celote resničnosti« (Brahinsky 2012: 218). Ko teoretik ali teoretičarka označi binokostnike za »telesne« ali fundamentaliste, zakoreninjene v tekste, opisuje emergentno izkušnjo kot nekaj, kar izhaja iz predobstoječe tradicije vedenja, čutenja in imenovanja (ibid.: 219; glej tudi Mauss 1979). Cassaniti pa v primerjalni študiji budizma in krščanstva na Tajskem kritizira samoumevnost *verovanja* kot vsebine religiozne izkušnje – opozarja, da je treba biti pozoren na kompleksna in pogosto problematična razmerja med transkulturnimi občimi pojmi in imenovanji ter lokalnimi konstrukcijami izkušnje (Cassaniti 2012: 312). Zanimivo je, mimogrede, da vera – kot pogoj in ohranjanje odnosa do Boga, svetnikov, zgodovine in svetih spisov – v nobenem pogovoru ni bila posebej tematizirana, večinoma ni bila niti omenjena.

Pri preučevanju vpliva kulture in fiziologije na duhovno izkušnjo je bila kot raziskovalni objekt pogosto vzeta spalna paraliza; izkušnja, o kateri ni poročal noben najin sogoovornik. Interpretacija, da so takšne izkušnje zgodovinsko trdožive (tj. ponavljajoče se skozi stoletja) samo, če jih sugerira neki kulturni model, se je izkazala za zmotno – pogosto prav s perspektive utelešenosti izkušnje: »Veliko presenečenje vztrajnosti vere v duhove v modernem svetu lahko hitro razumemo, čim vemo, da je vztrajno tudi *izkustvo duhov*« (Hufford 2005: 41–42; poudarki v izvirmiku). Še več, Luhrmann trdi, da razvijanje zmožnosti zvočno in razločno slišati Boga ni zelo drugačno od razvijanja atletskih veščin, saj zahteva podobno razmerje »talenta in treninga« (Luhrmann, Nusbaum in Thisted 2010: 66). Pri tem so s talentom mišljene (verjetno biološke) predispozicije posameznika, da doživlja npr. močne mentalne podobe, ki se z vajo še zaostrejejo – Luhrmann govori o teoriji »absorpcije« (glej Tellegen in Atkinson 1974). Luhrmann (2020: 15) in njena ekipa ugotavljajo, da osebe, ki si mejo

med umom in svetom zamišljajo kot porozno, poročajo o pogostejših in bolj živih čutnih izkušnjah nevidnih drugih. Nekateri karizmatične evangeličanske cerkve spodbujajo k takšni molitvi, da verniki preživljajo »čas na samem« z Bogom, Boga si zamislijo kot spremljevalca med sprehodom, z Njim pijejo jutranjo kavo (nastavijo Mu stol in natočijo kavo) in tako dalje. Nekateri klasične oblike katafatične (tj. afirmativne in vsebinske, ne apofatične) molitve izhajajo prav iz *Duhovnih vaj* Ignacija Lojolskega. Takšna »kultivacija notranjih čutov« v vsakodnevne resničnosti vtke Boga, ki ne le poslušajo, ampak tudi odgovarja (Luhrmann in Morgain 2012: 362).

Rebecca Lester (2005) opiše sedem zaporednih stopenj, ki jih doživijo mehiške deklice v času enoletne priprave na redovniške zaobljube in vzpostavitev močnega odnosa z Bogom: to so zlomljenost, pripadnost, zadrževanje, urejanje, notranja kritika, predaja in spominjanje. Ta model opisuje postopek, s katerim praktikantka disciplinira svoje telo in čustva znotraj družbenega sveta nekega samostana, tako da si zamisli Boga kot središče svojega življenja – telo sodeluje tako, da so simbolne reprezentacije izkušene kot več kot zgolj jezik (Luhrmann in Morgain 2012: 361). Luhrmann v svojih številnih člankih in knjigah podrobno opisuje, po kakšnih korakih se ljudje, ki vstopajo v karizmatično evangeličanstvo, naučijo vtakati (angl. *kindle*) Boga v svojo vsakodnevno izkušnjo. Posebnost takšne študije je v tem, da posamezniki vnaprej poznajo svoja pričakovanja do postopkov, pa tudi kriterije, s katerimi bodo presojali njihovo uspešnost: Bog bo vtakan tedaj, ko Ga bodo čutili ob sebi, ko se bodo z Njim pogovarjali, kot da osebno stoji ob njih – in tak Bog jim bo tudi odgovarjal nazaj. Kaj pa, če vstopimo v iskanje Boga ne vedoč, kaj pomeni in kako se občuti »odkriti« Ga? Takrat se antropologi znajdejo pred enako odprtim horizontom kot iščoči se verniki. Če ne poznamo destinacije, ampak le »vmesne postaje«, moramo raziskavo o tkanju Boga osredičiti kako drugače. Kot bomo videli, je mogoče, da estetsko tkanje Boga v izkušnjo vernikov ne izhaja le iz telesnih čutov, ampak tudi iz vsakdanje izkušnje medosebnih odnosov ali izkušnje časa in časovnosti, medtem ko sta delovanje čutov in vsebina čutne izkušnje pogosto problematizirana.

### Duhovno tkanje bližine: estetika in temporalnost

Pustil je prižgan radio, sredi noči se je zbudil, srce mu je močno razbijalo. »*Slišal sem glasbo, ki me je prevzela in me dvignila v nekakšno blaženo stanje. Dolgo sem iskal, katera kompozicija je to bila.*« Pozneje je odkril, da je šlo za *Miserere* Gregoria Allegrija. Opisuje, da je izkušnjo občutil kot odnos z Osebo – ne z navzočnostjo nekoga v sobi, ampak kot da bi šlo za bližino nečesa ali nekoga. »*Krščanstvo ni deizem, ampak panenteizem,*« poudari. »*Bog ni zunaj sveta, niti ni enak svetu. Svet je v Njem in On je v svetu.*« Številni antropologi že dlje časa trdijo, da lahko procese (konstrukcije) socializacije, moralnosti in identitete bolje

razumemo z obratom k analizi estetskih sistemov (Sharman 1997: 190). Bahtin (1990) je razvijal idejo, da se subjekt kot jaz spozna skozi druge ljudi. Menil je, da konstrukcija subjektivitete zahteva estetsko intervencijo drugega, po katerem subjekt spozna tiste vidike jaza, ki so mu nedostopni. Podobno je Simmel (v Frisby in Featherstone 1997) svojo neokantovsko kritiko na primeru religijske izkušnje zastavil izhajajoč iz primarnih eksistencialnih skrbi, ki naj bi jih posameznik projiciral na slednje. Pestrost religijskih izrazov torej povezuje z eksistencialnim dvomom iz živetih medčloveških odnosov (Wardle 2007: 248).

To je smiselno izhodišče tudi za pričujočo razpravo. Pogovori s praktikanti iz obeh skupnosti napeljujejo na to, da oživljanje Božje navzočnosti poteka skozi prizmo odnosa z osebo. Stičišče med telesom in duhovno izkušnjo je Božja Oseba, ki oživlja oboje. Glede tega so bili jasni v obeh skupnostih: »Duhovnega ne moremo proizvesti iz sebe, ampak ob Nekom.«; »Vsaka telesna izkušnja je lahko duhovna, če izhaja iz odnosa z Osebo.« »V njem živimo, se gibljemo in smo,« pove pater, ko povzema evangeljski opis človekovega razmerja do Boga. Tudi doživljanje mize, za katero sedimo, in lesa, iz katerega je narejena, razloži v luči vere, ki nam omogoča, da vstopamo v odnos z vsemi oblikami drugosti – in z Drugim. Skozi odnos pogosto začuti Njegovo bližino: »Ni mi Ga treba prositi za bližino, On je že z mano in želi biti navzoč v meni, kolikor Mu jaz to dopustim.« Še več, vse pomembneje se mu zdi preživeti dlje časa v molku, skupaj z Božjo navzočnostjo v njegovem telesu. Pomemben del jezuitske prakse ni le odnos, ampak tudi približevanje Božji perspektivi, »učiti se gledati na Jezusov način«. Včasih je Jezusova zgodba projicirana in prepoznana kot osnovna matrica v vseh dejanjih: »Jezus ni umrl le enkrat. Še vedno umira v vsem, na primer kot sončna svetloba ali kot vrt lilij.«

Odnos s presežnim Drugim je intenziven in recipročen: »Kakor ženin ljubi nevesto, tako Bog ljubi mene.« Sogovorniki poročajo, da se z Bogom pogovarjajo prijateljsko, »na ti«. »Če pokličeš Krišno, se odzove.« Bhakta pogleda Luko v oči, ga ljubeče pogleda in pokliče: »Luka, Luka.« Luka je občutil intimen in sočuten značaj te geste. Lahko si je celo predstavljal, kaj bi zanj pomenilo, če bi imelo vrhovno bitje do njega takšen odnos. Kot je značilno za medčloveška prijateljstva, občutku sreče pogosto kontrirajo intenzivne emocije, sploh občutek žalosti in osamljenost: »Naš svet ni pravi svet, nekdo, ki te najbolj ljubi, je daleč stran oziroma ga ne vidiš.« V tem je implicirana želja po duhovni izkušnji, ki je povezana s spoznanjem Boga. Kot pove bhakta, ga žalost občasno preveva zato, »ker ga še ne vidim«. Po drugi strani pa čuti razbremenjenost, »ker je Kontrolor vsega tvoj Prijatelj«, zato ni sam odgovoren za vse odgovore. Da jih Krišna osebno pozna in spremlja na njihovi poti, bhakte prepoznavajo v »Božjem aranžmaju«, tj. dogodkih, ko Krišno za nekaj prosijo – posamično ali kot skupina – in se to izpolni. O komunikaciji poročajo tu-

di jezuiti: »Včasih ti Bog pošlje mentalno podobo, o kateri moraš razmisliti, ker vsebuje sporočilo.« Pater povzame trenutek, ko ga njegova neverna mati vpraša, zakaj jezuiti hodijo po svetu – in si sama odgovori, da razume, zakaj: »Kako bi sicer drugi slišali, kaj je Jezus govoril.« Pater je v tem prepoznal afirmacijo smisla in cilja njegovega poslanstva, ki ni vedno enostavno in razumljivo. »To sem takrat rabil slišati, prišlo je od zgoraj.«

V kozmologijah obeh skupnosti je Bog (Krišna) stvaritelj sveta, zato je Njegov pečat položen v celotno stvarnost. Tudi meje med človeškimi osebami in nadnaravno Osebo so pogosto zabrisane. Bhakta pravi, da v svetu in ljudeh okrog sebe vidi vedno več Krišne: »Tudi dobri odnosi v templju, v družini so pomembni, tudi v tem čutiš Krišno in Njegov obraz.« Božja navzočnost je skratka večplasten fenomen – to smo pokazali tudi v estetskem pomenu. Pomemben vidik estetske izkušnje Božjega delovanja pa je v obeh skupnostih čas oz. temporalnost. Michel Serres (1995) je dobro poznan po razmišljanjih o nelinearnosti časa – tega raje razume kot topologijo, v kateri si oddaljene točke z določenimi postopki lahko postanejo bližnje. Tok reke kaže v eno smer, a znotraj mase vode so tudi protitokovi, ki istočasno tečejo v druge smeri. Zdi se, da na podoben način deluje tudi prepoznavanje duhovne navzočnosti in spoznanj – skozi različne modalitete časovnosti, kot so spomini, refleksija, občutek trajanja ali časenja, odnosi med dogodki in njihovimi časovnicami ter prepoznavanje lastne minljivosti.

To je bilo še posebej nazorno, ko so sogovorniki pripovedovali o tem, kaj je za njih duhovna izkušnja, saj se ta za njih pogosto nahaja v mišljenju, čutenju, spominjanju ali vizualiziranju preteklosti oz. prihodnosti: »Religiozna izkušnja je pogled nazaj, iz tega trenutka v preteklost, v kateri je marsikaj, in se čudiš, kje si in kaj vse se lahko sprašuješ,« kar porodi občutek hvaležnosti in ponižnosti, podoben tistemu pri evharistiji. Duhovno izkustvo je tudi razmišljanje o zakoncih, ki jih je poročil, in otrocih, ki jih je krstil. Pomembne so mladostne izkušnje prijateljstva, druženja in zaljubljenosti – veliko so razpravljali o duhovnosti. Ta druženja opiše kot »izkustvo žive vere«. Duhovno izkustvo pa je tudi soočanje z boleznijo ali telesno šibkostjo – svojo lastno ali od drugih, starejših od njega, kar spremlja kontemplacija o minljivosti lastnega telesa. Božjo navzočnost je torej mogoče prepoznati »za nazaj«, z ustavitvijo in refleksijo o preteklem, lahko pa vanjo stopimo »vnaprej« in skozi njo estetsko določimo in transformiramo izkušnjo, ki šele prihaja: »Pri molitvi, ki jo kristjani imenujemo križ [takrat se pokrižajo in pri tem imenujejo sveto Trojico, op. a.], si poskušam nekaj predstavljati. Vsaki potezi in gestikulaciji ima svoj pomen. Prvo si predstavljam, da odgrinjam zaveso med sabo in Bogom. Že zgolj to telesno občutim kot veselje, anticipacijo.« Če je heideggerjanski pogled, da preteklost določa sedanost, ima enakovredno težo ugotovitev, da je



v vsaki kavzalnosti posredno navzoča tudi prihodnost, ki gleda nazaj na sedanost (Bryant in Knight 2019: 191). Eden od patrov pove, da Boga najmočneje doživlja v odnosih z ljudmi, »še posebej tistimi, ki jih imam rad. Oni mi razlagajo, kaj je smisel evangelija.« Nadaljuje: »Zakaj je smiselno vprašanje večnega življenja? Zato, ker poznam ljubezen. Ker imam ljudi rad. Vso večnost bi bil z njimi. Misel na večnost je misel na ljubezen, je znanje, ki zori v tebi. Ne pride iz teoloških knjig, če nimaš svoje izkušnje.« Kot duhovniku mu je religiozna izkušnja spremljati ljudi, se veseliti zorenja na njihovi poti. Poda primer poročnega para ter opiše vesel in pomirjen izraz na njenem obrazu, ko jima pove, da je »zakrament pričevanje nečesa, kar že je«. Dejanje iz prihodnosti je lahko posvetitev nečesa, kar je navzoče v sedanosti.

Bhakta duhovno pot primerja z zaljubljanjem, saj težko oceniš, kdaj točno in zakaj se zgodijo preskoki v odnosu do osebe (v primeru duhovnosti do vrhovne Osebe) – gre za zelo osebni proces, kjer je težko govoriti o stopnjah, predvsem pa ga je težko primerjati s procesom oz. duhovnostjo drugih. Podobno kot je Serres opozoril, da lahko dva zgodovinsko oddaljena trenutka postaneta izkustveno bližnja in celo prekrivajoča se, so sogovorniki (sploh bhakte) o duhovnem procesu govorili kot časovnici, na kateri historično sovpadajoča trenutka ne sovpadata – trajektorije duhovnih poti so povsem individualizirane in neprimerljive. Na vsak način pa so spoznanje – pa tudi druge destilacije odnosa med telesom in duhom – v obeh skupnostih problematizirali skozi prizmo pristnosti, legitimnosti neke izkušnje.

## Razločevanje duhov

Antropologija posveča vedno več pozornosti senzorični, torej čutni opredelitvi estetske izkušnje v vseh modalnostih – ne le vizualni izkušnji, ki se ji je v preteklosti največ posvečala, ampak tudi tistim, ki jih posredujejo voh, sluh itd. (Drobnick in Fischer 2012). Pater jezuit se spominja otroške izkušnje, ko ga je oče peljal v cerkev. Star je bil štiri ali pet let. Spomni se atmosfere, glasbe, estetike, kadila – ostala sta mu globok, tolažeč in vesel vtis ter občutek skrivnosti in svetosti tega, kar se je tam dogajalo. Šele pozneje je to izkušnjo povezal z Bogom. Spominja se tudi, ko jih je pater peljal gledat zvezde med vajami za ministrante, govoril jim je o zvezdah in »o svetniku, ki je šel v gozd in mu je Bog govoril po vetru« – to je bilo slišati čudno, drugačno, in »še zdaj, ko hodim po gozdu v vetru, se spomnim tega«. V Skupnosti za Zavest Krišne posebej poudarjajo, da ukvarjanje z duhovnostjo spremeni človeka, sprememba pa je zaznavna tudi s čutili. Eden od bhakt pove: »Z razvojem tretjega očesa lahko vidimo avro ljudi. Duhovno napredni ljudje imajo zlato avro.« Še več: »Slišiš lahko Božji glas ali vonjaš telo Krišne,« njegov vonj je namreč natančno opisan v *Vedah*. Prav tako se »v očeh vidi, če se nekdo ukvarja z duhovnostjo«. Bolj univerzalna so

bila poročanja o čustvenih, občutenih izkušnjah, ki niso povezana s specifičnim čutom. Bhakta je svojo izkušnjo z duhovno prakso v skupnosti označil kot čustveno; ko je prvič mantral *Hare Krišna*, je planil v smeh in jok. Drugi bhakta kot zanimivost doda: »Solze duhovne sreče so mrzle, niso vroče.« Tudi eden od patrov poroča, da je trikrat zajokal med mašo, bodisi iz veselja bodisi iz žalovanja. Iz zanimanja sva ga vprašala po temperaturi solz: »Ne mrzle ali tople solze, ampak prisrčne.«

Amira Mittermaier je terensko raziskovala sanje in vizije v Egiptu, pogosto takšne z religijsko konotacijo. Sanje so včasih preroške, prihajajo iz nevidnega Drugod. Čeprav takšne sanje niso napovedljive in nadzorljive, lahko posameznik stori veliko, da jih priključuje. Vizije lahko doživi tako, da kultivira »iskreni zor« (angl. *sincere gaze*; Mittermaier 2010: 93–96). V skupini sogovornikov ugotavlja, da je lahko tisti, ki ima preroške sanje ali vizijo, v katerih se pokaže ali spregovori sveta oseba, smatran bodisi kot avtoriteta bodisi kot »zgolj medij« – enkrat kot genij, drugič kot posrednik narativne kode (ibid.: 121). Avtoriteto lahko pripišejo različni pristopi in hierarhije, denimo presoja literature, genealogije (v haditskih znanostih ima linearni čas osrednjo vlogo) ali mnenje duhovne avtoritete, kot je specifični šejk (ibid.: 127). Kot bomo videli, sta za estetski in časovni vidik tkanja Božje navzočnosti, kot tudi načinov njenega legitimiranja, značilna napor in preiskovanje iskrenosti lastnega notranjega zora ter verodostojnosti – *duhovnosti* – izkušnje. Čutenje in čustvovanje sta pogosto podvržena natančni kritiki, saj je razlikovanje med duhovnimi in materialnimi užitki pomembno z vidika Bhagavad Gite v prevodu ustanovitelja gibanja Hare Krišna Bhaktivedante Swamija Prabhupade: »Užitki, ki se porajajo ob stiku materialnih čutov s predmeti čutne zaznave, so izvor nesreče. Taki užitki imajo začetek in konec, o Kuntijin sin, zato moder človek v njih ne najde zadovoljstva« (Prabhupada 1998, 5. poglavje, 22. verz).

V tem oziru je mišljenje, da tisto, kar je v nekem sistemu moralno dobro, implicitno vsebuje visoko vrednotene estetske lastnosti, in obratno (Coote 1992: 266), potrebno določene razčlembе in problematizacije. Eden od bhakt je imel intenzivno izkušnjo, ki jo je – z gledišča duhovnosti – označil za nepristno, »fake«. Šlo je za izkušnjo *déjà-vu*, ki sta jo spremljala jok in poplava emocij. Razloži, da ni šlo za duhovno izkušnjo, ampak za čustveno asociacijo, ki ni izhajala iz odnosa z Osebo. Poudari, da je odnos med dušo in Bogom natančno opisan v svetih spisih, prav tako telesni simptomi tega odnosa, zato lahko tam preverimo, če so naši vtisi pristni »ali pa zgolj hiperventiliramo«. Tudi na podvprašanje, kako razloči med duhovi iz materialnega sveta in prikazovanji Božanskega, odvrne, da »enostavno veš ali preveriš v svetih spisih«. »Ko si duhovno vesel, plešeš in poješ. To ni šov, je pa duhovna vaja. Če nisi vesel, postaneš s plesom in petjem.« Na drugi strani so jok, tresenje in vzhičenost lahko lažni signa-

li. Razloži, da so to pogosto odzivi, ki jih priključimo in stopnjujemo sami, »*včasih povsem umsko, njihov izvor ni nujno duhoven*«. Drugi bhakta poudari, da globoke duhovne izkušnje ni imel, a si jo želi in jo čaka – ve pa, da je vse del procesa, in poudarja nujnost vodenja oz. okrilja duhovnega učitelja. Ni narobe, da si želiš takšne izkušnje, saj je lahko potrditev, da si na pravi poti: »*Tega si želiš, ker je to nekaj čistega!*« Tretji bhakta pripoveduje o obdobju, ko je začel intenzivno mantrati *Hare Krišna*, eno leto je bil, pravi, »*popolnoma blažen*«. A tudi blaženost je »*zgolj simptom*«, je minljiva. Duhovne izkušnje so »*svetilniki na poti*«, duhovnost pa je več od teh trenutkov, »*je stanje, ki te stalno prežema*«, povzame eden od njih. Opaziti je bilo razlikovanje med duhovno in mistično izkušnjo: »*Duhovno je naravno, mistika pa zadeva nadnaravno. Mistične moči niso duhovnost, so spektakli v materialnem svetu, ki opozarjajo na duhovne skrivnosti, ampak mejijo na ekshibicionizem. V resnici je vse mistično, vse je skrivnostno in nepojmljivo.*« Sogovornik je mistično izkušnjo opredelil kot pozitivno in povezano z Bogom in navzočnostjo Njegove ljubezni – mistiko je jasno razločil od črne magije in paranormalnih pojavov.

Tudi pater jezuit pojasni, da razlikuje med pristno in proizvedeno duhovno izkušnjo: »*Pristna je tista, ki se ti preprosto zgodi.*« Pove zgodbo o študentih, ki so pripovedovali zgodbo o menihu, ki je lebdel nad tlemi. Učiteljev odgovor na to zgodbo je bil: »*Ja, pa kaj?*« Drugi pater poudari, da je globoko čutenje globlje od čustev in afektov:

*Ljubezen je pomembnejša od darov, kar pojasni že apostol Pavel. Ta mora biti osnova za molitev v jezikih, ne gre zgolj za emocionalnost. [...] Ljubezen ni le v čustvih, je tudi stvar dejanj, dobrote, vztrajnosti, odgovornosti in odpuščanja. Če je neko spoznanje hkrati odločitev, ki temelji v veri, potem ga ne smemo reducirati na afektivnost. Zato tudi, če ti molitev ne gre ali pa težko začneš s petjem, ne odnehaš. Tudi, če ne čutiš lepih čustev. To ni nič hudega, ker ne gre za cilj, izkustvo sledi celotnemu procesu.*

Podobno kot bhakte iščejo glas avtoritete v temeljnih (npr. vedskih) spisih, je tudi Ignacij Lojolski v *Duhovnih vajah* (prvič leta 1548) zapustil pogosto citirani nauk o razlikovanju med delom dobrega in zlega duha, kar je imenoval »*razločevanje duhov*«, pri čemer je opredelil razliko med *duhovno tolažbo* in *duhovno potrtostjo*:

316 TRETJE PRAVILO: *O duhovni tolažbi*. O tolažbi govorim, ko se v duši porodi neki notranji vzgib, pri katerem duša vzplamti v ljubezni do svojega Stvarnika in Gospoda; tako tudi takrat, ko ne more nobene stvari na svetu ljubiti zaradi nje same, marveč le v Stvarniku vseh stvari. Prav tako, ko toči solze zaradi ljubezni do svojega Gospoda, bodisi iz žalosti nad grehi, bodisi zaradi trpljenja Kristusa, našega Gospoda, bodisi zaradi drugih stvari, ki merijo naravnost na njegovo službo in slavo. Končno imenujem tolažbo vsako povečanje upanja, vere in ljubezni, in vsako notranje veselje, ki vabi in privlači

k nebeškim stvarim in k zveličanju duše ter jo umirja in ji daje počitek v njenem Stvarniku in Gospodu.

317 ČETRTO PRAVILO: *O duhovni potrtosti*. Potrtost imenujem vse, kar je nasprotno tretjemu pravilu: kot otemnelost duše in zmedenost v njej, teženje k nizkim in zemeljskim stvarim, vznemirjenost zaradi raznih motenj in skušnjav, ki nagibajo dušo k nezaupanju, ko ni upanja ne ljubezni in se duša čuti vsa lena, mlačna, žalostna in kakor ločena od svojega Stvarnika in Gospoda. Kajti kakor je tolažba nasprotna potrtosti, so prav tako tudi misli, ki izvirajo iz tolažbe, nasprotno mislim, ki izvirajo iz potrtosti (Loyola 2007, 316. in 317. odstavek).

Eden od patrov pojasni, da je razločevanje duhov »*zelo pomembno in zahteva duhovno zrelost. [...] Božje delo obrodi sadove, ki so dobri in dolgotrajni, niso škodljivi in kratkotrajni.*« Poudari, da »*ni vsako duhovno izkustvo dobro in od Boga*«, pri čemer opozarja na nevarnosti in šarlatanstvo v gibanju New Age – pred slednjimi so svarili tudi bhakte. Primer vaje, kjer nastopi razločevanju duhov, vidi v t. i. »*govorjenju v jezikih*« oz. glosolaliji, kar opiše s sinonimi »*dar jezikov*«, »*počivanje v duhu*« in »*izlitje duha*«, izposojenimi iz Apostolskih del. To izkušnjo razloži kot »*pustiti svetemu Duhu, da začne bolj sproščeno delovati v človeku*«. Tudi v katoličanstvu vidi prostor za karizmatično prenovo, za spontano molitev in vzklikanje aleluje sredi molitve. Duhovno anestezijo (še en sinonim) opiše kot »*alfa stanje zavesti*«, tudi kot obliko hipnoze, »*ampak ta hipnoza pride vate od Duha preko nekoga, ki moli zate*«. Te izkušnje so lahko pozitivne (ganjenost, občutek elektrike ali toplote, globok mir, večurno ležanje na tleh), če ob stiku s svetim Duhom pride do intervencije hudega duha, pa so lahko tudi negativne (tresenje, mahanje z rokami, premikanje kot kača, lajanje, rjojenje, slabost in bruhanje). Ljudje so že tisočletja govorili v jezikih, ampak šele zgodnji binokostniki so iz njih napravili smoter, tj. način potrjevanja krščanske vere, in razvili sistematične vaje za kultiviranje čutnih izkušenj (Brahinsky 2012: 232). Ker glosolalija ni linearno strukturirana – kot denimo semantično izražanje ali glasba – in ker poudarja ekspresivno funkcijo jezika, v njej jezik obstaja zunaj časa. Za tistega, ki govori v jezikih, temporalnost postane večnost, ker je vsak trenutek eksistencialni začetek (Csordas 1990: 28).

## Primerjalna študija: strukturirani intervju

Religijska skupnost in število članov Duhovna izkušnja (dogodek)	Skupnost za zavest Krišne (4 člani)	Ignacijev dom duhovnosti (5 članov)
Kurja polt	4	4
Ščemenje	4	5*
(Nenadna) sprememba v telesni ali zunanji temperaturi	3	4*
Močne emocije	4*	5*
Negativna ali pozitivna navzočnost duhov	0	3*
Tresenje	2	1
Sunek adrenalina	2	3
Izguba zavesti	0	1
Jok	4	5*
Izguba nadzora nad telesom	1	2
Prividi, prikazovanja, videnja	1	0
Občutenje bližnje smrti	2	1
Spalna paraliza	1	1

Preglednica 1: Prikaz, koliko članov iz vsake skupnosti poroča o tem, da so že imeli dotično duhovno izkušnjo.

Za namen primerjave s študijo Cassaniti in Luhrmann navajava izsledke najinih strukturiranih intervjujev, ki do cela posnemajo njun vprašalnik. Posebej poudarjava, da sva poročanje o določeni izkušnji v preglednico vključila le, če je bilo iz pogovora jasno, da sogovornik to izkušnjo smatra kot duhovno izkušnjo – pogosto sva bila opozorjena, da so nekateri dogodki, o katerih sprašujeva, vsakdanji in nimajo zveze z duhovnostjo. Asterisk (\*) označuje, katero duhovno izkušnjo sta vsaj dva člana iste skupnosti označila kot dogodek, za katerega se spomnita, da se jima je zgodil večkrat.

Na tem mestu ponavlja, kako sta Cassaniti in Luhrmann v raziskavi klasificirali našete izkušnje:

- *pojavi brez fiksnih kognitivnih ali telesnih dogodkov*: kurja polt, ščemenje, (nenadna) sprememba v telesni ali zunanji temperaturi, močne emocije (npr. veselje, strah, nenaden občutek miru), negativna ali pozitivna navzočnost duhov;
- *razlagalni telesni dogodki*: tresenje, sunek adrenalina, izguba zavesti, jok, izguba nadzora nad telesom;
- *osupljivi, nenavadni dogodki*: prividi, prikazovanja, videnja; občutenje bližnje smrti; spalna paraliza.

Ugotavlja, da so duhovne izkušnje podobno reprezentativne in podobno pogoste v obeh skupnostih. Opozarjava na tri stvari. Prvič, v preglednici je več asteriskov na strani patrov kot na strani bhakt (pet proti ena). Prav tako lahko,

če seštejemo poročila o vseh duhovnih izkušnjah, vidimo, da so patri poročali o več duhovnih dogodkih kot bhakte (36 proti 28). A tudi iz tega ni mogoče nič sklepati, ker lahko iz preglednice razberemo, da odgovorov ene od bhakt v preglednici nismo upoštevali – to pa zato, ker ni želel odgovoriti na ta del vprašalnika, saj so se vprašanja dotikala njegove najbolj osebne, intimne izkušnje. Zato tudi na osnovi nestrukturiranega intervjuja, ki sva ga z njim opravila, nisva želela sama sklepati o tem, katere izkušnje je doživel in katerih ne. Namignil je le, da posebnih izkušenj ni imel, si jih pa želi.

Drugič, preglednica sugerira, da navzočnost duhov doživljajo le patri, ne pa tudi bhakte. A to ne drži: o takih izkušnjah so poročali oboji, pri čemer pa so bhakte takoj izpostavili, da je stik z duhovi možen, a da je to globoko materialna izkušnja, ki običajno predstavlja nevarnost, pred katero se je dobro zavarovati. Spalna paraliza, o kateri sva spraševala, naj bi bila povezana prav z napadi duhov – včasih jih izženejo tako, da mantrajo *Hare Krišna*. Po drugi strani so angeli pozitivna duhovna bitja, a bhakta takoj doda, da se ne posvečajo preveč odnosu z njimi, ker niso »ključni element«. Zelo podobno se izrazi eden od patrov. Ko ga vprašava po angelih, hitro pristavi, da so »angeli in te stvari lahko distrakcije. Krščanstvo je preprosto.« Vsi trije patri, ki so na vprašanje odgovorili pritrdilno, so opozorili na izkušnjo srečanja s hudim duhom – ta je bodisi pretil njim ali nekemu, s komer so

bili v stiku. Oboji so izpostavili napetost med negativno duhovno navzočnostjo in močjo Krišne oz. Kristusa (lahko tudi izgovarjanjem svetega imena ali uporabo blagoslovljene vode), ki je duha odgnala. Le en pater je izpostavil izkušnjo pozitivne duhovne navzočnosti, ki jo je zaznamoval občutek toplote in pa poseben vonj po rožah v sobi, kjer ni bilo rož – a tudi v njegovem primeru, pove, ni šlo za navzočnost niti (dobrega) duha niti angela. Razlog za to, da sva ene odgovore upoštevala v preglednici, drugih pa ne, je v tem, da so bhakte takoj zavrnili, da gre pri tem za kaj duhovnega, patri pa so odvrnili, da izkušnja je duhovna, ker preko nje spoznaš Kristusovo moč. Eden od patrov je denimo izpostavil sanje, v katerih se mu je zdelo, da ga bo zlo zgrabilo in zmlelo, nakar je začel klicati Kristusa po imenu in sledil je občutek velike odrešitve. V praksi pa teh razlik ne bi mogla interpretirati kot pokazatelje kulturnega tkanja – oboji so na podoben način označili tako napade duhov kot rešilno intervencijo Osebe.

Tretjič, iz preglednice je razvidno, da je en bhakta poročal o prividih ali videnjih, patri pa te izkušnje niso imeli. To je zanimivo, ker obe religiji močno poudarjata vizualno in podobe. Podroben pregled najinih dnevnikov pokaže, da patri niso komentirali tega vprašanja, razen enega, ki je poudaril, da si tega Božjega daru niti ne želi, ker »*je potem naša naloga večja, jaz jih imam že dovolj*«, lahko pa so darovi tudi past. Bhakta, ki je na vprašanje odgovoril pritrdilno, pa je pojasnil, da ko duhovni svet okrog tebe oživi, takrat božanstva ugledaš kot nekaj živega. Povedal je zgodbo o nekem dekletu, ki je nedavno v templju sredi kirtana nenadoma začelo jokati, ker je videlo Krišno, kako je oživel iz oltarja in začel plesati z njimi: »*Oni so živi [božanstva, op. a.], mi nismo, zato jih ne vidimo.*«

## Pripis k teoriji in metodi

Cassaniti in Luhrmann (2014: 333) trdita, da »duhovna telesa in kategorije niso nikoli neodvisni od njihovega družbenega konteksta«. Kljub temu da sta definiranje in primerjanje na tem spolzkem in relativističnem terenu pogosto problematična, avtorici menita, da lahko neposredna primerjava duhovnih izkušenj izpodbija priljubljeno idejo, da so nekateri duhovni fenomeni organski in univerzalni (npr. s pozicije nevroznosti), in, nasprotno, pokaže, kako temeljno vlogo igra družbeni kontekst pri tem, kakšne duhovne izkušnje doživljamo in kako pogosto ter katere in kdaj sploh smatramo za duhovne. Predlagata, da lokalna kultura na nekem območju spodbuja, kakšno pozornost naj ljudje gojijo do svojega čutenja pri iskanju duhovnih dokazov, tako da se znižujejo kriteriji, kdaj je neka izkušnja občutena kot duhovna (ibid.: 341). Lokalni družbeni kontekst sugerira simptome, po katerih naj posameznik prepozna duhovno izkušnjo – posledica tega pa je, da so isti simptomi v različnih družbenih kontekstih občuteni drugače: »Lahko bi se vprašali, ali različne oblike krščanstva stkejo različne duhovne fenomene – ali npr. katoli-

cizem, ki poudarja podobe in ikone, proizvede več vizij kot protestantizem, ki daje več poudarka na besedo in na 'poslušanje' Boga« (ibid.).

Avtorja meniva, da dotična raziskava Cassaniti in Luhrmann še ni zadovoljiv dokaz za to, da duhovni in nadnaravni fenomeni, ki jih znamo ustvariti v laboratorijskih pogojih (npr. zunajtelesne izkušnje; Blanke idr. 2002), zagotovo niso transkulturni. Treba bi bilo še razmisliti, kaj bi pomenilo, če (ne) bi doživetje takih izkušenj v laboratorijskih pogojih dejansko spodbudilo oz. povečalo pogostost doživljanja istih izkušenj v vsakdanjem življenju. Prav tako nisva prepričana, da dotična raziskava neposredno pokaže, da do kulturnega tkanja duhovnih izkušenj pride po zgoraj opisanem postopku. Ni očitno, da družba *povzroči zniževanje kriterijev* pri presoji, kdaj je neka izkušnja duhovna – na splošno se vzorci ne vzpostavijo nujno z znižanjem izbranega merila, ampak npr. z ignoriranjem drugih možnih meril.

Kljub temu je njun članek kakovosten razmislek v nizu novejših literature, ki kaže na to, da je duhovno čutenje v veliki meri kulturno privzgojeno. Pri tem gresta v nekaterih pisanjih še dlje, ko natančneje opredeljujeta ne le občekulturni (lokalna družbena socializacija) in religijski senzorijski (lokalna religijska oz. doktrinarna socializacija), ampak tudi vlogo človeškega telesa, v katerega se vtisnejo kulturne okoliščine, a telo nanje tudi odgovarja – včasih do te mere, da so verniki prepričani, da govorijo neposredno z Bogom (Cassaniti 2006, 2009, 2012; Cassaniti in Luhrmann 2011; Luhrmann 2012, 2020; Luhrmann in Morgain 2012). Konkretni doprinos članka, ki ga izpostavita tudi avtorici, je opažanje, da niso vsi mentalni in telesni dogodki enako odzivni na kulturne nastavke v nekem okolju:

Če ima neka izkušnja ime (na primer »demoni«), nima pa pripisanih natančnih psiholoških indecev, potem je verjetno, da ljudje v družbi, ki nima imena za to izkušnjo, ne bodo poročali o tej izkušnji. Po drugi strani pa bodo o izkušnji, ki je opredeljena s kompleksnim vzorcem nevsiljenih telesnih izkušenj (na primer spalna paraliza), poročali nekateri ljudje v družbah, kjer ta izkušnja nima niti imena niti posebnega pomena, medtem ko v družbah, kjer je ta izkušnja jasno poimenovana in ima poseben pomen, ne bodo vsi poročali o njej. Ta sklep je najina teorija o kulturnem tkanju duhovne izkušnje (Cassaniti in Luhrmann 2014: 341–342).

Naj omeniva, da sva avtorja pri kombiniranju primerjalne fenomenologije z različico intervjuja o življenjski zgodbi črpala navdih tudi iz nove teorije navzočnosti, ki sta jo nedavno predlagali Corwin in Erickson-Davis v članku *Experiencing Presence: An Interactive Model of Perception* (2020). V njem avtorici analizirata, kako katoliške nune v frančiškanskem samostanu doživljajo navzočnost Boga. Predstavita t. i. interakcijski model, ki duhovnih izkušenj ne jemlje kot iluzij ali kognitivnih zmot pri sprejemanju senzoričnih signalov (npr. nevroznost), niti kot senzacij,

ki jih prepoznamo in občutimo kot »duhovne« zaradi naše socializacije (npr. kulturna antropologija); avtorici ponudita družboslovni model duhovne navzočnosti, ki se odmika od modelov, slonečih na simboličnih reprezentacijah in epistemološkem relativizmu, in se premika v smeri tega, kar je James J. Gibson (1966, 2002, 2014) imenoval ekološka teorija percepcije: v njej opazovalec ne nastopa kot nekdo, ki svet rekonstruira na osnovi tega, kar ga doseže, ampak kot tisti, ki je v svetu udeležen in se skozenj premika. Percepcija je način zbiranja informacij o svetu, a ta svet je poln in bogat, predvsem pa je kraj novih resničnosti. Poudarek ni na procesiranju in prevajanju, ki ga opravi percepcija, ampak na komunikaciji oz. interakciji med opazovalcem in svetom, ki se dogaja z njo. V tej shemi je opazovalec del sveta; svet ni v našem doživljanju ali rekonstrukciji slednjega (Corwin in Erickson-Davis 2020: 173–174). S tem predlogom želita avtorici preseči pozicijo simbolne reprezentacije ter epistemološkega ateizma in relativizma – in ponuditi kritiko (po njenem mnenju) problematične orientacije, da, »prvič, obstaja statična realnost, ki je zunaj opazovalca, in drugič, da so občutki navzočnosti [Boga, bogov, duhov in tako dalje, op. a.] zgolj interpretacije ali prepričanja o bolj rudimentarni senzomotorični izkušnji« (ibid.: 167).

Razberemo lahko, da standardni kulturnoantropološki model navzočnosti, s katerim polemizirata Corwin in Erickson-Davis, spominja na stališče Cassaniti in Luhrmann. To podobnost vidimo v njenem (preveč enodimenzionalno izraženem) pozivu k vlogi antropologov (lahko bi rekli družboslovcev nasploh) kot tistih, ki naj predstavijo dokaze iz perspektive, ki je – v primeru konstruiranosti religijske izkušnje – v konstruktivni opoziciji do nevroznosti. Avtorja v tej razpravi nisva neposredno naslavljala epistemoloških ali ontoloških vprašanj, prav tako naju ne zanima razmerje med znanjem in prepričanjem, kot to zanima Corwin in Erickson-Davis. Kljub temu »z eno nogo« vstopava v to debato, a le toliko, da izpostaviva osnovno usmeritev najinega prispevka, ki je predlogu avtoric podoben v prepričanju, da sogovornika jemljemo resno šele tedaj, ko mu vsaj dopuščamo, da se ne moti o svetu – še več, da »je pogoj za ustvarjanje priložnosti [za resno upoštevanje nenaturalističnih izjav o svetu, op. a.] v upiranju bifurkaciji med resničnostjo in fikcijo« (Bruun Jensen, Ishii in Swift 2016: 165; poudarek avtorjev). Sicer ne trdiva, da se Cassaniti in Luhrmann v njenih drugih pisanjih ne bi strinjali s to držo. Njuna metoda namreč na noben način ne presoja verodostojnosti izjav in razlag njenih intervjuvancev. Vsebuje pa določena pričakovanja, ki jih želi fiksirati in potrditi, in s tem implikacije glede tega, kakšen je mehanizem (sistem, tehnika) tkanja Božje navzočnosti.

### Sklepna misel

Prva teza teorije o kulturnem tkanju duhovnih izkušenj je, da je neka duhovna izkušnja pogostejša v okolju, kjer se o njej govori in je bodisi zaželeno bodisi nezaželeno. Druga

teza pa je, da je pogostost duhovne izkušnje lahko večja tudi pri ljudeh iz okolij, kjer o takih izkušnjah ne govorijo, če je ta izkušnja povezana z jasnimi fiziološkimi simptomi. V tem prispevku nisva preverjala obeh tez, pač pa sva na primeru dveh religijskih skupnosti kontekstualizirala metodološke in teoretske pristope, h katerim se antropologi obračajo kot resursom pri raziskovanju kulturnega tkanja v širšem pomenu: to je *dialoga med telesom in različnimi (bolj in manj lokalnimi, specializiranimi) senzoriji*.

Pozorna sva bila na izkušnje, ki so jih sogovorniki sami izpostavili skozi prosto pripoved, in jih poskušala povezati s konkretnimi občutki in vsebinsko razlago – v iskanju subtilnejših, težje razločljivih izkušenj od tistih, ki sva jih preverjala z vprašalnikom, vzetim pri Cassaniti in Luhrmann. Zanimivo je razmišljati o tkanju duhovnih izkušenj tudi na primeru težko razločljivih podobnih poudarkov, denimo, zakaj nekateri patri in bhakte povejo, da angeli obstajajo, v isti sapi pa hitijo dodati, da so lahko distrakcija. To napeljuje na misel, da na pedagogiko religijske skupnosti vplivajo prepričanja in pedagogika drugih religijskih skupnosti iz istega oz. drugih relevantnih okolij. Nekateri pedagoški poudarki se zdijo posledice opredeljevanja do (ali distanciranja od) alternativnih verskih sistemov.

Ostaja tudi vprašanje, ali bi se lahko razlike izrazile skozi drugačne duhovne izkušnje od teh, o katerih sva spraševala. Cassaniti in Luhrmann sta v prej omenjeni definiciji kulturnega tkanja duhovne izkušnje opredelili predvsem status poimenovane izkušnje »s pripisanimi natančnimi psihološkimi indici« ter nepoimenovane izkušnje, opredeljene s »kompleksnim vzorcem nevsiljenih telesnih izkušenj« (Cassaniti in Luhrmann 2014: 341–342). Sama sva v največji meri odkrila izkušnje prvega tipa (poimenovane izkušnje), katerih psihološki indici pa so tako podrobni in specifični, da se izogibajo idealnotipski opredelitvi duhovne izkušnje, s katero so povezani. Posledično lahko enako poimenovane izkušnje povežemo z različnimi psihološkimi simptomi (npr. ali pri duhovni izkušnji jokamo hladne ali vroče solze) oz. iste psihološke simptome pripišemo različno poimenovanim izkušnjam (npr. kdaj je Božja bližina opisana kot milost in kdaj kot tolažba), kar v najinem primeru onemogoča enostavno preverjanje kulturnega tkanja po metodologiji Cassaniti in Luhrmann.

Prisotne so številne podobnosti med obema skupnostma v duhovnem doživljanju, ki jih glede na številne genealoške razlike med katoliškim krščanstvom in gibanjem Hare Krišna ne bi nujno pričakovali in ki morda pričajo o velikem časovnem in kulturno-geografskem vplivu na doživljanje duhovne izkušnje. Gibanje Hare Krišna ima sicer korenine v Indiji, na Zahod pa je z obema nogama vstopilo v drugi polovici 20. stoletja (Črnič 2005: 676). Nenazadnje pa je dokaz neke skupne socializacije tudi to, da nobene skupnosti ni šokiralo, da želita dva študenta družboslovja opraviti intervjuje z njimi; vsi so bili pripravljeni na pogovor z nama, bili so vajeni pedagoškega odnosa in nasto-

panja ter niso imeli težav z dolgim samostojnim pripovedovanjem v manj strukturiranem delu pogovora. V obeh skupnostih sva bila deležna podobne obravnave, skladno s podobnim bontonom. Med drugim so nama – v znak medverske solidarnosti – v gibanju Hare Krišne izročili medenjake, ki sva jih odnesla v Ignacijev dom duhovnosti.

## Zahvala

Avtorja se iskreno zahvaljujeva Ignacijevemu domu duhovnosti in Skupnosti za zavest Krišne iz Ljubljane, ki sta naju gostoljubno sprejela, ter vsem patrom in bhaktam, ki so nama izkazali zaupanje in si vzeli čas za pogovor z nama.

## Literatura in viri

ATKINSON, Robert: *The Life Story Interview*. London, New Delhi, Thousand Oaks: Sage Publications, 1998.

BAKHTIN, Mihail M.: Author and hero in aesthetic activity. V: Michael Holquist in Vadim Liapunov (ur.): *Art and answerability. Early philosophical essays by M. M. Bakhtin*. Austin: University of Texas Press, 1990.

BERGER, Peter L. in Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday & Company, 1966.

BERGSON, Henri: *Matter and Memory*. New York: Zone, 2005.

BLANKE, Olaf, Stephanie Ortiq, Theodor Landis in Margitta Seeck: Stimulating illusory own body perceptions. *Nature* 419/6904, 2002, 269–270.

BRAHINSKY, Josh: Pentecostal body logics: Cultivating a Modern Sensorium. *Cultural Anthropology* 27/2, 2012, 215–238.

BRUUN JENSEN, Casper, Miho Ishii in Philip Swift: Attuning to the webs of en. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6/2, 2016, 149–172.

BRYANT, Rebecca in Daniel M. Knight: *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

CASSANITI, Julia L.: Toward a cultural psychology of impermanence in Thailand. *Ethos* 34/1, 2006, 58–88.

CASSANITI, Julia L.: *Control in a world of change*. Doktorska disertacija. Chicago: University of Chicago, 2009.

CASSANITI, Julia L.: Agency and the Other: the role of agency for the importance of belief in Buddhist and Christian traditions. *Ethos* 40/3, 2012, 297–316.

CASSANITI, Julia L. in Tanya M. Luhrmann: Encountering the supernatural. *Religion and Society* 2, 2011, 37–53.

CASSANITI, Julia L. in Tanya M. Luhrmann: The Cultural Kindling of Spiritual Experiences. *Current Anthropology* 55/10, 2014, 333–343.

COOTE, Jeremy: 'Marvels of Everyday Vision': The Anthropology of Aesthetics and the Cattle Keeping Nilotes. V: Jeremy Coote in Anthony Shelton (ur.), *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford: Oxford University Press, 1992, 245–73.

CORWIN, Anna I. in Cordelia Erickson-Davis: Experiencing presence: an interactive model of perception. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 10/1, 2020, 166–182.

CSORDAS, Thomas J.: Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18/1, 1990, 5–47.

CSORDAS, Thomas J.: Introduction: the body as representation and being-in-the-world. *American Ethnologist* 24/4, 1997, 1–24.

CSORDAS, Thomas: *Body/Meaning/Healing*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

ČRNIČ, Aleš: Primerjava religijskih praks pripadnikov gibanja Hare Krišna in katolikov. *Teorija in praksa* 42/4–6, 2005, 674–690.

DESJARLAIS, Robert in C. Jason Throop: Phenomenological Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40, 2011, 87–102.

DROBNICK, Jim in Jennifer Fisher: Introduction: Sensory Aesthetics. *The Senses and Society* 7/2, 2012, 133–134.

ENGLER, Steven in Michael Stausberg (ur.): *The Routledge Handbook of Research Methods in Study of Religion*. Oxford: Routledge, 2022.

FRISBY, David Patrick in Mike Featherstone (ur.): *Simmel on Culture*. London: Sage, 1997.

GIBSON, James J.: *The senses considered as perceptual systems*. Boston: Houghton Mifflin, 1966.

GIBSON, James: A theory of direct visual perception. V: Alva Noe in Evan Thompson (ur.), *Vision and mind: Selected readings in the philosophy of perception*. Cambridge, MA: MIT Press: 2002, 77–90.

GIBSON, James: *The ecological approach to visual perception*. New York: Psychology Press, 2014.

HARAWAY, Donna: Investment Strategies for the Evolving Portfolio of Primate Females. V: Mary Jacobus, Evelyn Fox Keller in Sally Shuttleworth (ur.), *Body/Politics: Women and the Discourses of Science*. New York: Routledge, 1990, 139–62.

HUFFORD, David J.: Sleep Paralysis as Spiritual Experience. *Transcultural Psychiatry* 42/1, 2005, 11–45.

LAMBEK, Michael: *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. New York: Cambridge University Press, 1981.

LESTER, Rebecca: *Jesus in Our Wombs: Embodying Modernity in a Mexican Convent*. Oakland: University of California Press, 2005.

LINGER, Daniel T.: What Is It Like to Be Someone Else? *Ethos* 38/2, 2010, 205–229.

LOYOLA, Ignacio de: *Duhovne vaje*. Ljubljana: Župnijski zavod Dravje, 2007.

LUHRMANN, Tanya M., Howard Nusbaum in Ronald Thisted: The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity. *American Anthropologist* 112/1, 2010, 66–78.

LUHRMANN, Tanya M.: *When God talks back: understanding the American Evangelical relationship with God*. New York: Knopf, 2012.

LUHRMANN, Tanya M. in Rachel Morgain: Prayer as inner sense cultivation. *Ethos* 40/4, 2012, 359–389.

LUHRMANN, Tanya M.: Mind and Spirit: a comparative theory about representation of mind and the experience of spirit. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 26/S1, 2020, 9–27.

MASSUMI, Brian: *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.

MAUSS, Marcel: *Les Techniques du Corps. Sociologie et Anthropologie*. Pariz: Presses Universitaires de France, 1950.

MAUSS, Marcel: *Sociology and Psychology: Essays*. London: Routledge in Kegan Paul, 1979.

MITTERMAIER, Amira: *Dreams That Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*. Berkeley: University of California Press, 2010.

MITTERMAIER, Amira: Beyond the Human Horizon. *Religion and Society* 12/1, 2021, 21–38.

PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta Swami: *Bhagavad Gita, kakršna je*. Korsnas: The Bhaktivedanta Book Trust, 1998.

SERRES, Michel: *Conversations on Science, Culture, and Time*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

SHARMAN, Russell: The Anthropology of Aesthetics: a cross-cultural approach. *JASO* 28/2, 1997, 177–192.

Spletni vir 1: Witches, Psychiatrists, and Evangelicals with Tanya Luhrmann – Conversations with History. YouTube, 6. 1. 2014; <https://www.youtube.com/watch?v=GWrxx2HLEis>, 9. 1. 2023.

TELLEGEN, Auke in Gilbert Atkinson: Openness to Absorbing and Self-Altering Experiences ('Absorption'), a Trait Related to Hypnotic Susceptibility. *Journal of Abnormal Psychology* 83/3, 1974, 269–77.

WARDLE, Huon: Subjectivity and aesthetics in the Jamaican nine night. *Social Anthropology* 8/3, 2000, 247–262.

## Drawing the Kindling of Spiritual Experiences on the Example of the Ignatius House of Spirituality and the International Society for Krishna Consciousness in Ljubljana

This article is written in dialogue with Julia L. Cassaniti and Tanya M. Luhrmann's paper *The Cultural Kindling of Spiritual Experiences* (2014), but also with a methodological orientation that characterizes a larger body of their work. In speaking with interlocutors from different cultural and religious backgrounds, they apply a comparative phenomenological approach with the intent of demonstrating the role of culture in establishing and navigating a connection between the physiology of a spiritual experience, and the frequency with which people experience it. In their view, local cultural practices have an influence on spiritual experiences, including those we intuitively consider to be universal, transcultural. The authors of this article have conducted a similar comparative study in two small communities of religious practitioners, the Ignatius House of Spirituality and the International Society for Krishna Consciousness, both located in Ljubljana, Slovenia. However, their research question is simpler and less ambitious, in that they are primarily interested in whether and how people experience God differently based on the different ways of attending to their religious experiences. In addition, there is less focus on comparing the two communities, hence their narratives are often mixed in the analysis. The core of the paper is a portrayal of conversations about what constitutes a religious experience and what is the role of the body in such experiences. These have opened up several themes and problematizations, which the authors have roughly synthesized in terms of aesthetics, ethics, and temporality. Interviewees have also described the relationship between the religious experience and knowledge. Both communities tend to question, systematically and on a personal level as well, the authority and legitimacy of an experience, which is thus often characterized as a "problem" in itself, to be addressed through consultation with foundational scriptures, conversation with others, self-reflection, etc. In summary, the paper does not put Cassaniti and Luhrmann's theory of cultural kindling to the test, but instead draws inspiration from it to present and contextualize methodological and theoretical approaches in anthropological scholarship of cultural kindling on the example of spiritual experiences. The authors propose a broader understanding of this notion as dialogue between the body and different specialized cultural sensoria.

# PODJETNIŠKA IDEOLOGIJA KOT RELIGIJA NEOLIBERALNEGA KAPITALIZMA

## O produkciji podjetniškega jaza med mladimi na Ajdovskem in Goriškem

Izvirni znanstveni članek | 1.01  
Datum prejema: 20. 2. 2023

**Izveček:** Podjetniška ideologija se je kot politična racionalnost neoliberalnega kapitalizma razrasla v vse pore današnjega dela in življenja. Postala je nova religija sodobnih družb. Njeni moralni in praktični nauki se pospešeno posredujejo tudi med mlade v Sloveniji. V članku obravnavam vprašanje, kako se podjetniška ideologija udejanja z ustvarjanjem izobraževalnih miljejev in programov za mlade v nekaterih razvojnih in mladinskih institucijah na Ajdovskem in Goriškem, kjer naj bi se mladi iz poslovnih metodologij, modelov in tehnik učili podjetnosti in samoiniciativnosti kot življenjskih veščin.

**Ključne besede:** podjetništvo, mladi, postmoderna religija, neoliberalni kapitalizem, podjetniški jaz, podjetniški miljeji

**Abstract:** As a political rationale of neoliberal capitalism, the entrepreneurship ideology has ramified to all areas of modern life, becoming a new religion of contemporary societies. Its moral and practical lessons are increasingly promoted also among youth in Slovenia. The article deals with the question of how the entrepreneurship ideology is actualized through educational milieus and programmes for young people in certain development and youth institutions in Ajdovsko and Goriško, where young people are learning entrepreneurship and self-initiative as life competences, based on business methodologies, models and techniques.

**Keywords:** entrepreneurship, young people, postmodern religion, neoliberal capitalism, entrepreneurial self, entrepreneurial milieus

### Uvod

Podjetniška ideologija se je začela konstruirati v 70. letih 20. stoletja v okviru reševanja krize nezaposlenosti v ZDA,<sup>1</sup> ko je za nezaposlenost postal odgovoren posameznik, ki se je moral prožno prilagajati političnim in ekonomskim spremembam v družbi (Carmo idr. 2021: 19–20). Podjetnik naj bi samoiniciativno nastopal na trgu, avtonomno plezal po družbeni lestvici in se kreativno razvijal v skladu z ekonomskimi spremembami (glej npr. Gaddefors in Anderson 2017; Magee 2019). Podjetniška ideologija pa ne predpisuje samo delovne etike, ampak se podjetniški principi in modeli vrivajo na vsa druga področja življenja (zdravje, potrošnja, družina, odnosi, starševstvo itd.) (McNay 2009; Jones in Spicer 2010). Na eni strani jo od zgoraj navzdol proizvajajo in reproducirajo korporativne, evropske, nacionalne in druge institucije, na drugi pa jo prevzemajo in od spodaj navzgor preoblikujejo ciljni akterji tega procesa, v našem primeru mladi v Sloveniji.

Podjetniška ideologija narekuje upravljanje življenja na način menedžmenta podjetij po sodobnih poslovnih modelih, metodologijah in tehnikah (Rose po Vodopivec 2018: 41; prim. Weber 2002). S tem nam vsiljuje tudi specifično kapitalizmu prilagojene pojme dobrega in srečnega življenja (glej Frey in Stutzer 2002; Ahmed 2010; Davies 2015; prim. Kavedžija in Walker 2016). V tem smislu lahko podjetniško ideologijo razumemo kot »postmoderno religijo« (Bauman 1998), ki na eni strani legitimira neoliberalni kapitalizem in družbeno neenakost (Eberhart 2022; glej tudi Harvey 2012), na drugi pa skozi različne terapije, oblike samopomoči (glej Maasen, Sutter in Duttweiler 2007; Illouz 2008) in identitetne izbire (Connolly 2013) ponuja zatočišče tistim, ki jim podjetizacija življenja (še) ne uspeva dovolj dobro.

Družbeni procesi uveljavljanja neoliberalnega kapitalizma so bili v zadnjem času deležni več pozornosti tudi v slovenski etnologiji in kulturni antropologiji. Te vsebine so bile prisotne npr. v raziskavah vizij prihodnosti (glej Petrovič-Šteger 2018), sodobnega pojmovanja kreativnosti (glej Poljak Istenič 2017), solidarnostne ekonomije (glej Gregorčič 2018a) in nazadnje mladih podjetnikov (glej Kozorog 2021a), kamor se umešča tudi pričujoče besedilo.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Zgodovini konstrukcije podjetniške ideologije sicer lahko sledimo že od uveljavitve kapitalističnih odnosov v zadnjih desetletjih 19. stoletja naprej, ko je podjetnik (drugače kot kapitalist, ustvarjalec kapitala) predstavljal posrednika med produkcijo in distribucijo produkta ali storitve (Carmo idr. 2021: 21). Razmahnila se je po letu 1970, ko se je podjetništvo povežalo z neoliberalno doktrino prostih trgov (Harvey 2012; Eberhart 2022) in postalo družbena tema, o kateri se je začelo široko razpravljati v medijih (Carmo idr. 2021: 21; prim. Vodopivec 2017: 134–135), njegovi nauki pa so zavzeli pomembno mesto tudi v študijskih programih ekonomije in menedžmenta (Carmo idr. 2021: 21–22).

<sup>2</sup> Tukaj sem navedel zgolj štiri tematske bloke, ki so vsak s svojega vidika vsaj posredno naslavljali podjetništvo v okvirih neoliberalnega kapitalizma v Sloveniji. Raziskovanje s podjetništvom, digitalizacijo, kreativnostjo in neoliberalno ekonomijo obeleženih procesov je seveda prisotno še v številnih drugih etnoloških in antropoloških besedilih, katerih celovitega pregleda pa tukaj zaradi omejitve dolžine članka ne morem napraviti.



Etnografsko terensko delo za ta članek sem opravljal skupaj s kolegom Mihom Kozorogom med letoma 2019 in 2021. Na teh terenih sva se pogovarjala s predstavniki razvojnih in mladinskih institucij v Ajdovščini, Novi Gorici, Novem mestu, Črnomlju, Krškem, Trebnjem, Sevnici in Brežicah (glej Kozorog 2021b: 102). Gradiva iz te etnografije je Kozorog (2021b) deloma že predstavil, tukaj pa bom ob siceršnjih teoretskih vsebinah o podjetniški ideologiji obravnaval predvsem ustvarjalke podjetniških okolij in programov za mlade v Ajdovščini in na Goriškem.<sup>3</sup>

Najine sogovornice so se pri postavljanju podjetniških programov, projektov, delavnic, krožkov, tekmovanj ipd. pogosto srečevale z nelagodjem ob pojmu podjetništva, ko so svoje programe predstavljale potencialnim udeležencem in udeleženkam (tj. mladim, bodočim iskalcem zaposlitve). Ravnateljicam in učiteljicam v osnovnih in srednjih šolah (prim. Benak Cvijanović in Dopler 2020; Poljak Istenič 2021), pa tudi staršem in skrbnikom mladostnikov in mladostnic se podjetništvo ni zdela primerna poklicna pot. Favorizirali so stalno zaposlitev, delovno mesto z osemurnim delovnikom, varnost in ne preveč stresno življenje (prim. Kozorog 2019a: 23). Ta miselnost je bila po mnenju izvajalk izobraževalnih programov in podjetniških spodbud ostalina socialističnih časov in prejšnjih generacij, ki so svoje službe dobile v lokalnih tovarnah.

Zato so se institucije in zavodi, kot so Primorski tehnološki park, Regionalna razvojna agencija ROD Ajdovščina, COBIK – Center odličnosti za biosenzoriko, instrumentacijo in procesno kontrolo in Inštitut za mladinsko politiko v Ajdovščini,<sup>4</sup> za promocijo svojih dejavnosti v zvezi z razvojem podjetništva in pritegovanjem mladih oprijeli širših pojmov podjetnosti, inovativnosti in ustvarjalnosti kot vseživljenjskih veščin (prim. Poljak Istenič 2021). Prav razlikovanje med podjetništvom in podjetnostjo (ter drugimi podjetniškimi veščinami), kot so ga izpostavile najine sogovornice, predstavlja v članku izhodišče za razmišljanje o podjetniški ideologiji kot novi religiji (Bauman 1998), ki naj bi dala mladim podlago za boljše življenje v družbenih in ekonomskih razmerah neoliberalnega kapitalizma.

## Podjetniška ideologija kot vera v družbeno enakost in moč posameznika

Podjetniška ideologija je s pozno industrializacijo v prvih desetletjih 20. stoletja v ZDA vzniknila kot retorika, ki je upravičevala vse večjo družbeno neenakost (Carmo idr. 2021: 25; Eberhart 2022). Skozi desetletja se je njena funkcija legitimiranja kapitalističnih razmerij utrdila in postala neločljiv del neoliberalnih receptov za rast ekonomije v 1970. letih (Harvey 2012); idejo sebičnega, pohlepnega in ekscentričnega kapitalista iz prvih desetletij 20. stoletja je nadomestil pozitiven lik inovativnega, svobodnega in samostojnega podjetnika (glej Yurchak 2003; Eberhart 2022; prim. Weber 2002). Po tej retoriki je bilo podjetniško delovanje dostopno vsakomur, ki je bil pripravljen kultivirati »pravo« perspektivo. Razvile so se filozofije samopomoči, ki so jih ljudem p(r)odajali specializirani učitelji, vaditelji in mentorji (glej Maasen, Sutter in Dutweiler 2007; Illouz 2008; McNay 2009; Gershon 2016). Podjetništvo je postalo pomemben del šolskih in študijskih kurikulumov (prim. Poljak Istenič 2021), v popularnih medijih pa so se pojavili novi idoli, bogataši iz sveta digitalnih medijev, ki so se proslavili kot drzni poslovni inovatorji (Bröckling 2016: 71). Podjetniška ideologija je tako postala nova religija, katere motivacijski in etični nauki so našli svoje mesto v knjižnih uspešnicah in na javnih govorniških odrih (Carmo idr. 2021: 28; Pfeilstetter 2022: 1; glej tudi Ries 2017). Sociolog Ulrich Bröckling (2016: xi) je ta proces splošne podjetizacije družbe opredelil takole:

[V]sak bi se moral v sleherni pori svoje duše spremeniti v podjetnika na svoji lastni misiji. Ta napotek predajajo danes nešteti motivacijski gurugi in vaditelji osebnega menedžmenta, kot tudi ekonomisti, strokovnjaki za izobraževanje, raziskovalci trendov in politiki skoraj vseh usmeritev.

V tem smislu je podjetniška ideologija postala dominantna politična racionalnost neoliberalnih družb (glej Miller in Rose 2008). Kot regulativen niz verovanj podaja »racionalne razlage za družbene, politične in kulturne razlike« (Carmo idr. 2021: 25) in prikriva razredno razslojenost, ekonomsko izkoriščanje, politično nadvlado in kulturno izključevanje (ibid.). Lažno vero v družbeno enakost in moč posameznika utrjuje z dostopnostjo »vitkih« poslovnih modelov in »agilnih« organizacijskih veščin, ki naj bi jih uporabljal vsak zase odgovoren »podjetnik«, saj bodo družbo popeljali v splošno prosperiteto (Carmo idr. 2021: 25; glej tudi Gershon 2016).

Epitom podjetniške ideologije je ameriška »startupovska« kultura (glej Ries 2017), ki je poleg »sodobnih« poslovnih modelov, metod samoorganiziranja itd. ustvarila t. i. »silicijeve utopije« (Pfeilstetter 2022: 32).<sup>5</sup> Te slonijo na vredno-

3 Etnografsko analizo torej omejujem na regionalno raven, čeprav seveda ne povsem, saj razvojne institucije po Sloveniji pri ustvarjanju podjetniških okolij pogosto medsebojno sodelujejo, prek razpisov pa se vključujejo tudi v nacionalne in evropske programe.

4 Organizacij in javnih zavodov, katerih primarne naloge so promocija in pospeševanje podjetništva (in turizma) ter spodbujanje dodatnih razvojnih nalog (razvoja gospodarstva, informiranja, svetovanja ipd.), je v sodobni Sloveniji nepregledno število. Njihovo poslanstvo je spodbujanje ustanavljanja malih in srednjih podjetij na lokalnih ravneh. Vključujejo podjetniške inkubatorje, kapitalske sklade, davčne spodbude in podpore za nova podjetja, posojila itd. Tukaj navajam zgolj tiste, s katerih predstavnicami sva se dejansko pogovarjala.

5 Gre za utopije iz Silicijeve doline, ki naslavljajo »upanje na zelene, premožne in srečne družbe, ki temeljijo na tehnoloških inovacijah startup podjetij, po čemer se globalno ravnaajo številne razvojne poli-

tah svobode in igrive kreativnosti (Graeber po Pfeilstetter 2022: 33; glej tudi Dey in Lehner 2017), pri čemer ne gre zgolj za ekonomsko produkcijo, ampak za idejo, da naj bi človek upravljal svoje življenje kot dober podjetnik, tudi kar zadeva zdravje, osebno srečo in odnose (Rose po Vodopivec 2018: 41). Skratka, ljudje naj se v vsakdanjem življenju za različne potrebe, v različnih sferah družbenega in intimnega življenja, poslužujejo podjetniških principov, ker ti najbolj optimalno odgovarjajo potrebam sodobnega časa.

»Podjetizacija družbe« (Vodopivec 2018: 40) tako zajema precej več kot zgolj poslovne rezultate na globalnih trgih. Nanaša se na vizijo blaginje in sreče, ki jo skupaj s splošnimi principi delovanja in upravljanja s stvarmi omogoča kapitalistična produkcija (glej npr. Ahmed 2010; Cook 2016). Tako predstavlja lik inovativnega in kreativnega podjetnika zgled vsestransko razvitega človeka v družbenem, partnerskem, starševskem, subjektivnem, duhovnem in še kakšnem smislu (Freeman 2014: 169–205; prim. Weber 2002).<sup>6</sup> Dodatno so k temu pripomogle nove informacijske in komunikacijske tehnologije, ki omogočajo kvantificiran nadzor nad vsakdanjimi aktivnostmi, rekreacijo, prehrano ipd., izkušnjo vsakdanjika pa so temeljito spremenila tudi družbena omrežja, s pomočjo katerih ljudje promovirajo sami sebe in svoje veščine podobno, kot bi promovirali svoje podjetje (Gershon 2016: 242–243).

Pod temi vplivi se podjetniški jaz konstruira kot preferenčna vrsta identitete. Obeležujejo jo specifična etika in vrednote ter pojmovanje dobrega življenja, družbene dobrobiti, osebnih vrlin, svobode, smisla in načina delovanja v skupnosti (Miller in Rose 2008; Freeman 2014; prim. Weber 2002). Kritičen pogled na to politično urejanje vseh sfer človekove eksistence ne zadeva samega urejanja, saj je država to vedno počela s svojimi državljani in je to tudi njeno temeljno poslanstvo. Gre bolj za vprašanje načina tega urejanja:

Vladni programi lahko izkoriščajo in se zanašajo na kompleksno mrežo tehnologij – v upravljanju, v marketingu, v oglaševanju, v navodilih prek množičnih medijev komunikacije – v izobraževanju državljanov o tehnikah vodenja samih sebe. Moderna politična moč ne privzema oblike dominacije nad subjektivnostjo [...]. Prej kot to je postala odvisna od mreže tehnologij za ustvarjanje in vzdrževanje samovladanja. (Miller in Rose 2008: 51–52)

Podjetniška retorika tako prispeva k socialnemu miru, še posebno ob, denimo, ekonomskih krizah. Tudi propad po-

sla ali podjetja je namreč po tej viziji normaliziran dogodek (angl. *fail better*). V podjetniški jaz vpisane vrednote optimizma (glej Kozorog 2019b), samorefleksije, pripravljenosti na tveganja, prožnosti in stremljenja k nenehnemu izboljševanju imajo tako sedativni učinek tudi na tiste »podjetnike«, ki jim ustanovitev malega ali srednjega podjetja ne uspe. V tem smislu je foucaultovsko »mrežo tehnologij« (Miller in Rose 2008: 51) mogoče primerjati s pomirjevalnimi tehnikami postmoderne religije, o katerih je razpravljal sociolog Zygmunt Baumann (1998: 68):

Postmodernost je obdobje ekspertov za »identitetne probleme«; zdraviteljev osebnosti, zakonskih svetovalcev, piscev knjig »kako se ponovno uveljaviti«; je obdobje »razmaha svetovanja«. Postmoderni moški in ženske so, na podlagi bodisi lastne preference ali pa nujnosti, *izbiralci [choosers]*. In pri umetnosti izbiranja gre večinoma za izogibanje eni sami nevarnosti: tisti o *zamujeni priložnosti* – ker ne vidiš dovolj jasno, ker ji ne slediš dovolj spretno ali ker si preveč neizkušen tekač, da bi jo ujel.

Bauman je religioznost kot človeško stalnico videl v »zavedanju o človeški nezadostnosti« (po Bauman 1998: 85) in v iskanju ontološke varnosti v okoliščinah, ki vzbujajo eksistencialen strah. V sekulariziranih družbah mora zato »religija' biti *vstavljena* v življenjski svet (nem. *Lebenswelt*) posameznika, ne pa, da je posameznik *rojen iz nje* ali pa da je religija locirana v posamezniku že od začetka [tj. od rojstva]« (Bauman 1998: 59). Ker gre pri tem predvsem za znanje o tem, »kako iti naprej« (ibid.: 67), je naloga različnih ekspertov moralnosti in etike, da najprej človeku zagotovijo, da »to *lahko* naredijo – in podajo navodila, *kako* naj to naredijo« (ibid.: 69), da slednjic dosežejo »'ekstazo že na tem svetu'« (Weber po Bauman 1998: 70).

### Podjetništvo kot identitetna izbira

Funkcija vaditeljev, terapevtov, svetovalcev in drugih sodobnih gurujev je torej v tem, da poskrbijo za integracijo razpršenih identitet posameznika, ki bi rad nekaj bil ali postal, bil opazen, viden drugim, hkrati pa odgovoren za vsak vidik svoje individualne identitete. V tej moralni zahtevi po kultiviranju nečesa stalnega, ki je na eni strani avtentično in avtonomno, na drugi pa gnetljivo in spremenljivo, je Bauman videl odgovor na vprašanje, kam se je prenesla človeška religioznost v času »sekularizacije«.<sup>7</sup>

Kultiviranje lastnega jaza in identitete je temeljna vsebina različnih gibanj za samoizboljšanje, ki naj bi bila vsem dostopna v obliki ustreznih »tehnik« (Bauman 1998: 71).

tike« (Pfeilstetter 2022: 113), čeprav silicijeve utopije »ne vodijo niti k [večji] premožnosti niti k [bolj] egalitarni družbi« (ibid.: 116).

6 Carla Freeman (2014: 205) v svoji etnografiji srednjega razreda na Barbadosu to poanto vseobsežnosti »duha podjetništva« (angl. *entrepreneurialism*) ubesedi takole: »[P]odjetništvo [...] ni rabljeno preprosto za ekonomsko preživetje, ampak za vsak vidik življenja in subjektivne izkušnje srednjega razreda [...] terapevtska etika in duh podjetništva sta se fleksibilno povezala in upravljata tako užitek kot alienacijo, ki jih je skoval neoliberalizem.«

7 Podobne težave z identiteto je pri iskalcih zaposlitve in zaposlovalcih v ZDA opredelila Ilana Gershon (2016). Njeni protagonisti so se pri »znamčenju« (angl. *branding*) samih sebe soočali z nerazrešljivo napetostjo med izkazovanjem fleksibilnosti na eni strani in koherentne predvidljivosti na drugi. Če je bil fleksibilen jaz zaželen pri delu in v okoliščinah nepredvidljivih trgov, je bil koherenten jaz pričakovani v smislu izkazovanja prepoznavnih »kvalitet« posameznika.



Delovno vzdušje v prostoru sodela (angl. *coworking*), KNOF v Krškem, november 2019 (foto: Boštjan Kravanja).

Za tiste, ki na svoja ramena niso sposobni prevzeti bremen »svobode« (tveganih izbir in odgovornosti za posledice napačnih izbir), pa so na voljo različni fundamentalizmi (ibid.: 72–75). Slednji (predvsem religijski) predstavljajo »edinstveno zmožnost razkrivanja slabosti družbe« (Kepel po Baumann 1998: 75), tukaj pa se samo po sebi ponuja vprašanje o fundamentalistični naravi podjetniške ideologije.

