

**GLASNIK**

Slovenskega etnološkega društva

Bulletin of the Slovene Ethnological Society

62 | 2 2022



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

Znanstveno-strokovna revija Slovenskega etnološkega društva  
62 | 2022, št. 2

*Bulletin of the Slovene Ethnological Society:*

Scientific Journal  
62 | 2022, Issue 2

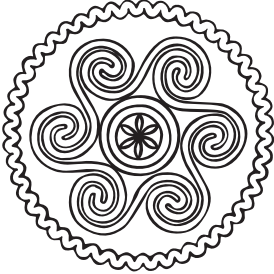
**UDK 39(497.4)(05)**

**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 Alenka Černelič Krošelj

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

Fax | Fax: (+ 386) 01 300 87 35

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 Palaič, mag. Martina Piko-Rustia

Tina Palaič: gostujoča urednica tematskega sklopa Razprave o rasi in rasizmu | Guest Editor of Discussions on Race and Racism

Prispevke so recenzirali člani uredniškega odbora in zunanji recenzenti. Redakcija št. 2/2022 je bila zaključena 10. oktobra 2022. | All articles have been reviewed by the editorial board members and by the external reviewers. The editing of this issue was completed on 10<sup>th</sup> of October 2022.

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

## PISANO PISANJE

Stežka spiševa uvodne besede v tematsko številko o rasizmu tako, da ne bi zvenele obrabljeno in klišejsko. Besede o dostojanstvu, enakosti, spoštovanju, enakopravnosti, vključevanju in nesprijemljivosti rasizma dežujejo na nas na vsakem koraku. Piske in pisci, govorke in govorci nas prepričujejo, kako graditi boljši svet, pri čemer so njihovi recepti navadno enostavni. Avtorice in avtorji prispevkov pričujoče številke k rasizmu in rasizaciji pristopajo drugače. V svojih analizah so kritični in nas opominjajo na heterogenost in vseprisotnost rasizma. Zasedujejo ga namreč tudi na nepričakovanih mestih. Tudi Slovensko etnološko društvo se na tak način spotika ob pereča družbena vprašanja, med njimi protikitajski rasizem, priljubljenost komercialnih analiz DNK in gibanje *Black Lives Matter*. Z besedili, ki ne naslavljajo povsem nepoznanih tem, a stopajo veliko dlje od novinarskih, si prizadevamo kritično nišo razpreti tudi našemu bralstvu in globalno dogajanje soočiti z lokalnim oziroma nacionalnim.

Ob urejanju tokratnega *Glasnika Slovenskega etnološkega društva* smo se tudi urednice – ob »stalnih« še gostujoča urednica Tina Palaić, ki ji gre, ob avtoricah in avtorjih, glavna zahvala za to številko – soočale s stereotipi in predsodki, ki poganjajo rasizem. Pri izbiri naslovne fotografije smo namreč ugotavljale, da tudi etnologinje in antropologinje, etnologi in antropologi z izbiro terminologije, konteksta in vizualnih podob krepimo stereotipe o Drugih. V izogib objektivaciji smo izločile fotografije Romov z medvedi in kostumiranja v 'Cigana' in 'Ciganko' pri borovem gostovanju ter izbrale bolj nevtralnno fotografijo muslimanskih deklic iz Novega Pazarja, torej pripadnic ene od skupnosti, ki so v Sloveniji pogosto žrtve rasizma. Tudi iz njunega ovekovečenja bi sicer lahko razbirali stereotipne podobe te skupine – a enake, kot bi jih lahko prepoznali na fotografijah otrok s slovenskega podeželja iz enakega časovnega obdobja.

Kot so raznolike rasizirane skupine, o katerih govorijo prispevki v tem *Glasniku*, bo tudi naslednja številka revije nadvse pisana in odprta za raznovrstne prispevke. Zato, kot vselej, vabljeni in vabljeni k pisanju!

Daša Ličen  
Saša Poljak Istenič

		Razprave o rasi in rasizmu	Discussions on Race and Racism
5	Tina Palaić	Kratek uvod k razpravam o rasi in rasizmu Short Foreword to Discussions on Race and Racism	
7	Rajko Muršič	Naravna in družbena večnost ras in rasizma? Sodobnost rasističnih predstav in odgovornost znanosti Natural and Social Perpetuity of Race and Racism? The Contemporariness of Racist Ideas and the Responsibility of Science	
19	Bojan Baskar	Rasizem danes Racism Today	
34	Anja Polajnar	Podobe Afrike v publikacijah Družbe svetega Petra Klaverja v slovenščini med letoma 1904 in 1944 Representation of Africa in the Slovene Publications of the St. Peter Claver Society between 1904 and 1944	
45	Alenka Bartulović	Od nezaželene zapuščine do dediščine za prihodnost? Alternativni pogledi na osmansko zapuščino in bosansko-hercegovske muslimane v delih Vladimirja Dvornikovića in Dušana Grabrijana From Unwanted Legacy to Heritage for the Future? Alternative Perceptions of Ottoman Legacy and Bosnian Muslims in the Writings of Vladimir Dvorniković and Dušan Grabrijan	
58	Alenka Janko Spreizer	Romi med anticiganizmom, civilnimi iniciativami in protirasističnimi strategijami Roma between Antigypsyism, Civil Initiatives and Anti-Racist Strategies	
70	Sanja Cukut Krilić, Duška Knežević Hočevar	Strukturne ranljivosti delavcev migrantov v kmetijstvu Structural Vulnerabilities of Migrant Workers in Agriculture	
		Knjižne ocene in poročila	Book Reviews
81	Miha Zobec	Ana Jelnikar, Helena Motoh: Potovanje v Indijo: Misijonarska potopisa, konteksti, analize Ana Jelnikar, Helena Motoh: A Passage to India: Two Missionary Travelogues, Contexts and Analyses	
82	Iztok Ilich	Milena Lavrenčič Korošec, Luisa Gergolet, Jasna Simoneta: Glih po doberdušbško: Ljudsko izročilo iz Doberdoba / Tradizioni narrativi orali di Doberdò Milena Lavrenčič Korošec, Luisa Gergolet, Jasna Simoneta: Traditional Narratives from Doberdob/ Doberdò	
84	Milan Vogel	Elena Messner, Dana Rausch, Tobias Zarfl: Solidarität an der Grenze / Solidarnost ob meji: Janko Messners Hinterlassenschaft / Zapuščina Janka Messnerja Elena Messner, Dana Rausch, Tobias Zarfl: Solidarity Along the Border: Janko Messner's Legacy	
85	Neža Lipovec Čebtron	Jasna Galjer, Sanja Lončar: The Caring State and Architecture: Sites of Education and Culture in Socialist Countries Jasna Galjer, Sanja Lončar: Skrbna država in arhitektura: Kraji izobraževanja in kulture v socialističnih državah	
		Muzejske strani	Museum Pages
88	Mojca Ravnik	Ob razstavi Ljudska umetnost med domom in svetom: Zbirki SEM in Ljudske umetnosti NSK skupine Irwin On the Exhibition Titled Folk Art between Home and the World: the SEM's and IRWIN's NSK Folk Art Collections	
		Konservatorske strani	Conservators' Pages
91	Dušan Strgar, Dušan Štepec	IX. Simpozij etnologov konservatorjev Slovenije, Hrvaške, Srbije in Severne Makedonije: Poročilo in zaključki IX. Symposium of Slovenian, Croatian, Serbian and Northern Macedonian Ethnologists Conservators: Report and Conclusions	
97	Dušan Štepec, Miha Kozorog	Poročilo s posveta Etnološko konservatorstvo v 21. stoletju Report from the Meeting on Ethnological Conservation in the 21st Century	
		Slovenci zunaj meja Republike Slovenije	Slovenians Living beyond the Borders of the Republic of Slovenia
100	Jasna Simoneta	27. Kraška ohcet 27th Karst Wedding	

		Društvene strani	Society Pages
104	Tita Porenta	O javnem nastopanju diplomatov v narodni noši: Šola Slovenskega etnološkega društva Public Appearances of Diplomats in Folk Costume: School of the Slovene Ethnological Society	
105	Janja Žagar, Bojan Knific	Med oblačenjem in kostumiranjem: Terminološki orehi ali: kaj je kaj? Between Dressing and Costuming: Terminological Challenges or: What is What?	
112	Tajda Jerkič	Poletna šola vizualne etnografije: Vtisi Summer School of Visual Ethnography: Impressions	
114	Rebeka Kunej	Simpozij ICTM študijske skupine za etnokoreologijo prvič v Sloveniji First Symposium of the ICTM Study Group on Ethnochoreology in Slovenia	
117	Jelka Pšajd	16. Vzporednice slovenske in hrvaške etnologije: Hrana in pijača v času krize – prakse pridelave, distribucije in uživanja 16th Slovenian-Croatian Ethnological Parallels: Food and Beverages in Times of Crisis – Practices of Productions, Distributions and Consumptions	
119	Anja Serec Hodžar	Etnološki večer: Zvezdne poti in plesne sledi Ethnological Evening: The Paths of Stars and Traces of Dance	
121	Zora Slivnik Pavlin	Borovo gostüvanje, Blochziehen, rönkhúzás: Med izviri in prihodnostjo šege Borovo gostüvanje, Blochziehen, rönkhúzás: Between the Custom's Origins and its Future	
123	Anja Moric	Slovenci v zamejstvu – Refleksija ob tridesetletnici samostojne Slovenije Slovenians Abroad – Reflections on the Occasion of Slovenia's 30th Anniversary of Statehood	
125	Anja Moric	Nadaljevanje dela na Jalnovi domačiji: Posvet Zamejske zbirke – Izzivi, možnosti in priložnosti Continuation of Work at Jalen's Homestead: Consultation on the Collection of Slovenians Living Across the National Border – Challenges, Possibilities, and Opportunities	
127	Marko Smole	Palčava šiša na Pleščih in njena etnološka delavnica Palčava Šiša in Plešce and its Ethnological Workshop	
129	Marija Klobčar	Murkovanje v Kamniku ali kako je Zabavljica o kamniških purgarjih povezala ekskurzijo v Kamnik s slovesno podelitvijo Murkove nagrade, priznanja in listin Murkovanje in Kamnik, or How a Mocking Song on Kamnik's Bourgeoisie Connected the Excursion to Kamnik with the Solemn Award Ceremony for the Murko Award, the Murko Special Recognition, and the Murko Certificate	
131	Marija Klobčar	Dragi neznani avtorji in soavtorji zabavljice o kamniških purgarjih! Dear Unknown Authors and Coauthors of the Mocking Song on Kamnik's Bourgeoisie!	
133	Tomaž Simetinger	Murkova nagrada, priznanje in listina za leto 2021/2022: Utemeljitev Komisije za Murkova priznanja Murko's Award, the Murko Special Recognition, and the Murko Certificate for the Year 2021/2022: The Murko Award Judging Panel's Explanation of the Selection Process	
		Etnologija je povsod	Ethnology is Everywhere
135	Mirjana Briški	Letne ljudske šege v Kostelu Yearly Folk Customs in Kostel	
		Razno	Miscellaneous
143		Navodila avtorjem Instructions for Authors	



## KRATEK UVOD K RAZPRAVAM O RASI IN RASIZMU

Obdobja družbenih kriz so za analizo diskurzov o rasi in rasizmu ter njenih učinkov zelo »priročna«. Takrat se prikriti rasizmi običajno razgalijo in obstoječi poglobijo; lahko se vzpostavijo novi poudarki. Pandemija koronavirusne bolezni, ki je globoko zarezala v družbeno tkivo, je naplavila na površino rasizem do oseb z azijskim ozadjem, kar se je najbolj nazorno pokazalo na primeru njihovega izključevanja in napadov nanje. Vzpon rasističnega diskurza o »rumeni nevarnosti«, ki je v zahodnih družbah prisoten že vsaj 150 let (Bofulin 2020), pa sovпада z geopolitičnimi spremembami razmerij moči, ki se odvijajo pred našimi očmi. Javnost aktivističnih akcij žrtev tega rasizma ni zaznala v večji meri, v ospredje je namreč silovito stopilo gibanje Življenja temnopoltih štejejo (angl. *Black Lives Matter* – BLM), ki že skoraj desetletje opozarja na policijsko brutalnost in rasno motivirano nasilje nad temnopoltimi osebami. Po umoru Georgea Floydja maja 2020 so se protestom za enakopravno prihodnost, ki niso potekali samo v ZDA, temveč tudi v Evropi, pridružili milijoni ljudi. Poseben zagon so njihove zahteve dobile na področju interpretacij zgodovine in dediščine; odzivi nanje bodo imeli pomembno vlogo pri oblikovanju naše skupne prihodnosti.

Ob rusko-ukrajinski vojni, ki jo z zaskrbljenostjo spremlja ves svet, pa moramo opozoriti zlasti na dvoličnost evropskih politikov, ki ukrajinskim beguncem izrekajo dobrodoščilo, tistim iz »nepravih« držav pa trdno zapirajo evropska vrata. Argumentacije za te odločitve se napajajo v rasističnih pojmovanjih Drugega, ki si z evropskim prebivalstvom v nasprotju z ukrajinskimi begunci bojda ne delijo vere in kulture. V kombinaciji s pandemijo, ko so meje postale neprehodne za vse, je protimigrantski rasizem doživel še nove razsežnosti in okreplil ideje o nujnosti nadzora migrantov kot možnega izvora okužb in bolezni (Zavratnik in Cukut Krilić 2021). Vojna v Ukrajini pa je med drugim spodbudila tudi protiruski rasizem, o katerem pa zaenkrat še kolektivno molčimo, na kar je na etnološkem večeru o rasizmu<sup>1</sup> v Slovenskem etnografskem muzeju opozoril Bojan Baskar. Aktualnost tematike je torej nesporna; v poplavi populizmov in medijskih poročanj o dogajanjih, povezanih z rasizmom, še kako potrebujemo znanstvene vpogleda in razmisleke.

Ta kratek in nepopoln pregled dogajanja zadnjih nekaj let le še podčrtuje dejstvo, da so neenakost in obstoječe družbene hierarhije posledica zgodovinskih, političnih in ekonomskih sil. Rasizem je rezultat družbenih praks in mehanizmov, katerih učinki so izključevanje, podrejanje in izkoriščanje določenih družbenih skupin (glej Pajnik 2015). Temelji na verovanju v obstoj med seboj ločenih družbenih skupin (ras) s specifičnimi genetsko pogojenimi, pa tudi kulturnimi značilnostmi, ki določajo hierarhije med njimi. Te hierarhije med drugim ohranja in krepi tudi sistemski oziroma institucionalni rasizem, ki se kaže v diskriminaciji posameznikov in družbenih skupin na področjih izobraževanja, zaposlovanja, dostopa do zdravstva in političnega udejstvovanja ter drugih. Za razumevanje sodobnih manifestacij rasizmov je nujno razumeti zgodovinske procese, ki so te fenomene vzpostavili, prav tako pa tudi raznovrstne interpretacije, ki poskušajo koncepta rase in rasizma zaobjeti iz svojih partikularnih perspektiv.

S to izjemno kompleksno temo se je v tematskem sklopu, ki smo ga poimenovali Razprave o rasi in rasizmu, ukvarjalo šest pisk in piscev. V obsežno literaturo o tej tematiki sta »zagrizla« avtorja dveh teoretičnih prispevkov, ki poskušata oba koncepta na novo premisliti in razumeti. Rajko Muršič (2022) razpravlja o rasi kot o zgodovinskem proizvodu in o rasizmu kot obliki naturalizacije družbenih razlik. Pri tem opozarja na vlogo znanosti pri legitimaciji in utrjevanju rasističnih idej ter poziva k ponovnemu premisleku o družbeni odgovornosti znanstvenikov. Ključna ideja njegovega prispevka je, da je treba pri razmislekih o rasi in rasizmu upoštevati zlasti njuno vpetost v kapitalistično izkoriščanje naravnih in kulturnih virov. Rešitev vidi v politični dekolonizaciji in na njej utemeljeni dekolonizaciji duha.

Bojan Baskar (2022) kritično analizira tri teoretske poglede na rasizem, ki danes prevladujejo. Prva je teorija kulturnega rasizma, ki se je pojavila po drugi svetovni vojni kot odziv na povečane migracije in poudarja zlasti nekompatibilnost kultur oziroma življenjskih slogov. Kritična teorija rase, ki je razširjena predvsem v ZDA, raso obravnava kot družbeni konstrukt in razkriva predvsem sistemski in strukturni rasizem. Tretji pristop pa izhaja iz genomskih raziskav in kaže na ponovno biologizacijo diskurzov o rasi, zdravju in identiteti. Temu zadnjemu se bomo morali v prihodnje še temeljito posvetiti, k čemur nas usmerja tudi članek.

Avtorice preostalih štirih prispevkov raziskujejo učinkovanje diskurzov o rasi in konkretne manifestacije rasizma v slovenskem prostoru in širše. Anja Polajnar (2022) se ukvarja z misijonskimi diskurzi o Afriki ter Afričanin in

1 Etnološki večer o rasizmu, ki je potekal 4. oktobra 2022, sta organizirala Slovensko etnološko društvo in Slovenski etnografski muzej. Pogovor sta moderirali Daša Ličen in Tina Palaić, sodelovali pa so Bojan Baskar, Alenka Janko Spreizer, Sanja Cukut Krilić in Vita Zalar.

Afričankah, kot jih razbira iz publikacij misijonske Družbe sv. Petra Klaverja iz prvih štirih desetletij 20. stoletja. Ugotavlja, da je imel misijonski tisk pomembno vlogo pri oblikovanju in utrjevanju stereotipov o tem delu sveta. Piše o oblikovanju specifičnih podob o Afriki kot fizičnem prostoru, krepitvi stereotipov o prebivalcih te celine in o zastavitvi hierarhičnih odnosov med obema območjema. Analizirane publikacije so bile namenjene propagandi misijonske družbe, prav tako pa tudi oblikovanju slovenske nacionalne identitete.

Alenka Bartulović (2022) analizira delo filozofa, psihologa in karakterologa Vladimirja Dvornikovića ter arhitekta Dušana Grabrijana, ki sta v prvi polovici 20. stoletja pomembno prispevala k oblikovanju jugoslovanske politične skupnosti. Poudarja, da so bili v tem obdobju razširjeni specifični diskurzi o rasi, pri čemer je bila ta največkrat uporabljena kot orodje za izključevanje neslovanske populacije, (slovansko) muslimansko prebivalstvo pa so, čeprav z zadržki, vključevali v novo nastajajočo skupnost.

Alenka Janko Spreizer (2022) obravnava rasizem do Romov kot notranjih Drugih. V prvem delu definira terminologijo, pri čemer se osredotoči na pojem »anticiganizem« ter njegove znanstvene opredelitve in umestitev v diskurze različnih institucij. V nadaljevanju predstavi izbrane pojave anticiganizma v Sloveniji, ki jih razdeli v štiri kategorije: razumni anticiganizem, rasni anticiganizem, sovražni govor do Romov ter anticiganizem v povezavi z genocidom nad Romi v drugi svetovni vojni. Predstavi tudi protirasistične strategije za njegovo presejanje in poudari pomen aktivističnega delovanja članov romske skupnosti. Sanja Cukut Krilić in Duška Knežević Hočevar (2022) pišeta o strukturni ranljivosti in rasizmih, ki jih doživljajo delavci migranti v kmetijstvu, s čimer pokažeta na vpetost kmetijske panoge v globalne procese strukturnih neenakosti. Ponudita pregled literature, ki obravnava režime delovnih migracij v ZDA, Kanadi in Italiji. Ti režimi so vedno bolj omejevalni in prispevajo k slabim delovnim in življenjskim razmeram delavcev migrantov, katerih iz-

kušnje avtorici obravnavata na presečišču njihove etnične, rasne in razredne pripadnosti.

Problematika pa s to tematsko številko še zdaleč ni izčrpana. Poleg osvetljevanja procesov in učinkov rasizacije bo treba v prihodnje bistveno več pozornosti posvetiti obravnavi protirasističnih strategij ter ustvarjanju priložnosti za predstavitev alternativnih zgodovin, spominov in izkušenj in za krepitev alternativnih praks, ki bodo pripomogle k bolj solidarni in pravični družbi.

## Literatura in viri

BARTULOVIĆ, Alenka: Od nezaželene zapuščine do dediščine za prihodnost? Alternativni pogledi na osmansko zapuščino in bosansko hercegovske muslimane v delih Vladimirja Dvornikovića in Dušana Grabrijana. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 62/2, 2022, 45–57.

BASKAR, Bojan: Rasizem danes. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 62/2, 2022, 19–33.

BOFULIN, Martina: Kitajski migranti in covid-19: mobilnost in izključevanje med pandemijo. *Dve domovini* 52, 2020, 95–111.

CUKUT KRILIĆ, Sanja in Duška Knežević Hočevar: Strukturne ranljivosti delavcev migrantov v kmetijstvu. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 62/2, 2022, 70–80.

JANKO SPREIZER, Alenka: Romi med anticiganizmom, civilnimi iniciativami in protirasističnimi strategijami. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 62/2, 2022, 58–69.

MURŠIČ, Rajko: Naravna in družbena večnost ras in rasizma? Sodobnost rasističnih predstav in odgovornost znanosti. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 62/2, 2022, 7–18.

PAJNIK, Mojca: Uvodnik: V imenu ljudstva: sodobni procesi rasizacije. *Časopis za kritiko znanosti* 43/260, 2015, 7–15.

POLAJNAR, Anja: Podobe Afrike v publikacijah Družbe svetega Petra Klaverja v slovenščini med letoma 1904 in 1944. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 62/2, 2022, 34–44.

ZAVRATNIK, Simona in Sanja Cukut Krilić: Migracije v času pandemije covid-19: meje mobilnosti in družbene neenakosti. *Teorija in praksa* 58/1, 2021, 72–87.





# NARAVNA IN DRUŽBENA VEČNOST RAS IN RASIZMA?

## Sodobnost rasističnih predstav in odgovornost znanosti

Izvirni znanstveni članek | 1.01  
Datum prejema: 14. 2. 2022

**Izvleček:** Avtor v članku razpravlja o tem, da rasne razlike in njihova klasifikacija niso naravna, večna in nujna spremljevalka človeške zgodovine. Na podlagi primerjalne analize uvajanja znanstvenega rasizma ter z navezovanjem na sodobni biokulturni evolucionizem opozarja, da je predstava rase zgodovinski proizvod in da je rasizem oblika naturalizacije družbenih razlik. Raso in rasizem so porodile družbene prakse, med katerimi je tudi znanost. Temeljna teza pričujočega prispevka je, da poleg biološke in kulturne komponente za rasizem potrebujemo še razredno.

**Ključne besede:** rasa, rasizem, znanstveni rasizem, rasnjene, biokulturnost, znanost, politika, kapitalizem, razred, biologija človeka

**Abstract:** The article argues that the recognition of racial differences and their classification is not a natural, eternal or immanent part of human history. Based on a comparative analysis of the introduction of scientific racism, its zenith and decline, and with reference to modern biocultural evolutionism, the author points out that the idea of race is a historical product, and that racism is a form of naturalization of social differences. Race and racism were born out of social practices, including science. The fundamental thesis of the article is that in addition to the biological and cultural components, racism also requires a class component.

**Keywords:** race, racism, scientific racism, racialization, bioculture, science, politics, capitalism, class, human biology

### Uvod

Leto 2020 sta zaznamovali dve veliki zgodovinski prelomnici: pandemija in eksplozija gibanja Življenja temnopoltih štejejo (angl. *Black Lives Matter*, tudi BLM). Vsaj nekaj tednov je ob globalnem valu protestov proti rasizmu in kolonializmu kazalo, da je morda končno nastopil čas, ko bi bilo mogoče prvič po dolгих stoletjih razmišljati tudi onkraj konceptov rase in rasizma. A je resničnost odzivov planetarnih elit na pandemijo kvečjemu spodbudila nove razsežnosti rasizmov sodobnega časa, začenši z rasističnimi odzivi na človeške vire pandemije na Kitajskem (Rošker 2021). Življenja Afroameričanov v ZDA – in podrejenih ljudstev po svetu – so enako vredna kot prej. Gledano z vidika vse bolj očitnega zapostavljanja učinkov dramatičnih podnebnih sprememb na »manjvredne« populacije je podtalnega rasizma kvečjemu iz dneva v dan več, in ne manj. Prav zato je potrebno neumorno ponavljati, da se nam rasizem zgolj zdi nekaj povsem normalnega in naravnega ter zaradi tega neobvladljiv, kaj šele da bi ga lahko odpravili, čeprav imamo veliko indicev, da pred moderno dobo pravzaprav sploh ni obstajal in da ga je absolutna večina človeštva v svoj kognitivni repertoar vključila šele po globalni zmagi zahodnoevropskega družbenega reda in modela. V članku bom razpravljal o tem, da je predstava o tem, da sta prepoznavanje rasnih razlik in njihova klasifikacija nekaj naravnega in s tem večna spremljevalka človeške zgodovine, zmotna, tako logično kot empirično. Na podlagi primerjalne analize uvajanja znanstvenega rasizma, njegovega zenita in zatona ter z navezovanjem na sodobni

biokulturni evolucionizem bom pokazal, da je predstava rase zgodovinski proizvod in da je rasizem oblika naturalizacije družbenih razlik in njihovega poglobljanja prav v času, ko se je po dolгих stoletjih in celo tisočletjih razvoja najprej titularno, nato sužnjelastniško in nazadnje fevdalno razslojenih in razdeljenih zahodnih družb rojevala predstava človeške enakosti in načel državljanske enakopravnosti. Vse od francoske revolucije se ob politični emancipaciji množic in dotlej zapostavljenih slojev (podložnikov, revežev in na koncu še žensk in mladih) rojeva tudi odpor do emancipacije v obliki avtoritarnih reakcij, od bonapartovstva (Marx 1979a) do klasičnih in sodobnih fašizmov. Zato se v istem času na eni strani srečujemo z zagovarjanjem univerzalnih človekovih pravic, na drugi strani pa z uveljavljanjem njihovega rasističnega zavračanja. In to nista dva dihotomna procesa, ampak dva obraza istega zgodovinskega dogajanja, zato ni prav nič absurdno, ko sodobni rasisti svoja stališča uveljavljajo s svojim paketom »človekovih pravic«.

V članku bom razpravljal predvsem o konceptu rase kot znanstveni kategoriji, nekoliko manj pa se bom dotikal njegovih družbenih razsežnosti, razen deloma političnih in upravnoadministrativnih. Prav rasa kot znanstvena kategorija na področju biologije se je z empiričnim testiranjem pokazala kot neznanstvena, zato bom opozoril na odgovornost znanosti ter znanstvenikov in znanstvenic pri razvijanju tistih zamisli, s katerimi znanstveno utrjujejo in potrjujejo splošne predstave svojega časa brez hkratnega premisleka in razumevanja lastne družbene odgovornosti.

\* Rajko Muršič, dr. etnologije, redni profesor, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo; rajko.mursic@ff.uni-lj.si. Besedilo je nastalo v okviru raziskovalnega programa P6-0187 – Etnološke raziskave kulturnih znanj, praks in oblik socialnosti, ki ga financira ARRS.

Čeprav so koncept rase in družbene prakse rasizma mi-mobežnice, bom opozoril na naturalizacijo družbenih predstav, iz katerih vsaj deloma izhaja rasizem kot oblika pripisovanja naravne večvrednosti ali manjvrednosti skupinam ljudi. Ko se ozremo onkraj znanstvenega rasizma, ugotovimo, da je pripisovanje določenih razlik med ljudmi posledica celovitega klobčiča politik in ravnanj tistih, ki imajo družbeno moč, in da je rasizem, ki ga prepoznavamo v dejanjih preprostih ljudi, posledica vsiljevanja naturaliziranih družbenih pripisov, zaradi katerih preprosti ljudje na koncu jemljejo razlike med ljudmi kot nepremostljive in vnaprej dane, bodisi po naravnem bodisi po kulturnem nasledstvu. V sklepnem delu bom pokazal, kako in zakaj se je rasizem razvil v okviru kapitalistične eksploatacije naravnih in kulturnih virov. Opozoril bom na »tehnično« in »znanstveno« instrumentalizacijo medčloveških odnosov, ki razbija prvotnejše oblike družbene solidarnosti.

Znanost nastopa kot pomembna družbena sila krepitve izkoriščanja narave in ljudi, četudi je njen temeljni način pridobivanja nove vednosti v zavračanju zmotnih teorij na podlagi podatkov, ki izhajajo iz empiričnega raziskovanja. Tudi če so prvotni znanstveni sistematiki somatskih razlik z antropometričnimi metodami polnili debele knjige, niso mogli vzpostaviti enotne sistematizacije rasnih tipov. Že ta spoznanja iz 19. stoletja so bila dobro opozorilo, da je z zamisljivo ras morda nekaj hudo narobe. Toda znanstveniki so prav zaradi prevladujočega družbenega konsenza o rasah upali, da se bodo nekoč v prihodnosti zadeve postavile v red.

Nekateri to upajo še danes, čeprav praktično vsi novi empirični podatki, predvsem genetski, kažejo, da se nobena doslej podana biološka opredelitev rase ne sklada z biološko, kaj šele z biokulturno raznolikostjo človeštva. V tem smislu je antropološko raziskovanje človeške raznolikosti »tukaj in zdaj« enako pomembno kot evolucijsko raziskovanje človeške vrste kot enotnega družbenega in biološkega pojava »človeške niše« (glej Fuentes 2019: 23). Zavračanje koncepta rase kot znanstvenega dosežka ali kakršnekoli smiselne znanstvene kategorije je prvi pogoj za zavračanje zmotnih družbenih načel rasizma. Spopad z rasizmom namreč ne poteka na področju znanosti, ampak družbe, predvsem politike. Četudi se to zdi lažja naloga, nas glede prvega pogoja vendarle čaka še dolga pot, saj v znanosti ves čas brstijo nove oblike koncepta rase: od biološke podvrste do družbene kategorije populacije ali podlage identitetnih politik.

Zavedati se pač moramo, da je »rasa konceptualno dete kolonialne dobe« (Lieberman idr. 1989: 72) in da se bomo njenih duhov verjetno znebili šele z dejansko politično dekolonizacijo in na njej utemeljeno dekolonizacijo duha. Predstava rase, gledano zgodovinsko, v bolj oddaljeni preteklosti še zdaleč ni bila samoumevna, predvsem pa ni tako stara, kot bi se nam morda zdela (glej Graves 2001, 2004; Graves in Goodman 2022). Naj ponovim: šele na

temelju »objektivno« znanstvenega konceptualiziranja rase se je razvil polnokrvni evropski rasizem kot pogoj, a tudi kot učinek podjarmljanja drugih delov sveta. S širitvijo evropskega žezla in meča je postal globalen. Ko se ozremo po svetu, moramo biti pravzaprav presenečeni, kako malo rasizma dejansko vračajo v globalnem rasizmu rasno »manjvredni« rasno »večvrednim«. V letu 2020 je bilo mogoče zaznati njegove zametke ob redkih rasističnih izpadih Afričanov, ki so se bali prihoda virusa Sars-CoV-2 v Afriko: to je zame pravzaprav prvi javno predstavljeni primer afriškega rasizma, uperjenega proti svetlopoltim Evropejcem. Ta podrobnost potrjuje temeljno tezo pričujočega članka, da je rasizem nujno povezan s kolonialnim imperializmom, toda njegovo konceptualno podlago podaja njena podtemeljitev v rasni znanosti, za katero se vedno znova izkaže, da deluje kot sila ponaravljanja tekočih družbenih zamisli.

## Rasizem kot simptom civiliziranosti

Rasizem je zgodovinsko sorazmerno pozen pojav. Kot piše Joseph L. Graves, so pogoji njegovega nastanka temeljno predvidevanje, da rase obstajajo, verjetje, da imajo rase svojo biološko podlago, ki izhaja iz določenih genetsko pogojenih značilnosti, in sklepanje, da iz teh objektivnih bioloških razlik nujno izhajajo tudi hierarhije med temi skupinami. V bolj razviti obliki iz zgoraj navedenih postavk izhaja, da genetske razlike med rasami določajo inteligenco njihovih pripadnikov in pripadnic, da te razlike povzročajo unikatne bolezni, zaradi katerih pripadnice in pripadniki različnih ras umirajo v različni starosti, da genetika sproža tudi različno spolno slo in reprodukcijske zmožnosti ter da se genetsko podedovane razlike kažejo tudi v športnih in glasbenih zmožnostih pripadnikov in pripadnic posameznih ras (Graves 2004: xiii–xiv).

Prvi temelj pojava rasizma je torej izoblikovanje pojma rase in empirične potrditve njenega obstoja. Znanstveni pojem rase je uvedel Carl Linné leta 1758 v deseti izdaji monumentalne knjige *Sytema Naturae* (Hunt in Truesdell 2013: 85–86). Empirično potrditev njegove klasifikacije znanstveniki iščejo vse do danes – očitnih zavrnitev marsikdo še danes ne upošteva.

Pojem rase ni samoumeven. Očitne razlike med ljudmi so v preteklosti obravnavali zelo različno. Rasne razlike, ki se nam danes zdijo samoumevne, ne sovpadajo z razlikami, ki so jih predniki današnjih ljudi prepoznavali v preteklosti. Prav nasprotno: beseda »rasa« v večini svetovnih jezikov nima lokalnih soznačnic. V starejšem slovanskem besedišču, enako kot v starejšem germanskem, ne zasledimo ničesar podobnega.

Oglejmo si zatorej najprej etimologijo danes samoumevne besede »rasa«. Kot velja za besede, ki so v splošen besednjak prešle šele v sorazmerno sodobnem času, tudi za to besedo ne najdemo enotnega mnenja o njenem izviru. Njen prvotni pomen naj bi označeval poreklo v smislu

rodu, torej tisto, kar še danes prepoznavamo v angleškem jeziku kot *human race* – »človeški rod«, »človeštvo« – kar je morda tudi temeljni pomen te besede. Stari Grki je niso poznali. Tudi besedi, kot sta *ethnos* in *demos*, a tudi splošna oznaka za človeka, torej moški del človeštva, *anthropos*, niso imele te konotacije. Podobno tudi v latinščini ne najdemo sopomenke za raso, še najmanj v besedi, iz katere izhaja beseda »populacija«, torej ljudstvo kot *populos*. V etimoloških slovarjih najdemo različne razlage izvira sodobne besede »rasa«. Italijanska beseda *razza* naj bi izhajala iz besede, ki pomeni delitev, torej latinsko *ratio*, a ta utemeljuje tudi besedo »razum«, ali *radix*, ki pomeni »korenine«. Izhodišče bi lahko bila tudi arabska beseda za glavo, izvir in poreklo *ra's* (Spletni vir 1). Te nejasnosti potrjujejo opažanje, da beseda ni mogla nastati spontano, torej ni »ljudska«. Bržkone je tudi zato tako dolgo trajalo, da je našla pot v znanstveno klasifikacijo delov človeštva.

Odmislimo za trenutek družbene procese 18. stoletja in takratno gospodarstvo, skupaj s stoletnimi vojaškimi zavojevanji »na novo« odkritih delov sveta in na novo odkritih sadov suženjstva kot poslovno-vojaškega modela razvoja plantažnega modela kapitalizma (glej npr. Mintz 2010). Temeljna zamisel rase se je v 18. stoletju oblikovala v navidezno objektivnih nebesih brezinteresnega in objektivnega znanstvenega raziskovanja, toda že stoletje pozneje je dobila povsem nove razsežnosti z dinamičnim teoretskim spoznanjem o razvoju vrst.