Ta namreč poleg receptov za poslovne uspehe vsebuje tudi recepte za ravnanje ob poslovnih neuspehih, ki so se razvili v samostojna motivacijska polja terapije, industrije sreče in dobrega počutja (glej npr. Csikszentmihalyi 1990; Frey in Stutzer 2002; Illouz 2008; Davies 2015). Drugi samostojen derivat podjetniške ideologije, ki je namenjen neuspešnim »podjetnikom«, pa je polje izkazovanja podjetniške identitete s potrošnjo trendovskih dobrin in storitev (Bauman 1998: 70). V obeh primerih je na delu lajšanje nesposobnosti prevzemanja bremena svobode in soočanja z »zamuženimi priložnostmi«. Pri terapiji predstavlja pribežališče in »vrhovno avtoriteto« (ibid.: 74) strokovnjak za tehnike samouresničitve in sprejemanja lastnih slabosti, pri identiteti pa predstavlja pribežališče navidezna pripadnost »kreativnemu razredu« (glej Bajič 2017: 190, 198) in »hipsterskemu stilu« (Kozorog 2021b: 104) kot pozitivni družbeni oznaki posameznikov, ki se »brezdelno« zadržujejo v podjetniških miljejih in »družabno« sodelujejo v podjetniški kulturi.

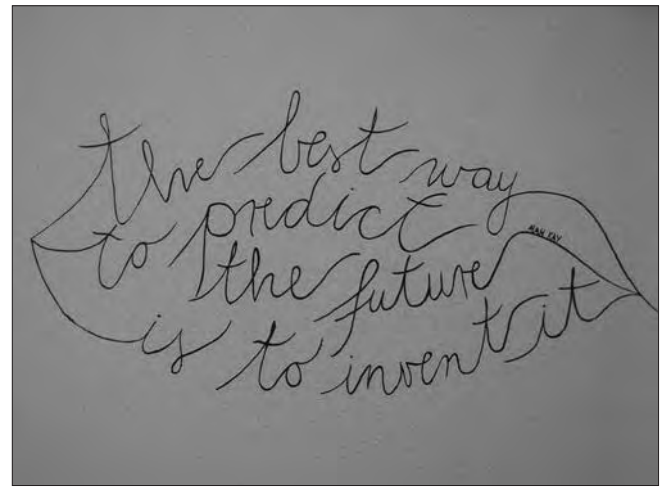
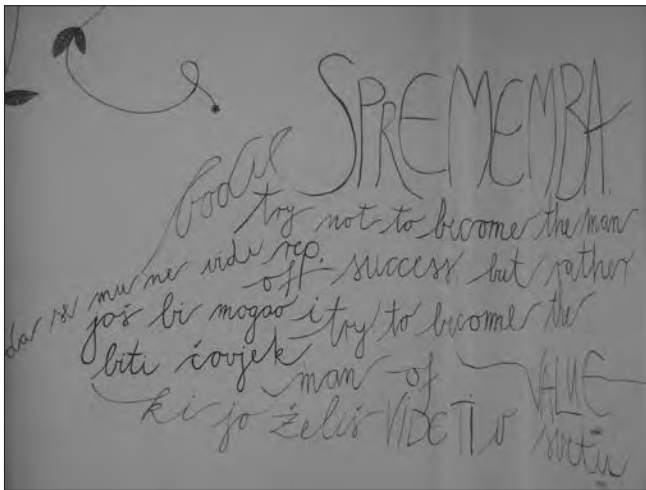
Tako podjetniška kultura in njeni miljeji predstavljajo tudi vse bolj institucionaliziran obliž čez vse, kar je v družbenopolitičnem okviru sodobne realnosti narobe. Za prenekaterega s hipsterstvom navdahnjenega obiskovalca predstavljajo podjetniški miljeji (npr. prostori sodela; angl. *coworking*) svete kraje, kjer se »varne« liminalne izkušnje (npr. tekmovanje Popri kot igra; Benak Cvijanović in Dopler 2020) mešajo z motivacijskimi uroki pozitivne psihologije (glej Csikszentmihalyi 1990; prim. Illouz 2008). V tem smislu je eden od pomembnih mistificiranih idealov startupovske kulture tudi monetizacija hobijev in s tem za-

brisanje ločnice med delovnim in prostim časom (glej npr. Cook 2016; Magee 2019), ko je podjetništvo tretirano kot užitek (Dey in Lehner 2017) in se pomembno povezuje tudi z idealno potrošnjo:

Dizajn, marketing in konstrukcija podob igrajo ključno vlogo pri preobražanju dobrin v želje in obratno, ko je vsaka dobrina prepojena z »osebnim« smislom, sijajem, ki je vržen nazaj tistim, ki jo kupijo, in ki osvetljuje njihovo vrsto osebe ali tako vrsto, kakršna bi radi postali. (Miller in Rose 2008: 49)

Dobrine so sicer že dolgo prepoznane kot ustvarjalke identitet in pripadnosti (glej npr. Klein 1999). Podjetniška kultura ni pri tem nobena izjema; kombinirana je z različnimi identifikacijskimi oznakami, ki predstavljajo »privlačne vidike kapitalizma« (Kozorog 2021b: 100). Poleg pojma »socialnega podjetništva« (glej Gregorčič 2018b: 24, 32; Vodopivec 2021: 42–43) so tu v ospredju novi »milenijski delovni prostori – prostori sodela (*coworking*), inkubatorji, skupni prostori za ustvarjanje (angl. *makerspace*), kreativna središča (angl. *hubs*), digitalni laboratoriji (angl. *fablab*) itd.« (Kozorog 2021b: 100). Vrednote teh novih prostorov (so)dela so reprezentirane v pojmih mreženja, timskega dela, odgovornosti, tovarštva, upora proti velikim korporacijam, daljnosežnih projektov, odprtosti za razlike itd. (ibid.; glej tudi Simonič 2021: 76, op. 5).

Te vrednote in oznake se dopolnjujejo tudi z drugimi generacijskimi trendi: ponovna uporaba, kultura »naredi sam« (angl. *do-it-yourself – DIY*), čaščenje »dobre ideje« in njenega »inkubiranja«, vegansko prehranjevanje, modni športi, duhovnost, afirmacija zelenih politik in tehnologij, kultura »brez smeti« (angl. *zero waste*), vplivneži (angl. *influencers*), dizajnersko in umetnostno mišljenje, skram metoda projektnega menedžmenta (angl. *scrum*; glej op. 9), samozaposlitev (angl. *freelancer*; glej Magee 2019), prostovoljstvo, nesebično delo za skupnost, »aktivizem« (Kozorog 2018) itd.



Razvojni informacijski center Bela Krajina, motivacijski napisi v podjetniškem inkubatorju, november 2019 (foto: Boštjan Kravanja).

V sestavljanju in negovanju življenjskega stila naslavljajo ti elementi predvsem prestiž, manj pa profit in finančni uspeh (glej Kozorog 2018). S tem privzemajo pedagoško funkcijo za širšo populacijo, saj so tretirani kot dobri, zdravi, solidarnostni, okoljsko vzdržni, medgeneracijsko inkluzivni, spolno enakopravni itd. Na podlagi potrošnje teh modnih vsebin se konstruirajo različne »mi-skupine« (Elvert 1996), ki so podobne subkulturam ali novodobniškim skupinam, za katere pa praviloma ne drži, da so pri ustvarjanju različnih javnih prostorov zblíževanja protihegemonske (Gregorčič 2018b: 35). Porajajo se sicer iz znanja, eksperimentiranja, igre in ironije, toda njihova institucionalizacija v lokalnem okolju in širjenje navzven potekata ob trdni podpori javnega in zasebnega sektorja (glej Gregorčič 2018a: 10).<sup>8</sup>

Ob prvih etnografskih srečanjih z različnimi derivati podjetniške ideologije sem tudi sam vstopal v povsem nov svet motivacijskih sloganov in žargona, ki je pretežno uvožen iz Silicijeve doline (*art & design thinking*, *scrum*,<sup>9</sup> *canvas*<sup>10</sup>), čeprav ti koncepti pogosto izhajajo iz poslovnih teorij 1960., 1970. in 1980. let.<sup>11</sup> V tem smislu je

8 O dveh takih etnografskih primerih dobro podprtega »aktivističnega« delovanja skupin mladih, ki so v svoje okolje vpeljali »socialno podjetništvo« in »urbanistične inovacije« (Krško in Trebnje), glej Kozorog (2021b: 106–107).

9 Izraz *scrum* (slov. gneča) prihaja iz ameriškega nogometa, kjer pomeni skupinsko tehniko pomikanja žoge proti голу. V podjetništvu označuje na zaupanju in vrednotah poguma, fokusa, predanosti, spoštovanja in odprtosti temelječo združbo (angl. *scrum team*), ki prek specifične organizacije in tehnik timskega dela eksperimentalno razvija nek produkt.

10 *Canvas* je t. i. vitki okvir ali poslovni model, ki v podjetništvu kot hitro narejena, jedrnata, hitro predstavljava in fleksibilna forma nadomešča poslovni načrt.

11 Pri različnih tečajih razmišljanja, startup vikendih, programih usposabljanja itd. se mentorji pogosto naslonijo npr. na napotke Edwarda de Bona, ki se je s svojo metodo šestih klobukov razmišljanja in predstavljanja ideje CoRT proslavil v sodobnem podjetniškem izobraževanju, sama metoda pa izhaja iz sredine 80. let 20. stoletja.

v različnih prostorih sodela in inkubatorjih prevladal občutek, da se nahajam v specifičnem družbenem mehurčku, ki si je svoja temeljna vodila sestavil iz tega ali onega vidika podjetniške ideologije in se s tem zaprl v lasten pravoverni krog ponavljajočega se vzorca globalne podjetniške krajine (prim. Appadurai 1990).<sup>12</sup> V nadaljevanju se bom posvetil sistemski produkciji podjetniške ideologije, in sicer na ravni EU in Slovenije, ki prek različnih dokumentov, razpisov in programov ustvarja smernice za njeno »implementacijo«.

### Sistemska produkcija podjetniške ideologije za mlade v Sloveniji

Razvojne in izobraževalne institucije se danes pospešeno ukvarjajo z implementacijo večšin ustvarjalnosti, inovativnosti in podjetnosti med mlade. V teh večščinah vidijo ključ za pripravo mladostnikov na samostojno življenje in kultivacijo njihove »zaposljivosti« (Vodopivec 2018: 41). Po letu 2003 so jih začele v različnih politično usmeritvenih dokumentih in programih promovirati tudi osrednje institucije EU (glej Bajuk Senčar 2021). Mladi so postali pomemben gospodarski subjekt, vizija njihove ekonomske prihodnosti pa je v ustanavljanju malih in srednjih podjetij. Struktura te retorike pa ne cilja zgolj na mlade in njihovo ekonomsko prihodnost, ampak zaobjema transformacijo družbe kot celote v skladu s podjetniško etiko, po kateri naj bi »svoja življenja in sebe upravljali kot podjetje« (Rose po Vodopivec 2018: 41; prim. Weber 2002).

Tako je v priporočilih Sveta EU o ključnih kompetencah za vseživljenjsko učenje iz leta 2018 (Spletni vir 1) mogoče najti: osnovne digitalne spretnosti; zdrav in v prihodnost usmerjen način življenja; spodbujanje pridobivanja naravo-

12 Pri tem ni zanemarljivo, da so motivacijski slogani v različnih prostorih sodela in inkubatorjih po vsej Sloveniji pogosto zapisani v angleščini, kot je bil tudi govor najinih sogovornikov pogosto prepreden s podjetniškimi in ekonomskimi žargonskimi izrazi bodisi v »originalu« (tj. v angleščini) ali pa slovenjenimi iz angleščine (glej tudi Simonič 2021: 76, op. 5).

slovnih, tehniških, inženirskih in matematičnih kompetenc; razvijanje podjetnostne kompetence, ustvarjalnosti in samoiniciativnosti, zlasti med mladimi, npr. s spodbujanjem priložnosti za učence in dijake, da med šolanjem pridobijo vsaj eno praktično podjetniško izkušnjo.

Kompetenca inovativnosti in podjetnosti je v dokumentu o ključnih kompetencah Zavoda za razvoj mobilnosti mladih MOVIT definirana takole:

Inovativnost in podjetnost se nanašata na sposobnost posameznika, da spreminja ideje v dejanja, ter tudi sposobnost posameznika, da vzpodbuja in podpira inovacije, ki jih aktivirajo zunanji dejavniki [...]. Ta sposobnost podpira posameznika *pri vsakodnevnih aktivnostih doma, v službi, v družbi*. (Spletni vir 2: 16, poudarek avtorja)

Primer podrobne sistematizacije teh kompetenc je mogoče najti v poročilu *EntreComp: Okvir podjetniške kompetence* (Spletni vir 4).<sup>13</sup> Ta dokument vsebuje nič manj kot 442 učnih rezultatov, ki so povezani v področja s stopnjami učnega napredovanja. Ta se vrstijo od temeljne ravni, pri kateri se podjetniška vrednost ustvarja z zunanjo pomočjo, in vmesne ravni, pri kateri raste ustvarjalčeva avtonomija, do napredne ravni, pri kateri se razvije odgovornost za udejanjenje ideje, in slednjič ekspertne ravni, pri kateri doseže ustvarjena vrednost znaten vpliv na svoje referenčno področje (ibid.).

Ob siceršnji tehnično zasnovani poti za dosego ekspertne ravni obvladovanja »podjetnostne kompetence« (Spletni vir 5: 11) je mogoče poleg osebnostnih značilnosti in vrlin podjetnega posameznika opaziti tudi skrb za druge in sposobnost sodelovanja z drugimi:

Za podjetnostni odnos so značilni samoiniciativnost in aktivnost, proaktivnost, pogled v prihodnost, pogum in vztrajnost pri doseganju ciljev. Vključuje željo po motiviranju drugih in vrednotenju njihovih zamisli, empatijo ter skrb za ljudi in svet ter sprejemanje odgovornosti z etičnim pristopom v celotnem procesu. (Spletni vir 5: 11)

V tako širokem pogledu, ki naslavlja tako psihološko držo posameznika kot tudi njegovo vedenje v družbi, predstavlja podjetnost moralno obvezo, ki se ne nanaša več samo na optimalnost podjetnega pristopanja k osebnemu delu in življenju za doseganje osebnega zadovoljstva in sreče, ampak naslavlja tudi temeljno vprašanje vloge posameznika v sodobni družbi pri učinkovitem reševanju gospodarskih, družbenih, okoljskih in še kakšnih problemov sodobne Evrope. V nadaljevanju bom pokazal, kako so kompetence podjetnosti in samoiniciativnosti percipirale nekatere ustvarjalke podjetniškega ekosistema na Ajdovskem in Goriškem. Kot bomo videli, je raba teh kompetenc v praksi precej bolj omejena, kot je to predvideno v zgoraj orisanih dokumentih EU in države.

<sup>13</sup> Poročilo je nastalo leta 2016 v Skupnem raziskovalnem središču Evropske komisije.

## Ustvarjanje podjetniškega okolja za mlade na Ajdovskem in Goriškem

Na Ajdovskem in Goriškem sva se s kolegom Kozorogom o podjetniških programih za mlade pogovarjala s predstavnicami Primorskega tehnološkega parka (v nadaljevanju PTP), Regijske razvojne agencije ROD Ajdovščina (ROD), Centra odličnosti za biosenzoriko, instrumentacijo in procesno kontrolo (COBIK) ter Inštituta za mladinsko politiko v Ajdovščini (IMP). Z ustvarjanjem podjetniških okolij in z mladimi se ukvarja še nekaj drugih institucij (glej tudi op. 4).<sup>14</sup> Na majhnem območju se seveda te institucije medsebojno usklajujejo in dopolnjujejo. Poleg tega sodelujejo tudi z različnimi zavodi in institucijami iz drugih regij, posebno PTP in Občina Ajdovščina pa pomembno soustvarjata podjetniške programe za mlade tudi na nacionalni ravni.

PTP je s tekmovanjem Popri gotovo med pomembnejšimi »motorji« sistemskega promoviranja podjetniške ideologije med mladimi v Sloveniji (glej Benak Cvijanović in Dopler 2020). Tesno sodeluje z Javno agencijo RS za spodbujanje podjetništva, inovativnosti, razvoja, investicij in turizma (Spirit),<sup>15</sup> Ministrstvom za gospodarstvo, turizem in šport (MGTS), Slovenskim podjetniškim skladom (SPS), Evropskim skladom za regionalni razvoj itd., povezuje pa se še z drugimi institucijami, ki delajo z mladimi v regiji, kot tudi z nekaterimi regionalnimi institucijami in šolami zunaj Goriškega in Ajdovskega (npr. Tehnološki park Ljubljana, Saša inkubator (Velenje), Razvojni center Novo mesto – Podjetniški inkubator Podbreznik, Srednja ekonomska šola Ljubljana – Roška in Gimnazija Vič).

V PTP je osem zaposlenih. S programom razvijanja podjetniških idej in znanj z mladimi so začeli pred dvajsetimi leti. Najprej so delali z osnovnošolci, kasneje pa so v program vključili še srednješolce in mlade do 29. leta. Delavnice so bile na začetku osredotočene na podjetniške inovacije (raziskovalne naloge, produkti ipd.), kasneje pa so se postopno preusmerile na proces pridobivanja veččin podjetnosti in samoiniciativnosti. Iz tega se je razvil njihov najodmevnejši produkt: vseslovensko podjetniško tekmo-

<sup>14</sup> Med najpomembnejšimi je gotovo Občina Ajdovščina, ki ne le omogoča ustvarjanje podjetniških okolij za mlade v regiji, ampak tudi proaktivno spodbuja nacionalno mladinsko politiko. Tukajšnji nabor lokalnih institucij je torej omejen, še posebno kar zadeva Goriško, toda iz pogovorov z njihovimi predstavnicami je bilo mogoče izluščiti tiste temeljne poante, za katere lahko predvidevamo, da veljajo tudi za druga podobna okolja, ki jih v članku takega obsega ne morem podrobneje predstaviti.

<sup>15</sup> Agencija Spirit je bila ustanovljena leta 2013 in izhaja iz leta 1992 ustanovljenega Pospeševalnega centra za malo gospodarstvo kot prve javne institucije za spodbujanje podjetništva v RS (Kozorog 2019a: 22; Poljak Istenič 2021: 49). Je najpomembnejša institucija za uvajanje podjetništva v šole v Sloveniji; s programom Mladi in podjetništvo »zagotavlja pogoje za celovit podjetniški razvoj mladih oseb« (glej Spletni vir 3; Poljak Istenič 2021: 51).

vanje za mlade Popri. Pogoj za sodelovanje na tekmovanju je, da tekmujoči še nimajo svojega podjetja,

*zato ker celoten proces ni usmerjen v to, da bi potem tudi res podjetje nastalo. Je bolj fokus na tem, da bi se mladi, da bi mladi dobili izkušnje razvoja svojih lastnih idej, zato ker skozi to dobijo določene kompetence [...]. Se pravi, kompetence podjetnosti in samoiniciativnosti so tiste kompetence, ki jih delodajalci danes iščejo pri mladih iskalcih zaposlitve.*

Svojega poslanstva torej niso več videli samo v učenju ustvarjanja inovativnih produktov in njihovega plasiranja na trg, ampak jih je začel zanimati »bolj ta proces razmišljanja in delovanja na podjeten način«. Pravzaprav so šele z eksplicitnim razlikovanjem med podjetništvom in večino podjetnosti v svoje podjetniške izobraževalne programe uspešno pritegnili tudi osnovne šole:

*Podjetništvo je v šolah beseda, ki jo ne marajo, vsaj osnovne, tudi srednje malo manj. Podjetnost je pa nekaj, ki je bolj pozitivna, s katero se da pač omehčati tudi to populacijo.*

Do tega spoznanja niso prišli samo na podlagi lokalne izkušnje, saj spodbujanju veščine podjetnosti (in ne »podjetništva«) sledi tudi Spirit (glej op. 15), ki se je skupaj s SPS leta 2019 kot partner pridružil tekmovanju Popri.<sup>16</sup> Čeprav so med regijami še precejšnje razlike v vsebinah in načinih pristopanja k podjetniškemu izobraževanju, se Spirit prek razpisov trudi te programe poenotiti in prek promocije podjetnostnih kompetenc med mlade uvajati najsodobnejše metodologije »vitkega in agilnega podjetništva« iz startup sveta.

Prenos težišča na »proces razmišljanja« torej pomeni kvečjemu prilagoditev startupovskih modelov mladim in s tem morda tudi znižanje standardov podjetniškega inoviranja na račun igre ter užitka v timskem delu in seveda v samem tekmovanju. Vsebine programov pa se še vedno nanašajo na konkretne produkte in storitve, kot je to običajno v podjetniških krožkih, na startup vikendih, delavnicah ipd. Veščina podjetnosti tako predstavlja »stranski produkt« programov, ki pa je bil hkrati paradni konj pri utiranju poti do osnovnih in srednjih šol.

PTP je poleg tekmovanja Popri vzpostavil tudi podjetniški inkubator, in sicer v sodelovanju z inkubatorji po Sloveniji, MGTŠ, Agencijo Spirit in SPS. Sami sprejmejo okoli 12 novih kandidatov letno, a ti kandidati ne prihajajo iz vrst mladih:

*Naš idealen kupec je star 35 let, verjetno moškega spola, je nekje prej že delal, je tam dobil neke prve izkušnje, kompetence, povezave, tudi ideje za nek nov produkt. Morda tam ni bil uslišan, da bi to realiziral, in ima ne-*

*ko zalogo prihrankov, ker pač vseeno ustanoviti podjetje nekaj stane oziroma vsaj za osnovni kapital moraš imet pa za nek prvi zagon, ker tega ti noben drug ne bo dal, razen starši in ti sam.*

Inkubiranje seveda sledi nacionalnim iniciativam za razvoj slovenskih startupov, hitro rastočih podjetij, ki bodo imela možnosti na mednarodnih in globalnih trgih in bodo v prihodnosti tudi zaposlovala. Povezava med mladimi in startup svetom je torej v tem, »da startupi zaposlujejo, radi zaposlijo v podjetja inovativne in kreativne ljudi. In tudi zelo radi zaposlujejo mlade izobražene ljudi.« Mladi tako že s sodelovanjem na delavnicah in udeležbo na tekmovanju Popri dobijo različne priložnosti: nekateri ustanovijo podjetje in pri tem dobijo mentorja, drugi dobijo partnerje in se z njimi povezujejo kot izvajalci, naročniki, dobavitelji, kupci, strateški partnerji itd.

Tukaj torej ne gre samo za kultiviranje podjetnosti in samoiniciativnosti kot temeljne »opreme« za mladega človeka, da se bo potem bolje znašel pred izzivi sodobnega življenja, ampak je PTP s svojimi aktivnostmi ustvaril lokalno startup skupnost, ki jo sestavljajo različni podjetniki, njihovi zaposleni, študentje itd. Ti so poleg šolskih učiteljev tudi mentorji na delavnicah in startup vikendih, sodelujejo v komisijah na tekmovanjih ipd. Gre torej za dokaj integrirano skupnost, ki jo povezuje neka skupna izkušnja in pripadnost:

*Se pa občasno potem tudi tisti, ki nimajo več toliko časa, radi vračajo kot člani komisije, kot neki gostje, zato ker to, kar se dogaja v tej skupnosti, je najpomembnejše, ker oni so nekaj dobili od nas, od vseh nas, ki so del skupnosti, drugih podjetnikov tehnološkega parka, in čutijo potrebo, da morajo družbi to vrniti.*

To skupnost nekdanjih in aktualnih udeležencev dopolnjuje še prostor sodela (angl. *coworking*), ki ga v PTP uporabljajo predvsem samostojni podjetniki (angl. *freelancer*). Njegovi uporabniki delajo pod isto streho s približno 70 drugimi poslovnimi subjekti, ki najemajo prostore v PTP. Prednost umestitve prostora sodela v matično hišo je v tem, da se uporabniki medsebojno srečujejo in s tem ustvarjajo dodatne sinergije.

Z ustvarjanjem lokalnega podjetniškega okolja se intenzivno ukvarjajo tudi na ROD. Podjetnost med mladimi pospešujejo prek podjetniških krožkov po šolah, ki jih na pobudo Občine Ajdovščina organizirajo od leta 2015. V praksi se prilagajajo skupinam: če je prijavljenih vsaj šest otrok, izvedejo trinajst srečanj, če pa je prijavljenih manj, organizirajo startup vikend ali pa delavnico »od ideje do produkta«. Krožki in delavnice so namenjeni udeležbi na tekmovanju Popri, pri tem pa po potrebi sodelujejo tudi z zunanjimi izvajalci, podjetniki-specialisti, ki pomagajo pri specifičnih tehničnih vprašanjih glede tega ali onega produkta ali ideje. V ROD vsakoletno organizirajo Tehnični dan, ki je namenjen predstavitvi podjetij, s čimer želijo mladim pomagati

<sup>16</sup> Preusmeritev na večino podjetnosti se ujema tudi s priporočili Evropske komisije, ki je v kompetence vseživljenjskega učenja uvrstila tudi podjetnost in samoiniciativnost (glej predhodno poglavje).

pri odločitvi za poklicno pot. Z Inštitutom Jožef Štefan in drugimi institucijami sodelujejo pri projektu Moj sanjski stroj (glej Spletni vir 6), ki v proces nastajanja nekega produkta vključuje tudi vrtčevske otroke. Ti si zamislijo svoj sanjski stroj (npr. gugalnica, ki poje), poslovni model za realizacijo pripravijo srednješolci, osnovnošolci pa naredijo prototip. Vključevanje vseh ravni izobraževanja je najina sogovornica utemeljila takole:

*Nam je v interesu, da, zdaj že lahko rečem ne samo v Občini Ajdovščina, ampak na Goriškem, da vzpostavimo tak sistem, da od osnovne šole, srednje šole, faksa in naprej vzpostavimo tak sistem, da grejo otroci skozi sita. [...] Se pravi, ne smemo izgubiti nobenega od teh mladih, ki imajo ideje za novonastala podjetja, nove ideje, da bi nam ušli ven iz regije.*

Podobno kot pri PTP je tudi zaposlenim v ROD predstavljal največji problem prodor v osnovne šole, ker so bili tamkajšnji ravnatelji in učitelji sprva nezaupljivi. Zato so začeli tudi tam namesto o podjetništvu govoriti o podjetnosti, dodatno privlačnost podjetniških vsebin pa so predstavljali dobri rezultati na tekmovanju Popri in tekmovanju festivala Labirint.<sup>17</sup> Druga ovira, s katero so se soočili v ROD, so bili starši, na katere je, enako kot pri šolah, poleg uspehov na tekmovanjih pozitivno vplivala skrbna izbira poimenovanja:

*Nekateri starši [so rekli] tudi: »Ja, moj pa ne bo podjetnik.« In smo mi to predstavili tako, ti moraš biti tudi na svojem delovnem mestu podjeten. In kaj je to podjetnost. Nekateri starši niso mogoče niti razumeli. Podjetnost, to pomeni, da znaš tudi dobro menedžerirat svoj čas. Se pravi, popoldne zorganiziraj prevoze svojih otrok okoli in okoli. Je bilo potrebno prav plastično razložiti te pojme na vseh teh srečanjih.*

Leta 2020 so različnim občinskim dogodkom, ki predstavljajo ajdovska podjetja in potencialne zaposlovalce zblížujejo z mladimi,<sup>18</sup> dodali še Festival podjetništva za mlade, katerega cilja sta »spodbujanje kompetenc podjetnosti in kreativnosti od malih nog naprej« in »spodbujanje ustvarjalnega in inovativnega razmišljanja med mladimi« (glej tudi Spletni vir 8). Problem pritegovanja vseh mladih pa se kaže v tem, da se družine, ki imajo ustrezno ozadje za podjetniški razvoj svojih otrok, tako rekoč po naravi stvari zapirajo v lastne okvire:

*Meni je recimo zanimivo, tehnološki park [PTP] ima kar nekaj dobrih startupov in podjetij na področju živilsko-*

*predelovalne industrije in dosti jih je z ajdovskega konca. Zdaj, če pogledaš te mlade, so večinoma mladi, ki imajo doma zaledje, ne samo v smislu denarja, ampak predvsem v smislu znanja. Da so to otroci staršev, ki so delali v Fructalu, Mlinotestu v laboratorijih. [...] V redu, to pomeni, če jih imate toliko v tehnološkem parku na to temo z ajdovskega, ma prišli so naprej samo tisti, ki so imeli pravo podporo, lahko rečem, da bi jih prišlo naprej še več, če bi mi postavili pravi sistem, ki bi podpiral te mlade.*

Nekoliko manj optimistično se je ta načelna odprtost podjetništva sleherniku kazala sogovornici iz visokotehnološkega centra odličnosti COBIK (biotehnološki inkubator), ki zahteva nekoliko bolj predane, vztrajne in motivirane kadre, tudi ko gre zgolj za opravljanje prakse z mentorjem:<sup>19</sup>

*In tudi ta naša struktura, o kateri se zdaj mi pogovarjamo, ki podpirajo podjetništvo. Se mi zdi, da premalo razumejo, da ti lahko zmečeš milijardo v nekoga, ki nima potenciala, da bo nekaj postal [...]. In mu moraš reči: »To okolje se ne bo ful dolgo spremenilo, vprašanje, če se bo kdaj spremenilo. Daj, pojdi nekam, kjer boš srečen.«*

Pri visokotehnološkem podjetništvu zahtevajo izzivi visoko izobraženega in povsem predanega človeka. Sogovornica je lik vrhunskega podjetnika opredelila takole: »Vrhunski podjetnik je verjetno v sebi združil vse: ful globoko področno znanje, širši pogled, ekonomijo trženja in podjetništva, razumevanje cele poti od vznika ideje do v končni fazi tega, da ti denar pride na račun.« Tak seveda ne more biti vsak, je pa to bržkone tisti startupovsko-podjetniški ideal, na katerem v resnici sloni podjetniška ideologija ne glede na starost, zaposlenost, spol, raso, družbeni razred, izobrazbo in vse ostalo.

Iz tega orisa procesa ustvarjanja podjetniškega okolja, pri katerem poskušajo lokalne organizatorice pritegniti mlade, da bi se že od malih nog začeli spoznavati s podjetništvom, lahko naprej ugotovimo, da je vpeljevanje podjetniške ideologije na lokalno raven predvsem pragmatičen proces. Programe je treba prilagajati in včasih (predvsem pri pritegovanju najmlajših) govoriti o podjetnosti kot življenjski veščini in kot pomembnem družbenem vprašanju, drugič pa (predvsem pri spodbujanju naravoslovnega in tehnološkega raziskovanja med mladimi) priznati, da zgolj podjetnost brez podjetništva pač ne zadostuje niti za spodobno participacijo v programu. Organizatorice so si med seboj precej različne glede na svojo vpetost v poslovni svet; na področjih, ki zahtevajo ozko usmerjeno znanje (npr. visoka biotehnologija), je pač treba religijo prepustiti motivacijskim gurujem in se lotiti resnega dela.

<sup>17</sup> Tekmovanje Labirint organizirajo v Ajdovščini od leta 2015, namenjen pa je bolj naravoslovnemu in tehnično usmerjenim inovativnim idejam in raziskovalnim nalogam.

<sup>18</sup> Npr. Incastra – Dan ajdovske industrije in podjetništva (v organizaciji Ljudske Univerze Ajdovščina s partnerji; glej Spletni vir 7) in t. i. senčenje na delovnem mestu v organizaciji IMP, ki dijakom tretjega letnika gimnazije omogoča vpogled v izbrani poklic (opazovanje mentorja pri vsakodnevnih opravilih) (glej Spletni vir 9).

<sup>19</sup> Startup mentorstvo, ki je za nekatere tudi pomemben vir zaslužka, se je začelo razvijati v Sloveniji šele okoli leta 2018, ko je država vzpostavila mehanizme financiranja iz Evropskega sklada za regionalni razvoj (razpis prek Javne agencije Spirit in Ministrstva za gospodarski razvoj in tehnologijo).

## Zaključni razmislek

Podjetniška ideologija se je uveljavila kot podpora neoliberalnemu kapitalizmu v 70. letih 20. stoletja v ZDA. Njena primarna funkcija je, da z utrjevanjem vere v moč podjetništva kot motorja ekonomske rasti legitimira in normalizira družbene neenakosti, ki jih generira ekonomska filozofija *laissez-faire* (Harvey 2012; Eberhart 2022). Pozitivni lik svobodnega in inovativnega podjetnika je postal eden od preferenčnih jazov kapitalističnih družb po vsem svetu (Yurchak 2003; Freeman 2014; Bröckling 2016; Gershon 2016; Magee 2019). Čeprav danes izhaja iz ozkega področja startupovskih poslovnih modelov in metodologij, iz katerih vznikla specifična krajina hitro rastočih in tekmovalnih podjetij, ima podjetniška ideologija veliko daljšo zgodovino, katere začetki segajo v prva desetletja 20. stoletja v ZDA (Carmo idr. 2021: 20–21). Skozi desetletja se je postopno širila na vsa področja družbenega, političnega, ekonomskega, izobraževalnega in intimnega življenja ter postala dominantna politična racionalnost bivanja, obnašanja in vsakdanjega delovanja (Miller in Rose 2008).

V članku sem pokazal, v čem natančno je podjetniško ideologijo mogoče razumeti kot obliko »postmoderne religije« (Bauman 1998). Preprejena je z vero, da posameznik lahko nekaj naredi iz sebe ne glede na strukturne pogoje, v katerih živi. S tem pomirja tudi tiste »podjetnike«, ki pač (še) nimajo možnosti ustanoviti hitro rastočega startup podjetja. Posameznik naj svoje življenje in sebe upravlja, kot bi upravljal podjetje (Rose po Vodopivec 2018: 41; prim. Weber 2002), ker je to najbolj optimalen način za dobro, srečno in družbeno koristno življenje in delo (glej npr. Csikszentmihalyi 1990; Frey in Stutzer 2002; Illouz 2008; Davies 2015). To vero je torej mogoče primerjati s katerokoli religijsko doktrino, ki zasleduje višje cilje in katere etični ideal naslavlja tuzemsko življenje, kar je v svoji *Protestantski etiki* najbolj eksplicitno obravnaval Max Weber (2002). V članku sem pojem podjetniške ideologije uporabljal predvsem v tem širokem smislu odrešitvene religije, ki upravičuje družbeno neenakost in preoblikuje našo percepcijo o tem, kaj je pravilno družbeno delovanje. Novejši derivat podjetniške ideologije pa so identifikacijske platforme, ki izhajajo iz startupovske kulture Silicijeve doline, Boulderja in drugih perspektivnih startup scen v ZDA. Ta kultura je ustvarila »silicijeve utopije« (Pfeilstetter 2022: 32) cvetočih družb, ustvarjenih s tehnološkimi inovacijami startup podjetij, in specifične podjetniške miljeje, kjer naj bi podjetniki delali skupaj (glej Kozorog 2021b). V teh podjetniških mehurčkih se formirajo skupnosti, ki poleg same podjetniške dejavnosti negujejo poseben startupovski vokabular (*art & design thinking*, *scrum team*, *lean canvas*, *role model* itd.; glej tudi Simonič 2021: 76 ter op. 9 in 10) in v svoj življenjski stil vnašajo različne bolj ali manj prepoznavne elemente hipsterske kulture (veganstvo, modni športi, filozofija »naredi

sam«, kultura brez smeti itd.). Ta »sam svoj svet« ponuja ljudem identitetno izbiro in pripadnost, njegovi elementi pa se, podobno kot pri splošni podjetizaciji vsakdanjega življenja (Bröckling 2016: xi; Vodopivec 2018: 40), prelivajo prek potrošnje trendovskih dobrin in storitev tudi v življenja navadnih ljudi, ki s temi miljeji sicer nimajo neposrednega stika.

Proces implementacije podjetniških večšin med mlade na Ajdovskem in Goriškem, ki sem ga obravnaval v empiričnem delu članka, ima torej globlje korenine v kultiviranju »avtonomne subjektivnosti produktivnega posameznika kot osrednjega ekonomskega resursa« (Miller in Rose 2008: 50), ki mu pomembno botrujejo »tehnike samonadzora in posebno prepričljiva vloga ekspertiz« (ibid.). V tem smislu se je podjetništvo uveljavilo kot norma produkcije, s katero se rešuje brezposelnost ter opravičuje racionalizacijo socialnih storitev, deregulacijo državnih intervencij itd. (glej Harvey 2012; Eberhart 2022), hkrati pa se iz njegove ideologije formira pomirjujoča vera v osebni uspeh in srečo, ki jo je mogoče deliti s somišljeniki iz bolj ali manj hipstersko navdahnjene kulture »kreativnosti« (Bajič 2017). Iz slednje se s participacijo v različnih izobraževalnih programih, tekmovanjih, podjetniških inkubatorjih, prostorih sodela ipd. formirajo konkretne podjetniške skupnosti.

Za prenos podjetniške ideologije, kulture in religije so poleg medijev in drugih neformalnih posrednikov (podjetniški idoli, vplivneži, ustvarjalci trendov potrošnje itd.) pomembni tudi specializirani uradni posredniki, ki jih država in EU vzpostavljata zato, ker gre za njun ekonomski interes. Vendar morajo ti uradniki paziti tudi na specifične lokalnega in nacionalnega okolja, kjer izvajajo svoje poslanstvo, zato je pomembno, da s temi okolji tudi sodelujejo. Predstavnice razvojnih institucij na Ajdovskem in Goriškem so na različnih ravneh (so)ustvarjale nastavek za čim bolj integriran lokalni ali regionalni »podjetniški ekosistem« (glej Simonič 2021: 76–77). Svoje poslanstvo so videle v preoblikovanju percepcije podjetništva v širši lokalni skupnosti. Deloma so priporočila in napotke o tem spreminjanju miselnosti dobile že v evropskih in nacionalnih politično usmeritvenih dokumentih. Veliko naporov pa je bilo treba vložiti tudi v prilagajanje teh priporočil lokalnim razmeram in potrebam. Iz slednjega so nastali uspešni izobraževalni produkti, nekateri so se razširili tudi na nacionalno raven (npr. tekmovanje za najboljšo idejo mladih Popri PTP in certifikat Mladim prijazna občina IMP v Ajdovščini).

Osnovni mehanizem približevanja podjetniške ideologije šolam, staršem in samim akterjem, torej mladim, je bil prehod s promocije podjetništva kot ekonomske dejavnosti na podjetnost kot splošno uporabno večščino za vsakdanje življenje in delovanje. Ta prehod, ki ima sicer korenine v naboru kompetenc za vseživljenjsko učenje, kot so ga v različnih dokumentih ustvarile evropske inštitucije (glej



Bajuk Senčar 2021), je bil za podjetizacijo mladih na Ajdovskem in Goriškem bistven, saj je ustvarjalcem programov šele pojem »podjetnosti« odprl vrata v šole ter prepričal starše in skrbnike, da obisk podjetniškega krožka še ne pomeni odločitve za podjetniško poklicno pot.

Kot so pokazale tudi sorodne etnografije tovrstnih procesov v Sloveniji (glej npr. Benak Cvijanović in Dopler 2020; Poljak Istenič 2021), se ta maneuver humanizacije podjetništva v različnih oblikah reproducira tudi v slovenskih osnovnih in srednjih šolah, predvidevamo pa lahko, da tudi v drugih lokalnih in regionalnih zavodih in institucijah, ki se ukvarjajo s podjetništvom mladih v Sloveniji. A kot smo videli v zadnjem etnografskem primeru tega besedila (biotehnološki inkubator COBIK), si v visokotehnološkem sektorju zgolj z večščinami podjetnosti ne morejo pomagati prav veliko, ker so tamkajšnji produkti preveč specifični, da bi lahko pri promociji mentorskih programov obljubljali tudi svetovanje o širših vprašanjih, ki se ne nanašajo na specializirano naravoslovno raziskovanje. Tako ni presenetljivo, da so tudi starejši in uveljavljeni podjetniki kdaj skeptični do startup scene, saj v tem vidijo igro, hitre rešitve in čudežno avro vseobsegajoče inovativnosti in kreativnosti, ki ovija nove produkte, ki jih nihče ne potrebuje. V bistvu govorimo o razkoraku med konceptualiziranimi ideali svobodnega trga in »zastarelimi« kulturnimi standardi uveljavljenih podjetniških družin, ki svojo dejavnost prenašajo iz roda v rod. Še bolj splošno pa je ta skepsa izražena v zaskrbljenosti staršev, da njihovi otroci ne bodo imeli stabilne službe in jih bo podjetniška pot vodila iz razočaranja v razočaranje ter životarjenje v prekamnosti (prim. Kozorog 2019a).

Cilji podjetizacije družbe, ki igra ključno vlogo pri vzpostavljanju povezave med ekonomijo in osebnimi izbirami posameznikov, pa so vendarle v splošnem povečevanju produktivnosti, fleksibilnosti in tekmovalnosti posameznikov (Miller in Rose 2008: 50). Te zmožnosti mora posameznik stalno nadgrajevati s spremembami v načinu dela, življenja in mišljenja, upravljanju s časom, zdravjem, odnosi itd. Če mu pri tem ne pomagajo ozka podjetniška znanja in poslovni modeli, se lahko še vedno oprime te ali one terapije ali tehnike samopomoči (glej Maasen, Sutter in Duttweiler 2007; Illouz 2008) ali pa se preprosto zadovolji z občutki pripadnosti nekemu bolj ali manj lokalnemu podjetniškemu miljeju (glej Kozorog 2021b).

Pri razmišljanju o sodobnem eksperimentiranju z identitetami je psihološki antropolog Philip Bock predstavil pojem protejskega psihološkega stila, pri katerem si posameznik skozi življenje nadeva različne identitete. To nemirno eksperimentiranje z »razpršenostjo identitete« se napaja iz različnih zgodovinskih prelomov in poplave podob (Lifton in Erikson po Bock 2013: 250–251). Če v ta »protejski jazovski stil« (Lifton po Bock 2013: 250) poskušamo umestiti podjetniški jaz kot življenjsko epizodo, ki jo mlad človek izbere v svoji »zmedenosti identitete«

(ibid.: 251), nas velika uveljavljenost podjetniške ideologije v vseh porah življenja prej napeljuje na misel, da nas ta preferenčni podjetniški jaz nekje čaka, četudi smo se mu doslej uspešno izogibali.

Posameznik z razpršeno in zmedeno identiteto je lik, ki mu lahko sledimo v zgodovini zahodne civilizacije. Ta lik venomer oscilira med vzvišenimi ideali zadovoljevanja moralnih imperativov ter nizkotnimi strastmi in trenutnimi čustvenimi vzgibi. Samoiniciativni podjetnik seveda spada med te prve. Lokalne institucije, ki sicer udeležajo politične usmeritve možganskih trustov in tehnoloških vizionarjev, mu poskušajo ustvariti prostore, v katerih se bo lahko aktualiziral in izživel. Ti prostori pa se danes kažejo kot specifični. Bolj kot skupnemu življenjskemu prostoru vsakdanjosti so podobni Foucaultovim heterotopijam (2002: xxii–xxiii), drugim prostorom, katerih funkcija je, da ves prostor reorganizirajo v nek nov red. Ta novi red se je že uveljavil, bodisi kot religija, ki daje uteho »podjetnikom« brez podjetja, bodisi kot »podjetništvo« navadnih ljudi na navadnih delovnih mestih, zato lahko ti »drugi prostori« mirno preidejo v registre dediščine neke čudne dobe, v kateri trenutno živimo.

## Zahvala

Prispevek je nastal v sklopu raziskovalnega projekta Mladi podjetniki v času negotovosti in spodbujenega optimizma: Etnološka študija podjetništva in etike mladih v sodobni Sloveniji (J6-1804), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost RS iz državnega proračuna. Zahvaljujem se vodji projekta in kolegu Mihju Kozorogu za navdihujoče sodelovanje pri etnografskem terenskem delu ter recenzentoma za pripombe, napotke in uvide pri prvi verziji besedila.

## Literatura in viri

- AHMED, Sara: *The Promise of Happiness*. Durham in London: Duke University Press, 2010.
- APPADURAI, Arjun: Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Theory, Culture & Society* 7, 1990, 295–310.
- BAJIČ, Blaž: Against Creativity: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic. *Traditiones* 46/1–2, 2017, 189–207.
- BAJUK SENČAR, Tatiana: Conceptualizing Youth Entrepreneurship in EU Policy Discourse. *Studia ethnologica Croatica* 33, 2021, 21–42.
- BAUMAN, Zygmunt: Postmodern religion? V: Paul Heelas (ur.), *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford in Malden: Blackwell Publishers, 1998, 55–78.
- BENAK Cvijanović, Vanessa in René Dopler: Podjetništvo v šolskih klopeh: Etnografija spodbujanja podjetniške kreativnosti na šoli v Novem mestu. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 60/2, 2020, 30–41.
- BOCK, Philip K.: *Razmisleki o psihološki antropologiji: Stalnost in spremembe v proučevanju človeškega vedenja*. Maribor: Aristej, 2013 [1999].

- BRÖCKLING, Ulrich: *The Entrepreneurial Self: Fabricating a New Type of Subject*. Los Angeles: Sage, 2016.
- CARMO, Luana J. Oliviera, Lilian Bambirra de Assis, Ambardo B. Gomes Júnior in Marcela B. M. Teixeira: Entrepreneurship as a Neoliberal Ideology. *Cadernos APABE.BR* 19/1, 2021, 18–31.
- CONNOLLY, William E.: *The Fragility of Things: Self-Organizing Processes, Neoliberal Fantasies, and Democratic Activism*. Durham in London: Duke University Press, 2013.
- COOK, Johana: Mindful in Westminster: The Politics of Meditation and the Limits of Neoliberal Critique. V: Iza Kavedžija in Harry Walker (ur.), *Values of Happiness: Toward an Anthropology of Purpose in Life*. Chicago: Hau Books, 2016, 163–189.
- CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly: *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper Collins, 1990.
- DAVIES, William: *The Happiness Industry: How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*. London in New York: Verso, 2015.
- DEY, Pascal in Othmar M. Lehner: Registering Ideology in the Creation of Social Entrepreneurs: Intermediary Organizations, 'Ideal Subject' and the Promise of Enjoyment. *Journal of Business Ethics* 142/4, 2017, 753–767.
- EBERHART, Robert: *The Emerging Ideology of Entrepreneurialism*, [Advancing Management Theory and Practice, 27. maj 2022]; [https://www.youtube.com/watch?v=1swLeFhS\\_Kg](https://www.youtube.com/watch?v=1swLeFhS_Kg), 5. 3. 2023.
- ELVERT, Georg: Boundaries, Cohesion and Switching: On We-Groups in Ethnic, National and Religious Form. V: Borut Brušen in Zmago Šmitek (ur.), *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. 1*. Ljubljana: SED, 1996, 105–121.
- FOUCAULT, Michel: *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*. London in New York: Routledge, 2002 [1966].
- FREEMAN, Carla: *Entrepreneurial Selves: Neoliberal Respectability and the Making of a Caribbean Middle Class*. Durham in London: Duke University Press, 2014.
- FREY, Bruno S. in Alois Stutzer: *Happiness and Economics: How the Economy and Institutions Affect Well-Being*. Princeton in Oxford: Princeton University Press, 2002.
- GADDEFORS, Johan in Alistair R. Anderson: Entrepreneurship and Context: When Entrepreneurship is Greater than Entrepreneurs. *International Journal of Entrepreneurial Behaviour & Research* 23/2, 2017, 267–278.
- GERSHON, Ilana: »I'm not a Businessman, I'm a Business, Man«: Typing the Neoliberal Self into a Branded Existence. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6/3, 2016, 223–246.
- GREGORČIČ, Marta: Uvod v solidarnostne ekonomije. *ČKZ* 271, 2018a, 9–13.
- GREGORČIČ, Marta: Solidarnostne ekonomije: K reappropriaciji in emancipaciji. *ČKZ* 271, 2018b, 17–40.
- HARVEY, David: *Kratka zgodovina neoliberalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2012 [2005].
- ILLOUZ, Eva: *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- JONES, Campbell in André Spicer: *Unmasking the Entrepreneur*. Cheltenham: Edward Elgar, 2010.
- KAVEDŽIJA, Izza in Harry Walker (ur.), *Values of Happiness: Toward an Anthropology of Purpose in Life*. Chicago: Hau Books, 2016.
- KLEIN, Naomi: *No Logo: Talking Aim at the Brand Bullies*. Toronto: Knopf Canada, 1999.
- KOZOROG, Miha: »Normalen podjetnik« vs. »poseben aktivist«: Iskanje ravnovesja med osebo in prihodnostjo. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 58/3–4, 2018, 51–63.
- KOZOROG, Miha: Trije časi podjetništva mladih v Sloveniji. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 59/2, 2019a, 19–32.
- KOZOROG, Miha, Negotovi časi in optimizem ponudkov. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 61/2, 2019b, 45–50.
- KOZOROG, Miha (ur.): Young Entrepreneurs in Modern-Day Slovenia: Introduction to an Emerging Subject (Introduction to Thematic Section). *Studia ethnologica Croatica* 33, 2021a.
- KOZOROG, Miha: The Making of Coworking Spaces in Slovenia: Spatialization by and of Youth as (not) Trusting them. *Studia ethnologica Croatica* 33, 2021b, 97–120.
- MAASEN, Sabine, Barbara Sutter in Stefanie Duttweiler: Self-Help: The Making of Neosocial Selves in Neoliberal Society. V: Sabine Maasen in Barbara Sutter (ur.), *On Willing Selves: Neoliberal Politics vis-à-vis the Neuroscientific Challenge*. Hampshire in New York: Palgrave Macmillan, 2007, 25–52.
- MAGEE, Siobhan: "To be One's Own Boss": Exceptional Entrepreneurs and Products that Sell Themselves in Urban Poland. *Ethnos* 84/3, 2019, 436–457.
- MCNAY, Lois: Self as Enterprise: Dilemmas of Control and Resistance in Foucault's the Birth of Biopolitics. *Theory, Culture and Society* 26/6, 2009, 55–77.
- MILLER, Peter in Nicholas Rose: *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*. Cambridge in Malden: Polity Press, 2008.
- PETROVIČ-ŠTEGER, Maja (ur.): Misliti prihodnost. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 58/3–4, 2018.
- PFEILSTETTER, Richard: *The Anthropology of Entrepreneurship: Cultural History, Global Ethnographies, Theorizing Agency*. London in New York: Routledge, 2022.
- POLJAK ISTENIČ, Saša (ur.): Essays on Creativity/Razprave o ustvarjalnosti. *Traditiones* 46/1–2, 2017.
- POLJAK ISTENIČ, Saša: How to Raise an Entrepreneur? Fostering Entrepreneurship in Slovenian Secondary Education. *Studia ethnologica Croatica* 33, 2021, 43–67.
- RIES, Eric: *The Startup Way: How Modern Companies Use Entrepreneurial Management to Transform Culture & Drive Long-Term Growth*. New York: Currency, 2017.
- SIMONIČ, Peter: The Role of Social Institutions in the Operation of Maribor Start-Ups and Cooperatives after the Economic Crisis in 2008. *Studia ethnologica Croatica* 33, 2021, 69–96.
- Spletni vir 1: Priporočilo Sveta o ključnih kompetencah za vseživljenjsko učenje; <https://education.ec.europa.eu/sl/focus-topics/improving-quality/key-competences>, 10. 1. 2023.

Spletni vir 2: Ključne kompetence za vseživljenjsko učenje; [http://www.movit.si/fileadmin/movit/0ZAVOD/Publikacije/Tematske/2006\\_Kljucne\\_kompetence.pdf](http://www.movit.si/fileadmin/movit/0ZAVOD/Publikacije/Tematske/2006_Kljucne_kompetence.pdf), 10. 1. 2023.

Spletni vir 3: Mladi in podjetništvo (SPIRIT; Podjetniški portal); <https://www.podjetniski-portal.si/mladi-in-podjetnistvo>, 2. 2. 2023.

Spletni vir 4: EntreComp: The Entrepreneurship Competence Framework; [https://joint-research-centre.ec.europa.eu/entre-comp-entrepreneurship-competence-framework\\_sl](https://joint-research-centre.ec.europa.eu/entre-comp-entrepreneurship-competence-framework_sl), 2. 2. 2023.

Spletni vir 5: Priporočilo Sveta z dne 22. maja 2018 o ključnih kompetencah za vseživljenjsko učenje; [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/SL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604\(01\)&from=NL](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/SL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604(01)&from=NL), 2. 2. 2023.

Spletni vir 6: Opening up Slovenia, Moj sanjski stroj; <https://www.ouslovenia.si/project/moj-sanjski-stroj>, 15. 3. 2023.

Spletni vir 7: INCASTR – Dan ajdovske industrije in podjetništva; <https://incastra.si>, 15. 3. 2023.

Spletni vir 8: Lokalne Ajdovščina, Festival podjetništva za mlade 2020; [https://www.lokalne-ajdovscina.si/gospodarstvo/2020091710220673/v\\_ajdovscino\\_prihaja\\_festival\\_podjetnistva\\_za\\_mlade](https://www.lokalne-ajdovscina.si/gospodarstvo/2020091710220673/v_ajdovscino_prihaja_festival_podjetnistva_za_mlade), 15. 3. 2023.

Spletni vir 9: Senčenje na delovnem mestu, Inštitut za mladinsko politiko Ajdovščina; <https://institut-imp.si/sencenje-na-delovnem-mestu>, 15. 3. 2023.

VODOPIVEC, Nina: Vizije prihodnosti in družbene spremembe v Sloveniji: Podjetništvo, socialno podjetništvo in družbeno eksperimentiranje. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 58/3–4, 2018, 39–50.

WEBER, Max: *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2002 [1905].

YURCHAK, Alexei: Russian Neoliberal: The Entrepreneurial Ethic and the Spirit of “True Careerism”. *The Russian Review* 62, 2003, 72–90.

## Entrepreneurship Ideology as a Religion of Neoliberal Capitalism: On the Production of the Entrepreneurial Self among Youth in Ajdovsko and Goriško

Drawing on ethnographic insights into endeavours of development and youth institutions that deal with the implementation of entrepreneurship competences among young people of Ajdovsko and Goriško (Slovenia), the main question of the article is how and why the entrepreneurship ideology has expanded to all areas of life. The wider socioeconomic and cultural context of this process is marked with the spread of neoliberal political rhetoric that has embraced entrepreneurship as an engine of economic growth. Accordingly, the entrepreneurial self has been constructed as a preferential identity that bears a specific ethics, values, and the way of doing things within and for the community. In this vein, the entrepreneurship ideology has become a form of postmodern religion, which is impregnated with beliefs in social equality and the unlimited power to gain economic success and good life supposedly at anyone’s disposal. Therefore, the entrepreneurship ideology does not only refer to economic production, but to life as a whole. One should then manage their health, family, relationships, and more in the same way as a good entrepreneur manages their business. Furthermore, entrepreneurship as an identity choice is then cultivated through adequate techniques for self-improvement and eased through different therapies on the one hand, and consumption of trendy hipster brands on the other, especially for those who, for this or that reason, did not succeed in business (yet).

In the empirical part of the article I first analyse the systemic production of entrepreneurship ideology for young people on the levels of EU and Slovenia. In these documents, entrepreneurship competence is seen as relevant for any occupation, but also for personal development and fulfilment. I then turn to educational programs in entrepreneurship for young people in the development and youth institutions in Ajdovsko and Goriško. Their main goal was establishing how to persuade principals, school teachers and parents that entrepreneurship is not a doubtful career choice for young people. To this purpose, access to schools in order to reach the youth population was facilitated by discourse about “harmless” entrepreneurship competence, instead of entrepreneurship as an economic activity. On this foundation, regional and national entrepreneurship environments for the future generations could begin to be seriously created.

# ŽENSKÉ IN INDUSTRIJA NA BALKANU

## Refleksija o raziskovanju izkušenj industrijskega delavstva in deindustrializacije

Pregledni znanstveni članek | 1.02

Datum prejema: 1. 2. 2023

**Izvleček:** Članek je nastal ob branju knjige Chiare Bonfiglioli o izkušnjah socialistične industrijske modernizacije v Jugoslaviji in deindustrializacije v izbranih državah po razpadu države. Najprej predstavi teoretska ozadja, osrednje koncepte knjige in empirična spoznanja, ki jih avtorica članka poglobljeno reflektira s svojimi večletnimi terenskimi raziskavami izkušenj tekstilnih delavk in delavcev v Sloveniji. Namen je opozoriti na manko takšnih raziskav v Sloveniji in odpreti razpravo o preučevanju industrijskega delavstva ter dela.

**Gljučne besede:** ženske, industrija, socializem, deindustrializacija, Jugoslavija, Chiara Bonfiglioli

**Abstract:** The article was inspired by Chiara Bonfiglioli's book on the experience of socialist industrial modernisation in Yugoslavia and deindustrialisation in the selected states after the collapse of the state. First, the theoretical background, the central concepts of the book and the rich empirical material on women textile workers are presented, which is critically compared with the research material collected by the author of the article among textile workers in Slovenia over the last 20 years. The aim is to draw attention to the lack of such research in Slovenia and encourage further studies on industrial workers and work.

**Keywords:** women, industry, socialism, deindustrialisation, Yugoslavia, Chiara Bonfiglioli

### Uvod

Knjiga Chiare Bonfiglioli o izkušnjah socialistične industrijske modernizacije v Jugoslaviji in deindustrializacije po razpadu države je prva in edinstvena primerjalna zgodovinska študija, ki v takšnem obsegu preučuje tako spomine proizvodnih tekstilnih delavk v samoupravnih tovarnah kot tudi njihove izkušnje sodobnih ekonomsko političnih preoblikovanj v postjugoslovanskem prostoru. Bonfiglioli raziskuje doživljanja tekstilnih delavk na Hrvaškem, v Srbiji, Sloveniji, Makedoniji ter Bosni in Hercegovini. Sama se z raziskovanjem spominov tekstilnih delavk in delavcev, predvsem žensk, in njihovih izkušenj v sodobnem času v Sloveniji ukvarjam že dvajset let, zato sem takšne primerjalne študije s poudarkom na perspektivi spola še posebej vesela. Tekstilna industrija je igrala pomembno vlogo v zgodovini industrializacije in ženske emancipacije v Jugoslaviji. V sodobnem času je postala osrednji prostor deindustrializacije. Bonfiglioli v knjigi z nizanem visokega števila zaposlenih v socialističnih tekstilnih tovarnah dokazuje družbeni pomen tekstilne industrije v regiji. A pomen tega družbenega fenomena utemeljuje tudi raziskovalna optika, ki industrije ne obravnava zgolj kot prostora produkcije, temveč tudi kot prostor socialne reprodukcije in sestavni del modernizacijskega scenarija države. Tovarna je namreč v socializmu in fordizmu strukturirala več kot delovni prostor, organizirala je družbo – življenje doma, v lokalni skupnosti in državi, oblikovala je normativ delovnega človeka (Gramsci po Muehlebach in Shoshan 2012: 319; Rajković 2018). Študije industrijskega delavstva v različnih predelih sveta ka-

žejo moč industrijske modernizacije (gl. mdr. Mollona, De Neve in Parry 2009; Hann in Perry 2018), ki je, čeprav v različnih lokalnih realizacijah in na historično specifične načine, ključno oblikovala način življenja v 20. stoletju. Kot kažejo nekatere raziskave, so učinki industrializacije še vedno prisotni, informirajo sedanost in prihodnost, pa čeprav industrije v številnih krajih ni več ali pa se je močno spremenila.

Zakaj torej med etnologi in antropologi v Sloveniji ni večjega zanimanja za preučevanje doživljanja družbenega pojava s tako močnimi vplivi ter učinki? Slavko Kremenšek je že konec 60. in v 70. letih prejšnjega stoletja utemeljeval pomen preučevanja industrijskega delavstva v etnologiji kot ključne sestavine načina življenja na Slovenskem (Kremenšek 1965–66, 1970, 1976). Urbana etnologija se je oblikovala prav s študijami industrijskega delavstva. A vendar se je raziskovalni interes konec 80. in v 90. letih preusmeril na druge teme. Kremenšek se je tudi kasneje, ko je industrija v Sloveniji že propadala, zavzel za preučevanje izkušenj industrijskega delavstva. Povabil me je v Kozje, kjer smo se pogovarjali o izkušnjah tekstilnih delavk v tovarni konfekcije Mont Kozje in o tem, kako pomembno bi bilo v Sloveniji nadaljevati s preučevanjem izkušenj industrijskega delavstva, med drugim tudi zato, ker so lastniki tako hitro zapirali tovarne. A večjega interesa za to področje raziskovanja v etnologiji in antropologiji v Sloveniji ni bilo niti v kasnejših letih (razen Petrović 2010, 2013, 2016a, 2016b; Černelič Krošelj 2011; Medica in Lukić 2011; Oder 2015; Kosmos, Petrović in Pogačar 2020). Več zanimanja za to temo v zadnjem času opažam med študentkami in študenti etnologije in kulturne antropologije

\* Nina Vodopivec, dr. antropologije, znanstvena sodelavka, Inštitut za novejšo zgodovino; nina.vodopivec@inz.si.

je (npr. Laznik 2018) ter drugih smeri (zgodovine, sociologije in turističnih študij), ki so preko družinskih članov ali lokalnega okolja pogosto tudi sami povezani s tovarnami. S spomini industrijskega delavstva se ukvarjajo nekateri muzeji, prav tako kulturniki in umetniki.<sup>1</sup>

V mednarodnem prostoru je v zadnjih desetih letih vzniknil večji (institucionaliziran, finančno in sistemsko podprt) raziskovalni interes za preučevanje samoupravnih delavskih izkušenj v Jugoslaviji, pa tudi učinkov samoupravljanja na sodobni postjugoslovanski prostor. V Sloveniji takšnega širše organiziranega preučevanja (še) ni. Manko pri preučevanju izkušenj industrijskih delavk in delavcev v etnologiji, antropologiji in drugih disciplinah v Sloveniji<sup>2</sup> povežem s preokupacijo z raziskovanjem drugih tem v zadnjih 30 letih, npr. s politikami identitete, predvsem etničnih in nacionalnih identitet, pa tudi s širšimi družbenimi spremembami, s politiko in kapitalom (Petrović 2016a)<sup>3</sup> ter s specifičnim družbenim odnosom do industrijskega delavstva. V družbi je industrijsko delavstvo obravnavano ideološko, kot preostanek socializma (Vodopivec 2021). Obravnava je zaznamovana s sodobnim družbenoekonomskim odnosom do socializma in socialistične Jugoslavije. Z ekonomskega vidika se na socialistično industrijsko izkušnjo gleda kot na neuspeh, v retrospekciji, z vidika zmage tržne racionalnosti oz. kapitalizma nad socializmom. Po takšnem razmišljanju je bilo s tranzicijo industrije in industrijskega delavstva konec. A podrobnejši pogled pokaže drugačno sliko: v Sloveniji in številnih regijah industrija ni izginila, temveč se je preoblikovala. A tudi tam, kjer je ni več, še vedno zaznamuje življenje ljudi, tako tistih, ki so bili v tovarnah nekoč zaposleni, kot njihovih družin, mlajše generacije in tudi širše skupnosti. Medtem ko za nekatere teme v humanistiki in družboslovju obstaja interes raziskovanja jugoslovanskih socialističnih izkušenj in postjugoslovanskega prostora (pa tudi za sodelovanja med institucijami nekdanjih republik Jugoslavije), pa druge teme ostajajo odsotne oz. marginal-

no prisotne – tako je prav z raziskovanjem industrijskega delavstva (Petrović 2016b: 510).

S kritično refleksijo primerjalne študije industrijskega delavstva Chiare Bonfiglioli opozarjam na manko takšnih raziskav v Sloveniji. A bolj kot z iskanjem odgovora na vprašanje, zakaj tega v Sloveniji ni (kar je sicer pomembno vprašanje), v članku predstavim nekatere zorne kote raziskovanja preteklih in sodobnih izkušenj industrijskega delavstva, ki jih obravnavam v kontekstu sodobnih raziskav tega polja v mednarodnem prostoru. Najprej predstavim teoretski kontekst primerjalne študije, nato osrednje koncepte ter glavni argument omenjene knjige. Sledita kratka predstavitev monografije ter kritični premislek o nekaterih temah, ki je nastal na podlagi poglobljenih terenskih raziskav tekstilnega delavstva v Sloveniji. Članek torej ni predstavitev knjige o ženskah in industriji na Balkanu, temveč dialog z njo. S člankom pozivam k nadaljnjemu preučevanju izkušenj industrijskega delavstva v etnologiji in antropologiji ter doživljanja deindustrializacije v primerjalni perspektivi.

### Teoretska ozadja in ključni koncepti

V ospredju knjige Chiare Bonfiglioli so ustne zgodovine, saj avtorico primarno zanimajo spomini na socialistično industrijsko modernizacijo. Ustne zgodovine zajamejo subjektivne izkušnje, ki pa so, kot dobro pokaže avtorica, družbeno in zgodovinsko oblikovane. Avtorica uporabi tudi druge zgodovinske vire, arhivske dokumente in statistične podatke o industrijskem razvoju s posebnim poudarkom na razvoju tekstilne industrije in arhive o politični participaciji žensk ter analizira tovarniška glasila, vsakodnevna časopisja, dokumentarne filme, televizijske serije in objavljene zgodovinske študije, napisane v angleščini, srbsščini in hrvaščini. Izbor tako raznolikih virov je izjemen, pa čeprav avtorica ne teži k celoviti reprezentaciji ženskih delavskih izkušenj celotne regije, temveč »predstavlja glasove v raznolikih lokalnih okoljih, ki jih razume kot različne lokalizirane pripovedi industrializacije in deindustrializacije v postjugoslovanskem prostoru« (Bonfiglioli 2020: 17). Z vzporejanjem raznolikih virov opozarja na vrzel med spomini tekstilnih delavk ter zgodovinskimi analizami ekonomskih in socialnih razmer tekstilnega delavstva v socializmu.<sup>4</sup> Osrednja vprašanja, ki jih postavlja, so: Zakaj je danes socializem pri številnih ljudeh, ki so bili nekdaj zaposleni v industriji, enačen z »normalnostjo«, z dobrimi odnosi, varnostjo, delovanjem države blaginje? Zakaj postavljajo ljudje te spomine *vis-à-vis* svojim doživljanjem sodobnih sprememb? Zakaj povezujejo tovarniško delo z dostojanstvom, z dobrimi medosebnimi in medetničnimi odnosi ter s solidarnostjo?

1 Dokumentarni filmi *Umrla Gigant, Tovarna avtomobilov Maribor* (2002); *Fabrika Maribor* (2009); *Kam so vse tovarne šle* (2015); *Tomos: narejeno v Jugoslaviji* (2018); gledališke predstave *Was ist Maribor?* (2012); *Ah, ti šiht!* (2014); *Paloma (since 1873): Saga o Sladkem vrhu in tovarni papirja* (2020).

2 A problema ne povežem le z vprašanjem odsotnosti oz. prisotnosti industrijskega delavstva v znanstvenih, strokovnih ali družbenih obravnavah, temveč tudi z načinom njihove reprezentacije (Vodopivec 2010, 2021: 156–159). Tanja Petrović je v kritičnem pregledu obravnave industrijske dediščine v Sloveniji in mednarodnem prostoru opozorila na problematično linearno pripoved in naturalizacijo industrijske krajine (Petrović 2016a: 36; gl. tudi Kosmos, Petrović in Pogačar 2020; Vodopivec 2021). Ključni problem takšnih razprav je, da kažejo dokončnost industrijskih procesov in ostajajo ločene od sodobnega ekonomskega in političnega konteksta.

3 Pripovedi o delu in delavskem razredu so utišane tudi v drugih postsocialističnih državah (gl. mdr. Berdahl 2000; Stenning 2005a; Kideckel 2008) in državah na Zahodu, saj so strukture postindustrijske družbe tesno povezane s kapitalom (Berger 2019; prim. Haylett 2001).

4 Najbolj citirano delo tega področja je študija Susan Woodward (1995), iz sodobnejšega časa pa študija o družbenih neenakosti Rorja Archerja, Paula Stubbsa in Igorja Dude (2016).

Knjiga je rezultat podoktorskega projekta Chiare Bonfiglioli na temo spola in državljanstva.<sup>5</sup> Avtorica je empirično raziskavo opravljala med letoma 2012 in 2016 na Hrvaškem, v Srbiji, Makedoniji, Sloveniji ter Bosni in Hercegovini. Prav primerjalni vidik knjige in njen poudatek na dimenziji spola štejem za največji dosežek tega dela. V času njenega raziskovanja so številne tekstilne tovarne že propadle (predvsem predilnice, tkalnice in pletilnice), nekatere pa so bile v procesu zapiranja (npr. pletilnica Arena v Pulju na Hrvaškem), avtorica je tako sama spremljala procese deindustrializacije in njihove vplive v širši lokalni skupnosti. Študija sicer ne temelji na poglobljenem etnografskem delu, pač pa se avtorica osredotoči na raziskovanje ustnih zgodovin, ki jih družbeno in kulturno kontekstualizira. Večina intervjuvank (kot jih poimenuje avtorica) v knjigi je bila žensk, predvsem nekdanjih proizvodnih delavk, nekaj je bilo tudi moških. Poleg proizvodnih delavk je Bonfiglioli intervjuvala tudi direktorje, oblikovalke, tehnične inženirje in vzdrževalce, sindikalistke ter pisarniške delavke.

Raziskava je primarno osredotočena na zgodovinske procese ter njihove učinke v sedanosti, a je interdisciplinarno zasnovana. Bonfiglioli namreč izhaja iz feminističnih interdisciplinarnih študij in iz preučevanja politične zgodovine žensk v 20. stoletju v Jugoslaviji. Knjiga se poleg takšnih teoretskih izhodišč pridružuje novejšim študijam deindustrializacije ter socialne in delavske zgodovine Jugoslavije. Študije deindustrializacije zajamejo sociološke in zgodovinske raziskave, ki so se v zadnjih 15–20 letih ukvarjale z doživljanji ter učinki deindustrializacije v zahodnih kapitalističnih državah (Byrne 2002; Strangleman 2012, 2017; Strangleman, Rhodes in Linkon 2013; High 2013; Clarke 2015; Lee Linkon 2018).<sup>6</sup> Z osredinjenjem na postfordistične industrijske transformacije v kapitalističnih državah, predvsem v t. i. moški industriji (z izjemo Clarke 2015), dokazujejo, da je deindustrializacija proces, ki ima dolgotrajne vplive in ne deluje zgolj na tiste, ki so bili nekoč zaposleni v industriji, ter na njihove družine, temveč tudi na širšo lokalno skupnost, urbane krajine in mlajše generacije. Raziskava Chiare Bonfiglioli z analizo doživljanja žensk v samoupravni Jugoslaviji prinaša v takšne študije nov pogled. Raziskava doživljanja industrijskih delavk z izkušnjo samoupravnega socializma v Jugoslaviji je pomembna tudi za mednarodne postsocialistične študije.<sup>7</sup> Prav ta vidik hkrati dopolnjuje in pretresa

nov val zgodovinskih raziskav, ki so se v zadnjem desetletju oblikovale v mednarodnem prostoru in se ukvarjajo z raziskovanjem družbenih razmer v samoupravni Jugoslaviji. Te študije črpajo iz preteklih socioloških empiričnih raziskav, ki so nastajale v Jugoslaviji med 70. in 90. leti 20. stoletja, in jih hkrati kritično poglavlajo s sodobnimi teoretskimi spoznanji ter analizami drugih zgodovinskih virov in ustno zgodovino. Raziskave so zasnovane mikro-zgodovinsko, z empiričnim gradivom razkrivajo razkorak med uradnimi diskurzi in deklaracijami ter vsakodnevnimi realnostmi navadnih ljudi v poznem socializmu ter opozarjajo na številne družbene neenakosti in tudi na izraženo nezadovoljstvo ljudi (Archer, Duda in Stubbs 2016). Socialistično tovarno predstavljajo kot prostor družabnosti in uveljavljanja socialnih in političnih pravic (Archer in Musić 2017). Tako usmerjena sodobna oz. mlajša generacija zgodovinarjev se je oblikovala v kritiki prevladujočih akademskih reprezentacij Jugoslavije kot prostora, na katerem dominirajo nacionalizmi, konflikti in vojne. Ti raziskovalci so želeli raziskovalno pozornost preusmeriti k preučevanju družbenih razlik in razreda (Bieber 2014; Rutar 2014; Archer in Musić 2017, 2020). Raziskovalci so bili večinoma izobraženi v tujini in so delovali oz. še delujejo v raziskovalnih centrih zunaj institucij Jugovzhodne Evrope. Eden redkih primerov, ki se doselno že več let ukvarja z raziskovanjem vsakodnevnih izkušenj v socialistični Jugoslaviji in postsocializma v državah naslednicah, vključujoč izkušnje industrijskega delavstva, je Center za kulturnozgodovinske raziskave socializma (Centar za kulturološka i povijesna istraživanja socijalizma) na Univerzi Jurja Dobrile v Pulju. Z inštitutom redno sodeluje tudi Chiara Bonfiglioli. V Sloveniji je bil podoben center ustanovljen na Inštitutu za kulturne in spominske študije ZRC SAZU v Ljubljani, kjer se interdisciplinarno zasnovana raziskovalna skupina ukvarja s (kulturnimi) spomini in afekti, vezanimi na nekdanji samoupravni jugoslovanski prostor kot tudi na države naslednice, z raziskovanjem razreda kot kulturne kategorije (Petrović in Hofman 2017) ter z izkušnjami industrijskih delavk in delavcev v primerjalni perspektivi (Petrović 2010, 2016a, 2016b). Inštitut je leta 2020 izdal monografijo o industrializaciji in deindustrializaciji jadranske obale, o izkušnjah žensk, zaposlenih v ribjih tovarnah (Kosmos, Petrović in Pogačar 2020). Drugih empiričnih raziskav izkušenj industrijskega delavstva v primerjalni perspektivi v Sloveniji ni.<sup>8</sup>

5 Raziskavo je podprl projekt o evropeizaciji in državljanstvu v državah naslednicah Jugoslavije (CITSE) iz Edinburga.

6 Ko pišemo o deindustrializaciji, gre poudariti, da industrije v svetu ni konec, da je takšen konec dokončno občuten le v nekaterih regijah (Mollona, De Neve in Parry 2009: xiii). Zato gre o deindustrializaciji v teh prostorih pisati v emskem smislu – za ljudi so namreč pripovedi o koncu tovarne dokončne (Vodopivec 2021).