Darwinova evolucijska teorija v njegovem epohalnem delu *O nastanku vrst* ni vključevala družbenih podtonov. Te je v darvinizem spretno vnesel sociolog Herbert Spencer, ki je leta 1864 skoval sintagmo »preživetje najmočnejših« (najboljših ali najboljše prilagojenih; angl. *survival of the fittest*; glej npr. Falk 2020). To sintagmo, ki jo danes praktično enačimo z njegovo teorijo o razvoju vrst, je Charles Darwin vključil šele pet let pozneje v peto izdajo svojega dela kot sinonim naravnega izbora. Spencerjeva zamisel se je tako vsesplošno prijela predvsem zato, ker je izražala praktično zasnovo kapitalizma, v katerem naj bi zmagovali le najboljši. Elite so ji v tem času skozi družbene boje oblikovale tudi politične temelje v takšni in drugačni obliki konstitucije sodobnih držav.

Šele z začetki novodobnega zasužnjevanja plantažne delovne sile in s procesom kolonizacije zunajevropskih dežel so politične in gospodarske elite potrebovale tudi idejno utemeljitev svojega početja. Niso je mogle najti v religiji, ki je temeljila na univerzalnosti božjega usmiljenja, zato so jo poiskale v znanosti. Na podlagi ugotovitev in trditev rasne znanosti je postajal rasizem tudi vse pomembnejša politična sila, a se ti procesi niso dovršili čez noč. Dodaten impulz so rasističnim politikam ponudile zamisli evgenike: šele takrat je vrag dokončno vzel znanstveno šalo. Pot v Auschwitz je, kot je opozoril Joseph L. Graves, Jr. (2001: 126–127), vodila skozi »Cold Spring Harbor«, tj. ameriško šolo evgenike.

Skratka, ko se ozremo na razvoj koncepta rase in na njegove rasistične politične instrumentalizacije, se razpreta dve logični možnosti razlage njihove vztrajnosti tudi v času, ko večina znanstvenikov zavrača biološki koncept rase in večina politikov zavrača rasizem. Če namreč rasizem temelji zgolj na družbeni konstrukciji rase, bi ga verjetno že zdavnaj razkrinkali in zavrgli z uporabo klasične družboslovne kritike, še bolj učinkovito pa tudi s političnimi in etičnimi prijemi: kljub temu, da je rasizem le marginalno prisoten v deklariranih svetovnih politikah, se njegove različne oblike vedno znova pokažejo v ravnanju resničnih politik, na primer v različnem obravnavanju afriških, bližnjevzhodnih in evropskih beguncev. Če pa rasizem temelji na biološki podlagi, bi verjetno vendarle morale zadoščati številne empirične zavrnitve biološke podlage koncepta rase kot biološkega dejstva. To pa pomeni, da moramo diskurz o rasi in rasizmu prenesti še v tisti del družbenih praks, iz katerih se je, empirično gledano, v največji meri tudi porodil: v gospodarstvo in družbene odnose, kakor jih narekujejo ekonomski odnosi ter znanost, ki ji pravijo ekonomija.

### Biološka antropologija, znanost in rasa – kapitalizem kot simptom modernosti

Optiko, da je znanost porodila raso in rasizem, je potrebno obrniti: raso in rasizem so porodile družbene prakse. In te prakse imajo materialne posledice, tudi biološke. Nedavno preminuli biološki antropolog Leith Mullings je izjavil, da rasa sicer ni biološka, toda ima biološke posledice (Mullings idr. 2021: 671). V luči te trditve se je smiselno vprašati, ali je rasa res lahko zgolj družbeno dejstvo, ki ima biološke posledice. Tukaj trčimo na klasičen družboslovni paradoks: karkoli si ljudje izmislijo in v družbi uveljavijo, postane družbeno resnično, ne glede na resničnosti tega izmisleka. Tipična primera sta pravičnost in solidarnost. Ničesar pravičnega in solidarnega ni ne v človeški naravi ne v naši temeljni družbeni strukturi, pa vendar sta obe evolucijsko preverjeni praksi, ki smo ju pozneje konceptualno osmislili. Karkoli ustvarimo v družbi, postane resnično, ne glede na empirično preverljivost. Dolgovi in obresti ponujajo nadaljnji zgovoren primer. Izhajajo iz obvladovanja prihodnosti z dejanji dajanja in posojanja, ki jih šele naknadno prepoznavamo kot koncept totalnih odnosov. Če si torej v družbi izmislimo obstoj ras in jih izmerimo ob popisu prebivalstva, s tem rase pač postanejo empirično dejstvo. In narobe: če te kategorije v družbi ne uporabljamo, potem ras pač ni. V družbenem smislu torej rase hkrati obstajajo in ne obstajajo oz. ponekod obstajajo, drugod pač ne. Enako velja za bogastvo in revščino, ki prav tako nimata nobene zveze z biologijo.

In prav zaradi tega, ker rasa nikoli ni bila pravi biološki koncept, paradigmatična sprememba v biologiji, s katero je prišlo do zavrnitve obstoja bioloških ras, ne bi smela vplivati tudi na spremembe v družbenih praksah. Toda mar je

res tako? Mar družbene prakse ne zahtevajo in narekujejo vsaj neke oblike legitimnosti, vsaj neke podlage v splošni vednosti? In mar se družbena pričakovanja ne manifestirajo v biologiji, na primer v poljedelstvu in živinoreji? Tudi če raso opredelimo zgolj kot družbeni pojav, ima ta pojav pač tudi biološke posledice. Konec koncev sta Ameriški center za nadzorovanje in preprečevanje bolezni (CDC) in ameriški Nacionalni urad za zdravje (NIH) opredelila sistemski rasizem kot glavni vzrok za zdravstveno krizo in težave (Mullings idr. 2021: 671), saj so med epidemijo virusa Sars-Cov-2 v večji meri umirali rasno zaznamovani posamezniki in posameznice, ki si niso mogli privoščiti ustreznega zdravljenja, bili pa so obremenjeni še z dodatnimi obolenji in boleznimi. Naj zatorej jemljemo raso kot biokulturni oz. družbeno-biološki pojav? Odgovor bom lahko podal šele proti koncu besedila, saj je tudi rasizem neločljivo povezan prav s sekundarno biološkim konceptom rase, kljub trditvam nekaterih, da imamo danes obilico rasizma brez ras (Balibar 2004: 119; Balibar 2021).

Za razumevanje rase in rasizma moramo najprej prehoditi njuno zgodovinsko pot od uveljavitve koncepta skozi njegovo samoumevno rabo do njegove opustitve. Kakorkoli obrnemo, predstava o enotnem človeštvu zgodovinsko ni samoumevna. Za postuliranje rase kot posebnega koncepta je bila ključna njegova znanstvena raba, še bolj natančno, njegova biološka raba. Zato je zares zaživel šele takrat, ko ga je Carl Linné postavil kot dodatno sestavino znanstvene klasifikacije vrst. Ko je nastopil kot objektivni znanstveni pojem, kot integralni del biologije, so ga kot takšnega začeli sprejemati tudi humanistični učenjaki. V svojih zgodnjih letih je ta koncept prevzel eden največjih filozofov moderne dobe, Immanuel Kant. Skupaj s klasifikacijo ras je kot navdušenec nad dosežki sodobnega znanja povzel tudi Linnéjevo hierarhijo ras, zaradi česar mu je mogoče pripisovati rasistična stališča (glej npr. Allais 2016), četudi jih je moral v svojih zrelih letih v skladu s svojim univerzalnim razumevanjem človeka preseči (Kleingeld 2007). Minimalni obseg opredelitev ras je od Linnéjeve klasifikacije dalje obsegal tri glavne človeške rase: »kavkazoidno«, »mongolidno« in »negroidno«. Smatrali so jih kot ločene populacije s prepoznavnimi biološkimi mejami; na podlagi podedovanih bioloških značilnosti naj bi si bili posamezniki znotraj vsake rase podobni; njihovo kulturo naj bi opredeljevali njihovi biološki temelji in med njimi naj bi bile razlike, tako da so se znašli na vrhu Evropejci, sledili so Azijci, na dno pa so uvrstili Afričane (Lieberman in Kirk 2004: 138). Ta predstava rase kot objektivnega biološkega dejstva se je v nekaj desetletjih zasedrala tudi v vsakdanji rabi, predvsem v poslu, ker je potrjevala ustreznost zaslužjevanja in civiliziranja svetovnih »divjakov«. Zgodnja antropologija se je v svojem preučevanju celovitega človeškega telesa in njegovega delovanja razvila iz medicinskih ved in dolgo časa ni preseгла njihovega okvira. Šele znanstvena klasifikacija ras je spodbudila tu-

di njihovo znanstveno preučevanje. Potreba po empirični potrditvi ali dopolnitvi izhodiščne Linnéjeve klasifikacije je narekovala nadaljnji razvoj fizične antropologije, ki je z vključitvijo preučevanja razlik med rasami postala vse bolj družbeno koristna – čeprav so se na primer ameriški antropologi in antropologinje že v 19. stoletju zanimali tudi za evolucijo in kulturo (Stocking po Lieberman in Jackson 1995: 231–232). Zaradi znanstvenega preučevanja ras(e) je laična javnost povsem upravičeno verjela, da imajo rasne in celo rasistične predstave znanstveno podlago. Zato je bila poznejša zamenjava termina »fizična antropologija« z »biološko antropologijo« več kot le simboličen korak k izločitvi rase iz znanstvenega konceptualnega okvira.

Ko govorimo o rasni znanosti, ki sicer ni bila nujno tudi rasistična, nas preseneti dejstvo, da so znanstveniki in znanstvenice v resnici zbrali sorazmerno malo empiričnih podatkov o obstoju ras, a so v ZDA vse do 30. let 20. stoletja le redki med njimi podvomili vanj (Lieberman in Jackson 1995: 232). Podobno je bilo drugod po svetu, tudi pri nas. Praktično vsi podatki so temeljili na antropometričnih metodah in njihovi statistični relevantnosti, medtem ko je bilo raziskav o biološkem ujemanju koncepta ras in antropometričnih podatkov sorazmerno malo: »Zgodovina koncepta rase ponazarja, da so majhno količino težavnih podatkov vgradili v ogromno izgradnjo verovanj o rasizmu in domnevni resničnosti bioloških delitev znotraj vrste Homo sapiens« (Lieberman in Jackson 1995: 232).

Med prvimi skeptiki je bil Franz Boas, ki je z empirično raziskavo pokazal, da se oblika lobanj pri ameriških priseljencih lahko spremeni že v generaciji ali dveh. Z bolj politično kritičnimi argumenti so se koncepta rase lotevali še nekateri drugi misleci, denimo William Edward Burghardt Du Bois (glej Briggs 2005). V ameriški antropologiji je uničujočo kritiko koncepta rase že med drugo svetovno vojno ubesedil Ashley Montagu, ki se je pri tem skliceval tako na takratno poznavanje genetike kot na humanitarnost, v petdesetih letih 20. stoletja Edward O. Wilson in William Lewis Brown, jr., v šestdesetih letih pa je verjetno uničujoči udarec prispeval Frank B. Livingstone, ki je ugotovil, da rase ne obstajajo, temveč lahko obstajajo samo gradacijske stopnje (angl. *clines*, slov. gradienti) med seboj nepovezanih različnih merljivih somatskih značilnosti populacij po svetu (Lieberman in Jackson 1995: 233; glej še Littlefield idr. 1982: 643; Lieberman in Kirk 2004: 137–138). Izmerjenih telesnih značilnosti ni mogoče postaviti skupaj v sestave, ki bi jih lahko razvrstili kot rase (Lieberman in Jackson 1995: 239; Lieberman idr. 1989: 71). Termin »gradienti« (angl. *clines*), ki spominja na izohipse na zemljevidih, je že leta 1938 uporabil Aldous Huxley, vendar ne kot nadomestilo za raso (Littlefield idr. 1982: 643). Osrednja razprava o njegovi uporabnosti je potekala v prvih letnikih revije *Current Anthropology* v šestdesetih letih 20. stoletja. Od takrat je koncept rase počasi, a vztrajno izgubljal veljavnost, ki je niso mogle

po vrniti težnje po njegovi obuditvi vse do devetdesetih let (Lieberman 1995). Kmalu po uvedbi koncepta gradientov je Richard Lewontin pokazal, da je 85 odstotkov človeške različnosti (variacije) mogoče najti znotraj človeških populacij, ne pa med populacijami, ki so jih dotlej obravnavali kot rase (Lewontin po Lieberman in Jackson 1995: 233).

V bioloških vedah so znanstveniki in znanstvenice zavrnilni koncept rase zaradi štirih vrst razlogov: prvi so bili empirični, drugi definicijski, tretje so ponujali alternativni koncepti, zadnja vrsta razlogov pa so bili človeški (Lieberman in Jackson 1995: 233). Slednji argumenti so bili sprva, strogo znanstveno gledano, zunajznanstveni, predvsem humanitarni. Toda uveljavljanje pogleda, ki upošteva enotnost človeštva, se ni pokazala kot nujna le v humanističnem, temveč tudi v biološkem smislu, saj se je z razvojem genetskih raziskav izkazalo, da je človeštvo dejansko enotno.

Pomembno vprašanje, ki je begalo raziskovalce ras v 18. in 19. stoletju, je bilo namreč vprašanje enega samega ali več izvorov človeštva, nato so se njihova vprašanja osredinjala na razpravljanje o tem, ali so rase enakovredne ali pa obstajajo med njimi neenakosti. Te razprave so vodile tudi v razprave o primarnosti bodisi dednosti bodisi okolja, v drugi fazi razvoja fizične antropologije v razprave v zvezi z evgeniko, nagoni in iznajdbo duševnih testov, šele v tretji fazi pa se je izkazalo, da se ni mogoče poenotiti okoli števila ras (Littlefield idr. 1982: 641).

Toda koncept rase je trdoživ. Tipično in pogosto citirano opredelitev rase iz 1970. let je prispevala Alice Mossie Brues. Po njenem je bila rasa »razdelek vrste, ki se od drugih razdelkov razlikuje po pogostosti, s katero se nekatere dedne značilnosti pojavljajo med njenimi pripadniki« (Mossie Brues po Lieberman in Jackson 1995: 233). Na prvi pogled in zdravorazumsko s to opredelitvijo ni nič narobe, toda ko pridemo do samih »razdelkov«, se izkaže, da jih empirično ni mogoče dovolj natančno določiti. Lahko so trije, lahko jih je nekaj ducatov – pač, poljubno, saj konec koncev vsak del človeštva, ki se plodi, prenaša naprej »dedne značilnosti«. Kljub temu, ali pa prav zaradi tega, je koncept rase v biološki antropologiji preživel še nekaj desetletij (glej npr. Littlefield idr. 1982; Lieberman in Jackson 1995: 238). Nekateri so kljub številnim empiričnim protidokazom še vse do nedavnega verjeli, da bi bilo rase mogoče enačiti z biološkimi podvrstami. Te naj bi opredeljeval skupen geografski obseg habitata, izražale naj bi neko določeno skupino filogenetsko skladnih fenotipskih znakov, opredeljevala pa naj bi jih tudi edinstvena naravna zgodovina glede na druge podrazdelke vrste (O'Brien in Mayr v Lieberman in Jackson 1995: 239, op. 4).

Poleg gradientov, stopenj naklona merljivih fizičnih značilnosti (angl. *clines*), so začeli uporabljati tudi druge nadomestne termine, najpogosteje preprosto »populacije«, od šestdesetih let 20. stoletja pa vse bolj tudi označevali »etničnost«, s katerim so opozarjali na medkulturne

razlike. Termin »populacija« je bolj ali manj evfemizem, ki lahko označuje katerokoli prebivalstvo, medtem ko je nadomeščanje termina »rasa« z etničnostjo zgolj korak z dežja pod kap (glej npr. Banks 1995). Prenos bistvenih in podedovanih ali nasledstvenih razlik med prebivalstvom iz biologije v kulturo je potekal pod vplivom revolucionarnih družbenih gibanj šestdesetih let. Predvsem ameriško pojmovanje etničnosti je takrat vključevalo tudi raso.

Milton M. Gordon je leta 1964 opredelil etničnost kot »saмоopredelitev katere koli družbeno opredeljene človeške družbene enote, ki temelji na skupni veri, narodnosti ali domnevni rasi« (Gordon po Lieberman in Jackson 1995: 233; prim. še Lieberman idr. 1989: 70; Lieberman in Kirk 2004: 139). Marsikateri antropologi in antropologinje, začeni z Ashleyem Montagujem, so zavračali ta premik, tudi zato, ker je bil pojem etničnosti, kot ga navajam zgoraj, nezavezujoč in nenatančen (Lieberman idr. 1989: 70).

Do naravoslovnega pokopa pojma rase je minilo še nekaj desetletij, rasna znanost pa je prešla na obrobje, kjer brsti predvsem ob podpori skrajno desnih podpornih organizacij (Marks 2019). S propadom biološkega koncepta rase bi morda lahko pričakovali, da se bomo s tem počasi znebili tudi rasizma, da torej ne more biti rasizma brez koncepta rase (Lieberman in Kirk 2004: 142). Rasizem je s tem prejel velik udarec, toda izkazalo se je, da je bil biološki koncept rase le potrebn, ne pa tudi nujni pogoj za pojav rasizma. Njegov nujni pogoj je družben.