7 Več študij postsocializma se je ukvarjalo z izkušnjami industrijskega delavstva v času tranzicije ter kasnejših družbenopolitičnih

preoblikovanj v državah srednje, vzhodne in jugovzhodne Evrope (mdr. Berdahl 2000; Dunn 2004; Stenning 2005b; Kideckel 2008; Kofti 2008; Pozniak 2014). V etnologiji se na Hrvaškem že več let poglobljeno ukvarjajo z izkušnjami industrijskega delavstva ter doživljanjem deindustrializacije v okviru raziskovanja mest (predvsem Potkonjak in Škokić 2013, 2022 ter Matošević 2011, 2015), v Srbiji pa antropologa Jovanović (2013) in Rajković (2018).

8 Sociologi so se ukvarjali s spreminjanjem industrijskih odnosov ter položajem in močjo sindikatov, raziskave so bile zasnovane pri-

Zgodovinarja Rory Archer in Goran Musić, sooblikovalca sodobnih študij industrijskega delavstva v samoupravni Jugoslaviji, sta v preglednem članku (Archer in Musić 2020) nedavno mednarodno raziskovalno zanimanje za delavsko in socialno zgodovino v Jugoslaviji teoretsko povezala z anglosaškimi zgodovinskimi študijami vzhodnoevropske (predvsem sovjetske) delavske zgodovine, ki se je prepletla s kulturno zgodovino in socialnoantropološkimi pristopi (predvsem Yurchak 2005). Druga pomembna značilnost teh študij, ki jo deli tudi Bonfiglioli, pa je globalno zgodovinska usmeritev, ki se odmika od metodološkega nacionalizma, kar Bonfiglioli v knjigi dosega z empiričnim raziskovanjem v več krajih in državah, analitično pa s kontekstualizacijo in interpretacijo v primerjalni perspektivi. Kot že zapisano, Bonfiglioli izhaja iz feminističnih študij in politične zgodovine. Raziskovalno so jo zanimala transnacionalna srečanja, sodelovanja med ženskami, ki so prehajale meje med socialističnimi, kapitalističnimi in neuvrženimi državami, preučevala je izmenjave znanj, praks in idej (Bonfiglioli 2018). Takšne raziskovalne izkušnje so oblikovale interpretativen okvir pričujoče knjige, ki temelji na vključitvi širšega družbenega in političnega konteksta ter presega nacionalne meje. Bonfiglioli se je ukvarjala tudi s poglobljenim preučevanjem ženskih biografij in se zato zaveda pomena interpretiranja dogodkov ter družbenih in političnih procesov z življenjske perspektive ljudi. Zato uporablja intersekionalni pristop, kar pomeni, da njene analize spola vključujejo tudi druge družbene kategorije – razred, starost (generacijsko pripadnost) ter lokalno, etnično in nacionalno pripadnost. Naracije tekstilnih delavk sta, kot ugotavlja Bonfiglioli in kar potrjujem tudi sama s svojimi analizami, najmočnejše oblikovali predvsem kategoriji razreda in generacije. Ko razpravljamo o izkušnjah delavk ali drugih zaposlenih žensk v socialističnih tovarnah, je na to pomembno opozoriti: med ženskami v tekstilnih tovarnah so bile v socializmu (in tudi kasneje) velike razlike, ki so se kazale tudi med različnimi generacijami žensk.<sup>9</sup>

Z raziskovanjem lokalnega feminističnega znanja v socializmu želi Bonfiglioli dekonstruirati reprezentacijo »balkanske ženske kot žrtve« v mednarodnem prostoru (Bonfiglioli 2018). Pričujoča knjiga o ženskah, zaposle-

nih v industriji, povzema takšno raziskovalno ambicijo; zavzema se za preučevanje politik spola v socialistični Jugoslaviji, ki presega prevladujoče interpretacije vseobsegajočega političnega nadzora ter pomanjkanja ženske delovalnosti (angl. *agency*).

Najprej je predstavljena zgodovina oblačilne industrije in industrijskega delavstva v socializmu, nato izkušnje in dileme sodobnega časa. Knjiga se začne z medvojnimi obdobjem, ki je bilo pomembno za razvoj tekstilne industrije. Opominja nas, da se industrializacija v Jugoslaviji ni začela s socializmom. To poudarjam v odgovor na sodobne diskurze v Sloveniji (kar se kaže tudi v sodobnem odnosu do pretekle industrijske dediščine), ki industrijo povezujejo zgolj s socializmom (Vodopivec 2021). A vendarle gre poudariti, da je socializem intenzivno pospešil industrializacijo ter močno povečal zaposlitev žensk. Knjiga se nato poglobi v čas med letoma 1945 in 1990. Obravnava družbeno pogodbo delavke matere in analizira podobo šivilje v uradnem diskurzu ter popularni kulturi. Naslavlja specifične postsocialistične deindustrializacije v postjugoslovanskem prostoru, predvsem izkušnje propadanja tovarn, krčenja delavskih in socialnih pravic, privatizacije, intenzifikacije dela ter prekarizacije brezposelnih in tistih, ki še vedno delajo v preoblikovanih podjetjih ali pa so se v njih ponovno zaposlili. Nato avtorica opisuje doživljanja deindustrializacije – izgube, nostalgijo, transformacije urbanih krajin in družbenih skupnosti. Doživljanja deindustrializacije so na Hrvaškem, v Srbiji in Bosni močno zaznamovali vojna, izseljevanja in preseljevanja zaradi vojne, pa tudi emigracija zaradi ekonomskih razmer, urbana deprivacija in praznina, ki je ostala v deindustrializiranih mestih. Na koncu avtorica obravnava delavske proteste in kulturne aktivistične projekte, ki se ukvarjajo z delavsko problematiko, ter zahteve delavk po socialni pravici v kontekstu družbenih gibanj proti privatizaciji in korupciji v postjugoslovanski regiji.

Osrednji argument knjige, ki ga prepričljivo podpira bogato empirično gradivo, je, da je postjugoslovanska nostalgija za delom in socialnimi pravicami ukoreninjena v specifični strukturi občutenja, ki se je oblikovala na industrijskih delovnih mestih v socializmu, in to na presečišču med ideologijo, družbeno-ekonomsko transformacijo in delavskim vsakdanom, kot tudi deindustrializacijo in propadom socialističnega sistema. Avtorica v svoji tezi opozarja, da spomine in doživljanja delavk oblikuje izkušnja preteklosti, a hkrati sodobnost s slutnjo o prihodnosti. Argument temelji na konceptu industrijske strukture občutenja, ki izhaja iz mednarodnih raziskav deindustrializacije. Ta koncept je sicer že pred razvojem teh študij oblikoval kulturni teoretik Raymond Williams. Williams je strukturo občutenja opredelil kot »posebno lastnost družbene izkušnje in družbenega razmerja, ki je zgodovinsko različna od drugih posebnih lastnosti in ki tvori smisel generacije ali obdobja« (Williams 1997: 252). S konceptom

merjalno z drugimi postsocialističnimi ali kapitalističnimi državami, osredotočale pa so se na spremembe na makro ravni (predvsem Stanojević 2000, 2003, 2010; Stanojević, Kanjuo Mrčela in Breznik 2016; Mrozowicki idr. 2018; Bembić 2019, 2023).

9 O pomenu intersekcionalnega preučevanja industrijskih delavk je na primeru tobačnih delavk v Ljubljani pisala tudi zgodovinarica Urška Strle (2022). Strle je v okviru ERC projekta Post-war transitions in gendered perspective: The case of the North-Eastern Adriatic region, ki ga je vodila Marta Verginella, preučevala izkušnje in življenja žensk v Tobačni tovarni v Ljubljani v perspektivi dolgega trajanja (med letoma 1871 in 2004). Takšne zgodovinske analize dolgega trajanja opozarjajo na kulturna vrednotenja, družbene pomene in razumevanja, ki presegaajo prelome političnih dogodkov.

je Williams želel zajeti posebno kvaliteto družbene izkušnje in odnosov, ki dajejo generaciji oz. nekemu določenemu obdobju občutenje. Pri tem je še posebej poudaril, da ni imel v mislih družbenega pogleda na svet ali ideologije. Razmišljal je o pomenih in vrednotah, »kot jih dejavno živimo in občutimo [...] o značilnih elementih impulza, blokade, tonusa, o specifično čustvenih elementih zavesti in razmerij« (isto: 253). Občutenje generacije traja, je zapisal, navkljub družbenopolitičnim kontekstualnim spremembam. Britanski sociolog David Byrne je koncept prenesel na področje deindustrializacije. Učinki industrializacije, piše Byrne, ostajajo kot strukture občutenja tudi še po tem, ko je industrije konec, saj industrija ni zgolj vzpostavljala delovnih mest in sistemov ekonomske produkcije, temveč je tudi oblikovala širši družbeni prostor, ljudi in načine življenja (Byrne v Bonfiglioli 2020: 5). Spomini delavk v monografiji Chiare Bonfiglioli izpostavljajo prelomne dogodke med socialistično preteklostjo in sedanostjo. Takšen prelom je postavljen v postsocialistično tranzicijo in v čas nastanka novih nacionalnih držav. A po drugi strani ustne pripovedi poudarjajo kontinuitete in trajanja.

Z ustnimi zgodovinami avtorica dobro osvetljuje različna protislovja in pogajanja, ki so bila sestavni del vsakdana v socializmu. Kljub temu pa pripovedi zelo jasno predstavijo tovarno kot prostor delavske razredne družbenosti, intersubjektivnosti in solidarnosti. Zgodovinski viri po drugi strani kažejo, da so industrijski delavci v socialistični preteklosti v splošnem živeli revno, plače v tekstilnem sektorju so bile med najnižjimi, ženske pa so bile večinoma zaposlene kot nekvalificirane delavke, opravljale so naporno in težko delo v tovarni in doma, pogosto so delale tudi na kmetijah, le redko so bile politično aktivne. Vprašanje je torej, zakaj se tega obdobja intervjuvanke spominjajo tako zelo drugače. Na nek način so delavke avtorici odgovorile na to: plače v socialistični preteklosti so bile izplačane, niso zamujale, čeprav niso bile visoke, so delavkam omogočile večjo potrošniško moč kot danes, njihovo delo v tovarni je bilo cenjeno in prepoznano kot pomembno, sistem socialnega varstva je ženskam omogočal, da so bile lahko aktivne izven doma in so delale za boljšo prihodnost. Seveda so intervjuvanke Bonfiglioli govorile iz današnjega zornega kota, torej družbenopolitičnega položaja, ki je zelo drugačen od socialističnega. Danes je njihovo delo razvrednoteno, so na robu revščine, pogosto brezposelne, nekatere od njih nadaljujejo z delom v prekarnih pogojih, njihovi delavniki so dolgi, opravljajo naporno delo in pogosto ne dosežejo niti minimalne plače, socialne ureditve ni več, njihove pravice so se skrčile. Bonfiglioli pokaže, kako delavke s spominom na pretekle izkušnje dela izražajo tvornost (angl. *agency*), vzdržljivost in osebno dostojanstvo v današnjem času negotovosti in izkoriščanja. Razlika med socializmom in današnjim časom je prav v močnejšem simbolnem in materialnem prepoznavanju ženskega dela v socializmu. Socialistična to-

varna je v knjigi predstavljena kot prostor opolnomočenja in socializacije.<sup>10</sup> A pripovedi delavk niso enoznačne. Kot je razvidno iz intervjujev, so se po eni strani proizvodne delavke v socializmu doživljale kot pomembne akterke modernizacije. Po drugi strani pa so se pritoževale nad neenakostmi in krivicami, kritizirale so, da se življenje ni odvijalo, kot je bilo obljubljeno in pričakovano.

Knjiga obravnava politike spola v socialistični Jugoslaviji in v času postsocialistične deindustrializacije v izbranih državah. Socialistična industrijska modernizacija in postsocialistična deindustrializacija sta namreč gradili na dveh popolnoma različnih režimih spola. Medtem ko je socialistični režim utemeljeval normativ ženske v podobi delavke matere, so ga politike v novo oblikovanih državah nekdanjih jugoslovanskih republik definirale v podobi matere naroda. Normativ delavke matere je gradil na ekonomski emancipaciji, mati naroda pa na vrnitvi ženske v tradicionalno vlogo v okviru družine. Avtorica poziva, naj se pri preučevanju socialistične politike spola odmaknemo od prevladujočih interpretacij vseprisotnega državnega političnega nadzora in pomanjkanja tvornosti žensk. V Sloveniji (in drugih predelih nekdanjega jugoslovanskega prostora) je bilo sicer takšnih kritik več, kot jih omenja knjiga. Bonfiglioli problematizira koncepte državnega patriarhata, emancipacije od zgoraj in dvojne obremenitve (ki se pojavljajo v literaturi o ženskah v socializmu) ter poziva k preučevanju izkušenj žensk skozi njihove vsakdanje izkušnje. Vprašanje ženske emancipacije poveže z odpiranjem dostopa do plačanega dela, formalne zaposlitve, izobraževanja, zdravstvene oskrbe ter drugih družbenih aranžmajev, kot na primer stanovanja, prostočasnih dejavnosti, potrošniških dobrin, možnosti izbire ipd. Kljub znatnim spremembam so ženske v socialistični Jugoslaviji večinoma zasedale nekvalificirana, nižje plačana delovna mesta v feminiziranih, delovno intenzivnih sektorjih. Ne glede na omejitve socialistične emancipacije pa je formalno urejeno plačano delo zunaj doma ključno oblikovalo identitete žensk, prispevalo je k njihovi ekonomski neodvisnosti in samouresničitvi (gl. tudi Bonfiglioli 2013).

Tekstilne delavke so poleg dela v proizvodnji opravljale večino dela doma (varstvo in vzgoja otrok ter gospodinjstvo), v več primerih tudi delo na kmetiji. Dvojno breme je močno zaznamovalo njihova življenja. A avtorica opozarja, da problem obremenjenosti žensk ni ostal spregledan, da so o temi razpravljali politični oblastniki, druge ženske in delavke same, da sta bili obe vlogi žensk — tako produkcijska kot reprodukcijska — cenjeni s strani države in družbe. A hkrati so ženske dvojno breme tudi privatizirale in naturalizirale. Norma ženske neskončne vzdržljivosti je postala sestavni del industrijske strukture občutenja tekstilnih delavk. A sestavni del ženske industrijske

10 O tem sva v Sloveniji pisali Petrovič (2010, 2013, 2016a, 2016b) in Vodopivec (2010, 2012, 2015, 2021).



strukture občutenja je bila tudi globoko občutena upravičenost žensk do aranžmajev blaginje in socialnih pravic ter njihova tesna vez s tovarno.

### Interpretacija vezi s tovarno in izkušnje dela

Avtorica se v zaključku knjige zavzame za nadaljnje primerjalne raziskave industrijske strukture občutenja v socialistični Jugoslaviji in v postjugoslovanskem prostoru kot tudi za poglobljeno raziskovanje posameznih zgodovinskih obdobj. Dobro pa bi bilo primerjavo razširiti še na preučevanje izkušenj moških in žensk v socialistični industriji, pa tudi primerjati industrijske izkušnje ter doživljanja deindustrializacije s tistimi v kapitalističnih državah. Doživljanja industrijskih delavk in delavcev po svetu so si namreč v marsičem zelo podobna, a po drugi strani so med njimi pomembne razlike. Te bi lahko v določeni meri pripisali intenzivnejši in večstranski vlogi industrijskih delavk in delavcev v samoupravnih tovarnah (v politiki, ideologiji in vsakdanjiku), pa tudi tesnemu prepletu delovnih okolij z družbenimi in prostočasnimi dejavnostmi (Archer in Musić 2017) ter tovarniškega, družinskega življenja in življenja v lokalni skupnosti (Vodopivec 2021: 110–120). Industrijske delavke in delavci so v nekdanji Jugoslaviji gradili lokalno infrastrukturo in družbeni standard s svojimi angažmaji in investicijami: fizično (s svojimi rokami), investirali so čas, energijo, spretnosti in denar (s samoprispevki). Moje sogovornice in sogovorniki so preteklo delo v tovarni opisovali kot angažma oz. kot investicijo v tovarno ter v lokalno skupnost in so za to pričakovali določene pravice oz. upravičenosti. Pravice in upravičenosti jim niso bile dane, temveč so si jih »zaslužili«. Moja interpretacija socialističnega paternalizma sledi njihovim pripovedim in s tem pričakovani medsebojni zavezi in obligaciji. Čeprav je res, da je bil po eni strani socialistični paternalizem razumljen kot specifična skrb tovarne ali države za delavke in delavce, pa po drugi strani ta skrb ni bila enostranska. Moje sogovornice in sogovorniki so jo razlagali skozi svoj odnos s tovarno oz. skozi obojestranski angažma. Takšna vez oz. povezanost s tovarno in lokalno skupnostjo je kompleksnejša kot tista na kapitalističnem Zahodu, kar pa lahko povežemo tudi s sistemom samoupravljanja. Moje raziskave podpirajo ugotovitev Bonfiglioli, ki sledi zgodovinarju Goranu Musiću,<sup>11</sup> da je samoupravljanje v praksi poglobljalo lojalnost in pripadnost delavstva specifični tovarni, ne pa v takšni meri jugoslovanskemu delavskemu razredu. To je pomembna ugotovitev. A vendar je možno na povezavo pogledati tudi drugače: samoupravljanje je bilo uspešno prav zaradi tega, ker je gradilo na tradicionalnih družinskih vezeh in vezeh v lokalni skupnosti, saj je te dobro integriralo v tovarniški organizem, s tem pa ustvar-

<sup>11</sup> Musić je primerjalno raziskoval izkušnje samoupravljanja v dveh tovarnah, v tovarni TAM v Mariboru in v tovarni Industrija motora Rakovica v Beogradu (2021).

jalo specifične vezi med družinami,<sup>12</sup> lokalnimi skupnostmi in tovarno.<sup>13</sup> Vez s tovarno gre zato razumeti kot družbeno prakso, ki so jo skozi čas ustvarjala družbena razmerja in intersubjektivni angažmaji.

Samoupravljanje je bilo v jugoslovanskih tovarnah, kot opisuje tudi Bonfiglioli, prepleteno s fordizmom: organizacija dela v tovarni je sledila strogi hierarhiji, režimi dela so spodbujali tekmovanje med delavkami in delavci, delo v tovarni so delili na fizično oz. operativno in umsko delo. Kot sem ugotavljala v pogovorih s sogovorniki, je takšna delitev dela, ki je značilna za tayloristično organizacijo, v tovarni oblikovala močno ločnico med »mi« (proizvodnja) in »oni« (režija in vodstvo) (Vodopivec 2012, 2015, 2021). Samoupravljanje je mehčalo takšna razmejevanja disciplin dela in delitve ter krepilo občutenje tovarne kot celote. Kot piše tudi Bonfiglioli, samoupravljanje delavkam in delavcem ni dalo moči odločanja, a so lahko ti v delavskih svetih vsaj do neke mere izrekli svoje tegobe, krivice, vodstvo je moralo utemeljevati svoje odločitve, delavci so se do določene mere prav na teh sestankih pogajali o višinah plač ter o delovnih in življenjskih razmerah. Od 60. let prejšnjega stoletja naprej, z uvedbo tržnega socializma, je bil uspeh tovarne, kot piše tudi Bonfiglioli, odvisen predvsem od iznajdljivosti direktorjev ter od njihove vodstvene ekipe (gl. tudi Fikfak in Prinčič 2008). A kot sem ugotavljala v svojih raziskavah, so bili direktorji in njihov krog strokovnih sodelavcev zaradi strukturnih pomanjkljivosti – starih, obrabljenih strojev, neučinkovite ekonomske politike, togih birokratskih postopkov, carinskih omejitev, neuskkljenosti izvoza in uvoza ter devizne politike – pri vsakdanjem delu odvisni od proizvodnih delavk in delavcev. Tovarne so morale same ustvarjati devize, da so kupovale stroje in blago, materiali so pogosto prihajali v tovarno z zamudo, kar je povzročilo tesne roke. Proizvodne delavke in delavci so morali delati nadure ter zelo hitro, da so izpolnili roke (prim. Dunn 2004: 16; Rajković 2018: 61). Moje sogovornice (ki so delale v proizvodnji) so o tem pripovedovale kot o svojem angažmaju – uspeh tovarne je bil odvisen od njih in njihovega dela. V praksi je bilo torej proizvodno delo vrednoteno na več ravneh. Vsi ti dejavniki so prispevali k pomenu in razumevanju »naše tovarne«, k čustveno nabiti artikulaciji o povezanosti, izraženi tako v pripovedih mojih sogovornic in sogovornikov kot tudi pri intervjujvankah v knjigi Chiare Bonfiglioli.

Bonfiglioli interpretira izkušnjo samoupravljanja s konceptom družbene lastnine. Sprašujem pa se, ali je s konceptom lastnine mogoče razložiti tesno vez delavcev s to-

<sup>12</sup> V jugoslovanskih socialističnih tovarnah so bili pogosto zaposleni različni člani družin in različne generacije.

<sup>13</sup> Med tovarnami so bile sicer razlike, ki jih je treba upoštevati. Prav tako je bilo življenje industrijskih delavcev v večjih urbanih središčih, kamor so se priselili od drugod, drugačno od tistega, ki so ga živeli delavci v svoji lokalni ali regionalni skupnosti.

varno (kljub deklarirani ideologiji in politiki). Če je tako, bi morali podrobneje razložiti občutenje in odnos do takšne družbene lastnine, glede na to, kako so slednjo razumeli in razlagali delavke in delavci v konkretnem zgodovinskem prostoru. Kajti takšna lastnina je bila drugačna od lastnine, ki jo je v 90. letih 20. stoletja v Sloveniji uvedla gospodarska politika z notranjo privatizacijo, ko so delavci postali delničarji številnih podjetij. To vprašanje bi bilo dobro v prihodnosti bolj natančno raziskati. Razumevanje in pomen lastnine je treba preučiti z več vidikov (Hann 1998; Humphrey in Verdery 2004); ne zgolj z vidika zasebnega prava, ampak tudi kot skupek pravic in občutenih družbenih upravičenosti v povezavi z vložki različnih oblik. Moji sogovorniki o sebi niso razlagali kot o lastnikih tovarne, poudarjali pa so, da so tovarno gradili s svojim delom, da je bil uspeh tovarne odvisen od njih ter da so bili sestavni del tovarne, kot je bila tudi tovarna sestavni del njih. Povezanost zaposlenih s tovarno v preteklem socialističnem sistemu gre tako razlagati skozi dolgotrajen proces medsebojnega konstituiranja, ki se je oblikoval intersubjektivno in je bil sestavni del utelešene izkušnje. Koncept utelešene izkušnje, ki ga je razvil antropolog Thomas Csordas (1994), nam pomaga bolje razumeti povezanost ljudi s tovarno, izkušnjo dela in deindustrializacije. Csordas na telesni in čutni vidik izkušnje ni zgolj opozoril, temveč ga je tudi vključil v analizo. Koncept utelešenosti opozarja na pomen interakcije s svetom in angažiranja v njem; poudarja, da se naša sebstva in telesa vzpostavljajo v odnosih z drugimi ljudmi in okolji: tisto, kar se zareže globoko v telo, se z njim spoji in ga preobrazí.

Izkušnjo plačanega dela in povezanosti z delovnimi prostori je pomembno raziskovati v povezavi s tem konceptom, poleg študija konkretnih zgodovinskih okoliščin, ideologij dela ter vplivov organizacije dela. Etnologi in antropologi lahko z gostimi etnografskimi popisi opozarjamo na sprva manj vidne vidike plačanega oz. industrijskega dela, na družbeno vlogo dela, povezovanja in organiziranja odnosov,<sup>14</sup> na vrednotenja (v povezavi z etiko dela) in kulturna razumevanja dela, na pomen telesnih in čustvenih vezi in investicij, na transformativno moč dela, ki preoblikuje telesa in osebnosti ljudi in v temelju oblikuje identitete ljudi (Wallman 1979, 2004; Procoli 2004; Miller 2007; Mollona, De Neve in Parry 2009; Hann in Perry 2018; Hann 2021). Takšen pogled opozarja, da je delo družben proces, ki človeka umešča ter povezuje. Delo zajame sodelovanje človeka z okolico – z orodji, materiali, stroji in drugimi ljudmi – v konkretnem prostoru in času ter specifične odnose, ki se pri tem vzpostavljajo (prim. Kwon 2015). Koncept utelešene izkušnje nam pomaga ujeti številne

verbalno neartikulirane dimenzije proizvodnega dela, kot na primer pomen senzoričnega učenja v proizvodnji,<sup>15</sup> ter izkustveno naučenih spretnosti, ki ostajajo v telesnem in verbalno neartikulirane, a vendar pomembno oblikujejo poklicne identitete ljudi (Vodopivec 2021: 82–103).

Moji sogovornice in sogovorniki v proizvodnji so delo razumeli kot obliko menjave, a ne zgolj dela za plačo, pripovedovali so namreč o tem, da so »dali svoja telesa v delo«. Takšne telesne in čustvene investicije — napor in trud, ki so ga ljudje vložili v delo – so ustvarjale nove vrednosti v tovarni, odnose, pričakovanja in zaveze. Marcel Mauss (1996) je na primeru daru pisal o pomenu recipročnosti, o obvezah, pričakovanjih in povezavah, ki se ustvarjajo skozi navidezno prostovoljno obliko menjave. Na delo v proizvodni gre prav tako kot pri daru gledati skozi zaveze (tudi čustvene in moralne), obligacije ter pričakovanja, ki so se vzpostavljale pri konkretnem delu. Vezi med ljudmi, izdelki, stroji, orodji in njihovimi okolji, ki so se oblikovali z bližino in trajanjem, so ljudi transformirale telesno in osebno, postale so sestavni del njihovega sebstva (prim. Kwon 2015). Na to opozarjajo tudi metafore telesnega: »mi smo dihali s tovarno«, »tovarna postane del tebe«, »to imaš v krvi«.

## Razlastitev

Postsocialistična prestrukturiranja so bila, kot piše Bonfiglioli, v postjugoslovanskem prostoru prepletena z agresijo, vojno, izključevanjem, z nastajanjem novih držav, z divjimi koruptivnimi privatizacijami, z novo obliko kapitalistične akumulacije, ki se je oblikovala skozi razlastitev. In prav ta teza je zelo pomembna in bi jo bilo treba v knjigi še natančneje artikulirati, da bi bralci bolje razumeli, kaj se skriva za nostalgijimi pripovedmi. Bonfiglioli sicer pokaže, da nostalgija ne pomeni idealizacije preteklosti v smislu življenja, ki ga nikoli ni bilo – opozarja, da so delavke v spomnih kritične, govorijo o neenakosti v preteklosti, njihovi spomini so ambivalentni. Avtorica prikaže nostalgijo kot izraz ženskega delovanja, vzdržljivosti, vrednosti in upravičenosti. Nostalgija torej ni obrnjena v preteklost, temveč predvsem v sedanost in prihodnost.

O tem sem na podoben način pisala sama, čeprav nisem obravnavala nostalgije, temveč socialne spomine.<sup>16</sup> V zadnjem času pa sem v analizah pripovedi o deindustrializaciji ugotavljala, da je pomembno (tudi zaradi napaknega družbenega razumevanja in prepoznanja problema) razpravo precizirati skozi politično ekonomsko optiko in

15 O pomenu otipa gl. Vodopivec (2021: 87–97), o pomenu vonja gl. Kosmos, Petrović in Pogačar (2020).

16 S konceptom socialnih spominov sem želela poudariti relacijsko in situacijsko spremenljivost spomina, ki je bila povezana z identifikacijskimi procesi mojih sogovornikov (Vodopivec 2008, 2010, 2015). Ne glede na to pa se strinjam z Bonfiglioli (2020) in Petrović (2010, 2013, 2016a), da so pripovedne konstrukcije o preteklem pomenu industrijskega dela usmerjene v sedanost in prihodnost.

14 Družbeno organizacijsko vlogo plačanega dela so etnologi in etnologinje – predvsem Šmitek (1987: 49–252) – preučevali v 80. letih prejšnjega stoletja v okviru projekta Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja.

v kontekstu razmerij moči. Pripovedi industrijskega delavstva o deindustrializaciji namreč manifestirajo družbeni konflikt (Clarke 2015) in hkrati potrebo po aktivnem žalovanju ter prepoznanju izgube (Erdei 2014). A izgubo gre v tem smislu razumeti kot razlastitev – materialno (osiromašenje), politično (izguba pravic), družbeno (izguba statusa), simbolno (razvrednotenje) in telesno. Slednje zajame tako telesne poškodbe zaradi dela v industriji in psihofizičnih posledic samega prestrukturiranja (Draksler idr. 2018) kot tudi nasilno dezintegracijo, ki je presekala vezi med ljudmi in njihovimi okolji. Vpogled na presekano vez industrijskega delavstva s tovarno skozi koncept utelešene izkušnje pokaže, da ne gre zgolj za izgubo podpornega okolja in okolice, temveč tudi za izgubo samega sebe, saj se je sestvo industrijskih delavk in delavcev vzpostavljalo skozi vezi z okoljem (prim. Kwon 2015).

Koncept akumulacije z razlastitvijo, ki ga je (po Rosi Luxemburg) razvijal David Harvey (2003), opozarja, da kapitalizem vedno potrebuje drugega za svoje delovanje, kar pomeni, da akumulacija kapitala poteka z razlaščenjem drugega.<sup>17</sup> Če navežemo misel na postsocialistični prostor: postsocialistična tranzicija in privatizacija sta se udeleževali skozi razlastitev industrijskega delavstva. Kot piše tudi Bonfiglioli, deindustrializacija tako ni naraven zgodovinski proces, temveč politični fenomen, ki je vključeval družbeno in kulturno marginalizacijo, razvrednotenje in dezorganizacijo industrijskega delavstva (Kosmos, Petrović in Pogačar 2020; Vodopivec 2021). Do razlastitve industrijskega delavstva v Sloveniji in v drugih državah nekdanje Jugoslavije ni prišlo le zaradi divjih privatizacij, menedžerskih prevzemov in izčrpanj podjetij, prav tako ni vključevala le krčenja delavskih in socialnih pravic in socialne varnosti ter razvrednotenja industrijskih delavcev in njihovega dela, temveč tudi razgradnjo družbenega tkiva in možnosti (sredstev) socialne reprodukcije.

Razlastitev industrijskega delavstva v Sloveniji ni bila družbeno in politično prepoznana, industrijske delavke in delavci niso bili prepoznani kot razlaščeni, prevladovala so reprezentacije nostalgčnih, v socialistično preteklost zazrtih pasivnih subjektov, ki se niso znali ali bili zmožni premakniti naprej v prihodnost.<sup>18</sup> Takšne nostalgizacije niso problematične le zato, ker so napačne, ampak tudi, ker povzročajo dodatno družbeno trpljenje (Kleinman, Das in Lock 1997) industrijskega delavstva (Vodopivec 2021). Družbeno pre-

poznanje razlastitve je pomembno (Clarke 2015). K prepoznanju na različne načine doprinašamo raziskovalci, kulturne in umetniške intervencije ali politični protesti.

Ko sem v zadnjem poglavju knjige *Chiare Bonfiglioli brala o takšnih kulturnih praksah, umetniških intervencijah ter sodobnih aktivističnih in akademskih sodelovanjih z industrijskimi delavci*, o vključitvi industrijskega delavstva v širše družbeno gibanje proti razlastitvi na Hrvaškem, v Bosni in v Srbiji, sem dobila občutek, da je tega drugod več kot v Sloveniji. Takšne procese bi bilo treba sicer v nadaljevanju podrobneje raziskati, kot o tem na primer piše antropologinja Larisa Kurtović. Slednja se z delavskimi spomini in izkušnjami ni ukvarjala zgolj kot raziskovalka, temveč tudi kot aktivistka.<sup>19</sup> Skupaj s sociologom Harisom Husarićem, oblikovalcem Borisom Stapićem in ameriškim kolegom, antropologom Andrewom Gilbertom je zasnovala sodelovalno angažirano antropologijo in eksperimentalno grafično etnografijo (Spletni vir 1). Z novimi pristopi spodbujajo k drugačnim reprezentacijam industrijskega delavstva, k artikulacijam spomina in izkušenj, k povezovanju in oblikovanju prostora za nove politične imaginacije.<sup>20</sup> Ekipa se bori skupaj z industrijskimi delavkami, delavci, sindikalisti ter aktivisti v Tuzli v Bosni in Hercegovini. Delavke in delavci so se v Tuzli leta 2014 uprli zaprtju tovarne detergentov Dita in so proizvodnjo spet zagnali. V boju proti privatizaciji in razlastitvi so jih podprli ljudje zelo različnih profilov iz vse države (Spletni vir 2; Kurtović 2019; Gilbert, Kurtović in Stapić 2021).

Odpiranje prostora za artikulacijo spomina in izkušenj industrijskega delavstva je pomembno za ljudi, ki so nekoč delali v industriji, ter za prepoznavanje razlastitve v družbi. V Sloveniji je do takšnih artikulacij prihajalo v posameznih lokalnih prostorih, pri čemer so sodelovale tudi etnologinje in antropologinje.<sup>21</sup> A to so bile prostovoljne akcije krajšega časovnega trajanja. Z njimi bi bilo dobro nadaljevati v bolj povezani in sodelovalni maniri ter jih hkrati tudi analitsko reflektirati. Teme se dotikajo tudi sodobnejših raziskav dediščinjenja in participativnega ustvarjanja dediščine

17 Njegovo razlago razlastitve sta kritično pretresala in dopolnjevala antropologa Sharryn Kasmir in August Carbonella, ki sta pozivala k vključitvi delavskih protestov v analize razlaščenja in k preučevanju globalnih preoblikovanj (Kasmir in Carbonella 2008).

18 Družbena nostalgizacija industrijskega delavstva, sestavni del sodobne modernizacije ter postsocialističnega in neoliberalnega kulturnega drugotenja (Boyer 2010; Lankauskas 2016; Senjković 2021), je v preteklost zagledanega industrijskega delavca ali delavko konstruirala v nasprotju z modernim, v prihodnost usmerjenim podjetnikom in inovatorjem.

19 Po letu 2014 se je v javnosti oblikovala razprava o pomenu socialistične preteklosti v sodobnosti z novimi oblikami politične kritike, ki je prevzemala socialistični vokabular. Sestavni del teh procesov je bilo oblikovanje postsocialističnih arhivov, med drugim tudi arhiva delavske univerze (Radnički Univerzitet), ki so ga sestavljali spomini in izkušnje industrijskega delavstva tovarne Dita. Larisa Kurtović, ki je raziskovala več takšnih postsocialističnih aktivističnih arhivov v Bosni in Hercegovini, je pokazala, da je ustvarjanje arhivov povezano z iskanjem inspiracije za današnje boje za drugačno prihodnost, arhiviranje pa je oblika političnega izobraževanja (Kurtović 2019).

20 Hkrati kritično reflektirajo antropološke reprezentacije industrijskega delavstva ter pozivajo k njihovem preoblikovanju.

21 Etnologinja Neža Čebren Lipovec je organizirala pogovorne večere nekdanj zaposlenih v Tomosu (2015, 2021). Na podoben način v okviru zgodovinjena in dediščinjenja industrijske preteklosti zgodbo tekstilnih delavk oblikujeta tudi etnologinja in zgodovinarica Jasna Fakin Bajec in zgodovinarica Petra Testen.

(Fakin Bajec 2020; Habinc 2020). Analize oblikovanja industrijske dediščine pa bi bilo dobro raziskovati tudi v povezavi s širšim političnoekonomskim kontekstom razrednih politik in kapitalizma (Berger 2019).

Nekateri avtorji zaznavajo, da dediščina samoupravljanja in Jugoslavije postaja prostor navdiha za prihodnje politike levičarskih aktivistov in teoretikov v nekdanjem jugoslovanskem prostoru (Petrović 2016b; Kurtović 2019; Štiks 2021). Pisanje o Jugoslaviji je namreč epistemološko in politično vprašanje (Petrović 2016b: 7). V Sloveniji je takšnih razmislekov in angažmajev manj in (vsaj zaenkrat) ne gradijo na konkretnih izkušnjah industrijskega delavstva oz. ga ne vključujejo v nadaljnje politične angažmaje.<sup>22</sup>

## Sklep

V članku s svojimi raziskovalnimi izsledki poglobljeno reflektiram knjigo Chiare Bonfiglioli o izkušnjah industrijske socialistične modernizacije v Jugoslaviji in deindustrializacije v postjugoslovanskem prostoru. Primerjalni kontekst knjige ter poudarek na spolu predstavljata pomemben dosežek. Knjiga zajame široko obdobje in prostor ter več tem, sama sem se v tem članku osredinila le na nekatere. Pri tako široki zasnovi monografija deloma izgublja analitično globino. Knjigi prav tako umanjka poglobljen uvid v tovarne v Sloveniji. Največ primerov je iz hrvaškega prostora, Slovenija je prisotna zgolj z dvema intervjuvankama, literature, vsaj v slovenščini, ni.

Ne glede na to pa študija pomembno opozori na globok pomen in daljnosežne vplive socialistične industrijske modernizacije, ki so kljub temu, da se je industrija močno spremenila ali pa je ni več, še naprej prisotni. Ob tem pokaže, da so bili procesi socialistične industrializacije in postsocialistične deindustrializacije spolno zaznamovani. Gre za prvo študijo, ki se v takšnem obsegu osredotoči na žensko industrijsko strukturo občutenja, ki je ključno zaznamovala identiteto žensk v socialistični Jugoslaviji. Pomemben je tudi avtorčin poziv, da razpravo o ženski delovalnosti oz. tvornosti premaknemo od vprašanja, ali je socializem ženske v resnici emancipiral ali pa jih le dodatno obremenil ter politično podjarmil, k raziskovanju njihovih vsakodnevnih izkušenj in pogajanj različnih žensk v konkretnih historično zaznamovanih lokalnih prostorih. Čeprav je knjiga v osnovi zgodovinsko zasnovana, izhaja iz raziskovanja sodobnih izkušenj ljudi, natančneje, raziskuje učinke preteklosti pri vzpostavljanju sodobnih izkušenj ljudi. Študija pokaže tudi na vplive prihodnosti pri

oblikovanju spominov in doživljanj ljudi, kar pa bi lahko v nadaljevanju še bolj podrobno raziskali (prim. Vodopivec 2022). Izkušenj industrijskega delavstva namreč ne gre razlagati zgolj skozi prizmo njihovega odnosa do preteklosti (kar poudarja predvsem postsocialistična literatura), temveč tudi z vidika njihovega odnosa s prihodnostjo – vidika, ki lahko še eksplicitneje prežema nadaljnje raziskave. Predlagam, da v nadaljevanju snujemo primerjalne raziskave industrijskega delavstva, ki bodo sledile večprizorišni etnografiji (angl. *multi-sited ethnography*) in zajele poglobljeno etnografsko delo ter izkušnje in vplive deindustrializacije, pa tudi sodobnih dobavnih verig preoblikovanega globalnega kapitalizma, fleksibilizacije in prekarizacije v industriji ter izkušenj industrijskega delavstva v perspektivi dolgega trajanja. Študije utelešenih izkušenj industrijskega dela lahko poglobijo politično-ekonomsko zasnovane raziskave, prav tako natančnejše analize čustvenega doživljanja industrijskega delavstva ter čutnih in afektivnih vrednosti industrijskega dela. Naše raziskave so lahko tudi politično angažirano zasnovane in sodelovalno (oz. participativno) usmerjene, kot to kažejo kolaborativna eksperimentalna prizadevanja Larise Kurtović in Andrewa Gilberta.

## Zahvala

Zahvaljujem se obema urednicama ter anonimnima recenzentoma za tehtne komentarje in spodbude pri pripravi članka. Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa Politična zgodovina (P6-0281), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost republike Slovenije iz državnega proračuna.

## Literatura in viri

- ARCHER, Rory in Goran Musić: Approaching the socialist factory and its workforce: Considerations from the field in (former) Yugoslavia. *Labour History* 58/1, 2017, 44–66.
- ARCHER, Rory in Goran Musić: New Perspectives on East European labour History. An Introduction. *Labour Studies in Working Class History* 17/3, 2020, 19–29.
- ARCHER, Rory, Igor Duda in Paul Stubbs (ur.): *Social Inequalities and Discontent in Yugoslav Socialism*. London: Routledge, 2016.
- BEMBIĆ, Branko: Slovenia: Is the weakening of industrial relations taking its toll on social convergence. V: Daniel Vaughan-Whitehead (ur.), *Towards Convergence in Europe. Institutions, Labour and Industrial Relations*. Ženeva: Edward Elgar Publishing, 2019, 333–365.
- BEMBIĆ, Branko: From corporatism to localised conflict. V: Martin Myant (ur.), *Are multinational companies good for trade unions? Evidence from six central and eastern European countries*. Bruselj: European Trade Union Institute, 2023, 25–49.
- BERDAHL, Daphne: Introduction: An Anthropology of Postsocialism. V: Daphne Berdahl, Matti Bunzl in Martha Lampland (ur.), *Altering States: Ethnographies of transition in Eastern*

<sup>22</sup> Filozof Gal Kirn v najnovejšem projektu *Protesti, umetniške prakse in kultura spomina v postjugoslovanskem kontekstu* z več raziskovalkami in raziskovalci raziskuje načine mobilizacije samoupravne preteklosti za sodobne politične boje. Pri projektu sodeluje tudi Ana Hofman, ki se že več let ukvarja s preučevanjem spomina na socializem v povezavi s politično mobilizacijo skozi glasbo v Sloveniji in v nekaterih drugih državah nekdanje Jugoslavije (Hofman 2015).

- Europe and the former Soviet Union. Michigan: University of Michigan Press, 2000, 1–13.
- BERGER, Stefan: Industrial Heritage and the ambiguities of Nostalgia for an Industrial Past in the Ruhr Valley Germany. *Labour: Studies in Working Class History* 16/1, 2019, 37–64.
- BIEBER, Florian, Armina Galijaš in Rory Archer (ur.): *Debating the End of Yugoslavia*. London: Routledge, 2014.
- BONFIGLIOLI, Chiara: Feminist Translations in a Socialist Context: the Case of Yugoslavia. *Gender and History* 30/1, 2018, 240–254.
- BONFIGLIOLI, Chiara: Gendering Social Citizenship: Textile Workers in post-Yugoslav States. *CITSEE Working Paper Series* 2013/30, 2013; [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2388858](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2388858), 16. 4. 2023.
- BONFIGLIOLI, Chiara: *Women and Industry in the Balkans: The Rise and Fall of the Yugoslav Textile sector*. London: I. B. Tauris, 2020.
- BOYER, Dominik: From Algos to Autonomos: Nostalgic Eastern Europe as Postimperial Mania. V: Maria Todorova in Zsuzsa Gille (ur.). *Post-Communist Nostalgia*. New York: Berghahn, 2010, 17–28.
- BYRNE, David: Industrial Culture in a post-industrial world: The Case of the North East of England. *City* 6/3, 2002, 279–289.
- CLARKE, Jackie: Closing Time: Deindustrialization and Nostalgia in Contemporary France. *History Workshop Journal* 79/1, 2015, 107–125.
- CSORDAS, Thomas: Introduction: The body as representation and being-in-the-world. V: Thomas Csordas (ur.), *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 1–12.
- ČEBRON LIPOVEC, Neža: "I'm Telling the Story of the Town": Places in a Contested Space. V: Katja Hrobat Virloget, Catherine Gousseff in Gustavo Corni (ur.), *At Home but Foreigners: Population Transfers in 20th Century Istria*. Koper: Univerza na Primorskem, 2015, 189–207.
- ČEBRON LIPOVEC, Neža: Etnografske metode in ohranjanje stavbne dediščine. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 61/1, 2021, 17–29.
- ČERNELIČ Krošelj, Alenka, Željka Jelavič in Helena Rožman (ur.): *Kulturna dediščina industrijskih panog: 11. vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2011.
- DRAKSLER, Katja, Nataša Dernovšček Hafner, Niko Arnerič in Metoda Dodič Fikfak: Restructuring of a Textile Manufacturing Company and Workers' Health. *New Solutions: A Journal of Environmental and Occupational Health Policy* 28/1 2018, 131–150.
- DUNN, Elizabeth: *Privatizing Poland: Baby Food, Big Business, and the Remaking of Labor*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.
- ERDEI, Ildiko: Stages of Grief: Economic Devastation and Social Oblivion. *Issues in Ethnology and Anthropology* 9/2, 2014, 351–369.
- FAKIN Bajec, Jasna: Vključevanje skupnosti v razvoj in upravljanje kulturne dediščine v aplikativnih evropskih projektih. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 60/1, 2020, 90–100.
- FIKFAK, Jurij in Jože Prinčič (ur.): *Biti direktor v času socializma: Med idejami in praksami*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2008.
- GILBERT, Andrew, Larisa Kurtović in Boris Stapić: Reclaiming Dita. *Anthropology News* 62/4, 2021, 13–19.
- HABINC, Mateja: Dediščina skupnega – skupnost in dediščina. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 60/2, 2020, 70–81.
- HANN, Chris (ur.): *Property Relations: Renewing the Anthropological Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HANN, Chris (ur.): *Work society, and the Ethical self. Chimeras of Freedom in the Neoliberal Era*. New York: Berghahn Books, 2021.
- HANN, Chris in Jonathan Parry: *Industrial labor on the margins of capitalism, Precarity, Class, and the Neoliberal Subject*. New York: Berghahn Books, 2018.
- HARVEY, David: *The New Imperialism*. New York: Oxford University Press, 2003.
- HAYLETT, Chris: Illegitimate Subjects? Abject Whites, Neo-Liberal Modernization and Middle Class Multiculturalism. *Environment and Planning D: Society and Space* 19/3, 2001, 351–370.
- HIGH, Steven: The Wounds of Class: A Historiographical Reflection on the Study of Deindustrialization, 1973–2013. *History Compass* 11, 2013, 994–1007.
- HOFMAN, Ana. *Glasba, Politika, Afekt. Novo življenje partizanskih pesmi v Sloveniji*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2015.
- HUMPHREY, Caroline in Katherine Verdery: Introduction: Raising Questions about Property. V: Caroline Humphrey in Katherine Verdery (ur.), *Property in Question. Value transformation in the global economy*. Oxford in New York: Berg, 2004, 1–28.
- JOVANOVIĆ, Deana: *Bor forward: Zamišljanje budućnosti*. Bor: Narodna biblioteka, 2013.
- KASMIR, Sharryn in August Carbonella: Dispossession and the Anthropology of Labor. *Critique of Anthropology* 28/1, 2008, 5–25.
- KIDECKEL, David A.: *Getting By in Postsocialist Romania: Labor, the Body, and Working-Class Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- KLEINMAN, Arthur, Veena Das in Margaret M. Lock: *Social suffering*. Delhi: Oxford University Press, 1997.
- KOFTI, Dimitra: Regular work in decline, precarious households, and changing solidarities in Bulgaria. V: Chris Hann in Jonathan Parry (ur.). *Industrial labor on the margins of capitalism: precarity, class, and the neoliberal subject*. New York: Berghahn Books, 2008, 111–133.
- KOSMOS, Iva, Tanja Petrović in Martin Pogačar (ur.): *Zgodbe iz konzerve. Zgodovine predelave in konzerviranja rib na severovzhodnem Jadranu*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2020.
- KREMENŠEK, Slavko. Industrializacija, urbanizacija in etnološki vidik. *Slovenski etnograf* 18/19, 1965–66, 133–154.
- KREMENŠEK, Slavko. *Ljubljansko naselje Zelena jama kot etnološki problem*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1970.

- KREMENŠEK, Slavko. Izvir in okolje delavk ljubljanske tobačne tovarne do prve svetovne vojne. *Slovenski etnograf* 29, 1976, 91–100.
- KURTOVIĆ, Larisa. An *archive* to build a future: The recovery and rediscovery of the history of socialist associations in contemporary Bosnia-Herzegovina. *History and anthropology* 30/1, 2019, 20–46.
- KWON, Bum Jong. Severed in neoliberal south Korea, *Cho ŋgdũnilt'o* and the dis/assembly of industrial bodies. *Critique of Anthropology* 35/4, 2015, 407–429.
- LANKAUSKAS, Gediminas. Missing Socialism Again? The Malaise of Nostalgia in Post-Soviet Lithuania. V: David Berliner in Olivia Ange (ur.), *Anthropology and Nostalgia*. New York: Berghahn BOOKS, 2016, 35–60.
- LAZNIK, Tjaša. *Antropološka analiza dela v Velenju*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, 2018.
- LINKON, Sherry Lee. *The Half Life of Deindustrialization: Working Class writing about Economic Restructuring*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2018.
- MATOŠEVIĆ, Andrea. *Pod zemljom. Antropologija rudarenja na Labinštini u XX. stoljeću*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2011.
- MATOŠEVIĆ, Andrea. *Socijalizam s udarničkim licem. Etnografija radnog pregalaštva. Zagreb in Pulj: Institut za etnologiju i folkloristiku, Sveučilište Jurja Dobrile*, 2015.
- MAUSS, Marcel. *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 1996.
- MEDICA, Karmen in Goran Lukić (ur.). *Migrantski circulus vitiosus. Delovne in življenjske razmere migrantov v Sloveniji*. Koper: Univerzitetna založba Annales, 2011.
- MOLLONA, Massimiliano, Geert De Neve in Jonathan Perry (ur.). *Industrial work and life*. Oxford in New York: Berg, 2009.
- MROZOWICKI, Adam idr.: Union Campaigns against Precarious Work in Retail Sector of Estonia, Poland, and Slovenia. V: Virginia Doellgast, Lillie Nathan in Valeria Pulignano (ur.), *Reconstructing Solidarity – Labour Unions, Precarious Work, and the Politics of Institutional Change in Europe*. New York: Oxford University Press, 2018, 144–165.
- MUEHLEBACH, Andrea in Nitzan Shoshan. Introduction. The Postfordist Affect. *Anthropological Quarterly* 85/2, 2012, 317–344.
- MUSIĆ, Goran. *Making and Breaking the Yugoslav working Class. The story of Two Self-Managed Factories*. Budimpešta: CEU Press, 2021.
- ODER, Karla. *Mati fabrika, mesto in dom*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2015.
- PETROVIĆ, Tanja. When we were Europe: Socialist workers in Serbia and their nostalgic narratives. V: Maria Todorova (ur.), *Remembering communism: Genres of representation*. New York: Social Science Research Council, 2010, 127–153.
- PETROVIĆ, Tanja. Negotiating Industrial Heritage in the Former Yugoslavia. *Narodna umjetnost* 50/1, 2013, 96–119.
- PETROVIĆ, Tanja. Industrijsko delo v socializmu: Od izkušnje do dediščine. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 56/3–4, 2016a, 31–40.
- PETROVIĆ, Tanja. Towards an affective history of Yugoslavia. *Filozofija i društvo* 27/3, 2016b, 504–520.
- PETROVIĆ, Tanja in Ana Hofman: Rethinking Class in Socialist Yugoslavia: Labor, Body, and Moral Economy. V: Dijana Jelača (ur.), *The Cultural Life of Capitalism in Yugoslavia: (Post) socialism and its Other*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017, 61–80.
- POTKONJAK, Sanja in Tea Škokić: In the World of Iron and Steel: On the Ethnography of Work, Unemployment and Home. *Narodna umjetnost* 50/1, 2013, 74–95.
- POTKONJAK, Sanja in Tea Škokić: *Gdje živi tvornica? Etnografija postindustrijskog grada*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2022.
- POZNIAK, Kinga. *Nowa Huta: Generations of Change in a Model Socialist Town*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2014.
- PROCOLI, Angela (ur.): *Workers and narratives of survival in Europe*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- PROCOLI, Angela. Manufacturing the new Man: Professional Training in France – Life stories and the Reshaping of Identities. V: Angela Procoli (ur.), *Workers and narratives of survival in Europe*. Albany: State University of New York Press, 2004, 83–100.
- RAJKOVIĆ, Ivan. For an anthropology of the demoralized: State pay, mock-labour, and unfreedom in a Serbian firm. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 24/1, 2018, 47–70.
- RUTAR, Sabine. Towards a Southeast European history of labour: Examples from Yugoslavia. V: Sabine Rutar (ur.), *Beyond the Balkans, Towards an Inclusive History of Southeastern Europe*. Dunaj in Berlin: LIT Verlag, 2014, 325–356.
- SENJKOVIĆ, Reana. Konfiscirana sjećanja (na rad i zaposlenost). V: Reana Senjković in Ozren Biti (ur.), *Transformacija rada: Praksa, narativi, režimi*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2021, 11–138.
- Spletni vir 1: Reclaiming Dita; <https://reclaimingdita.com/the-story>, 21. 3. 2023.
- Spletni vir 2: GILBERT, Andrew in Haris Husarić: Care, Publicity and Worker Politics in Late Industrial Bosnia and Hercegovina. Exertions. *Society for the Anthropology of Work*, 2019/ <https://saw.americananthro.org/pub/care-publicity-and-worker-politics/release/5/20.3.2023>.
- STANOJEVIĆ, Miroslav. Industrial relations background in Slovenia. *European industrial relations review* 322, 2000, 26–32.
- STANOJEVIĆ, Miroslav. Workers' power in transition economies: the cases of Serbia and Slovenia. *European journal of industrial relations* 9/3, 2003, 283–301.
- STANOJEVIĆ, Miroslav. Vzpon in dezorganizacija neokorporativizma v Republiki Sloveniji. V: Srečo Dragoš idr. (ur.), *Neosocialna Slovenija*. Koper: Annales, 2010, 107–140.
- STANOJEVIĆ, Miroslav, Aleksandra Kanjuo Mrčela in Maja Breznik. Slovenia at the crossroads: Increasing dependance on supranational institutions and the weakening of social dialogue. *European Journal of Industrial Relations* 22/3, 2016, 281–294.
- STENNING, Alison. Where is the Post-socialist Working Class? Working-Class Lives in the Spaces of (Post-)Socialism. *Sociology* 39/5, 2005a, 983–999.

STENNING, Alison: Re-placing work: Economic transformations and the shape of a community in post-socialist Poland. *Work, Employment & Society* 19/2, 2005b, 235–259.

STRANGLEMAN, Tim: Work Identity in Crisis? Rethinking the Problem of Attachment and Loss at Work. *Sociology* 46, 2012, 411–425.

STRANGLEMAN, Tim, James Rhodes in Sherry Linkon: Introduction to Crumbling cultures: Deindustrialization, class, and memory. *International Labour and Working Class History* 84, 2013, 7–22.

STRANGLEMAN, Tim: Deindustrialisation and the historical sociological imagination: Making sense of work and industrial change. *Sociology* 51/2, 2017, 466–482.

STRLE, Urška: Družbeni položaji tobačnega delavstva v retrospektivi dolgega trajanja. V: Ivan Smiljanič (ur.), *Sočutje in stigma. Družbene razlike in revščina v slovenski novejši zgodovini*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino, 2022, 69–100.

ŠMITEK, Zmago: Delitev dela v gospodarstvu. V: Duša Krnel Umek in Zmago Šmitek (ur.), *Kruh in politika: Poglavja iz etnologije Vitanja*. Ljubljana: Partizanska knjiga, 1987, 49–252.

ŠTIKS, Igor. Activist Aesthetics in the Post-Socialist Balkans: Resistance, Rebellion, Emancipation. *Third Text (Decentering the Genealogies of Art Activism)* 34/4–5, 2020, 461–479.

VODOPIVEC, Nina: The Social Memory of Textile Workers in Slovenia. *Slovene Studies*, 30/1, 2008, 63–78.

VODOPIVEC, Nina: Past for the Present: The social memory of textile workers in Slovenia. V: Maria N. Todorova (ur.), *Remembering Communism: Genres of representation*, New York: Social

Science Research Council, 2010, 213–234.

VODOPIVEC, Nina: Preoblikovanje tovarniških režimov in nove delavske subjektivitete. *Borec* LXIV/685–689, 2012, 178–199.

VODOPIVEC, Nina: *Labirinti postsocializma: Socialni spomini tekstilnih delavk in delavcev*. Elektronska izdaja 1.0. – El. knjiga. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino, 2015 [2007]. <http://sistory.si/11686/34857>.

VODOPIVEC, Nina: *Tu se ne bo nikoli več šivalo: Doživljanja izgube dela in propada tovarne*. Ljubljana: Inštitut z novejšo zgodovino, 2021.

VODOPIVEC, Nina: Deindustrializacija in prihodnost. *Traditiones* 51/3, 2022, 99–120.

WALLMAN, Sandra: Introduction. V: Sandra Wallman (ur.), *Social Anthropology of Work*. London: Academic Press, 1979, 1–24.

WALLMAN, Sandra: The Hazards of Overemployment: What Do Chief Executives and Housewives Have in Common? V: Angela Procolli (ur.), *Workers and Narratives of Survival in Europe, The Management of Precariousness at the End of the Twentieth Century*. New York: State University Press, 2004, 15–30.

WILLIAMS, Raymond: *Navadna kultura. Izbrani spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 1997.

WOODWARD, Susan: *Socialist Unemployment. The Political Economy of Yugoslavia 1945–1990*. Princeton in New Jersey: Princeton University Press, 1995.

YURCHAK, Alexei: *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton in New Jersey: Princeton University Press, 2006.

## Women and Industry in the Balkans: A Reflection on the Study of Industrial Workers' Experiences and Deindustrialisation

The article was inspired by Chiara Bonfiglioli's book on the experience of socialist industrial modernisation in Yugoslavia and deindustrialisation in Croatia, Serbia, Macedonia, Slovenia, and Bosnia and Herzegovina. The author shows that the main difference between the two periods is the greater symbolic and material recognition of women's work during socialism. The socialist factory is presented in the book as a place of empowerment and socialisation. Bonfiglioli shows that nostalgia for the socialist past, directed toward the present and the future, is an expression of women's agency, resilience, value, and entitlement. It is the gendered perspective of the social and labour history of socialist Yugoslavia and its comparative framework that make this book an extremely important contribution. I begin by presenting the theoretical background, the central concepts of the book, and the rich empirical material on women textile workers, which I critically examine with my own empirical material collected over the past 20 years among textile workers in Slovenia. In particular, I focus on studying attachments, labour experiences, and the contemporary processes of dispossession. The article is thus not a presentation of a book on women and industry in the Balkans, but a dialogue with it. Bonfiglioli draws on studies of deindustrialisation and post-socialism, recent labour history in Yugoslavia, and gender history. I provide an overview of contemporary studies on socialist Yugoslav industrial labour, present the theoretical and research aspects of the studies, and point out the lack of in-depth studies on (de)industrialisation, especially in Slovenia. As early as the late 1960s, ethnologist Slavko Kremenšek called for the study of industrial workers in ethnology as an important component of the way of life in Slovenia. Urban ethnology was shaped precisely by the study of industrial labour. However, in the late 1980s and 1990s, research interest shifted to other topics. With the article I call for further research on the experience of industrial labour in anthropology and ethnology in Slovenia, and on the experience of deindustrialisation in a comparative perspective. Finally, I make some suggestions for the development of future ethnographic studies of (industrial) labour.

# MENSTRUALNI TABU, OSEBNO OPOLNOMOČENJE IN POLITIČNI POTENCIAL FEMINISTIČNO-SPIRITUALNEGA AKTIVIZMA NA PRIMERU DRUŽBENEGA GIBANJA RDEČI ŠOTOR

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Datum prejema: 11. 10. 2022

**Izvleček:** Prispevek se osredotoča na proučevanje menstrualnega družbenega gibanja Rdeči šotor kot primera feministično-spiritualnega menstrualnega aktivizma. Proučuje njegovo vlogo pri preseganju menstrualnega tabuja in hkrati preizprašuje hegemonijo esencionalizirane spolne binarnosti. Ukvarja se tudi z njegovim širšim družbeno-političnim potencialom, ki presega zgolj osebno opolnomočenje. V kontekstu naraščanja zanimanja sekularnega feminizma za politični potencial religije in spiritualnosti predpostavlja, da se mora v sodobni postsekularni družbi feminizem spoprijeti tudi s potencialom političnih subjektivnosti, izraženih skozi spiritualne prakse.

**Ključne besede:** menstrualni tabu, spiritualni feminizem, družbena gibanja, binarni spolni sistem, Rdeči šotor

**Abstract:** This paper focuses on the study of the Red Tent menstrual social movement as an example of feminist-spiritualist menstrual activism. It studies its role in abolishing the menstrual taboo and questions the hegemony of an essentialised gender binary. It also studies its wider socio-political potential, which exceeds merely personal empowerment. In the context of the growing interest on the part of secular feminism for the political potential of religion and spirituality, it assumes that in the modern post-secular society, feminism must also grapple with the possibility of political subjectivities expressed through spiritual practices.

**Keywords:** menstrual taboo, spiritual feminism, social movements, gender binary system, Red Tent

## Uvod: Menstrualni aktivizem in postsekularni obrat v feminizmu

*Filozofi so zgolj na različne načine interpretirali svet. Bistvo ga je spremeniti.*

Karl Marx, Teze o Feuerbachu: XI (1845)

*Blagoslovljena bodi moja Kri. Kri ki teče po stegnih proti zemlji. [...] Sveta Kri. Sveta ženska skoz njo se rodi. Sveta ženska skoz njo nam govori.*

Suzana Grau, Blagoslovljena bodi moja kri, pesem Rdečega šotora

Menstrualna kri je danes še vedno dojeta kot nekaj sramotnega in tabu, zato jo oglašajo za proizvode za menstrualno higieno upodabljajo v obliki modre tekočine. Novembra 2017 je podjetje Bodyform iz Velike Britanije objavilo prvi oglas, ki je prikazoval menstrualno kri v rdeči barvi, s sloganom: »Menstruacije so normalne. Takšno bi moralo biti tudi njihovo prikazovanje.« Namen je bil izzvati stigma, ki obdaja menstruacijo, oglasna kampanja pa je bila opisana kot »revolucionarna«. Še ena pomembna oblika menstrualnega aktivizma je gibanje Rdeči šotor, kjer se ženske (in menstruiraajoči moški) po svetu zbirajo z namenom čaščenja moči menstrualnega cikla. Zborovanja Rdečega šotora učijo, da menstrualna kri ni nekaj, česar bi se bilo treba sramovati, ampak je magična in sveta.

S knjigo *The Red Tent* [Rdeči šotor] avtorice Anite Diamant (1997),<sup>1</sup> ki je po letu 2002 postala izjemno priljubljena in ji je leta 2014 sledila še televizijska serija, se je koncept Rdečega šotora, uveljavil v obliki stalnih prostorov zbiranja, ki so nagovorili željo žensk po druženju, ritualu in skupnosti. Rdeči šotor je tudi samoniklo družbeno gibanje, ki ga je leta 2007 v okviru ženskega spiritualnega gibanja v ZDA ustanovila Alisa Starkweather. Obstaja kot fizičen prostor, okrašen z rdečimi tkaninami, kipci boginje, kristali, svečami in kartami za tarot, kjer ženske odprto govorijo o stvareh, o katerih drugje ne morejo, s čimer zapolnjuje potrebo po ženski skupnosti (Welser 2007: 42), pa tudi kot virtualni prostor v obliki blogov, Facebook skupin, dogodkov na platformi Zoom itd.

Rdeči šotor ne prekinja zgolj menstrualnega tabuja, ampak služi tudi kot orodje za pozitivni menstrualni aktivizem, kjer se udeleženske učijo, kako živeti v skladu s fazami svojega menstrualnega cikla. Umeščamo ga med druga globalna menstrualna družbena gibanja, ki stremijo k zagotavljanju proizvodov za menstrualno higieno nepriviligiranim ženskam in k eliminiranju tabuja, ki obdaja govor o menstruaciji.

<sup>1</sup> Knjiga predstavlja fiksijsko pripoved svetopisemske zgodbe v Stari zavezi, v kateri se ženske med menstruacijo, nosečnostjo in rojevanjem zbirajo v Rdečem šotoru. Temelji na poznavanju ženskih menstrualnih ritualov domorodnih kultur Američanov, Kitajcev in Afričanov, ki so imele menstrualne koče, rdeči šotor pa je bil mesečni ritual umika menstruiraajočih žensk iz družbe.

\* Polona Sitar, dr. etnologije in kulturne antropologije, docentka in znanstvena sodelavka, Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije, Oddelek za zgodovino; polona.sitar@fhs.upr.si.



Menstrualni aktivizem sodi med nova družbena gibanja, a črpa tudi iz feminističnih gibanj iz 60. in 70. let prejšnjega stoletja. Pri tem velja omeniti, da sodobno feministično gibanje ni enotno gibanje, saj je sestavljeno iz številnih različnih političnih in ideoloških usmeritev, kot so liberalni, socialistični, marksistični, radikalni in druge različice feminizma. Feministična gibanja so v splošnem opredeljena kot gibanja za premagovanje zatiranja in diskriminacije žensk, ki sta globoko zasidrana v naših družbenih in kulturnih institucijah (King 1993: 3–4). Menstrualni aktivizem si prizadeva za menstrualno pravičnost, ki se zavzema za politike zagotavljanja splošne dostopnosti menstrualnih proizvodov za »participatorno družbo« (Weiss-Wolf 2017). Pri tem posega v globoko zakoreninjene strukture neenakosti in razgalja temeljne vidike mizoginije, seksizma, homofobije in klasizma.

Rdeči šotor lahko umestimo v sfero feministično-spiritualnega menstrualnega aktivizma, ki dojema menstruacijo kot zdravo in spiritualno ter kot način opolnomočenja žensk. Opolnomočenje se izkazuje v dojemanju menstruacije kot orodja za razvoj samozavedanja žensk, da te postanejo odgovorne za svoja telesa in življenja. Gibanje Rdeči šotor je bilo ustanovljeno v okviru ženskega spiritualnega gibanja, zato vključuje tudi elemente poganskih spiritualnih praks iz predkrščanskih tradicij, kot je čaščenje boginje. Empirične raziskave na temo ženskih spiritualnih gibanj na Zahodu so pokazale, da lahko nova spiritualna gibanja, kot so Wicca, spiritualnost boginje, neopoganstvo in *new age*, ženskam ponudijo opolnomočenje, ki sicer manjka v bolj tradicionalnih in institucionaliziranih religijskih tradicijah (Crowley 2011), spodbujajo enakost, nudijo pozitiven pogled na žensko telo in krepijo vrednote, povezane s praksami zdravljenja, nege in ženske solidarnosti (Wood 2007; Fedele in Knibbe 2013).

Udeleženke Rdečega šotora dojemajo religijo (prevladujoča religijska skupina v Sloveniji je krščanstvo) v smislu doktrine in omejitev. Čeprav sta spiritualnost in krščanstvo pogosto dojeta kot različni, celo nasprotujoči si tradiciji, Linda Woodhead (2011: 4) meni, da je spiritualnost bolj razumljena skozi njen bližnji in konstitutivni odnos s krščanstvom. Njuni ločeni identiteti sta oblikovani v odnosu, z odnosom in skozi odnos, ki poteka v obliki medsebojnega zavračanja, izposojanja in tudi prekrivanja. V nasprotju s pristopi, ki dojemajo spiritualnost in religijo kot analitično različni, Kristin Aune (2020: 34) predlaga konceptualiziranje feministične spiritualnosti kot »živeče religije«, pri čemer izraze »spiritualnost«, »religija« in »religiozno-spiritualno« uporablja izmenjaje. Medtem ko so nekatere udeleženke njene raziskave dojemale spiritualnost kot bolj odprto in manj determinirajočo od religije (sinonim za mizogino institucijo), so druge izkusile spiritualnost znotraj religije, zato njihovih izkušenj ne moremo opredeliti niti kot zgolj religioznih niti kot zgolj spiritualnih.

V kontekstu ponovnega teoretiziranja binarnosti sekularno – religiozno in spiritualno ter pod vplivom postsekularnega obrata v feminizmu (Braidotti 2008) so raziskave pokazale, da mora biti kljub temu, da je feminizem drugega vala dojet kot nereligiozen, ker se želi otresti spon religije in tradicije (Aune 2011), samodejna povezava religije in patriarhata kritizirana. Prav tako poistovetenja s sekularizmom ne moremo razumeti v smislu samodejnega podpiranja pravic žensk in enakosti spolov (Scott 2017). Kot namreč ugotavlja Laurel Zwissler (2018), lahko usmeritev k emancipaciji in enakosti spolov obstaja skupaj z religiozno pripadnostjo.

Rosi Braidotti (2008: 2) opaža naraščanje zanimanja sekularnega feminizma za zapostavljen, vendar kritični, celo politični potencial religije in spiritualnosti, zato se mora v sodobni postsekularni družbi feminizem spopasti tudi z možnostjo političnih subjektivnosti, ki se izražajo skozi spiritualnost. Kot pravi Saba Mahmood (2005: 193), nas dejstvo, da se gibanja, ki prakticirajo čaščenje, ne spopadajo neposredno z državo in njenim pravnim diskurzom, ne sme zavesti, da nimajo neposrednih političnih posledic. Do stopnje, do katere so vsi aspekti človeškega življenja (družina, izobrazba, čaščenje) umeščeni v nadzorne aparate države, bodo imele težnje spiritualnih in religioznih gibanj s spremembo katerekoli izmed teh aktivnosti politične posledice. Pri tem Mahmood (2005) v raziskavi pokaže, da so bile ženske tudi v močno patriarhalnih religijskih tradicijah zmožne ustvariti pomembne alternativne prostore za razvoj lastnih religioznih praks.

Kot navaja Peter van der Veer (2009), je v zahodni modernosti dvoumna in spremenljiva narava kategorije spiritualnosti prispevala k njenemu depolitiziranemu videzu. Medtem ko je religija v javnih institucijah skrbno vodena, prakticiranje joge in drugih vrst spiritualnosti ni. Ta depolitizirani videz je povezan s tem, da je prakticiranje spiritualnosti pogosto dojeta kot osebna izbira, kot privatizirana oblika religije, in kot tako brez družbenih posledic. A kot je znano iz feministične literature, je delitev javnega in zasebnega močno spolno zaznamovana in tudi zgodovinsko vezana na ločitev religiozne in sekularne družbene sfere.

V članku želimo bolj razumeti, na kakšen način globalna menstrualna družbena gibanja prevprašujejo in spreminjajo družbeni red, pri čemer se bomo osredotočili na Rdeči šotor in njegovo vlogo pri preseganju menstrualnega tabuja. Zanimala nas bo tudi odprtost tega gibanja za vključevanje transspolnih in nebinarnih oseb v kontekstu preizpraševanja hegemonije esencionalizirane spolne binarnosti. Poskušamo opredeliti družbeno transformativni potencial spiritualnega feminizma in odgovoriti na vprašanje, ali zborovanja Rdečega šotora vsebujejo tudi širši politični potencial za strukturne spremembe v družbi, ki presega zgolj osebno opolnomočenje.

Večina raziskav o menstruaciji in menstrualni higieni v Sloveniji, pa tudi drugod, je osredotočenih predvsem na

analizo oglaševalskega diskurza, ki reproducira patološki karakter menstruacije in ohranja pogled na menstrualno kri kot tabu in sram (Tivadar 1996; Šribar 2003; Zaviršek 2003; Žnidaršič 2003; Markovčič 2009; Mandziuck 2010; Sitar 2018; Krajnc 2021). Fenomen ženskih krogov, kot je Rdeči šotor, je danes slabo raziskan, saj raziskav, če izvzamemo tri izjeme (Welser 2007; Leidenfrost 2012; Castro 2020), praktično ni.

## Metodologija

Etnografsko terensko delo smo izvedli v obliki metode opazovanja z udeležbo na zborovanjih v Rdečem šotoru v Sloveniji. Udeležili smo se 15 zborovanj, pri čemer jih je nekaj zaradi epidemije bolezni Covid19 potekalo tudi na spletu, na platformi Zoom. Sledili smo »senzorični etnografiji« (Pink 2009) in se osredotočili na simbolno komunikacijo prostora, na vonj, glasbeno spremljavo, okus hrane na oltarju itd., da bi »ujeli« »senzoričnost« izkušnje v etnografski raziskavi ter dobili poglobljen pogled v strukturo in delovanje Rdečega šotora.

Da bi razumeli pomen, ki ga ima gibanje za udeleženske, smo izvedli tudi 25 polstrukturiranih poglobljenih intervjujev s prirediteljicami in udeleženkami Rdečih šotorov. Na ta način smo zbrali informacije o pričakovanih in prizadevanjih žensk glede udeležbe v gibanju Rdeči šotor, o bistvenih elementih spiritualnih potreb žensk v sodobni družbi ipd. Po načelu etnografskega raziskovanja v obliki snežne kepe smo se zblížali z dvema osrednjima prirediteljicama Rdečega šotora in z njima opravili polstrukturiran intervju, potem pa ju prosili, da nas predstavita svoji mreži udeleženk Rdečega šotora, s katerimi smo prav tako opravili intervjuje. Drugi način iskanja sogovornic so bili obiski družinj Rdečega šotora.

Ker je gibanje Rdeči šotor aktivno tudi na spletu, smo s pomočjo etnografije izvedli raziskavo interakcij in izkušenj, kot se manifestirajo skozi digitalno komunikacijo na spletnih straneh in skupnostnih prostorih na spletu. Prav tako smo analizirali osebne Facebook profile udeleženk in prirediteljic Rdečega šotora ter izvedli analizo Facebook skupin Rdečih šotorov (zapisi udeleženk, deljenje povezav, videov, pesmi itd.). Analizirali smo tudi literaturo, ki je priporočena na Rdečih šotorih, in vse skupaj prepletli z izsledki znanstvene literature.

V kontekstu etičnih vidikov etnografskega dela raziskave in potencialne nevarnosti diskriminatornih praks zaradi metode vzorčenja, pojasnjujemo, da raziskava vsebuje zbiranje osebnih podatkov, a sogovornic nismo identificirali z njihovimi praviimi imeni in priimki, temveč smo jih zaradi zagotavljanja anonimnosti poimenovali z izmišljenimi imeni. Vse udeleženske raziskave so v takšen način zbiranja osebnih podatkov prostovoljno privolile. Bolj kot imena so nam namreč pomembni podatki o spolu, starosti in izobrazbi.

## Vloga Rdečega šotora pri preseganju menstrualnega tabuja in hegemonije esencionalizirane spolne binarnosti

Menstruacija ni zgolj biološki proces, ampak tudi družbeno-kulturni dogodek (Mead 1954; Britton 1996), ki je odigral pomembno vlogo v konstituiranju žensk kot »drugih« v družbi (Brookes in Tennant 1998). Antropološke raziskave pogosto povezujejo menstruacijo z družbenimi razumevanji higijene in sramu (Delaney, Lupton in Toth 1988; Mandziuck 2010). Pri raziskovanju politike sramu Luna Dolezal (2015: 110) ugotavlja, da moško telo predstavlja standard »normalnega«, »nevturalnega« telesa, menstruacija pa anomalijo, zadrego, tabu in breme, pri čemer je sram posledica kulturnega pozicioniranja telesnih razlik med moškim in žensko in tudi podrejenega položaja slednjih. Oglasi za menstrualne proizvode z uporabo alegoričnih podob in evfemizmov prispevajo k ohranjanju menstrualnega tabuja (JohnstonRobeldo in Chrisler 2013; LahiriDutt 2015).

Menstruacija je bila obravnavana kot tabu že v totemskih kulturah (Durkheim 1966 [1897]). Etnografski primeri razkrivajo, da so družbene funkcije menstrualnih tabujev kulturno variabilne in specifične. Nekateri staroselci, npr. ljudstvo Yurok iz Kalifornije, dojemajo menstruacijo pozitivno in verjamejo, da so menstruirajoče ženske na vrhuncu spiritualnih moči (Buckley in Gottlieb 1988). Kot pojasnjuje Paula Gunn (1989: 27), je bila menstrualna kri v obdobju predkolonialne kulture ameriških domorodcev dojeta kot sveta: »Kri žensk je bila sama po sebi prepojena z močjo Najvišjega Uma, zato so bile ženske obravnavane z občudovanjem in spoštovanjem.« Po drugi strani pa je v zahodni kulturi, še posebno v krščanski religiji, menstruacija dojeta kot negativen in nečist dogodek, menstruirajoča ženska telesa pa kot demonična (Knight 1991; Beauvoir 2009 [1949]).

Rdeči šotor udeleženkam predstavlja varen prostor, kjer delijo svoje osebne zgodbe in izkušnje in v katerem je enakovredno spoštovano mnenje vseh. Med govorjenjem v rokah držijo lesenega slona, ki predstavlja simbol varnosti, pri tem pa sedijo na tleh v krogu, ki ima na sredini oltar s kadilom, svečami, kristali in kipom boginje. Del rituala Rdečega šotora sta tudi meditacija in ples ob glasbi z namenom »vrnitve v telo« in povezave s sabo. Udeleženske so pripovedovale o tem, kako se samouresničiti, kako si vzeti čas zase poleg družinskega življenja in službe, izpostavile so izzive v zvezi z zdravjem, avtoritetami v službi, kariero itd. Teme zborovanj vključujejo tudi položaj žensk v sodobni družbi, odnos do materinstva, pomen sprejemanja sebe, težave pri soočanju z odgovornostmi, strahom, izgorelostjo, stresom itd. Starost udeleženk bi lahko zamejili med 20 in 65 let. Kar zadeva izobrazbo, je imela večina visokošolsko stopnjo, zgolj manjšina srednješolsko. Večina Rdečih šotorov je potekala v Ljubljani, kjer je večina udeleženk tudi živela, čeprav mnoge tam niso bile rojene.

Sogovornica Barbara, rojena leta 1973 v Ljubljani, ekonomistka, je pojasnila, kako so ji obiski Rdečega šotora pomagali pri premagovanju menstrualnega tabuja in sramu:

*Dolgo časa so bile moje menstruacije zame boleče in tabu, v Rdečem šotoru pa sem začela razumeti, da je menstruacija povsem naraven proces in da ga moram sprejeti. Ko se je to res zgodilo, se je moj menstrualni cikel spravil v red. Ni me več sram. Menstrualni tabu je zdaj zgodovina. [...] Ko sem nekam prišla, kjer me niso dobro poznali, sem rekla: »Ja, dobr, menstruacijo mam, pa kaj. Lej, to je čisto normalno.«*

Mnogo sogovornic je dejalo, da je menstruacijo pred obiskom Rdečega šotora dojemalo kot »nujno zlo«. Manja, rojena leta 1986 v Ilirski Bistrici, diplomirana jezikoslovka, ki tudi sama vodi obredne kroge za ženske, je izpostavila, da travmatičen odnos do menstruacije izhaja tudi iz načina seznanitve z njo, in opozorila tudi na njen duhovni vidik:

*Bolj ali manj smo vse ženske mele travme ob prvi menstruaciji z našimi mamami, ki so tut mele travme in niso vedle, kako pristopit. Če že samo to zdravimo, svojo osebno travmo ob prvi menstruaciji, smo naredile že ogromno, pa da odkrijemo tisti duhovni del, predvsem globljih sporočil, modrosti, da se temu odpremo. Ful je pomembno, da izgubimo ta občutek, kok je menstruacija grda, umazana, v napoto, kok nam otežuje svobodno življenje.*

Sogovornice so po obiskovanju Rdečega šotora močno spremenile pogled na menstruacijo, in danes se lahko o njej pogovarjajo brez zadrege. Spremenilo se je tudi njihovo dožemanje menstrualne krvi, ki jo nekatere sedaj dojemajo tudi kot dragoceno in sveto. Tiste, ki so menstruacijo sprva videle kot bolezen, jo zdaj vidijo ne le kot normalno, ampak celo kot pozitivno. Vloga Rdečega šotora pri preseganju menstrualnega tabuja je, da udeleženkam ponudi osvoboditev od sramu in jim privzgoji nove vrednote, ki rušijo tabuje o »neizrekljivem« – menstrualni krvi, menstrualnih ciklih itd. Spodbuja gradnjo skupnosti, zdravljenje in ustvarjanje prostora, ki udeleženkam omogoča skrb zase. Sogovornice dojemajo Rdeči šotor kot prostor, kjer lahko ozavestijo darove cikličnosti in menstruacije in se naučijo živeti skladno s cikli, preoblikujejo negativna prepričanja o ženskosti in občutijo svoje telo kot vir modrosti.

Rdeči šotor odpira pogovor o menstruaciji, ki ni uokvirjena kot negativna ali gnusna izkušnja, kar je pogosto v menstrualnem diskurzu. Omogoča način konstruiranja sodobnega »sestrstva« in boj proti seksističnim predpostavkam o menstruaciji in menstruirajočih ženskah. Za spiritualne feministke je menstruacija zdravilna, skrivnostna in magična. Navkljub povečevanju menstruacije kot religioznega obredja menimo, da v Rdečem šotoru ne obstaja nevarnost vzpostavitve novega tabuja menstruacije kot nečesa čarobnega in odmaknjenega od vsakdanjosti. S tem, ko se udeleženke začnejo v vsakdanjem življenju pogovarjati o menstruaciji, Rdeči šotor pravzaprav dose-

ga nasprotje tabuiziranja, ki ni glorifikacija menstruacije, ampak povrnitev odmaknjenega in nedotakljivega objekta nazaj v vsakdanji ustroj bivanja.<sup>2</sup>

Menstruacija je v Rdečem šotoru za razliko od tabuiziranja v družbi dojeta kot sveta, in če sledimo tej dihotomiji, se zdi, da sta lahko telo in seksualnost zgolj grešna ali sveta. Način, na katerega Rdeči šotor uporablja dihotomije in esencializirane pojme ženskosti in moškosti, do določene mere poustvarja patriarhalno ideologijo o moških in ženskah, zato se poraja vprašanje, če in na kakšen način reproducira patriarhalne strukture, ki jih sicer želi spodkopati. Rdeči šotor kot prostor, ki je namenjen samo ženskam, namreč predstavlja tudi mesto potencialnega konflikta med spolom kot biološko in družbeno kategorijo.

Obredna praksa Rdečega šotora ritualizira prehode fizičnega življenjskega cikla žensk in druge utelešene izkušnje, kot je mesečna krvavitev iz maternice. Večina sogovornic je menila, da menstruacija ni lastnost, ki osebo opredeljuje kot žensko, so pa nekatere izrazile dvome o razumevanju pomena rituala Rdečega šotora s strani transspolnih in nebinarnih oseb. Čeprav so vse prirediteljice Rdečega šotora izrazile pripravljenost sprejeti medse transspolne in nebinarne osebe, je bilo pri nekaterih sogovornicah zaznati pomislek, da trans ženske ne morejo v vsej polnosti sodelovati v Rdečem šotoru, ker ne menstruirajo. Anja, rojena leta 1973, ki je končala srednjo šolo in dela kot maserka, se je spominjala svoje udeležbe na Rdečem šotoru, kjer je bila prisotna tudi transspolna oseba:

*Enkrat je bil en fant, ki je o sebi govoril kot o ženski, ampak biološko gledano je bil fant. In se ful spomnim, kako je bla drugačna energija takrat v prostoru, a je bilo zanimivo poslušat njegov/njen pogled na vse skupaj. [...] Ni menstruacija dejavnik, ki te definira kot žensko, sem se pa vprašala, če bo ta fant razumel, da je menstruacija tako duhovna izkušnja.*

Znotraj menstrualnega aktivističnega gibanja obstaja konflikt med feminističnimi spiritualisti in radikalnimi menstrualnimi aktivisti, ki sega v jedro politike družbene konstrukcije spola. Nekatera feministično-spiritualna gibanja dojemajo menstrualni cikel kot nujno lastnost vsake ženske. Toda ne menstruirajo vse ženske (npr. po menopavzi, nekatere atletinje) in ne menstruirajo samo ženske (trans moški, interseksualci). Menstrualni aktivisti in aktivistke iščejo navdih v gibanjih, ki se borijo za pravice transspolnih in interseksualnih oseb, in v teoretskih paradigmah, kot je ideja o performativnosti spolov in dožemanju ne le družbenega, ampak tudi biološkega spola kot družbeno konstruiranega koncepta (Butler 1990; Butler 1997), in s tem postavljajo pod vprašaj esencialistične konstrukcije ženskosti. S poimenovanjem »menstruatorji« namesto »ženske« želijo razširiti menstruacijo izven okvirov spola

<sup>2</sup> Zahvala za to idejo in opozorilo k razmisleku gre anonimni recenzentki \_u.



Rdeči šotor kot ženski krog (foto: Polona Sitar, 28. 8. 2021).



Kip boginje na oltarju (foto: Polona Sitar, 28. 8. 2021).

in izzivati hegemonijo esencialistične spolne binarnosti, s čimer radikalni menstrualni aktivizem pokaže na nujnost spodkopavanja patriarhalnega dvospolnega sistema (Bobel 2010: 12).

V konceptualizacijah sodobnega feminizma je prišlo do preizpraševanja, ali naj prostori, ki so namenjeni samo ženskam, vključujejo le ženske, ki so rojene kot ženske, ali tudi trans ženske. V knjigi *Female Erasure* [Ženski izbris] (2016) Ruth Barrett, svečenica ženske tradicije Dianic, poziva k izključitvi trans žensk iz teh ženskih krogov z argumentom, da tradicija temelji na bioloških izkušnjah in procesih, ker ritualizira prehode življenjskega cikla žensk skozi »misterije krvi«: Kot zapiše: »Gre za maternico in krvavitev vsak mesec. [...] Transseksualna ženska ne more postati biološka mati, ne more čutiti tresljajev v maternici« (Barrett 2012: 98).

Kljub temu, da nobena sogovornica ni odprto nasprotovala prisotnosti transspolnih in nebinarnih oseb v Rdečem šotoru, so nekatere menile, da je prostor, namenjen le ženskam, nujna oblika spolnega separatizma. Pogost argument za izključitev transspolnih oseb je, da so trans ženske moški, ki so odraščali z moškimi privilegiji in želijo dostopati tudi do prostorov, namenjenih zgolj cis ženskam. Ta ideja je skladna z argumentom antitrans feministk, ki menijo, da so trans ženske v bistvu moški, saj se, kot ugotavlja Vlado Kotnik (2022: 326), skladno s tem pogledom trans ženska sicer lahko »ima« za žensko, a to nikoli ne bo, ker je biološki spol kot naravna biologija odločilna sestavina ženskosti. Za antitrans feministke je spol človeka neposredno vezan na biološki spol, ki se odraža v genitalijah, reproduktivnih organih, hormonih itd., medtem ko je družbeni spol stvar identitete, zato njihovi argumenti temeljijo na togem branju binarnosti biološkega/družbenega spola in na esencialističnem razumevanju kategorije »ženske« (Kotnik 2022: 324).

Modna oblikovalka Karmen, trans ženska, rojena leta 1987, je pojasnila, da je pred svojim prvim obiskom Rdečega šotorja za dovoljenje prosila prirediteljico, ki je brez oklevanja privolila, prav tako ni naletela na nasprotovanje udeleženk:

*To je blo na začetku moje tranzicije. Ko sem to izkusila z ženskami v krogu, je bila neka potrditev zame. Kar imajo one v sebi, mam tudi jaz. Nisem niti na hormonih bla. Androgeno sem izgledala. Daljši lasje, obleke so bile tko bolj. Nobena ženska ni rekla nič v smislu, da ne smem biti tukaj. Da imajo to [menstrualni cikel] ženske v sebi, je super, ker je direktna izkušnja prek telesa, ki združi vse ženske, in točno vedo, kakšen je filing [občutek]. Malo weird [čudno] je, ko govorijo o ciklu, pa nimaš te izkušnje, imaš pa druge.*

Mary Clements in Aisha Hannibal (2021: 20) v knjigi z naslovom *Red Tents: Unravelling Our Past and Weaving a Shared Future* [Rdeči šotori: razkrivanje naše preteklosti in tkanje skupne prihodnosti] (2021), ki ponuja praktično vodstvo za vzpostavitev Rdečega šotorja, zapišeta, da srečanja Rdečega šotorja niso namenjena zgolj osebam, ki krvavijo, ampak tudi tistim, ki še ne krvavijo, ki ne krvavijo več in ki nikoli niso. Vključevanje transspolnih in nebinarnih ljudi vidita kot nujno, zato njuna definicija žensk Rdečega šotorja ne vključuje le cis žensk, ampak tudi cis, transspolne, interspolne in nebinarne osebe AFAB<sup>3</sup> (Clements in Hannibal 2021: 59). Tudi na uradni spletni strani Rdečega šotorja Red Tent Directory (Spletni vir 1) piše, da se pod kategorijo ženske vključuje »tiste s cispolnimi in transspolnimi izkušnjami, nebinarne trans ženske, interspolne in spolno ekspanzivne ljudi«.

Kot navaja Alison Phipps (2020: 160), reakcionarni feminizem, ki izključuje trans osebe, širi »narcisoidno konvencionalno ideologijo 'jaz, ne ti'«. Avtorica opozarja, da marginalizirani ljudje predstavljajo grožnjo želji belih feministk po moči, ki temelji na kolonialni in kapitalistični mentaliteti. Z vključevanjem transspolnih in nebinarnih ljudi ima Rdeči šotor potencial, da spodkoplje prevladujočo ideologijo binarne konstrukcije spola in preseže okvire binarističnega feminizma 20. stoletja, izzove prevladujočo

3 Kratica AFAB opisuje spol, pripisan ob rojstvu, in izhaja iz angleškega izraza *assigned female at birth*, ki pomeni, da je bil takšni osebi ob rojstvu pripisan ženski spol.



Rdeči šotor, Kamniška Bistrica (foto: Suzana Grau, 24. 7. 2021).

ideologije spola v sodobni družbi ter prekine s tradicionalnimi konservativnimi spolnimi esencializmi, ki so prisotni v mnogih religijah in spiritualnostih.

### Osebno opolnomočenje in politični potencial feministično-spiritualnega menstrualnega aktivizma

Na enem izmed Rdečih šotorov, ki sem se ga udeležila, je prirediteljica dejala, da je bila s tem, ko je naše telo postalo nekaj, česar bi se ženske morale sramovati, kri nekaj umazanega, spolnost pa nekaj grešnega, ženskam odvzeta vsa moč. V Facebook skupini Skupnost boginj (Spletni vir 2), ki predstavlja skupino Rdečih šotorov v Sloveniji, piše, da je treba vrniti »svetost vsemu, kar je ženska moč«. Na enem izmed Rdečih šotorov je prirediteljica uvodoma dejala, da smo se zbrale z namenom, da se spomnimo svoje svetosti, moči, sebe in da začutimo opolnomočenost v vsem, kar smo in kar počnemo.

Rdeči šotor spodbuja udeleženske k ozaveščanju kvalitet njihovega menstrualnega cikla z namenom opolnomočenja s sledenjem lastnemu ritmu. Nagovarja jih, da namesto zunanjih avtoritet poslušajo sebe, saj ima družba predstavo, kakšne bi ženske morale biti, ne omogoča pa jim, da bi odkrile, kdo so. Izpostavljeno je bilo tudi, da družba ženske vzgaja v tem, da delajo brez prestanka, na kar opozarja tudi Emily Martin (2001), ko ugotavlja, da patriarhat in kapitalizem popolnoma zanikata menstrualni cikel, saj v delovnem urniku kapitalistične družbe zanj ni prostora. Ko ženske ponovno ozavešajo pomen menstrualnega cikla in vzpostavijo občutek moči, ki jim je bila zaradi patriarhata, medikalizacije in kapitalizma odvzeta, se lažje uprejo seksizmu (Fahs 2016: 28–29). Ena izmed prirediteljic Rdečega šotora nam je postavila vprašanje: »Kakšno družbo bi imeli, če bi ženska imela čas zase, da se zasliši?« Kot primer je izpostavila znanko, ki si v času menstruacije vzame pet dni odmora, se umakne v svojo menstrualno kočo, njen mož pa medtem skrbi zanjo in ostale družinske člane. Na Rdečem šotoru smo izvedele, da so ženske s tem, ko niso

poučene o menstrualnem ciklu, odrezane od svoje moči. Ker niso v svojem ritmu, osvojijo ritem družbe in ne delujejo več v skladu sabo, ampak se prilagajajo zunanjim okoliščinam – službi, kreditom, partnerju ...

V kontekstu razmišljanja, ali zborovanja Rdečega šotora vsebujejo politični potencial za strukturne spremembe v družbi, ki bi presegle zgolj raven osebnega opolnomočenja, mi je ena izmed prirediteljic na vprašanje, ali je v Rdečem šotoru prisotna tudi razprava o družbenih spremembah, odgovorila pritrdilno in dodala, da je bolj osredotočena na psihološki vidik:

*Z razgradnjo ponotranjenega patriarhata posledično razgradimo tudi zunanjega. Ko ženska pride v stik s svojo močjo in odkrije polnost menstrualnega ciklusa, začne postavljati meje v partnerskem odnosu in razgrajevati psihološki patriarhat. Če začnete ozaveščati, kako ste na nekaterih področjih izpostavljeni patriarhalnim oviram, se boste hkrati tudi uprli. Moj namen je spregovoriti o socialnih in notranjih vidikih in ozavestiti to povezavo. Do zdaj Rdeči šotor tega ni prenašal v konkretne ukrepe, da bi postal lobi, spremenil zakonodajo itd. Del tega bi bilo, če bi se zavedali svojega državljanstva in hkrati svojega notranjega procesa.*

Sogovornice so izpostavile, da je skrb zase temelj, saj je treba najprej predelati lastno travmo in bolečino, šele nato lahko udeležimo tudi družbene in kulturne spremembe. Nekaterne menijo, da več kot bo udeleženk in krogov, prej se bo zgodil »vzpon ženskega« in bo prišlo do revolucije za dobrobit vseh. Mojca, rojena leta 1980 v Postojni, diplomirana vzgojiteljica, je izpostavila, da je temelj za resnične družbene spremembe osebno opolnomočenje žensk, ki emancipacijo živijo in širijo v družini in širši družbi:

*Js lahk delam ne vem kakšne ideje, teorije, ideologije, ne vem kakšne izme, traktate, se vsedem za računalnik in klamfam ven, in kaj? V najboljšem primeru bo to šlo naprej, bo okužla ideja množice, ki se bojo sfanatizirale v ta izem in potem bo zadeva nekje iztirila, ker nima korenin, debla, vej. Če pa js to živim, da se preoblikujem v neko pokončno žensko, ki na čimbolj nežen način, ampak kljub temu ful močno stojim, bom to prenašala na moja dva sinova in onadva na svoj krog ljudi. [...] [Rdeči šotor] opolnomoči ženske in posledično njihove družine in širšo družbo.*

Kot je poudarila ena izmed prirediteljic, Rdeči šotor omogoča osebno preobrazbo, ki ji sledi kolektivna preobrazba skupnosti. Vzpostavljane povezave s svojim »ženskim sebstvom« na individualni ravni in v povezavi z drugimi ženskami sogovornice dojemajo kot ključ do potrditve osebnih in tudi družbenih sprememb (prim. Longman 2018: 13). Meredith McGuire (2008: 159–161) ugotavlja, da simboli boginj (arhetipi) in telesni rituali postopoma preoblikujejo individualno zavedanje o tem, kaj pomeni biti ženska v svetu, in meje prevladujočih družbenih vrednot se premaknejo v smeri ponovne potrditve ženske

moči v razmerju do patriarhata, kapitalizma in kolonializma. Spodbujajo »spolno zaznamovane duhovnosti«, ki so usmerjene v ustvarjanje, razgradnjo in predelavo »jaza« s pomočjo utelešenih ritualov (McGuire 2008: 182).

Vpliv gibanja Rdeči šotor na širšo družbo in kulturo je izpostavljen tudi na spletni strani Rdečega šotora v Ameriki:

*Ženske so pripravljene soustvariti vizijo v družbah, v katerih živimo [...]. Ženske, ki so del tega pomembnega samoniklega gibanja, morda nikoli ne bodo vedele, kako pomembno vlogo bodo imele, če ga ne bodo vključile v našo širšo kulturo. Zdaj se učimo, kako. Pridruži se nam v revolucionarnem dejanju. (Spletni vir 3)*

Menimo, da zborovanja Rdečega šotora presegajo zgolj introspekcijo in osebno opolnomočenje, tako da posredujejo idejo o »ženski moči«, ki se pojavlja v kolektivnem delovanju s povezovanjem in sestrstvom z drugimi ženskami. Kot pravi Breanne Fahs (2016: 16), boj proti seksizmu in seksističnemu dojemanju menstruacije poudarja pomen solidarnosti, ne le v političnem smislu, ampak tudi kot telesen, spolno zaznamovan in v veliki meri oseben pojav, ki lahko ustvarja in ohranja družbene vezi med ženskami. Menstrualna solidarnost lahko ženskam omogoči, da prepoznajo skupnega nasprotnika (npr. seksizem), se aktivistično vključijo v širšo družbo prek svojega reproduktivnega zdravja (Fahs 2016: 22–23) in v kolektivni boj proti menstrualni negativnosti in zasramovanju ženskih teles ter sprejmejo »afektivno solidarnost« (Hemmings 2012).

Sogovornica Damjana, rojena leta 1958 v Novem mestu, diplomirana prevajalka, je bila del feministično aktivistične skupine Lilit<sup>4</sup> in je leta 1989 delovala v ženski spiritualni skupini, ki je bila po njenih besedah začetek Rdečih šotorov v Sloveniji. Izpostavila je nestrinjanje glede tega, kakšen naj bi bil aktivizem spiritualnih in feminističnih ženskih skupin. Slednje so zagovarjale konkretno družbeno angažiranost in vzpostavitev projektov, kot je npr. SOS telefon za pomoč žrtvam nasilja, spiritualne feministke pa so diskutirale o prebrani literaturi, npr. o knjigi *Goddesses in Everywoman: Powerful Archetypes in Women's Lives* [Boginje v vsaki ženski: močni arhetipi v življenju žensk] (Bolen 1984), ki na osnovi sedmih arhetipskih boginj antične Grčije podaja opis osebnostnih lastnosti (Artemida je avtonomna, Afroditata ustvarjalna itd.). Kot je razložila Damjana:

*Znotraj Lilit nisem mela občutka, da smo dobr sprejete. Duhovnost so razumeli kot umikanje vase in kot odmik od akcije, družbene angažiranosti in kritičnosti ... Tudi danes se govori, da je duhovnost nekaj, ko samo meditiraš in nič ne narediš v družbi, da bi se spremenila. [...] Akcija mora izhajati iz poglobljenega pogleda na svet, duhovnega.*

4 Lilit je bila feministična skupina, ki je začela delovati v okviru ŠKUC-Foruma v Ljubljani leta 1985. Namen skupine je bilo opolnomočenje žensk in seznanjanje z novimi aktivističnimi pristopi. V okviru sekcije sta delovali dve podskupini: lezbična in spiritualna skupina.

Sogovornice so bile kritične do sveta okoli sebe, ki so ga opisale kot patriarhalnega, seksističnega in krivičnega. V nasprotju z nekaterimi radikalnimi in liberalnimi feminističnimi kritikami patriarhata so poudarjale solidarnost žensk z moškimi v smeri skupne prihodnosti. Izrazile so željo, da se ženske ne bi borile za enakost z moškimi, temveč tako, da bi vstopile v svojo lastno moč. Gibanje Rdeči šotor v Sloveniji nima tako odkrito političnega profila z namenom strukturnih sprememb v družbi, kot ga ima gibanje v ZDA. V Sloveniji so npr. njegove udeleženske, ki delujejo kot porodne spremljevalke (doule), skušale spremeniti sistem rojevanja v bolnišnicah, v ZDA pa so nekatere udeleženske politično aktivne v javnosti pri spopadanju z menstrualno revščino, tako da delijo brezplačne proizvode za menstrualno higieno, si prizadevajo za spremembo zakonodaje za zmanjšanje obdavčitve proizvodov za menstrualno higieno ter opozarjajo na problem menstrualnih odpadkov. Inicijativa Rdeči šotor v Ameriki si npr. prizadeva tudi za odpravo nasilja v družini, spolnega nadlegovanja in trgovine z ljudmi.

Chia Longman (2018: 10–13) ugotavlja, da kljub temu, da ženske kroge težko razumemo kot prostore gojenja politične zavesti, ne moremo zanikati prisotnosti teh vidikov, pri čemer ti ne vsebujejo razprav o delovanju in organiziranju v feministično aktivističnem smislu. Ponujajo resonanco z radikalnim feminizmom v obliki ženskega separatizma in kulturno feministične misli, kljub temu pa ženski krogi ne promovirajo popolne protikulture, temelječe na ženski identitetni politiki. Kot opozarja Chris Bobel (2010: 82–84), je past, v katero se lahko ujamejo gibanja, kot je Rdeči šotor, prevelik fokus na samopreobrazbi in premajhen na preobrazbi družbe. Tako lahko pri udeleženkah pride do samoaktualizacije, ki se ne navezuje na globalne povezave v smislu političnega angažiranja, zato mora biti samoizboljšanje udeleženk usmerjeno tudi v izboljšanje sveta (Bobel 2010: 66, 68).

Če je več žensk nezadovoljnih glede podobnih stvari, gre za politični, in ne osebni problem posameznic, zato je treba spremeniti objektivne pogoje, kot ugotavlja Carol Hanisch v eseju *The Personal is Political* [Osebno je politično] iz leta 1969 (Spletni vir 4). Takratne ženske skupine za dvig zavesti so z deljenjem »osebnih« zgođb ženskam omogočile prepoznati, da so njihove izkušnje v sferi spolnosti, odnosov, družine in reprodukcije skupne mnogim ženskam. To je spodbudilo analizo političnega izvora »ženskih problemov« in aktivizem, katerega cilj je bilo spreminjanje politične ureditve namesto iskanja individualnih rešitev za politične probleme. Kljub temu, da to geslo pomeni, da spremembe v osebem življenju prinašajo spremembe v politiki, udeleženske osebnih izkušenj v Rdečem šotoru ne povezujejo nujno s širšimi družbenimi strukturami in političnim angažmajem.

Karlyn Crowley (2011: 152) pravi, da novodobne spiritualnosti v raziskavah niso dojeete kot politične, ker naj bi

bile v celoti zaznamovane z osebnim, čeprav tudi pripadnice novodobnih spiritualnih gibanj izgovarjajo feministične in politične trditve. Ugotavlja, da če osebno in politično ostaneta polarizirana, izpadejo zapletene prakse žensk v novodobnih spiritualnih gibanjih, ki se ne opredeljujejo kot feministke, zato se zavzema za vzpostavitev dialoga med feminizmom in novodobnimi spiritualnimi gibanji.

Tako Crowley (ibid.) ugotavlja, da so ženske v novodobni kulturi pogosto »drugačno politične«, in ne apolitične, ter meni, da se lahko feministično gibanje veliko nauči o ponotranjenem zatiranju, opozori pa tudi, da ženskam v spiritualnih gibanjih primanjkuje besedišča za opisovanje njihovega boja, zato nekatere probleme poenostavljajo. Cynthia Eller (1993: 197, 202) ugotavlja, da imajo prirejanje feminističnih ritualov, čaščenje boginje in rekonstrukcija zahodne zgodovine politične posledice, pri čemer spiritualne feministke za spremembo družbe predlagajo spremembo zavesti ljudi na množični ravni. To, da spremeniš sebe s pomočjo spiritualnega znanja in praks, pomeni spremeniti svet, zato gre za politično dejanje. Pogosto citirano feministično izjavo »osebno je politično« lahko razširimo na »spiritualno je osebno in politično«. To pomeni, da spiritualne usmeritve in izbire ne vplivajo samo na človekovo življenje, ampak imajo tudi družbene in skupnostne razsežnosti, saj oblikujejo družbene strukture, politično vedenje in javni etos (King 1993: 198).

V vabilu na enega izmed Rdečih šotorov, ki smo ga dobili po elektronski pošti, je pisalo, da s tem, ko smo odrezane od svoje moči in nismo povezane z modrostjo, ki je v naši cikličnosti in v naši maternici, patriarhat profitira, saj se mu ne bomo zoperstavile. Prirediteljice in udeleženke se »upirajo« patriarhatu in kapitalizmu z razvijanjem alternativnega »ženskoosredotočenega« utelešenega znanja in izkušenj. Čeprav je fokus na osebni transformaciji, lahko koncept osebne odgovornosti vključuje tudi odgovornost do drugih, zato ima družbene posledice (Wuthnow v Finley 1991: 351; gl. tudi Longman 2018). Na druženjih Rdečega šotora ženske med seboj delijo krivice iz vsakdanjega življenja in jih povezujejo s strukturnim zatiranjem žensk. To je lahko izhodišče za feminizem, prostor, kjer se začne več javnega in aktivističnega organiziranja (prim. Hogleland v Bobel 2010: 77).

Nekatere ženske, ki so bile prej dejavne v bolj radikalnih feminističnih skupinah, kot del vse večje priljubljenosti spiritualnih gibanj zdaj bolj pritegne spiritualni feminizem. Sogovornica Darja, rojena leta 1977 v Celju, socialna delavka, je v preteklosti delovala v feministično aktivistični skupini Vstajniške socialne delavke, danes pa redno obiskuje Rdeči šotor. Spominjala se je sodelovanja v aktivistični akciji na protestih t. i. vseslovenske vstaje leta 2012:

*Me smo takrat vidle, da so tudi v teh prostorih aktivizma, kot je Rog, Metelkova, revolucionarji moški. Ženske kuhamo kavo znotraj prostorov, kjer naj bi bla enako-*

*pravnost. Potem smo znotraj teh protestov mobilizirale ženske in smo šle kot ženske na protest. Smo napolnile balone z rdečo barvo pa vložke smo pobarvale z rdečo barvo in smo s tem obmetavale policiste. Želele smo uporabiti »ženske« simbole, opozorit na to, da smo ženske tuki, in to počele na nek tak radikalen način, ker sicer nismo slišane. Upor je lahko različen. Lahko je zelo viden, ne, osebno je politično, al pa zlo neviden. Takrat smo skreirale geslo: »Tudi če me ne vidiš, ne pomeni, da ne delam.« V smislu tega nevidnega dela. Če grem na ženski krog in tam izvem, da ni treba, da nonstop kuham, perem za otroke, da je pomembno, da to dela tuj moj partner; pridem domov, začnem postavljat meje, sem zgled svojemu sinu, hčerki in spremenim vzorec, ki ga je na mene prenesla moja mama. Seveda pripomore k družbenim spremembam.*

Na Rdečem šotoru smo bile naslovljene z vprašanji, kot sta »po čem hrepeniš« in »kaj so tvoje sanje«. Ena izmed prirediteljic krogov za ženske je na svojem Facebook profilu ob povezavi na vabilo na ženski krog zapisala: »Želim vam, da bi zares zmogle videti onkraj bolečin, iluzij in čutil v sebi to pristno nežnost in divjo moč. Da smo vredne, da smo dovolj, da smo toliko več, kot mislimo, da smo.« Zapisala pa je tudi: »Ker če je mama dobro, potem je lahko tudi dobra mama.« Strinjamo se z Eevo Sointu in Lindo Woodhead (2008: 160–168, 261), ki pravita, da sodobne holistične spiritualnosti legitimirajo in hkrati spodkopavajo tradicionalne prakse in diskurze ženskosti. Kot je razvidno iz zgornjega zapisa, ženske s tem, ko skrbijo zase, da bi postale boljše mame in partnerke, potrjujejo žensko tradicionalno delo »relacijske skrbi« za druge (otroke, moža). S tem legitimirajo »emocionalno skrb« razdajanja za druge, ki tradicionalno pripada ženskam in njihovem delu, in zato ostajajo v tradicionalnih ženskih vlogah. Ženske, ki skrbijo za druge, so pogosto izčrpane od dajanja. »Emocionalno delo« (Hochschild 1983) je pogosto nevidno, podcenjeno in izrazito spolno zaznamovano. V Facebook skupini Skupnost boginj (Spletni vir 2) je ena izmed članic zapisala:

*Naša kapitalistična in patriarhalno usmerjena družba profitira na ženskah, ki so požrtvovalne! V bistvu je pravi greh, če poskrbimo zase. Od sebe pričakujemo, da bomo »super ženske«, ki nimamo potreb. Tako smo vpete v rutino vlog »biti mama«, »biti partnerka«, »dobra uslužbenka«, uspešna podjetnica, da pozabimo, KDO SMO.*

Na samem Rdečem šotoru so prirediteljice večkrat izpostavile, da si je pomembno vzeti čas tudi zase, saj ima družba za ženske druge načrte, in sicer to, da so le dobre mame. Nagovarjanje žensk k skrbi zase lahko ima moralne posledice za posameznice, umeščene v družbenih vlogah, ki samoizpolnitvi ne dajejo legitimnosti. V družbi, ki je še vedno odvisna od skrbstvenega dela žensk in ki temu delu odmerja malo družbenega priznanja in denarja, je spiritualnost, ki nagovarja ženske, da najprej poskrbijo zase,

k ekspresivnemu sebstvu, ki živi življenje zase, vsaj simbolno subverzivna za tradicionalno žensko identiteto, zaznamovano s samopožrtvovalno skrbjo za druge (Sointu in Woodhead 2008: 270). Kot pravi Audre Lorde (1988: 131), »skrb zase pomeni samoohranitev in dejanje političnega boja« in celo revolucionarno dejanje. Subverzivno je tudi sporočilo Rdečega šotora, ki ženskam sporoča, da njihovo edino poslanstvo v življenju ni postati mati, saj maternica ni namenjena zgolj rojevanju otrok, ampak tudi projektov in kreacij skladno z življenjsko vizijo.

V Rdečem šotoru je bila večkrat omenjena zahteva in želja žensk po moči, tako v zasebni kot tudi v javni sferi. To željo odraža celoten ritual Rdečega šotora, skupaj z ikonografijo, kot je kipec boginje na oltarju, ter z besedili pesmi, literaturo<sup>5</sup> in videi.<sup>6</sup> Ženske srednjega razreda imajo danes na voljo več načinov opolnomočenja, kot so jih imele v preteklosti, še vedno pa niso dosegle enakosti z moškimi. Kot opozarja Cynthia Eller (1993: 212), je za mnoge med njimi ta diskrepanca postala nevzdržna. V spiritualnih ženskih skupinah, kjer je ženska enakopravnost z moškimi realna možnost – še več, implicitno je poudarjena superiornost žensk – se lahko udeleženke čutijo opolnomočene in kompenzirajo za pomanjkanje moči, ki ga izkušajo v vsakdanjem življenju. Tako v intervjujih kot tudi na druženjih v Rdečem šotoru je bilo večkrat omenjeno, da je vsaka ženska boginja. Kot ugotavlja Nancy Finley (1991: 358–389), lahko nove vrednote in prepričanja o opolnomočenju žensk, s katerimi se udeleženke seznanijo v Rdečih šotorih, predstavljajo tudi potencial za delegitimizacijo prevladujočega sistema družbe, v kateri so večinoma ženske tiste, ki so na podrejenih položajih in premalo cenjene. »Boginji« nenazadnje ni treba prenašati neenakega plačila za enako delo in ostalih lastnosti patriarhalnih struktur, ki omejujejo ženske in ohranjajo moško prevlado. V feministični spiritualnosti boginja ni ženski nadomestek za boga, ker izhaja iz premise, da tako kot potrebujemo pozitivno kategorijo ženske, ki ni konstituirana v odnosu do moškega, potrebujemo tudi boginjo onstran boga,

5 Knjige, ki jih udeleženke Rdečega šotora berejo, so npr. *Kaliban in čarovnica* avtorice Silvie Federici (2004), ki obravnava izkoriščanje žensk, razvoj naturalizacije brezplačnega ženskega gospodinjanskega dela ter konstrukcije patriarhata in čarovništva, ter *The Women's Wheel of Life* [Žensko kolo življenja] (1997) avtoric Elizabeth Davis in Carol Leonard, ki govori o izzivu žensk srednjih let, ki ne vzgajajo več otrok, a še niso pripravljene biti »modre starke«, temveč želijo na vrhuncu poklicne moči žeti nagrade svojega dela.

6 V Facebook skupini Skupnost boginj (Spletni vir 2) je ena izmed članic delila povezavo do dokumentarne oddaje Gospa sapiens, ki pojasnjuje, da ženske v prazgodovini niso bile šibke in podrejene, ampak močne in borbene lovke, ki so jih v skupnosti spoštovali in častili. Ena izmed članic je zapisala komentar: »Ker pameten moški ve, da je za preživetje skupnosti pomembno sodelovati in izkoristiti potenciala obeh spolov. [...] Me pa vseeno zanima, kaj se je obema spoloma zgodilo pozneje, da se moramo ženske boriti za stvari, ki so bile v pradavnini samoumevne.«

ki predstavlja politično in psihološko orodje za ženske, ki iščejo osvoboditev in opolnomočenje. Identificiranje sogovornic z boginjami je torej politično dejanje, saj se zoperstavlja patriarhalnemu nadzoru nad ženskimi telesi in predstavlja alternativo sramu in seksizmu, ki zaznamujeta izkušnje žensk z menstruacijo in krepi patriarhalno konstruirane stereotipe ženskosti, ki ženske zapirajo v omejene in manjvredne materinske vloge.

## Sklep

*Mi smo divje hčere naše matere, tiste, ki tečejo bose, preklinjajoč ostre kamne.*

*Mi smo divje hčere naše matere, ne bomo si postrigle las, ne bomo govorile tišje.*

*My Mother's Savage Daughter, Karen L. Unrein (Kahan), pesem Rdečega šotora*

V 21. stoletju menstruacija še vedno ostaja tabu, zato je spreminjanje pogleda na menstruacijo kot stigmo izjemno pomembno. Za razliko od družbenega gibanja #MeToo, ki ima oprijemljive politične posledice, saj je mnogo politično vplivnih moških javnih oseb, obsojenih spolnega nasilja, doživelo izobčenje in uničenje kariere, gibanje Rdeči šotor nima takšnih političnih posledic. Feministično-spiritualni menstrualni aktivizem je močno ideologiziran in individualiziran. Približuje se temu, kar Anthony Giddens (1991: 214) imenuje »življenjske politike«, obliki aktivizma, ki se osredotoča na vsakdanje pogoje človeških življenj. V postmoderni družbi je prišlo do spremembe v aktivnosti družbenih gibanj od nekdanjega poudarka na preobrazbi javne sfere in družbenih institucij dominacije na osredotočanje na osebno identiteto in vsakdanje življenje (Best in Kellner v Broad 2002: 318).

Na enem izmed Rdečih šotorov nam je prirediteljica zastavila vprašanje, kakšen bi bil svet, če bi se ženske zavedale tega, da so svete in vredne ter kdo so in kaj so prišle ustvariti na svet. Kot motiv za udeležbo na Rdečem šotoru so sogovornice izpostavile, da si želijo vzeti čas zase, postaviti sebe na prvo mesto in si prisluhniti. Urša, rojena leta 1984 v Gornji Radgoni, diplomirana dramaturginja, je kritično ovrednotila fokus spiritualnih gibanj, ki temeljijo zgolj na posameznici:

*Js mam problem s temi nekimi gibanji, spiritualnimi posebej, ker se tok ukvarjajo s tem »jaz«. Pol se lahko človek cel svoj lajf ukvarja sam s sabo, prepričan, da bo sebe popedenal, ta korak, da bi pomagal skupnosti, pa se nikol ne zgodi. Je lahko oblika eskapizma v resnici, da se pol ne ukvarjaš nujno s svetom, v katerem živiš, pa ne mislim nujno aktivistično, ampak pač nehaš videt, kaj se dogaja al pa zaznavat probleme tudi kot probleme družbe. To je lahko neka oblika pasivnosti, ni nujno. Je verjetno tut to ena oblika upora, da si rečeš, da ne boš hrčkal na tem kolesu kot vsi ostali.*



Individualizirane prakse s poudarkom na samoizboljšanju spadajo med neoliberalne ideologije, kjer individualiziran subjekt poskuša odkriti svoje avtentično sebstvo. Na področju kulture dobrega počutja je potrebna dodatna previdnost, saj lahko neoliberalno, potrošniško, individualistično in postfeministično izkrivljanje predstavlja »napačen« občutek osvoboditve (Houtman in Aupers 2007). Prevladujoči diskurz o spiritualnosti temelji na moderni kapitalistični ideologiji individualizma, prav tako so te prakse povezane s potrošnjo, pri čemer je dostop do njih pogosto omejen z denarjem (Carrete in King 2005: 180). Kot je dejala sogovornica Darja, rojena leta 1977 v Celju, socialna delavka: »*Delo na sebi je tudi privilegij. S tem se neka begunka ne more ukvarjat, jaz pa se hvala bogu lahko, oziroma hvala boginji.*«

Na novodobne holistične spiritualnosti lahko pogledamo tudi kot na manifestacije narcisističnega čaščenja »sebe« (Houtman in Aupers 2007). Za boljše razumevanje se lahko zatečemo h konceptu »postfeministične senzibilnosti«, ki poudarja individualizem, izbiro, osredotočenost na telo in samoizboljševanje neoliberalnega subjekta v neskončnost (Gill 2017). Ta senzibilnost, ki jo lahko razumemo kot »posebno vrsto spolno zaznamovanega neoliberalizma«, lahko odvrta pozornost posameznic od materialnih in strukturnih neenakosti, težave, s katerimi se te soočajo v življenju, pa prikaže kot njihovo lastno odgovornost (Gill 2017: 611).

Rdeči šotor ponuja alternativno izkušnjo sebstva, telesa in spiritualnosti, ki postavlja pod vprašaj prevladujoče reprezentacije ženskega komodificiranega in seksualiziranega telesa v družbi. Hkrati udeleženkam omogoča razvijanje samozavedanja in prakticiranja skrbi zase. Inna Michaeli (2017) ugotavlja, da se za razliko od prejšnjih aktivizmov, ki so pogosto zavračali spiritualne prakse, danes aktivistke poslužujejo tudi spiritualnih praks, v prepričanju, da je samopomoč v družbi, ki stremi k temu, da te uniči, politično dejanje. Iz analize literature in intervjujev je razvidno, da je napotek »postavi sebe na prvo mesto« lahko subverziven, še posebno, ko je naslovljen na sebstvo, katerega perspektive običajno niso upoštevane (Fedele in Knibbe 2013: 19). Spodbujanje žensk k temu, da si »lastijo« željo po fizični in čustveni izpolnitvi, da je taka izpolnitev legitimna in da jo lahko aktivno iščejo brez občutka krivde, je v današnji družbi močno subverzivno (Sointu in Woodhead 2008: 270).

Tako kot Anna Fedele in Kim Knibbe (2020: 13) menimo, da spiritualnosti v ženskih krogih ne moremo razumeti kot nekakšne »ponarejene« religije brez družbenih posledic, saj lahko spiritualno prakso dojemamo kot subverzivno ravno zato, ker je *de facto* politična. Pri raziskovanju spiritualnosti je treba problematizirati tudi zasebno-javno delitev in upoštevati politično delovanje, ki je lahko prisotno v praksah skrbi zase, pa tudi v praksah čustvenega dela, ki se zdijo zasebne, a so močno zaznamovane z družbenimi strukturami in spolno zaznamovanimi pričakovanji (Hochschild 1983; Fedele in Knibbe 2020). Pri tem Linda Woodhead (2008)

izpostavlja, da konstitucija racionalnega, avtonomnega in samozavestnega subjekta sekularne modernosti ženskam ni bila vsiljena na enak način kot moškim. Ženskost je namreč ostala povezana s skrbjo, orientiranostjo na druge in iracionalnostjo, kar je ženskam oteževalo, da bi razvile avtonomno sebstvo v enaki meri kot moški.

## Zahvala

Članek je nastal v okviru temeljnega podoktorskega raziskovalnega projekta *Emancipatorne politike ženskih družbenih gibanj in postsekularni obrat v feminizmu* (Z6-3225), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS). Iskrena zahvala gre vsem sodelujočim v raziskavi in tudi v recenzentskem ter uredniškem postopku, ki imajo zasluge za kakovostnejše končno besedilo.

## Literatura in viri

- AUNE, Kristin: Much Less Religious, a Little More Spiritual: The Religious and Spiritual Views of Third-Wave Feminists in the UK. *Feminist Review* 97/1, 2011, 32–55.
- AUNE, Kristin: Feminist spirituality as lived religion How UK feminists forge religio-spiritual lives. V: Anna Fedele in Kim E. Knibbe (ur.), *Secular Societies, Spiritual Selves? The Gendered Triangle of Religion, Secularity and Spirituality*. London in New York: Routledge, 2020, 30–50.
- BARRETT, Ruth: Religious Freedom: A Dianic Perspective. V: Sarah Thompson, Gina Pond, Philip Tanner, Calyxa Omphalos in Jacobo Polanshek (ur.), *Gender and Transgender in Modern Paganism*. Cupertino: Circle of Cerridwen Press, 2012, 93–113.
- BARRETT, Ruth (ur.): *Female Erasure: What you need to know about Gender Politics 'War On Women, the Female Sex and Human Rights*. Lebec: Tidal Time Publishing, 2016.
- BEAUVOIR, Simone de: *The Second Sex*. New York in Toronto: Vintage Books, 2009 [1949].
- BOBEL, Chris: *New blood: Third-wave feminism and the politics of menstruation*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2010.
- BOBEL, Chris, Breanne Fahs: The Messy Politics of Menstrual Activism. V: Jo Reger (ur.), *Nevertheless, They Persisted: Feminisms and Continued Resistance in the U.S. Women's Movement*. New York in London: Routledge, 2018, 151–169.
- BOLEN, Jean S.: *Goddesses in Everywoman: Powerful Archetypes in Women's Lives*. London, New York: Harper Perennial, 1984.
- BRAIDOTTI, Rosi: In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism. *Theory, Culture & Society* 25/6, 2008, 1–24.
- BRITTON, Cathryn J.: Learning about 'the curse' – an anthropological perspective on experiences of menstruation. *Women's International Forum* 19, 1996, 645–653.
- BROAD, Kendal L.: Social Movement Selves. *Sociological Perspectives* 45/3, 2002, 317–336.
- BROOKES, Barbara in Margaret Tennant: Making girls modern: Pakeha women and menstruation in New Zealand, 1930–70. *Women's History Review* 7, 1998, 565–581.

- BUCKLEY, Thomas in Alma Gottlieb: A critical appraisal of theories of menstrual symbolism. V: Thomas Buckley in Alma Gottlieb (ur.), *Blood magic: The anthropology of menstruation*. Berkeley: University of California Press, 1988, 187–209.
- BUTLER, Judith: *Feminism and the subversion of identity*. London: Routledge, 1990.
- BUTLER, Judith: *Excitable speech: A politics of the performative*. New York: Routledge, 1997.
- CARRETE, Jeremy in Richard King: *Selling spirituality: The silent takeover of religion*. London in New York: Routledge, 2005.
- CASTRO, Madeleine: Introducing the Red Tent: A discursive and critically hopeful exploration of women's circles in a neoliberal postfeminist context. *Sociological Research Online* 25/3, 2020, 386–404.
- CLEMENTS, Mary Ann in Aisha Hannibal: *Red Tents: Unravelling Our Past and Weaving a Shared Future*. East Cork: Womancraft Publishing, 2021.
- CROWLEY, Karlyn: *Feminism's New Age: Gender, Appropriation, and the Afterlife of Essentialism*. Albany: SUNY, 2011.
- DAVIS, Elizabeth in Carol Leonard: *The Women's Wheel of Life: Thirteen Archetypes of Woman at Her Fullest Power*. New York: Penguin Group, 1997.
- DELANEY, Janice, Mary J. Lupton in Emily Toth: *The curse: A cultural history of menstruation*. Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- DIAMANT, Anita: *The Red Tent*. New York: Picador, 1997.
- DOLEZAL, Luna: *The body and shame: Phenomenology, feminism, and the socially shaped body*. London: Lexington Books, 2015.
- DURKHEIM, Émile: *Suicide: A Study in Sociology*. New York: Free Press, 1966 [1897].
- ELLER, Cynthia: *Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America*. Boston: Beacon Press, 1993.
- FAHS, Breanne: *Out for Blood: Essay on menstruation and resistance*. New York: Suny, 2016.
- FEDELE, Anna in Kim Knibbe: Introduction: Gender and power in contemporary spirituality. V: Anna Fedele in Kim Knibbe (ur.), *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches*. New York in London: Routledge, 2013, 1–27.
- FEDELE, Anna in Kim Knibbe: Introduction: Spirituality, the third category in a gendered triangle. V: Anna Fedele in Kim Knibbe (ur.), *Secular Societies, Spiritual Selves? The Gendered Triangle of Religion, Secularity and Spirituality*. London in New York, Routledge, 2020, 1–29.
- FEDERICI, Silvia: *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Brooklyn: Autonomedia, 2004.
- FINLEY, Nancy J.: Political Activism and Feminist Spirituality. *Sociological Analysis* 52/4, 1991, 349–362.
- GIDDENS, Anthony: *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- GILL, Rosalind: The affective, cultural and psychic life of postfeminism: A postfeminist sensibility 10 years on. *European Journal of Cultural Studies* 20/6, 2017, 606–626.
- GUNN, Paula A.: Grandmother of the Sun: The power of Woman in Native America. V: Judith Plaskow in Carol P. Christ (ur.), *Weaving the visions: New Patterns in Feminist Spirituality*. San Francisco: Harper and Row, 1989, 22–28.
- HEMMINGS, Clare: Affective Solidarity: Feminist Reflexivity and Political Transformation. *Feminist Theory* 13/2, 2012, 147–161.
- HOCHSCHILD, Arlie R.: *The Managed Heart*. London: University of California Press, 1983.
- HOUTMAN, Dick in Stef Aupers: The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000. *Journal for the Scientific Study of Religion* 46/3, 2007, 305–320.
- JOHNSTON-ROBELDO, Ingrid in Joan C. Chrisler: The Menstrual Mark: Menstruation as Social Stigma. *Sex Roles: A Journal of Research* 68/1–2, 2013, 9–18.
- KING, Ursula: *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise*. New York: Palgrave Macmillan, 1993.
- KNIGHT, Chris: *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture*. New Haven in London: Yale University Press, 1991.
- KOTNIK, Vlado: *Trans(spol)nost: arheologija trans/vednosti*. Ljubljana: Krtina, 2022.
- KRAJNC, Sara: »O seksu pa nikol niso govoril«: Ženske spolne vloge, spolni odnosi in spolne prakse v Celju z okolico od sredine 20. stoletje do danes. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 61/1, 2021, 65–74.
- LAHIRI-DUTT, Kuntala: Medicalising menstruation: A feminist critique of the political economy of menstrual hygiene management in South Asia. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography* 22, 2015, 1158–1176.
- LEIDENFROST, Isadora G.: Things We Don't Talk About: Women's Stories from the Red Tent. Doktorska disertacija. Madison: University of Wisconsin, 2012.
- LONGMAN, Chia: Women's Circles and the Rise of the New Feminine: Reclaiming Sisterhood, Spirituality, and Wellbeing. *Religions* 9/9, 2018, 1–17.
- LORDE, Audre: *A Burst of Light: Essays*. London: Sheba Feminist Press, 1988.
- MAHMOOD, Saba: *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton in Oxford: Princeton University Press, 2005.
- MANDZIUCK, Rosean M.: Ending women's greatest hygienic mistake: Modernity and the mortification of menstruation in Kotex advertising. *Women's Studies Quarterly* 38, 2010, 42–62.
- MARKOVČIČ, Ines: Menstrualni tabu – paradigmatska analiza. *Monitor ISH* 11/1, 2009, 161–86.
- MARTIN, Emily: *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press, 2001.
- MCGUIRE, Meredith B.: *Lived Religion: Faith and Practice in everyday Life*. "Oxford: Oxford University Press, 2008."
- MEAD, Margaret: *Coming of age in Samoa: A study of adolescence and sex in primitive societies*. London: Penguin Books, 1954.

MICHAELI, Inna: Self-Care: An Act of Political Warfare or a Neoliberal Trap? *Development* 60/1, 2017, 50–56.

PHIPPS, Alison: *Me, Not You: The Trouble with Mainstream Feminism*. Manchester University Press: Manchester, 2020.

PINK, Sarah: *Doing Sensory Ethnography*. Los Angeles, London in New Delhi: Sage, 2009.

SCOTT, Joan W.: *Sex and Secularism*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

SITAR, Polona: Female Trouble: Menstrual Hygiene, Shame and Socialism. *Journal of Gender Studies* 27/7, 2018, 771–787.

SOINTU, Eeva in Linda Woodhead: Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion* 47/2, 2008, 259–276.

Spletni vir 1: Red Tent Directory; <https://redtentdirectory.com>, 15. 5. 2022.

Spletni vir 2: Facebook, Skupnost boginj; <https://www.facebook.com/groups/703178296550823>, 3. 5. 2022.

Spletni vir 3: Red Tent Temple Movement; <http://redtenttemple-movement.com/about>, 9. 4. 2020.

Spletni vir 4: HANISCH, Carol: The personal is political: The women's liberation classic with a new explanatory introduction, 2006; <http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>, 7. 12. 2022.

ŠRIBAR, Renata: *O menstruaciji: telo v diskurzu, diskurz v telesu*. Ljubljana: Delta, 2004.

TIVADAR, Blanka: Medicinski govor o ženski. V: Lenca Bogovič in Zoja Skušek (ur.), *Spol:Ž*. Ljubljana: ISH, 1996, 68–98.

VAN DER VEER, Peter: Spirituality in Modern Society. *Social Research: An International Quarterly* 76/4, 2009, 1097–1120.

WEISS-WOLF, Jennifer: *Periods Gone Public: Taking a stand for Menstrual Equity*. New York: Arcade Publishing, 2017.

WELSER, Tracie: The Red Tent: A Woman-space Phenomenon. *Off Our Backs* 37/2–3, 2007, 41–43.

WOOD, Matthew: *Possession, Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*. Aldershot: Ashgate, 2007.

WOODHEAD, Linda: Gendering Secularization Theory. *Social Compass* 55/2, 2008, 187–193.

WOODHEAD, Linda: Spirituality and Christianity: The Unfolding of a Tangled Relationship. V: Giuseppe Giordan in William H. Swatos, Jr. (ur.), *Religion, Spirituality and Everyday Practice*. London in New York: Springer, 2011, 3–22.

ZAVIRŠEK, Darja: Luna polna, jaz pa bolna, luna prazna, jaz pa blazna: psihoanaliza in antropologija o menstruaciji. *Časopis za kritiko znanosti* 31/212, 2003, 53–66.

ZWISSLER, Laurel: *Religious, Feminist, Activist: Cosmologies of Interconnection*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2018.

ŽNIDARŠIČ, Sabina: Menstruacija postane javni problem. *Časopis za kritiko znanosti* 31/212, 2003, 67–81.

## Menstrual Taboo, Personal Empowerment, and the Political Potential of Feminist-Spiritual Activism in the Case of the Red Tent Social Movement

This article focuses on studying the menstrual activism of the Red Tent movement in Slovenia and explores the role of the Red Tent, as an example of feminist-spiritualist menstrual activism, in abolishing the menstrual taboo. It shows that the role of the Red Tent in overcoming the menstrual taboo is grounded in offering participants freedom from shame, which breaks taboos about the unspeakable – menstrual blood, menstrual cycles, etc. while also promoting community-building, solidarity, and sisterhood. By including transgender and non-binary people, the Red Tent has the potential to undermine the dominant ideology of binary construction of gender, so as to depart from traditional conservative gender essentialisms present in many religions and spiritualities.

The article shows that Red Tent gatherings also contain political potential for structural change in society and the existing social order, exceeding personal empowerment while taking into account a post-secular turn in feminist theory, which involves reconsidering the positive agentic potentialities of religion and spirituality for women. It takes a critical stand towards the culture of wellbeing, as the prevailing discourse on spirituality is based on the modern capitalist ideology of individualism and marked by consumption. The Red Tent enables participants to develop self-awareness and the practice of self-care. It points out that instructing women to »put themselves first« is subversive when addressed to a self whose perspectives are usually not taken into account. In conclusion, the article also posits that in a society depending on women's caring work, spirituality that encourages women to take care first and foremost of themselves is subversive to a traditional female identity characterized by self-sacrificing care for others.

# GLASBENO USTVARJANJE V ČASU PANDEMIJE

## Izkušnje glasbenikov iz Bosne in Hercegovine, Makedonije in Slovenije

Izvirni znanstveni članek | 1.01  
Datum prejema: 17. 7. 2022

**Izveček:** Ukrepi za zaježitev pandemije bolezni covid-19 so omejili možnosti izvajanja glasbe v živo in predrugačili načine in kontekst glasbenega udejstvovanja. Avtorici raziskujeta individualne izkušnje glasbenikov med pandemijo bolezni covid-19, pri čemer se osredotočava na spremenjene prakse ustvarjanja in izvajanja glasbe. Udeleženci v raziskavi v času pandemije posegajo po virtualnih oblikah glasbenega izražanja, ki ne morejo nadomestiti izvajanja glasbe v živo. Glasbeniki atmosfero prostora, kroženje čustev in dvosmerno komunikacijo med izvajalci in poslušalci večinoma doživljajo kot nujne za ustvarjalni proces.

**Ključne besede:** glasba, glasbeniki, pandemija bolezni covid-19, afektivnost, atmosfera

**Abstract:** Measures to contain the COVID-19 virus limited the possibilities for playing live music and changed the ways and contexts of performing music. Authors explore the individual experiences of musicians during the COVID-19 pandemic, with a focus on the changes in the creation and performing of music. We found that musicians used virtual ways of musical expression, but that the live streams could not be considered an adequate replacement for concerts and live musical performances. Musicians feel that the spatial atmosphere, the circulation of emotions, and two-way communication between performers and listeners are indispensable for their creative process.

**Key words:** music, musicians, COVID-19 pandemic, affectivity, atmosphere

### Uvod

Pandemija koronavirusne bolezni 2019 (v nadaljevanju covid-19), ki je zajela svet v letu 2020, je spremenila vsakdanje prakse in posegla na vsa področja življenja ljudi, predvsem na področje ekonomskega preživetja in tako telesnega kot duševnega zdravja (Sodja 2020). Ukrepi za zaježitev pandemije so začasno omejili tudi možnosti glasbenih koncertov v živo. Še posebej so prizadeli glasbenike, ki so ostali brez možnosti zaslužka za svoje delo. Po drugi strani je obdobje pandemije zaznamovala spontana glasbena ustvarjalnost – kot meni etnomuzikolog Svanibor Pettan, je pandemija tako dobila tudi »svojo glasbo« (Spletni vir 3). Brali smo lahko o koncertih na balkonih, gledali prenose koncertov v živo brez občinstva ter poslušali nove »koronske« priredbe znanih pesmi, namenjene predvsem medsebojnemu spodbujanju in povezovanju (Calvo in Bejarano 2020; Curran in Radhakrishnan 2021; Hansen idr. 2021; Spletni vir 4).

Glasba je v času pandemije tako postala tudi izraz družbene solidarnosti. Izvajanje glasbe v tem času je osrednja tema najnovega članka.<sup>1</sup> V njem se sprašujeva, kako je pandemija

spremenila življenja glasbenikov,<sup>2</sup> na kakšne načine so se glasbenice v svoji glasbi kreativno odzivale na nove razmere ter kako so glasbeniki doživljali spremenjene načine ustvarjanja in izvajanja glasbe v času ukrepov izolacije. V besedilu se osredinja predvsem na vpliv spremenjenih razmer na glasbenike ter na njihove odzive na nove razmere, posledično pa odkrivava tudi, kako glasbeniki doživljajo in artikulirajo vlogo, ki jo pri glasbenem dogodku igra prenos afekta in dvosmerna komunikacija med glasbeniki in občinstvom. Kot pomembno se je pokazalo, kako glasbenice doživljajo razlike med izvajanjem glasbe v živo, v običajnih razmerah, in alternativnimi oblikami izvajanja glasbe brez neposrednega stika z občinstvom v času pandemije bolezni covid-19. Razmislek o družbenih vlogah glasbe v živo z občinstvom ter njenih spremenjenih vlogah v času pandemije je tako pomemben dodatek k raziskovanju, kako je pandemija vplivala na življenja glasbenikov in spremenila njihove izkušnje ustvarjanja glasbe.

Preden se posvetiva prikazu izsledkov etnografske raziskave, bova predstavili bistvena dognanja o vlogah glasbe v času kriznih razmer, kot so družbeni pretresi in naravne katastrofe, ter njenih afektivnih vidikov. Prikazali bo-

1 Članek je nastal kot nadaljevanje in dopolnitev raziskave o vlogi glasbe v času pandemije na Balkanu, ki sva jo izvedli pri predmetu Etnologija Balkana na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Zahvaljujemo se profesorici dr. Alenki Bartulović, ki naju je spodbudila k nadaljevanju raziskave in nama pomagala s konstruktivnimi komentarji. Zahvalju-

jeva se tudi kolegici Tini Žagar, ki je sodelovala pri prvotni raziskavi ter skupaj z nama opravljala intervjue.

2 Kot način spolno opolnomočenega jezika v tem članku izmenično uporabljava moško in žensko slovnično obliko samostalnikov. V večini primerov tako žensko kot moško obliko izrazov uporabljava kot nevtralne izraze za vse spole.

\* Alina Bezlaj, dipl. psihologinja, mag. študentka programa KREOL, Univerza v Ljubljani, Filozofska Fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo; bezlaj.alina@gmail.com.

\*\* Eva Fekonja, univ. dipl. psihologinja, mag. socialne in kulturne antropologije; evafekonja@gmail.com.

va nekaj raziskav o vlogi glasbe v kontekstu negotovih življenjskih okoliščin glasbenikov in/ali poslušalcev, npr. v časih po potresu, orkanu, migracijah zaradi vojne in pandemiji virusa HIV. Raziskavo, ki se osredinja na izkušnje glasbenic in njihovih doživljanj »kriznih« pandemičnih razmer, sva se odločili izvesti na vzorcu treh držav nekdanje Jugoslavije, in sicer Bosne in Hercegovine, Makedonije in Slovenije, v katerih so veljali bolj ali manj strogi ukrepi omejitve zbiranja oziroma samoizolacije. Zaradi razlik v splošnih življenjskih razmerah v času pandemije se je zdelo, da lahko pogovori z glasbeniki iz teh držav razkrijejo odzive v več različnih kontekstih, in ne zgolj v ozkem državnem okviru. Pri tem sva se odločili za k posamezniku usmerjen pristop, pri katerem sva s pomočjo poglobljenih intervjujev z glasbenicami in glasbeniki analizirali njihova doživljanja pomanjkanja možnosti za (javno) muziciranje ter analizirali teoretske implikacije doživljanj glasbenikov in spremenjenega načina in konteksta izvajanja glasbe. Najina glavna metoda so bili torej polstrukturirani intervjuji – izvedli sva sedem intervjujev z devetimi posameznicami in posamezniki<sup>3</sup> (eden od intervjujev je potekal s tremi člani iste glasbene skupine hkrati). Obenem članek vključuje tudi ugotovitve, ki sva jih pridobili z opazovanjem z udeležbo na spletu – torej z osebnimi in javnimi profili glasbenikov in glasbenic na družabnih omrežjih, s posnetki na spletni platformi YouTube ter z različnimi prenosi v živo (angl. *livestreaming*).

V prvem delu prispevka se ukvarjava predvsem z vplivom ukrepov za zaježitev pandemije bolezni covid-19 na ekonomski položaj glasbenikov in na njihovo psihološko stanje. V drugem delu, sestavljenem iz podpoglavij Prenos afekta kot konstitutiven del glasbenega ustvarjanja ter Procesi izmenjav v glasbi in glasba v procesu izmenjav, pa se posvečava načinom, na katere glasbenice nadaljujejo z muziciranjem, pogosto v novih, drugačnih oblikah, na primer s spletnimi prenosi v živo, igranjem na balkonih itd. Ravno poglobljeno razumevanje teh alternativnih oblik izvajanja glasbe, ki so jih glasbeniki sami pogosto označili kot pomanjkljive in nezadovoljive, nam omogoča tudi boljši vpogled v družbene vloge glasbe.

### Družbene vloge glasbe v času kriz

Kriza je širok pojem, ki pa ga gre v tem besedilu razumeti predvsem kot naravno katastrofo ali družbeni pretres z negativnim vplivom na običajno delovanje posameznikov ali skupin. Kot ugotavljajo mnoge raziskave, glasba v času kriz pogosto deluje tako, da ohranja kontinuiteto v času pred krizo, med njo in po njej, blaži občutek izgube ter utrjuje skupinsko identiteto in družbeno povezanost med člani določene skupnosti (Paton in Johnston 2001;

Rice 2014; Greve in Yue 2017; Morris in Kadetz 2018). Glasbeni dogodki, ki se odvijajo v živo, pogosto pridobijo ritualne značilnosti (Bensimon 2012). Sociolog Émile Durkheim (1995) to družbeno-čustveno izkušnjo poimenuje »kolektivno kipenje« (angl. *collective effervescence*) ter jo poveže s tvorjenjem družbene solidarnosti. V svoji teoriji rituala govori o ritualu kot o temeljni komponenti človeškega vedenja in ključnem vidiku družbenega delovanja. Ritual je tisti, ki omogoča interakcijo in ustvarja to kolektivno kipenje. Ritualni vidik teles, ki sodelujejo v sinhronem plesu, ustvarja globoke občutke povezanosti – ljudje, ki so osredotočeni na iste dejavnosti, se prilagajajo drug drugemu, kar vodi do kolektivne zavesti in povečane čustvene energije.

Glasba v času krize torej ljudem omogoča, da ostanejo povezani, ter prispeva k prožnosti skupnosti (Sapienza in Masten 2011; Morris in Kadetz 2018; Magowan 2019), k zmožnosti, da skupnost okreva po krizah ali katastrofah in se nanje primerno odzove (npr. Paton in Johnston 2001). Zato ne preseneča, da je veliko število raziskav obravnavalo ravno vlogo glasbe v kriznih situacijah ali v času po njih. To je namreč čas, ko člani skupnosti doživljajo temeljite spremembe v načinu življenja, ki povzročajo stres ter ogrožajo kontinuiteto skupnosti (Greve in Yue 2017).

Etnomuzikologinja Nana Kaneko (2017) je v raziskavi na Japonskem po potresu leta 2011 pokazala, kako v času krize glasba konstituira identitetne in družbene pripovedi. Z izvajanjem tradicionalne glasbe so izvajalci utrjevali občutek pripadnosti. Obenem je obujanje ljudske glasbe vzpostavljalo vez med preteklostjo in sedanostjo, torej med časom pred krizo in po njej, kar je ljudem pomagalo ohranjati občutek normalnosti in stabilnosti. Etnomuzikologinja Jennifer Fraser (2013) je do podobnih ugotovitev prišla v Zahodni Sumatri, kjer je glasba v krizi po rušilnem potresu upodobila čustvene odzive posameznic, jih mobilizirala ter motivirala k združevanju. Socialni delavec Morris R. G. James in raziskovalec javnega zdravja Paul Kadetz (2018) sta raziskovala vpliv, ki ga je imelo izvajanje glasbe na glasbenice v New Orleansu v času po divjanju orkana Katrina. Finančnim težavam navkljub so glasbeniki nadaljevali z izvajanjem glasbe in ob tem poročali o občutkih zdravljenja skupnosti in oživljanju mesta. Ključnega pomena je bil stik med izvajalci in poslušalci, med katerimi je prišlo do skupinske identifikacije in skupnih prizadevanj, kar je omogočilo proces zdravljenja. Podobno antropologa Alenka Bartulović in Miha Kozorog (2019: 167) raziskujeta življenje bosanskih glasbenikov po njihovi migraciji v Slovenijo zaradi vojne (sredi 90. let 20. stoletja). Ugotavljata, da so si glasbenice z izvajanjem glasbe ustvarjale možnosti družbene interakcije v Sloveniji in posledično ustvarjale dom v smislu družbene realnosti, varnosti in skupnosti.

Glasbo se kot obliko družbene interakcije razume v sociokulturnem pristopu. Ta poudarja interakcijo in sode-

<sup>3</sup> Natančnejši podatki o glasbenikih (država, v kateri živijo, ter informacije o njihovem glasbenem udejstvovanju) so navedeni v poglavju Literatura in viri.

lovanje, do katerih v specifičnem času in trenutku pride med izvajanjem in poslušanjem glasbe (Calvo in Bejarano 2020). Občinstvo na glasbenih koncertih se sicer pogosto razume kot pasivno: sprejema zvočne signale, ki jih proizvajajo glasbeniki, se nanje odziva in občasno glasbenicam nameni aplavz za njihovo delo (Pitts 2005). Vendar pa že vse od časov antične Grčije velja, da je glasbeni nastop oblika komunikacije med različnimi telesi (Wheaton 2014). Ideja občinstva kot pasivnega opazovalca, ločenega od izvajalk, je močna v zahodnem konceptualiziranju glasbe, kar se odraža tudi v sami arhitekturi koncertnih dvoran s fiksnimi sedeži in redom (Pitts 2005; glej tudi Small 1998), drugje po svetu pa je relativno redka in se poslušalce razume hkrati tudi kot udeležence glasbenega dogodka (Morley 2009). Vendar pa tudi v zahodni miselnosti komunikacija med glasbenicami in občinstvom ni več dojeta kot zgolj enosmerna in linearna, pač pa kot medosebna in mrežasta (Wheaton 2014). Kot piše paleoantropolog in arheolog Ian Morley (2009), se lahko članice občinstva preoblikujejo v aktivne udeleženke ravno s tem, da se na glasbene dražljaje odzivajo, s svojimi odzivi pa povratno vplivajo na izvajalce in glasbo, ki jo ti ustvarjajo. Mnogi izvajalci glasbe tako svoje izvajanje prilagajajo povratni informaciji, ki jo dobijo od poslušalk oz. udeležencev koncertov. Glasbeni dogodek vzbuja fizične, intelektualne, socialne in čustvene interakcije med vsemi udeleženkami (Newton 2014). Odzivanje na glasbo samo po sebi pa še ne pomeni, da je poslušalec tudi aktiven udeleženec glasbenega nastopa. Šele ko njegov odziv zaznajo tudi drugi poslušalci in to postane dražljaj, na katerega se odzove glasbenica, lahko trdimo, da poslušalec soustvarja »atmosfero« (Riedel 2020) glasbenega dogodka. Obenem lahko na atmosfero vpliva tudi neodzivanje občinstva, še posebej v trenutkih, ko je odziv pričakovan oziroma zaželen.

Eden od načinov povezovanja udeležencev koncerta med seboj in hkrati z izvajalkami je prav soustvarjanje skupnega vzdušja oziroma atmosfere. Filozof Hermann Schmitz (po Riedel 2020: 4) definira atmosfero kot občutek, ki presega posameznikovo telo oziroma zavestni subjekt in se umesti v širšo situacijo, v kateri se povezuje množičnost teles. Glasba deluje tako, da ustvarja atmosfero, v kateri se občutki izvajalk in poslušalk prepletajo in na podlagi skupnega občutenja (z)gradijo občutek povezanosti. A pri tem je pomembno poudariti, da soustvarjanje atmosfere in prenos afekta, kljub močnemu čustvenemu naboju, še ne pomenita nujno oblikovanja trajne identifikacije ali esencialistično pojmovane skupnosti. Esencialistično pojmovanje kulture zlahka vodi v razumevanje določenih glasbenih zvrsti kot dejavnika trajne in enodimenzionalne (kulturne ali etnične) identifikacije, pri čemer je pogosto zanemarjeno dejstvo, da lahko na takšne identifikacije vplivajo različni dejavniki in razmerja moči (Kozorog in Bartulović 2015; Bartulović in Kozorog 2019; Curran in Radhakrishnan 2021).

Pandemija koronavirusa je takšno povezovanje in z njim takšno delovanje glasbe onemogočila. A glasba lahko v času pandemije deluje tudi na drugačen način. Etnomuzikolog Timothy Rice (2014) je raziskoval primer pandemije virusa HIV, ko so različne skupnosti oziroma skupine (glasbenice, zdravstvene organizacije itd.) s pomočjo glasbe poučevale ljudi o bolezni. Tako je bila npr. v Ugandi pesem uporabljena kot del zdravstvene vzgoje in kot spodbuda za pogovor o bolezni. Glasba je tako sodelovala pri gradnji »novega kulturnega sistema« varnih spolnih praks.

Značilnost glasbe, zaradi katere ima ta tako pomembno funkcijo v času krize, je njen potencial za spreminjanje situacij, kolektivov in družbenih okolij z ustvarjanjem atmosfere (Riedel 2020). To atmosfero lahko najbolje razumemo s konceptom afekta<sup>4</sup> oziroma skozi prizmo afektivnega obrata.<sup>5</sup> Glasbo je namreč mogoče razumeti tudi kot afektivno silo s potencialom zvočne distribucije afekta (Hofman 2015), ki se prenaša med poslušalci in izvajalci. Ob poslušanju glasbe lahko občutimo, kako se nam ježi koža in nam prsti tleskajo v ritmu, kako nas vleče k plesanju in skakanju; koncert zaznamujejo ritem glasbe, telesa, gneča, bitje srca, delovanje mišic (Frykman in Povrzanović Frykman 2016: 11).