## Družbenost rase

Pojem rase je z znanstveno rabo dobil širšo legitimnost. Čeprav so zavojevalci vedno bodisi pokončali bodisi si podredili premagano prebivalstvo, so šele z znanstvenim konceptom rase dobili tudi orodje, s katerim je bilo mogoče legitimirati tako suženjstvo kot nadvlado nad specifičnimi populacijami različne polti. Šele s praktično uporabo biološkega koncepta, najprej v nasilnem ločevanju populacij in v splošni družbeni delitvi dela, nato pa v državni statistiki in državnem aparatu, je rasa nastopila tudi kot družbena kategorija. Nanjo ni bilo mogoče pripenjati zgolj biološke vsebine, ampak so v koncept sčasoma navlekli najrazličnejše predstave in izmisleke, ki so biološki podlagi podajali vse več družbene in kulturne vsebine, dokler se ni predstavna, tj. kulturna vsebina povsem osamosvojila in ob postopnem opuščanju biološkega koncepta rase, kljub ohranitvi prepoznavanja očitnih somatskih razlik med populacijami, postala predvsem ali povsem družbena kategorija. V demografskih in populacijskih sistemih klasifikacije jo je mogoče poljubno opredeljevati, saj ima vsaka družbena skupnost vzvode implementacije skupnih predstav skozi svoje ideološke in represivne aparate. Najbolj trdoživo je rasa prisotna v popisih prebivalstva ter v državnih dokumentih in aparatih tistih držav, ki se odločijo za tovrstne notranje družbene klasifikacije. V prvi vrsti imam v mislih ZDA in Združeno kraljestvo.

Danes se srečujemo z raso predvsem v državah, ki to kategorijo še naprej uporabljajo v svojem klasifikacijskem aparatu – in prav na podlagi takšne samoumevnosti, ki jih vsiljujejo državni aparati, pride do tega, da, kot je ugotovljala Audrey Smedley v delu o rasi v Severni Ameriki, postane rasa pogled na svet (Smedley po Hill 2003: 450) ali kar nekakšna neuničljiva »rasna krajina« (Harrison 1995: 49). V večini nacionalnih držav statistično preverjajo narodnostno pripadnost na podlagi prav tako spornega koncepta etničnosti oz. etnične pripadnosti, tako da bi lahko govorili o rasiranih etnokrajinah. Toda tudi v državah, ki svojega prebivalstva ne uvrščajo v rasne ali etnične razrede, se pojavljajo takšni in drugačni rasizmi, s katerimi enostavno razvrščanje kakršnihkoli družbenih skupin na podlagi razlik prevajajo v hierarhije boljših in slabših, sposobnejših in manj sposobnih ter večvrednih in manjvrednih.

Predstavni kompleks večvrednosti in manjvrednosti določenih delov človeštva ne izhaja nujno zgolj iz biološkega pojmovanja rase in prav tako ne zgolj iz prepoznavanja kulturnih razlik med ljudstvi in narodi (etničami), temveč mora imeti še neko drugo podlago. Rasizem, skratka, ne odmiri niti z odmiranjem koncepta rase niti s folklorizacijo ali neformalizacijo narodne (etnične) pripadnosti (za slednjo glej Frykman 1995). Ta družbeni pojav je bistveno bolj kompleksen, saj že od samega začetka ni imel nobene biološke in družbene empirične podlage, razen njegove instrumentalizacije. Ločevanje med konceptoma rase in rasizmom, ne glede na to, kako nujno je, pač ni enostavno. Rasizem ni samo posledica zmotnega prepoznavanja razlik med deli človeštva, ampak je njegova ključna komponenta v prepoznavanju in priznavanju, predvsem pa vsiljevanju večvrednosti in manjvrednosti določenih populacij. Preden se lotim iskanja virov vrednostne klasifikacije človeških skupin, se moram dotakniti vprašanja, ali je vsako prepoznavanje neke skupine ljudi kot večvredne, neke druge skupine ljudi pa kot manjvredne že tudi rasistično. Ljudje namreč dejansko nismo enaki: tako kot nista enaka dva posameznika, posameznik in posameznica ter dve posameznici, ne moreta biti enaki niti katerikoli dve družbeni skupini. Neenakost je enako samoumevna in nujna kot enakost in nima nujno tudi razdiralnih družbenih posledic (glej Desai 1997; Graeber in Wengrow 2021). Je kakršnokoli razvrščanje ljudi na večvredne in manjvredne (npr. na ljudi z moralo in ljudi brez vesti; ljudi s častjo in ljudi brez časti; ljudi z ugledom nasproti ljudem brez ugleda; ljudi, ki nekaj znajo, nasproti ljudem, ki tega ne znajo; ljudi, ki prispevajo izjemna umetniška dela, nasproti ljudem, ki jih ne, itd.) že samo po sebi znak rasizma? Če bi bilo tako, bi bil rasizem dejansko vseprisoten in večin. Konec koncev je verjetje v večvrednost (ali vsaj prvotnost) enih nasproti drugim tako pogosto, da te prakse niti ne opazimo: suvereni poglavar je več vreden od preprostega človeka (Warner 2012; Graeber in Sahlins 2017), plemstvo je imelo, za razliko od preprostega plebsa, modro kri, in tudi danes

ves čas proizvajamo ljudi, ki jih častimo kot božanstva, od profanih popularnokulturnih in drugih zvezd (Jezernik 2013) ter vplivnic in vplivnikov do politikov, gospodarstvenikov in akademskih uglednežev. Je zatorej vsaka hierarhično organizirana družba, na primer fevdalna, rasistična? Ali je kastni sistem oblika rasizma? Je rasistična vsaka razredno razslojena družba? Odgovor ni enoznačen: da, nekatere družbe so lahko (bile) rasistične, na primer tiste, ki ločujejo prebivalstvo (takšna je bila apartheidska Južna Afrika), druge pač niso, tudi če je velik del njenega prebivalstva rasističen (takšne so na primer sodobne Združene države Amerike); nekatere so imele rasizem vpisan v svoj institucionalni red, druge ga pač nimajo.

Ključno vprašanje je, v čem se razlikuje rasizem od drugih oblik zaničevanja in izločevanja, na primer od seksizma, homofobije, starizma, razrednega zaničevanja in, nenazadnje, specizma, ko pa se domala vse oblike zaničevanja in izločevanja drugih na tak ali drugačen način končajo v trditvi, da gre za podedovane in biološke značilnosti, na katere ni mogoče vplivati. Kako se torej v zadnjem času soočamo s problematiko rase in rasizma?

V zadnjem desetletju je izšlo kar nekaj preglednih knjig o rasi in rasizmu – pravzaprav je to postala že čisto nepregledna literatura. Najprej naj omenim učbeniško zasnovano knjigo, ki je izšla na podlagi odlično izpeljane akcije Ameriškega antropološkega združenja *Rasa, ali smo res tako različni?* (Goodman, Moses in Jones 2012). Avtorji in avtorice poleg zgodovine nastanka pojmovanja rase in rasizma podajo tudi razloge, zaradi katerih človeška različnost ni rasna, pri čemer se dotaknejo barve kože, anomalije srpastih celic, genetike in evolucije razlik. Pomembna poglavja zadevajo soočanje z raso in rasizmom kot delom življenja, pri čemer avtorji in avtorice posebej opozorijo na popise prebivalstva v Združenih državah Amerike, pri katerih so rasne kategorije ključne za samoidentifikacijo prebivalcev in prebivalk te države. Se pa dotaknejo tudi izobraževanja, bogastva in družbene neenakosti v ZDA ter razlik v dostopnosti do zdravstvenih storitev.

Na drugi strani je izšel tudi zbornik, ki v nekaterih delih ohranja koncept rase, celo njegovo znanstveno modeliranje. Gre za zbornik znamenite Šole za vrhunske raziskave v Santa Feju pod naslovom *Antropologija rase: Geni, biologija in kultura* (Hartigan 2013). Avtorji in avtorice v tem zborniku skušajo objektivno znanstveno predstaviti raso, a morda lahko marsikateri prispevek v tem zborniku kljub deklarirano nasprotnemu namenu urednika in avtorjev pravzaprav trasira nadaljnja pota znanstvenemu rasizmu. Clarence C. Gravlee (2013: 30–40) je tako poskusila umestiti raso v njeni povezanosti med človeško biologijo in kulturo. Človeško različnost sta skozi evolucijsko in okoljsko perspektivo prikazala Christopher Kuzawa in Zaneta Thayer (2013: 48–49, 54–56). Skušala sta pokazati, da je mogoče tipologizirati medčloveške razlike, če vzamemo kot izhodišče človeške biološke različnosti, plastičnost

evolucije in okoljske izvire, s čimer pa sta ponovno odprla Pandorino skrinjico razmišljanja o rasah kot znanstvenem, tj. empiričnem pojavu. Zanimivo je tudi razmišljanje Rona Eglasha (2013: 57–60, 68–72), da je mogoče govoriti o kibernetiki rase, skratka o plastičnosti in determiniranosti ideoloških in bioloških sistemov.

Pri pretirani razširitvi koncepta rasizma se zlahka zgodi, da vse razlike med ljudmi prepoznavamo kot rasistične, da torej pristanemo v tezi, da smo ljudje po družbeni naravi rasistični. Podobno velja za humor, ki lahko potencira očitne razlike med ljudmi, a tudi brez nujne rasistične podlage. Če bi namreč vsako šalo na račun medčloveških razlik jemali smrtno resno, bi po nepotrebnem ojačali orožje rasistov, češ da antirasisti nimajo smisla za humor (Hill 2003: 462, op. 26). Na drugi strani pa koncepta rasizma ne moremo vezati zgolj na biološko pojmovanje rase.

Pomembni prispevki k razpravam o koncu znanstvenega postuliranja ras so tudi knjige prvega afroameriškega biološkega antropologa Josepha L. Gravesa (glej 2001, 2004), še posebej zadnja, ki naslavlja rasizem in ne več rase, kot to velja za prejšnje (Graves in Goodman 2022). Za premik od kritike koncepta rase k razmislekom o rasizmu je potreben bistveno kompleksnejši pristop, ki mora vsaj deloma poseči tudi v družbo onkraj razprav, omejenih le na znanost.

Moja temeljna teza je, da je rasizem zelo uporaben za vzpostavljjanje in vzdrževanje modernega izkoriščanja delovne sile in za ohranjanje razredne neenakosti, tudi ko je ta vse bolj nevidna in nastopa skupaj z drugimi vrstami neenakosti. Zato je nujen spremljevalec sodobnih družb, ki izkoriščajo vse bolj razvrednoteno delovno silo, doma ali na tujem. V prvem primeru nižajo vrednost delovne sile priseljenci in priseljenke ter stalno vzpostavljajo družbeno dno, v drugem primeru najnižji sloji zunajevropskih družb. Težko se je odločiti, kateri pogled je bolj rasističen: tisti, ki pripisuje svojim najnižjim slojem in priselencem manjvrednost v plačilu njihovega dela, ali tisti, ki prav tako kot manjvredno obravnava delovno silo v manj razvitih delih sveta. Oba pogleda vključujeta rasističen predsodek, da je tako pač prav in da je takšen naravni red. Prav zaradi zunanega izvajanja (angl. *outsourcing*) dela v oddaljenih deželah izginja tudi koncept razreda, zato je v teorijah družbene reprodukcije, vsaj v ZDA, vse bolj upravičeno obravnavati razredne delitve skupaj z analizami položaja žensk in rase (Bhattacharya 2017). Rasizem je moderen pojav, organsko povezan s stoletnimi procesi modernizacije kapitalistične proizvodnje, ki so pripeljale do liberalnih meščanskih revolucij, in zato ne potrebuje svojega biološkega temelja, saj mu zadošča materialen temelj modernega razrednega izkoriščanja. Tudi zato je ameriški biološki antropolog Joseph L. Graves povsem upravičeno opozoril na to, da je vzpon rasne ideologije »sovpadel z razvojem družbenih institucij, ki so izkoriščale človeške biološke razlike za dobiček« (Graves 2001: 3).

Celotno razumevanje rasizma dodatno zaplete še novodobno suženjstvo, ki je dodatno obremenilo družbene prakse

in upravičevanje večvrednosti v ZDA in večjem delu zahodnega sveta. Uzakonjena neenakost sužnjev in njihovih gospodarjev, nekdanjih sužnjev in njihovih nekdanjih gospodarjev je uzakonjala red ločevanja pod zakoni, ki jih v ZDA enačijo s terminom »Jim Crow«. To obdobje v prvi polovici 19. stoletja je s pesmimi in plesi, s katerimi so zaničevali temnopolto prebivalstvo, zaplodilo prve kali sodobne ameriške popularne kulture (Pilgrim 2015). Izkoriščanje suženjske delovne sile je – v drugi fazi razvoja ameriškega kapitalizma tudi s pridobivanjem priseljenke delovne sile iz Evrope med prebivalstvom, ki so ga smatrali kot rasno manj vrednega od anglosaških gospodarjev, tj. prebivalstvom irskega, judovskega, mediteranskega in slovanskega porekla – utemeljilo ameriško obliko prvotne akumulacije kapitala. Suženjsko delo na plantažah in težaško delo uvožene delovne sile v rudnikih in pri izgradnji industrije je ideološko podpiral znanstveno podprt rasizem, ki ga je potrjeval tudi imigracijski državni aparat. V tej luči ni mogoče spregledati, da je že Ashley Montagu opozoril na to, da sta koncept rase in spremljajoča rasistična ideologija rasla skupaj v kontekstu suženjstva in evropskega imperializma (Montagu po Littlefield idr. 1982: 644).

### Gospodarstvo, politika in rasa – rasizem kot simptom kapitalizma

Poleg zgodovinske in politične moramo pri razumevanju rase upoštevati tudi gospodarsko podlago. V zamisel rase je vključenih veliko različnih predstav, ki so se oblikovale skozi evropsko zgodovino. Ena izmed njih je povezana s prenašanjem družbenega položaja skozi generacije. Hereditarnost ni izključno evropska zamisel, a se v Evropi samoumevno povezuje s krvjo (Marks 2012: 163) ter rasnim biološkim in družbenim nasledstvom. V človeških kulturah, utemeljenih na sorodstvu, je nasledstvo ena ključnih sestavin družbene reprodukcije. V marsikaterem primeru se skupine sorodstva, ki se oblikujejo na podlagi pripisa porekla, na lestvici pomembnosti razvrščajo glede na podedovani prestiž posameznih skupin, na podlagi katerega se plemenske družbe notranje stratificirajo (tipičen je trobriandski primer, ki ga je opisoval Malinowski; glej 1935, 2017 [1922]; tudi Mosko 2017). Toda ta proces ne vključuje tudi prenosa »krvi«, ampak prav nasprotno: približno polovica narojenih krvnih sorodnikov se vključuje v druge skupine.

Te oblike družbene neenakosti so simbolne, in ne biološke. Podobne družbene neenakosti se vzpostavljajo in vzdržujejo v vseh sistemih simbolnih pripisov, ki temeljijo na izražanju razlik. V srednjeveški Evropi, v kateri so se razvijale tudi prve kali kapitalizma, se je učvrstil model družbenih delitev, ki je, podobno kot v drugih s poljedelstvom povezanih kastnih ali polkastnih sistemih, temeljil na nezmožnosti ali težavnosti socialne mobilnosti iz enega izmed fevdalnih družbenih stanov v drugega. Predvsem za

reprodukcijo aristokracije je bil nujen pogoj uveljavljanje predstave o modri ali žlahtni krvi. Fevdalno nasledstvo družbenega položaja in moči je temeljilo na verovanju v moč krvi, ki ni bilo zgolj metaforično niti preprosto metonimično, ampak v svojem bistvu kvazibiološko. To večvrednost porekla z naturalizacijo hierarhij je bilo nekako potrebno zagovarjati tudi v okvirih emancipacijskega diskurza novozaveznega univerzalističnega (gr. *katholou*) krščanstva. Hierarhij zatorej v zgodnjeresrednjeveški Evropi ni bilo mogoče naturalizirati ideološko, temveč s prisilo vojaške moči. Dokler so lahko vojaštvo plačevale posvetne in cerkvene oblasti, je bilo mogoče ohranjati umetne hierarhije, s procesi vzpostavljanja novih družbenih razmerij na temelju preobrazbe tlačanov v »enakopravne« državljanke pa je bilo potrebno poiskati nove temelje vzpostavljanja prisile delov ali celo večine prebivalstva v opravljanje manjvrednega dela. Potreba po konceptu rase je zatorej evidentno družbena, interes po njem pa gospodarski. In te potrebe v modernem in globalnem kapitalizmu (Brodkin 2000) še vedno ni konec.

Namesto da o rasi govorimo kot o »le še« družbenem pojmu, bi bilo smiselno govoriti o rasi kot gospodarskem in v tem smislu političnem pojmu, o rasizmu pa kot o političnem stališču, ki utemeljuje gospodarski model. Konec koncev, vsaj v Združenih državah Amerike, večji del »medosebnega rasizma« oblikujejo »kolonialni ideali večvrednosti in manjvrednosti« (Thayer po Mullings idr. 2021: 673). Še več: ne samo da rasa v naravi ne obstaja, »organizirane skupine« jo »ustvarjajo v svojo korist« (Mullings v Mullings idr. 2021: 676).

Leith Mullings je govoril celo o rasnem kapitalizmu, v katerem nas mora zanimati, kakšne biološke učinke in nesorazmerja, ki jih vidimo danes, sta prinesli »produkcija in reprodukcija rasnjenja, kolonializma in kapitalizma ter iz njih izhajajoče akumulacije (kopičenja) bogastva na podlagi razlaščenja rasiranih (angl. *racialized*) ljudi« (Mullings po Mullings idr. 2021: 676). Čeprav je mogoče teze o »rasnem kapitalizmu« presojati z rezervo (Melamed 2015), ostaja dejstvo, da mimo njih ni mogoče.