Razumevanje glasbe skozi prizmo afektivnosti postavlja pod vprašaj tradicionalno ločnico med izvajalci in poslušalci ter odpira nove načine za razumevanje komunikacije med njimi. Uporaba koncepta afekta kot vmesnega člana med kulturnim in nekulturnim, telesom in umom omogoča raziskovalcem glasbe, da presežejo dualnost med umom in telesom (Abels 2018). Filozofinja in psihoanalitičarka Teresa Brennan (2004) je na primer raziskovala prenos afekta, ki ga je opredelila kot prehajanje čustev in energij med osebami, ter pokazala, kako ta koncept zabriše mejo med posameznicami in njihovim okoljem. To ima posledice za konceptualizacijo dihotomije med posameznikom in okoljem na eni strani ter biološkim in družbenim na drugi, kar pod vprašaj postavlja tudi idejo objektivnosti kot »osvobodjene« afekta (Brennan 2004). Humani geograf

4 Ta koncept zabriše kartezijansko delitev med telesom in umom; deluje namreč kot miselni pripomoček za razumevanje kontinuitete med telesom in umom, med materialnim in nematerialnim.

5 Tematiziranje odnosa med telesnim oziroma utelešenim, čustvenim in materialnim se je v antropologiji razvilo predvsem skozi tako imenovani »afektivni obrat«. Afektivni obrat pomeni začetek osredotočanja in raziskovanja stanj, ki se zgodijo brez zavestnega premisleka in se odražajo kot izrazito utelešena izkušnja. Gre torej za občutje, ki je vselej v vmesni poziciji: tako med telesnim in netelesnim kot tudi med predkulturnim in kulturno definiranim. Obstaja v zmožnosti, da delujemo in da nekaj deluje na nas (Seigworth in Gregg 2010). Ta vmesnost implicira »mešanico pripovednih in pomenskih elementov ter nepripovednih in nepomenskih elementov«, ki se kot intenzitete prenašajo iz »telesa v telo in rezonirajo med telesi in znotraj telesa« (isto: 1). Francoski filozof Bruno Latour (po Seigworth in Gregg 2010: 11) enači telesnost ravno z zmožnostjo »učenja, odzivanja in delovanja kot posledico delovanja drugih«, torej z zmožnostjo, da na nas vplivajo ljudje in stvari.

Gordon Waitt, filozofinja Ella Ryan in humana geografinja Carol Farbotko (2013), ki so raziskovali medsebojne povezave med telesnim in diskurzivnim, so opredelili afektivne odnose kot čutna zaznavanja, ki nastajajo naključno in jih zaznamuje minljivost in nepredvidljivost.

S konceptualnim okvirom afektivnega obrata lahko torej glasbo razumemo kot silo, ki preoblikuje čustva v »nekaj več« in jih oblikuje v prostorsko prisotne atmosfere (Riedel 2020). Glasba ustvarja čustva, ne samo v telesu posameznic, temveč tudi med telesi, in tako povzroča kroženje kolektivnih čustev. Etnomuzikologinja in glasbenica Anar Desai-Stephens in etnomuzikologinja in skladateljica Nicole Reissour (2020: 102) predlagata koncept glasbenih občutkov (angl. *musical feelings*), ki presega ločnico med čustvi in afekti. V ospredje postavljata vprašanje o tem, *kako* glasba deluje na telesa, pri čemer opozarjata tudi na pomembnost procesov, v katerih se afekt »pripne« in vstopi v interakcijo z obstoječimi pripovedmi, identifikacijami, imaginariji in projekti.

Raziskovalec kulture glasbe Steve Goodman (v Hofman 2015: 10; Hofman idr. 2020: 60) je nadalje vzpostavil koncept uglašenosti kot kolektivne sinhroniziranosti, ki pomeni prehajanje posameznikov v isti izkušnjiški tok z zvočnim prenašanjem afekta. Pojem uglašenosti omogoča konceptualizacijo povezave med družbenim, zvočnim in afektivnim. Skozi uglašenost postane afekt bistven za občutenje tako družbenosti kot glasbe. Z zvočnimi vibracijami se vzpostavljajo kolektivitete (angl. *collectiveness*) kot afektivna socialna telesa.

V nadaljevanju bova pristopili k preučevanju novih načinov izvajanja glasbe v času pandemije, ki jih bova raziskovali skozi koncept afekta in ugotavljali, kakšno vlogo je glasba imela za glasbenike in glasbenice, vključene v raziskavo. Najprej pa si je pomembno pogledati kontekst, v katerem so se glasbeniki znašli in se na njega odzivali. Poglavje, ki sledi, se tako posveča ekonomskim in psihološkim posledicam ukrepov za zaježitev pandemije bolezni covid-19.

## Vpliv pandemije na glasbenice in glasbenike

Vplivi pandemije na življenje glasbenic in glasbenikov, s katerimi sva se pogovarjali, so bili zelo različni. Nekateri glasbeniki, ki se z glasbo ukvarjajo le ljubiteljsko in jim ta ne predstavlja glavnega vira zaslužka, niso občutili hujšega izpada prihodkov. Občutne spremembe na tem področju pa so občutili glasbeniki, za katere je glasba glavni poklic in so vpeti predvsem v prekarne oblike dela (gl. npr. Chafe in Kaida 2019).

Tako pri poklicnih glasbenicah in glasbenikih, vključenih v to raziskavo, kot tudi pri tistih, ki se z glasbo ukvarjajo le ljubiteljsko, je opaziti velike razlike v tem, kako so v času pandemije preživljali svoj prosti čas, ki bi ga sicer namenili nastopanju v živo in vajam s člani njihovih glasbenih skupin. Nekateri so v obdobju omejitve javnega življenja

ta čas izrabljali za poglobljanje vase in svoj glasbeni razvoj ali pa v razvoj »obratniških« spretnosti v glasbeni produkciji:

*Danes sem se tudi pogovarjal z nekimi ljudmi o tem, vsi glasbeniki in umetniki v tem času so v fazi, ko grejo vase, slišijo sebe in se raziskujejo, v namen ustvarjanja. Zdaj imamo veliko časa za ustvarjanje.* (Mirza Redžepagić, spletni intervju, 8. 1. 2021)

*Že prvo karanteno<sup>6</sup> sem si naredil svoj domači studio, tako da sem med prvo karanteno veliko snemal. Veliko idej, ki sem jih imel, sem snemal in iz njih delal skladbe, ki so dolgo čakale, kar je super, ker sem izkoristil čas produktivno. [...] Drugače pa je za glasbenika vedno tako, če nimaš kaj delati, delaš novo skladbo.* (Aleksander Kuzmič, spletni intervju, 17. 12. 2020)

*Potem smo se naučili doma delati vsak svoj del, da smo jih potem skupaj sestavili v eno skladbo. Navadili smo se snemati, ne, montirati videe in tako naprej. To je bil prvi val.<sup>7</sup> V drugem valu<sup>8</sup> smo bili pa profesionalci. [...] Zdaj se lahko posnamemo sami, kot avdio, kot video, v bistvu smo postali obrtniki.* (Ansambel Ikebana, spletni intervju, 23. 12. 2020)

Nekateri drugi sogovorniki pa so v obdobju omejitev javnega izvajanja glasbe vsaj začasno izgubili zanimanje za glasbo in za ustvarjanje:

*Ja, [z glasbeno skupino] smo nehali, popolnoma, za nekaj mesecev. Sam se nisem niti dotaknil svojega instrumenta za nekaj mesecev. [...] Če bi mi nekdo rekel, gremo in igramo danes, bi z veseljem to naredil, ampak sem zgubil ogenj v sebi, ki je gorel za glasbo. Z glasbeno skupino še snemamo pesmi, se trudimo po naših močeh, ampak če ne moreš igrati v živo, kje je smisel?* (Darko Fotinovski, spletni intervju, 21. 12. 2020)

*Sam sem bil malo zmeden, ker zdaj imaš veliko prostega časa, igral sem veliko videoiger. Veliko. Ker sem bil depresiven. Vzel sem kitaro, ustvaril neko glasbo, začel nekaj, ampak potem sem se spraševal, okej, bom naredil nekaj, ampak kakaj? Ne veš, kdaj boš lahko spet nastopal, mogoče boš do takrat pozabil. [...] Sedaj sem vesel,*

6 »Prva karantena« je v tem kontekstu pogovorni izraz, ki označuje obdobje med marcem in majem 2020, ko so v Sloveniji prvič začele veljati omejitve zbiranja in druženja z namenom zaježitev pandemije bolezni covid-19.

7 Besedna zveza »prvi val« se nanaša na obdobje med marcem in majem 2020, ko je bila v Sloveniji prvič razglašena pandemija bolezni covid-19 in so bile sprejete omejitve zbiranja in druženja z namenom zaježitev pandemije.

8 Besedna zveza »drugi val« se nanaša na obdobje med oktobrom 2020 in februarjem 2021 (pandemija je bila razglašena 19. oktobra 2020, pri čemer so nekateri ukrepi za zaježitev virusa začeli veljati že 16. oktobra 2020). V tem času so bili v Sloveniji veljavni različni in spreminjajoči se ukrepi za zaježitev virusa, ki so vplivali na možnost zbiranja, druženja ter skupnega glasbenega ustvarjanja in izvajanja glasbe.

*ker imam več časa za branje. [...] In skladanje, začem nam skladata nove stvari. (Mirza Redžepagić, spletni intervju, 8. 1. 2021)*

Večina glasbenic in glasbenikov je bila (pred pandemijo) popolnoma ali deloma vpeta v prekarne oblike dela (glej Tsioulakis 2021). Značilnosti takšnih oblik dela so predvsem negotovost dela, nizki in nezanesljivi prihodki ter pomanjkanje pravic in zaščite, ki jih zagotavljajo tipične oblike dela (McNamara, McKee in Stuckler 2021). Zato ne preseneča ugotovitev raziskovalke javnega zdravja Nurie Matilla-Santander idr. (2021), da so ravno osebe, ki opravljajo prekarna dela, najbolj občutile ekonomske vidike zdravstvene krize. Zaradi omejevanja stikov in s tem povezanega zapiranja skupinskih prostorov, kot so lokali, diskoteke in koncertna prizorišča, je veliko glasbenikov izgubilo velik del zaslužka. Ob krizni situaciji, ki je nastopila, so se morale glasbenice znajti drugače in si poiskati nove načine preživetja.

*Umetniki so najbolj občutljivi ljudje, ampak mi smo vedno na dnu družbe ... Tako da je vedno napor, tudi pred covidom je bilo težko. [...] Za vse je bila ta situacija slaba, še posebej za glasbenike. Ker ni bilo koncertov, s katerimi bi lahko zaslužili. (Mirza Redžepagić, spletni intervju, 8. 1. 2021)*

*Če moraš preživljat družino, moraš tako ali tako najti drugo službo. [...] Tako da jaz zdaj trenutno imam delo, na kmetiji delam, in sicer po šest, sedem ur na dan. [...] Da zaslužim nekaj denarja, zraven pa še vseeno delam glasbo. Glede finančnega preživetja pa sva zdaj v krizi. (Aleksander Kuzmić, spletni intervju, 17. 12. 2020)*

Iskanje dodatnih virov zaslužka pa ni bila edina strategija, ki so jo uporabljali glasbeniki, da bi prebrodili te razmere. Pogosta tema pogovorov z glasbenicami, vključenimi v to raziskavo, je bila menjava poklica in sprememba karijerne poti kot posledica pandemičnih razmer.

*Veliko mojih prijateljev je prenehalo igrati, prodali so tudi svoje instrumente. [...] Eden od njih zdaj vozi tovornjak, ker nima službe. Nima več niti prostora, kjer bi igral, zato se je preselil nazaj k staršem. (Mirza Redžepagić, spletni intervju, 8. 1. 2021)*

*Pred pandemijo je šlo tako dobro, si ne gre predstavljati. Skoraj sem pripravljen dokazati vsem, da si lahko glasbenik in lahko zaslužiš dovolj denarja, da si vesel s tem, potem pa mi je dalo klofuto v obraz, nimaš prav, moraš delati kaj drugega. [...] Jaz osebno sem stopil nekaj korakov nazaj, sem naredil nekaj posnetkov, ampak sem se bolj osredotočil na IT [informacijsko tehnologijo]. [...] Mislim, da bo moja prihodnost IT, glasba pa le kot hobi. (Darko Fotinovski, spletni intervju, 21. 12. 2020)*

Učinki pandemije bolezni covid-19 pa so se močno izrazili tudi na področju duševnega zdravja ljudi. Raziskave kažejo na razširjenost simptomov, kot so nespečnost ter povečani občutki strahu, anksioznosti in depresije (Altena idr. 2020;

Fiorillo in Gorwood 2020). Dejavniki tveganja za razvoj teh težav na področju duševnega zdravja so med drugim osamitev in prekinitev socialnih stikov, ki so jih povzročili ukrepi med pandemijo (Fiorillo in Gorwood 2020), ter vpliv slednjih na stabilnost zaposlitve in dela (Clemente-Suárez idr. 2021). Kot sva že izpostavili, večina glasbenic, vključenih v to raziskavo, spada v kategorijo prekarne delavk ali pa so spadale v to kategorijo pred pandemijo, med katero so nekatere zamenjale poklice. Pri takšnih delavcih in delavkah so težave na področju duševnega zdravja pogostejše kot pri redno zaposlenih delavcih in delavkah (WHO 2019), zato ne preseneča ugotovitev Côté idr. (2021), da je eden od vplivov pandemije poslabšanje že tako bolj krhkega mentalnega zdravja prekarne delavce. Mentalno zdravje ni bila tema, o kateri so bili vsi najini sogovorniki pripravljeni govoriti z nama, kar morda lahko pripišemo tudi stigmati, povezani s to temo. V nekaterih pogovorih pa se je vendarle izkazala za relevantno in tako pomembno osvetljuje še en vidik izkušnje glasbenic med pandemijo, ko se jim nista znižala le (že tako nizka) stopnja varnosti dela in zaslužek, pač pa sta se jim porušila tudi rutina in način življenja nasploh:

*Jaz sem bil, ne vem, »zjeban«. Ker ja, moje življenje je bilo igranje, nastopi, tudi učim rad, ampak to delam predvsem zato, da lahko plačam račune. Ampak sebe vidim kot performerja, rad sem na odru, na poti, kjer srečujem ljudi ... Takšna dinamika. Tako da sem bil res »zjeban«. [...] Prve tri mesece nisem ustvaril nič, bil sem zelo depresiven, kot da bi me nekdo postavil v nov prostor, na nek otok, kjer nihče ne živi, in zdaj moram nekaj narediti. [...] S kreativnim delom sem bil zelo slab. (Mirza Redžepagić, spletni intervju, 8. 1. 2021)*

*Ko živiš za to, da ustvarjaš zvok, ustvarjaš pesmi, poskušaš najti način izražanja čustev skozi glasbo, in sedaj si v osamljen in prestrašen in vse to. [...] Osebno sem začel skladata več melanholične in filmske glasbe, ker se sedaj tako počutim. (Dragan Ilievski, spletni intervju, 28. 1. 2021)*

Nekatere raziskave kažejo na moč glasbe pri ustvarjanju pozitivnih občutij, regulaciji (negativnih) čustev ter zmanjševanju depresije in anksioznosti, igranje glasbenega instrumenta pa glasbenicam pomaga pri zmanjševanju občutkov osamljenosti (Ferreri idr. 2021; Ziv in Hollander-Shabtai 2021), saj ustvarja občutek pripadnosti in skupnosti (Fink idr. 2021). Sami v pogovorih z glasbeniki te vloge glasbe v času pandemije nisva zaznali. Prav nasprotno:

*Ko prispeš na oder, daš iz sebe čustva. [...] To, da si človeku nekaj dal, da si imel nek kontakt [...], da se čutiš kot človek in čutiš neko pripadnost, srečo ... Tega računalnik ne more, ne moreš tega enostavno dobiti in začutiti in se počutiti dobro v svojem poslanstvu glasbe. In to mi je grenko, to mi zelo manjka. Se čutim, kot da se dela nek prepad, ki ga čutim vsak dan znova, ampak ga polnim z upanjem. (Aleksander Kuzmić, spletni intervju, 17. 12. 2020)*



*Ko sem doma, sem sam, izoliran v svojem svetu s svojo glasba. Nimam nikogar, ki bi mu pokazal in rekel, »poslušaj ta del«, in ki bi lahko občutil enako čustvo. Ko izdaš pesem, ljudje začnejo reagirati, ampak to ni isto. (Dragan Ilievski, spletni intervju, 28. 1. 2021).*

Kot argumentirajo nevroznanstvenica Lauren Fink idr. (2021), je ustvarjanje glasbe v obdobju pandemije sicer tudi način, na katerega je mogoče shajati s situacijo in vzdržati v njej, saj ustvarjanje in izvajanje glasbe zahteva moč delovanja (angl. *agency*) posameznice, ta pa daje ljudem občutek samozadostnosti in nadzora nad situacijo. V najini raziskavi se je sicer pokazalo, da je sprememba v načinu igranja pri glasbenikih povečala občutek izgube in zavedanje o pomembnosti kolektivnega igranja.

*Naenkrat sem se počutila, kot da nimam stika z nikomer. [...] Ne v tem smislu, da bi bila osamljena, ampak sem se začela zavedati, kako mi je prav soigranje pomembno za povezovanje [...]. Ko tega ni bilo, sem se počutila, kot da nimam z nikomer stika, in je bilo kar težko. Že na prvi vaji, ko se je zgodila, sem se počutila, kot da so se nebesa razprla. (Jelena Soro, spletni intervju, 3. 12. 2020)*

A to ne pomeni, da je ustvarjanje in izvajanje glasbe v času pandemije postalo individualna praksa oziroma da so glasbenice izgubile možnost (družbenega) delovanja. V naslednjih poglavjih bova z uporabo koncepta afekta skušali razumeti, kako glasbeniki razumejo in artikulirajo izgubo v času pandemije, nato pa bova z etnografskimi primeri osvetlili kreativne načine, na katere se glasbeniki soočajo z izgubo ter glasbo ponovno umeščajo na polje družbenega.

## Prenos afekta kot bistveni del glasbenega ustvarjanja

Omejitev fizičnih stikov in socialno distanciranje, ki ju je v globalnem merilu zahtevala pandemija boleznih covid-19, sta radikalno spremenila možnosti za interakcijo med glasbeniki in občinstvom. Raziskovanje doživljanja in praks glasbenikov v tem času tako predstavlja ključ za boljše razumevanje te interakcije, saj se nekatere značilnosti razkrijejo ravno v njeni odsotnosti.

Kot kažejo raziskave (glej zgoraj) in kot je deloma razvidno tudi že iz zgornjih izjav samih glasbenikov, se glasbeni nastop razume kot primaren način grajenja skupnosti in ustvarjanja povezav med ljudmi. Glasba tako lahko opravlja vlogo komunikacijskega sredstva (npr. Wheaton 2014), podobno jo razume tudi intervjuvanka:

*V bistvu sem se navajena na tak način povezovati z ljudmi. Preko navadnega pogovora, oziroma neke interakcije v tem smislu, se ne znam tako povezati z ljudmi. Ta izmenjava preko igranja, tudi če se ne pogovarjamo, je način, na katerega sem se navajena izražati, in način, na katerega sem navajena poslušati druge. (Jelena Soro, 3. 12. 2020)*

Podobno tudi antropolog Rajko Muršič o glasbi piše kot o komunikacijskem sredstvu, pri čemer meni, da gre za »sodelovanje v glasbi kot kolektivni izkušnji in za uporabo glasbe kot poti za izražanje kolektivnega čustvovanja« (Muršič 1993: 114).

Vlogo čustev na koncertih prepoznavajo tudi glasbenice. Ključni vidik koncerta je po besedah izvajalcev glasbe ravno izmenjava afektov med udeleženci v prostoru in njihova spremenljivost v tem procesu izmenjave. S tem izmenjevanjem se, kot pravijo glasbenice, zabrišejo meje med glasbeniki in poslušalkami. Omenjali so tudi občutek enotnosti, kjer ritem glasbe ustvarja usklajeno »bitje srca« poslušalcev in sinhronost v prostoru:

*Vsi smo eno. Jaz ploskam, ti ploskaš, je usklajeno. Vse je sinhrono, to je to, kar ustvarja novo energijo, in vsi to energijo čutijo. Je kot pulz, prav vsaka duša pulzira v istem tempu. Smo jaz in moji soigralci in publika. Vsi čutimo isto energijo. (Darko Fotinovski, spletni intervju, 21. 12. 2020)*

*Hipnotiziraš jih, so kot ... In na koncu, ko ugotovijo, da so povezani s pesmijo, povezani s teboj, to je pravzaprav dober koncert. (Kenan Mačković, spletni intervju, 18. 12. 2020)*

Iain Morley (2009) ta občutek opredeljuje kot glavno značilnost ritualov. To se sklada tudi z v antropološki literaturi pogosto prisotno konceptualizacijo glasbenih dogodkov in nastopov kot ritualov (Fonarow 2006; Morley 2009). Več avtorjev namreč funkcijo ritualov vidi ravno v ustvarjanju skupno doživetega kolektivnega stanja in močnih občutkov enotnosti (Durkheim 1995; Bell 2009). Na podoben način o odrskem nastopu razmišlja tudi eden od intervjuvanih glasbenikov:

*Zame je kot en obred. [...] Odrski igralci so v bistvu moderni šamani. [...] Prideš na oder in daš čustva, ki ponavadi občinstvu odprejo nek ventil. To je najbolj pomembno. In tega na računalniku nimaš. Nikoli ne moreš teh čustev odpret in dat in prelit. (Aleksander Kuzmič, spletni intervju, 17. 12. 2020)*

Mnoge glasbenice so med pandemijo začele izvajati glasbo s prenosom v živo (angl. *live streaming*) kot poskus nadomestitve izvajanja glasbe v živo. Kulturna sociologinja Femke Vandenberg, sociolog Michael Berghman in sociolog glasbe Julian Schaap (2021) prenos v živo opredeljujejo kot dogodek, ki ga opredeljuje bolj čas kot prostor. Prenos v živo omogoča tudi razdelek za komentiranje, ki poslušalkam omogoča angažiranost, potrebno za ustvarjanje družbenih vezi in občutka skupnosti.

Vendar pa med glasbeniki, vključenimi v najino raziskavo, prevladuje občutek, da prenos v živo ne omogoča udeležanja nekaterih prvin, ki jih zaznavajo kot bistvene elemente izvajanja glasbe. To so predvsem skupno občutje med glasbenicami in občinstvom, deljena atmosfera in energija ter nebesedna komunikacija.

*Če izvajamo glasbo samo pred kamero, to ni isto, mi rabimo energijo ljudi, ki jo transformiramo in damo nazaj, zato ni drugega načina kot v živo. [...] So trenutki, ko lahko spustiš svoj ego in dejansko začutiš, da si en kanal. In z vsem, kar pride, nekaj naredimo in damo nazaj publiki. In to tudi ni samo subjektiven občutek, po koncertu sem doživela, da se ljudje, ki so med koncertom jokali, zahvaljujejo in povedo, da se jih je nekaj dotaknilo. (Jelena Soro, spletni intervju, 3. 12. 2020)*

Udeleženci raziskave glasbe torej praviloma ne doživljajo kot materije, ki potuje od njih k občinstvu, temveč kot rezultat srečanja in preoblikovanja čustev, ki krožijo med njimi in občinstvom. Takšno pojmovanje vpliva tudi na razumevanje ustvarjalnega procesa: slednji se ne konča v glasbenih studiih, temveč se nadaljuje med igranjem, v interakciji z občinstvom. Glasba torej nikoli ni dokončan izdelek, temveč nenehno nastaja, in za to potrebuje občinstvo v živo. Glasba ni le sila, ki povzroči zvočno distribucijo afektivnih značilnosti (Hofman 2015), temveč se sama poraja prav skozi to distribucijo. Za nekatere glasbenice to pomeni, da v procesu glasbenega ustvarjanja sebe doživljajo kot prenosnik, skozi katerega se poraja glasba, ta pa je rezultat izmenjave med glasbenikom in poslušalci. To pa pomeni tudi, da omejene možnosti koncertiranja ne pomenijo samo omejenih možnosti izvajanja, temveč tudi omejene možnosti ustvarjanja, kot ga razumejo glasbenice.

*Razlika je ogromna, preko ekranov ni smisla, zgodi se, kot se je zgodilo zdaj nam [nanašajoč se na tehnične težave, ki smo jih imeli pred začetkom intervjuja] – kaj ne dela. V živo je čisto nekaj drugega, imaš osebni stik in kontakt. Sami ponavadi igramo tudi blizu publike ali med publiko, brez razdalje. (Ansabl Ikebana, spletni intervju, 23. 12. 2020)*

Razumevanje glasbe kot porajajoče se v interakciji med glasbeniki in občinstvom se kaže tudi v odnosu do prostora. Nekatere glasbenice mejo med ustvarjalkami in občinstvom zabrišejo tudi s pozicioniranjem v prostoru. Igranje »brez distance« oziroma »med občinstvom« tako lahko razumemo kot materialni (prostorski) odsev pojmovanja glasbe kot interakcije.

*Glasbeniki so v zelo slabi situaciji, ne morejo v javnost, ne morejo pokazati, kaj počnejo, medtem ko je glasba zelo živa, vedno mora biti, se dogajati, pred občinstvom. [...] Bistvo glasbe je v emociji, in če nimaš občinstva, s katerim bi jo delil, in ne dobiš povratne informacije, nikoli ne veš, če si se dotaknil ljudi, če so čutili, kar si skušal povedati, pokazati. (Kenan Mačković, spletni intervju, 18. 12. 2020)*

Glasbeniki pri opisovanju razlike med nastopi v običajnih razmerah in nastopi v času pandemije razen prostorske pogosto poudarjajo tudi senzorno dimenzijo. Kenan Mačković tako govori o pomembnosti atmosfere, ki se ustvari v prostoru, kjer je občinstvo fizično prisotno, in opisuje, ka-

ko lahko »sliši občinstvo dihati in sliši njihov srčni utrip.« Na drugi strani Mirza Redžepagić opisuje glasbeni nastop v času pandemije, pri katerem je bilo občinstvo maloštevilno. Pri tem izpostavi občutek »zmrznjenosti« in praznine ob soočenju s skoraj prazno dvorano, v kateri manjka intenzivnost povratne informacije občinstva, na katero je bil navajen pred pandemijo.

Doživljanje nekaterih glasbenic sicer ne odraža pojmovanja glasbe kot eksplicitno nastajajoče skozi interakcijo, zato pa pojmuje čustveni odziv občinstva kot nujno povratno informacijo glasbenicam. Komunikacija med glasbeniki in občinstvom torej poteka neposredno, v obliki prostorsko prisotne atmosfere.

*Ko produciram glasbo v živo, kot DJ, čutim preciznost. V neki določeni sekundi moram nekaj spremeniti, na primer prilagoditi bas ali znižati nekaj frekvenc. Pri prenosu v živo imaš pa vse pod nadzorom, vse je planirano, tako da tudi če narediš napako, jo lahko takoj popraviš. Ko »streamaš«, te bodo ljudje še vedno poslušali, a ne bodo čutili energije, ki jo nudiš. (Dragan Ilievski, spletni intervju, 28. 1. 2021)*

Kot je poudaril eden izmed sogovorcev, pa je pomemben del glasbenega nastopa tudi čas po njem, ko glasbeniki z igranjem že prenehajo. Po koncertu se namreč udeleženske pogovarjajo, izmenjujejo svoje izkušnje in občutke ter skozi interakcijo ustvarjajo nove povezave.

Ugotavljava, da so si intervjuvani glasbeniki, ne glede na različne kontekste (žanrski, slogovni, ekonomski, generacijski itd.), enotni v občutku izgube možnosti izmenjave energije in prenosa afekta, ki ga – tako poudarjajo – omogočajo samo glasbeni dogodki, ki potekajo v živo. Obenem pa je artikulacija te izgube individualna ter povezana s specifičnimi konteksti in osebno zgodovino glasbenega udejstvovanja. Jelena Soro, ki je pred pandemijo pogosto organizirala in sodelovala v t. i. *jam session* (zbiranjih in skupni improvizaciji glasbenic), poudarja, da takšna improvizacija preko ekranov ni možna. Glasbena improvizacija je zanjo tudi način, »na katerega sem razvijala čustveno inteligentnost«. Podobno tudi Aleksander Kuzmić komunikacijo, ki se odvija med glasbeniki v procesu improvizacije, konceptualno ločuje od komunikacije z občinstvom. Komunikacijo z glasbeniki med improvizacijo primerja z intimnim pogovorom, ki ga imaš »s punco ali prijatelji«, medtem ko je z občinstvom »drugače, daješ na drug način«.

Glasbenice, vajene samostojnega nastopanja, v največji meri poudarjajo izgubo skupnega občutja z občinstvom. Tisti, ki so bili pred pandemijo navajeni skupnega improviziranja, pa poleg izgube občinstva poudarjajo tudi izgubo medsebojne glasbene komunikacije z improvizacijo, ki je za nekatere primarni način komuniciranja ter medosebnega povezovanja z ljudmi. Nekateri poudarjajo tudi povezavo med žanrom glasbe in možnostmi njenega izvajanja:

*Še posebej pri kombiniranju različnih glasbenih zvrsti (»fusion«) moraš imeti nekaj zunaj sebe, da se lahko izraziš. Če igraš klasično glasbo, je drugače, imaš note in igraš po notah, tako kot moraš. Ampak ko izvajaš glasbo, ki zahteva veliko improviziranja, to [izvajanje v živo in fizično prisotnost občinstva] zares pogrešaš.* (Kenan Mačković, spletni intervju, 18. 12. 2020)

Muzikologinja Friedlind Riedel (2020) z uporabo konceptualnega okvira afektivnega obrata razume glasbo kot silo, ki čustva preoblikuje v prostorsko prisotne atmosfere. Doživljanja glasbenic ob izgubi možnosti za muziciranje v živo pa kažejo, da gre pravzaprav za dvosmerni proces: tudi atmosfera preko prenosa afekta oplaja, spreminja in soustvarja glasbo. Brennan (2004) je pokazala, kako afekt omogoča povezovanje posameznic med seboj in z njihovim okoljem ter obenem povezuje um in telo, kognicijo in fiziološke procese. A dokler vztrajamo na metodološkem dualizmu – preučevanju posameznika kot ločenega od okolja – je raziskovanje afektivnosti neproduktivno. Po analogiji lahko podobo trdimo tudi za glasbo: šele raziskovanje glasbe kot vpete v in porajajoče se skozi vsakokratno afektivno okolje lahko osvetli njene družbene dimenzije in vloge, ki sicer ostanejo neozaveščene in neraziskane.

### Procesi izmenjav v glasbi in glasba v procesu izmenjav

Glasbenice, ki spodbujajo in nadzirajo izmenjavo čustev in energij, vse omenjene vidike glasbenih nastopov – izmenjavo čustev, ritualnost koncertov in občutek enotnosti, ki se ustvarja med koncerti – običajno zamenjajo za denar, torej »prodajo«, bodisi neposredno občinstvu ali pa posrednikom, ki to prodajo naprej. Nekateri glasbeniki so v pogovorih poudarili, da za svoje delo, vloženo v izvedbo koncertov, pričakujejo plačilo.

*S publiko [...] je občutek izmenjave in transformacije: podaš to, kar rabijo. Publika v večji meri pride zato, ker želi dobiti to transformacijo. Na nek način ti tudi da, a pride tudi vzet. Publika prinese svoje težave in vibracije ter nato vse to odnese domov transformirano. Zaradi tega je v igri tudi denar, ki pride kot izmenjava za to transformacijo.* (Jelena Soro, spletni intervju 3. 12. 2020)

Ko je glasba ustvarjena, namreč postane lastnina, ki jo mogoče zamenjati ali prodati (Merriam 1964). Vendar pa se ne prodaja le glasba sama – do te imamo dandanes brezplačen dostop tudi neposredno iz naših domov – temveč tudi dogodek v celoti, z vsemi svojimi povezovalnimi aspekti in ritualnimi funkcijami vred. Šele nastop, izveden v prostoru in z občinstvom, ki ga spremlja v živo, je namreč ta, ki ima potencial, da nas povezuje z drugimi, preoblikuje naša skupna občutja in deluje družbeno kohezivno. V času pandemije bolezni covid-19 prodaja glasbenega dogodka skoraj ni mogoča, saj so koncerti v živo z občinstvom omejeni. Nekateri glasbeniki v teh novih razmerah

glasbe ne prodajajo več, zato pa so jo začeli »podarjati« – v znak solidarnosti. Nekateri od naših sogovornikov so igrali pred domovi za ostarele, nekateri so za svoje poslušalce izvajali neposredne prenose igranja v živo; oboji z namenom spodbujanja, širjenja optimizma in popestritve vsakdanjika poslušalcem.

*To je bil razlog, da smo delali prenose v živo, in ja, želeli smo vnesti nekoliko sonca v naše domove. [...] Koncert je nekje 30 minut dolg, in za teh 30 minut prinesemo srečo v njihove domove.* (Kenan Mačković, spletni intervju, 18. 12. 2020)

*[Igranje] za dom upokojencev<sup>9</sup> je imelo prav svoj namen, ker oni so izolirani še bolj kot vsa ostala populacija, in se mi je zdelo, da je potrebno to narediti, da vidijo, da niso sami.* (Ansabl Ikebana, spletni intervju, 23. 12. 2020)

Glasbeniki so ob tem priznavali, da takšen način igranja nikakor ne more nadomestiti izkušnje koncerta, ki jo oblikujejo atmosfera, afekti in sinhronost udeležencev, ko se prilagajajo ritmu glasbe.

*Običajno [...] se ljudje odzivajo. Vedno dobiš kakšno povratno informacijo, ali med igranjem ali po koncu. Zato je bil zame to [prenos v živo] zelo čuden občutek.* (Mirza Redžepagić, spletni intervju, 8. 1. 2021)

Vendar pa po besedah naših sogovornikov glasba sama prav tako lahko polepša dan ljudem, pa čeprav manj intenzivno in manj dolgoročno kot koncert. Tako so mnoge glasbenice – tako naše sogovornice kot druge – začele s »podarjanjem« glasbe svojim poslušalcem, pa tudi širši skupnosti. S tem se je glasba vzpostavila kot »dar«. Tematika glasbe kot darila glasbenika občinstvu se je v naših intervjujih pojavila večkrat, morda najlepše pa se odraža v objavah glasbenikov Damirja Urbana in Petra Graša na socialnih omrežjih v obdobju pandemije. Damir Urban je v povezavi s svojimi potujočimi koncerti na Reki dne 17. aprila 2020 zapisal:

Reka, na široko odprite okna [...]. Že leta prihajate na koncerte, po vaši zaslugi so skoraj vedno razprodani, zaradi vas smo izpopolnjeni kot glasbeniki. Danes – ostanite doma in pozorno poslušajte, danes je dan, ko pridemo mi k vam, da vam povrnemo vsaj del dolga. (Spletni vir 1)

Petar Grašo je na svoji spletni strani zapisal:

Vesel sem, da imam privilegij v svojem mestu, na enem najlepših trgov na svetu, organizirati koncert in ga podariti mojemu Splitu in vsem ljudem, ki bodo v četrtek pred majhnimi zaslani. To je koncert optimizma, koncert svetlobe in koncert proslavljanja. (Spletni vir 2)

Glasbeniki tako postavijo sebe v odnos do svojih poslušalcev ali širše družbe (npr. meščank, prebivalk doma za

<sup>9</sup> Dogodek, ko je eden izmed članov glasbene skupine Ansabl Ikebana v času veljave ukrepov za zajezitev pandemije bolezni covid-19 igral pred domom za starejše občane.

starejše občane idr.), ki ga konceptualizirajo kot odnos darovalca in prejemnika. Medtem ko se nekateri postavijo v položaj darovalca optimizma (npr. Petar Grašo), se drugi postavijo v položaj tistih, ki imajo dolg – podeljena jim je zvestoba občinstva (npr. Damir Urban). V obeh primerih gre za ustvarjanje intimnejšega odnosa, kot ga omogoča tržna izmenjava glasbe in denarja. To je odnos, ki se bo nadaljeval tudi v prihodnje, saj je dar vedno treba vrniti. Značilnost darov je namreč, kot argumentira sociolog Marcel Mauss (1954), da ljudi – darovalke, prejemnice itd. – vplete v odnose medsebojne izmenjave, saj je dar vedno nujno recipročen; tako dar ustvarja odnose dolga med ljudmi in ravno s tem deluje družbeno kohezivno.

Podarjanje glasbe oblikuje odnose, ki jim zaradi fizične oddaljenosti sicer umanjka afektivna dimenzija v smislu prostorsko prisotne atmosfere (Riedel 2020). A obenem glasbeno formulirana solidarnost ustvarja zavezo, ki krepi družbeno kohezivnost, kar lahko med drugim opazujemo pri izrazih hvaležnosti v komentarjih na socialnih omrežjih. S pandemijo povezana ustavitev javnega življenja torej omogoča, da prepoznavamo večdimenzionalno vlogo glasbe v družbi. Po eni strani odsotnost možnosti afektivnih izmenjav pomembno preoblikuje glasbo, kot jo zaznavajo glasbenice. A poenostavljeno bi bilo trditi, da je zaradi tega glasba manj družbena oziroma bolj individualna. Ravno nasprotno: spremenjene oblike izvajanja glasbe v smislu prenosov v živo in igranja na balkonih lahko razumemo kot ponovno umeščanje glasbe v sfero družbenega, pri čemer ne gre za kronološko sosledje prvotnega ustvarjanja glasbe in kasnejšega družbenega delovanja glasbe. Kot smo pokazali v poglavju o afektivnosti in glasbi, gre tudi pri darovanju glasbe za vpetost glasbeno-ustvarjalnega procesa v konkretne družbene razmere in neločljivost od njih. Izmenjavo med glasbenicami in njihovim občinstvom lahko razumemo kot odgovor na prekarizacijo skupnosti in na potrebo po utrditvi družbenih vezi v novih okoliščinah.

## Sklep

Pandemija bolezni covid-19 je odločno zarezala v geografsko deterministično pojmovanje skupnosti. Prostori, kjer srečujemo neznance in se z njimi povezujemo na odprt, demokratičen, vključujoč in hkrati nepredvidljiv način (Low in Smart 2020), torej prostori, kjer tvorimo skupnost, so naenkrat postali zdravstvena grožnja. Omejen dostop do takšnih prostorov oziroma njihovo (začasno?) izginjanje zahteva nove konceptualizacije javnosti in nove načine etnografskega raziskovanja oblikovanja skupnosti. Rajko Muršič (Spletni vir 3) je v radijski oddaji z naslovom *Glasba v družbenih spremembah predlagal glasbo kot nadomestilo za javnost, ki se v okoliščinah fizične razdalje ne more vzpostavljati. Glasba v času pandemije »omogoča ohranjanje minimalnega družbenega konsenza, ki je potrebno za skupno delovanje«*.

V tem članku sva se ukvarjali z vprašanjem, kako vlogo glasbe (in svojo vlogo) v času pandemije doživljajo in razumejo glasbeniki. Občutek ogroženosti in nestabilnosti kliče po družbeni kohezivnosti, hkrati pa je vzpostavitev afektov kot javnih čustev (Hofman idr. 2020) ogrožajoča in omejena, saj zahteva prostorsko atmosfero. Glasbenice v času pandemije skušajo te omejitve preseči s praksami, ki poustvarjajo glasbeni dogodek (npr. igranje na balkonih, prenosi v živo, posnetki koncertov). S terensko raziskavo sva ugotavljali, kako se glasbeniki odzivajo na te omejitve, s čimer je bil izpostavljen pomen glasbenega nastopa in glasbene izmenjave. Pokazalo se je, da omejitve koncertiranja za večino glasbenikov ni pomenila zgolj omejitev *izvajanja glasbe*, temveč tudi omejitve *ustvarjanja glasbe*. Prostorska atmosfera, kroženje čustev med telesi ter dvosmerna komunikacija med glasbenicami in občinstvom so se izkazali kot ključni elementi glasbe. Teresa Brennan (2004) govori o tem, kako je prenos afekta postala slepa pega modernih znanosti. Prenos afekta in z njo povezano oblikovanje atmosfere sta bila sicer kot dimenzija glasbe predmet antropoloških in muzikoloških raziskav tudi že pred pandemijo. A dosledno poudarjanje izgube te dimenzije med glasbeniki nakazuje, da se šele v njeni odsotnosti izkristalizira njen polni pomen za samorazumevanje glasbenikove družbene vloge.

Kot poudarjata Anaar Desai-Stephens in Nicole Reissour (2020), se »glasbeni občutki« vedno oblikujejo v interakciji s predhodno naučenimi senzibilnostmi ter drugimi pripovedmi in identifikacijami. Pomembnost možnosti za glasbeno komunikacijo tako med glasbeniki kot med glasbeniki in občinstvom, ki je neločljivo povezana z doživljanjem afekta, glasbenice tako doživljajo in artikulirajo na različne načine. Vsem pa je skupno pojmovanje, da je dvosmerna komunikacija med njimi in občinstvom neločljivo povezana z glasbeno ustvarjalnostjo. Pri opisovanju dimenzije glasbe, ki jo omogoča stik s fizično prisotnim občinstvom, večina izpostavlja prostorske in senzorne elemente, kot na primer slišanje dihanja in bitja src, in na drugi strani občutek praznine vpricho (skoraj povsem) prazne dvorane med nastopom v času pandemije. Večina glasbenikov prenosa v živo ni doživljala kot zadovoljujoče zamenjave za glasbeni nastop v živo. Glasbenice so se večinoma strinjale, da gre sicer za najboljše nadomestilo, vendar so obenem poročale o občutku čustvene praznine in pomanjkanju motivacije.

Hkrati se v času pandemije pojavljajo nove oblike glasbenih dogodkov in nastopov, kot so igranje na balkonih ali pred skrbstvenimi institucijami, v ospredje pa prihajajo tudi digitalni načini komunikacije med glasbeniki in občinstvom. V teh oblikah glasbenega ustvarjanja in izražanja sta najbolj izraziti bodrilna in terapevtska vloga glasbe. Glasba je rekonceptualizirana kot dar v trenutku, ko občinstvo ne more več aktivno soustvarjati afektivne dimenzije njenega obstoja. Dar glasbe skozi okna in po digitalni poti doseže domove

– sfero zasebnega. V čustveno-motivacijskem smislu glasbeniki sicer občutijo individualizacijo glasbenega ustvarjanja in z njo povezano izolacijo. A skozi rekonceptualizacijo glasbe kot daru obenem ustvarjajo družbeno kohezivnost in zavezo po (prihodnji) solidarnosti poslušalcev, ki utegne biti trajnejša kot občutje uglašenosti (Goodman po Hofman idr. 2020: 60), sicer vezano na relativno kratka obdobja kolektive afektivnosti. Kljub nezmožnosti preoblikovanja čustev na glasbenem dogodku v živo in z njo povezanim občutkom osamljenosti in praznine so glasbenice v času pandemije svojo družbeno vlogo praviloma reartikulirale ter poudarjale druge zmožnosti in potenciale glasbe. V ospredju je bila tako zmožnost glasbenikov, da bodrijo in opogumljajo ali da z ironizacijo družbenih razmer (kot v dveh avtorskih skladbah glasbene skupine Ansambl Ikebana) pri poslušalkah zmanjšujejo občutke napetosti in tesnobe.

Doživljanja glasbenikov v času pandemije se skladajo s pojmovanji glasbe, kot jo razume teorija afekta. Glasba vzbuja in ustvarja občutke, ki so hkrati utelešeni v posamezniku, a ga tudi presegajo. Komunikacija med glasbeniki in občinstvom je dvosmerna in zelo pomembna za ustvarjanje glasbe. Zmožnost glasbe, da vzbuja afekte kot javna čustva in sodefinira kontekst, v katerem se vzpostavlja uglašenost, se je izkazala kot bistvena. Gre za dimenzijo, preko katere lahko konceptualiziramo poroznost meje tako med posameznikom in okoljem kot tudi med izvajanjem in ustvarjanjem glasbe. To je dimenzija, ki je v pandemiji najbolj prizadeta, saj v času zapovedi fizične oddaljenosti glasba ne more izpolnjevati tistih družbenih vlog, ki so vezane na kroženje afektov med telesi. A raziskovanje glasbe v času pandemije osvetljuje dejstvo, da se glasba sicer poraja skozi to vlogo, a ni omejena nanjo. Tudi ko ne more delovati na področju javnega, vstopa v zasebno kot dar ter tako ustvarja družbeno kohezivnost, kar se sklada z Muršičevo (Spletni vir 3) idejo o tem, da je glasba v času pandemije nadomestilo za javnost. Pri tem je jasno razvidno, da gre za skupnost, ki se skozi glasbo oblikuje v specifičnem zgodovinskem trenutku in kot odziv na specifične družbene okoliščine, kar omogoča problematiziranje in kritiko kulturno-esencialističnega pojmovanja glasbe kot odraza in gradnika trajnih kulturnih in etničnih identitet. Glede na visoko raven zavedanja in konsenza med glasbenicami o pomembnosti afektivne zmožnosti glasbe lahko predvidevamo, da bo glasba v času po pandemiji še naprej ali pa še intenzivneje delovala v ustvarjanju atmosfere in kolektivnega občutja z glasbenimi dogodki in nastopi, ki imajo značilnost rituala. V tem smislu lahko pričakujemo, da bodo glasba in glasbeni dogodki ključni dejavniki pri (ponovnem) vzpostavljanju in ohranjanju družbene kohezivnosti.

Razmišljanje o glasbi z uporabo teorije afekta se kaže kot najbolj produktivno v času s pandemijo povezane ustavitve javnega življenja, saj je prenos afekta neposredno odvisen od fizične bližine teles. Ta razmislek vodi tudi do

prevpraševanja obstoja jasne meje med posameznico in njenim okoljem; meje, ki jo lahko v raziskovanju glasbe tematiziramo kot mejo med glasbenico in njenim občinstvom oziroma med glasbenim ustvarjanjem in izvajanjem. A potrebna je previdnost, saj lahko brez zavedanja o ekonomskih okoliščinah (v katere je neizogibno vpeto tudi glasbeno ustvarjanje) takšna analiza pripelje v romantizirano pojmovanje glasbenega dogodka kot rezultata spontane interakcije ali kolektivnega dela, v katerem so enakovredno udeleženi vsi sodelujoči. To pa lahko zakrije neenak položaj glasbenikov in poslušalcev ter ekonomsko odvisnost glasbenic od glasbenih dogodkov. Z razmislekom o vplivu pandemije na glasbenike sva tako želeli doseči dvoje: opozoriti na dodatno prekarizacijo umetniških poklicev ter poudariti, da afekte sicer lahko razumemo kot javna čustva, ki generirajo politično delovanje (Hofman idr. 2020), a da ti ne morejo nadomestiti razmisleka o vpetosti glasbe v vsakokratna razmerja moči in z njo povezane družbene solidarnosti z glasbenicami.

## Literatura in viri

- ABELS, Birgit: Music, Affect and Atmospheres: Meaning and Meaningfulness in Palauan omengeredakl. *The International Journal of Traditional Arts* 2, 2018, 1–16.
- ALTENA, Ellemarije, Chiara Baglioni, Colin A Espie idr.: Dealing with sleep problems during home confinement due to the COVID-19 outbreak: Practical recommendations from a task force of the European CBT-I Academy. *Journal of Sleep Research* 29/4, 2020, 1–7.
- BARTULOVIĆ, Alenka in Miha Kozorog: Making Music As Home-Making. *Musicological Annual* 55/2, 2019, 155–170.
- BELL, Catherine: *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- BENSIMON, Moshe: The Sociological Role of Collective Singing during Intense Moments of Protest. *Sociology* 46/2, 2012, 241–257.
- BRENNAN, Teresa: *The Transmission of Affect*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2004.
- CALVO, Kerman in Ester Bejarano: Music, Solidarities and Balconies in Spain, Interface. *A Journal for and About Social Movements, Sharing stories of struggles* 12/1, 2020, 326–332.
- CHAFE, David in Lisa Kaida: Harmonic Dissonance: Coping with Employment Precarity among Professional Musicians in St John's, Canada. *Work, Employment and Society* 34/3, 2019, 407–423.
- CLEMENTE-SUÁREZ, Vicente Javier, Eduardo Navarro-Jimenez, Manuel Jimenez idr.: Impact of COVID-19 Pandemic in Public Mental Health: an extensive narrative review. *Sustainability* 13/6, 2021, 3221.
- CÔTÉ, Daniel, Steve Durant, Ellen MacEachen idr.: A Rapid Scoping Review of COVID-19 and Vulnerable Workers: Intersecting occupational and public health issues. *American journal of industrial medicine* 64/7, 2021, 551–566.

- CURRAN, Georgia in Mahesh Radhakrishnan. The Value of Ethnographic Research on Music: An Introduction. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 22/2–3, 2021, 101–118.
- DESAI-STEPHENS, Anaar in Nicole Reissour: Musical feelings and affective politics. *Culture, Theory and Critique* 61/2–3, 2020, 99–111.
- DURKHEIM, Émile: *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press, 1995 [1912].
- FERRERI Laura, Neomi Singer, Michael McPhee idr.: Engagement in Music-Related Activities During the COVID-19 Pandemic as a Mirror of Individual Differences in Musical Reward and Coping Strategies. *Frontiers in Psychology* 12, 2021.
- FINK Lauren K., Lindsay A. Warrenburg, Claire Howlin idr.: Viral tunes: changes in musical behaviours and interest in coronamusic predict socio-emotional coping during COVID-19 lockdown. *Humanities and Social Sciences Communications* 8, 2021, 108.
- FIORILLO, Andrea in Phillip Gorwood: The consequences of the COVID-19 pandemic on mental health and implications for clinical practice. *European Psychiatry* 63/1, 2020, 32.
- FONAROW, Wendy: *Empire of Dirt: The Aesthetics and Rituals of British Indie Music*. Connecticut: Wesleyan University Press, 2006.
- FRASER, Jennifer: The Art of Grieving: West Sumatra's Worst Earthquake in Music Videos. *Ethnomusicology Forum* 22/2, 2013, 129–159.
- FRYKMAN, Jonas in Maja Povrzanović Frykman: Affect and Material Culture Perspectives and Strategies. V: Jonas Frykman in Maja Povrzanović Frykman (ur.), *Sensitive Objects: Affect and Material Culture Perspectives and Strategies*. Lund: Nordic Academic Press, 2016, 9–31.
- GREVE, R. Henrich in Lori Qingyuan Yue: Hereafter: How crises shape communities through learning and institutional legacies. *Organizational Science* 28/6, 2017, 1098–1114.
- HANSEN, Chr. Niels, John Melvin G. Treider, Dana Swarbrick, Joshua S. Bamford, Johanna Wilson in Jonna Katarina Vuoskoski: A crowd-sourced database of coronamusic: Documenting online making and sharing of music during the COVID-19 pandemic. *Frontiers in Psychology* 12, 2021, 2377.
- HOFMAN, Ana: *Glasba, politika, afekt. Novo življenje partizanskih pesmi v Sloveniji*. Ljubljana: Založba ZRC, 2015.
- HOFMAN, Ana, Alenka Bartulović, Mojca Kovačič, Tanja Petrovič in Martin Pogačar: Afektivni obrat. Koncepti, obeti, omejitve. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 60/1, 2020, 56–67.
- KOZOROG, Miha in Alenka Bartulović: The Sevdalinka in Exile, Revisited: Young Bosnian Refugees' Music-making in Ljubljana in the 1990s (a note on applied ethnomusicology). *Narodna umjetnost* 1/52, 2015, 121–142.
- KANEKO, Nana: *Performing Recovery: Music and Disaster Relief in Post-3.11 Japan*. Doktorska disertacija. Riverside: University of California 2017.
- LOW, Seta in Alan Smart: Thoughts about public space during covid-19 pandemic. *City & Society* 32/1, 2020, 12260.
- MAGOWAN, Fiona: Resonance, Resilience and Empathy in Music Production with Asylum Seekers in Australia. *Music and Arts in Action* 7/1, 2019, 98–112.
- MATILLA-SANTANDER, Nuria, Emily Ahonen, Maria Albin idr.: COVID-19 and Precarious Employment: Consequences of the Evolving Crisis. *International Journal of Health Services* 51/2, 2021, 226–228.
- MAUSS, Marcel: *The Gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*. London: Cohen & West, 1954.
- MCNAMARA, L Courtney, Martin McKee in David Stuckler: Precarious employment and health in the context of COVID-19: a rapid scoping umbrella review. *European Journal of Public Health* 31/4, 2021, 40–49.
- MERRIAM, Alan: *The anthropology of music*. Illinois: Northwestern University Press, 1964.
- MORLEY, Iain: Ritual and music: Parallels and Practice, and the Palaeolithic. V: Colin Renfrew in Ian Morley (ur.), *Becoming Human: Innovation in Prehistoric Material and Spiritual Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 159–175.
- MORRIS, R.G. James in Paul Kadetz: Culture and resilience: How music has fostered resilience in post-Katrina New Orleans. V: Michael Zakour, Nancy Mock in Paul Kadetz (ur.), *Creating Katrina, Rebuilding Resilience*. Battenworth-Heinemann, 2017, 233–256.
- MURŠIČ, Rajko: O moči glasbe. *Časopis za kritiko znanosti* 21/160–161, 1993, 101–124.
- NEWTON, Deborah: Performativity and the Performer-Audience Relationship: Shifting Perspectives and Collapsing Binaries. *The SOAS Journal of Postgraduate Research* 7, 2014.
- PATON, Douglas in David Johnston: Disasters and communities: Vulnerability, resilience, and Preparedness. *Disaster Prevention and Management* 10, 2001, 270–277.
- PITTS, Stephanie E.: What Makes an Audience? Investigating the Roles and Experiences of Listeners at a Chamber Music Festival. *Music and Letters* 86/2, 2005, 257–269.
- RICE, Timothy: Ethnomusicology in Times of Trouble. *Yearbook for Traditional Music* 46, 2014, 191–209.
- RIEDEL, Friedlind: Atmospheric Relations. Theorising music and sound as atmosphere. V: Friedlind Riedel in Juha Torvinen (ur.), *Music as Atmosphere: Collective Feelings and Affective Sounds*. London: Routledge, 2020, 1–42.
- SAPIENZA, Julianna K in Ann S. Masten: Understanding and promoting resilience in children and youth. *Current opinion in Psychiatry* 24/4, 2011, 267–273.
- SEIGHWORTH J. Gregory in Melissa Greg: An Inventory of Shimmers. V: Gregory J. Seighworth in Melissa Greg (ur.), *The Affect Theory Reader*. Durham, London: Duke University Press, 2010, 1–29.
- SMALL, Christopher: *Musicking: The Meanings of Performing and Listening*. Middletown: Wesleyan University Press, 1998.
- SODJA, Urška: *Vplivi covid-19 na nekatere vidike kakovosti življenja in družbene blaginje*. Urad republike Slovenije za Makroekonomske analize in razvoj, 2020.

Spletni vir 1: brez naslova, Facebook, 28. 7. 2020, [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=10157284651047615&id=15745212614](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=10157284651047615&id=15745212614).

Spletni vir 2: Petar Grašo – Koncert na prazno Peristilu, YouTube, 29. 7. 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=1CpjCoEJ22Y&t=812s>.

Spletni vir 3: Glasba v družbenih spremembah, Radijska oddaja na Radiu Prvi, 20. 7. 2020, <https://radioprvi.rtvsl.si/2020/04/intelekta-186>.

Spletni vir 4: Nadaljujmo z muziciranjem na balkonih - #Ostanidoma. Naši zbori spletna revija o zborovski glasbi, 19. 3. 2020, <https://www.nasizbori.si/nadaljujmo-z-muziciranjem-na-balkonih-ostanidoma>.

TSIOULAKIS, Ioannis: *Musicians in Crisis: Working and Playing in the Greek Popular Music Industry*. London: Routledge, 2021.

VANDENBERG, Femke, Michaël Berghman in Julian Schaaap: The ‚lonely raver‘: music livestreams during COVID-19 as a hotline to collective consciousness? *European Societies* 23/1, 2021, 141–152.

WAITT, Gordon, Ella Ryan in Carol Farbotko: Visceral Politics of Sound. *Antipode* 46/1, 2013, 283–300.

WHEATON, Esther: *The Artist and the Audience: An Interdisciplinary Study of Composer-Audience Relationships in Musical Communication*. Magistrska naloga. Ottawa: Univerza Carleton, 2014.

WHO: *Healthy, prosperous lives for all: the European Health Equity Status Report*. København: World Health Organization, 2019.

ZIV Naomi in Revital Hollander-Shabtai: Music and COVID-19: Changes in uses and emotional reaction to music under stay-at-home restrictions. *Psychology of Music*, 2021.

## Ustni viri

ANSAMBL IKEBANA, intervju, spletna platforma za avdio in video komunikacijo, 23. 12. 2020. Slovenija. Vokal, harmonika, kitara, bobni, violina idr., igrajo priredbe rock skladb ter avtorsko glasbo. Trije intervjuvani glasbeniki se opredeljujejo kot polpoklicni glasbeniki, a izpostavijo, da je v njihovi glasbeni skupini tudi član, ki se z glasbo ukvarja poklicno.

FOTINOVSKI, Darko, intervju, spletna platforma za avdio in video komunikacijo, 21. 12. 2020. Makedonija. Vokal in bas, pred pandemijo je igral v več glasbenih skupinah, igrajo različne žanre, od klasičnega popa do metala, študiral je tudi jazz. Pred pandemijo se je z glasbo ukvarjal poklicno, sedaj večinoma ljubiteljsko.

ILIEVSKI, Dragan, intervju, spletna platforma za avdio in video komunikacijo, 28. 1. 2021. Makedonija. DJ, ustvarja deep house in trans glasbo ter filmsko glasbo. Ljubiteljski glasbenik.

KUZMIĆ, Aleksander, intervju, spletna platforma za avdio in video komunikacijo, 17. 12. 2020. Slovenija. Vokali, kitara idr., igra glasbo sveta in etno (flamenko, N’Goni, balkansko glasbo idr.). Poklicni glasbenik.

MAČKOVIĆ, Kenan, intervju, spletna platforma za avdio in video komunikacijo, 18. 12. 2020. Bosna in Hercegovina. Vokal in klavir, igra pop in prirejeno bosansko tradicionalno glasbo z elementi jazza, flamenka in drugih žanrov. Poklicni glasbenik in glasbeni pedagog.

RADŽEPAGIĆ, Mirza, intervju, spletna platforma za avdio in video komunikacijo, 8. 1. 2021. Bosna in Hercegovina. Vokal in kitara, igra bosansko tradicionalno, orientalsko maqam glasbo ter flamenko. Poklicni glasbenik in glasbeni pedagog.

SORO, Jelena, intervju, spletna platforma za avdio in video komunikacijo, Slovenija, 3. 12. 2020. Slovenija. Vokal, oboa, igra glasbe sveta in etno. Poklicna glasbenica in glasbena pedagoginja.

## Music in the Time of the Pandemic: Lived Experiences of Musicians from Bosnia and Herzegovina, North Macedonia, and Slovenia

Numerous studies have shown that musical performance plays a significant role in strengthening social cohesion; moreover, it has been shown to help communities recover in a variety of post-crisis situations. The ritualistic aspects of performance bind people together in ties of solidarity, as the audience and the musicians mutually participate in creating a tangible affective atmosphere. Using semi-structured interviews with musicians in Slovenia, Bosnia and Herzegovina, and Macedonia, the article explores the effects of the pandemic and its accompanying lockdowns on their personal lives and particularly their ways of performing. Due to the lockdown and consequent prohibition of physical proximity among people, musicians experienced economic hardships and psychological distress. As they searched for ways to overcome their personal and career crises, some tested new channels and venues for musical performances – such as performing and livestreaming, playing within residential areas, on balconies and rooftops etc. The absence of a spatially-present audience, however, was felt deeply by the musicians, who lamented the lack of affective purpose of such performances. They stressed the importance of channelling and transforming the energy of the audience during a performance, and the communicative role of music. The spatially-present atmosphere, circulation of emotions in a bounded place, and two-way communication between the performers and listeners, all created through live performance with a participating audience, proved indispensable for the creative process of the musicians. Limitations of physical contact, which characterize the period of time in question, have thus not restricted only the ability of musicians to perform music, but have also infringed on the spontaneous in-situ moments of their creative praxis. Despite the discontent of musicians with the new ways of performing, they nevertheless often took part in them, and some reconstrued the role of music by conceiving it as a gift to their listeners. As such, new ties of solidarity were created, as were new reciprocal relationships. Their musical performance thus, despite its novel forms, continued to contribute to social cohesion.





MIHA KOZOROG, TATIANA BAJUK SENČAR, KATALIN MUNDA HIRNÖK,  
INGRID SLAVEC GRADIŠNIK: *Meje: Antropološki uvidi*.

Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2022, 244 str.



Leta 2022 je v zbirki Efka: dela etnologije, folkloristike in kulturne antropologije pri Založbi ZRC, ZRC SAZU izšla monografija *Meje. Antropološki uvidi*, ki je koncipirana kot uvod v antropološke in etnološke študije mej. V njej avtorji Miha Kozorog, Tatiana Bajuk Senčar, Katalin Munda Hirnök in Ingrid Slavec Gradišnik po izčrpnem pregledu teoretskih premislekov o meji prikažejo ustvarjanje meje ter delovanje širokega spektra človeških in nečloveških agentov na primeru slovensko-madžarske meje.

V začetnih, teoretskih poglavjih se Miha Kozorog in Tatiana Bajuk Senčar posvetita antropologiji mej kot poddisciplini širšega področja raziskav mej (angl. *border studies*), ki so ji dale zagon spremembe geopolitične ureditve v 90. letih 20. stoletja. Tatiana Bajuk Senčar najprej zariše lok obravnav mej v antropologiji in etnologiji: od klasič-

ne predpostavke Hastingsa Donnana in Dietra Hallerja o tem, da so meje neločljivo povezane s kulturo in da je zarisovanje mej univerzalen element človekovega dojemanja in s tem antropološka konstanta, do meja, ki zadevajo spreminjanje družbenih statusov, in t. i. mejnih oseb v tradicionalnih družbah. Pozornost posveti premiku s strogo definiranih ločnic med kulturami na prožnejše ločnice (angl. *boundaries*) in študijam Fredrika Bartha, ki je dokazoval pomen stikov med skupinami, mobilnosti in interakcij za ustvarjanje in ohranjanje etnične identitete. Družbene ločnice so tako postale podlaga za relacijsko razumevanje kulturne, etnične in drugih identitet.

Čeprav so dolgotrajne raziskave potekale ob mehiško-ameriški meji kot osrednjem poligonu razbiranja ključnih dejavnikov, ki vplivajo na meje, kot so npr. migracije, neenaki gospodarski sistemi v obmejnem območju, obmejne kulture in identitete ipd., pa je pomemben premik v sodobnih raziskavah mej nastal kot posledica evropskega integracijskega procesa po drugi svetovni vojni in geopolitičnih sprememb, ki so vplivale na meje od 80. let 20. stoletja. Kulturna razsežnost spreminjajočih se mej je postajala vse pomembnejša tema raziskovanja integracijskih in globalizacijskih procesov ter njihovega vpliva na evropske družbe in kulture (str. 30). Od 70. let 20. stoletja naprej narašča pomen vključevanja obmejnih skupnosti in območij v širše politike na nacionalni in transnacionalni ravni, obenem pa te vplivajo na vsakdanje življenje skupnosti na obmejnih območjih. Ob tem se izrisuje dvojnost meje: na eni strani kot materialne danosti in na drugi strani kot družbenega dejstva, ki struktura vsakdanje življenje.

Miha Kozorog v poglavju *Ekologija meje* obravnava mejo v Prekmurju kot ekološko entiteto. Meja državne jurisdikcije namreč narekuje specifikve v ravnanju, gibanju, pa tudi možnostih poseganja v prostor, zaradi česar mejno okolje pogosto postaja ekološko specifično (str. 40). Avtor zato mejo razbira kot dejavnik z ekološkimi učinki, tako stalnimi kot spremenljivimi in neposrednimi. Na ekologijo meje ne vplivajo le neposredni dejavniki, pač pa tudi akterji politične ekologije, ki z njo upravljajo od daleč. V sozvočju z raziskavami Roberta Minnichia na italijansko-avstrijsko-slovenski tromeji Kozorog ugotavlja, da skuša centralizirana država upravljati z obmejnimi okoljem, ki ga ne pozna dobro, zato v obmejnih krajih nastajajo konflikti in se krepi občutek marginalnosti pri ljudeh, ki se ne podrejajo državnim direktivam (str. 46). Ker lahko tudi neživim stvarjem pripišemo določeno zmožnost ustvarjanja okolja, je treba pri raziskovanju mej več pozornosti nameniti »entitetam, ki niso le predmet človeškega izdelovanja in upomenjanja, ampak jih lahko vidimo kot deloma od ljudi neodvisno delujoče in kot akterje, ki dejavno sooblikujejo človeški svet« (str. 71). Vendar pa Kozorog večkrat poudari, da je meja izključno človeški izum, ki ljudem na poseben način pomaga organizirati prostorske ureditve, zato se podrobneje posveti t. i. izdelovanju meje (angl. *border work*), ko »meja postane nekaj oprijemljivega (,realnost') v posameznikovem ali kolektivnem bivanju« (str. 48).

Katalin Munda Hirnök in Ingrid Slavec Gradišnik nas po podrobni seznanitvi s historiatom in konceptualnimi sidrišči mejnih študij prostorsko umestita znotraj obravnavanega terenskega območja. Iz njunega prispevka *Bio-*

\* Marjeta Pisk, dr. interkulturnih študijev, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut; marjeta.pisk@zrc-sazu.si.

*grafije slovensko-madžarske meje*, pomenljivo podnaslovljenega *Od meje do meje*, kljub osredinjenosti na prostorski vidik močno odzvanjajo različno dolge časovne enote, ki označujejo posamezne mejne režime. Naslovi podpoglavij nakazujejo vedno bolj dinamične spremembe: od tisočletnega prostora, ki ni bil razmejen, do stoletja mej, povojne Evrope, Evrope brez mej in starenove meje v dvoletnem obdobju pandemije bolezni covid-19. Na primeru severnega Goričkega in Slovenskega Porabja, kjer so bili prebivalci najneposredneje soočeni z materialnostjo meje in njenimi učinki, prikazeta obmejno območje kot prizorišče medsebojnih stikov in vzajemnega prilagajanja tako na osebni kot na institucionalni ravni. Meja se namreč, ko je enkrat določena, spremeni v resničnost, ki jo ustvarjajo dnevne prakse ob njej in njej pripisani pomeni, v tej dinamiki pa jo ljudje sčasoma sprejmejo za svojo, kar ustvari obmejno prostorsko, identitetno in še katero samoumevnost (str. 74–75). V razpravi sledita premislekom ene vodilnih raziskovalk meja Sarah Green in razkrivata zapletenost relacij med mejo, percipirano kot črto, in življenjem v tridimenzionalnem prostoru, ki je hkrati fizični, zgodovinski, gospodarski, družbeni in simbolni prostor. Ta prostor je intenzivno družbeno, identitetno in simbolno omrežen tudi ali predvsem zaradi meje. V sklepu prispevka se reflektivno dotakneta tako lastnega raziskovanja kot naracij domačinov in opozorita na razloček v tematizaciji meje: na slovenski strani je meja tematizirana le ob posebnih priložnostih (stoletnici Trianonske pogodbe ipd.), medtem ko je v Slovenskem Porabju spomin na mejo sistematično negovan.

Tatiana Bajuk Senčar je v poglavju *Čezmejno sodelovanje in evropeizacija slovensko-madžarskega obmejnega območja* obravnavano obmejno območje umestila v širše evropske procese. V Evropski uniji obmejna območja predstavljajo približno 40 % ozemlja, zato so od nekdaj njena prioriteta. Evropske ustanove delujejo kot mo-

torji evropske integracije, ki jo razumemo kot skupek reteritorializacijskih procesov. Bajuk Senčar prikaže, da sta odmejevanje (angl. *debordering*), tj. odpiranje mej od zgoraj navzdol oziroma zmanjševanje njihove vloge v smislu pregrad (str. 132), in ponovno razmejevanje dve plati iste medalje. Tako kot razmejevalne prakse niso le stvar nacionalnih in nadnacionalnih politik, pač pa tudi lokalnih akterjev na obmejnem območju, tudi koncept odmejevanja ni vedno nevtralen, analitični koncept, temveč izraža normativno razumevanje čezmejnega sodelovanja kot samoumevnega procesa, ki izvira iz odprtih meja in vodi v vse večjo integracijo, ki je opredeljena vsaj z nevtralnega, če ne celo pozitivnega vidika (str. 133). V etnografiji slovensko-madžarskega čezmejnega projekta Green Exercise v okviru programa Interreg in njegove umeščenosti znotraj omrežij ugotavlja, da je država ena od primarnih koordinat, v skladu s katero sogovorniki formulirajo svoje izjave o evropskih čezmejnih projektih in partnerstvih (str. 142). Ljudje na obmejnem območju so pogosto prepričani, da so njim prilagojeni čezmejni programi zamišljeni kot izravnava za siceršnjo obrobnost in »pozabljenost« od nacionalnih centrov.

Občutenje perifernosti in marginaliziranosti med kmeti v Prekmurju se odraža tudi v poglavju *Izdelovanje meje z divjadjo*, ki ga je Miha Kozorog zasnoval na mikroekologiji meje. V njej opazuje gosto množico razmerij, ki se med ljudmi, drugimi živimi bitji in stvarmi spletajo okoli izbrane mejne lokacije, ter različna ravnanja in gibanja, ki jih meja spodbuja ali zavira. Pri tem se posveti premikom divjadi, predvsem jelenov, ki so najbolj prezentni v pripovedih domačinov. Čeprav pri živalih ne moremo govoriti o dejanjih, ki bi bila povezana z refleksijo o meji, pa se sprašuje, kako se meja kaže živalim in kako ljudem ter kako so oboji vpleteni v izdelovanje meje. Pripovedi Goričancev o premikih divjadi, ki izkorišča neenako krajino in išče zavetje na gozdnati madžarski strani mejne črte,

prehranjuje pa se na agrarno obdelani slovenski strani meje, kar je posledica dejstva, da je bila meja na madžarski strani precej bolj nedostopna, medtem ko so slovenski kmetje lahko kmetovali vse do meje, so pravzaprav pripovedi o državi (str. 158), ki zapostavlja kmetijstvo in kmeta postavlja v podrejen položaj. Pri analizi Kozorog uporabi Latourjevo teorijo akterja-mreže (angl. *actor-network theory*), po kateri ima divjad status »aktanta«, torej entite, ki jo nekaj spodbudi k delovanju, njeno delovanje pa sproži delovanje drugih entitet (str. 160). Ko ljudje niso več obdelovali svojih zemljišč, so svoj prostor tam našle divje živali, ki so se namnožile še posebej po umiku vojske letu 1989. Asimetrični odnos sosednjih držav do meje se kaže tudi v tem, da se Krajinski park Goričko posveča ohranjanju agrarne krajine, na drugi strani meje pa se Narodni park Örség ukvarja z gozdnim ekosistemom. Čeprav živali ne morejo izdelovati meje, pa lahko v to silijo ljudi. Kljub temu pa o meji lahko govorimo le pod pogojem, da govorimo tudi o njenem izdelovanju, kar pa je človeška praksa (str. 187).

V sklepnem poglavju Tatiana Bajuk Senčar in Miha Kozorog poudarita, da so meje in ločnice integralni del vsakdanjega življenja in načina, na katerega družbeni akterji doživljajo svet. Obenem pa raziskave meja in obmejnih območij služijo kot leča za izostri-tev pogledov na širše in tudi drugod prisotne dejavnike in procese.

Čeprav se primeri, obravnavani v monografiji, v pretežni meri nanašajo na raziskave projekta, osredinjenega na zavarovana območja ob današnji slovensko-madžarski meji, nudijo obsežna teoretska in metodološka izhodišča, uporabna tudi za raziskave drugih obmejnih prostorov. Poudarek na mejah kot konceptih, materialnih oblikah in procesih omogoča podrobnejšo analizo posameznih plasti in pomembnih – človeških in nečloveških – akterjev teh kompleksnih prostorov. Čeprav monografija, sestavljena iz teoretskega dela ter historične analize življenja in naracij ob spreminjajoči se meji,

etnografije institucionalne vpetosti posameznih lokalnih akterjev v nadnacionalne in čezmejne politike ter iz mikroekološke študije premikov divjadi, na prvi pogled deluje zelo hetero-

geno, pa jo pozornejše branje zaradi skupnih teoretskih konceptualizacij in poglobljene refleksije ter rabe antropoloških premislekov o meji kot o instrumentalizaciji različnih naravnih,

kulturnih in politično-ekonomskih silnic umešča med temeljna dela na področju antropoloških raziskav meja na Slovenskem.

## MARTA KOŠUTA: *Po sledih kraške noše.*

Mladika Trst, Trst 2022, 128 str.



Leto 1968 je bilo rojstno leto Kraške ohceti, ki se je nato uveljavila kot najbolj množična folklorna in za prireditelje še bolj narodno obarvana prireditev Slovencev z obrobja Trsta s središčem dogajanja v Repnu. V naslednjih letih se je z vedno več svati in sodelavci z obeh strani meje bolj ali manj redno odvijala vsaki dve leti – vse do daljšega premora po letu 2013, ki ga je po različnih zadregah s pridobivanjem kandidatov za slavnostno poroko podaljšala še pandemija bolezni covid-19. Šele leto 2022 je med ljudi vrnilo toliko nekdanje sproščenosti, da so dozoreli pogoji za nadaljevanje tradicije. Še več, po ugotovitvah organizatorjev – Zadruga Kras, občine Repentabor in krajevnih društev – se je število svatov in drugih udeležencev s prejšnjega rekorda okrog 900, kot jih je bilo 2013, povišalo na blizu 1.060!