Je torej rasa tako biološko kot kulturno zaznamovana? V sodobnem času se uveljavlja pogled, da lahko raso jemljemo kvečjemu kot biokulturni pojav (npr. Marks 2019). V čisto empiričnem smislu je to bolj ali manj samoumevno, saj koncept rase in rasizem temeljita na prepoznavanju somatskih, torej bioloških razlik, in na tem, da je obenem vse, kar spremlja rasizem, kulturno in družbeno pogojeno. Toda vsakokrat, ko skušamo stlačiti biološko in družbeno ali biološko in kulturno v skupen koš, se izkaže, da lahko – podobno kot pri izbiri opazovanja svetlobe kot gibanja fotonov ali kot elektromagnetnega valovanja – tudi v našem, družboslovnem opazovalnem košu ostane le ena in samo ena komponenta od obeh, bodisi družbeno-kulturna bodisi biološka, obeh pa v njem ni mogoče zadržati. Tipičen primer takšne nezmožnosti je ostra kritika sociobiologije, s

katero je pokojni Marshall Sahlins (1977 [1976]) pokazal, da je prav razplod na podlagi pravih sorodstva vse prej kot biološki. Podobno velja tudi za rasizem: tudi če povsem in dokončno zavrnemo kakršnokoli biološko podlago rase, se rasizem še naprej vrti okoli pridobljenih in podedovanih, od posameznika neodvisnih podlag njegovega bivanja, skratka okoli biologizmov in naturalizacije kulturnih predsodkov.

Verjetno je prav zaradi nezmožnosti prepoznavanja nezvedljive dvojnosti simbolnega in biološkega v zadnjih dveh desetletjih – po dokaj ostrem in natančnem zavračanju rase kot česarkoli empirično obstoječega v biologiji ter ob težavah, ki jih prinašajo klasifikacije ras v družboslovnih pogledih, tj. obravnavanja rase kot zgolj družbenega konstrukta – prišlo do obupnih poskusov spajanja obeh pogledov, ki sta vsak sam zase nemogoča. Danes marsikdo zagovarja biokulturne teorije rase v navidezno prepričljivem združevanju bioloških in kulturoloških komponent pri obravnavanju enotnega pojava. Da je rasa biokulturni pojav, na primer trdi tudi Jonathan Marks (2019), sicer pa najdemo bolj preprosto in na prvi pogled prepričljivo razlago tudi v nedavno izdanih knjigah na to temo, kot na primer v delu *Razmišljanje o rasi: družbeni miti in biološke resničnosti* Richarda A. Goldsbyja in Mary Catherine Bateson (2019).

Resen premislek pa pokaže, da je biokulturno opredeljevanje rase epistemološko problematično in morda celo nevarno. Problematično je zato, ker rase ne moremo dovolj jasno opredeliti ne biološko ne družbeno, tudi če jo v slednjem primeru kategoriziramo v popisih prebivalstva. Na podlagi združevanja dveh kategorij, ki ju vsake posebej v svojih domenah ni mogoče natančno empirično opredeliti, je zato še toliko težje opredeliti njuno mešanico, skratka biološkodružbeno ali biokulturno bistvo. Nevarno pa je to početje zato, ker lahko na ta način legitimiramo arbitrarno določene rasne razlike in na njihovi podlagi ponovno utemeljujemo stare ali celo uvajamo nove prebivalstvene hierarhije. V čem pa bi lahko bile biokulturne hierarhije manj nevarne od družbenih ali bioloških?

Skratka, tudi na tej točki moramo, tako zaradi epistemoloških kot zaradi ontoloških razlogov, ločevati med domena kulture in narave, med kulturologijo, kot jo je pojmoval Leslie White (1959; glej še White in Dillingham 1973), in biologijo. Ti dve področji nista ločeni le ontološko (v smislu kajstva) in epistemološko (glede na vednost), temveč v njunem raziskovanju tudi praktično, torej metodološko in etično. Skratka, tudi v biokulturnem zasilnem izhodu se nakazuje nesmiselnost in neustreznost opredelitve česarkoli takšnega, kot je rasa. S tem pa se, kot sem povedal že zgoraj, ne izognemo rasizmu. Ti se pojavljajo v specifičnih družbenih razmerjih, v prvi vrsti gospodarskih.

To seveda velja tudi za bolj oddaljeno preteklost. Če bi rekli, da se je rasizem kot protorasizem ali prarasizem začel že kmalu po vzponu krščanstva v odnosu do Judov, še posebej pa v času brstenja novega gospodarskega reda z aktivacijo denarništva, katerega temeljna posledica je



bil vzrok predstave o oderuškem Judu (s katerim se je duhovito poigral Marx; glej 1979b), potem moramo v jedro te zgodbe dodati še soočenje Zahodnjakov z drugačnimi ljudmi v času križarskih vojn, ko so svoje večvrednostne predstave povezovali z muslimani. Najprej antisemitizem in nato še antiislamizem sta že od prevzema krščanstva latentno zaznamovala poglede Zahodnjakov na Orient in vzdrževala podlago, na katero je bilo zlahka mogoče cepiti še razsvetljsko predstavo o rasi kot biološki kategoriji. Za tisto, kar prepoznavamo kot podlago spoja med kulturnim in biološkim rasizmom, so bila ključna desetletja po zavojevanju Amerik (Las Casas 2021), vse od razprav, ali so domačini, na katere so tam naleteli, sploh ljudje.

Pogled na človeštvo, razdeljeno na različne neenake populacije, je sorazmerno nedaven. Najprej je izhajal iz predstav zavojevalcev sveta in njegovih gospodarjev, nato pa so ga utrdili znanstveniki in znanstvenice pri proizvajanju sistematike naravnega reda. Zato moramo razumeti procese rasnjenja kot procese vztrajnega ponaravljanja predstav in predsodkov, ki jih rojeva duh časa, ne glede na to, ali te predstave segajo v človeško biologijo ali kulturo. V obeh primerih gre za ponaravljanje predstav, katerih končna podoba se materializira v našem dejanskem habitatu, v »rasnih krajinah« (angl. *racialscares*), ki jih je v svojem pregledu antropološkega obravnavanja rase in rasizma tako lucidno izvedla Faye Harrison (1995: 49) iz Appaduraijevega koncepta etnokrajin (angl. *ethnoscares*).

Toda do polnovrednega kulturalizma sodobnega časa je bila še dolga pot, ki je vmes vodila do oblikovanja nacij in narodov (Barth 1969; Gellner 1983; Anderson 1983; Smith 1988) in nejasnega razumevanja etničnega in etničnosti ter je prišla do izraza šele v jugoslovanskih vojnah. Kulturalizem je v svojih najrazličnejših oblikah, ne zgolj kot nacionalizem, temveč kot katerakoli oblika verovanja, da obstajajo določene kulturno podedovane značilnosti, ki jih posameznik ali posameznica ne more spremeniti, v sodobnem času izjemno trdovraten. Toda v preteklosti ni bilo tako. V zgodovinskem obdobju do sredine 19. stoletja te predstave, kolikor ni zadevala krvno in statusno nasledstvo, sploh še ni bilo. Takrat pa so, kot tudi še dandanes, začeli nastajati novi in novi narodi. Njihovo konstitucijo in konstrukcijo, podobno kot vse druge kulturne esencializme, krmi popreproščena razlaga, s katero ljudje sicer spremljajo nenavadna ali nemoralna dejanja: »Saj si ne morejo pomagati, to je njihova kultura!« (Goode po Lieberman in Kirk 2004: 142). Prav takšno stališče je zgolj oblika naturalizacije oz. ponaravljanja kulturnih značilnosti: kot nekakšno znanstveno dejstvo je tak kulturalizem povsem enak biologizmom: ponuja kvaziznanstveno podlago družbenim predsodkom.

Prava rešitev ni le zavračanje kvaziznanstvene podlage biologizmov in kulturalizmov, temveč odgovorno sprejemanje možnosti zavračanja rasizma z orožjem samih rasistov, torej s stigmo, ki postane orožje ponižanih in razžaljenih.

## Sklep

Ali torej lahko rečemo, da je rasizem simptom civilizacije? Mar ni v enaki meri tudi simptom modernosti in kapitalizma? Najslabše od vsega bi bilo, če bi povsem spregledali nevarnosti znanstvenega rasizma, češ da je skupaj s koncem znanstvenosti rase tudi konec znanstvenega rasizma. Prav zato, ker ima rasizem nezgrešljivo družbeno in kulturno komponento, znanstveniki in znanstvenice pred njim niso in ne morejo biti imuni. Prav nasprotno: znanstveniki, ne nujno več samo biologi in biologinje, zdravniki in zdravnice ali biološki antropologi in antropologinje, ampak tudi družboslovci in družboslovke – na primer v psihologiji, evlucijski psihologiji, politologiji, ekonomiji in tu in tam celo v filozofiji – prav tako, vede ali nevede, hote ali nehote, producirajo znanstveni rasizem. Pri znanstvenem rasizmu, ki ga večinoma sploh ni mogoče prepoznavati kot rasizem, prihaja do naturalizacije kulturnih predsodkov v »objektivno« vednost. Prav pri tem, in pri birokratsko-upravnih praksah držav oz. tistih, ki imajo moč, se moramo zavedati, da lahko rasizem izjemoma nastopi kot »celovit« oz. »totalen družbeni pojav« (Balibar in Wallerstein 1991: 13, 17). Toda v resnici rasizem ne opredeljuje družb v celoti. Ne more jih totalizirati, saj vedno obstajajo tudi nasprotni glasovi, nasprotne izkušnje: vsaj tistih, ki jih rasisti in rasistke zaničujejo. Tam vzklije seme razbijanja te »totalnosti«, ki nikoli ne more uspeli. Ključno za moj premislek je naslednje: tudi če lahko prepoznavamo korespondenco med biološko hereditarnimi značilnostmi in empirično obstoječimi skupinami ljudi, naletimo na resno težavo, ko se lotimo empiričnega opredeljevanja in razvrščanja teh skupin ljudi. Klasifikacije, ki bi ustrezala opredelitvenim kriterijem in empiričnim dejstvom, pač ni. Toda s tem spoznanjem rasizmu še ne spodmaknemo temeljev, saj so ti temelji družbeni. Rasizem je zgodovinski pojav in se skozi čas spreminja, celo tako zelo, da v marsičem postaja neprepoznaven. Najrazličnejše oblike etničnega podrejanja in izkoriščanja pač pomagajo vzdrževati »rasirane predstave Drugosti«, na katerih temelji »hegemonija dominantnih skupin« (Muggleton in Weinzierl 2003: 18).

Med razpravo na simpoziju ob 130-letnici rojstva Nika Zupaniča leta 2006 je diskusija najbolj razvnelo vprašanje, če je bil Niko Zupanič rasist (glej Muršič in Hudelja 2009). Odgovor še zdaleč ni preprost, pa ne zato, ker ne bi vedeli, kdo je rasist in zakaj, temveč predvsem zato, ker ne moremo natančno poznati meja in razmerij v času, ko neki posameznik nastopa v javnem diskurzu (glej Palaić 2020). Kar je v nekem zgodovinskem trenutku povsem neproblematično, lahko postane že čez nekaj let povsem nesprejemljivo. Kar morda prepoznavamo kot rasistično držo dandanes, še nikakor ni nujno, da bi bilo rasistično tudi v preteklosti. In kar se nam danes zdi nerasistično, se bo morda kot rasistično pokazalo šele v prihodnosti.

Bolj kot predstave so za prepoznavanje rasizma pomembna dejanja. Rasizem ni kakšna habituirana praksa, ki bi izhajala iz neozaveščenega ravnanja, ampak je kompleksna praksa, v katero smo kot posamezniki pahnjeni v sistemu družbenih odnosov. To pa pomeni, da bo tudi ob izginotju pojma rase iz biološke antropologije, z njim pa tudi preučevanja rase, rasizem moral ostati eno temeljnih zanimanj sodobne kulturne antropologije (Hill 2003: 450).

Rasizem je izjemno učinkovito mobilizacijsko sredstvo, zato ga bodo tudi v prihodnosti aktivirale politike in centri moči. Je tudi močno sredstvo, s katerim je mogoče oblikovati »miskupine« (Elwert 1989): vključujoče in marginalizirane. In je tudi izjemno pripraven okvir sejanja sovraštva, zato na koncu ne bo čisto odveč ponovno pripomniti, da rasizem izhaja predvsem iz zmotnih razlag družbene neenakosti (ter njihovega normaliziranja in naturalizacije) kot naravnih ali samoumevnih pogojev celotnih človeških vzajemnih interakcij.

Streznitev ob grozotah druge svetovne vojne je vsaj za nekaj časa zavrta temelje znanstvenega rasizma. Žal ni spodnesla tudi njegovih družbenih temeljev. Z vzponom neoliberalizma od zgodnjih sedemdesetih let 20. stoletja naprej se ponovno soočamo s pospešeno militarizacijo in izkoriščanjem, kot pravijo danes, »človeških virov«, premalo plačanih delavcev in delavk, ki jih niti ni potrebno označevati kot »manjvrednih«. To je sedaj naša resničnost, zato sta tako boj proti diskriminaciji, tudi razrednemu izkoriščanju, kot tudi boj proti najnovejšim oblikam znanstvenega rasizma tako rekoč nujna, ne le moralna, ampak tudi epistemološka dolžnost.

Skupaj z Gravesom, temnopoltim biološkim antropologom, ki je v svojem delu o rasi kot mitu (2004) učinkovito zavrnil vsako možnost opredelitve rase, tudi biokulturno, ki po mojem mnenju še vedno vsaj posredno legitimira rasistične predstave, prav na koncu poudarjam, da se moramo proti rasizmu boriti predvsem politično. Politično, moralno in celo versko, kot meni Joseph L. Graves (Graves in Goodman 2022). Proti rasizmu se moramo boriti predvsem kot ljudje.

V tem družbenem kompleksu nastopa tudi znanost, ki ima, skratka, izjemno odgovornost, saj so kakršnekoli oblike znanstvenega rasizma, pa naj bodo še tako prikrite, izjemno učinkovito orodje samoprepričevanja rasistov in rasistk, da imajo prav. V kompleksnih družbenih razmerah in razmerjih bo še naprej potrebna budna in sprotna kritika družboslovnih in humanističnih avtorjev, ki se po koncu obdobja biološkega opredeljevanja ras nevede ali morda tudi nehote rekrutirajo kot nosilci in nosilke novih oblik rasizma, predvsem na področjih psihologije, ekonomije in prava.

## Viri in literatura

- ALLAIS, Lucy: Kant's Racism. *Philosophical Papers* 45/1–2, 2016, 1–36.
- ANDERSON, Benedict: *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso, 1983.
- BALIBAR, Étienne: Ali obstaja »neorasizem«? *Časopis za kritiko znanosti* 32/217–218, 2004, 115–125.
- BALIBAR, Étienne: Racism, Anti-Semitism, Islamophobia. *Verso Blog*, 24. 9. 2021; <https://www.versobooks.com/blogs/5164-racism-anti-semitism-islamophobia>, 3. 10. 2021.
- BALIBAR, Étienne in Immanuel Wallerstein: *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London in New York: Verso, 1991.
- BANKS, Marcus: *Ethnicity: Anthropological Constructions*. New York in London: Routledge, 1995.
- BARTH, Fredrik (ur.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen in London: Universitetsforlaget; Allen & Unwin, 1969.
- BHATTACHARYA, Tithi (ur.): *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*. London: Pluto Press, 2017.
- BRIGGS, Charles L.: Genealogies of Race and Culture and the Failure of Vernacular Cosmopolitanisms: Rereading Franz Boas and W. E. B. Du Bois. *Public Anthropology* 17/1, 2005, 75–100.
- BRODKIN, Karen: Global Capitalism: What's Race Got to Do with It? *American Ethnologist* 27/2, 2000, 237–256.
- DESAI, Meghnad (ur.): *LSE on Equality: a Centenary Anthology*. Hamburg: LIT Verlag, 1997.
- EGLASH, Ron: Toward a Cybernetics of Race: Determinism and Plasticity in Ideological and Biological Systems. V: John Hartigan (ur.), *Anthropology of Race: Genes, Biology, and Culture*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2013, 57–83.
- ELWERT, Georg: Nationalismus und Ethnizität: Über die Bildung von Wir-Gruppen. *Soziologie und Sozialpsychologie* 3, 1989, 440–464.
- FALK, Dan: The Complicated Legacy of Herbert Spencer, the Man Who Coined 'Survival of the Fittest'. *Smithsonian Magazine*, 29. 4. 2020; <https://www.smithsonianmag.com/science-nature/herbert-spencer-survival-of-the-fittest-180974756>, 18. 6. 2022.
- FRYKMAN, Jonas: The Informalization of National Identity. *Ethnologia Europaea* 25, 1995, 5–15.
- FUENTES, Agustín: *Why We Believe: Evolution and the Human Way of Being*. New Haven in London: Yale University Press in Templeton Press, 2019.
- GELLNER, Ernest: *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983.
- GOLDSBY, Richard A. in Mary Catherine Bateson: *Thinking Race: Social Myths and Biological Realities*. Lanham, Boulder, New York in London: Rowman & Littlefield, 2019.