Že ob prvih ohceti, se spominjajo nekateri udeleženci in opazovalci, pa je

bilo ob velikem navdušenju ob robu slišati tudi pomisleke, češ da ljudska šega iz druge polovice 19. stoletja, obujena po pripovednem izročilu, ni poznala tako razkošnih oblačil mladoporočencev in svatov s Krasu, kot so bila prikazana v slavnostnem sprevodu. Vendar so ob vsestranskem občudovanju slikovitosti obujene snovne in nesnovne dediščine, uokvirjene v štiridnevno prireditev, ki se je s premišljenim dramskim lokom zaporedja dogodkov od snubljenja ter fantovščine in deklisčine do poroke in veličastne povorke z volovsko vprego izpred ploščadi pred cerkvijo spustila v slavnostno okrašeni Repen, prihajale na dan tudi ugotovitve, ki niso potrjevale teh dvomov.

Marta Košuta, dolga leta učiteljica ročnih del v Trstu in okolici, ki je bila že od začetka ena od ključnih snovalk Kraške ohceti, zadolžena predvsem za rekonstrukcijo oblačil, v knjigi *Po sledih kraške noše* s številnimi pričevanji ter fotografijami in drugimi na novo odkritimi dokumenti potrjuje, da se v takratnih osnovnih ocenah in izpeljavah ni motila. S to novo, doslej najizčrpnjšo monografijo je le še potrdila, kar je ugotavljala že v prejšnjih delih o tržaški noši in njenih vezeninah ter o nošah v Križu in Škednju. Poleg tega je leta 2008 z etnologinjo Marijo Makarovič v knjigi *Ena duša in ena pamet* zbrala tudi bogato izročilo življenjskih pripovedi iz Škednja.

Marija Makarovič je zdaj že 82-letni avtorici stala ob strani tudi tokrat.

Uvrstila jo je med tehtne in prodorne raziskovalke oblačilne kulture kmečkega prebivalstva na Tržaškem in Tolminskem ter s pričujočo knjigo tudi na celotnem kraškem ozemlju. Njeno delo je ocenila kot prvo v samostojni knjigi predstavljeno strokovno obravnavo oblačilne kulture kmečkega prebivalstva na Krasu, »s posebnim ozirom na nedeljam in nekaterim svečanim priložnostim namenjeno *narodno nošo*«, v kateri je videla večplasten pojav ljudske kulture. Poleg tega je opozorila, da Marta Košuta v osrednjem poglavju o beli noši na Krasu in obnavljanju noš združuje tako bogato teoretično kot tudi »neizpodbitno veliko tehnično znanje, ki ga z njej danim pedagoškim erosom posreduje pevskim, folklornim in drugim skupinam«.

Monografija je, kot da bi bilo tako načrtovano, izšla ob kar najbolj pravem času – v letu, ko se je v vsem sijaju odigrala že sedemindvajseta Kraška ohcet in sta potrpežljiva, že prej izbrana ženin in nevesta naposled stopila pred oltar. Tako je bila srečna okoliščina, da je Marta Košuta svoja dolgoletna raziskovanja zaključila skoraj sočasno z naklonjenim medijskim poročanjem o po mnogih zapletih oživljeni ohceti. Pri tem velja poudariti, da z iskanjem drugih stičnih točk med obema dogodkoma ne kaže pretiravati. Avtorica si je namreč zastavila bolj daljnosežen načrt, kot bi bilo le potrjevanje pravilnosti odločitev izpred dobrih petdesetih let. V svoji knjigi

\* Iztok Ilich, publicist, prevajalec in urednik; iztok.ilich47@gmail.com.

sledi razvoju praznične noše skozi čas in poudarja, da je od vsega etnološkega gradiva prav oblačenje eden pomembnejših elementov za poznavanje družbenega razvoja in napredka naroda. »Z nošo,« je prepričana izkušena raziskovalka, »so povezani vsi tradicionalni prazniki, od prve mladosti in odraščanja novih generacij do porok in vseh ostalih življenjskih postaj, tako da jo upravičeno imenujemo tudi obredno oblačilo naroda.« Ob tem je razvoj tradicionalnega oblačenja na družbeni rob odrinjenega kmečkega človeka odražal tudi raven doseženih pravic. Kajti »uporabo dragocenih tkanin, čipk ali drugih tvarin, kar krasi noše, ki jih danes poznamo,« je poudarila, »si je kmečki človek moral šele izboriti.« Avtorica je izsledke svojih terenskih

raziskav in pregledovanja skromne literature strnila v sedem tematskih poglavij: Oblačenje kmečkih ljudi, Zlato obdobje goriške svile, Sledi kraške noše, Kraška noša v ostalinah in slikah, Od konca stoletja do prve svetovne vojne, Med svetovnjima vojnama ter Beli deli noše na Krasu. V prilogah je natančno opisano še obnavljanje nedeljske noše v Grižah in na Vrheh, ki se ga je Marta Košuta s tamkajšnjimi domačinkami lotila leta 2011.

Povod za tečaj je bila želja skupine pevk, ki jih je okoli sebe zbrala Slava Borka Kucler, mentorica Andragoškega sklada iz Ljubljane, da bi začele nastopati v oblačilih krajevne noše. Z upoštevanjem nekaj ohranjenih obledelih starih fotografij, freske v kraški noši upodobljene sv. Notburge v cerkvi

v Krepcljah ter Valvazorjevih ilustracij in predvsem akvarelov, ki jih je v zadnji četrtini 19. stoletja naslikal srbski raziskovalec Nikola Arsenović – za primerjavo so jim postavljeni prikazi goriške noše Saša Šantla – ter še nekaterih drugih drobcev informacij je bil po osmih letih cilj dosežen. Tečajnicam je uspelo rekonstruirati nošo, izdelale pa so si tudi nove peče, ki so se po besedah mentorice izkazale za najlepši dosežek tečaja.

Za etnološko stroko je raziskava Marte Košuta pomembna tudi zato, ker je avtorici z izjemno potrpežljivostjo uspelo odkriti identiteto večine na starih fotografijah ovekovečenih Kraševk in Kraševcev, pa tudi izvor in lastništvo predmetov, s katerimi je premišljeno ilustrirala svojo raziskavo.

## MARIJA STANONIK (ur.): *Ljubezen na daljavo: Moževa pisma ženi aleksandrinki v Egipt.*

Znanstveno-raziskovalno središče, Annales ZRS, Slovenska matica, Koper in Ljubljana 2022, 587 str.



Tema aleksandrink, tudi poročenih žensk in deklet, ki so hodile služiti v Egipt

kot dojilje, hišne pomočnice, sobarice in negovalke ter opravljati še mnoga druga dela, je bilo dolgo zapostavljena ali namerno spregledana kot neprijetna in celo obsojanja vredna, saj je marsikatera mati doma pustila dojenčka, da je lahko dojila tujega otroka za denar, s katerim je reševala dom. Med prvimi se je aleksandrinstva lotila Dorica Makuc, ki je leta 1993 pri goriški Mohorjevi družbi izdala delo *Aleksandrinke*. V zadnjih letih je izšlo več študij, posneti so bili filmi in postavljene muzejske zbirke, pisma aleksandrink pa so vključena tudi v projekt spletne zbirke Pisma, ki jo pripravljajo v Raziskovalnem centru za humanistiko Univerze v Novi Gorici. Največ žensk iz Vipavske doline in z Goriškega je odšlo v različne kraje Egipta zlasti med gradnjo in po odprtju Sueškega prekopa, saj so bile tam plače tudi dvakrat višje kot v Italiji. Poleg

gospodarskih razmer sta bila pomembna razloga za odhajanje tudi opustošenje med prvo svetovno vojno in vse močnejši pritisk fašističnega režima. Posebnost obsežne monografije *Ljubezen na daljavo*, ki jo je zasnovala in uredila Marija Stanonik, izdala pa Znanstveno-raziskovalno središče Koper v zbirki Annales in Slovenska matica, je v tem, da gre za nekaj čez 70 pisem moža ženi, in ne obratno. Iz njih je mogoče razbrati položaj moža, ki se je znašel v povsem novem položaju. Njenih pisem se je ohranilo le nekaj, nekaj pa je tudi pisem drugih. Pisma so skenirana in prepisana v sodobnejši jezik. Ko je žena Angela leta 1931 odšla za štiri leta, je možu Ivanu Vetrihu prepustila leto dni staro hčerko, svojo bolno mater in močno zadolženo posestvo, ki so ga še med njeno odsotnostjo prodali na dražbi. Mož se je znašel v za

\* Milan Vogel, univ. dipl. etnolog in prof. slovenščine, upokojeni komentator v kulturni redakciji Dela; mavmilan@gmail.com. Prispevek je bil 13. februarja 2023 predvajan na tretjem programu Radia Slovenija v sklopu oddaje S knjižnega trga.

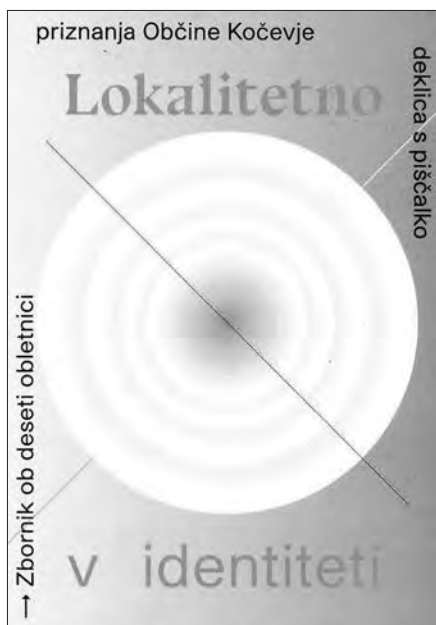
takrat za moškega nenavadni vlogi varuha hčerke, kuharja in gospodarja. Veliko mož aleksandrink se je zapilo ali zbolelo, Ivan pa se je zatekal v izredno vernost in občasno tudi pisanje pesmi. Marija Stanonik v svoji študiji pou-

darja večplastnost uporabe takšnih osebnih pisem, saj so ta odlično gradivo za dialektologe (za monografijo je razpravo o narečju v teh pismih pripravila Danila Zuljan Kumar), iz njih je mogoče pridobiti pomembne podatke

o času njihovega nastanka, materialni in duhovni kulturi, dogajanju v soseski, praznikih in še marsičem. Nekaj teh in podobnih tem so v samostojnih prispevkih obravnavali tudi drugi avtorji in potomci.

## LELA B. NJATIN (ur.): *Lokalitetno v identiteti: Deset let priznanja občine Kočevje Deklica s piščalko.*

Občina Kočevje, Kočevje 2020, 133 str.



Kočevska danes slovi zlasti po svojih prostranih (pra)gozdovih in njihovih prebivalcih, rjavih medvedih. Ko smo se leta 2016 na sestanku srečali predstavniki različnih nevladnih organizacij, ki delujejo na Kočevskem, smo bili enotnega mnenja, da je na širšem Kočevskem opazen manko na področju razvijanja kulturnih vsebin, zaradi česar se (turistična) ponudba osredotoča na aktivnosti, povezane z naravo. Še več, ugotavljali smo tudi, da lokalne zgodovine in kulturnih značilnosti ne poznamo dobro niti sami prebivalci Kočevske; za kulturno dediščino je dolga leta celo veljalo prepričanje, da

je »ni«, zato tudi ni (bila pomembnejše) vključena v turistično strategijo območja. Razloge lahko iščemo v preteklosti, ki je Kočevsko večkrat zelo obremenila. Na odnos do kulturne dediščine območja je vplivala zlasti izselitev večine prebivalstva med drugo svetovno vojno in z njo prekinitev kontinuitete poselitve, saj je umanjkal tudi prenos znanja s staroselcev na nove priseljence. Nesnovna dediščina Kočevjarjev (kočevarsko narečje, pripovedno izročilo, šege, rokodelstvo itd.) je praktično utonila v pozabo. Območje so dodatno negativno zaznamovali poveljni poboji v Kočevskem Rogu in dejstvo, da so bili deli Kočevske dolga leta zaprti zaradi vzpostavitve poveljnih delovnih taborišč in posebnega vojaškega režima na območju Kočevske reke. Dodatna temna lisa kočevske zgodovine so tudi poveljna rušenja sakralnih objektov, s katerimi so v duhu protinemške in protiverske naravnosti obračunavali s preteklostjo. Po osamosvojitvi Slovenije leta 1991 so se pojavila prizadevanja za ohranitev preostale, predvsem stavbne dediščine območja. Poveljni priseljenci, pa tudi Kočevjarji – staroselci in njihove organizacije – so si prizadevali za obnovo cerkva, kapelic in spomenikov. Organizirani so bili tečaji kočevskega narečja, kuharski tečaji, izdane številne publikacije, obujena pevska in plesna dejavnost itd. Navedene aktivnosti, ki

večinoma ostajajo v domeni različnih nevladnih organizacij, kažejo na pomen kulturne dediščine kot osnove za različne kulturne dejavnosti.

Vpliv poznavanja lokalne zgodovine in kulturne dediščine na razvoj lokalne identitete in pripadnosti so leta 2011 prepoznali tudi na Občini Kočevje, kjer od tedaj izvajajo tri projekte. Prvega imenujejo tematsko leto in ga posvetijo izbrani kulturni značilnosti ali osebnosti. Osnovne šole sodelujejo v projektu RTM Kočevska, ki poteka v povezavi s tematskim letom in katerega cilj je približati učencem izbrane teme. Pred slovenskim kulturnim praznikom pa poteka slovesna podelitev priznanja Deklica s piščalko, ki ga občina Kočevje podeljuje posameznikom in skupinam, ki na področju umetnosti, humanistike in kulture dosegajo vrhunske rezultate, pri čemer je njihovo delo povezano s Kočevsko. Z namenom obeleženja desetletnice podeljevanja priznanja je leta 2020 izšel zbornik *Lokalitetno v identiteti*, ki je predmet pričujoče recenzije.

V uvodnem prispevku župan občine Kočevje Vladimir Prebilič razmišlja o domoznanstvu kot sredstvu za spodbujanje lokalnega domoljubja. Domoznanstvo vidi v vlogi pospeševalca razvoja in kakovosti življenja, zlasti pa poudari njegov pomen pri vzpostavljanju kohezije skupnosti. Prebilič izpostavi vprašanje enačenja lokalnega

\* Anja Moric, dr. politologije, docentka za etnologijo, ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut; Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo; anja.moric@zrc-sazu.si.

domoljubja z nacionalizmi, ki bi ga veljalo nadalje elaborirati v znanstveni razpravi, hkrati pa skušati preseči okvire prevladujočega etno-kulturnega razumevanja naroda in nacije na Slovenskem. Njegovemu uvodu sledi poglavje s predstavitvijo namena priznanja Deklica s piščalko in postopka izbora, ki se nadaljuje s kronološkimi seznanji dotedanjih nagrajencev, članov strokovne žirije in naslovi prirediteljev občinskih slovesnosti Deklica s piščalko. Uvodni sklop zaokroža prispevek Nadje Kovačič, kustodinje Pokrajinskega muzeja Kočevje, v katerem avtorica na kratko oriše življenje in delo kiparja in slikarja Staneta Jarma, avtorja kipa, po katerem se imenuje nagrada. Stane Jarm je bil leta 2012 posthumno prvi prejemnik priznanja Deklica s piščalko.

Uvodnim prispevkom sledi sedem predstavitev in refleksij prejemnikov priznanja Deklica s piščalko. Portret umetniškega fotografa Klavdija Slubana v obliki intervjuja odstre izseljensko izkušnjo umetnika, katerega življenje in delo sta zaznamovana s kočevsko lokalnostjo. Ta se med drugim odraža v umetnikovem vsakodnevnem življenju, npr. v percepciji doma, razumevanju fizičnih razdalj, razmerju med zbornim jezikom in narečjem, občutenju prostora(ov) in njihove preteklosti.

Etnologinja Marija Makarovič v svojem prispevku predstavi povratne informacije, ki jih je devet mesecev po izidu knjige *Dva bregova, eno srce* prejela od svojih sogovornikov v Osilniški dolini. Prispevek prinaša osnovne informacije o vzgibih sogovornikov za deljenje svojih življenjskih zgodb in o njihovih pričakovanjih v povezavi s knjižno izdajo. Pomembnejša pa so druga vprašanja, ki se jih prispevek dotakne, npr. vprašanje razmerja med povedanim in zamolčanem in razmerja med raziskovalcem in njegovim sogovornikom.

Vito Oražem, umetniški holograf in fotograf, je za objavo v zborniku pripravil esej Šu Bingova alegorija eksistencialnega, v katerem skozi opis

dela kitajskega konceptualnega umetnika Šu Binga razmišlja o recikliranju oz. uporabi t. i. »preostankov« v umetnosti. Na primeru filma, ki ljubezensko zgodbo prikaže z uporabo resničnih posnetkov nadzornih kamer, razmišlja o razmerju med zgodbo in dokumentom. Čeprav se v besedilu ne navezuje neposredno na Kočevsko, lahko ob ogledu Oražmovih del ugotovimo, da se »dejanskost«, o kateri Oražem premišljuje v eseju, nenazadnje zrcali tudi v njegovih fotografijah Kočevske.

Pisateljica in vizualna umetnica Lela B. Njatin, sicer ena izmed pobudnic podeljevanja priznanja Deklica s piščalko, svoje besedilo namenja razstavi Kočevje iz cikla Ljubljana se klanja Sloveniji III, ki je bila organizirana leta 2019 v ljubljanski Galeriji Vžigalica. Kot selektorica (za kuratorsko delo uporablja ime Lela Angela Mršek Bajda) je izbrala dela nekaterih umetnikov, ki so bili med letoma 2000 in 2019 delovno ali bivanjsko povezani s Kočevsko. Dejstvo, da je Kočevska, zlasti po drugi svetovni vojni, v Sloveniji prevzela status obrobne pokrajine, je botrovalo mnogim migracijam izobražencev in umetnikov v večja slovenska mesta in oslabilo tudi umetnostni sistem. »Ekonomske režim«, o katerem govori avtorica (in vključuje pomanjkanje ekonomske in druge infrastrukture), je med drugim prinesel odsotnost prostorov za (povezano) umetniško ustvarjanje in razstavno dejavnost, zaradi česar se je umetniška produkcija na Kočevskem razvijala predvsem individualno. Kljub temu je razstava koherentna. Razstavljena dela v tematsko celoto povezuje prisotnost smrti, saj je prav smrt oz. minevanje tista esenca, ki je zaznamovala kočevsko preteklost (in sedanost). Vsako izmed del tudi odgrinja vsebnost lokal(itet)nega v identiteti avtorja in/ali njegovega umetniškega izraza, naj sibo v podobi (pra)gozda ali urbane infrastrukture.

Naključno – besedila si namreč sledijo v kronološkem zaporedju glede na letnico prejema priznanja – a vendar

v sosledju z Mršek Bajda je misli v svojem prispevku spletel tudi pesnik Boris A. Novak. O Kočevski razmišlja kot o »praprostoru«, nečem misterioznem, »srhljivem«, prepovedanem, skorajda že sakralnem. Opiše lastno otroško izkustvo večkratnih potovanj na Kočevsko, ki jo poveže z družinsko izkušnjo partizanskega gibanja, ki jo je ovekovečil v epski pesnitvi *Vrata nepovrata*. Načne tudi še vedno aktualno vprašanje in lastno dilemo pri razmišljanju o razmerju med konceptom sprave in spominom na partizansko gibanje, oboje povezano s kočevskim (pra)gozdom.

Podobno na težavno preteklost, ki je zaznamovala Kočevsko – medvojno izselitev t. i. kočevskih Nemcev in izpraznitev pokrajine, poveljne poboje političnih nasprotnikov, rušenje sakralnih objektov, zaprto območje itd. – v svojem prispevku opomni tudi zgodovinar Mitja Ferenc. Drugi del zbornika se zaključi z razmišljanjem baletnika in koreografa Gregorja Guština, ki se od svojih prvih plesnih korakov v Kočevju sprehodi proti vrhu svoje kariere. Sledijo povzetki prispevkov in kratke biografije avtorjev.

Doprinos zbornika *Deklica s piščalko* je zlasti v njegovem etnografskem potencialu. Prispevki, ki so jih zapisali snovalci priznanja in njegovi prejemniki, namreč omogočajo črpanje informacij o razumevanju in doživljanju »lokaliteta« – kočevskega – tako v lokalni politiki oz. med lokalnimi odločevalci kot tudi pri ustvarjalcih, dejavnih na različnih poljih umetnosti in humanistike. Njihova razmišljanja mestoma omogočajo vpogled v ustvarjalni proces in razmislek o vpetosti slednjega v različne kontekste: socialne, globalne, nacionalne, predvsem pa lokalne. Hkrati odpirajo vprašanja, povezana s kulturno dediščino, njenimi potenciali in priložnostmi, pa tudi o tem, ali lahko s pravimi politikami in pristopi celo konfliktna dediščina pozitivno vpliva na identitetne procese.

TANJA LEŠNIK ŠTUHEC, BARBARA PAVLAKOVIČ, NEJC POZVEK (ur.): *Turistične destinacijske organizacije: Gonila povezanega kreativnega zelenega razvoja in trženja.*

Univerza v Mariboru, Univerzitetna založba, Maribor 2023, 592 str.



Globalno in tudi v Sloveniji se turizem v zadnjih letih sooča z agresivnim spodbujanjem korenitih sprememb, ki naj bi omogočile uspešen prehod turizma v odpornejšo in trajnostno orientiran družbeni pojav in gospodarsko dejavnost. Potreba po spremembah turizma v smeri boljše odpornosti na vse pogostejše družbene, ekološke in politične spremembe je nova, kar pa ne velja za potrebe po in pristope k trajnostnemu turizmu, ki učinkovito prispevajo k trajnostno orientiranemu svetu. O trajnostnem turizmu se precej glasno govori že od zgodnjih 90. let prejšnjega stoletja, a kljub številnim predlogom ter poskusom preusmerjanja turizma v bolj trajnostno orientacijo je bilo v dejanskem prehodu na bolj trajnostni turizem doseženega le malo napredka. Slovenija je trajnost kot edino ustrezno paradigmo razvoja turizma postavila v ospredje leta 2007, kasneje pa je s Strategijo trajnostnega razvoja turizma za obdobje 2017–2022 določila tudi konkretne cilje za trajno-

stno transformacijo turizma. Strategija razvoja turizma za obdobje 2022–2028 vključuje ukrepe za nadaljnje spodbujanje trajnostnega turizma ter dodaja strateške smernice za okrevanje turizma po posledicah pandemije bolezni covid-19 in odpornost pred varnostno-političnimi grožnjami in tveganji.

Znanstvena dognanja, evidentirana v uglednih znanstvenih revijah s področja turizma (kot sta *Journal of Sustainable Tourism* in *Journal of Destination Marketing and Management*) ter v drugih s turizmom povezanih publikacijah (na primer *Journal of Cleaner Production*, *Journal of Hospitality & Tourism Research*) kažejo na velik manko osnovnega znanja s področij trajnostnega razvoja turizma in managementa turističnih destinacij. Konceptualno je akademska skupnost s pomočjo raznolikih teorij oblikovala ideje o tem, kako uspešno razvijati in upravljati turistične destinacije, empirična potrditev teh modelov pa je šibka. Posledično opažamo počasne korake k uspešnemu in učinkovitemu managementu turističnih destinacij, da bi te postale bolj trajnostne in odporne na turbulence sodobnega sveta. Akademska in strokovna javnost potrebujeta več empiričnih raziskav, ki bi na kredibilen in zanesljiv način usmerjale uspešen in učinkovit razvoj ter trženje turističnih destinacij. Monografija *Turistične destinacijske organizacije: Gonila povezanega kreativnega zelenega razvoja in trženja* uspešno zapolnjuje to vrzel. Čeprav je kontekstualno usmerjena na ozko območje Slovenije, predaja strokovni in akademski skupnosti s področja turizma dragoceno znanje, ki odgovarja na marsikatero strokovno vprašanje in hkrati nakazuje potrebe po novih znanstvenih raziskavah konceptov, povezanih z managementom turističnih destinacij.

Monografija celovito, znanstveno in strokovno proučuje raznolika področja slovenskega turizma, osredinjena na turistične destinacije, ter podaja teoretično in empirično podprte smernice razvoja odgovornega in odpornega turizma v prihodnje. Večina poglavij se s potrebami slovenskega turizma ukvarja na teoretični ravni, nekatera pa teorijo pretvarjajo v praktične izsledke oziroma predloge. Monografija je namenjena turističnim delavcem v javnem in zasebnem sektorju, študentom turizma in predstavnikom civilne družbe. Služi lahko kot študijsko gradivo v okviru formalnih in neformalnih izobraževalnih programov.

Monografijo poleg uvoda, predgovora, predstavitev avtorjev in sinteze ter zaključnih misli sestavljajo štirje strokovni znanstveni tematski sklopi v štiriindvajsetih poglavjih, v katerih štiriideset avtorjev razpravlja o trajnostnem upravljanju turističnih destinacij, razvoju trajnostnih turističnih doživetij, digitalizaciji v turizmu za upravljanje in trženje turističnih destinacij, elementih zelene kreativne ponudbe turističnih destinacij ter nosilnih produktov slovenskega turizma.

Prvi sklop vsebuje osem poglavij, v katerih avtorji problematizirajo koncepte, modele in pristope trajnostnega razvoja in upravljanja turističnih destinacij, ponudnikov in doživetij skozi dodajanje vrednosti po verigi turistične in z njo povezane ponudbe v spremenljivih okoliščinah pandemičnega časa in kriznih razmer zaradi podnebnih sprememb in vojne v neposredni bližini, kar pripelje do diskurza varnosti v turizmu in kriznega upravljanja turističnih destinacij in podjetij. Uvodno poglavje sistematično predstavi ključne koncepte trajnostnega razvoja in upravljanja destinacij, jih teoretično

\* Helena Cvikl, mag. ekonomskih in poslovnih znanosti, višja predavateljica, Univerza na Primorskem, Fakulteta za turistične študije – Turistica, Univerza v Mariboru, Fakulteta za turizem Brežice; helena.cvikl@fts.upr.si in helena.cvikl1@guest.um.si.

no pozicionira in empirično podpre. Nadaljnja poglavja se osredotočajo na turistične ponudnike in poslovne izzive, ki jih prinašajo trendi globalnega turizma. Avtorji ugotavljajo, da očitni pritiski (na primer čezmerni turizem, varnost ipd.) prinašajo priložnosti za razmislek o spremembah poslovnih modelov in procesov za boljše zmoglosti prilagajanja. Izpostavljeno je tudi mreženje turističnih ponudnikov s ciljem zagotavljanja dodane vrednosti v dobaviteljskih in prodajnih verigah (verigah vrednosti). Poglavje praktično predstavi model kolektivnih blagovnih znamk (KBZ) na ravni destinacije in procese vzpostavitve KBZ ter slednje postavi v kontekst verig vrednosti. Ta sklop se osredotoča tudi na turiste kot deležnike razvoja turističnih destinacij in polemizira o pomembnih spremembah v procesu identifikacije in nago-varjanja različnih segmentov turistov, z novimi motivi, ki so posledica spremenjenih sodobnih družbeno-kulturnih razmer. Vključuje tudi poglavje o aktivni vlogi podnebnih sprememb pri sodobnem razvoju in upravljanju turističnih destinacij. V poglavju sta izpostavljeni potrebi po kritični analizi ranljivosti destinacij za podnebne spremembe ter po medsektorskem konsenzu o odgovornosti za razvoj odpornega turizma, ki bo prispeval tudi k trajnostnemu prehodu celotne družbe (oziroma drugih področij gospodarstva in družbe na sploh). Sklop se zaključuje z vsebino, osredotočeno na organiziranost in upravljanje destinacij v kriznih razmerah. Najprej se pojavi diskurz o pomenu in vplivu varnosti na razvoj turizma na globalni ravni in v kontekstu Slovenije. Avtorji kritično ovrednotijo ključne teoretične in empirične dokaze o konceptu varnosti in njegovem vplivu na turizem. Posebej izpostavljen je vse pomembnejši koncept kibernetike varnosti kot odgovor na očitno prodiranje digitalizacije tudi v kontekst turizma. Sledita poglavji o kriznem upravljanju turistične destinacije in posameznih deležnikov ter poglavje o organiziranosti turizma v Sloveniji in njegovi optimizaciji v

kontekstu razvoja turizma v (ne)kriznih razmerah. Izpostavljene so sistemske podlage za upravljanje turizma v kriznih razmerah in podana priporočila za strokovne usmeritve (priročnik) za krizno upravljanje turizma. Sklop se zaključuje s konceptom organiziranosti turizma na ravni nacionalne destinacije (primer Slovenije). Podana so tudi izhodišča za razmislek o optimizaciji organiziranosti slovenskega turizma.

V drugem tematskem sklopu se avtorji v treh poglavjih osredotočajo na digitalizacijo v turizmu za potrebe upravljanja in trženja turističnih destinacij ter za poglobljeno doživetje pridobivanje izkušenj v celovitem procesu odločanja turista. V uvodnem poglavju avtorji izpostavljajo agresiven prehod tradicionalno analognih procesov trženja v digitalne oblike in ugotavljajo, da je ta prehod in z njim osvajanje digitalnega trženja ključno za ohranjanje konkurenčnosti turističnih destinacij. V kontekstu namena celotne publikacije avtorji v poglavju izpostavljajo, da imajo turistične društvene organizacije še veliko manevrskega prostora za izboljšanje odgovorne rabe in delovanje digitalnih akterjev v turizmu. Sklop se nadaljuje z avtorji v poglavju, ki predstavijo digitalno inoviranje slovenskega turizma ter stališča slovenskih strokovnjakov na področju digitalne tehnologije in njene aplikativnosti na področju turizma. Zaradi potenciala pri gradnji sodobnega turističnega ekosistema so praktično predstavljene tudi »prebojne inovacije«, ki so pridobile nacionalna in mednarodna priznanja. Pomemben prispevek je med drugim tudi deset točk, ključnih za razvoj takšnega turističnega ekosistema v Sloveniji. Ta sklop monografije se zaključuje s poglavjem o spletnih platformah in njihovi vlogi (ter potencialu) pri razvoju in trženju turističnih destinacij. Avtorji izpostavljajo »ustvarjanje spletnih vsebin skozi literarno potopisno pisanje za nove javnosti« in hkrati vrednotijo »brezplačno dostopna orodja spleta 2.0 za poučevanje in urejanje potopisnih raziskav«.

Tretji tematski sklop izpostavlja elemente kreativne ponudbe, ki so jih av-

torji predstavili v osmih poglavjih, in sicer od doživljajske ponudbe v (za) varovani naravi do kulturne dediščine, arhitekturnih in krajinskih edinstvenosti lokalnih območij, gastronomskega turizma, kakovostnih zelenih nastanitev in doživetij na turističnih kmetijah ter vloge vhodnih (destinacijskih) turističnih agencij in turističnih vodnikov pri omogočanju nepozabnih doživetij. V uvodnem poglavju tega sklopa avtorji odpirajo vprašanje ustrezne valorizacije narave in naravnih virov, ki dokazano predstavljajo ključni atribut prepoznavnosti Slovenije. Kot enega izmed ustreznih pristopov izpostavijo ciljno interpretacijo, ki ima učinke ekoturizma, saj turista postavi v neokrnjeno naravo in skozi interpretacijo seznanja (učni) o vlogi in pomenu take narave v sodobni ekosistem. V poglavju je izpostavljenih tudi nekaj primerov dobre prakse infrastrukture in vsebine interpretacije, s čimer to poglavje (in monografija) dodatno pridobita na vrednosti. Drugo poglavje je razprava, ki »problematizira vlogo in pomen kulturne dediščine v slovenskem turizmu«, v kateri avtor ugotavlja, da se kulturna dediščina ne umešča v strateško večdisciplinarno načrtovanje managementa in marketinga destinacij ter da »stanje in vključenost kulturne dediščine v slovenskem turizmu in turistične dediščine nista zadovoljiva«. Poglavje poenostavljeno, a dovolj sistematično predstavlja koncept kulturne dediščine in njene vloge (pojavnosti) v turizmu. Avtor se kritično opredeljuje do vprašanja kompetenc kadrov v turizmu na področju valorizacije kulturne dediščine in namiguje, da je delež strokovnjakov s kompetencami na področju kulturne dediščine skromen. Poglavje avtor sklone z ugotovitvijo, da je kulturna dediščina pri razvoju in upravljanju turističnih destinacij zapostavljena oziroma neprofesionalna, saj sledi »le presojam enega in metodi osebne všečnosti«. V tretjem poglavju tega sklopa avtorji izpostavljajo pomen arhitekture pri razvoju turistične ponudbe destinacije in poudarjajo povezanost turizma



in arhitekture. Bolj specifično, avtorji v poglavju arhitekturo omenjajo kot atribut raznolikosti destinacije, inovacijski potencial, turizem pa kot pano-go, ki omogoča ohranjanje arhitekture. Sklop se nadaljuje s prispevkom o gastronomiji in njeni vlogi pri razvoju turizma skozi ponudbo in povpraševanje. Na kratko oziroma osnovno so predstavljeni tudi štirje primeri razvoja gastronomskega turizma v Evropi, vključno s Slovenijo. Sledi poglavje o konceptih kakovosti turističnih nastanitvev in njihovi vlogi pri komuniciranju kakovosti nastanitvev in posledično tudi turistične destinacije. Izpostavljen je pojav novih inovativnih turističnih nastanitvev, ki jih obstoječi sistemi kakovosti ne prepoznavajo oziroma zanje niso izdelani ustrezni standardi kakovosti. V poglavju »Zeleno poslovanje turističnih kmetij z nastanitvijo: orodje razvoja ruralnih destinacij« avtorji predstavljajo koncept trajnostnega razvoja podeželskega turizma in empirično predstavijo zaznavo ter pomen trajnostnega poslovanja med turističnimi ponudniki na podeželju. Avtorji ugotavljajo, da »imamo v Sloveniji še veliko priložnosti za nadaljnji trajnostni razvoj podeželja«, tudi s pomočjo obstoječih shem trajnostnega razvoja. V nadaljevanju sklopa sledi poglavje, v katerem je empirično opredeljeno razumevanje butičnosti oziroma butičnih doživetij v Sloveniji. Z uporabo kvalitativne metodologije avtorici ugotovita, da je ponudba butičnih doživetij v Sloveniji skromna in neprimerljiva s ponudbo v tujini. Hkrati ugotavljata, da imajo lahko ključno vlogo pri izboljšanju ponudbe butičnih doživetij v Sloveniji destinacijske servisne agencije. Ta sklop se sklene s poglavjem Vodena doživetja in vodniška služba, v katerem avtorja izpostavljata vlogo turističnih vodnikov pri razvoju in promociji turističnih destinacij ter sistematično opredelita sistemske pogoje za razvoj vodniške storitve in vlogo lokalnih vodnikov pri promociji trajnostnih turističnih destinacij. Četrty tematski sklop v petih poglavjih opredeljuje nosilne produkte sloven-

skega turizma. Avtorji opredeljujejo aktivni turizem v naravi s primerom pohodništva v Sloveniji; kulturni turizem in vlogo kulturnih institucij pri valorizaciji kulturne dediščine; dobro počutje, velneške in zdravstvene storitve za dobrobit turistov na turistični destinaciji; zelene prireditve in poslovna srečanja; ter gastronomska doživetja in turistične destinacije, usmerjene v vinski turizem. V prvem poglavju tega sklopa se avtorji osredinijo na pohodništvo in ga opredelijo kot enega najbolj razširjenih oblik športnega turizma. V poglavju avtorji sistemsko predstavijo področje pohodništva v Sloveniji in strateške usmeritve pohodništva kot dela turistične ponudbe. Avtorici tretjega poglavja tega sklopa opredelita vlogo kulturnih institucij pri sooblikovanju turistične ponudbe in to empirično podkrepita na primeru Posavskega muzeja Brežice. Zaključita, da se morajo kulturne institucije in destinacijske organizacije bolje povezovati, saj ravno v povezovanju vidita možnosti za obvladovanje konfliktov in prehod v kakovostnejše sodelovanje. Poglavje Dobro počutje, velneške in zdravstvene storitve: dobrobit turistov na destinacijah obravnava vlogo turizma pri ohranjanju dobrega počutja skozi koncepte velneškega in zdravstvenega turizma. Izpostavljena sta tudi naraščanje zanimanja ponudnikov velneškega in zdravstvenega turizma za okolju prijazno poslovanje ter realizacija takšnega zanimanja s prevzemom raznovrstnih trajnostnih standardov. V zadnjem poglavju tega sklopa avtorica razpravlja o trajnostnih vidikih prireditvenega turizma. Bolj specifično predstavi »ključne točke trajnostnega razvoja prireditev ter primere nekaterih trajnostnih in zelenih prireditev v Sloveniji in po svetu«. Avtorji v sintezi štiriindvajsetih poglavij prepoznavajo ključen pomen turističnih destinacijskih organizacij za trajnostni razvoj ne samo turizma, temveč tudi vseh z njim povezanih dejavnosti. V kontekstu Slovenije izpostavljajo pomen ozaveščanja o odgovornosti in harmoniji kot ele-

mentarnem psihološkem dejavniku vedenja deležnikov v turizmu. Pri tem seveda sledijo osnovnim teoretičnim podlagam (družbeno, ekološko, ekonomsko) odgovornega vedenja deležnikov v turizmu, a so pri tem premalo kritični do dejstva, da zgolj zavedanje (posledica ozaveščanja) ni dovolj za dejanske premike v smeri odgovornega vedenja. Kritična za doseganje prehoda v trajnostni in odporen turizem je namreč sprememba vedenja, ki je kot teoretični in empirični koncept zelo jasno definirano, a ga zaradi omejitev na področju merjenja (metodološka ovira) številni znanstveniki enostavno nadomeščajo s približki (na primer namen vedenja, želja po vedenju, pripravljenost na vedenje ipd.). Žal tudi znanstvena dognanja in na njih temelječi praktični predlogi in usmeritve prinašajo zgolj približen uspeh oziroma približne spremembe. V praksi se to kaže na primeru naraščanja interesa za ekološke znake in sheme v turizmu in njihovega sprejemanja, medtem ko meritve posledic vedenja turistov in turističnih ponudnikov kažejo na naraščanje negativnih ekoloških (npr. izpusti toplogrednih plinov, naraščanje odpadkov, naraščanje porabe vode), družbenih (npr. nezadovoljstvo lokalnega prebivalstva, slab materialni položaj zaposlenih v turizmu) in ekonomskih (npr. nizka dodana vrednost, razkorak med naraščanjem prihodov in prilivov) vplivov turizma. Nesporno bi torej stroka in akademska skupnost morali stremeti k temu, da bi razvoj turizma temeljil na znanju, ki lahko daje kredibilno in zanesljivo podporo za odgovornejši in odpornejši turizem. V sklepnih diskusiji urednica monografije prepozna trende potovanj v spremenljivih časih in možnosti prilaganja slovenskega turizma hitro spreminjajočim se razmeram na turističnem trgu. Ugotavlja, da bodo na področju razvoja in trženja turizma in z njim povezanih dejavnostmi v naslednjih letih ključne politične in strateške usmeritve, ki aktivno spodbujajo prevzemanje trajnostnih poslovnih praks v vseh oblikah turizma. Ne gle-

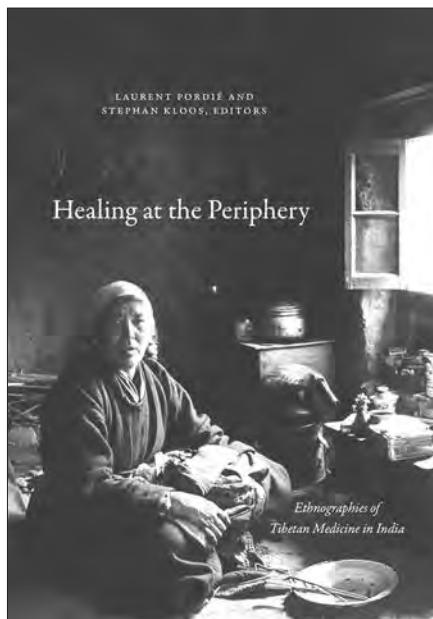
de na zgoraj izpostavljeni manko v tej monografiji pa lahko nesporno ugotovimo, da gre za zelo dragocen nabor 1) empiričnih podatkov o stanju turizma na poti k bolj odgovornemu in odpornemu turizmu; 2) kritičnih misli o prihodnosti razvoja in trženja destinacij, temelječih na interdisciplinarnosti turizma in njegovi soodvisnosti od številnih družbenih pojavov, in 3) napotkov o potrebnih znanstvenih in praktičnih pristopih k razumevanju turizma kot gonilne sile uravnoveženega razvoja družbe ter za uporaben prispevek Slovenije h kritični presoji trajnosti turizma v globalni družbi.

Publikacija nazorno in podrobno proučuje raznolike kontekste slovenskega turizma in prepoznava prednosti in izzive, s katerimi se bo slovenski turizem srečeval v bližnji in daljni prihodnosti. Gotovo gre za referenčno delo, ki lahko služi kot osnova za nadaljnje znanstveno proučevanje specifik slovenskega »vhodnega« turizma in kot orodje za dvig kompetenc turističnih kadrov v okvirih formalnega in neformalnega izobraževanja. Zbrani premisleki in uvidi monografske publikacije so vodilo k učinkovitemu sistemu razvoja in upravljanja turističnih destinacij tako na horizontalni in verti-

kalni ravni ter k sistemu, ki vsebinsko raven gradi od spodaj navzgor – torej od lokalne do regijske in nacionalne ravni – in omogoča uporabne modele upravljanja tudi za ostale »manjše« turistične destinacije, ki nimajo statusa vodilnih destinacij. Trajnostnega turističnega razvoja turističnih destinacij ne smemo prepustiti stihiji, ampak mora biti usmerjen in upravljan, destinacijske organizacije pa morajo prevzeti aktivnejšo vlogo na področju razvoja in upravljanja turizma ter zagotavljanja trajnostnih konceptov na vseh ravneh.

## LAURENT PORDIÉ, STEPHAN KLOOS (ur.): *Healing at the Periphery: Ethnographies of Tibetan Medicine in India*.

Duke University Press, Durham in London 2022, 224 str.



Tibetanska znanost zdravljenja ali *Sowa Rigpa* je že od samega začetka tesno povezana z Indijo. Indijski budizem in indijska medicinska tradicija sta od 8. stoletja dalje močno vplivala

na razvoj tibetanske medicinske prakse, njene mitologije, zgodovine in teorije; pri čemer naj bi izvirala celo od samih Bud (Čeplak Mencin 2000: 112). V Indijo se je razširila v 10. stoletju, predvsem v regijo Ladak, ki je bila pod tibetanskim kulturnim vplivom, s čimer pa je postala tudi drugod v Himalaji glavni način zdravljenja. Kot ena od velikih azijskih zdravilskih tradicij je zavzemala predvsem obliko ljudske ali plemenske medicine in se je prenašala skozi rodove vaških zdravilcev, v Ladaku imenovanih *amchi*, s čimer je bila dolgo ločena od državnih in meniških institucij, pa tudi tibetanski izseljenci v Indiji so jo prepoznavali kot »manj sofisticirano ljudsko obliko izvorne tibetanske medicine« (str. 2). V zadnjih desetletjih je doživela množičen razvoj, saj je bil Tibet zaradi politične represije relativno zaprt, tibetanski izseljenci v Indiji pa so lahko svoje kulturne, socialne in religiozne institucije prosto razvijali, pri čemer

je bilo za razvoj tibetanske medicine ključno prav indijsko (in tuje) zanimanje. V indijski Himalaji so glavni centri njenega razvoja postale tibetanske medicinske institucije, s pomočjo katerih so lahko Tibetanci krepili svojo kulturno in politično moč v izgnanstvu, hkrati pa so se skozi dostopno zdravstvo približale indijski družbi, tako da je leta 2010 indijska vlada tibetansko medicino tudi pravno vključila v indijski narodni zdravstveni sistem. S prepoznanjem medicine *Sowa Rigpa* kot »indijskega sistema medicine, prakticirane v subhimalajski regiji« (str. 3) je himalajska periferija postala ključna za njen razvoj v Indiji. Do akademskega zanimanja za tibetansko medicino je prišlo šele nedavno, pri čemer je zbornik *Healing at the Periphery: Ethnographies of Tibetan Medicine in India*, kakor navedena njegova urednika Laurent Pordié in Stephan Kloos, prvi poskus sinteze različnih lokalnih etnografij tibetanske

\* Staša Klovar Rupnik, študentka dodiplomskega študija, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo; klovarstasha@gmail.com.

medicinske prakse v ruralni Indiji. Oba omenjena avtorja delujeta na področju socialne in medicinske antropologije ter se ukvarjata s širšo družbeno, kulturno, ekonomsko in politično vlogo azijskih medicinskih tradicij. Antropološko zanimanje za tibetansko medicino v »izgnanstvu« pa se je poglobilo šele v zadnjih dveh desetletjih, saj so bile zgodnje raziskave bolj osredotočene na njeno ortodoksno obliko, osrednje institucije in teorijo. S tem so se raziskave preusmerile iz preučevanja njenih praks izključno v tibetanski izseljenski skupnosti v podrobnejše preučevanje njenih oblik na področju indijske Himalaje in severozahodne Indije. Indijsko-himalajski kontekst preučevanja v svojem bistvu združuje tudi študije družbenih transformacij tibetanske medicine in njenih skupnosti na periferiji sodobne Indije, pri čemer se osredotoča na odnose med njenimi različicami tako v družbenem kot v geografskem smislu. Urednika zbornika poudarjata, da je prav razumevanje periferije ključno za razumevanje centra in tibetanske medicine v njeni celoti. Zbornik *Healing at the Periphery* se tako ukvarja z vprašanji položaja tibetanske medicine v indijsko-himalajskih družbah, s problematiko njenih družbenih in terapevtskih sprememb v lokalnih okoljih ter z njenim prepletom v širši dinamiki tibetanskega kulturnega okolja. Avtorji prispevkov se ukvarjajo z vprašanji moči, legitimnosti, religije, medicinskega pluralizma, institucionalizacije in komercializacije ter družbenoekonomskega razvoja, ki skupaj oblikujejo družbene in medicinske realnosti indijsko-himalajskega področja. Nanašajo se na terenske raziskave, ki so nastajale od poznih 90. let dalje in so tibetansko medicino ujele ravno v trenutku velikih socialno-ekonomskih sprememb, njene krize, transformacije in obnove, pri čemer so vzele vas kot ključno enoto, v kateri se producirajo družbeni pomeni in dogajajo socialne spremembe. Vse teme pa se osredotočajo tudi na družbeno vlogo in položaj vaških zdravilcev v majhnih ruralnih skupnostih na peri-

feriji, ki so v raziskavah postavljeni v kontekst širše družbene dimenzije. Vsebino zbornika lahko razdelimo na dva dela. V prvem avtorji in avtorice obravnavajo zdravilce *amchi* kot glavne nosilce tibetanske medicine ter socialne spremembe, ki vplivajo na himalajske družbe, in družbenoekonomsko krizo, s katero se sooča *Sowa Rigpa*. V drugem delu pa je tibetanska medicina obravnavana kot aparat moči, ki se pojavi v liminalnih družbenih situacijah; usmerjenost raziskav se od zdravilcev premakne k izkušnjam pacientov s tibetansko medicino v različnih družbenih in medicinskih krizah. Vsebina zbornika je torej razpeta med posameznikomzdravilcem ter napestjo med slednjim in neosebno dinamiko večjega družbenega aparata. Pri preučevanju zdravilcev se avtorji osredotočajo predvsem na njihovo družbeno vlogo v indijskih vaseh, pri čemer jih zanima sprememba njihovega statusa v družbeno moč, ki je odvisna od stanja in družbenega diskurza v zdravilčevi skupnosti. Uvodno poglavje Fernande Pirie obravnava družbeno pozicijo zdravilca v ruralni ladaški družbi na prehodu prejšnjega tisočletja ter moralne vrednote, ki vladajo v skupnosti s kompleksno spolno dinamiko, razpeti med hierarhičnimi in egalitarnimi nagibi. Zdravilec je skoraj vedno moški in je prepoznan v vlogi idealnega oz. dobrega *amchi*, ki svojega visokega položaja ne transformira v družbeno moč, s čimer je ta omejena zgolj na njegovo medicinsko prakso, in tako uspešno ohranja družbeno ravnovesje. Sočasno pokaže tudi vpliv kapitalizma na lokalno okolje in konkretno spremembo vasi, v katero je umeščena skupnost. V naslednjem poglavju Stephan Kloos opiše zdravilca, ki je prvemu nasproten. Njegov družbeni položaj (v podobno urejeni skupnosti, ki stremi k enotnosti) postane orodje, s katerim upravlja tako, da svoji družini zagotavlja družbeno moč z medicinsko oskrbo skupnosti, kar se izkaže kot razdirajoče za socialno ravnovesje v vasi, zdravilec pa je v to skorajda prisiljen zaradi družbenih in ekonomskih sprememb, ki ogrožajo

njegovo medicinsko prakso. Njegova zdravilska moč ima zatorej političen značaj, ki hkrati nakazuje moralne značilnosti družbene moči *amchi* ter ruši socialno ravnovesje skozi konflikte v družbi, ki škodijo njegovi medicinski in družbeni vlogi.

Calum Blaikie se v svojem prispevku ukvarja z negativnimi posledicami družbenoekonomskih sprememb in migracij za tibetansko medicino v nomadskih skupnostih severovzhodnega Ladaka, kjer naleti na odsotnost zdravilca. Ukvarja se z vzroki in posledicami neuspešne integracije tibetanske medicine v skupnost, ki v nekem trenutku zavrača arhetip zdravilca – *Sowa Rigpa* je na planoti Čangtang vseeno dostopna, a se zaradi odsotnosti »idealnega *amchi*«, ki se zaradi predhodnika v skupnosti kot ideja sicer vseeno ohranja, zmanjšuje družbena vloga zdravilcev. Zavračanje zdravilcev pa sočasno vpliva tudi na dojetje nomadskega načina življenja ter povzroča migracije nomadskih skupnosti s tega območja. Zdravilci imajo sicer nepogrešljivo družbeno vlogo, ki presega njihovo medicinsko funkcijo, a so odvisni od družbenih in moralnih vrednot skupnosti sodobnega Ladaka. Te se zanje izkažejo za neizvedljive, kar se kaže v odsotnosti zdravilca (ali v slabem zdravilcu – glej primer iz prejšnjega poglavja), ki vpliva na medicinsko in družbeno zdravje vaše skupnosti.

Florian Besch in Isabelle Guérin se osredotočita na problematiko revitalizacije tibetanske medicine v ruralnem Ladaku. Pokazeta primer dobre prakse njene integracije v medicinsko institucijo – z vidika družbenih in ekonomskih okoliščin opazujeta ustanovitev zdravstvenega centra v oddaljeni vasi Lingshed v okviru programa mednarodne nevladne organizacije Nomad RSI, kar pripelje do profesionalizacije tibetanske medicine. S tem se vzpostavi nov odnos recipročnosti med zdravilcem in skupnostjo, ki temelji na monetizaciji zdravljenja, s čimer presežejo moralne dileme pri praksi *amchi* (ki so se prej izkazale kot razdiralne), vaška skupnost pa skozi

skupen denarni sklad podpira opravljanje zdravilčeve medicinske prakse in lajša siceršnja ekonomska negotovost, zato je ključna za integracijo medicine *Sowa Rigpa* v sodobnem svetu.

V drugem delu zbornika, ki se tematsko posveti izkušnjam in dožemanju tibetanske medicine z vidika pacientov, Laurent Pordié in Pascale Hancart Petitet obravnavata porodne prakse, pri čemer na rojstvo gledata skozi prizmo družbenih sprememb ladaške družbe. Njuna raziskava v urbanem okolju glavnega mesta Leh pokaže, da je tibetanska medicina v sodobnem okolju porodnišnic v prisotnosti biomedicine marginalizirana veliko bolj kot v ruralnem okolju. Zapišeta, da tudi sicer tradicionalne družbene norme ruralnega okolja omejujejo medicinsko pomoč zdravilcev *amchi* pri porodu (v primeru, da je zdravilec moški), čeprav pokažeta, da v tibetanski medicini vseeno obstajajo porodne prakse (npr. *butter fish*, str. 126). Praksa medicine *Sowa Rigpa* je v tem primeru popolnoma izbrisana iz družbene strukture urbanega medicinskega okolja, vseeno pa ima za mnoge paciente še vedno pomembno socialno, simbolno in medicinsko vlogo in tako premošča svoj odrinjen položaj.

Kim Gutschow v nadaljevanju predstavi ravno nasproten primer: vključitev tibetanske medicinske prakse v zdravljenje s konceptom medicinskega pluralizma. Na primeru *wind disorder* (str. 155) pokaže, da ima ključno vlogo pri zdravljenju (duševne in somatske) bolezni prav *amchi*, ki se pred pacientom in v družbeni strukturi izkaže bolj kom-

petenten kot biomedicinska praksa. Ker je *wind disorder* koncept tibetanske medicine, ima *amchi* poseben vpogled v lokalno okolje, kar omogoča, da je ta motnje umeščena v socialni kontekst in za pacienta dobi pomen. To vpliva tudi na ravnovesje skupnosti, ki zdravilčevo prakso močno ceni. Tako praksa tibetanske medicine kljubuje vplivom kapitalistično usmerjenega sodobnega načina življenja, ki vodi v njeno profesionalizacijo in standardizacijo.

V zadnjem poglavju Barbara Gerke raziskuje posledice institucionalizacije tibetanske medicine v indijski Himalaji na primeru klinik inštituta Men-Tsee-Khang na območju mesta Darjeeling in zvezne države Sikkim, ki kot tibetanske institucije omogočajo kvalitetno medicinsko oskrbo in izobraževanje – pri tem pa pokaže njihovo pomanjkljivost, in sicer pomanjkanje lokalnega znanja njihovih zdravnikov in njihove integracije v okolje, kar vpliva na njihov družbeni položaj in percepcijo njihove zdravilne moči s strani skupnosti, ki jih obdaja. Tako opiše premik od individualnega zdravljenja v ožji skupnosti k zdravstvenim institucijam močno centraliziranega zdravstvenega sistema, kjer pride do sprememb v percepciji zdravilca. Če je bil prej to *amchi*, čigar vloga se je prenašala po rodu, sedaj postane institucionalizirani zdravilec.

Zbornik *Healing at the Periphery* je zasnovan kot obsežen vpogled v tibetansko medicinsko prakso v indijski Himalaji v obdobju tranzicije in začetku njenega sodobnega razvoja, zato bi ga uvrstila med literaturo, ki je namen-

jena precej ozkemu številu bralcev. Namenjen je predvsem raziskovalcem, ki se ukvarjajo s procesi sprememb na področju medicinske antropologije v ruralni Indiji, hkrati pa ponuja vpogled v širše družbene spremembe omenjenega okolja, zato je zanimiv tudi za bralca, ki ga zanima splošna etnografija indijskotibetanskega prostora. Njegova vrednost na področju medicinske antropologije se kaže v raziskovanju odnosa med posameznikom in skupnostjo ter med terapevtskim in družbenim okoljem, avtorji in avtorice pa se ukvarjajo tudi z izkušnjo in interpretacijo bolezni (angl. *illness narrative*; v Lipovec Čebtron 2008: 59), s konceptom zdravja, bolezni in zdravljenja v skupnostih, z medicinskim pluralizmom in avtoriteto ter z medicino kot družbenim znanjem, vpetim v specifičen kontekst. Zbornik ni samo preplet posamičnih etnografskih raziskav, temveč zaokrožena celota, ki se poglobljeno ukvarja z izbrano tematiko, hkrati pa ne pozablja na lokalne mikroprocese, okolja in posameznike, ki jih obravnava pri bolj sistemskih ter kompleksnih družbenih vprašanjih.

#### Viri in literatura:

ČEPLAK MENCIN, Ralf: Tibetanska medicina. *Etnolog. Nova vrsta (Ljubljana)* 10/1, 2000, 109–123.

LIPOVEC ČEBRON, Uršula: *Kročere zdravja in bolezni: Tradicionalna in komplementarne medicine v Istri*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2008.



## O USTVARJALNI KOREKTNOSTI ALI OD JOSIPA HUTTERJA IN BIVALNE KULTURE MARIBORA DO KRUŠNEGA OČETA

Leta 2008 je v založništvu Umetniškega kabineta Primoža Premzla izšla etnološka monografija *Josip Hutter in bivalna kultura Maribora*. Leta 2022 je pri isti založbi izšel roman *Krušni oče*, v besedilu na hrbtu označen kot zgodovinski roman oz. literarna biografija o Josipu Hutterju. Avtor romana Orlando Uršič je številne like, dogajalne prostore, dogodke in odnose med ljudmi zgradil tako, da je izhajal iz podatkov prve knjige, a je raziskavo, na katero se je pri pisanju evidentno opiral, ob navedbi virov v uvodu v roman – zamolčal.

Uporaba dokumentarnih besedil je v literarnem pisanju pogosta in legitimna, celo hvalevredna praksa. Sodelovanje avtorjev znanstvenih besedil in literatov ali drugih umetnikov so lahko odlično ustvarjalno izhodišče. Tudi sama večkrat sodelujem v takih sinergičnih ustvarjalnih povezavah – nekajkrat so bila moja etnološka besedila vir literatom in drugim, občasno pa tudi sama pišem literarno in se pri tem navezujem na dokumentarna besedila drugih, izkušnje so zelo pozitivne. A do Uršičevega romana *Krušni oče* imam več zadržkov. Poglavitni med njimi zadevajo dejstvo, da je avtor nekorekten pri omembi virov, ki jih je uporabljal pri pisanju romana. Na eni od uvodnih strani zapiše: »Pri pisanju romana se je avtor navdihoval po osebni arhivu in spominih Alexandre Hutter, po javnih objavah Peka Hutterja ter po javnih objavah in osebnih spominih Heriberta Zaveršnika.« Knjige *Josip Hutter in bivalna kultura Maribora* ne omeni niti z besedo, njeno omembo pa izpušča tudi v medijskih nastopih.

Primerjava obeh besedil priča drugače. Vsebinskih prenosov iz etnološkega besedila v roman je veliko – od imen, dejanj, lastnosti in celo izjav likov do opisov bivalnih okolij, različnih detajlov, dogodkov in širših interpretacij. Pri tem je pomembno poudariti, da glavnina teh podatkov, izvorno objavljenih v etnološki monografiji, izhaja iz mojih pogovorov z ljudmi, ki so bili v času Uršičevega pisanja romana že pokojni ali zaradi bolezni nedostopni za pogovor, torej kot primarni vir absolutno nedosegljivi. Sama sem intervjuje z njimi opravila leta 2008 ali prej in jih shranila v obliki terenskih zapiskov.

Naj ponazorim z nekaj odlomki iz obeh knjig – *Krušni oče* (KO) in *Josip Hutter in bivalna kultura Maribora* (JHBKM):

»Kaj je s temi figuricami? ... V jedilnico, v tisto belo vitrino z velikimi vratci morajo! ... Za ta namen je bila vitrina tudi kupljena, prizna Beti.« (KO, str. 16)

»Elizabeta Hutter je imela zbirko raznovrstnih figuric iz različnih materialov in razmeroma dragocenih starih predmetov, ki so bili razstavljeni v veliki zastekljeni vitrini.« (JHBKM, str. 33 – po izjavi Hutterjevega sina)

»Prekleti Poch, sikne Josip, kakor sam sebi, čeravno je to namenjeno Beti, ki ve, kaj ga daje. Poch je prišel, nastanil se je v hotelu Orel, kakor vedno. Na vratih se nič kaj rad ne prikaže pa tudi časa nima.« (KO, str. 12)

»Hutterjev družabnik Poche, ki je zaradi skupnega podjetja tudi občasno obiskal Maribor, Hutterjevih po spominih Josipa Hutterja ml. ni nikoli obiskal na domu. Ko se je zadrževal v Mariboru, je prebival v hotelu Orel.« (JHBKM, str. 19 – po izjavi Hutterjevega sina)

»Nobenih čičk čačk, sta z Josipom sklenila že takoj ob vselitvi v novo hišo, ne bosta se razkazovala.« (KO, str. 15)

»Vse je bilo usklajeno in lepo ali dobesečno – hercig, lušno, nič pretirano, nič čičke čačke.« (JHBKM, str. 46 – izjava družinske šivilje). In še: »Družina kljub izredno dobremu finančnemu stanju ni razkazovala bogastva in ni živela na veliki nogi.« (JHBKM, str. 83 – po izjavi Hutterjevega sina)

»Josip je glede tega prav paranoičen, še krznenega plašča ji ne pusti nositi. Nikar, Beti, nikar nerca! se je panično drl, ko si ga je neki dan oblekla za sprehod po promeni. Ne smemo se razkazovati, moramo se obnašati jugoslovansko.« (KO, str. 16–17)

»Ko je šlo družini čedalje bolje, je mati razmišljala tudi o nakupu krznenih oblačil. Toda Josip Hutter, klicali so ga Pepo, ji je to odsvetoval z argumentom: »Beti, nikar nerca! Zdaj imamo prijatelje, če boš imela nerc, pa prijatelje lahko izgubimo.« (JHBKM, str. 85 – po izjavi Hutterjevega sina)

»Še šivilji je jasno, da v tej družini nihče ni prav nič muzikaličen.« (KO, str. 15)

»V hiši je bil tudi klavir, ki pa ga ni nihče igral, saj domači baje niso bili muzikalični tipi.« (JHBKM, str. 46 – po izjavi družinske šivilje)

»Bombardiranje. In divjaški tek v klet domače hiše ob vsakokratnem oglašanju siren in tlačenje pod bale papirja, ki jih je Pepi nastavil v klet kot dodatno zaščito pred poškodbami zaradi bomb.« (KO, str. 24)

\* Jerneja Ferlež, dr. etnologije, docentka, Univerza v Mariboru, Univerzitetna knjižnica Maribor, jerneja.ferlez@um.si.



Josip Hutter, prvič objavljeno v *Josip Hutter in bivalna kultura Maribora*.

»Velike bale papirja je dal Josip Hutter v pritlični prostor nad kletnim prostorom namestiti zato, da bi bil dodatna zaščita ob morebitnem bombardiranju.« (JHBKM, str. 36 – po izjavi Hutterjevega sina)

»In na tovariša Rogliča, s katerim sta tedne preživljala v jarkih. In govorila o Mariboru.« (KO, str. 13)

»Z Dragom Rogličem, ki je imel trgovino s čevlji Karo, je bil Josip Hutter med prvo svetovno vojno skupaj v vojski, pozneje pa sta družini obeh mož prijateljevali v Mariboru.« (JHBKM, str. 19 – po izjavi Hutterjevega sina)

»Julijan hodi vstric z očetom, peš sta se namenila od domače hiše do Gradišča. Februar je to leto snežen in mrzel, kot že dolgo ne, in še dobro, da ju na Gradišču čaka očetov šofer.« (KO, str. 45)

»Blok je bil projektiran leta 1940. Zgrajen je bil na zemljišču, kjer so bila prej poslopja pivovarne Union in je znano pod imenom Gradišče« (JHBKM, str. 63) in »Do delovnega mesta, ki je bilo od domače vile kar precej oddaljeno, je Hutterja vozil njegov osebni šofer. Le prvi ali zadnji del razdalje med vilo in mestom, kjer je pozneje zrasel Hutterjev blok, torej skozi Mestni park, se je tovarnar rad napotil peš.« (JHBKM, str. 49 – po izjavi Hutterjevega sina)

»Ko sta vstopila, je vanju najprej buhnil kiselkast smrad in pohitela sta odpret okna. Precej zanemarjeno je bilo, plasti prahu so se naložile v nekakšno črno prevleko, zavese so bile skorajda rumene, štedilnik umazan, a mama se nič kaj ni ozirala na to.« (KO, str. 226)

»Ti stanovalci so se v mnogih primerih vselili v razmeroma zanemarjena stanovanja. [...] Ženske iz prve povojne generacije stanovalcev ponavljajo zgodbo o tem, kako so se ob



Hutterjevi otroci, prvič objavljeno v *Josip Hutter in bivalna kultura Maribora*.

vselitvi čudile nenavadni plasti na robu električnega štedilnika. Šele sčasoma so ugotovile, da gre za staro plast umazanije, ki so jo potem mukoma odstranjevale.« (JHBKM, str. 68 – po izjavi stanovalke Hutterjevega bloka)

»Očetova pisarna se Julijanu zdi zastrašujoče preprosta. Še kakšnega usnjenega naslanjača si ni omislil; oče sedi na preprostem stolu, za večjo leseno mizo za njim pa je ravna linija lesenih omar.« (KO, str. 45)

»Celo njegova pisarna v tovarni je bila namerno urejena skromno, samo toliko udobno, da je bilo v njej mogoče nemoteno delati.« (JHBKM, str. 81 – po izjavi Hutterjevega sina)

»Iz kakšne revščine je prišel sem, kjer je. Deset otrok je bilo pri hiši.« (KO, str. 15)

»V družini, iz katere je izhajal, je bilo deset otrok.« (JHBKM, str. 81)

»Beti je skrbela za dom in otroke, on za tovarno in nepremičnine.« (KO, str. 32)

»Žena je bila središče skrbi za vilo in otroke.« (JHBKM, str. 19 – po izjavi Hutterjevega sina)



Hutterjev blok, Pokrajinski arhiv Maribor, objavljeno v *Josip Hutter in bivalna kultura Maribora*.

»Kmalu so ga povabili, naj z njimi preživi nekaj dni v počitniški hiši v Ribnici na Pohorju, kamor so se pozimi radi odpravili smučat, poleti pa na pohodništvo in občudovanje narave« (KO, str. 52)

»Hutterjevi so imeli tudi počitniško vilo na Pohorju. Počitnikovali so najpogosteje tam ali ob jadranski obali. Počitniška vila je bila pribežališče, kamor so vabili tudi prijatelje, pozimi so tam tudi smučali.« (JHBKM, str. 15 – po izjavi Hutterjevega sina) in »Sin se spominja, da sta se poleti z očetom pogosto sprehajala po okolici pohorske družinske vile, pri čemer je oče rad užival v miru, opazoval divjad, pozimi pa je bila priljubljena družinska zabava smučanje.« (JHBKM, str. 49 – po izjavi Hutterjevega sina)

»Sicer sem bil presenečen, da ste v hišah na Pobrežju zagotovili kopalnice s toplo vodo, a moram vam čestitati. – No, želel sem, da bi se delavci lahko umivali s toplo vodo, nadaljuje Josip.« (KO, str. 29)

»Zlasti ponosni so bili na kopalnice.« (JHBKM, str. 57) in »V kuhinjah so bili že ob vselitvi zidani štedilniki z belimi ploščicami, ob njih pa bojlerji – bakreni kotli z dovidom tekoče vode in pipico, ki je omogočala iztekanje tople vode v kuhinji in napeljavo po cevi v kopalnico, kjer je bila prav tako na voljo tekoča voda, tudi topla.« (JHBKM, str. 59 – po opisu stanovalca Hutterjeve kolonije)

»Tako načrtujeta, ne da bi si karkoli rekla, medtem ko jima Josip predstavlja, kakšen načrt poseljevanja bloka si je domislil. V zgornja nadstropja, kjer bodo stanovanja tri- in večsobna, bo naselil družine z majhnimi otroki,

spodaj, kjer so stanovanja manjša, pa mlade ljudi brez njih. Ko bodo tisti iz zgornjih nadstropij ostareli in bodo otroci odšli, se bodo preselili v nižja stanovanja, mlajši pa v njihova višja, tako bo v bloku ves čas potekala medgeneracijska cirkulacija.« (KO, str. 35)

»Hutter, ki je tesno sodeloval z gradbenikom Šlajmerjem, je predvideval, da bodo v večjih stanovanjih prebivale družine, v manjših pa mladi, samski uslužbenci in najemniki. Pozneje naj bi se mlajši, ki bi si ustvarili družine, preselili v večja stanovanja, starejši, ki bi ostali samski, pa v manjša.« (JHBKM, str. 67 – po izjavi Hutterjevega sina)

»Želela sta le, da bi bivanje bilo prijetno, funkcionalno in udobno.« (KO, str. 15)

»Primerjava vseh treh bivalnih okolij nedvoumno priča o tem, da je Josip Hutter želel in znal bivalna okolja zase in za svoje zaposlene in najemnike zasnovati in realizirati tako, da je bilo v njih mogoče praktično, udobno in prijetno prebivati.« (JHBKM, str. 90)

»Natančnost, urejenost, prizadevnost in delavnost. To so načela, ki jih njegov oče vsak dan tako ali drugače omenja, ko sta v tovarni.« (KO, str. 45)

»Prepoznavne lastnosti Josipa Hutterja kot človeka in njegova poslovna filozofija – redoljubnost, doslednost, humanost, delavnost, uspešnost, strogost, osebna skromnost, dobra organiziranost in maksimalna učinkovitost – so vsekakor ključ za razumevanje njegovega pristopa k snovanju, urejanju in uporabi bivalnih okolij zase, za svoje bližnje ter za svoje zaposlene in najemnike.« (JHBKM, str. 87)

Sodelovanje z literati, fotografi, filmarji in drugimi ustvarjalci ali njihovo iskanje navdiha v mojih besedilih razumem kot priznanje in privilegij. Zelo rada sodelujem v različnih soustvarjalnih procesih, ki prestopajo meje etnologije. Prepričana pa sem, da upravičeno pričakujem, da so avtorji do mene in do mojega avtorskega dela, ko ga uporabijo, spoštljivi. Ustvarjalna korektnost, zlasti navajanje uporabe spoznanj in besed drugih avtorjev, ni in ne more biti izbira. Načini so glede na žanr sicer lahko različni, a navajanje uporabljenega dela drugih je avtorskoppravno in etično izhodišče vsakršnega ustvarjanja. Vse ostalo je nedopustno. V znanosti, v umetnosti, povsod.

## RAZSTAVA KMEČKO DELO V UMETNOSTNI IN ETNOLOŠKI PODOBI V POMURSKEM MUZEJU MURSKA SOBOTA

Pomurje velja za agrarno pokrajino, ki je danes območje najboljših kmetijskih zemljišč v Sloveniji in je imenovano »žitnica države«. Zato lahko zapišemo, da se kmečka produkcija (kot snovna in nesnovna dediščina) in kmečki način življenja iz preteklosti odražata tudi v muzejskih predmetih v zbirkah Pomurskega muzeja Murska Sobota; močno v etnološki, zgodovinski in arheološki zbirki, najmanj pa v umetnostno-zgodovinski zbirki (pa vendarle tudi v slednji).

Zamisel o razstavi *Kmečko delo v umetnostni in etnološki podobi* je nastala ob snovanju druge razstave o prehranski dediščini. Ker v umetnostnozgodovinski zbirki hranimo sliko Toneta Kralja, na kateri je upodobljeno ličkanje koroze, sva avtorici (Tamara Andrejek in Jelka Pšajd) razmišljali, kako jo vključiti v razstavo. Zaradi vsebinskih razlogov to takrat ni bilo mogoče, zato sva se dogovorili za novo razstavo, kjer bo to delo pomembnega slovenskega umetnika prvič razstavljeno v javnosti in bo hkrati izhodišče za dojetje kmečke podobe tukajšnjega prostora. Vendar pomurskega kmečkega človeka, povezanega z zemljo, ni mogoče razumeti skozi eno samo likovno delo, ki je sicer umetnina, ni pa posebljen produkt tega prostora. Da bi razumeli širino preteklega brezkončnega fizičnega dela kmetov na zemlji, je bilo nujno treba predstaviti še ostala likovna in kiparska dela iz naše muzejske zbirke. To so dela različnih v Pomurju delujočih umetnikov in umetnic, ki prikazujejo kmečka opravila ter likovne in kiparske podobe kmetov in kmečkih mater. Avtorici, ki prihajava z različnih strokovnih področij, sva bili soglasni – likovna in kiparska dela naj bodo osnova razstave, vsi ostali razstavljeni objekti pa naj bodo na drugem mestu. Razstavljene umetniško-dokumentarne (reportažne) fotografije Jožeta Kološe – Kološa pomenijo prehod z umetniškega (likovna dela) na profano (etnološki predmeti) razumevanje kmečkosti. Za odmik od trdo zasidrane podobe o vaško-kmečkem življenju sva etnološke muzejske predmete prepustili v razmislek umetniku Gregorju Purgaju, da jih na svoj način poveže v sožitje z razstavljenimi likovnimi deli. Tako sva dovolili, da etnološke predmete po svoji meri umesti in jih poveže v prostor, če je to potrebno, da postanejo neobremenjeni (drugačni) nosilci informacij.

Ker kmečkega dela ni brez kmeta oziroma njegovih rok in fizičnega dela, je vsebina razstave namenjena tudi kiparski in likovni podobi kmeta, kmetice in njunih otrok; med drugim tudi idealizirani podobi kmečkega dekleta. Idealiziranje slednje, ki ga razumemo kot poenostavljeno razu-

mevanje realnega življenja v podeželskem okolju, se kaže v noši kmečkega dekleta, ki je slikarjev produkt in zamisel. Lahko bi rekli, da je imela delen (če ne že precejšen) vpliv na nastanek kostumirane oblačilne podobe beltinske folklorne skupine. Zdi se, da podoba obrazov kmečkega proletariata v plastikah odraža tiste zgarane obraze – po Cankarjevo – »ki so živeli in niso videli življenja.« Takšnih obrazov smo v naši pokrajini navajeni – vse, kar so posamezniki doživljali, razmišljali in čustvovali, je bilo povezano z zemljo, ki je premalo dala. Etnološki predmeti so tako ob likovni umetnosti zadnja, obrobna stopnja razumevanja vsebine kmečkih del na razstavi. Smiselni in dovolj pomembni naj bodo otrokom ter mladostnikom, ki se še niso naučili, da na kmetiji poleg traktorja in kombajna za kmečka opravila potrebuješ roke ter manjša orodja in pripomočke. Predmet v muzejskem okolju izgubi izvorno rabo in pomen, saj ga ne moremo več opazovati kot del celote, v kateri je bil ustvarjen. Še vedno pa ga lahko s svojo pojavnostjo razumemo v drugačnem kontekstu, recimo kot poklon in spoštovanje kmečkih ljudi in ročnega dela.

Ob likovnih umetninah, reportažno-dokumentarnih fotografijah Jožeta Kološe – Kološa in kmečkih orodjih so na ogled tudi kratki filmi, ki prikazujejo klepanje kose, ročno in strojno molžo ter ritmično udarjanje s prsti oziroma zvočno posnemanje udarcev mlatenja s cepci.