- GOODMAN, Alan H., Yolanda T. Moses in Joseph L. Jones (ur.): *Race: Are We so Different?* Malden, MA in Chichester: Wiley-Blackwell in American Anthropological Association, 2012.
- GRAEBER, David in Marshall Sahlins: *On Kings*. Chicago: HAU Books, 2017.
- GRAEBER, David in David Wengrow: *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. New York: Farrar, Straus in Giroux, 2021.
- GRAVES, Joseph L.: *The Emperor's New Clothes: Biological Theories of Race at the Millennium*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2001.
- GRAVES, Joseph L.: *The Race Myth: Why We Pretend Race Exists in America*. New York: Dutton, 2004.
- GRAVES, Joseph L. in Alan H. Goodman: *Racism, not Race: Answers to Frequently Asked Questions*. New York: Columbia University Press, 2022.
- GRAVLEE, Clarence C.: Race, Biology, and Culture: Rethinking the Connections. V: John Hartigan (ur.), *Anthropology of Race: Genes, Biology, and Culture*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2013, 21–41.
- HARRISON, Faye: The Persistent Power of 'Race' in the Cultural and Political Economy of Racism. *Annual Review of Anthropology* 24, 1995, 47–74.
- HARTIGAN, John (ur.): *Anthropology of Race: Genes, Biology, and Culture*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2013.
- HILL, Jane H.: Language, Race, and White Public Space. V: Alessandro Duranti (ur.), *Linguistic Anthropology: A Reader*. Malden, Oxford in Carlton: Blackwell, 2003 (2001), 450–464.
- HUNT, Linda M. in Nicole Truesdell: Observations on the Tenacity of Racial Concepts in Genetic Research. V: John Hartigan (ur.), *Anthropology of Race: Genes, Biology, and Culture*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2013, 83–106.
- JEZERNIK, Božidar (ur.): *Heroji in slavne osebnosti na Slovenskem*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2013.
- KLEINGELD, Pauline: Kant's Second Thoughts on Race. *The Philosophical Quarterly* 57/229, 2007, 573–592.
- KUZAWA, Christopher W. in Zaneta M. Thayer: Toppling Typologies: Developmental Plasticity and the Environmental Origins of Human Biological Variation. V: John Hartigan (ur.), *Anthropology of Race: Genes, Biology, and Culture*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2013, 43–56.
- LAS CASAS, Bartolomé de: *Nad vse kratko poročilo o razdejanju Indij*. Ljubljana: Družina, 2021.
- LIEBERMAN, Leonard: An Attempted Revival of the Race Concept. *American Anthropologist* 97/3, 1995, 590–592.
- LIEBERMAN, Leonard in Fatimah Linda C. Jackson: Race and Three Models of Human Origin. *American Anthropologist* 97/2, 1995, 231–242.
- LIEBERMAN, Leonard in Rodney C. Kirk: What Should We Teach about the Concept of Race? *Anthropology & Education Quarterly* 35/1, 2004, 137–145.
- LIEBERMAN, Leonard, Blaine W. Stevenson in Larry T. Reynolds: Race and Anthropology: A Core Concept without Consensus. *Anthropology & Education Quarterly* 20/2, 1989, 67–73.
- LITTLEFIELD, Alice, Leonard Lieberman, Larry T. Reynolds, Eliane S. Azevedo, Kenneth L. Beals, C. L. Brace, Stanley M. Garn, P. A. Gloor, Arthur R. Jensen, Jack Kelso, Teresa Łaska-Mierzejewska, Frank B. Livingstone, Ashley Montagu, Steven Rose, Wenda R. Trevathan in Linda D. Wolfe: Redefining Race: The Potential Demise of a Concept in Physical Anthropology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology* 23/6, 1982, 641–655.
- MALINOWSKI, Bronislaw: *Coral Gardens and their Magic; a Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, 1. zvezek. London: G. Allen & Unwin, 1935.
- MALINOWSKI, Bronislaw: *Argonavti zahodnega Pacifika: Pri-poved o podjetnosti in dogodivščinah domačinov v arhipelagih melanezijske Nove Gvineje*. Maribor: Aristej, 2017 [1922].
- MARKS, Jonathan: The Origins of Anthropological Genetics. *Current Anthropology* (posebna številka z naslovom *The Biological Anthropology of Living Human Populations: World Histories, National Styles, and International Networks*) 53/S5, 2012, 161–172.
- MARKS, Jonathan: *Je znanost rasistična?* Maribor: Založba Aristej, 2019.
- MARX, Karl: Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta. V: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela*, 3. zvezek. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1979a, 445–574.
- MARX, Karl: Prispevek k židovskemu vprašanju. V: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela*, 1. zvezek. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1979b, 149–188.
- MELAMED, Jodi: Racial Capitalism. *Critical Ethnic Studies* 1/1, 2015, 76–85.
- MINTZ, Sidney W.: *Sladkost in moč: mesto sladkorja v moderni zgodovini*. Ljubljana: Založba /\*cf., 2010 (1985).
- MOSKO, Mark Stephen: *Ways of Baloma: Rethinking Magic and Kinship from the Trobriands*. Chicago, IL: Hau, 2017.
- MUGGLETON, David in Rupert Weinzierl: *The Post-subcultures Reader*. Oxford: Berg, 2003.
- MULLINGS, Leith, Jada Benn Torres, Augustín Fuentes, Clarence C. Gravlee, Dorothy Roberts in Zaneta Thayer: The Biology of Racism. *American Anthropologist* 123/3, 2021, 671–680.
- MURŠIČ, Rajko in Mihaela Hudelja (ur.): *Niko Zupanič, njegovo delo, čas in prostor: spominski zbornik ob 130. obletnici rojstva dr. Nika Zupaniča*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2009.
- PALAIĆ, Tina: Pavla Štrukelj: kustodinja za neevropske kulture v Slovenskem etnografskem muzeju med letoma 1955 in 1990. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 60/1, 2020, 22–33.
- PILGRIM, David: *Understanding Jim Crow: Using Racist Memorabilia To Teach Tolerance and Promote Social Justice*. Oakland: PM Press, 2015.
- ROŠKER, Jana S.: Porast rasizmov med pandemijo COVID-19 in ontologija rase: medkulturna primerjava evropske in kitajske tradicije. *Ars & Humanitas* 15/1, 2021, 43–55.
- SAHLINS, Marshall David: *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*. London: Tavistock Publications, 1977 [1976].

SMITH, Anthony David: *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford in New York: Basil Blackwell, 1988.

Spletni vir 1: Online Etymology Dictionary: geslo »race (n.2)«; <https://www.etymonline.com/word/race>; 15. 9. 2022.

WARNIER, Jean-Pierre: *Cameroon Grassfields Civilization*.

Mankon, Bamenda: Langaa Research & Publishing CIG, 2012.

WHITE, Leslie A.: The Concept of Culture. *American Anthropologist* 61/2, 1959, 227–251.

WHITE, Leslie A. in Beth Dillingham: *The Concept of Culture*. Minneapolis: Burgess Publishing Company, 1973.

## Natural and Social Perpetuity of Race and Racism? The contemporariness of racist ideas and the responsibility of science

The article discusses the concept of race as a scientific category, and its social dimensions, especially political and administrative-bureaucratic. The concept of race as a scientific category in the field of biology has been shown to be unscientific through empirical testing. The biological concept of race was only a necessary precondition for the emergence of racism, but is not an essential condition for its perpetuation; which is in fact social. To the extent that racism is biologically based, empirical rejections of the biological basis of the concept of race should be sufficient to eliminate it. Since this did not occur, we must transfer the discourse on race and racism to the domain of social practices: economy and social relations. Some see the solution in treating race as a biocultural or socio-biological phenomenon.

In society, the concept of race became a fundamental lever for dividing the population. The classification of any social groups based on somatic or cultural differences can always be translated into hierarchies of better and worse, more capable and less capable, and more valuable and less valuable. This is the core of racism.

The fundamental thesis of the present paper is that apart from the biological and cultural components, racism also requires a class component. It is very convenient for establishing and maintaining the modern exploitation of labour and for maintaining class inequality, even when it is increasingly invisible and occurs alongside other types of inequality. Slave labour on plantations and the drudgery of imported labour in mines and in industrial construction was ideologically supported by science-based racism, furthermore confirmed by the immigration state apparatus.

Some specific European ideas are also important for the maintenance of racist ideas in modern times, for example blood heredity, universalism, anti-Semitism, and anti-Islamism. The need for the concept of race is social, and the interest in it is economic. The concept of race could only emerge from the ideas of the conquerors of the world and its masters, to be subsequently, retroactively consolidated by scientists in the production of the systematics of the natural order.



## RASIZEM DANES

Pregledni znanstveni članek | 1.02

Datum prejema: 20. 1. 2022

**Izvleček:** Članek kritično analizira in oceni tri danes prevladujoče teoretske poglede na rasizem: 1) teorijo kulturnega rasizma, 2) t. i. kritično teorijo rase, 3) pristope, ki razkrivajo ponovno biologizacijo rasizma. Medtem ko teorijo kulturnega rasizma obravnava kot v osnovi izčrpano, posveča osrednjo kritično pozornost globokim razlikam med drugim in tretjim pristopom in favorizira tretji pristop.

**Ključne besede:** kulturni rasizem, kritična teorija rase, rebiologizacija rasizma, arheogenomika

**Abstract:** The article analyzes and assesses three prevailing perspectives on racism: 1) the theory of cultural racism; 2) the so-called critical theory of race; 3) approaches that bring to light the current re-biologization of racism. Whereas the theory of cultural racism is demonstrated to be basically outdated, the article pays utmost critical attention to profound differences between the second and the third approach, favoring the latter one.

**Keywords:** cultural racism, critical race theory, re-biologization of racism, archaeogenomics

## Uvod

V pričujočem članku obravnavam tri najizrazitejše oblike sodobnega rasizma in z njimi povezane teorije, ki jih poskušajo razložiti. Najprej je obravnavana zdaj že v dobri meri presežena in opuščena teza o »novem« ali »kulturnem« rasizmu, ki naj bi v zadnji četrtini 20. stoletja nadomestil »stari« ali »biološki« rasizem. Tej sledi pristop, ki prevladuje v angloameriškem družboslovju in ga označujemo z ustaljenim samopoimenovanjem »kritična teorija rase«; ta pristop postavlja v ospredje sociološki koncept rase in vsako nasprotovanje pripoznavanju rase kot privilegiranega teoretskega koncepta včasih celo razglašča za rasizem. Nazadnje je obravnavana še specifična oblika ponovne biologizacije diskurzov o rasi, ki jo je spodbudila t. i. genomska revolucija v biologiji.

Med drugimi pojavnimi oblikami sodobnega rasizma, katerih obravnavo sem zaradi prostorskih omejitev izpustil, velja na prvem mestu omeniti vrnitev protiazijškega (in ožje protikitajškega) rasizma, ki ga nameravam posebej obravnavati v poznejši publikaciji. Ta rasizem je doživel prvi velik razmah v 19. stoletju. Epidemije rasistične panike pred »rumeno nevarnostjo« so se sporadično pojavljale tudi še v 20. stoletju, a najnovejši izbruh je posebej skrb vzbujajoč, saj se hrani iz agresivne reakcije Zahoda (predvsem ZDA), soočenega z izgubljanjem svetovne hegemonije. Namen članka je pokazati, da je razlikovanje med omenjenimi tremi oblikami smiselno in potrebno. Rasizem ni homogen ali monoliten pojav. A ko ga obravnavamo v njegovi heterogenosti in neenakosti, vendarle domnevamo, da se za pluralnostjo oblik skriva enotnost pojma.

## Kulturni rasizem

Proti koncu prejšnjega tisočletja se je zdelo, da se je stari rasizem umaknil, nadomestil pa ga je novi rasizem. S pojmom »stari« ali »klasični« je bil mišljen »biološki« rasizem, ki je razglašal obstoj človeških ras kot ločenih bioloških realnosti in največkrat tudi njihovo neenakost. Stari rasizem naj bi se pod vtisom znanstvenega napredka v biologiji in antropologiji, še posebej v populacijski genetiki, umaknil nekam v ozadje ali pa celo nehal obstajati. Nadomestil naj bi ga novi, poimenovan kulturni ali diferencialistični rasizem ali kar neorasizem, ki se deklarativno strinja, da »rase ne obstajajo«, vendar pa pripisuje pretirano velik pomen kulturnim razlikam, jih razglašča za neprehodne in s tem kulturo naturalizira – iz nje naredi nadomestek za raso.

Pojav kulturnega rasizma naj bi bil reakcija na imigrantske tokove v bogatejših predelih sveta, ki je nastopila v točno določljivem obdobju družbene in ekonomske krize v Zahodni Evropi ob koncu 70. let prejšnjega stoletja. Ta je bila še posebej izrazita v Veliki Britaniji, kjer je občutje ogroženega reda povzročilo velik politični zasuk v konservativnem in neoliberalnem in kjer je bil protiimigrantski rasizem tudi prvič prepoznan ter diagnosticiran kot »novi rasizem« (Barker 1981). Teza o pojavu nove oblike rasizma se je zelo prijela tudi v Franciji, od koder je pravzaprav izvirala večina vidnejših opazovalcev in teoretikov tega novega pojava. Na drugi strani Atlantika, kjer je bila v središču razprav o rasizmu ves čas rasna diskriminacija Afroameričanov, ni bil deležen tolikšne pozornosti.

Argumenti »novih rasistov« so na deklarativni ravni zveneli dokaj benigno. »Prišlekom« niso odrekli kulture, pač pa so, skladno s sodobnimi antropološkimi umevanji, sprejemali, da imajo vse etnije kulturo in da kultur ne gre

\* Bojan Baskar, dr. socioloških znanosti, redni profesor za področje socialne antropologije in mediteranistike; Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo; bojan.baskar@ff.uni-lj.si.

deliti na nižje in višje. Težava naj bi bila le v tem, da so kulturne razlike oziroma meje med kulturami globoke in neprehodne. Prišleki se ne morejo asimilirati in postanejo »družbeni problem«. Zato bi bilo bolje, da ostanejo doma. Prvi analitiki kulturnega rasizma seveda niso bili tako navivni, da bi nasedli temu leporečju. Praktično vsem se je zdelo potrebno poudariti, da nova oblika rasizma ni prav nič benignjša od prejšnje. Ob tem so nekateri (zlasti francoska sociologa Taguieff in Wieviorka) tudi izpostavili dvojno logiko, dvojni mehanizem rasizma, ki je lahko bodisi vključujoč (vendar hierarhičen) bodisi izključujoč (vendar ahierarhičen). Kulturni rasizem so uvrstili v drugo kategorijo. V skrbi, da ne bi izpadli premalo kritični do nove oblike, so tudi sicer vestno opisovali njene nasilne artikulacije.

Vpeljava binoma klasičnega in novega, biološkega in kulturnega rasizma, je lahko vsaj nekaj časa generirala vtis, da je z njo postalo polje rasizmov pregledno in da je bila s to klasifikatorično operacijo celota rasizma učinkovito konceptualno organizirana in obvladana. A koliko časa? Po štirih desetletjih teorije kulturnega rasizma, ki ima sicer še danes svoje zagovornike, je precej očitno, da ima ta teza resne napake in da predvsem ne more razložiti večine današnjega rasizma. Teorija kulturnega rasizma – pa čeprav je bil to nemara le njen nehoteni stranski učinek – je ves čas podpirala verovanje, da je »biološki« rasizem izginil (skupaj s kolonializmom) in da obstaja samo še kulturni rasizem. Ta sicer ni nič »boljši«, nič manj nasilen od starega rasizma, pa vendar ... Danes, štiri desetletja pozneje, pa je dokaj očitno, da »biološki« rasizem ni izginil, vse večje dvome pa imamo tudi glede izginotja kolonializma.

### Rasizem ali rasa? Rasizem in rasa?

*Medtem ko s časom postanejo vse teorije napačne, nekatere niso pravilne niti začasno. [...] Rasizem je realnejši objekt kot rasa in določa rasne kategorije. (Levins 1996: 104–105)*

Polje raziskav, ki ga zaznamujeta ključni besedi *rasizem* in *rasa*, je danes bistveno obsežnejše in nepreglednejše, kot je bilo leta 1981. Pred tem datumom je bilo ukvarjanje z rasizmom bolj obrobno, manj intenzivno in omejeno na manjše število ved. Razpolagalo je s precej skromnim številom teorij in konceptov (pa tudi psevdoteorij in psevdokonceptov). Po letu 1980 pa se je začela strma rast, ki se je nadaljevala s pravo eksplozijo zanimanja, raziskovanja, pisanja, pa tudi besedičenja na temo rasizmov in ras.<sup>1</sup> To polje zato ni zgolj slabo pregledno, ponekod kaotično, temveč je tudi izjemno heterogeno, polno protislovij, konceptualnega konfuzionizma, idiolektičnega izrazja ter

semantičnih nesporazumov. To je Babilon, nad katerim bi lahko obupal vsakdo, ki bi ga hotel spraviti v red in izdelati njegovo pregledno sintezo.

Preden se spustimo v kakršno koli razpravljanje o »rasizmu danes«, moramo opozoriti na številne pasti, ki se skrivajo v besedni zvezi *rasizem in rasa* oziroma *rasa in rasizem*. Že s tem, kaj postavimo na prvo in kaj na drugo mesto, sporočamo svoje podmene in teoretske preference. Vendar pa se razmerje med obema pojmomoma ne zvede le na vprašanje primata ali prestiža, temveč je lahko veliko spornejše, celo sovražno. Nekateri so prepričani, da je potrebna le analiza in kritika *rasizma*, medtem ko je ukvarjanje s koncepti *rase* neproduktivno in morda celo pomaga utrjevati verovanje v obstoj ras kot objektivno obstoječih realij in s tem objektov znanstvenega raziskovanja. Njihovi nasprotniki pa v tem stališču radi vidijo pomenljiv molk o rasi, izogibanje perečim vprašanjem rasizma – in s tem prikrito podporo rasizmu ali celo kratko malo dokaz rasizma. Po njihovem mnenju mora biti v središču obravnave rasa; z rasizmom naj bi se spopadali tako, da promoviramo pravilni koncept rase, ki ga zgradimo s pomočjo njene kritične teorije. Polemična konfrontacija teh dveh stališč je verjetno glavno jedro sodobnih teoretskih in ideoloških polemik okoli rasizma. Zato bom najprej na kratko opisal in deloma razčlenil to konfrontacijo, njen kontekst in njene implikacije.