Razstavo spremlja publikacija z istoimenskim naslovom. V njej so štirje prispevki različnih avtoric – umetnostne zgodovinarke Tamare Andrejek, zgodovinarke Tadeje Andrejek ter etnologinje dr. Marije Makarovič in Jelke Pšajd – z različnimi izhodišči pogleda na isto stvar: kmečki stan, ki je z obdelovanjem zemlje proizvajal svojstvene gospodarske in socialne vrednote. Tamara Andrejek predstavi pomurske likovne umetnike in umetnice ter posamezna njihova dela s kmečko tematiko, s poudarkom na načinu pridobitve Kraljeve slike in njeni ohranitvi v Pomurju. Tadeja Andrejek opiše zgodovino kmetijstva med obema svetovnima vojnama v murskosoboškem okraju. Poudari pomen sadjarstva za gorički del in živinoreje kot najdonosnejše in najpomembnejše panoge. Pouči nas o tem, da je prvotna ogrska svinja *mangalica* skorajda popolnoma izginila že med obema svetovnima vojnama. Jelka Pšajd zapiše, da je bilo za tradicionalni ročni način gospodarjenja značilno trdo delo, da je bila dobrodošla vsaka delovna sila ter da so ženske velikokrat prevzemale in opravljale »moška« težka fizična dela. Otroke so navajali na delo že od malega. Na kratko so predstavljena tista kmečka dela,

\* Jelka Pšajd, univ. dipl. sociologinja kulture ter etnologinja in kulturna antropologinja, muzejska svetovalka, Pomurski muzej Murska Sobota; jelka.psjajd@pomurski-muzej.si.





Prikaz predenja na razstavi, predica Marija iz Bogojine (foto: Jelka Pšajd, 8. 2. 2023).

ki so upodobljena na likovnih delih: žetev, mlatitev, vprega, phanje kaše, paša, predenje, trganje in ličkanje koruze, prenašanje bremen, klepanje in molža. Najobširnejši je prispevek dr. Marije Makarovič, ki z mislimi domačink in domačinov predstavi kmečko življenje na koroških hribovitih/gorskih kmetijah, ki je veliko nevarnejše in težje od ravninskega. Opozori nas, da število kmetijskih gospodarstev v Sloveniji upada. Poudari, da je kmetijstvo ena



Otroci z zanimanjem sestavljajo Kraljevo sliko in gledajo klepanje kose (foto: Jelka Pšajd, 8. 2. 2023).

pomembnejših gospodarskih panog, ki Slovencem zagotavlja vsaj del hrane, in predvsem, da za delo sposobni člani kmečkih družin v skrbi za ohranjanje obdelovalne površine vsako leto znova poskrbijo, da se okolje ne zarašča. Kot je povedal eden izmed starejših obdelovalcev zemlje iz Vipave: »Kmet je eden od najcenejših plačanih komunalnih delavcev, ki vsako pomlad uredi zemljo, da je napravljena kot nevesta.«

Razstava bo na ogled do konca leta 2023.

### Literatura in viri

MAKAROVIČ, Marija: Kmečki gospodarji in gospodinje ter kmečki sinovi in hčere in nagibih za kmetovanje in o kmečkem poklicu. V: Jelka Pšajd (ur.), *Kmečko delo v umetnostni in etnološki podobi*. Murska Sobota: Pomurski muzej Murska Sobota, 2023, 78.

PŠAJD, Jelka (ur.): *Kmečko delo v umetnostni in etnološki podobi*. Murska Sobota: Pomurski muzej Murska Sobota, 2023.

## NENEHNA SKRB ZA ZILJO IN ZILJŠČINO

### Tischlerjeva nagrada Milki Kriegl

Letošnjo 44. Tischlerjevo nagrado, ki jo podeljujeta Krščanska kulturna zveza (KKZ) in Narodni svet koroških Slovencev (NSKS), je prejela Milka Kriegl iz Zahomca »za vso njeno skrb za slovensko ziljsko narečje in ziljsko nošo, za ohranjanje domačih šeg in navad ter za ljubeč odnos do tipične ziljske gradbene in stanovanjske arhitekture«.

Podelitev je bila v torek, 24. januarja 2023, nagrado sta izročila predsednik Krščanske kulturne zveze Janko Krištof in predsednik Narodnega sveta koroških Slovencev Valentin Inzko. Krščanska kulturna zveza, inštitut Urban Jarnik in Slovensko prosvetno društvo Zila pa so slavljenci ob tej priložnosti izrekli posebno zahvalo za sodelovanje pri številnih publikacijah, ki so izšle o Zilji in Ziljanih. Vse te publikacije ne po vsebini ne po jezikovni plati ne bi bile tako bogate, kot so to postale z njeno pomočjo in z njeno skrbnostjo – z njenim avtorstvom v ozadju.

#### Krieglova domačija – hiša kulture

Milka Kriegl se je rodila leta 1942 v kulturno ozaveščeni in narodno zavedni družini. Milka je bila stara nekaj tednov, ko se je začelo izseljevanje koroško-slovenskih družin. Njena družina je bila po posredovanju sorodnika obvarovana tega hudega zla (Opetnik 2023: 1). Rodbino svoje družine, ki je Milko Kriegl oblikovala v njenem narodnem in kulturnem pogledu, je Milka podrobno opisala v knjigi *Tako smo živeli II* (Makarovič 2003: 211–296). Že njen ded, Franc Kriegl, si je prizadeval, da so na Zilji leta 1904 ustanovili slovensko katoliško izobraževalno društvo. Franc Kriegl je bil izvoljen za predsednika in je društvu predsedoval 25 let, do svoje smrti, 30 let je bil tudi predsednik Hranilnice in posojilnice Bistrica na Zilji, za kar se je posebej izobraževal v Celovcu, Ljubljani in Mariboru. Bil je tudi član občinskega in šolskega odbora, poleg tega pa tudi eden izmed tistih, ki so leta 1893 ustanovili Slovensko planinsko društvo, ki je eno najstarejših (Makarovič 2003: 218). V času prve svetovne vojne je bil Franc Kriegl na straži na rezervni bojni črti v sosednji Kanalski dolini. Tam je pisal pesmi, ki izražajo globoko vernost, goreče domoljubje, predvsem pa skrb za družino. Marija Makarovič je pesmi Franca Kriegla uredila za izdajo v knjigi *Na straži: 1914–1916* (Kriegl 2016), ki jo je izdal Kobariški muzej.

Milkin oče Niko Kriegl je bil od leta 1922 tajnik Slovenskega katoliškega izobraževalnega društva Zila, po očetovi smrti leta 1929 pa je postal predsednik društva. Ustanovili

so tudi tamburaško skupino. Kulturno društvo je uspešno delovalo do razpusta leta 1939. Leta 1939 je oče Niko Kriegl tamburice skril, prav tako del slovenskih knjig (Makarovič 2003: 241–245). Nužej Tolmaier, predsednik Narodopisnega društva Urban Jarnik, se spominja, da je večkrat šel na Ziljo v Zahomec k Niku Krieglu, po domače Krieglču. Niko Kriegl je bil zaupnik Narodnega sveta koroških Slovencev in kulturnik, ki je pomagal organizirati pevske koncerte na Bistrici na Zilji.<sup>1</sup> Prodajal je vstopnice in ljudi nagovarjal, da naj se udeležijo koncertov Krščanske kulturne zveze in tudi gledaliških predstav v Mestnem gledališču ali drugih gledaliških gostovanj (Piko-Rustia 2023: 1).

Pri Krieglovih so Nužej Tolmaierja vedno sprejeli. Kot kmečki fant se je Tolmaier dobro zavedal, da imajo pri Krieglovih kmečko delo. Gospod Kriegl pa si je vzel vedno čas, prav tako njegova soproga Mila. Milko Kriegl je Nužej Tolmaier takrat srečal le občasno, ker je bila med tednom v službi v Podjuni. Šele ko se je vrnila iz Podjune na Ločilo in delala v podjetju Elan, je tudi Milka Kriegl postala zastopnica za kulturne dejavnosti Krščanske kulturne zveze na Zilji (Piko-Rustia 2023: 1). Gospod Kriegl je bil za Nužej Tolmaierja živa knjiga. Ko je na primer Nužej Tolmaier vodil goste ali skupine po Zilji, je bil Niko Kriegl vedno pripravljen sprejeti obiskovalce in jih je tudi spremljal po sončni strani navzgor in po senčni strani nazaj. Tisti, ki so bili deležni vodstva, so občudovali njegovo široko znanje. Govoril je o Matiju Majarju Ziljskem, Urbanu Jarniku in Grafenauerjevih. Veliko je vedel povedati tudi o domačih ledinskih imenih in imenih vasi. V radijskih oddajah, ki jih je Nužej Tolmaier poslušal doma ali na poti, je gospoda Kriegla globoko občudoval. Oddaje so bile čudovite, v krasni slovenščini, v krasni ziljski govoric (Piko-Rustia 2023: 2).

Ko so lutkarji iz Maribora sredi 70. let 20. stoletja prvič gostovali na Koroškem, je Nužej Tolmaier vprašal župnika Kuchlinga, ali bi lahko gostovali v mežnariji. Leta 1978 je Nužej Tolmaier vprašal župnika Stanka Trapa, ali bi lahko v farovškem skednju zaigrali igro Svetlane Makarovič Hiša tete Barbare. Gospod Kriegl je bil nad igro tako navdušen, da je igralce in igralke povabil na dom in jih pogostil z domačo zaseko in klobasami, mladina pa je bila navdušena nad gostoljubnostjo Krieglove družine (Piko-Rustia 2023: 2).

<sup>1</sup> Osrednji koncerti so takrat potekali v Celovcu, Beljaku, Šmohorju in na Trbižu.



Ogled razstave *Slovani Evrope* v Bruslju. Etnografska razstava noš slovanskih narodov *Slovani Evrope* v muzeju Cinquantenaire v Bruslju je bila ena od osrednjih prireditev slovenskega predsedovanja Evropskemu svetu v letu 2008. Na ogled so bile tudi ziljske noše, ki jih je za prvo etnografsko razstavo leta 1867 v Moskvi tja pripeljal Matija Majar Ziljski (foto: Naško Križnar, 4. 6. 2008).

Nužej Tolmaier je s pomočjo Nika Kriegla organiziral krajevne sestanke Narodnega sveta koroških Slovencev na Zilji. Tudi Valentin Inzko starejši je imel dobre stike z Nikom Krieglom, saj je bil zaupnik Narodnega sveta koroških Slovencev. Nika Kriegla so v družini Valentina Inzka častili zaradi njegove pokončne drže. Tedanji predsednik Narodnega sveta koroških Slovencev prof. Valentin Inzko je leta 1968 na Uradu zveznega kanclerja izjavil, da Avstrija ne more dopuščati delovanja organizacij, ki so naperjene proti državnim interesom. Zato je na osnovi Avstrijske državne pogodbe zahteval razpustitev Heimatdiensta. Valentin Inzko je bil tudi pripravljen dokazati, da so trditve resnične. Bil pa je obsojen na denarno kazen 1.000 šilingov ali na teden dni zapora. Valentin Inzko je takrat prišel domov precej potr, ker je izgubil proces in je bil obsojen. Vendar je z neko ginjenostjo in ponosom govoril o tem, kdo ga je prišel med procesom moralno podpret: Niko Kriegl iz Zahomca! To je Valentinu Inzku veliko pomenilo. Niko Kriegl je verjetno izgubil en dan na svoji kmetiji. Imel je 63 let, bil je brez avta in verjetno je moral koga prositi, da ga je pripeljal na proces v Celovec. Valentin Inzko je bil mnogo mlajši, star je bil 45 let in je potreboval moralno podporo. »To so bili narodnjaki, ki so vedeli, kdo potrebuje pomoč, koga je treba podpreti« (Inzko 2023: 2).

Na Krieglovi domačiji so bili slovenski duhovniki, politiki in kulturniki vedno dobrodošli. Za skupno mizo so kovali načrte za lepšo prihodnost koroških Slovencev. In vedno je bila v središču pogovorov tudi skrb za ohranitev ziljščine. Tudi dr. Joško Tischler je bil dobrodošel gost in zagovornik Slovencev na Zilji (Opetnik 2023: 4). Kadarkoli so znanstveniki in raziskovalci obiskali Ziljo, da so preučevali ziljsko narečje, ziljsko nošo, ziljsko arhitekturo ali ziljske

pesmi in običaje, so se oglasili pri Krieglovih, ki so bili močna opora pri njihovem delu (Krištof 2023: 2).

Ko je Milka odrasčala, ji je bilo »nebeško lepo«, ko je prišla pozimi na obisk babica iz Pazrij in ji je v tamkajšnjem narečju pripovedovala basni. Kot najstnica je vzljubila kiparska dela Michelangela, ki jih je videla v ilustrirani reviji. Zato je bila njena srčna želja postati kiparka. Obiskovala pa je trgovsko šolo in je nato tri leta delala pri podjetju Budin za uvoz in veleprodajo delikates v Beljaku (Feinkost-Import-Großhandel Budin), potem dvajset let v recepcijah v hotelih in nazadnje v pisarni v podjetju Elan na Brnci (Makarovič 2003: 253–254).

Od prvega dne jo je v domači hiši obdajala slovenska beseda – še posebej ziljsko narečje. Milka pa je lepoto ziljskega narečja s svojo govorico milila, brusila, žlahtnila, zapisovala in jo velikodušno deli z ziljskimi sogovorniki in z nami, ki ziljskega narečja ne obvladamo. »Njena govorica včasih zazveni kot pesem, ona pa varuje ta zaklad kot svečenica, ki varuje ogenj ziljskega narečja« (Opetnik 2023: 2).

## Kultura jezika

Osnova njenega celotnega delovanja je kultura jezika. Milka ohranja in razvija ziljščino s tem, da jo govori. Njeno narečje je bogato, polno življenjskih modrosti, polno lepih rekov, s katerimi bogati tudi čisto vsakdanje pogovore. Kadar je treba v publikacijah o Zilji preverjati narečna besedila in narečne izraze, Milka »vse spusti« in je vsakič pripravljena, da besedila z nami skrbno pregleda, v želji, da bi bilo ziljsko narečje čim bolj pravilno, pa naj so to ziljske pesmi, ziljske pripovedi ali narečni izrazi za etnološke predmete ter za nošo in druga ziljska pričevanja. Zapisala je tudi hišna in ledinska imena v Zahomcu, s sklanjatvami vred. Ko smo v lanskem poletju s Hanzijem Millionigom, Jozom Schnablom in Jankom Zwitterom na Zahomški planini na kraju samem zapisovali imena na planini, je bila z nami tudi Milka. Milka Kriegl je sodelovala tudi pri zgoščenki ziljskih pravljic Črnjova kapca, kjer je posodila glas in pregledovala zapise v priloženi brošuri. Pripravila je tudi ziljski narečni slovar in ga predala inštitutu, kjer ga pripravljamo za objavo. V poseben zvezek si zapisuje besede, ki so ji drage.

Ziljsko narečje govorijo tudi v Kanalski dolini in Ratečah. Tako kot na Zilji si tudi v Kanalski dolini prizadevajo, da bi narečje ostalo živo, med drugim tudi z radijskimi oddajami – Milka Kriegl je za slovenske radijske postaje vedno pripravljena v svojem lepem ziljskem govoru spregovoriti o Zilji in ziljski kulturni dediščini (Piko-Rustia 2023: 2–3).

## Kultura šeg in navad

Šege in navade, ki spremljajo letni čas in življenjski krog, so v družini spoštovali, in v obliki, ki jo je podedovala od prednikov, jih spoštuje tudi Milka. To ni neka arhivirana tradicija, temveč eden izmed tistih stebrov, ki v življenje vliva posebno globoko doživeto prazničnost (Piko-Rustia 2023: 3).

Sploh so šege in navade ziljske doline za Milko tista dragocenost, ki ohranja slovensko besedo, čeprav je tudi na Zilji vedno manj slišna. Tradicionalni ziljski žegen, kaleda ali običaj »sjejte, sjejte« so šege, ki so povezane z življenjem ljudi v teku letnih časov in nosijo v sebi zaupanje v božji blagoslov. Posebnost v teku leta je tudi za Milko ziljski žegen, ki ga praznujejo v Zahomcu konec avgusta. Ko se po cerkvenih obredih in bogatem žegnanskem kosilu zasliši klepet konjskih kopit po tlakovani cesti, ko se zbere vsa vas pod lipo in se zaslišijo slovenske pesmi, je za Milko Kriegl praznični dan dosegel svoj višek (Opetnik 2023: 2). Ko je Micka Opetnik prvič prisostvovala žegnu v Zahomcu, ji je Milka omogočila pogled v zakulisje. Videla je, kako oblečejo bogato in pisano ziljsko nošo. Občudovala ni le krasot noše, še bolj je bila presenečena nad ženskim znanjem o tem, kako je treba pravilno obleči nošo, in nad tem, kako prav ženske to posebnost posredujejo svojim hčerkam in vnukinjam (Opetnik 2023: 2).

V pevski sezoni 1976/77 je Lajko Milisavljevič z zborom Rož pripravil stilni koncert o ziljski svatbi »Vascit pr Zilæ«. V spremni brošuri je Niko Kriegl podrobno opisal potek ziljske svatbe (Kriegl 1976). Ko je Helena Ložar Podlogar opisovala ziljske svatbene šege, ki jih je objavila v publikaciji »V adventu snubiti – o pustu ženiti« (Ložar-Podlogar 1995), je bila njena najpomembnejša postojanka na Zilji Krieglova hiša. V uvodu knjige je zapisala: »Predvsem pa želim to delo posvetiti spominu na umrlega Nika Kriegla iz Zahomca, moža, ki je ostal zvest slovenskemu ljudskemu izročilu, človeka, ki ga je vedno bolelo napačno predstavljanje slovenske ziljske svatbe in tudi drugih šeg. Gospod Kriegl je bil prvi, ki me je navdušil za to delo in tudi prvi dal priznanje za ‚doslej najbolj verodostojen prikaz ziljske svatbe‘« (Ložar-Podlogar 1995: 5).

Leta 1996 je Lajko Milisavljevič z zborom Rož uprizoril še ziljski žegen, potem ko je bil leta 1976/77 že pripravil koncert o ziljski svatbi. V priloženi brošuri h koncertu o žegnu je objavljen obširen opis Nika Kriegla o ziljskem števhanju ter pričevanje takrat 94-letne Kovačičeve matere Elizabete Hebein (1870–1967) z Bistrice na Zilji, ki ga je zapisal Niko Kriegl (Kriegl 1996). Že leta 1959 je slovenski etnolog Niko Kuret pripravil krajši film o ziljskem števhanju v Zahomcu, pri čemer je sodeloval Niko Kriegl. Zapisi Nika Kriegla o ziljski svatbi in ziljskem žegnu so bili prevedeni tudi v nemščino in objavljeni v raznih publikacijah in so tako dostopni tudi nemškemu krogu ljudi.

## Kultura petja

Posebno mesto ima v Krieglovi družini ziljska pesem. Nužej Tolmaier se spominja, da je Lajko Milisavljevič prišel na Krščansko kulturno zvezo in ga vprašal, če pozna koga, na katerega bi se lahko obrnil, da bi kaj povedal o ziljski ljudski pesmi. Peljal ga je h Krieglovim, kjer sta bila deležna čudovitega gostoljubja. Lajko Milisavljevič je pri Krieglovih prebival neštete dneve, o tem pričajo



Milka Kriegl in Osvald Errath iz Ukev v Krieglovi hiši pri snemanju prispevka za oddajo iz Kanalske doline Radia Trst A »Tam, kjer teče bistra Bela« (foto: Peter Rustia, 17. 3. 2023).

številni njegovi zapisi, Niko Kriegl pa ga je vodil po vsej Zilji. Lajka Milisavljeviča so na Zilji tudi napadli in poškodovali njegov avto. Zato so ga po Zilji vozili pevci iz Šentjakoba. Tudi oni so bili deležni čudovitega gostoljubja Krieglove družine in so prisluhnili pripovedovanju Nika Kriegla (Piko-Rustia 2023: 3). Ko je Lajko Milisavljevič pripravljaval zgoščenko o koledovanjih na Koroškem, je Milka Kriegl opozorila na posebno otroško trikraljevsko koledovanje v Zahomcu in bližnjih vaseh, ki ga spremljajo t. i. perhte (otroci, oblečeni v kožuhe). Posebnost v Zahomcu pa je koledovanje otrok za vnebohod, kjer otroci hodijo od hiše do hiše in pravijo: »Sjejtə, sjejtə, da bo kej žita gratavə« (Milisavljevič 1999).

Po prerani smrti Lajka Milisavljeviča je Nužej Tolmaier prosil prof. Egija Gašperšiča, da bi prevzel urejanje glasbenega dela pesmi, ki jih je Lajko Milisavljevič posnel na Zilji. Egi Gašperšič je bil navdušen. Nastala je obsežna pesmarica ziljskih pesmi z naslovom *Dr bæ Zila kna biva* (Milisavljevič 2014), v kateri je objavljeno tudi bogastvo pesmi, rekov in pregovorov ter starih ziljskih molitev Krieglove družine. Milka Kriegl je za pesmarico Lajka Milisavljeviča s sodelavkami inštituta Urban Jarnik pregledala vsa besedila pesmi in pomagala razložiti narečne besede. Ko je prof. Egi Gašperšič pripravil stilni koncert z ziljskimi pesmimi s pevci s Podnarta, sta Milka Kriegl in Veronika Gotthardt, ki je bila oblečena v ziljsko nošo, na njem razlagali ziljske pesmi (Piko-Rustia 2023: 4).

Pred Lajkom Milisavljevičem sta ljudsko pesem na Zilji zapisovala Zmaga Kumer in France Cigan. Za letno poročilo šolskega leta 1962/63 je France Cigan napisal prispevek z naslovom *Žegən, konta pa »žiəgnarščə« pesmi* (Cigan 2002). V tem šolskem letu je bil na sporedu akademije ob koncu šolskega leta tudi »prvi rej«. France Cigan piše, da je gradivo o plesu zbiral na terenu na drugo majniško nedeljo, informanti pa so se zbrali v hiši, »kjer je bil za gospodarja Niko Kriegl« (Cigan 2002: 67).



Podelitev Tischlerjeve nagrade Milki Kriegl v Tischlerjevi dvorani v Celovcu (foto: Vincenc Gotthardt, 24. 1. 2023).



## Ziljska noša in kultura oblačenja

Posebno skrb Milka posveča ziljski noši, ki jo je predstavila ob številnih priložnostih, z vsem svojim znanjem, z vso svojo ljubeznijo. Ko smo ob posebni razstavi o spodnjem perilu v Deželnem muzeju Koroške tam predstavili spodnje perilo ziljske noše, je Milka Kriegl pomagala obleči lutko, iz svojih skrinj pa je prinesla najlepše kose za razstavo. Pomagala je pripraviti opis ziljske noše za brošuro, ki jo je izdal Deželni muzej, kjer so navedeni tudi slovenski narečni izrazi za ziljsko nošo. Tudi na razstavi so bili slovenski ziljski narečni izrazi del javne predstavitve, čisto samoumevno, in to še v časih pred obnovo muzeja, ko v Deželnem muzeju slovenska beseda nikakor ni bila običajna. Deželni muzej je takrat organiziral tudi poseben večer o ziljski noši, na katerem je Milka Kriegl predstavila ziljsko nošo in njene dele, in prav tisti večer je bil med vsemi spremnimi prireditvami takratne razstave najbolj obiskan (Piko-Rustia 2023: 4–5).

Ko smo leta 2002 na Olšanskem pokopališču v Pragi blagoslovili novi Majarjev grob, je Milka Kriegl pomagala obleči Veroniko Gotthardt v ziljsko nošo, s filmsko kamero pa je oblačenje posnel Naško Križnar. Z Veroniko Gotthardt je tudi vadila narečno pesem Matija Majarja Ziljskega, ki jo je Veronika povedala ob grobu. Mislim, da so bili Majarju v daljni Pragi dolgo po smrti na ta način vrnjeni ziljski dom, ziljska beseda, ziljska noša, ki jo je tako ljubil, da je na slovansko razstavo leta 1867 v Moskvo poslal ziljske noše, ki upodabljajo ziljsko svatbo. Leta 2001 je te noše v Etnografskem muzeju v Sankt Peterburgu zasledil Teodor Domej (Piko-Rustia 2023: 5).

Te noše so bile leta 2008 razstavljene v Bruslju, ko je Slovenija predsedovala Evropskemu svetu. Ob slovesnem odprtju v Bruslju smo bili navzoči Milka Kriegl, Milka Olip, snemalec Naško Križnar in jaz, kar je bilo seveda nekaj prav posebnega, zgodovinskega. Posebne so tudi noše, ki jih je Majar poslal v Moskvo. Med deli noš je pisan pred-

pasnik, ki ga v tej obliki danes na Zilji ne poznajo več. Ko smo s Teodorjem Domejem obiskali Milko Kriegl in o tem razpravljali, je Milka prinesla prevleko za blazino, v kateri smo opazili iste motive kot na predpasniku. In tukaj se sklene krog (Piko-Rustia 2023: 5).

Ko je gospa Mirjana Vevar, vnukinja Jaka Špicarja, inštitutu Urban Jarnik predala ziljsko nošo Jaka Špicarja in njegove žene, je bila ob predaji v Kulturnem domu v Pliberku navzoča tudi Milka Kriegl, ki je pomagala opisovati in dokumentirati dele noš.

Pobudo za raziskavo Marije Makarovič o nošah na Zilji (Makarovič 1991) je na začetku 1980. let dal Nužej Tolmaier. Njegova srčna želja je bila, da bi Makarovič, ki je že raziskovala noše v Sloveniji, najprej opisala ziljsko nošo. V knjigi so pričevanja številnih informantov in informantk, ki so jih deloma nagovorili kar na cesti. Marija Makarovič je zapisala tudi žalostne ugotovitve ljudi, da so na Zilji Slovencem »vzeli jezik in noše«. Knjiga Marije Makarovič je danes temeljno delo za vse raziskovalce in je bila prevedena tudi v nemški jezik. Pripravili so tudi razstavo o noši, ki je bila na ogled v Kulturnem domu na Bistrici na Zilji (Piko-Rustia 2023: 5). Mariji Makarovič se je v 1980. letih, ko je pisala čudovito knjigo o ziljski noši, zgodilo, da ji niso hoteli dajati podatkov, tako da je ob raziskovanju »krvavi pot potila« (Kriegl 2023: 1). Marija Makarovič je pripeljala na Koroško tudi prof. Bredo Turk Vilhar, ki je opisovala ziljske freske, in tudi njej je bil Niko Kriegl v pomoč (Piko-Rustia 2023: 5).

Milka Kriegl je sodelovala tudi v raznih avstrijskih in nemških televizijskih oddajah, v katerih so predstavljali ziljsko nošo in življenje na Zilji. V oddajah je Milka nošo predstavljala z globokim spoštovanjem in velikim znanjem, dele noše pa je vedno poimenovala tudi v slovenskem ziljskem narečju. Tako je te domače ziljske izraze ponesla v širši svet.

## Kultura jedi

Milka Kriegl vsako leto ob žegnu v Zahomcu vabi na dom žlahto – sorodnike, prijatelje in znance, a tudi raziskovalce, ki jim predstavi ziljski žegen v vsej popolnosti: od dopoldanske maše do slovesnega kosila in popoldanskega štehanja. Pomemben del žegna je kosilo s tradicionalnimi jedmi, ki jih Milka ljubeče pripravlja, prav tako ljubeče gosti povabljeni z najlepšo posodo in priborom. Ziljske recepte zdaj daje na voljo za knjigo o jedilni kulturi na Zilji in v Kanalski dolini, ki nastaja v čezmejnem evropskem projektu društev SKS Planika in SPD Zila ob pomoči Kršćanske kulturne zveze. Tudi v tej knjigi bodo objavljeni narečni izrazi za jedi, začimbe ipd. (Piko-Rustia 2023: 6).

## Kultura bivanja

Ko potnik obiše Ziljsko dolino, se mu pogled ustavi na kozolcih, ki se tako čudovito skladajo s pokrajino, in pa na mogočnih kmečkih hišah, ki so odsev bogate gradbene arhitekture. Taka domačija je njen dom v Zahomcu. Že zunanji videz hiše priča o neizmerni skrbi za ohranitev arhitekturnega videza, da sije hiša v svoji pristni lepoti. Nageljni na oknih pa pričajo o Milki Kriegl kot skrbni gojiteljici rož.

Ko je Micka Opetnik prvič stopila v Milkin dom pri Krieglenu, je bila prevzeta nad lepoto starega dragocenege pohištva. Postelja, pogrnjena z domačim prtom, ki ga krasijo skrbno izdelane vezenine. Namizni prt z rdečimi vzorci, zavese z belimi čipkami in vezeninami, pa brisača z modro vezenino in všitim monogramom. Koliko ljubezni in spoštovanja so vlagali njeni predniki – posebej še njena mama in strine – v pridelavo domačega prta. Nato pa so ure in ure sedele in z vsakim vbodom pričarale na prt vzorce, ki pripovedujejo vsak svojo zgodbo. Ob delu na kmetiji so si ustvarile lepoto stanovanjske kulture, ki jih je obdajala in osrečevala. Milka to dediščino varuje kot biser. Lepoto in bogastvo teh vezenin je občudoval že marsikdo, ki je obiskal Milko in mu je razkrila bogastvo svoje domovine – hiše, doline in jezika (Opetnik 2023: 1).

Dom Kriegllovih je poln zgodovine in sodobnosti, v katerem so vrata vedno odprta. Oboje Milka združuje v prijetno domačnost, gostje pa se ob čaju iz domačih cvetov, vezenem prtju njenih prednikov, lepo oblikovanih skodelicah in domačih dobrotah v tej hiši počutijo preprosto lepo. Z veliko ljubeznijo ohranja tipično ziljsko arhitekturo in ziljsko notranjo opremo, njena hiša je pravi »ziljski hram« (Piko-Rustia 2023: 6).

## Kultura vere

Milka Kriegl je odraščala v družini, kjer je imela molitev sveto mesto, kjer so v navadi pokrižanje in molitev pred jedjo in po njej, večerna molitev, pokrižanje ob vaških kapelicah in križih. V družini so se ohranile tudi posebne molitve v narečju, ki so objavljene v knjigi Lajka Milisavl-

jeviča *Dr bə Zila kna biva*. Njena osebna vernost podpira tudi versko skupnost v cerkvi na Bistrici na Zilji, kjer sta slovenska beseda in pesem v cerkvi za Milko poseben blagoslov (Piko-Rustia 2023: 6). Milka Kriegl je v zahvali omenila, da je dobro, da (še) imajo »gaspuada« – duhovnika in se zahvalila, da se v cerkvi počuti doma, ker je tam še prisotna slovenska beseda (Kriegl 2023: 3).

## Med domom in svetom

Čeprav je tako močno zasidrana v svoji domovini in ziljsčini, je Milka tudi svetovljanka. Na potovanjih po Ameriki in Evropi je občudovala kulturo drugih narodov in se učila njihovih jezikov. Milka v sebi nosi neizmerno ljubezen do svoje domovine in jezika, obenem pa njena duša vedno znova hrepeni po svetovnih lepotah arhitekture, pokrajine in kulture. Njen vzklík »Kakšna lepota!« je Micka Opetnik slišala in začutila ob obisku Plečnikove razstave v Ljubljani, ob ogledu gledališke predstave *To noč sem jo videl* pisatelja Draga Jančarja ali pa ob koncertu v Cankarjevem domu in na potovanju po Izraelu. Milka uživa in njena duša se napolni z radostjo, ko prisluhne glasbi, se potopi v branje slovenskih pesnikov in pisateljev in se naužije lepot slikarjev in umetnikov iz vseh obdobij in krajev. Domači umetniki pa imajo pri tem posebno mesto. Z velikim občudovanjem predstavlja bogastvo ziljskih umetnikov, ki jih lahko vsako leto v drugačni postavitvi občudujemo v muzeju na Čajni. In Milka se tudi tam izkaže kot izredna poznavalka umetnikov Sebastiana Iseppa, Franza Wiegeleja, Antona Koliga in Antona Mahringerja, ki so na Čajni živeli in ustvarjali na začetku 20. stoletja.

Milkin dom – tam med Dobračem in Ojstrnikom – pa sega še dlje, tja čez mejo v Kanalsko dolino. Tja, kamor se rada poda na kavico, še raje v cerkev v Ukvah in pa seveda k Mariji na Višarje. Kraj, kamor je romala kot dekle s svojimi starši in kamor še danes rada pohiti, tako v zahvalo kot tudi s prošnjo v srcu (Opetnik 2023: 2–3).

## Delo v domačem društvu

Z velikim veseljem Milka Kriegl sodeluje v slovenskem društvu Zila, in ko zazveni v Zahomcu »Bivaži pr' Zilə«, je vsa radostna, da se sliši slovenska beseda. Prav poskočilo ji je srce, ko so jo letos obiskali šapovci in ji po slovensko zaželeli sreče in zdravja. Sploh so šege in navade ziljske doline za Milko tista dragocenost, ki ohranja slovensko besedo, čeprav je ta tudi na Zilji vedno manj slišna (Opetnik 2023: 2). Kulturno društvo SPD Zila se trudi obvarovati narodno zavest, obenem pa krepi dobro sožitje med obema narodoma. Prirejajo koncerte, igre, lutkovne nastope – sedaj imajo celo serijo pod imenom »Zlančək«. Na svetlo dajejo knjige, npr. ziljske pesmi Lajka Milisavljeviča, pesmi in pravljice Marije Bartoloth, zgoščenko Črnjova kapca (Rdeča kapica) z ziljskimi pravljičami in pripovedkami itd. Lani so imeli bogato božično tržnico z delavnico in koncertom (Kriegl 2023: 2).

Zelo uspešno že več desetletij deluje dvojezično športno društvo Zahomc, ki žanje izredne uspehe pri skakalcih. Ne le da ima olimpijskega zmagovalca, marveč vedno znova kakega skakalca v najvišjem svetovnem rangu. Dosledno pa se društvo trudi za vidno in slišno dvojezičnost koncertov (Kriegl 2023: 2).

### Namesto zaključka – zahvala

Ker je priznanje tako prestižno in tehtno, ga je Milka Kriegl delila s svojimi predniki. S svojim starim očetom Francem, ki je v težkih časih in hudih razmerah okoli prve svetovne vojne ostal narodnjak in zgled potomcem. Delila ga je tudi s svojo družino, »z mamó Milo, s tatom Nikom in z bratom Francijem«. V družini so živeli pod geslom »Mati – domovina – Bog«. Starši so Milki Kriegl vcepili spoštovanje do vsakega in do vsega. Rekli so: »Srce človeško sveta stvar, ne žali ga nikdar!« Vcepili so ji spoštovanje do maternega jezika, do domačih pesmi, navad (Kriegl 2023: 1).

Milka Kriegl ugotavlja: »No, s časom so se razmere pri nas zelo spremenile in umirile. Ljudje so spoznali, da je naš žobar, da je ‚pa našam, pa damačam‘ nekaj lepega, da naše pesmi sežejo v srce, da je to, kar smo ‚poerbaló‘, dragoceno« (Kriegl 2023: 3). Milka Kriegl je s svojo pokončno držo ziljsko narečje in ziljsko kulturno dediščino pripeljala v današnji čas, ne v arhivirani, temveč v živi, nadvse življenjski obliki, ki vsebuje tisto pristno lepo domačnost, po kateri vsi vse bolj hrepenimo. Vse pri njej je domače, vse je dom, vse je hram kulture. Nagrado je prejela predvsem zato, ker piše besedo »Kultura« z veliko začetnico, ker to kulturo živi ob praznikih in v vsakdanu (Piko-Rustia 2023: 6).

### Viri in literatura

CIGAN, France: *Žegon, konta pa »žiaġnaršč« pesmi*. V: Kovačič, Jožko (ur.), „ ... da ne pojdejo z nami v grob!“ *Poljudnostrokovne razprave o slovenski koroški ljudski pesmi*. Celovec: Krščanska kulturna zveza, 2002, 67–76.

INZKO, Valentin: Uvodne besede ob podelitvi Tischlerjeve nagrade. Celovec: Tischlerjeva dvorana 24. 1. 2023. Narodni svet koroških Slovencev, [https://www.nsk.at/aktualno\\_aktuell/detail/sl/milka-kriegl-je-prejela-44.-tischlerjevo-nagrada-2023](https://www.nsk.at/aktualno_aktuell/detail/sl/milka-kriegl-je-prejela-44.-tischlerjevo-nagrada-2023),

14. 3. 2023.

KRIEGL, Franc: *Na straži 1914–1916*. Kobarid: Kobariški muzej, 2016.

KRIEGL, Milka: Zahvala ob podelitvi Tischlerjeve nagrade. Celovec: Tischlerjeva dvorana 24. 1. 2023. Narodni svet koroških Slovencev, [https://www.nsk.at/aktualno\\_aktuell/detail/sl/milka-kriegl-je-prejela-44.-tischlerjevo-nagrada-2023](https://www.nsk.at/aktualno_aktuell/detail/sl/milka-kriegl-je-prejela-44.-tischlerjevo-nagrada-2023), 14. 3. 2023.

KRIEGL, Niko: Šege in navade ob Ziljski svatbi. V: *Vascit pr Zile – ziljska svatba v pesmi, besedi, plesu in glasbi*. Celovec: Slovenska prosvetna zveza, 1976.

KRIEGL, Niko: Žegen pri Zilji. V: *Oj tan stoji na lipa – ziljski žegen, štehanje in prvi rej*. Šentjakob v Rožu: Slovensko prosvetno društvo »Rož«, 1996.

KRIŠTOF, Janko: Uvodne besede ob podelitvi Tischlerjeve nagrade. Celovec: Tischlerjeva dvorana 24. 1. 2023. Narodni svet koroških Slovencev, [https://www.nsk.at/aktualno\\_aktuell/detail/sl/milka-kriegl-je-prejela-44.-tischlerjevo-nagrada-2023](https://www.nsk.at/aktualno_aktuell/detail/sl/milka-kriegl-je-prejela-44.-tischlerjevo-nagrada-2023), 14. 3. 2023.

LOŽAR-PODLOGAR, Helena: *V adventu snubiti – o pustu ženiti – svatbene šege Ziljanov*. Celovec: Mohorjeva družba, 1995.

MAKAROVIČ, Marija: *Slovenska ljudska noša v besedi in podobni, zv. 5, Zilja*. Ljubljana: Zveza kulturnih organizacij Slovenije; Celovec: Krščanska kulturna zveza, 1991.

MAKAROVIČ, Marija (ur.): *Milka Kriegl. V: Tako smo živeli 11*. Celovec: Krščanska kulturna zveza in Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik, 2003, 211–296.

MILISAVLJEVIČ, Lajko: *Eno pesem hočmo peti – koledovanje na Koroškem* [zgoščanka]. Celovec: Krščanska kulturna zveza, Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik, 1999.

MILISAVLJEVIČ, Lajko: *Dr bə Zila kna biva – ljudske pesmi z Zilje iz zapuščine Lajka Milisavljeviča* [Glasbeni tisk]. Celovec, Ljubljana in Dunaj: Mohorjeva založba, 2014.

OPETNIK, Micka: Lavdacija ob podelitvi Tischlerjeve nagrade. Celovec: Tischlerjeva dvorana 24. 1. 2023. Narodni svet koroških Slovencev, [https://www.nsk.at/aktualno\\_aktuell/detail/sl/milka-kriegl-je-prejela-44.-tischlerjevo-nagrada-2023](https://www.nsk.at/aktualno_aktuell/detail/sl/milka-kriegl-je-prejela-44.-tischlerjevo-nagrada-2023), 14. 3. 2023.

PIKO-RUSTIA, Martina: Lavdacija ob podelitvi Tischlerjeve nagrade. Celovec: Tischlerjeva dvorana 24. 1. 2023. Narodni svet koroških Slovencev, [https://www.nsk.at/aktualno\\_aktuell/detail/sl/milka-kriegl-je-prejela-44.-tischlerjevo-nagrada-2023](https://www.nsk.at/aktualno_aktuell/detail/sl/milka-kriegl-je-prejela-44.-tischlerjevo-nagrada-2023), 14. 3. 2023.

## POROČILO O DELU SLOVENSKEGA ETNOLOŠKEGA DRUŠTVA V LETU 2022

Poročilo vsebinsko sledi programskim enotam, ki jih oblikujemo in prijavljamo na Ministrstvo za kulturo. Pomemben vir za izvedbo festivala Dnevi etnografskega filma je Slovenska komisija za UNESCO, izdajanje Glasnika SED pa je v letih 2021 in 2022 izdatno podprla ARRS. Ob tem smo hvaležni vsem članom in članicam za vašo podporo in sodelovanje, ki sta za »živost« družva izjemnega pomena – neprecenljiva.

### Delo izvršnega odbora SED

Izvršni odbor SED se je v letu 2022 sestal na šestih sejah, od tega na dveh s pomočjo spletne platforme Zoom.

Na 11. redni seji (30. maja 2022) je skladno z 18. členom Statuta SED imenoval komisijo za podeljevanje Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkove listine za obdobje štirih let, in sicer od junija 2022 do junija 2026. V komisijo so bili imenovani Katalin Munda Hirnők, Tomaž Simetinger, Špela Ledinek Lozej in Milan Trobič.

Zbor članov je bil v torek, 8. marca 2022, ob 12. uri v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani. Podana so bila vsa poročila za leto 2021 ter program za leto 2022.

Obveščanje članov je potekalo po e-pošti, za 23 članov pa

tudi po »običajni« pošti. Poslanih je bilo 46 (leta 2021 48) različnih obvestil, za pošiljanje pa je bila zadolžena predvsem Stanka Glogovič, ki opravlja še številne manj vidne naloge. Konec leta smo opozorili na možnost razporeditve dela dohodnine za SED, kar prav tako predstavlja pomemben vir prihodkov. Še pomembnejši del so članarine.

### Program

Uspešno smo izvedli vse načrtovane **izobraževalne dejavnosti**. Posebni dogodki, ki so odmevali med člani in širše, so bili trije: festival Dnevi etnografskega filma (8. marec 2022) v Slovenski kinoteki v Ljubljani, posvet Etnološko konservatorstvo v 21. stoletju v Posavskem muzeju Brežice (13. in 14. maja 2022) in okrogla miza Sodobna etnografija mest ob jubileju Vekoslava Kremenška in 60-letnici njegove raziskave v Zeleni jami (3. novembra 2022) v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani. Na dogodke smo privabili številne obiskovalce, tako člane družva kot tudi drugo zainteresirano javnost.

Podrobnejši podatki o izobraževalnih vsebinah so navedeni v naslednji tabeli.

Naslov realizirane enote	Naslov predavanja/srečanja	Predavatelj/izvajalec (ime in priimek)	Kraj in termin	Število udeležencev
Etnološki večer	Predstavitvev 55. izdaje Knjižnice Glasnika SED <i>Zvezdne poti in plesne sledi: Od Platona do romarskega vrtca</i>	Tomaž Simetinger, Anja Serec Hodžar	Zoom, 10. februar 2022	35
Dnevi etnografskega filma	Festival Dnevi etnografskega filma 2022	Manca Filak, Sarah Lunaček, Miha Peče, Alenka Černelič Krošelj	Ljubljana, Slovenska kinoteka, 8. marec 2022	59
Šola SED	Predstavitvev knjige <i>Pokažem se fantu v pisanem gvantu: niz pogovorov o oblačenju in oblačilih na Slovenskem v različnih vsakdanjih in prazničnih življenjskih praksah, v preteklosti in sodobnosti</i>	Bojan Knific, Marjanca Klobčar in Tita Porenta	Ljubljana, Slovenski etnografski muzej, 23. marec 2022 ob 18. uri	42

\* Alenka Černelič Krošelj, prof. umetnostne zgodovine ter univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, muzejska svetovalka, direktorica, Posavski muzej Brežice, predsednica Slovenskega etnološkega društva; alenka.cernelic.kroselj@pmb.si.

\*\* Stanka Glogovič, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, prof. zgodovine, kustosinja, Posavski muzej Brežice; stanka.glogovic@pmb.si.



Šola SED	Etnološko konservatorstvo v 21. stoletju, soorganizacija SED, OEIKA FF UL, Fakulteta za humanistične študije UP, ZVKDS in PMB	Dušan Štepec, Vito Hazler, Ksenija Kovačec Naglič, Jerneja Ferlež, Tanja Hohnec, Jasna Fakin Bajec, Aleksandra Berberih-Slana, Eda Belingar, Andrejka Ščukovt, Darja Kranjc, Mateja Kavčič, Miha Kozorog, Nadja Penko Seidl, Saša Roškar, Alenka Černelič Krošelj Gostja iz Hrvaške: Sanja Lončar, Univerza v Zagrebu	Brežice, Posavski muzej Brežice, 13. in 14. maj 2022	70
Šola SED	Plesna delavnica, del 32. Simpozija ICTM Študijske skupine za etnokoreologijo	Anja Cizelj Verderber, Rebeka Kunej, Tomaž Simetinger, Alenka Černelič Krošelj	Brežice, Posavski muzej Brežice, 1. 10. 2022	130
Šola SED	Mednarodna raziskovalna poletna delavnica – etnološka dediščina v prostoru doline zgornje Kolpe in Čabranke	Marko Smole, Živa Ogorelec, Emil Crnković, Marko Cvetko idr.	Plešče in okolica, 13.–20. 8. 2022	290
Etnološki večeri	Etnološki večer o rasizmu	Tina Palaić, Daša Ličen, Bojan Baskar, Alenka Janko Spreizer, Vita Zalar, Sanja Cukut Krilić	Ljubljana, Slovenski etnografski muzej, 4. 10. 2022	35
Šola SED	Okrogla miza: Sodobna etnografija mest ob jubileju zasl. prof. dr. Vekoslava Kremenška in 60-letnici njegove raziskave v Zeleni jami; soorganizator: projekt Urbane prihodnosti	Veronika Zavratnik ter študentje etnologije in kulturne antropologije (Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF Ljubljana), Nevena Škrbić Alempijević, Saša Poljak Istenič, Sandi Abram, Tanja Roženbergar in Miha Kozorog	Ljubljana, Slovenski etnografski muzej, 23. 11. 2022	57
Etnološki večeri	Pogovor z Murkovo nagrajenko Marijo Mojco Terčelj	Marija Mojca, Terčelj, Irene Rožman Pišek, Alenka Černelič Krošelj	Ljubljana, Slovenski etnografski muzej, 7. 12. 2022	20

Med **mednarodnimi dejavnostmi** so bile v letu 2022 izvedene 16. Vzorednice slovenske in hrvaške etnologije: Hrana in pijača v času krize – prakse pridelave, distribucije in uživanja, ki jih je organiziralo Hrvaško etnološko društvo (HED) 9. in 10. junija 2022 v Bistri (Udruga Ekomuzej Bistra). Na dogodku je sodelovalo 30 predavateljev in predavateljic.

Prav tako je bil 26. in 27. septembra 2022 izveden 2. mednarodni simpozij Borovo gostüvanje: Med izviri in prihodnostjo šege / Rönkhúzás: A szokás eredete és jövöje /

Blochziehen: Between the Origins and the Future of the Ritual v Monoštru (Szentgotthárd) na Madžarskem, na katerem je sodelovalo 15 predavateljev in predavateljic. S tem dogodkom se je Slovensko etnološko društvo aktivno vključilo v prizadevanja za ohranjanje kulturne dediščine Slovencev v zamejstvu in za njihove povezave s strokovnimi in znanstvenimi inštitucijami v matični domovini. Podrobnejši podatki o mednarodnih dejavnostih so v spodnji tabeli.

Naslov dogodka/konference po pogodbi	Država, kraj in termin poteka dogodka/konference	Udeleženec (ime in priimek)	Naslov referata
16. vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo / 16. hrvatsko-slovenske paralele	Hrvaška, Bistra, 9. in 10. 6. 2022	Maja Godina Golija	Prehrana civilnega prebivalstva v Mariboru med 1. svetovno vojno – ne tako pozabljena izkušnja
16. vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo / 16. hrvatsko slovenske paralele	Hrvaška, Bistra, 9. in 10. 6. 2022	Jelka Pšajd	Odnos socialno šibkih skupin ali posameznikov na podeželju do prehrane ob njenem pomanjkanju
16. vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo / 16. hrvatsko slovenske paralele	Hrvaška, Bistra, 9. in 10. 6. 2022	Mojca Ramšak	COVID-19 in nove oblike pitja alkohola
16. vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo / 16. hrvatsko slovenske paralele	Hrvaška, Bistra, 9. in 10. 6. 2022	Jasna Fakin Bajec	Kruh – hrana revežev ali osnovno življenjsko živilo? O odnosu do kruha med mladimi v času revščine in izobilja
16. vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo / 16. hrvatsko slovenske paralele	Hrvaška, Bistra, 9. in 10. 6. 2022	Alenka Černelič Krošelj	Črno-belo bogastvo ter kruh, potice in kolači
16. vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo / 16. hrvatsko slovenske paralele	Hrvaška, Bistra, 9. in 10. 6. 2022	Barbara Sosič	Prehranska kriza po drugi svetovni vojni: Njen odsev v dokumentaciji Slovenskega etnografskega muzeja
2.mednarodni simpozij Borovo gostüvanje: Med izviri in prihodnostjo šege / Rönkhúzás: A szokás eredete és jövöje / Blochziehen: Between the Origins and the Future of the Ritual.	Madžarska, Monošter, 26. in 27. 9. 2022	Jelka Pšajd	Borova gostüvanja v Prekmurju v letih 2004–2022: Pregled, problemi in opažanja
2.mednarodni simpozij Borovo gostüvanje: Med izviri in prihodnostjo šege / Rönkhúzás: A szokás eredete és jövöje / Blochziehen: Between the Origins and the Future of the Ritual.	Madžarska, Monošter, 26. in 27. 9. 2022	Mojca Ravnik	O nekaterih odprtih vprašanjih borovega gostüvanja v Prekmurju v Sloveniji
2.mednarodni simpozij Borovo gostüvanje: Med izviri in prihodnostjo šege / Rönkhúzás: A szokás eredete és jövöje / Blochziehen: Between the Origins and the Future of the Ritual.	Madžarska, Monošter, 26. in 27. 9. 2022	Marija Kozar Mukič	Glavne vloge in besedila pustne poroke v slovenskih vaseh v okolici Monoštra na Madžarskem
2.mednarodni simpozij Borovo gostüvanje: Med izviri in prihodnostjo šege / Rönkhúzás: A szokás eredete és jövöje / Blochziehen: Between the Origins and the Future of the Ritual.	Madžarska, Monošter, 26. in 27. 9. 2022	Zora Slivnik Pavlin, nadomeščanje predsednice Alenke Černelič Krošelj	Slovensko etnološko društvo – aktivno od leta 1975 – uvodna predstavitev

**Promocijske dejavnosti** so bile izvedene v skladu z zmoglostmi, kar pomeni, da je bila v letu 2022 izvedena fizična podelitev Murkovih nagrad za leto 2021, in sicer 20. 4. 2022 v Medobčinskem muzeju Kamnik. Stroške smo pokrili iz lastnih sredstev.

Po dveh »koronskih« letih smo imeli 11. novembra 2022 v Posavskem muzeju Brežice spet redno podelitev v živo, na kateri je Murkovo nagrado za leto 2022 prejela Marija Mojca Terčelj. Podeljeni sta bili dve Murkovi priznanji in Murkova listina. Murkovi priznanji sta prejeli Ana Be-

no Vrtovec in projektna skupina v sestavi Srečko Ocvirk, Mojca Sešlar, Lidija Udovč, Božena Hostnik, Stanka Glogovič, Aleš Vene in Nives Slemenšek. Murkovo listino za študente je prejela Anuša Babuder za dosežke in širše študentsko udejstvovanje na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

Stanovske nagrade so pomemben del društvene dejavnosti ter vpetosti društva v strokovno in širše okolje. Murkova listina povezuje stroko z ljubitelji ter raznolike teme in območja. Leta 2022 je bila prvič podeljena Murkova listina za študentsko udejstvovanje.

### Odmevnost izvedenega programa v javnosti

Leto	Število obiskovalcev/udeležencev programa		Število izvajalcev programa	Število obiskov spletnih strani	Število izvedenih dogodkov na platformah (Zoom, Microsoft Teams)	Število udeležencev predavanj na platformah (Zoom, Microsoft Teams)
	evidentirano	ocenjeno				
2022	798	1.500	58 programi 87 Glasnik SED 20 Knjižnica Glasnika SED Skupaj: 203	158 unikatnih uporabnikov 460 sej oziroma vračajočih uporabnikov <sup>1</sup>	1 + 1 posnetek	35

Virtualni dogodki, ki so dostopni na spletu:

- Etnološki večer: predstavitev 55. izdaje Knjižnice Glasnika *Zvezdne poti in plesne sledi: Od Platona do romarskega vrta*, 10. februar 2022. Posnetek pogovora avtorja knjige Tomaža Simetingerja in urednice Anje Serec Hodžar, 11. 2. 2022; <https://www.sed-drustvo.si/izobrazevanje/etnoloski-vece-ri/zvezdne-poti-in-plesne-sledi-1>;
- Slovesna podelitev Murkovih nagrad, Brežice, 11. 11. 2022; <https://www.sed-drustvo.si/sl/video/podelitev-murkovih-nagrad-2022>.

Facebook SED:

- Sledilci strani: 2019: 815; 2020: 894; 2021: 1.114; 2022: 1.181;
- Všečki strani: 2019: 805; 2020: 890; 2021: 1.020; 2022: 1.097.

Facebook skupina SED:

- Člani: 2019: 160 članov; 2020: 302 članov; 2021: 547 članov; 2022: 948 članov.

Cilji na področju promocijske dejavnosti in odmevnosti so bili doseženi in preseženi.

Uspešno in ves čas se povečujeta tudi odmevnost in raba profila na Facebooku.

SED je aktiven tudi pri **izdajanju publikacij**. Prva številka *Glasnika Slovenskega etnološkega društva* v 2022 je prinesla tematski sklop o antropologiji turizma in turističnih študijah, poimenovan Vprašanja o turizmu in v turizmu, ki sta ga uredila Boštjan Kravanja (Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF UL) in Marjetka Rangus (Fakulteta za turizem UM). Druga številka, ki jo je uredila Tina Palaić (Slovenski etnografski muzej), je prinesla razprave o rasi in rasizmu. V letu 2022 je NUK zagotovil dostopnost vseh *Glasnikov SED* v Digitalni knjižnici – DLib. Za koordinacijo je skrbela Tita Porenta, podpredsednica SED.

V letu 2022 je SED sodeloval pri izdaji knjige *Ponikvske mačkare* Tomaža Simetingerja, ki govori o tradiciji pustnih obhodov v Ponikvah, še živi šegi, ki združuje kulturno dediščino v najširšem smislu, tako snovno kot nesnovno. Izšla je kot 56. številka Knjižnice Glasnika SED. Pri

zbirati podatki, če uporabnik sam ne potrdi oziroma sprejme piškotkov. Zato niso zabeleženi vsi uporabniki in število zabeleženih obiskov je lahko manjše od dejanskega števila.

<sup>1</sup> Kot je pri poročanju zapisal skrbnik – tehnični urednik spletne strani, je razlika med letoma 2021 in 2022 nastala zaradi novih pravil, kar pomeni, da v statistične podatke niso vključeni obiski uporabnikov, ki niso potrdili izjave o piškotkih, saj se skladno z GDPR ne smeje

izdaji knjige je sodelovalo več članov društva, ob avtorju tudi urednica knjige Urša Šivic, prav tako iz vrst društva prihajata recenzentki Ana Vrtovec Beno in Adela Pukl. Izdajatelj knjige je Slovensko etnološko društvo. Delo je posvečeno mačkaram v Ponikvah, ki se precej razlikujejo od zagoriških.

Tako z vsebinskim kot s finančnim poročilom dokazujemo, da smo uspešno, kakovostno in odgovorno izvedli program za leto 2022 ter kakovostno in odmevno izvedli začrtane programe. Poraba sredstev je bila gospodarna, izvajalci skrbno izbrani, cilje pa smo na številnih področjih tudi preseglji. Pri tem so imeli ključno vlogo aktivni člani društva, predvsem člani IO SED in delovnih skupin.

### Zahvala predsednice

Po skoraj treh letih prilagoditev in razmer, ki so močno vplivale na naše delo in življenje, sem kot predsednica zelo hvaležna za delo in razumevanje IO SED, obeh uredništev, nadzornega odbora in častnega razsodišča ter Komisije za podeljevanje Murkovih nagrad, priznanj in listin. Predvsem pa sem hvaležna članom in članicam, ki ste naše odločitve sprejemali z naklonjenostjo. Ob zaključku mandata 2021–2023 sem iskreno hvaležna vsem, ki ste opravljali različne društvene naloge, ter vsem, ki ste jih prevzeli v mandatu 2023–2025.



Odide staro, pride novo: čevlji bivše predsednice Slovenskega etnološkega društva Alenke Černelič Koršelj na vratih Posavskega muzeja Brežice ob njenem rojstnem dnevu (foto: arhiv Alenke Černelič Koršelj, 2022).

## ETNOLOGIJA JE POVSOD

### Govor Murkove nagrajenke za leto 2021/2022

Res je, pri svojem delu nisem izhajala iz množice teorij. Tudi za Velike ideje mi ni bilo mar, izkušnje so me naučile, da so Velike ideje praviloma porodile gorje, gorje malemu človeku. Njemu sem se posvečala sočasno kot človek in kot raziskovalka. Izhajala sem iz lastnih izkušenj in izkušenj ljudi, ki so mi prihajali naproti – njihove izkušnje sem vsrkala vase in so sedaj del mene. Vselej sem želela razumeti svoja dejanja, čustvovanja in doživljanja, samo sebe v spletu odnosov z drugimi ljudmi, ki so izvirali iz različnih časov in krajev. Takšna naravnost me je silila iskati odgovore na tako imenovani etnološki teren, to je na domove ljudi, ki so nastopali v mojih etnografskih zgodbah. Temelj mojega dela je torej življenjska zgodba, kot se je v času pripovedovanja ohranila v spominu mojih sogovornic in sogovornikov. Na to debelno osnovo so se cepile teme, ki jim je veljala moja pozornost.

Etnologije, vede, ki preučuje način življenja, si pravzaprav nisem izbrala sama. Namesto mene jo je izbrala moja življenjska usoda, ki me je, sedemletno siroto iz nemškega velemesta, pripeljala v vas Dobrava ob reki Krki pod Gorjanci. Tu sem se 13 let urila v metodi opazovanja z udeležbo. In v avtoetnografiji.

V tej zeleni pokrajini so svoj prostor našla bitja, ki sem jih dotlej poznala le iz Grimmovih pravljic. Močvirne travnike z rumenimi kalužnicami so naseljevale eterične vile, v gozdu so v trhlečih štorih prebivali škratje. Moja domišljija je v tej pokrajini znala najti uteho za mojo bolečino in navdihe za raziskovanje. Za drevesi so rasle rdeče mušnice, ki so mi razveseljevale srce. Nabirala sem jih za svojo staro mamo, ki jih je dala v posodice, vanje nalila sladkano mleko, posodice pa enakomerno razporedila po okenski polici. »*To je za muhe, da boš vedla!*« mi je razložila. To je bil prvi nauk iz nabiralništva in ekologije.

Od tega sveta se nisem nikoli poslovila; v študentskih letih sem ga celo iskala.

V vinogradih pod Bohorjem so me ljudje spoznali s tako rekoč endemično vrsto bajeslovnega bitja – Telebo, ki je varovala grozdje pred poželjivimi očmi otrok – grozdja se ne sme krasti. To pravilo so morale upoštevati tudi lačne nosečnice, ki jih je pot vodila mimo vinogradov, morda na težko dnino. Saj vemo: »*Delala sem do zadnjega!*« Tudi moja stara mama, ki je dvanajstkrat rodila. V tem času sem začela raziskovati življenje kmečkih žensk. Kako so nosile in rodile svoje otroke, kako so preživljale otročniško dobo, kako so vstopile v materinstvo in bile matere. Njihova reproduktivna zgodovina je bila jedro njihove življenjske

zgodbe. »*Kje ste pa vi mene našli v tem kotlu? Jest sem rodila sedem otrok, pa eno mrtvorojeno punčko,*« me je že na pragu sprejela moja sogovornica. Ne spomnim se, ali me je bila sploh pozdravila.

Na Dobravi sem opazovala življenje žensk, ki so trdo delale na poljih in doma. Prav čudila sem se, da se ne sprehajajo okoli z dojenčki v vozičku, še več, v vasi nisem videla nobenega vozička. Za ukvarjanje z otroki niso imele veliko časa, pretirano pestovanje in *kuševanje* še ni bilo tako v navadi. Jaz pa sem to pogrešala. Moj stari oče me je prvič objel in poljubil, ko je že ležal na smrtni postelji. In tako sva se razšla in odšla vsak v svoj svet. To je bil nauk o ljubezni. Otroci so se mi zdeli nekoliko zanemarjeni in umazani, če sem iskrena – prav tako odrasli. Hitro pa sem spoznala, da so umazani ljudje lahko čisti, čisti v srcu. Srčne spomine imam na nekoliko umazane roke vaških tet, ki so mi rade dale kakšen priboljšek. Pa ne samo meni, siroti, tudi drugim otrokom – takšna je bila pač navada. Zgarane in razpokane roke moje stare mame so do smrti mesile kruh. Tudi jaz sem štiri leta jedla njen kruh. Takrat sem sanjala o žemljah, danes pa o kruhu – o njenem kruhu. Še sem doživela, kako so bile matere ponosne na svojega otroka, ko je že znal z rokami narediti *bugca* za kos kruha. »*Nared bugca, pa boš dubu.*« Čudno se mi je zdelo, da imajo kruh bolj v čislih kot cvetačo, ki je, začuda, sploh ni bilo. To je bil nauk o kruhu. Kopalnice in notranja stranišča so bili še redki. Stara mama me je kopala v nekem lesenem, nekoliko večjem škafu; v njem je včasih skubila kokoši, kadar jih je zaklala več. Spopasti se s to okoliščino je pomenilo, da sem šla preko sebe. To je bil nauk o bivalni kulturi.

Otroci so se posmehovali sosedomi punčki, ki je bila slaboumna. Imela je eno samo gumijasto igračko, *poba*, ki ga je povijala v cunje. Skupaj sva se igrali. Ocenila sem, da gre njej morda še slabše kot meni. Zanimivo, ne? Raziskovalci radi tako komentiramo težke življenjske izkušnje svojih informatorjev. Na tem mestu moram povedati, da mi ta izraz ni ljub. Je brezoseben. Jaz pa nočem biti brezosebna in tudi drugih nočem razosebiti.

Sama sem doživela kar nekaj zanimivosti. Izkusila sem zlaganost in cinizem slogana »*vsii drugačni, vsii enakopravni*«. Ko sem zbolela za epilepsijo, so na hitro ugotovili, da se bom težko poročila na kmete. Joj, posebna sem bila že kot otrok! »*Vzemi ženico sebi vrstnico.*« Fizični antropolog Božo Škerlj je pravilno razvozlal evgeničen pomen tega pregovora, ko pravi: »*To je važen evgeniški opomin v vsakem, tudi rasnem oziru. Le to naj se družii, kar spada skupaj. Le oni*

\* Irene Rožman Pišek doc. dr. etnologije in kulturne antropologije v pokoju, Novo mesto; jelene.rozman@gmail.com.

imajo lahko polnovredno potomstvo, ki so sami polnovredni, dedno zdravi.« Pogosteje bi morali prebirati pregovore, naše ali latinske, v njih bomo našli veliko *štofa* za kontemplacijo. Evgenika je še med nami, je v nas. Saj veste, da otroci, ki niso normalni, niso zaželeni, jih je treba že v nosečnosti odkriti in eliminirati. Da ne bojo v breme družini in družbi, predvsem pa sebi. Bogi revež! Vsak po svoje. To je bil nauk iz evgenike. Sedaj vem, kje mi je mesto. Zanimivo, ne?

Videli bomo še, kaj bodo malemu človeku prinesli sedaj tako *nobelšni* arheogenetski projekti, s katerimi znanstveniki ugotavljajo, koliko odstotkov Irca, Nemca, Američana je v nekem individuumu. Ali nam to ni že od nekod znano? Medkulturni programi so se mi zamerili že v zgodnjem otroštvu, nisem se mogla načuditi dejstvu, da so me v Nemčiji zmerjali z Jugoslovanko, na Dobravi pa z Nemko. Čudno, sama sem se imela za Hrvatico, po očetu. Kaj torej sem? Morda pa sem številka 15419? Še sama ne vem. To je bil nauk iz *multi-kulti*.

Ciljno raziskovalni, temeljni, aplikativni projekti gor ali dol, povem vam, težka bo. Velikokrat so ti projekti sami sebi namen, zagotavljajo namreč denarna sredstva vpletenim, samo diskriminirani subjekti od njih nimajo nič. Pa saj to ni pomembno, pomembno pa je, da so elaborati politično korektni. To pa je nauk iz lastne karijerne izkušnje.

Po prihodu na Dobravo sem se močno navezala na domače živali, še posebej na mogočnega vola in radovedne svinje. Takrat še nisem vedela, da se bosta kot spremljevalca pojavljala v življenjskih zgodbah mojih sogovornic. Ženske so se rade pohvalile s svojo doto: »A, sem mela veliko doto, dva para volov!« Kmečka ženska je bila s svinjami tesno, skoraj materinsko povezana. Spremljala jih je od rojstva do smrti. Stara mama mi je govorila: »Veš, pujcke moraš ahtat!« ko jim je dragocen kruh dajala za priboljšek. Takšna skrb me je presunila, mislila sem si, da bi tudi jaz rada dobila kakšen priboljšek. Ni minilo veliko časa, ko sem prvič videla, kako so odpeljali majhne pujske na sejem, potem pa še, kako so zaklali svinjo, ki je gotovo že večkrat povrgla. Ta dogodek je bil zame na meji vzdržnega. Čez veliko let so mi ženske pripovedovale, da niso smele biti prisotne pri samem zakolu, ko so bile noseče. »Veste, otrok bi lahko bil morilec,« so mi pojasnjevale. Pa tudi smilila se jim je uboga žival, še mojemu staremu očetu, ki jo je zaklal. Za preživetje, ne za prenažiranje! Že v prvih raziskovalnih letih sem se morala strinjati z odličnim antropologom Robertom Minnichom, ki je raziskoval furež v Halozah: »Uboj teh najbližjih, v kmečki družbi udomačenih družabnikov, njenih svinj, je moralni prekršek, ki doseže vrhunec v dramtizaciji osnovnih vidikov lokalnega družbenega in moralnega reda« (Minnich 1987: 136–143). Kdo izmed nas ne pozna fotografskega cikla Koline Stojana Kerblerja? Otroci s postelje brez nasmeška opazujejo zaklano svinjo, ki leži v sobi na parah. Joj, kot da sem uzrla sebe.

Babica Natalija Krajnik iz Baške grape mi je pripovedovala o svojem boju z nosečnico, materjo štirih otrok, ki



Irene Rožman Pišek po končani slovesnosti (foto: Zora Slivnik Pavlin, 11. 11. 2022).

je kljub rizični nosečnosti odklanjala oskrbo v materinskem domu na Jesenicah. »Da boste šla čakati u materinski dom.« »Ki boste vi, sej sem skuz normalno rodila, ne grem, jest mam mičkene prašiče, jest mam štir atrače mičkene, kam bom šla?!« Ka mičkene prašiče je treba futrat usake štir ure,« jih je opravičevala. »Ja, to vem.« »A, ste vi tud s kmetov? O, hvala Bogu, potle vi to zastopte!« Razumela sem njo in njene kmečke ženske; že iz otroštva vem, kaj je to preživetje. Pa saj to preučujemo, kajne, način preživetja, ne način življenja.

V nemškem vele mestu kolin nismo poznali. Šele v srednji šoli sem slišala za klavnico, hišo groze. Ameriški pisatelj Upton Sinclair (1878–1968) v svojem romanu *The Jungle* (Džungla), ki je izšel leta 1906, to grozo nazorno tudi predstavi (gl. Sinclair 1995). Opisuje strahote in posledice, ki jih je zadala mesna industrija živalim, klavcem, mesarjem in njihovim družinam. V čikaški klavnici je v začetku 20. stoletja svoje življenje izgubil moj stari oče, ki je šel v obljubljeni deželni s trebuhom za kruhom. Tako je tudi moj oče postal sirota. Zanimivo, ne?

Po izidu te knjige so humanisti začeli raziskovati različne vidike mesne industrije. Nekatere skrbi zdravje delavcev in delavk, ki so iz najnižjega socialnega sloja, to so *prišleki* – *Refuges willkommen*.

Zanimivo, ne?

O domačih, veselih kolinah imamo že dosti napisanega, nimamo pa še dobre etnografije klavnice. To se dobro sliši! To bi bil dober projekt! Takšen projekt bi znal zanimati našega »Velikega brata«, Javno agencijo za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije, skrajšano ARRS, ki od raziskovalcev po vsej sili zahteva, da so njihovi projekti za povrh še družbeno in ekonomsko upravičljivi in uporabni. Tu se nam ponuja velika prilika. Saj si država želi zdravih

državljanov, mar ne? Pogledajte, koliko družbo stanejo bolniške – *absentizma je odločno preveč!* Le zakaj? Čaka nas še veliko, ne lahkega, terenskega dela. Pa bomo zmogli, saj *etno je fletno*, bo že nekako šlo.

Na Dobravi sem izkusila tudi lakoto, od takrat jem bolj malo. Kot deklica šibkega zdravja sem verjetno preveč delala, toda hrano sem odklanjala, ker mi jo je stric očital. »Jela bi, delala pa ne bi!« je stric komentiral mojo požrešnost. V tistem času kmečki ljudje sicer niso več stradali, hrane pa vendarle ni bilo v izobilju. V nekaterih predelih Slovenije pa so bili vseeno ženske in otroci še ne ravno lačni, siti pa tudi ne. Moji stari starši niso poznali nemškega jogurta, pomfrita, palačink, banan, pač pa kislo mleko, restan krompir, šmorn in slive.

Počasi sem se le kulturno asimilirala na novo življenje. Bi mi bilo pa veliko lažje, ko bi vedela, da se tej stvari tako *visokostno* reče.

Morda sedaj že mislite: »Kaj se pa gre, vse je aber bei uns im Deutschland!« Tako so mislili moji sorodniki, jaz pa vem samo to, *taku je blu*. S temi besedami so moje sogovornice skoraj vedno podkrepile svoje težke življenjske izkušnje. Letos spomladi sem obiskala svojega sogovornika izpred dvajsetih let, da mi pove kaj o volu, ki sem ga začela pogrešati, saj jih v Gorjancih že zdavnaj ni več. Ni mi znal povedati ničesar o volu, ker volov niso imeli; bili so prerevni. Pripovedoval pa mi je o svojih revnih starših, ki so peš z grabljami na ramenih odšli čez Gorjance vse do Metlike, da bi jih tam prodali za nekaj dinarjev. Njegovo sestrico so poslali služiti v sosednjo vas, ko je bila stara pet let, njega so sedemletnega oddali k sosedom služiti za pastirja. »Tam sem dobil veliko batin, pa sam en košček kruha na dan. Ja, *taku je blu*,« in potekle so mu solze. Komaj sem zadrževala jok. Spomnila sem se na svoje veliko, dolgo etnološko potovanje, na katero sem se podala, ko sem bila stara sedem let. To potovanje je bilo prav posebna oblika vpeljevanja in spoznavanja nečesa novega – novega sveta, novih ljudi in bitij – in same sebe v nastali praznini. Od takrat jo zapolnjujem z iskanjem raznovrstnih smislov. Tudi to je zanimivo.

Težko si predstavljamo ali razumemo to izkušnjo. Saj to ni pomembno, pomembno je, da sočustvujemo. Jaz zelo sočustvujem z malim človekom, v vsej njegovi bedi in nesreči, sočustvujem z zavrženimi živalmi, tudi rožami. Vemo; pripovedovanje življenjske zgodbe niso toliko spomini zgodovinskih dejstev, ampak spomini na čustva. Ničkolikokrat sem doživela, da je ženska med pogovorom naenkrat začela ihteti: »Ne, ne, ne morem! Pustiva to! Gospa, boste eno kavico?« »Bom, z veseljem, prosim.« Koliko kav sem popila. Res je, revne kmečke ženske in njihove otroke so dajali v nič. Mene in mojega nezakonskega brata pa tudi. Nezakonski otroci, sirote in starostniki so še posebej primerni za kakšen udarec in poniževanje. Zato čutim z njimi, zato me vleče k njim, pri njih sem dobrodošla. Letos sem po 11 letih ponovno obiskala nekatere babice. S svakom Blažem

in njegovo ženo Cvetko sem letos poleti obiskala babico Natalijo Krajnik, ki sedaj živi v tolminskem domu starejših občanov, kjer se je zaposlila v 1970. letih. Spomnila sem se na njeno pripoved, kako je takrat doživljala starostnike. »Ja, to je od rojstva k smrti. Nosečnica je lepa, mlada žena, porodnica, otročnica, to so same mlade, otrok je bil predšolski, in taku naprej. Sem bla samo z mladim, nikol nisem bla stara 58 let. Se niso leta štele, ko sem pršla pa u dom, sem bla pa takoj 90 let stara. ‚A, ste vi sestra, ste vi? Ki ste rekli, ne slišim?‘ Pa je hodu taku naprej, zmedenu. Pa sem si mislila: ‚A, je mogoče, de je to bil enkrat novorojenček? Ka je mogoče, de je bil 20 let star, de je plesu, de je šel po zraku?‘ Devetdeset let sem bla stara takoj!« Sedaj ima 84, jaz pa 57 let. Ali je mogoče, da sem bila stara 7 let, da sem nabirala mušnice in videvala škrate? Kako čas beži! Tudi mi bomo enkrat na njenem mestu. Tudi to je zanimivo.

Ravnam se po navodilih generacij etnologov in etnologinj, ki jih ni več med nami. »Rešimo izročilo, rešimo ga poza-be.« Vsa dediščina se prenaša samo iz oči v oči. Babice so z mano delile svoje življenje z upanjem in vero, da ga bom dala na svetlo. Trudim se.

Preučevala sem rojstvo, rojevanje, ki ga sama nisem izkusila. Ne, ni bil to razlog, da sem si izbrala to temo, izbrala sem si jo, ker sem izkusila smrt svojih staršev, smrt, ki daje legitimnost rojstvu, življenju. Zanimivo, ne?