Stališče, da rasa ne more in ne sme biti poseben predmet znanstvene teorije rasizma, izhaja iz različnih teoretskih šol, iz različnih disciplin in različnih akademskih tradicij. To stališče je, med drugim, izrazito značilno za prej omenjene teoretike novega oziroma kulturnega rasizma, med katerimi so med najbolj znanimi Martin Barker, Étienne Balibar, Pierre-André Taguieff, Michel Wieviorka in Paul Gilroy.<sup>2</sup> Zavračanje rase je po drugi strani še značilnejše za aktivne kritike rasizma med levičarskimi, še posebej marksističnimi teoretiki. To velja tudi v biologiji oziroma genetiki, kjer so bili najostrejši in najprodornejši kritiki rasizma levičarji oziroma marksisti, na primer John Burdon Sanderson Haldane (1938), Richard Lewontin idr. (1984), Richard Levins (1996) in Stephen Jay Gould (2000). Teoretski razlogi za zavračanje rase pa pri enih in drugih niso nujno isti. Če biologi, še posebej genetiki, zavračajo diskurz o rasah preprosto izhajajoč iz spoznanja, da pri človeški vrsti ni mogoče smiselno govoriti o rasah (tj. podvrstah), kar je bilo poenostavljeno prevedeno v formulo »rase ne obstajajo«, imajo marksistično inspirirani kritiki rasizma, tako sociologi kakor biologi, še en argument, ki je za njih morda še odločilnejši. Na raso namreč gledajo kot na *proizvod* rasizma. Rasizem ima za njih ontološki primat. V marksistični teoriji so najprej razmerja, nato člani. Rasa je rezultat človeškega dela, produkcije; raso se

<sup>1</sup> Z izrazom »besedičenje o rasi« nekoliko svobodno prevajam izraz *race-talk*, sposojen od turško-ameriškega zgodovinarja Arifa Dirlika, ki je kritično ugotavljal, da izolacija pojma rasizma od njegovih bioloških asociacij odpira pot konceptualni inflaciji (Dirlik 2008: 1370).

<sup>2</sup> Gl. zlasti Barker 1981; Balibar 1991; Gilroy 1987; Taguieff 1988; Wieviorka 1991; gl. tudi Baskar 2004.

*naredi*.<sup>3</sup> Rasizem naredi raso, tako kot nacionalizem naredi nacijo (narod).

Z umestitvijo rasizma v kontekst kolonializma, v kontekst brutalnega zasuznjenja in izkoriščanja ljudi, njihove dehumanizacije, ki je upravičevana z ideologijo rasne inferiornosti in nerazvitosti »divjakov«, njihove bližine opičam, so marksistične in sorodne teorije pridobile zmožnost učinkovite razlage zasidranosti rasizma v interesih izkoriščevalskih razredov, s tem pa tudi *vztrajnosti* rasizma. Rasizem ni stvar nevednosti, ni stvar individualnih predsodkov, kot so običajno ponavljale razlage rasizma sredi 20. stoletja. Rasizem tudi ni zgolj posledica nepoučenosti ljudi o osnovah človeške genetike, kot si radi zamišljajo biologi: če ljudem povemo, da človeške rase ne obstajajo, si predstavljajo, bi morali ljudje to znanstveno resnico sprejeti in bi morali nehati govoriti o rasah. In sicer prav tako, kot so v nekdanji kemiji, potem ko se je izkazalo, da je »koncept« flogistona prazna marnja, prenehali besediti o njem.

Kot že omenjeno, so v nasprotnem taboru tisti, ki menijo, da je treba v središče postaviti raso in da je potrebno imeti pravi koncept rase. Pravilno pojmovana rasa je tu »družbeni konstrukt«, ne pa fizična ali biološka danost, torej podobno kot v marksistično navdihnutih teorijah, vendar s pomembno in pravzaprav odločilno razliko, da poudarek ni na procesih njenega proizvodjanja, temveč na tem, da ima rasa kot reprezentacija, rasa kot fikcija, neznanstvo moč, tako rekoč primarno moč. Rasa je sicer družbeni konstrukt, torej človeški izdelek, a hkrati je posebne vrste primordionalno dejstvo. Ko rasa postane zastavek oziroma resurs identitete politike, se med problematiziranjem rase in problematiziranjem identitete vzpostavi enačaja.

Ta pozicija je najgloblje zasidrana v ameriških akademskih okoljih, zlasti na oddelkih za afroameriške študije, kjer je vsak pomislek o realnosti rase ali glede upravičenosti rabe koncepta rase dojet kot rasizem oziroma »belski supremacizem« (in kot izraz »belskega privilegija«). Zelo razširjena je v anglo-ameriških okoljih nasploh, pot pa si utira tudi v druga okolja, na primer v kontinentalni Evropi, kjer sicer ni prevladujoča pozicija. Razširjenost in moč te pozicije sta sicer variabilni tudi med znanstvenimi disciplinami, pri čemer je prisotna večidel le v humanističnih in družboslovnih vedah. Čeprav je najmočnejše zastopana na oddelkih, ki gojijo »radikalne« transdisciplinane študije – poleg rase tudi (trans)spol, »razred«, starost, interseksijskost ... – in tipično tudi v literarnih vedah, še posebej na anglističnih oddelkih, je »matična« veda te pozicije vendarle sociologija. Koncept družbene konstrukcije je pač sociološki koncept. Med sociologijo rase in antropologijo rase je pomembna razlika. Čeprav danes tudi velika

večina antropologov sprejema trivialno resnico, da je rasa družbena (oziroma kulturna) konstrukcija, jim holistične tradicije njihove discipline vseeno narekujejo kompleksnejši pogled. Antropologijo praviloma zanima tudi biološka oziroma zoološka dimenzija človeške vrste, kar za sociologijo sploh ne velja. Še bolj kritična do anglo-ameriške »sploščitve« koncepta rase, se pravi redukcije rase na identiteto, pa je pravzaprav zgodovina, in sicer zato, ker je v naravi zgodovine, da koncepte historizira. Posebno dragoceni so prispevki kulturne zgodovine, zgodovine znanosti (s historično epistemologijo) in zgodovine idej. Anglo-ameriški zgodovinarji pri tem nič ne zaostajajo, kar kaže na to, da ne moremo govoriti o kakem anglo-ameriškem determinizmu in da pomembnejša ločnica verjetno poteka med historičnimi in ahistoričnimi pojmovanji rase. Če se ozremo še na filozofijo, lahko ugotovimo, da filozofi kontinentalne tradicije rasi ne posvečajo večje pozornosti in da zato v njihovem primeru ni mogoče govoriti o kakšni filozofiji rase. Najbrž jih ni malo, ki imajo do vsake omembe filozofije rase prezirljiv odnos, čeprav je iz zgodovine konceptov rase in rasizma znano, da je cela vrsta evropskih filozofov – naj omenimo samo Kanta – v preteklosti odigrala pri tem precej pomembno vlogo. V ameriški analitični in pragmatični tradiciji filozofije pa ima rasa pomembnejši položaj. Filozofi se delijo na »konservacioniste«, ki se zavzemajo za ohranitev pojma rase (kljub temu, da koncept nima biološke realnosti), in »eliminacioniste«, ki želijo eliminirati koncept rase (sem je mogoče prišteti še »deflacioniste«, ki hočejo rabo pojma zmanjšati, omejiti). V filozofiji dominirajo eliminacionisti, kar je za njihove najradikalnejše nasprotnike le dokaz več, da je filozofija konservativna trdnjava »belskega supremacizma«.

Čeprav v ameriški filozofiji »konservacionisti« ne gospodujejo, je najmočnejši in najbojevitejši konservacionizem vendarle doma v ZDA in za odtenek manj v anglo-ameriškem svetu nasploh. Močno razširjeno prepričanje, da se je proti rasizmu mogoče boriti le s prepoznavanjem rase kot primordionalne identitete realnosti, je seveda tesno povezano z dejstvom, da je ameriška družba skoz in skoz rasizirana in da je ameriška država, če si pomagamo z Goldbergovim izrazjem (Goldberg 2002: 112–115), rasna država z elementi rasistične države. Rasa je v javni rabi vseprisotna in popolnoma nevršljiva kategorija; po njej sprašujejo uradni formularji (na primer ob vstopu v državo), navedena je na Interpolovih tiralicah (sicer pod evfemistično sopomenko »etničnost«), je neizogibni element samopredstavitve. Današnji Američani se sicer pogosto strinjajo, da je rasa »le družbeni konstrukt« in potemtakem sociološki koncept, a to nima niti najmanjšega vpliva na njihovo prepričanje, da je rasa smiselna, pravilna, primarna kategorija za klasifikacijo ljudi in za opisovanje njihovega rasno razcepljenega sveta. Pozicija »barvne slepote« (angl. *color blindness*), ki se pretvarja, da ne opaža razlik med belci in črnici, je danes značilna le še za ožji segment

<sup>3</sup> Kot je zapisal Banton, je delanje rase (angl. *race-making*) proces, ki poteka v sferi politike, medtem ko proces rasizacije poteka v sferi konceptov (Banton 2005: 51).

konservativnih republikancev, večinski mainstream pa jo dekodira kot rasizem. Vseprežemajoča rasizacija in rasizem ameriške družbe sta njena kolonialna zapuščina, zapuščina naseljenjskega kolonializma, ki je izvajal počasen genocid nad staroselskimi prebivalci in brutalno izkoriščal temnopolte sužnje ter ob tem razvil nasilniške vzorce, ki so tako značilni za ameriško družbo in državo še danes.

### Kritična teorija rase: kon-fuzija »rase« in rasizma

Eno od prepoznavnih gesel »konservacionistične« pozicije je »rasa je pomembna« (angl. *race matters*). Njegova raba je lahko provokativna. Če tisti, ki jim je postavljanje rase pred in nad rasizem tuje, naletijo na zbornik z naslovom *Race Matters* (Cowlshaw in Morris 2000), bodo namreč neprijetno osupli, saj bodo najverjetneje pomislili, da se za tem naslovom skriva rasistično delo, ki trdi, da je višina inteligenčnega kvocienta stvar rase ali kaj podobnega. Zbornik s tem naslovom, ki sta ga uredila avstralska antropologinja Gillian Cowlshaw in avstralski antropolog Barry Morris, pa ima v resnici protirasistično intenco in se opredeljuje kot »politični projekt«, kot delo o rasi in pravicah avstralskih staroselcev (ibid.: 2), katerega glavna tarča je »avstralski liberalni rasizem«. Urednika v uvodnem poglavju (naslovljenem Kulturni rasizem) opozorita na plitko »protirasistično« retoriko tega rasizma, ki raso zvede na konceptualno zgrešeno, a v osnovi nepomembno ter izginjajočo kategorijo. Ker je rasa odslovljena kot zmotni koncept, trdita urednika, se dogaja, da družboslovci ne preučujejo specifičnih zgodovin belske kolonialne rasne (Zakaj ne rasistične? – op. p.) misli, in se nikdar ne zgodi, da bi kakšna nečakinja opisala sodelovanje njenega strica v avstralskih poskusih genocida (ibid.: 4). Z vsem tem se lahko globoko strinjajo tudi »eliminacionisti«, ki zato morda še težje razumejo, zakaj urednikoma v njunih kritičnih prizadevanjih ne zadostuje koncept rasizma (in morda še rasizacije), in se morda sprašujejo, čemu služi to mešanje rase in rasizma – oziroma kdo je pravi naslovnik dela s takim naslovom.

Kontinentalna Evropa ima neprimerno manj posluha za zagovarjanje rase v teorijah rasizma. Anglo-ameriški konservacionisti v zavračanju koncepta rase, pa tudi same besede, radi vidijo dokaz rasizma Evropejcev. Cenzura besede »rasa« naj bi Evropejcem omogočila, da si samozadovoljno domišljajo, da so z lastnim rasizmom že zdavnaj opravili. Nasprotno pa Evropejci radi vidijo indic anglo-ameriškega rasizma (rasializma?) v tem, da so Američani in podobni obsedeni z raso. Kako je možno, da na svojih obrazcih brez zadržka deklarirajo svojo »raso«, na primer kavkaško? (Ker je med pojmom kavkaške in arijske rase v nekdanji fizični antropologiji znatno prekrivanje, bi se morda lahko deklarirali kar za arijce?)

Oba pogleda sta slepa za razlike in sta neredko zelo poenostavljena. Včasih gre pri teh vzajemnih transatlantskih kritikah tudi za navadne semantične nesporazume. K temu

pomembno prispeva tudi dejstvo, da je med ameriški strokovnjaki za rasizem in še bolj med protirasističnimi aktivisti veliko ljudi s pravniško izobrazbo in s korelativnim ahistoričnim pristopom, za katerim se neredko skriva osupljiva nevednost o regionalni in historični variabilnosti oblik rasizma. To še posebej velja za kritično teorijo rase v najstrožjem pomenu, katere utemeljitelji so praktično vsi po vrsti pravniki. Pogosto ne razumejo niti tega, da je zavračanje pojma rase v nekaterih evropskih državah nekaj, kar seže daleč čez politične delitve, saj je pogojeno s specifičnimi zgodovinskimi strahovi in ne z logiko političnega diferenciranja. To velja zlasti za Nemčijo, kjer sama beseda rasa še zmeraj povzroča anksiozne reakcije, a tudi za Francijo in nekatere manjše zahodnoevropske države (na primer Belgijo), kjer sta se povojna etnologija in antropologija prav tako izogibali govorjenju o rasi zaradi nelagodnih asociacij. Še manj pa razumejo, da v nekaterih družboslovnih teorijah, na čelu z marksistično (ki je bila v Franciji in Nemčiji seveda veliko vplivnejša kakor v ZDA), rasa pač ne more biti znanstveni koncept, saj je le ideološki privid rasizma.

Zato so v Franciji odločni nasprotniki privilegiranja koncepta rase porazdeljeni po celotnem političnem spektru. Na levici je to pozicijo verjetno najostreje formuliral Pierre Bourdieu, ki je govorjenje o »rasi« nekoliko arogantno razglasil za »anglosaški import« oziroma za proizvod ameriškega kulturnega imperializma. Na desnem polu, najizrazitejše med tako imenovanimi »novimi reacionarji« (Alain Finkielkraut, Jules Ferry, Pierre-André Taguieff,<sup>4</sup> Pascal Bruckner ...), pa nasprotovanje omenjanju rase dejansko izvira iz zanikanja francoskega rasizma oziroma iz dogmatičnega verovanja, da v Franciji rasizma sploh ni (ker ga v taki razsvetljevski, sekularni in napredni družbi sploh ne more biti) oziroma da je edini obstoječi rasizem »uvoženi« rasizem »islamofašistov« ter »islamolevičarjev«. Njihovo nasprotovanje »rasi« je zelo podobno zanikanju rasizma pri ameriških *color-blind* republikancih (kamor sodijo tudi trumpovci), s katerimi jih povezuje tudi to, da so oboji častilci Izraela. Vendar pa glavna tarča njihovega (kulturnega?) rasizma niso črnci, temveč getoizirani arabski priseljenci in njihovi v Franciji rojeni potomci, še posebej mladi, ki jih vidijo kot avtentično utelešenje »islamofašizma«. V Franciji, drugače kot v ZDA, najpomembnejša sestavina rasizma ni protičrnski rasizem, temveč je to islamofobni oziroma protiarabski rasizem.

V Franciji in podobnih deželah tudi pogosteje srečujemo primere skrajnega nasprotovanja ne le konceptu rase, temveč nasploh sleherni rabi besede »rasa«. Predsedniški kandidat, socialist François Hollande, je v predvolilni kampanji leta 2012 obljubljal, da bo iz ustave umaknil besedo »rasa«. Na to temo je revija *Mots* že leta 1992 pripravila po-

<sup>4</sup> Taguieff, eden vodilnih teoretikov kulturnega rasizma v 1980. letih, se je že ob koncu istega desetletja spreobrnil v zadržega islamofoba.



sebno številko. Večina razpravljavcev se je opredelila proti črtanju te besede. A polemike glede tega predloga se sploh niso končale; zdi se, da so zdaj pravzaprav v akutni fazi, ko polemika med obema taboroma kaže izrazite poteze kulturne vojne. Taguieff, na primer, zdaj govori o »ponorelem antirasizmu« in poziva k njegovi »dekonstrukciji«. Vendar pa se niti »eliminacionisti« še zdaleč niso vsi pridružili zahtevi po črtanju; ob tem se je pokazala pomembna ločnica znotraj njihovega »tabora«. Podobne pobude za črtanje besede rasa iz ustave oziroma temeljnega zakona (*Grundbesetz*) so se pojavile tudi v Nemčiji.

To, da Francozi tipično zavračajo rabo in uporabnost pojma rase, ne pomeni, da je Francija v upravljanju »medrasnih odnosov« (še en sporni termin!) uspešnejša od ZDA. Francija glede teh vprašanj prav tako postaja vse bolj razklana, razmerja so vse bolj zaostrena, militantna, pogosto odkrito sovražna (na obeh straneh), stopnjevana z brutalnim policijskim nasiljem v predmestjih in s terorističnimi napadi. Vse to je pospremljeno z vztrajnim kapitalnim tajenjem lastnega rasizma. Zdi se, da v preseganju lastne rasistične kolonialistične zapuščine Francija ni nič uspešnejša od ZDA. Kako zelo je danes ozračje zastrupljeno in kako daleč je že prodrla islamofobija, zgovorno priča nedavni »Manifest stotih« proti »islamofašizmu« in »islamolevičarstvu«, objavljen v časniku *Le Monde* novembra 2020 (po umoru srednješolskega učitelja Samuela Patyja, ki je šolarjem v pariškem predmestju, med uro pouka o svobodi izražanja, kazal žaljive karikature preroka Mohameda, objavljene leta 2012 v zloglasnem tabloidu *Charlie Hebdo*). Manifest je bolj kot kaj drugega manifest islamofobije izpod peresa dežurnih borcev proti »islamofašizmu« (Taguieff, Ferry, Bruckner idr.) (Spletni vir 1). Kot tak ni nič novega. Med imeni akademikov, ki so pristavili svoj podpis, je malo širše znanih imen. A če iščemo med njimi etnologe in antropologe, smo lahko šokirani, saj naletimo na vrsto vodilnih imen francoske antropologije – med njimi so Martine Segalen, Françoise Zonabend, Jeanne Favret-Saada, Wiktor Stoczkowski, Dominique Casajus (specialist za Tuarege in za mediteranski islam!), Jean-Claude Galey ...