Nesporno, terensko delo je bilo ustvarjalno. Z ženskami sem si izmenjala izkušnje, vrednote, znanje; to pa je spodbudilo moje razmišljanje in me vodilo k novim razglediščem na življenjske reči. Ni me zanimala samo tista realnost, ki je obdajala moje sogovornice, ampak tudi tista, ki je bila v njih. Ni me zanimal sam dogodek, ampak dogodek čustev, doživljanja. Zanima me duša dogodka. Zame so čustva realnost. Kaj je bolj čustvenega od rojstva ali smrti otroka, ki ga doživita mati in njena porodna pomočnica? Njihovi spomini so bili novo rojstvo preteklosti. Med pripovedovanjem so ustvarjale, na novo pisale, svoje življenje. Vsaka moja sogovornica je kričala svojo zgodovino, svojo resnico, ki je naša dediščina. Vestno sem jo beležila, kot človek in kot raziskovalka. Danes imam zato nič točk in nekaj citatov. Ne, jaz nisem evidenčna številka 15419, skupek točk in citatov! Jaz sem Irene Rožman Pišek, mali človek, raziskovalka, etnologinja. In lanskoletna Murkova nagrajenka. Hvala ti, Ivanka, hvala naši kolegici Ivanki Počkar, moji prvi terenski učiteljici.

Hvala mojemu možu Alešu Pišku za njegovo ljubezen in podporo.

## Viri in literatura

MINNICH, Robert: The Gift of Koline and the Articulation of Identity in Slovene Peasant Society. *Glasnik SED* 27/1–2, 1987, 115–122.

SINCLAIR, Upton: *The Jungle*. New York: Barnes and Noble, 1995 [1906].



Irene Rožman Pišek govori zbranim v gostilni Hudoklin v Velikih Brusnicah (foto: Zora Slivnik Pavlin, 11. 11. 2022).



Vrhkletna hiša v Gorenjem Suhadolu (foto: Zora Slivnik Pavlin, 11. 11. 2022).

## S KRANJSKE NA ŠTAJERSKO IN NAZAJ Rajža ob podelitvi Murkove nagrade na martinovo 2022

Rajža je 11. novembra 2022, ob priložnosti svečane podelitve Murkove nagrade, Murkovih priznanj in Murkovih listin, nosila poveden naslov, ki opiše mojo življenjsko in raziskovalno pot – S Kranjske na Štajersko in nazaj. Rajžo smo začeli na Kranjskem, natančneje v župniji Velike Brusnice, katere prebivalci so me kot raziskovalko gostili celih 18 let!

Kot gosti presenečenja so pri ekskurziji sodelovali še naša kolegica, etnologinja Marinka Dražumerič, domačin iz Gabrja, sicer novinar pri časopisu *Dolenjski list*, Martin Luzar, in Marko Kragelj, ki je v istoimenski vasi pri starih starših preživljal svoje šolske počitnice.

Pot smo začeli pri gostilni Hudoklin; pred njo sva z Marinko Dražumerič pričakali udeležence in udeleženke. Ta gostilna je znamenita po tem, da so po krstu otroka radi zavili vanjo in na otrokovo zdravje spili kakšen glaž vina ali dva. To in še več mi je povedala pokojna gostilničarka, s katero sem opravila veliko uradnih in neuradnih intervjujev, običajno takrat, ko sem prišla v gostilno na delavsko malico. V gostilni smo spili kavo in pojedli rogljičke, tu se je začela naša rajža, ki smo jo tudi zaključili v gostilni Hudoklin, tokrat v Gabrju. Takšen itinerar odlikuje vsakega pravega dolenjskega etnologa. Tudi jaz sem mu sledila. Saj kolegic

in kolegov in drugih udeležencev nisem imela kam peljati po ogledih; po mojem vodenju se ta župnija ne ponaša s kakšnim kulturnim spomenikom.

V vasi Gorenji Suhadol pa je mogoče videti še tri lesene vrhkletne hiše in samostojno stoječe, lesene svinjake, ki bodo, kot je bilo videti, kmalu podlegli zobu časa. Škoda, pa tako so mi všeč.

Ker nas je preganjal čas, kot to pritiče sodobnemu človeku, si teh znamenitosti nismo šli ogledati. V 20 letih so nekatere znamenitosti izginile, druge pa čakajo dan, ko bodo postale znamenite. Zgradili so pločnik, napeljali javno razsvetljavo, postavili bankomat, na mestu, kjer je stala Cerkev sv. Družine s fresko na zunanem zidu, pa sedaj stoji gigantsko, prav neokusno razpelo. Čemu in komu?

Družine so si v novem tisočletju začele postavljati hiše čudnega izgleda, ki se ponašajo z nekakšnim oglatim izbočenim prostorom, ki me spominja, recimo, na sodobno družinsko kapelico. Tu in tam se je za okras ohranila pritična prazna hiša s tridelnim tlorisom. Verjetno jih bodo kaj kmalu porušili, kot so ne hišo, ampak dom gospoda Mihe Rukša, ki jo pogreša, tako kot svojo ženo, ki mu je lansko leto umrla. »*Sedaj živim v gradu, pogledjte, kavč, hladilnik, samo žene nimam več,*« se mi je potožil. Pred

\* Irene Rožman Pišek, doc dr. etnologije in kulturne antropologije v pokoju, Breg 5, 8000 Novo mesto; jelene.rozman@gmail.com





Marinka Dražumerič, etnologinja in umetnostna zgodovinarica, predava o zgodovini župnijske cerkve Velike Brusnice (foto: Zora Slivnik Pavlin, 11. 11. 2022).

kratkim pa je izdal svojo pesniško zbirko. Prebrala sem pesem Božična, glede na to, da se je bližala prva adventna nedelja. Največ pesmi je posvetil naravi, svoji mami in ženi. Vas Velike Brusnice je postala predmetje gospodarsko uspešnega mesta – Novega mesta.

Matičnega urada, kjer sem prepisovala podatke iz rojstnih, poročnih in smrtnih matičnih knjig, ni več. Tako vam nisem mogla pokazati prostora, v katerem sem preživljala ne samo ure in ure, temveč leta in leta! Na podlagi teh podatkov sem opravila demografsko analizo rodnosti, porok, umrljivosti in drugega. Teh »dolgočasnih« podatkov ni kazalo razgrinjati v znameniti Hudoklinovi gostilni, namesto tega sem vsem razdelila svoj članek, v katerem sem priobčila osnovne izsledke moje večplastne demografske analize. Rada bi zapisala, da sem imela pred predavanjem o demografski podobi župnije tudi tremo: prišla je namreč tudi moja mentorica pri doktoratu, demografinja in geografinja dr. Milivoja Šircelj, ki številke zelo dobro obvlada in kroti. Še ohranja stike.

Pošte tudi ni več, kjer so v 90. letih prejšnjega stoletja domačini še opravljali svoje telefonske pogovore, jaz pa sem tja hodila klepetati s poštarico Marijo Sitar. Marija še živi, čeprav, kot pravi, bi že rada kar umrla. Želela sem si, da bi se nam pridružila in nam kaj povedala, saj je tudi ona prispevala k uspehu moje raziskave. Večkrat mi je spekla jajce, pri njej sem kdaj pa kdaj celo prespala, posodila mi je kolo, poslušala je moje takšne in drugačne težave, zašila mi je nahrbtnik. Kaj ne sodi to v terenski dnevnik? »Hvala Irena, zelo si me počastila!« je dejala opravičujoč se, da tako šolanim ljudem ne bi znala nič pametnega povedati, in v zadregi odklonila udeležbo. Čudno se mi je zdelo,

da lahko koga počastim. Perspektive na stvari, dogodke in ljudi so pač, kot vemo, različne.

V preteklih 20 letih se je tu življenje ljudi zelo spremenilo. Vse to in še kaj sem povedala, tudi to, da sem na teren prišla z namenom, da zberem »material« za članek o ljudskem verovanju; ljudje so mi povedali, da »tukaj ljudje še verjamejo v coprnice«. Saj vsi poznamo *Bajke in povesti o Gorjancih* našega pisatelja in etnologa Janeza Trdine, verjetno bo na tem kaj resnice, sem si mislila. Potem pa – človek obrača, bog obrne.

Izpostavila sem še nekaj dejstev o tem, kako sem raziskovala, s kakšnimi težavami sem se spopadala, ko sem ženske *zasliševala* o njihovem spolnem življenju. To sploh ni bilo lahko *podjetje*. Po končanem predavanju smo si ogledali župnijsko cerkev povišanja sv. Križa. Ogled je vodila kolegica Marinka Dražumerič, ki je tudi umetnostna zgodovinarica. Iskreno priznam, nikoli si nisem mogla zapomniti, po čem je cerkev v arhitekturnem in še kakšnem pogledu znamenita. Vem pa, da so bile otročnice v njej vpeljane, odslej so bile spet *normalne* matere, ki jim je bilo dovoljeno težko delati. Kot nam je povedala kolegica Marinka, je bila gradnja cerkve, ki stoji na močvirnem svetu, velik podvig v vsakršnem pogledu. Le kako so jo zgradili? Na moje vprašanje je Hudoklinova teta takole odgovorila: »*Spominjam se pogovora s taščo, ki je na moje vprašanje, koliko je stara, odgovorila, da je bila ob gradnji cerkve stara trinajst let. Spominjala se je, da so cerkev gradili s podajanjem opek, 'kot pr štafet'.*«

Pot smo nadaljevali v vas Gabrje. Zopet smo šli naravnost v gostilno. Tu smo si že privoščili malo žganega – za boljšo voljo. Besedo sta dobila moja gosta presenečenja, Martin Luzar in Marko Kragelj. Martin je začel prvi. Najprej je izpostavil, da ne bo nič govoril, koliko je prebivalcev, kakšne so bile v preteklosti hiše, kako so ljudje živeli, ker to lahko tudi preberemo. S tem sem se zelo strinjala. Je pa prebral svojo pesem z naslovom *Češnja*. V njej opisuje poučen dogodek, ki bi ga kazalo upoštevati. Martin je Marku zavidal njegovo nobel obleko, čevlje. Sam je bil poleti vedno bos, to je krivica. Nekega dne je Martin pasel krave. Marko, ki se je prav tistega dne, sicer ne ve, kako, pasel na Luzarjevi češnji (Po domače, rabutal je!), je padel z drevesa. Martin je priletel, gledala sta si iz oči v oči. Ali bova preizkusila prebujajočo močatost in si skočila v lase ali izrabila priliko in postala prijatelj? Postala in ostala sta prijatelj. Prijatelj Marko danes živi v Bratislavi, a ga močno vleče nazaj, v Gabrje, k svojim koreninam. Sedaj tu gradi majhno brunarico. Marko Kragelj se ukvarja z genealogijo, napisal je knjigo *Kronika vasi Gabrje in Jugorje pod Gorjanci: 1229–2021*, ki je s podporo KS Gabrje izšla 2022. Sedaj si dopisujeva, imamo veliko skupnih tem.

Seveda, še o češnjah. Omeniti moram praznik češenj, ki ga obeležujejo približno 20 let. K imenitnosti praznika svoj delež prispeva še Kraljica češenj. Šalo na stran, s češnjami so trgovali, baje so jih izvažali celo na Dunaj. Tega še nisem

preverila, Martin v to celo dvomi. Še ena kost za glodanje. Sedaj lahko že sklepate, da tu ni ne vem kakšnih znamenitosti, niti pomembnežev, nihče ni ničesar izumil ali česa velikega napisal. Predvsem so se ukvarjali z izumljanjem tega, kako bi preživeli; mar ni to umetnost?

Tu pa tam izvem, da je ta in ta umrla ali umrl. Lani sem v reviji *Vzajemnost* zasledila novičko, da je Marija Brulc praznovala 90 let. V mislih sem ji iskreno čestitala za ta visoki jubilej. Dosti mi je povedala o kmečkem delu, kako so ženske garale, rojevale in skrbele za otroke.

Nismo imeli več časa, natančneje, zamujali smo! Kakšna groza!

Odpravili smo se v vas Podbočje. Tu je bila doma Alenka Černelič Krošelj, predsednica našega etnološkega društva, jaz pa sem v Podbočje vsak dan, iz štiri kilometre oddaljene Dobrave, hodila v osnovo šolo. Najraje po gozdnih bližnjicah, ki so bile *daljšnice*. V znani gostilni Gadova peč – v svojem krimiču jo omenja pisatelj Tadej Golob; še ena znamenitost – smo imeli kosilo.

Dobro, vsak je pojedel svoje in odpeljali smo se naprej, v Posavski muzej Brežice. Sledila je svečana podelitev Murkove nagrade, Murkovih priznanj in Murkovih listin, tej pa veličastna pogostitev. Mize so se kar šibile od dobrot. Udeleženci in udeleženke so mi povedali, kako jim je bila moja ekskurzija všeč, da bi me še kar poslušali. Lepo! Veselila sem se z lanskoletno Murkovo nagrajenko, dr. Marijo Mojco Terčelj, in z vsemi, ki so na ta svečani dan



V okrepčevalnici Hudoklin v Gabrju, na sliki z leve proti desni: Irene Rožman Pišek, ter gosta presenečenja Martin Luzar in Marko Kragelj (foto: Zora Slivnik Pavlin, 11. 11. 2022).

prišli v muzej, kjer sem opravila svojo prvo prakso pod mentorstvom kolegice dr. Ivanke Počkar. Nedvomno, ta dan bo grel moje srce še dolgo, dolgo let – če bo bog dal. Hvala vsem.



## RASA IN RASIZMI DANES

Etnološki večer o rasizmu, Slovensko etnološko društvo in Slovenski etnografski muzej,

4. oktober 2022

V torek, 4. 10. 2022 je v upravni stavbi Slovenskega etnografskega muzeja potekal Etnološki večer o rasizmu, ki sta ga pripravila Slovensko etnološko društvo in Slovenski etnografski muzej. Tematsko je dogodek sovpadal z lansko številko Glasnika Slovenskega etnološkega društva, ki je bila posvečena razpredanju konceptov rase in rasizmov. O temi so poleg organizatork in moderatork Daše Ličen iz ZRC SAZU ter Tine Palaić iz Slovenskega etnografskega muzeja razpravljali antropolog Bojan Baskar iz Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, sociologinja Sanja Cukut Krilić iz ZRC SAZU, zgodovinarica Vita Zalar iz Podiplomske šole ZRC SAZU ter antropologinja Alenka Janko Spreizer iz Fakultete za humanistične študije Univerze na Primorskem. Pogovor je uvedel Bojan Baskar z opozorilom o obstoju in zanemarjenosti raziskovanja protiazijskega oz. bolj specifično protikitajskega rasizma. Ta naj bi bil spregledan zaradi amerikocentričnosti in iz nje izhajajoče osredotočenosti na odnos do temnopoltih oseb. Rasizem si ljudje velikokrat predstavljajo izključno v sklopu modela belopolti – temnopolti, in tako ne prepoznavajo njegovih drugih oblik oz. manifestacij. V okviru debate o aktualnosti pogovora o protikitajskem rasizmu je posebej izpostavil obdobje epidemije koronavirusa, v času katere se je ta okrepljeno celo do te mere, da se je udeležil v fizičnih napadih na osebe z azijskim poreklom ter odklonilnem odnosu do nakupov kitajskega blaga ali obiskov kitajskih restavracij. Baskar je v svoji analizi protikitajskega rasizma opozoril na relativno novejši izvor in kratko zgodovino tega pojava v zahodnem svetu. Njegov začetek je umestil na prehod iz 19. v 20. stoletje, v čas cesarja Viljema II. Nemškega, ki je prvi zasejal in razširil idejo obstoja »rumene nevarnosti«. Navkljub temu, da je protiazijski rasizem v obdobju po 2. svetovni vojni upadel, lahko danes, kot je opozoril Baskar, govorimo o njegovem ponovnem porastu. Njegova trdživost je najbolj vidna prav v njegovem hitrem vzponu v času politične agresije trumpovskega obdobja v ZDA in že omenjene epidemije koronavirusa. Prisotnost in porast protikitajskega rasizma na Zahodu je med drugim argumentiral tudi s tem, da se Zahod težko sooča s trenutno kitajsko nadvlado v različnih sektorjih in posledično izgubo moči v okviru svoje kolonialne države. Opozoril je tudi na protiruski rasizem, ki je v času ukrajinsko-ruske vojne postal popolnoma legitim ali pa celo pokazatelj solidarnosti oz. humanitarnosti.

Po Baskarjevem razmišljanju o zakritih oz. zanikanih oblikah rasizma je sledil tematski zasuk k obravnavi strukturnega rasizma. Sanja Cukut Krilić je predstavila režime delovnih migracij v ZDA, Kanadi in Italiji v povezavi z rekrutiranjem delovne sile za potrebe kmetijske industrije. Opozorila je na dejstvo, da programi rekrutiranja sezonskih delavcev v kmetijstvu velikokrat dopuščajo vzpostavljane slabih delovnih in življenjskih pogojev in posledično omogočajo izkoriščanje oz. zlorabo delavk in delavcev. S pomočjo krajše analize primerov iz severnoameriške kmetijske industrije je ponazorila, kako tamkajšnji nacionalni programi, kljub izhodiščni »dobronamernosti«, v praksi velikokrat dopuščajo najrazličnejše zlorabe socialnega statusa migrantk in migrantov ter suženjske vezanosti, posledično pa tudi onemogočajo dostop do sindikalnega organiziranja ali pravne pomoči. Izpostavila je tudi vprašanje svobode v okviru takih nacionalnih migracijskih programov. Opozorila je tudi na rasistično segmentacijo del v okviru kmetijske industrije ZDA. Sam pravni status delavca (npr. državljan, rezident ali pa nedokumentirani priseljenelec) namreč narekuje delo, ki ga bo ta opravljal, s tem pa določa tudi kakovost bivanja delavca. Nižji je pravni status delavca, težja so dela, ki jih ta opravlja. Delavec, ki ni državljan ZDA, bo tako praviloma imel slabše zdravstveno stanje in nižji ugled ter manj prave finančne varnosti in odločevalske moči. Te hierarhije se velikokrat opravičuje in s tem normalizira celo z opozarjanjem na domneven fizični ustroj delavcev (npr. nedokumentirani delavec migrant iz Mehike opravlja težja dela, ker ima za to primerno fizično konstitucijo). Opozorila je, da delavci take stvari ponotranjijo in s tem sami sebe postavijo v ranljiv položaj (npr. mislijo, da jim zaradi svoje predestiniranosti ni treba nositi zaščitne opreme). Izpostavila je tudi, da obravnavani primer seveda ni edini, temveč je le eden izmed mnogih manifestacij sistemskega rasizma v Severni Ameriki.

Pogovor se je nato preusmeril k obravnavi položaja romske skupnosti in evropskemu odnosu do nje. Vita Zalar, ki je prva zagrizla v to tematsko polje, je na podlagi osebne anekdote opozorila na evropski protiromski odnos. Ob opiranju na delo zgodovinarke Catherine Baker, ki raziskuje, zakaj je v posocialističnem prostoru koncept rasizma zanemarjen, je poskušala razmišljati, zakaj bi bilo v primeru evropske romske skupnosti smiselno razpravljanje o rasi oziroma rasizmu namesto o etniji. Tako se je približala novemu pogledu na

\* Matej Mali, študent dodiplomskega študija, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo ter Oddelek za umetnostno zgodovino; mm3754@student.uni-lj.si.

problematiko protiromskega rasizma in sugerirala opiranje na konceptualni okvir raziskovanja suženjstva v Združenih državah Amerike in njegove aplikacije na študij institucionalnega protiromskega rasizma habsburške monarhije.

Alenka Janko Spreizer se je posvetila konceptu anticiganizma, ki ga kot izhodišče razmisleka o protiromskem rasizmu definira v svojem prispevku za *Glasnik SED*. Gre za sicer problematičen izraz, za katerim stoji kopica stereotipnih predstav o romski skupnosti in ki se mu vsaj v evropskem prostoru poskušamo izogibati. Rabo izraza je med drugim pojasnila tudi z željo po izrabi same lingvistične šokantnosti izraza. V postopku snovanja termina so sodelovali številni akterji, med drugimi tudi Mednarodna zveza za ohranjanje spomina na holokavst (IHRA), pri kateri Janko Spreizer tudi aktivno sodeluje. Tako kot Vita Zalar je tudi ona opozorila na evropsko izmikanje izrazu »protiromski rasizem«. Za uporabo tega izraza se odločajo v Severni Ameriki, kjer jim je taka retorika bližja, medtem ko del Evrope še vedno raje govori o protiromski diskriminaciji. Naslovila je tudi Baskarjevo razmišljanje na tej okrogli mizi, da pri obravnavi rasizma danes ne govorimo več prvenstveno o barvi kože, kar je na podlagi svojih terenskih izkušenj postavila pod vprašaj. Vedno znova namreč neposredno ugotavlja, da taka retorika vsaj na našem prostoru še ni izkoreninjena.

Vita Zalar je nadaljevala z razmislekom o trdoživosti rasizma v Evropi in opozorila predvsem na kontinuiteto rasizma v znanstvenem diskurzu. Tudi v sodobnih genetskih raziskavah se namreč ohranja nekritično citiranje evgenikov oz. nacističnih znanstvenikov. V okviru politično institucionalnih sfer je po mnenju Zalar težje govoriti o kontinuiteti rasizma, saj se ta v vsaki politični klimi manifestira v lastni, specifični obliki. Medtem ko lahko v pozni Avstro-Ogrski institucionalni protiromski rasizem med drugim prepoznavamo v kriminalizaciji mobilne ekonomije, je manifestacija omenjenega institucionalnega protiromskega rasizma v času nacistične Nemčije zaobjemala deportacijo Romov v koncentracijska taborišča. Današnja manifestacija institucionalnega protiromskega rasizma je, kot je izpostavila, za razliko od slednjih vpeta v »cvetenje« izključujočega neoliberalizma, produkta političnega delovanja 20. stoletja. Bolj kot o neki jasni kontinuiteti lahko tako znotraj te sfere za razliko od znanstvene zares govorimo »le« o trdoživi zakoreninjenosti.

Sogovornice in sogovorniki so razmišljali tudi o možnih protirasističnih strategijah. Kot najbolj učinkovito metodo je Alenka Janko Spreizer izpostavila organizacijo dogodkov, ki vključujejo tudi širšo javnost. Pozdravila je nekatere uspešne projekte angažiranega delovanja na tem področju, kot je sprememba izrazoslovja v SSKJ. O protirasističnem delovanju je razmišljala tudi Sanja Cukut Krilić, ki je opozorila na pomen delovanja na mikro ravneh, npr. v okviru skupnosti sezonskih delavcev, ter na dokaj problematično dejstvo, da so protirasistična dejanja, predvsem v sklopu migracijskega dogajanja, pogosto kriminalizirana.



Sodelujoči na Etnološkem večeru (foto: Zora Slivnik, 4. 10. 2022).

Razvila se je tudi debata o ponovni biologizaciji rase ter povezavi med arheogenetiko in rasizmom, ki so jo popestriale anekdote o »testih etničnosti« s strani raznoraznih »inštitutov« za analize genetskega materiala. Bojan Baskar je v pogovoru o slednjem opozoril na danes ponovno aktualno razmišljanje o rasni identiteti kot biološko pogojeni. Razmišljal je tudi o rasizaciji zdravil ter o vračanju idej o kulturnih značilnostih kot nečem biološko pogojenem (npr. ideja o primordialni nagnjenosti k agresiji pri arabskih moških). V pogovor se je vpletla tudi Sanja Cukut Krilić z razmišljanjem o gibanju Temnopolta življenja štejejo (*Black Lives Matter*), ki med drugim izpostavlja problematiko zakoreninjenosti rasističnih praks na sistemski ravni. Bolj vidna manifestacija slednjega, ki jo je izpostavila tudi sama govorka, je neenakopravna obravnava temnopoltih oseb znotraj policijskega in sodnega sistema napram belopolti večini. Debatu so sogovornice in sogovorniki zaključili s pogovorom o ameriškem akademskem kolonializmu oz. imperializmu ter z razmislekom o tem, kako ta uokvirja današnjo evropsko samopercepcijo, predvsem v okviru razglabljanja o rasi in rasizmu. Vprašanje ameriškega akademskega kolonializma se je v sklopu večera pojavilo večkrat, vendar se diskusija o problematiki ni zares razvila. Nemara predstavlja ta tematska srž dobro odskočno točko za prihajajoče pogovore.

Etnološki večer, namenjen razpredanju konceptov rase in rasizmov, se je dotaknil številnih tematik – od vprašanja zapostavljenih oz. nepriznanih oblik rasizma do razmišljanja o institucionaliziranem rasizmu v migracijskih, bivanjskih ter gospodarskih politikah nacij. Sodelujoči so razmišljali o terminologiji, ki jo v sklopu obravnave rasiziranih odnosov uporabljata znanstvena in širša javnost, spregovorili pa so tudi o ponovni biologizaciji rase v sklopu najrazličnejših raziskovalnih področij in o metodah za praktično protirasistično delovanje. Dogodek je bil dobro obiskan, kar je najverjetneje posledica dejstva, da je v zadnjih letih zanimanje širše javnosti za to tematiko skokovito naraslo. To je tudi jasen pokazatelj, da bo treba na prihajajočih dogodkih o tej tematiki še spregovoriti ter jo nadaljevati in nadgraditi.



Skupina študentov 1. letnika z mentorico Veroniko Zavratnik (foto: Jaro Veselinovič, 23. 11. 2023).



Okrogla miza z gosti (foto: Jaro Veselinovič, 23. 11. 2023).

## SODOBNA ETNOGRAFIJA MEST: POROČILO Z OKROGLE MIZE

### Slovenski etnografski muzej, Ljubljana, 23. november 2022

Konec novembra 2022 se je v okviru Šole Slovenskega etnološkega društva in projekta Urbane prihodnosti v do-dobra napolnjeni dvorani Slovenskega etnografskega muzeja odvila okrogla miza z naslovom Sodobna etnografija mest. Dogodek je bil neke vrste nadgradnja etnološkega večera na spletu iz aprila 2021, ki je bil posvečen visokemu jubileju zaslužnega profesorja Vekoslava Kremenška in po koncu katerega je bilo obljubljeno, da se, ko bodo razmere to dovoljevale, zainteresirano občinstvo zbere še v živo. Okrogla miza je obenem obeležila 60. obletnico prelomne etnološke raziskave urbanega prostora in načina življenja mestnih prebivalcev v ljubljanski Zeleni jami, ki jo je izvedel prav Kremenšek s sodelavci in sodelavkami. Po uvodnem nagovoru predsednice SED Alenke Černelič Krošelj je zbrane po video povezavi pozdravil tudi Kremenšek osebno, ki je izrazil zadovoljstvo nad velikim številom zbranih ter se obenem začudil, da je od začetkov njegovih raziskav v Zeleni jami minilo že 60 let. Sledil je uvod v okroglo mizo, v katerem je Tanja Roženberger poudarila pomembnost etnografskega raziskovanja v mestih, ki lahko zaradi pospešene urbanizacije in večanja števila mestnega prebivalstva služijo kot plodni tereni za naslavljanje različnih tematik in hkrati od nas terjajo iskanje odgovorov na pereča vprašanja, povezana z varovanjem okolja in bolj trajnostnim načinom življenja tako posameznikov kot širših skupnosti. V tem kontekstu je Kremenškovo monografijo *Ljubljansko naselje Zelena jama kot etnološki problem* označila za lucidno, saj gre za prvo

etnografsko raziskavo v urbanem okolju v Sloveniji. Tudi nadaljevanje večera je bilo v znamenju Zelene jame, tokrat skozi oči študentov in študentk prvega letnika na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani, ki pod vodstvom asistentke Veronike Zavratnik raziskujejo, kako Zelena jama izgleda danes. Kot je uvodoma poudarila Zavratnik, je šlo pri študentskih prispevkih dejansko za zelo preliminarne predstavitve raziskave, ki se je začela komaj dva tedna pred okroglo mizo in ki jo izvajajo študenti in študentke prvih letnikov, ki so prvič na terenskem delu in hkrati prvič v Zeleni jami. Šest skupin študentov je na kratko predstavilo svoje izsledke, ki so se tematsko dotikali različnih vidikov vsakdanjega družbenega življenja v soseski. Prva skupina je predstavila svoja opažanja, povezana z infrastrukturo na Tovarniški ulici, pri čemer so bili pozorni na prometno ureditev, javno razsvetljava, ureditev okolice hiš ter trenutno in bodoče stanje na področju mestnega zelenja in zelenih površin. Druga skupina študentk se je ukvarjala z nepričakovano vsakdanjostjo Zelene jame, kar so v svoji predstavitvi označile kot vse tisto, kar na prvi pogled deluje neobičajno ali štrli iz povprečja oziroma kaže na bolj vsakdanjo plat človeškega delovanja v naselju. To je v praksi pomenilo, da so bile pozorne na grafite, neobičajno veliko število plakatov o izgubljenih mačkah, različne vrste odpadkov ter vrtničke in napise, ki so opozarjali, da dvorišče čuva hud pes. Tretja skupina se je posvetila arhitekturi starega dela Zelene jame, ki se nahaja med Kavčičevo

\* Jaro Veselinovič, mladi raziskovalec, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje; jaro.veselinovic@zrc-sazu.si.

ulico in ulico Ob Zeleni jami in je zaznamovan s tipično arhitekturo železničarskih objektov ter industrijskimi obrati. V naselju prevladujejo družinske hiše z vrtovi, medtem ko se večji stanovanjski bloki nahajajo na obrobju starega dela in so jih študentje razdelili glede na obdobje gradnje in prevladujoče arhitekturne značilnosti. Zanimivo opažanje s strani študentov se je nanašalo na nizko stopnjo socializiranja prebivalcev na javnih površinah, saj so večje skupine ljudi opazili zgolj v bližini šol. Četrta skupina študentov se je ukvarjala s prometom, pri čemer so se osredotočili predvsem na gostoto prometa po posameznih ulicah ter na alternativne načine gibanja po naselju, kjer so izpostavili predvsem uporabo bližnjic in poti izven uradnih prometnih koridorjev. Peta skupina se je posvetila vedenju in socializaciji v Zeleni jami, kot prvo ugotovitev pa so izpostavili dejstvo, da ljudi na ulicah skorajda ni bilo. S prebivalci različnih generacij so se kljub temu pogovarjali o družabnem življenju ter medsebojnih in medsosedskih odnosih in izvedeli, da je dogajanja relativno malo in da se znotraj naselja ljudje ne družijo med sabo. Kot prostore srečevanj so izpostavili kavarne, ki pa so, glede na slišano, med lokalnim prebivalstvom vse manj obiskane in priljubljene. Zadnja skupina se je osredotočila na čutne zaznave v naselju, pri čemer so beležili zaznane zvoke, vonje in teksture. Po krajšem zvočnem posnetku s sprehoda po Zeleni jami, na katerem so prevladovali zvoki strojev, prometa in psov, so študentje predstavili izsledke intervjuja s sogovornicama, ki živita ob industrijski coni. Medtem ko je prva izpostavila smrad, prah in slabo kakovost zraka v bližini doma, je bila starejša gospa, ki v naselju živi že 70 let, prepričana, da je Zelena jama v zadnjih letih postala precej bolj mirno in prijetno okolje za življenje.

Sledil je osrednji del okrogle mize, ki sta jo moderirala Tanja Roženberger in Miha Kozorog in na katerem so sodelovali Saša Poljak Istenič z Inštituta za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU, Nevena Škrbić Alempijević z Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Zagrebu ter Sandi Abram z Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Uvodno vprašanje se je nanašalo na osebne navdihe, ki so omenjene pripeljali v polje urbane antropologije, in na relevantne avtorje s tega področja, ki bi jih priporočili v branje zainteresiranim študentom in študentkam. Tako Poljak Istenič kot Škrbić Alempijević sta kot eno temeljnih del izpostavili Kremensko delo o Zeleni jami ter druge pomembne slovenske ter hrvaške avtorice, med njimi Mojca Ravnik in Dunjo Rithman Auguštin. Abram je med drugim izpostavil dela Henrija Lefebvra in Guya Deborda ter njun teoretski in metodološki prispevek k razmišljanju o načinih življenja v mestih.

čanje), ki je nastala v soavtorstvu z Valentino Gulin Zrnić in v kateri sta avtorici mesto preučevali kot prostor srečevanj in istočasno posvečali pozornost tako materialni kot nematerialni dimenziji mest. Pri tem je poudarila, da so srečevanja, čeprav gre na prvi pogled za miroljubno in nekonfliktno dejanje, lahko, nasprotno, konfliktna oblika (so) bivanja prebivalcev v mestih. Raziskovanje sta opravljali na mestnih trgih in pri tem spremljali njihovo transformacijo ter iskali odgovore na vprašanja o delovanju javnih prostorov v Zagrebu in mehanizmih izključevanja in omejevanja dostopa do njih. Pri osmišljanju in načrtovanju raziskave sta si pomagali s koncepti performansa in afekta in v tem kontekstu spremljali načine, na katere prebivalci in prebivalke Zagreba s svojimi vsakodnevnimi praksami dejansko ustvarjajo mesto.

Saša Poljak Istenič je pri svojem raziskovanju izpostavila projekt Urbane prihodnosti, v okviru katerega raziskovalce zanima, kako si mesta oziroma mestne uprave in hkrati prebivalci zamišljajo svojo prihodnost v urbanih okoljih. Ideja za raziskovalni projekt se je pojavila v času ekonomske krize leta 2011, ko je Poljak Istenič zanimalo, kako si ljudje zamišljajo prihodnost v kriznih časih, dodaten premik pa je pomenilo leto 2016, ko je Ljubljana postala zelena prestolnica Evrope, kar je v delovanju mesta in načinih načrtovanja nadaljnjega razvoja še dodatno spodbudilo razprave o trajnosti in dolgoročnih procesih, usmerjenih v prihodnost. Obenem je polje urbanih prihodnosti izpostavila kot zelo zanimivo z vidika preučevanja konfliktov, povezanih z drugačnimi vizijami razvoja s strani različnih akterjev v mestih.

Sandi Abram je opisal sodelovanje pri projektu Sensotra, v okviru katerega so se osredotočali na transgeneracijske odnose in vpliv novih tehnologij na zaznavo oziroma percepcijo mestnega prostora. Sam je terensko delo v obliki čutnobiografskih sprehodov opravljal v Ljubljani, raziskava pa je istočasno potekala še v Brightonu v Veliki Britaniji in v Turkuju na Finskem. V povezavi z Ljubljano se je sam na podlagi omenjenih pogovorov osredotočil na tri velike procese, ki so zaznamovali vsakdan v mestu in katerih razvoj je spremljal od sredine 19. stoletja naprej – modernizacijo, industrializacijo in turistifikacijo. Poleg tega se trenutno ukvarja z okoljskimi procesi na Solčavskem in z raziskovanjem avtonomnih prostorov v Ljubljani.

Drugo vprašanje se je nanašalo na aktualnost izpostavljenih tematik raziskav in del, ki se ukvarjajo z različnimi vidiki vsakdana v mestih. Kot prvi je svoje razmišljanje predstavil Abram, ki je izpostavil velike premike pri preučevanju občutkov, čutov in afektov, s čimer se tudi urbano krajino osvetljuje z novimi konceptualnimi in metodološkimi aparati. Predvsem glede slednjih je izpostavil hojo kot raziskovalno orodje, ki raziskovalcem omogoča nove načine izvajanja terenskega dela in zajema dotlej morda spregledane vidike življenja v urbanih okoljih. Kot glavno sporočilo raziskav je izpostavil pogled na starejša de-

la skozi »nova očala« v smislu iskanja novih dimenzij, ki jim takrat niso posvečali večje pozornosti. Obenem je kot eno izmed pomembnejših ugotovitev svojega raziskovanja produkcije prostora v Ljubljani omenil večanje občutka alienacije med prebivalci in prebivalkami kot neposredne posledice masovnega turizma in turistifikacije nasploh.

Škrbić Alempijević je izpostavila pomembnost postavljanja človeškega delovanja v mestih v središče raziskav, saj da je to enako pomembno kot infrastrukturni in ostali materialni vidiki, ki vplivajo na življenje v mestu. Kot je poudarila, je tovrsten način razmišljanja odločevalcem pogosto tuj, zato pomen raziskav v mestih vidi tudi in predvsem v predstavljanju izsledkov raziskav tistim, ki imajo moč za konkretne spremembe. Poleg tega je izpostavila pomen javnega prostora v kontekstu pandemije zadnjih let, ko se je pokazalo, da je zaprtje javnega življenja nepojmljivo vplivalo na dojetje pomembnosti srečevanj in kreiranja javnega življenja v skupnosti.

Poljak Istenič je vzpostavila povezavo med antropologijo prihodnosti kot raziskovalnim poljem, ki je v zadnjih letih v vzponu, ter preučevanjem slovenskih in hrvaških mest, ki so za tuje raziskovalce običajno precej nezanimiva in s tem spregledana. Obenem je zaradi permanentnih kriz, v katerih živimo zadnja desetletja, izpostavila pomembnost etnologov in antropologov pri iskanju odgovorov na nove načine zamišljanja prihodnosti, ki vsebujejo bolj humano noto za razliko od tehnicistično naravnanih projekcij prihodnosti. V kontekstu številnih kriz in posledično negotovosti Poljak Istenič meni, da je za razumevanje sedanjosti raziskovanje prihodnosti enako pomembno kot raziskovanje preteklosti in je hkrati *apriori* aktivistično naravno, saj se v svojem bistvu ukvarja z vprašanji sprememb in načini delovanja, ki bi izboljšali položaj posameznika ali skupnosti v določenem okolju.

Zadnje vprašanje se je dotaknilo metodoloških pristopov pri raziskovanju v urbanih okoljih. Kozorog je v začetku izpostavil metodološko kreativnost vseh treh sodelujočih, pri čemer ga je zanimalo, kako so kombinirali tradicionalne etnografske metode s sodobnimi pristopi. Poljak Istenič je poudarila pomembnost etnografije in obenem izpostavila,

da je pri preučevanju prihodnosti raziskovanje zastavljeno izrazito problemsko – kot najbolj produktiven se je izkazal način dela, pri katerem ki je v središče postavljena konkretna težava, potem pa se skozi relativno nestrukturirane pogovore išče rešitve in ideje za vzpostavitev idealnega stanja. Pri raziskovanju zamišljanja kolektivnih prihodnosti in razvijanju idej o prihodnosti v mestih je kot zanimivo in produktivno metodo izpostavila še participatorni pristop, pri katerem raziskovalci skupaj s svojimi sogovorniki predlagajo konkretne rešitve za spremembe na različnih področjih vsakdanjega življenja v določenem mestu.

Tako Škrbić Alempijević kot Abram sta izpostavila imperativ metodološke inovativnosti, ki je zaradi načina dela in nenazadnje načinov financiranja v akademski sferi zelo prisoten. Kljub temu pa Škrbić Alempijević velik pomen etnografskega dela še vedno vidi v njegovi klasičnosti in v tem, da je nujno potrebna prisotnost raziskovalca na terenu, kar je temelj, na katerega se kasneje lahko dodajajo različni, bolj inovativni pristopi. Abram je v zvezi s tem dodal, da so tovrstni pristopi lahko zelo različni – nanašajo se lahko na kartiranje prostora, na dopuščanje sogovornikom, da sami izbirajo traso in na ta način usmerjajo raziskavo, kot v primeru čutnobiografskih sprehodov, ali na različne načine beleženja intervjujev, denimo z vzporednim snemanjem (etnografskega) filma, pri čemer je pomemben vidik tudi skupno delo oziroma ustvarjanje s sogovorniki.

Potem je zbrane še enkrat nagovoril Kremenšek, ki je izpostavil pomembnost primerjalnih študij, predvsem v tako dolgem časovnem obdobju kot v primeru Zelene jame, saj naj bi bile take raziskave dober pokazatelj širših tendenc v določenem prostoru. Poleg tega je izrazil zadovoljstvo, da glede na obisk okrogle mize interes še vedno obstaja, in se na koncu zahvalil vsem prisotnim, ki so ga za njegove misli nagradili z bučnim aplavzom. Na koncu se je zbranim zahvalila še Mojca Ravnik, ki je izrazila veselje nad ukvarjanjem z Zeleno jamo in obenem obudila spomine na čas, ko je bila sama študentka pod mentorstvom Kremenška, ter svojim mlajšim kolegom zaželela veliko sreče pri nadaljnjem raziskovanju.



House of Light (Mahmud Hasan Kayesh).



Mushroom at the Top of the World (Matjaž Pinter).

## DNEVI ETNOGRAFSKEGA FILMA – DEF 2023

Ljubljana, 23.–25. 2. 2023

Letošnji mednarodni festival Dnevi etnografskega filma 2023 se je odvijal med 23. in 25. februarjem 2023 v Slovenski kinoteki, ki je zadnjih nekaj izvedb festivala (z izjemo obdobja »v karanteni«, ko se je zaradi epidemije novega koronavirusa ta prestaval v spletno okolje) v svoji dvorani nudila pravo filmsko izkušnjo izbranega festivalskega programa. Ob osrednjem organizatorju – Slovenskem etnološkem društvu – ga je pomagal pripraviti še Inštitut za slovensko narodopisje Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU s podporo Ministrstva za kulturo RS in Slovenske nacionalne komisije za UNESCO.

Na letošnji festival se je prijavilo 270 filmov, kar je nekoliko manj kot prejšnja leta. Manj je bilo tudi dolgometražnih projektov, kar je najverjetneje povezano z epidemiološkimi omejitvami gibanja in omejitvijo medosebnih stikov, na kar je vizualni medij še posebej občutljiv. Za festivalsko predvajanje je bilo izbranih 15 filmov. V postopku izbiranja je sodelovalo pet članov mednarodne žirije: Etami Borjan s Filozofske fakultete v Zagrebu, Relja Pekić, organizator festivala Angažiranega etnografskega filma Vizantrop iz Beograda, ter Naško Križnar, Miha Peče in Manca Filak z Inštituta za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU. Med merili za izbiro sta prevladovala antropološki čut in daljše, poglobljeno terensko delo, kjer je bilo to seveda mogoče. Nekoliko manjšo, a ne zanemarljivo vlogo sta imela tudi kakovost produkcije in osebni pristop, tako z metodološkega kot z inovacijskega vidika. V izboru so sicer prevladovali filmi na temo življenja na vodi, ekologije, ohranjanja identitete in tradicije ter duševnega zdravja. Geografsko je bila polovica izbranih filmov posneta v Evropi, ostali pa v Amerikah, v Avstraliji in Oceaniji ter v Aziji. Izbrana sta bila tudi dva filma domačih avtorjev. Festivala se je udeležilo devet gostov, ki so sodelovali v

pogovorih ob projekcijah filmov: Peter I. Crawford, Frode Storaas in snemalec Frode Ims, Beate Engelbrecht, Domingo Moreno, Geerte Rietveld, Siren Hope, Matjaž Pinter in Una Vrdoljak, z uvodnim nagovorom pa sta gledalce pozdravila selektor in vodja festivala Miha Peče (ZRC SAZU) ter Alenka Černelič Krošelj, predsednica Slovenskega etnološkega društva.

Dogodek je otvoril film *WaterWays (Vodne poti)* avtorice Geerte Rietveld, ki je snemala rečne transportne ladje na Nizozemskem in življenje družin, ki na njih delajo in živijo, marsikateri že generacije. Avtorica je razložila, da ji je za izhodišče služil koncept »transportnega nomada«. V filmu se pokaže različen odnos protagonistov do koncepta, s katerim se posamezniki identificirajo ali pa ne. Prav tako se z uvodnimi kadri na ladji prične film *Christmas Dinner (Božična večerja)*, ki sledi poti trsk od ulova v norveškem morju vse do božične mize na Portugalskem. Avtor Frode Storaas je gledalcem (na žalost brez prisotnosti soavtorice Catarine Alves Costa) predstavil izzive snemanja v soavtorstvu na dveh lokacijah in združevanja posnetkov v enotno vizualno zgodbo.

Da je epidemija vplivala na časovnico in formo prijavljenih projektov, posnetih v zadnjih treh letih, so potrdili tudi gostujoči avtorji. Med njimi avtor filma *House of Light (Hiša svetlobe)*, ki najbrž sploh ne bi bil posnet brez omejitve javnega življenja. Ta intimni portret družine med samoizolacijo v stanovanju v Daki je nastal s kombiniranjem observacijskega in senzoričnega pristopa. Avtor Mahmud Hasan Kayesh se v filmu ne pojavi, prav tako protagonisti nimajo nikakršne interakcije s kamero. Namesto tega smo si lahko ogledali slogovno dovršene mirne utrinke vsakdanjosti, ki filmu poleg etnografskega dodajo tudi estetsko noto. Na drugačen, a nič manj zanimiv način vzpostavila

\* Neža Vodopivec, mag. etnologije in kulturne antropologije, doktorska študentka, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo; vodopivecnc@hotmail.com.





Odpri festivala v Slovenski kinoteki (foto: AVL ZRC SAZU).

skoraj otipljivo bližino film *Ben jij bij mij* (*Ali si z menoj*) avtorjev Marka Lindenberga in Sophie van Ghesel Grothe. Film je intimna pripoved o izkušnji z Alzheimerjevo boleznijo 92-letne Joke, optimistične nekdanje učiteljice. Avtorjema uspe z izjemnim občutkom prikazati trenutke spominjanja in družinske ljubezni, pa tudi pozabljanja in izgube zmožnosti in avtonomnosti.

Med filmi s svojstveno formo in naracijo velja omeniti še *Mush Room for Thought* avtorice Une Vrdoljak, ki je v objektiv vzela hrvaške ljubitelje gobarjenja. Film odlikuje metodološki pristop z aktivnim vključevanjem protagonistov, ki se pogovarjajo z avtorico, sodelujejo pri nastajanju posnetkov in usmerjajo snemanje ter včasih celo poprimejo za kamero. Na drugi strani je festival ponudil tudi bolj »klasične« etnografske filme; ogledali smo si lahko enega iz serije filmov, posnetih med dolgotrajnim terenskim delom priznanega avtorja in predvsem teoretika vizualne etnografije Petra I. Crawforda na Salomonovih otokih, natančneje na otokih Reef. *Pileni Paulalala. Dried giant clams in the Reef Islands* (*Pileni paulalala. Posušene orjaške školjke na Otokih Reef*) je procesualen film, ki prikazuje postopek nabiranja in priprave mesa orjaških školjk in

ki samo dejavnost umesti v širši kulturni kontekst.

Precej daljšemu procesu je sledil film *Keeping the Tradition* (*Ohranjanje tradicije*), ki je rezultat longitudinalne raziskave Beate Engelbrecht. Prikazuje poglobljen pogled na nastajanje, ohranjanje in spreminjanje transnacionalnega verskega praznika Jezusa Nazarečana iz Patambana. Avtorica je v obdobju več desetletij spremljala priprave in potek izvirnega praznika v Mehiki in njegovih poustvaritev med priseljenci iz mehiškega Patambana v Združenih državah Amerike. Organizacija praznovanja se pokaže kot ključna dejavnost, s katero priseljska skupnost na Floridi vzdržuje povezave z domačim krajem in ohranja stike skozi generacije. Velik aplavz je požel tudi zaključni film festivala, *Mushroom at the Top of the World* (*Goba z vrha sveta*), ki je nastal pod taktirko slovenskega avtorja Matjaža Pinterja. Film, ki je rezultat večletnega raziskovanja avtorja v Nepalju, prikazuje nabiranje yarsagumbe, redke in dragocene gobe v nepalskem visokogorju, ter njen pomen za lokalno skupnost. Kljub snemanju v izredno zahtevnih pogojih ga odlikujeta kakovostna produkcija in izjemno lepa fotografija. Avtor je končno verzijo filma sooblikoval na projekciji s sodelujočimi vaščani.



Avtorja članka, študenti etnologije in kulturne antropologije FF UL ter Tina Komac (TNP) in Andrejka Ščukovt (ZVKDS) dokumentirajo suhozide in raziskujejo kulturno krajino Triglavskega narodnega parka v Bohinju 2021 (foto: Miha Kozorog) in v Bavščici 2022 (foto: Tina Komac).

## ETNOLOGIJA IN ANTROPOLOGIJA NA ZAVAROVANIH OBMOČJIH

### Etnološki večer, Slovenski etnografski muzej, 29. marec 2023

Prvi Etnološki večer Slovenskega etnološkega društva v letu 2023 je potekal 29. marca v Slovenskem etnografskem muzeju kot okrogla miza z naslovom Etnologija in antropologija na zavarovanih območjih. Posvetili smo ga izkušnjam etnologinj in kulturnih antropologinj, zaposlenih v parkih, in sicer njihovi vlogi v širši strokovni sestavi parkov, sodelovanju s strokovnjaki drugih področij, v prvi vrsti strokovnjaki naravoslovnih ved, ter potrebam, možnostim in priložnostim za preseganje delitve naravne in kulturne dediščine. Kot razpravljavke so na pogovoru sodelovale Ana Brancelj iz Krajinskega parka Ljubljansko barje, Darja Kranjc iz Regijskega parka Škocjanske jame in Tina Komac iz Triglavskega narodnega parka. Pogovor sva vodila Saša Roškar iz Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Kranj, in Miha Kozorog z Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani ter Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU.

Slovenija ima številna večja zavarovana območja: Triglavski narodni park, tri regijske parke (Kozjanski, Notranjski in Škocjanske jame) ter prek trideset krajinskih parkov in drugih na podlagi Zakona o ohranjanju narave zavarovanih območij. Kot etnologi in antropologi pa se zavedamo, da je to, kar imenujemo »narava«, tesno povezano s človekom, bodisi ker je bil človek odločilno vpleten v nastajanje ekosistemov, bodisi ker nanje s sprotnim delovanjem na različne načine vpliva, in nenazadnje zato, ker entitete v svojem okolju upomenja. Ta pogled je bil izhodišče našega

prevpraševanja dejanske in potencialne vloge naše discipline v varstvenih procesih ter iskanja presečišč med varovanjem narave in ohranjanjem kulturne dediščine. Parki namreč niso bili ustanovljeni le z namenom varstva narave, ampak so njihovi varstveni cilji pogosto povezani z varstvom kulturne dediščine in ohranjanjem kulturne krajine. Razpravljavke so podale izkušnje iz treh kategorij parkov: nacionalni, regijski in krajinski park. Ob iskanju sogovornikov za dogodek pa se je tudi izkazalo, da zavarovana območja, ki imajo upravo (obstajajo tudi takšna brez nje), pogosto sploh nimajo zaposlenih strokovnjakov za družbeno-kulturne procese, kaj šele etnologov oz. antropologov. Tudi dve od sodelujočih sta se zaposlili na delovnem mestu, ki je bilo prvotno namenjeno strokovnjakom s področja arheologije, ker parka upravljata z večjimi arheološkimi lokacijami. Vendar pa so vse poudarile, da se je prav zaradi njihove vključenosti v delo parka zavedanje uprave in sodelavcev o pomenu etnologije oz. antropologije za kakovost varstvenih ukrepov izdatno povečalo.

Kot etnologinje in kulturne antropologinje so kolegice primarno zaposlene kot strokovnjakinje za kulturno dediščino. V tej vlogi imajo kontinuirane stike s prebivalci parkov. Z njimi se seveda pogovarjajo o marsičem, tudi o njihovem dojetanju okolja, različnih dejavnostih v okolju ter izkušnjah z drugimi akterji v tem okolju, vključno s parkom. Ta pozicija kolegice pogosto postavlja v vlogo mediatorok med prebivalci in upravo ter drugimi strokovnimi službami parka, kar je za posameznika izjemno

\* Miha Kozorog, dr. etnologije, izredni profesor, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo; ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje; miha.kozorog@ff.uni-lj.si.

\*\* Saša Roškar, konservatorska svetovalka, Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Kranj; sasa.roskar@zvks.si.

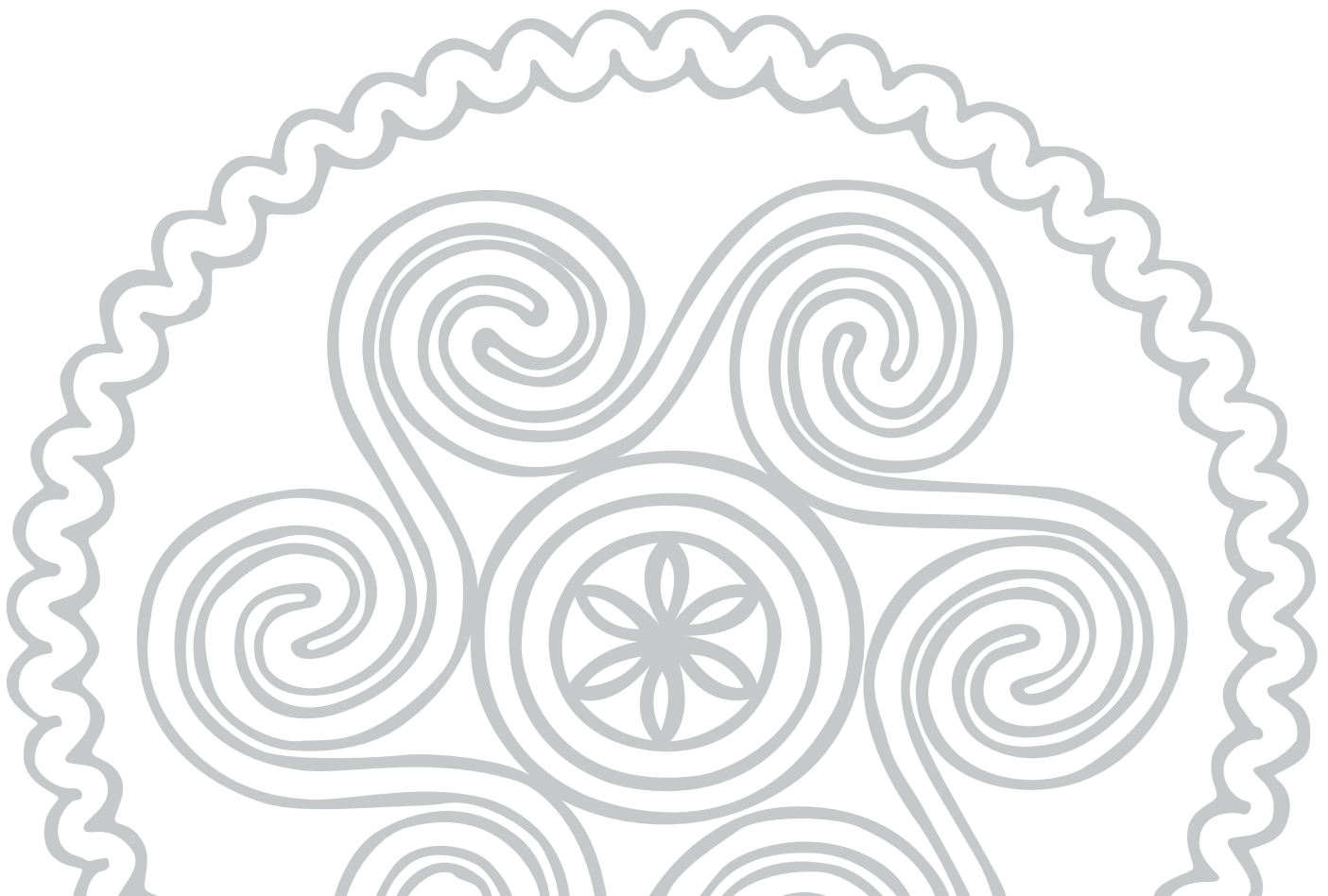
težka naloga. Pri tem pridejo do izraza širše etnološke in antropološke veščine, kot so metode terenskega dela, participatorne metode in metode osveščanja akterjev. Še posebej, ko se varstvo narave »tepe« s potrebami sodobnega kmetijstva, se pokaže velik pomen veščin dela z ljudmi, sodelovanja in soodločanja. Vse sogovornice so poudarile, kako pomembne so participatorne politike in prakse za lokalno prebivalstvo, če želimo, da se v prihodnje bolj uspešno udeležujejo varstveni cilji posameznih območij.

Kot zelo pomemben segment svojega dela vidijo sodelovanje z naravovarstveniki. Kot etnologinje in antropologinje pogosto vidijo širšo in kompleksnejšo sliko relacij na nekem območju, kot jo vidijo naravoslovci ali drugi strokovnjaki. Z etnografsko metodo namreč lahko pokažejo na kulturne prakse, družbene odnose, identitete, politike in ideologije ter zgodovinske komponente območja, kar naravovarstveniki cenijo kot pomembno znanje. Sogovornice so podale številne konkretne primere, ko je bilo njihovo sodelovanje ključnega pomena, in sicer vselej, ko je šlo za kulturne krajine, s človekom tesno povezane habitate, specifično grajeno okolje, kot so suhozidi in kali, ter nenazadnje tudi kulturne in invazivne rastline.

Kljub izjemnemu pomenu etnologije in kulturne antropologije za zavarovana območja (o čemer pričajo tudi dobre

izkušnje iz mednarodnega okolja – nenazadnje tudi Unescov program Človek in biosfera, v okviru katerega delujeta Regijski park Škocjanske jame in Triglavski narodni park) je zastopanost te stroke v parkih precej porazna. Razlog za to je v veliki meri sistemski, saj so parki primarno razumljeni kot naravovarstvene inštitucije. Tako sodijo v okvir Ministrstva za okolje, podnebje in energijo, ki primarno zaposluje naravovarstvene strokovnjake (prednjačijo naravoslovci in geografi), sistematizirana delovna mesta za strokovnjake s področja družboslovja in humanistike pa so izjemno redka. V preteklosti so bila sodelovanja tesnejša; svoje je naredila zakonska sprememba leta 1999, ko so ločili področji naravne in kulturne dediščine, s tem pa tudi financiranje teh področij dodelili dvema ministrstvom, ki imata različne prioritete. Na srečo spodbudni impulzi prihajajo kar s terena, saj po izkušnjah razpravljavk prebivalci parkov sami poudarjajo pomen sodelovanja in etnologije oz. antropologije v teh procesih.

Zaključimo lahko optimistično, da imata etnologija in kulturna antropologija na zavarovanih območjih še lepo prihodnost. Varovanje t. i. »narave« mora biti interdisciplinarno, interdisciplinarnost brez etnografske sodelovalne metode ter etnološkega oz. antropološkega razumevanja človeka v okolju pa ne more biti »trajnostna«.



## RAZPIS ZA PODELITEV MURKOVE NAGRADE, MURKOVEGA PRIZNANJA IN MURKOVE LISTINE ZA DOSEŽKE V ETNOLOGIJI NA SLOVENSKEM ZA LETO 2022/23

Na podlagi *Pravilnika o podeljevanju Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkove listine* (objavljen je v *Glasniku Slovenskega etnološkega društva* 60/1, 2020, in na spletni strani Slovenskega etnološkega društva) Slovensko etnološko društvo objavlja razpis za podelitev Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkove listine.

Pri predlogih se upoštevajo 3., 5. in 11. člen Pravilnika o podeljevanju Murkove nagrade, Murkovega priznanja ter Murkove listine, in sicer:

### **za podelitev Murkove nagrade:**

- izjemni etnološki raziskovalni dosežki posameznikov, skupin ali ustanov,
- etnološki znanstveni ali strokovni dosežki, zaokroženi v življenjskem delu posameznikov;

### **za podelitev Murkovega priznanja:**

- strokovno delo na področju etnološkega muzealstva in konservatorstva,
- znanstveno-raziskovalni dosežek ali projekt,
- strokovno delo v javno dobro v preteklem letu;

### **za podelitev Murkove listine:**

- kontinuirane dejavnosti, ljubiteljska prizadevanja ali dosežki drugih ved, ki bogatijo, ohranjajo in popularizirajo etnološko vedo,
- posebni dosežki študentov na področju raziskovalnega dela, njihovo sodelovanje pri organizaciji dogodkov ali večletno sodelovanje v Slovenskem etnološkem društvu.

Skladno z 8. členom *Pravilnika* lahko kandidatke in kandidate za nagrado, priznanje in listino predlagajo članice in člani Slovenskega etnološkega društva, družbene organizacije, ustanove in posamezniki iz Republike Slovenije in tujine, lahko pa tudi Komisija za podeljevanje Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkove listine oziroma njeni člani.

Podpisane predloge s podatki o kandidatkah in kandidatih ter z vsebinsko utemeljitvijo pošljite **do 15. septembra 2023 (velja le poštni žig)** na naslov:

### **Slovensko etnološko društvo**

Komisija za Murkova priznanja  
Metelkova 2  
1000 Ljubljana

**Prijave na razpis za Murkovo nagrado, Murkovo priznanje in Murkovo listino nam s podatki o predlagatelju posredujte v tiskani in elektronski obliki na e-naslov: [info@sed-drustvo.si](mailto:info@sed-drustvo.si).**

Murkova nagrada, priznanje in listina bodo podeljeni na slovesnosti v mesecu novembru 2023.

## NAVODILA AVTORJEM

**Glasnik SED** je strokovno-znanstvena revija, ki objavlja izvirne znanstvene, strokovne in poljudne prispevke s področja etnologije, kulturne in socialne antropologije, muzeologije in sorodnih ved ter prispevke ljubiteljev etnološke vede. Uredništvo prosi vse avtorje, da pri pisanju, oblikovanju in oddaji svojih prispevkov upoštevajo naslednja navodila.

**Uredništvo sprejema izvirne prispevke (prva objava)** izključno v slovenskem jeziku. Besedila v elektronski obliki pošiljajte na naslova urednikov: Saša Poljak Istenič (sasa.poljak@zrc-sazu.si) in Tina Palaić (tina.palaić@etno-muzej.si).

Dolžina besedila je odvisna od dogovora z urednikom, praviloma pa naj bi **znanstveni članki** obsegali do največ 60.000 znakov s presledki.

Članek mora imeti naslednjo strukturo:

- **naslov** v slovenščini in angleščini
- **izvleček** v slovenščini in angleščini (do 600 znakov s presledki);
- **ključne besede** (do šest) v slovenščini in angleščini;
- **vsebinske opombe** (tekoče, pod črto);
- **literatura in viri** (ločeno; glej navodila spodaj);
- **povzetek** v angleškem jeziku (do 2.500 znakov s presledki);
- **ilustrativno gradivo** oziroma **priloge**, opremljene s potrebnimi podatki.

Na koncu prispevka navedite **podatke o avtorju** (ime in priimek, izobrazba, naziv oziroma poklic, ustanova, kjer ste zaposleni oziroma kjer študirate; e-naslov ali službeni/domači naslov, če elektronske pošte ne uporabljate). Dopišite še rubriko *Glasnika SED*, kamor po vašem mnenju sodi prispevek, in predlagajte tipologijo članka.

Uredništvo poskrbi za slovensko in angleško lekturo, za prevode v angleščino pa so zadolženi avtorji.

**Strokovni članki** nimajo izvlečka, povzetka in ključnih besed in naj ne presegajo 30.000 znakov s presledki. Opremljeni naj bodo s podatki o avtorju prispevka, z navedbo uporabljene literature in virov ter s slikovnim gradivom.

**Poljudni članki, poročila, knjižna poročila in ocene razstav ali filmov** naj ne presegajo 15.000 znakov s presledki, opremljeni naj bodo s podatki o avtorju prispevka in morebitnim slikovnim gradivom.

**Za vsebino prispevkov odgovarjajo avtorji.** Prispevki v rubriki Razglabljanja so razvrščeni po veljavni Tipologiji dokumentov/del za vodenje bibliografij v sistemu COBISS; tipologija se določi po predlogu avtorja, recenzentov in uredništva. Vse prispevke anonimno recenzirajo uredniški odbor in zunanji recenzenti; recenzije se hranijo v arhivu SED.

Avtorice in avtorje prosimo, da pri objavi gradiva upoštevajo avtorske pravice drugih avtorjev in z objavo v *Glasniku SED* ne kršijo avtorskih pravic. Za objavo kakršnegakoli gradiva iz drugih publikacij in arhivov je avtor prispevka dolžan sam zagotoviti dovoljenje za objavo v *Glasniku SED*.

### OBLIKOVANJE BESEDILA:

Prispevki naj bodo napisani z urejevalnikom besedil MS Word ali Open Office, v naboru znakov Times New Roman in v velikosti 12 pik. Besedilo strukturirajte v poglavja in po potrebi tudi v podpoglavja.

**Citati**, krajši od treh vrstic, naj bodo postavljeni tekoče v besedilu med »dvojna narekovaja«; ko gre za navedbo znotraj citata, uporabite 'enojni narekovaj'. Citati, daljši od treh vrstic, naj bodo oblikovani v novem odstavku, brez narekovajev in z zamikom, da se ločijo od drugega besedila. Če gre za izjavo sogovornika, besedilo postavite ležeče; kadar je del izjave ali citata izpuščen, to označite z [...], če pa citat dopolnjujete s svojimi besedami, te postavite v oglati oklepaj: [etnologijo].

**Opombe:** sprotne, velikost 10 pt.

### SLIKOVNO GRADIVO:

Fotografije, skice, risbe, grafi ipd. naj imajo ločljivost najmanj 300 dpi, format pa .jpg ali .tif. Avtorji jih pošljejo kot prilogo, v besedilu pa označijo zeleno mesto postavitve. Podnapis k sliki naj bo v obliki:

Slika zaporedna številka: Naslov slike (foto: avtor, datum).

Slika 1: Murkovanje v Trbovljah (foto: Ivanka Počkar, 11. 11. 2018).

### NAVAJANE VIROV IN LITERATURE:

#### Citiranje med besedilom:

Pri pisanju uporabljamo **oklepajski način navajanja virov in literature**: (priimek avtorja, leto izdaje dela in strani), npr. (Klobčar 2014: 22). Ko v oklepaju navajamo več zaporednih strani, uporabimo stični pomišljaj: (Knific 2013: 96–97, 100–103).

Ko navajamo več avtorjev, reference razvrstimo po letnicah publikacije in jih ločimo s podpičjem: (Ahlin 2013; Junge 2015; Babič 2018). Dela istega avtorja z istim letom publikacije označite s črkami a, b, c: (Šmitek 1998: 54, 2013a, 2013b: 58). Ob več kot treh avtorjih med besedilom (ne pa tudi v seznamu literature) navajamo le prvega: (Križnar idr. 2014), pri dveh ali treh pa navedemo vse: (Strle in Marolt 2014; Smole, Beno in Pungartnik 2013). Delo brez avtorja: (B. n. a. 2015: 22); delo brez letnice: (Priimek b. n. l.: 22); delo brez strani: (Priimek 2015: b. n. s.). Zakone ipd. navajamo s kratico in letnico objave (npr. ZON 1999 za Zakon o ohranjanju narave, ki je bil objavljen v Uradnem listu 13. julija 1999) oz. s prvo besedo in letnico (npr. Pravilnik 2016). Pri neposrednem citiranju vira v besedilu oklepajski navedek vedno vstavimo pred piko. Le pri daljših, izdvojenih citatih oklepajski navedek postavimo za piko.

Kadar navajamo delo enega avtorja po drugem – (npr. Fink po Simettinger 2014) – v seznamu literature navedemo le vir, ki smo ga dejansko uporabili.

#### Navajanje v seznamu uporabljenih del:

V seznamu virov in literature ne ločujemo. Citirana dela so razporejena po abecednem vrstnem redu priimkov avtorjev. Navedemo le reference, na katere smo se sklicevali v besedilu.

Tuje kraje izdaj, kadar je to mogoče, poslovenite: Wien – Dunaj, Klagenfurt – Celovec ipd.

**Primeri navajanja literature****Monografija:**

PRIMEK, Ime: *Naslov: Podnaslov*. Kraj izida: Založba, leto izida.  
HAGE, Ghassan: *Against paranoid nationalism: Searching for hope in a shrinking society*. Sydney: Pluto Press, 2003.

PRIMEK, Ime, Ime Priimek in Ime Priimek: *Naslov: Podnaslov*. Kraj izida: Založba, leto izida.

MATURANA, Humberto R. in Francisco J. Varela: *Drevo spoznanja*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2005.

Tudi pri več kot treh avtorjih se v seznamu navajajo vsi avtorji.

**Zbornik kot celota:**

PRIMEK, Ime (ur.): *Naslov: Podnaslov*. Kraj izida: Založba, leto izida.

REPIČ, Jaka in Jože Hudales (ur.): *Antropološki vidiki načinov življenja v mestih*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2012.

**Poglavje iz zbornika:**

PRIMEK, Ime: Naslov poglavja: Podnaslov poglavja. V: Ime Priimek in Ime Priimek (ur.), *Naslov zbornika: Podnaslov zbornika*. Kraj izida: Založba, leto izida, strani.

PRINČIČ, Jože: Pogled v zgodovino slovenskega podjetništva. V: Jurij Fikfak in Jože Prinčič (ur.), *Biti direktor v času socializma: Med idejami in praksami*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2008, 21–46.

**Periodične publikacije:**

PRIMEK, Ime: Naslov članka: Podnaslov članka. *Ime publikacije* letnik/številka, leto izida, strani.

KUNEJ, Drago: Med kodami skrita zvočna dediščina Slovencev. *Glasnik SED* 54/1–2, 2014, 22–28.

Navajanje revije, ki je dostopna samo na spletu: LAMBEK, Michael: The value of (performative) acts. *Hau, Journal of Ethnographic Theory* 3/2, 2013, 141–160; <http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.2.009>, 10. 5. 2015.

**Tematska številka periodične publikacije:**

PRIMEK, Ime (ur.): *Naslov tematske številke: Podnaslov tematske številke*. *Ime publikacije* letnik/številka, leto izida.

SIMONIČ, Peter (ur.): *Solidarnost in vzajemnost v času recesije: Razumevanje starih in novih vrednosti in vrednot v poznem kapitalizmu*. *Ars & Humanitas* 8/1, 2014.

**Doktorske disertacije, diplomska dela in druge neobjavljene študije:**

PRIMEK, Ime: *Naslov disertacije: Podnaslov disertacije*. Doktorska disertacija. Kraj: Naziv študijske ustanove, leto.

KUŽNIK, Lea: *Interaktivno učno okolje in muzeji za otroke: Teoretski model in zasnova*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2006.

**Primeri navajanja virov****Časopisni viri:**

PRIMEK, Ime: Naslov članka: Podnaslov članka. *Ime časopisa*, datum (mesec z besedo), stran(i).

ŽIBRET, Andreja: Za prireditve na podeželju od občine manj denarja. *Delo*, 30. april 2015, 10.

**Ustni viri:**

PRIMEK, Ime, intervju, kraj, datum.

NOVAK, Janez, intervju, Ljubljana, 15. 5. 2015.

Kadar želimo ohraniti anonimnost vira, navedemo zgolj psevdonim, npr.

JANEZ, intervju, Ljubljana, 15. 5. 2015.

**Arhivski viri:**

Ime in signatura arhivskega fonda – Ime arhiva, arhivska enota, ime in/ali signatura ali paginacija dokumenta.

AS 730 – Arhiv Republike Slovenije, Fond Gospostvo Dol, fasc. 43, pg. 1332.

GNI DAT 32 – Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, Zbirka terenskih posnetkov, DAT 32, Orešje, 20. 3. 1997.

**Zakoni in pravni akti:**

KRATICA – polno ime, ime publikacije, številka publikacije, datum objave (mesec z besedo)

Če akt ni označen s kratico, zapišemo prvo besedo njegovega imena z velikimi črkami.

ZON – Zakon o ohranjanju narave, *Uradni list RS* 56, 13. julij 1999.

PRAVILNIK o urejanju in oddaji zemljišč Mestne občine Ljubljana za potrebe vrtičkarstva, *Uradni list RS* 19, 11. marec 2016.

**Spletni viri:**

Literaturo, ki je dostopna v elektronski obliki (spletne znanstvene revije ipd.), navajamo po navodilih za literaturo; kot spletni vir navajamo predvsem različne spletne strani, ki jih med besedilom citiramo kot (Spletni vir 1).

Spletni vir zaporedna številka: Ime odstrani ali prispevka oziroma opis spletne strani in, če je relevanten, datum objave; naslov spletne strani, datum pregleda spletne strani.

Spletni vir 1: Arhiv Glasnikov SED; <http://www.sed-drustvo.si/publikacije/glasnik-sed/glasniki>, 7. 5. 2015.

Spletni vir 2: MURŠIČ, Rajko: Drugačnost bogati, 30. 9. 2014; <https://transyuformator.wordpress.com/2014/09/30/rajko-mursic-drugacnost-bogati/>, 8. 5. 2015.

Za avtorsko delo, objavljeno v *Glasniku SED*, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, materialne avtorske pravice, pravice reproduciranja in distribuiranja v Sloveniji in v drugih državah pa avtor brezplačno, enkrat za vselej, za vse primere, za neomejene naklade in za vse medije (tudi za splet) neizključno prenese na izdajatelja.



Cena posamezne številke | Price per Issue: 10 EUR  
Letna naročnina | Yearly Subscription: 20 EUR  
Transakcijski račun SED | SED Transaction Account Number: 02083-0016028646 NLB, d. d.

**Distributer** | Distribution: BUČA d. o. o.

Glasnik SED je indeksiran v bazah podatkov | Glasnik SED is entered into the following data bases:  
Anthropological Index Online (AIO RAI) <http://aio.anthropology.org.uk>  
Anthropological Literature <http://hcl.harvard.edu/tozzer/al.html>  
European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH) <https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/>  
Scopus <http://www.scopus.com/>  
Ebsco <http://www.ebsco.com/>

Revijo subvencionirata Javna agencija za raziskovalno dejavnost RS in Ministrstvo za kulturo RS. Revija je vpisana v evidenco javnih glasil, ki jo vodi Ministrstvo za kulturo RS pod zaporedno št. 550. | The Bulletin is subsidized by the Slovenian Research Agency and the Slovene Ministry of Culture. The Bulletin has been entered in the record of public printed media at the Slovene Ministry of Culture under the number 550.

**Fotografija na naslovnici** | Front Cover Photo:

Dvorišče v Mariboru po drugi svetovni vojni. Foto: Pokrajinski arhiv Maribor. | Courtyard in Post World War II Maribor. Photo: The Regional Archives Maribor.

**Izšlo** | Published:

Ljubljana, maj 2023 | May 2023



SLOVENSKO *Ĕ*tnološko DRUŠTVO  
SLOVENE *Ĕ*thnological SOCIETY

Metelkova 2, 1000 Ljubljana

TISKOVINA



UDK 39(497.4)(05)  
ISSN 0351-2908 (Tiskana izd.)  
ISSN 2535-4324 (Spletna izd.)  
Ljubljana, maj 2023