Zato ne preseneča, da je Francija priljubljena tarča kritičnih teoretikov rase. V Franciji vidijo emblematicni primer tajejanja rasizma. Začetnik teze, da so Evropejci cenzurirali govor o rasi zato, da bi se lahko predstavljali kot napredna »postrasna« družba, ki je enkrat za vselej opravila s svojim rasizmom leta 1945, je južnoafriški teoretik David Theo Goldberg (npr. Goldberg 2006). Goldberg sicer ni posebej izpostavil Francije. S svojo radikalno kritiko rasizma, a tudi z izrazito historičnim in teoretsko solidno podkovanim pristopom, je zgled in navdih za tiste kritične teoretike rase, ki štrlijo iz povprečja radikalistične in pogosto duhamorne kritične teorije rase, za katero sta značilna hudo pomanjkljivo poznavanje zgodovine rasizmov in provincialni pogled na svet, v katerem se svet zvede na

ZDA. Zelo jasen vpliv Goldberga tako vidimo pri izraelski sociologinji Alani Lentin, rojeni v eni od judovskih naselbin na okupiranem palestinskem ozemlju (tako se namreč sama predstavlja) in šolani v Veliki Britaniji. Pri njej je ost, uperjena proti francoskemu rasizmu, zelo izrazita, kar pa ne pomeni, da ni hkrati tudi ostra nasprotnica judovskega naselbinskega kolonializma. Kot sama pravi, je na njeno dojetje rasizma močno vplival Stuart Hall (britanski temnopolti sociolog, ki je na stara leta deležen poklonov in izrazov spoštovanja z najrazličnejših strani), a je v njenem delu vendarle razločnejša Goldbergova silhueta. Lentin je bila leta 2020 soavtorica odprtega pisma, s katerim so avtorji izrazili mednarodno solidarnost z antirasističnimi akademiki v Franciji (Spletni vir 2). Objavljeno je bilo kot odgovor na omenjeni »Manifest stotih«, v katerem so podpisniki izrazili tudi strinjanje z ministrom za šolstvo Blanquerjem, ki je odgovornost za ekstremistični umor (obglavljenje) učitelja naprtil kar »rasialističnim« in »dekolonialnim« (beri: postkolonialnim) teorijam, uvoženim iz Severne Amerike.

Med tistimi, ki so se opredelili proti črtanju rase iz ustave, je bil tudi Étienne Balibar (1992), ki sicer popolnoma nedvoumno zavrača koristnost in sploh možnost rabe rase kot znanstvenega koncepta. Lentin in Balibar se tako strinjata, da s prepovedjo rabe besede »rasa« ni mogoče odpraviti rasizma. Vendar pa Lentin tega Balibarju ne prizna. Balibarja, ki je nedvoumen »eliminacionist«, hkrati pa eden današnjih najvplivnejših kritikov rasizma, dobro poznamo tako v Franciji kakor v anglo-ameriškem svetu, nekako preskoči. Ob tem se najbrž pokaže, da z Balibarjem nima kaj početi. Tega, da je nekdo lahko borec proti rasizmu, a da hkrati zavrača rabo koncepta rase, njena teoretska shema ne dopušča. Če se morda zdi, da je njen molk o Balibarju naključen, ali če morda obstaja celo senca dvoma o doslednosti njegovega antirasizma, lahko navedemo drugega teoretika in kritika rasizma, ki se v teh dveh točkah popolnoma ujema z Balibarjem, a ima – še posebej v očeh Lentin – akreditivno idealnega kritičnega teoretika rase (in je povrh še temnopolt). Gre za Paula Gilroya, britanskega sociologa, učenca velespoštovanega Stuarta Halla. Gilroy je v svojem zgodnejšem delu (Gilroy 1987) tudi sam še postavljaj raso »pred« rasizem, a se je kakšno desetletje pozneje obrnil proti konceptu rase in leta 2000 izdal knjigo z naslovom *Proti rasi*.<sup>5</sup> Kot daje vedeti že naslov, je knjiga programski in polemični napad na *race-thinking* s pozicije, da je rasa (ki se pri Gilroyu odslej zmeraj pojavlja v narekovajih) škodljiv koncept, katerega raba le utrjuje obstoječa rasistična razmerja. Gilroy je temu ustrezno oster tudi do črnškega nacionalizma in njegove »generično fašistične narave« (Gilroy 2000b: 231). S takšno kritiko ostro zavrne apologijo rase kot identitete v afroameriških

5 Knjiga s tem naslovom je, zanimivo, izšla v ZDA (Gilroy 2000a), v Veliki Britaniji pa je izšla z drugačnim naslovom (Gilroy 2000b).

identitetnih gibanjih – apologijo, ki v zanikanju rase vidi zanikanje lastne identitete (»Kdor izraža pomisleke glede rase, zanika mojo identiteto – torej je rasist!«). Pri Gilroyu rasa ponovno postane »grda« beseda; z raso se ne gre postavljati. Lentin je napisala oceno te knjige (Lentin 2001). Od sociologinje, ki tako vneto denuncira tajenje rase in rasizma, bi pričakovali vsaj, da bo jasno izpostavila razliko med svojo in Gilroyevo pozicijo. A o tem ni v njeni oceni ne duha ne sluha. Gilroyeve argumente, ki nasprotujejo njenim temeljnim prepričanjem o pomembnosti rase, povzema afirmativno, brez najmanjše kritične pripombe, in sklene, da je knjiga »resnično izvorni prispevek k sociološki analizi ‚rase‘ in rasizma« (ibid.: 524). Protislovje med svojo in Gilroyevo pozicijo je pomirila tako, da je raso postavila v narekovaje: pač skladno z Gilroyevo prakso, a v popolnem navzkrižju z njeno lastno (saj tako resničnih reči, kot je rasa, pač ne dajemo v narekovaje!).<sup>6</sup>

Pri Lentin, in to bi lahko pokazali tudi za vrsto drugih podobno usmerjenih sociologov, ki se jih prišteva med kritične teoretike rase, vidimo posebno zvarjenost rase in rasizma v en sam pojem, natančneje v dvokrilni pojem, katerega krili sta neločljivo in nepremično spojeni drugo z drugim. Kdor je za analizo rasizma, je nujno tudi za analizo rase. Kdor zanika raso, nujno zanika tudi rasizem. Kdor molči o rasi, nujno molči tudi o rasizmu. Ta zvarjenost se kaže tudi v govorici sami: »odpor [ang. *distaste*] do ‚rase‘ in rasizma kot kritičnih analitskih konceptov« (Lentin 2008b: 319).

Še »radikalnejšo« povezanost rase in rasizma ponujata ameriška sociologa Sean Elias in Joe Feagin (2016), ki skupaj z raso in rasizmom zvarita v togo ahistorično instalacijo še rasne skupine (angl. *racial groups*) in celo rasne študije (angl. *race studies*) (Elias in Feagin 2016: 78). Zvarita, ne pa tudi izenačita, čeprav se včasih zdi, da je njuna rasna skupina zgolj sopomenka za raso. Tu ni nobene izbire. Kdor se poroči z raso, se neizogibno poroči tudi z rasnimi skupinami, rasizmom in rasnimi študiji. Rasa tu pridobi magično moč.

Preden se poslovimo od teh vprašanj, si poskusimo pomagati še z analogijo med rasizmom in nacionalizmom (ter etnizmom). V modernih teorijah nacionalizma izrazito prevladuje pojmovanje, da je nacija produkt nacionalizma. Najprej je nacionalizem, šele nato nacija. Proces nastajanja nacije imenujemo nacionalizacija. Analogno velja, *mutatis mutandis*, za etnizacijo, etnizem in etnijo. Ker so nacija, etnija in rasa kolektivitete, katerih sorodnost poznajo tako teorije nacionalizma kakor teorije rasizma, je analogija še bolj upravičena:

nacionalizacija – nacionalizem → nacija

etnizacija – etnizem → etnija

rasizacija – rasizem → rasa

Pozicija, da je nacionalizem pred nacijo, v teorijah nacionalizma uživa najširši konsenz. Tistemu, ki bi trdil, da je nacija starejša od nacionalizma, bi se smejali. Da ni prišel iz Ruritanije? Analogna pozicija, da je rasizem pred raso, pa je, kot vidimo, zelo sporna, saj obstaja široko razširjeno umevanje, da je rasa »pred« rasizmom (ali da je vsaj zvarjena skupaj z njim v sinhrono instalacijo). Ali iz tega izhaja, da je kritična teorija rase tako zaostala, da se še ni dokopala do nekaterih precej elementarnih teoretskih spoznanj, ki jih je za procese in konflikte dovetno družboslovje proizvedlo že v 19. stoletju? Pritrdilni odgovor se zdi malce tvegan, zato rajši poskusimo še s historično prispodobo.

Zamislimo si milijonske množice Nemcev, ki na zborovanjih frenetično pritrjujejo voditelju, ko vpije, da so Nemci nad vsemi. Ali je tu *nemštvo* pomembno? Za Nemce na zborovanjih je po vsem sodeč nadvse pomembno. Tudi če jim kdo poskuša pojasniti, da je nemštvo le »socialni konstrukt«, ki obstaja samo v njihovi percepciji, ne bo za njih postalo nič manj pomembno. Če se milijoni opijajo z nemštvom, če je nemštvo identiteta, je to mogočna družbena realnost. Bi torej morali iz nemštva kot pojava z velikkansko družbeno močjo narediti koncept, nepogrešljiv za analizo nemškega nacionalizma?

## Rasa ni biološki koncept

Teoriji kulturnega rasizma in kritični teoriji rase je ob njunih globokih razlikah skupno pomanjkanje zanimanja za biološko razsežnost konceptov in pojavov, s katerimi se ukvarjata. Skupno jima je verovanje, da sodobni rasizem ni več biološki oziroma da je biologija v zgodbi o rasi in rasizmu irelevantna, ker je rasa družbeni konstrukt. Zaradi tega ni ne ena ne druga teorija opazila »rebiologizacije« rasizma, ki je bila, kot bomo takoj videli, povsem vidna že na samem začetku tega stoletja.

Glede teorije kulturnega (novega, diferencialističnega ...) rasizma je treba najprej opozoriti na njen paradoks. S tem ko je trdila, da se je biološki rasizem transformiral v kulturni rasizem, vendar tako, da kulturo pojmuje kot usodno danost (ljudje so v kulturo rojeni, so njeni ujetniki, kulturnih meja ne morejo prestopati ...), analogno biološki danosti (s čimer je sploh upravičila poimenovanje tega pojava z rasizmom – namesto z nekakšnim kulturalizmom), je dihotomijo biološkega in kulturnega potencialno odpravila. Ker pa ni bila pozorna na to, kakšne nove pomene je »kultura« v tem procesu pridobivala, ni opazila težnje kulturnega rasizma k rebiologizaciji. Treba je tudi upoštevati, da so teoretiki kulturnega rasizma zelo pazili, da ne bi zabredli v togo dihotomijo biologije in kulture, ki bi implicirala oster rez, nenaden prehod iz čisto biološkega v čisto kulturni rasizem. Zavedali so se namreč, da je t. i. biološki rasizem zmeraj vseboval močne kulturne primesi, medtem ko je novi kulturni rasizem vseboval biologizirane podmene o kulturi (Baskar 2004).

6 Kritiko Gilroyeve pozicije in njegove razlike do Goldberga pa najdemo pri starejši Lentin, na primer Lentin 2008a.

Pri tem pa niso opazili, da se je kulturni rasizem, katerega začetek so dokaj natančno datirali in povezali z reakcijami na imigrantske tokove, zlahka vdajal novim podobam biološke pogojenosti kulture, ki jih je vse uspešnejše producirala genetika. Prezrli so, da »novi rasisti« niso imeli kakšnega globljega nagnjenja do kulturalizma ter kulturnega relativizma, temveč so se rajši prepuščali veliko vznemirljivejšim argumentom genomike, ki jim je v novi govorici pripovedovala stare zgodbe o etničnih koreninah, predzgodovinskih pripetljajih in globoki identiteti izbranih ljudstev. Odgovor na vprašanje, zakaj tega niso opazili, je videti dokaj preprost: zato, ker jih »biološka« stran zgodbe ni zanimala in ker so rajši zaupali sociologistični dogmi, da v družbi in kulturi biologija ne igra nobene vloge. To enako velja tudi za kritične teoretike rase, ki so svoj pojem rase kot družbenega konstrukta iztrgali iz starejših diskurzivnih polj, v katerih so ga našli, in zbrisali njegove reference na biologijo.

Preden se ozremo na sodobne procese rebiologizacije rasizma, je potrebno opozoriti še na to, da je pojem biološkega rasizma precej nenatančen, pravzaprav zavajajoč. Če bi ga imenovali psevdobiološki rasizem, ne bi bili ne manj ne bolj natančni. Izraz »biološki rasizem« temelji na podmeni, da je rasa biološki pojem. To pa je, vsaj ko govorimo o človeških rasah, le dozdevek. Genealogija pojma nam pokaže, da biologija ni njegova prava domovina. Vtis, da je rasa biološki pojem, seveda izvira iz tega, da je rasa v biologiji največkrat sopomenka za podvrsto. Kot taka je torej takson – eden od taksonov v sosledici od najboljšejših do najožjih taksonov, s pomočjo katerih je biologija, začenši z Linnéjem, poskušala izdelati kompletno taksonomijo vseh oblik življenja na zemlji. Ko so se zoologi odločili oziroma opogumili, da vključijo v zoologijo živalskega kraljestva tudi človeka, so ga opredelili kot vrsto in ga podvrgli splošnim načelom klasifikacije. Eni so menili, da obstaja več ločenih človeških vrst; drugi so menili, da obstaja ena sama. Zmeraj pa so bila v izhodišču opažanja človeške fenotipske raznolikosti, ki so z odkritjem novih kontinentov in novih človeških fenotipov še dodatno spodbudila klasifikacijske ambicije. Tisti, ki so vso človeško raznolikost stlačili v okvir ene same vrste, so bili prisiljeni sistematizirati te razlike kot podvrste iste vrste. To je, zelo poenostavljeno povedano, izhodišče prvih rasnih klasifikacij človeka s konca 18. stoletja (čeprav se najde kakšna tudi že v 17. stoletju), ki so ljudi klasificirale po barvi kože in geografski distribuciji. Treba je tudi vedeti, da je bila taksonomska struktura še v izdelavi in da njena terminologija (rasa, vrsta, rod ...) še zdaleč ni bila jasno definirana, ustaljena in poenotena.

A beseda »rasa« je precej starejša od pojava linnéjevske sistematike. Tiste, ki preučujejo genealogijo pojma, čaka še veliko dela; lahko bi rekli, da je genealogija še v zgodnjem obdobju. Na to, da je še v »otroški fazi«, kažejo tudi velika razhajanja med genealogi. Foucault (1997),

na primer, je trdil, da je bil pojem rase na začetku historično-političen in da je označeval vladarsko rodbino (na primer merovinška rasa, karolinška rasa ...). Foucault je tako sicer opazil eno od pomembnih pomenskih sestavin pojma, vse drugo pa mu je ušlo. Pojem naj bi se po njegovem prvič pojavil ob koncu 16. stoletja. Ob tem je spet gladko prezrl še starejše, predvsem italijanske pojavitve besede, ki sežejo še eno stoletje nazaj. (Zdelo se mu je namreč samoumevno, da se je pojem lahko pojavil samo v francoščini in angleščini.) Tudi tedaj je beseda že lahko označevala aristokratsko rodovino, a se je še pogosteje pojavljala v zootehničnih kontekstih kot izraz iz besednjaka rejcev živali. Pomenila je pasmo. Ali kot je zapisal Justin Smith (2015: 140), »najprej so bile pasme [races, op. p.] psov in konjev, šele nato so prišle pasme [races, op. p.] ljudi«. Poznosrednjeveški rejci so pasmi v ustreznih romanskih jezikih namreč rekli *razza*, *race*, itn., in tako je še danes. Pojem se je nanašal na domače živali: na pasme goveda, prašičev, ovac, konj itn. V slovenščini je rasa kajpada sopomenka za pasmo; rasa je vstopila v slovenščino kot sposojenka nekje v 80., 90. letih 19. stoletja. Ker jo je slovenščina prevzela v času velikega razmaha znanstvenega rasizma v zahodni Evropi, je Slovincem začela pomeniti pojem, ki se nanaša izključno na ljudi, medtem ko so živalskim rasam še naprej rekli pasme.

V nadaljevanju svoje »genealogije« pa je Foucault trdil, da je ta izvorno historično-politični koncept v naslednji etapi, na začetku 19. stoletja, doživel svojo »biološko transkripcijo«. Drugače povedano, rasa je tedaj vstopila v diskurz biologije in rezultat tega je bil novi, »biološko-socialni rasizem« (Foucault 1997: 52). Precej bolj zadovoljivo in kompleksnejšo genealogijo, čeprav bolj v osnutku kakor v razviti obliki, je ponudil Balibar, ki je opozoril, da pojem rase, s katerim je operirala biologija, ni izviral iz znanstvene teorije, temveč je od samega začetka izviral iz tistega, kar je epistemolog Georges Canguilhem imenoval »znanstvena ideologija« (Balibar 1992: 250). V nadaljevanju pove Balibar nekaj zelo pomembnega: znanstvena ideologija pomeni, da znanstveno delo ni izolirano ne od *tehničnih praks* (poudaril B. B.), ne od političnih in socialnih idej, in tudi ne od fantazmatskih elaboracij identitete in alteritete (ibid.: 250). Z naštetjem teh treh virov je Balibar razodel, kateri so po njegovem ključni viri rasne imaginacije, ki so od zunaj vstopili v biologijo. Da je *filozof* Balibar opazil tudi vpliv tehničnih praks in zato s tem v zvezi izrecno omenil tudi živalske pasme in zootehniko, je vsekakor prijetno presenečenje. Filozofi so namreč zadnji, od katerih bi pričakovali, da bodo to opazili. Da je Balibar v tem pogledu izjema (sicer pa je tudi malo prej navedeni Justin Smith filozof!), verjetno kaže na to, da mu etnoekološke tradicije francoske antropologije (Mauss, Haudricourt, Leroi-Gourhan ...) niso povsem neznanne. Rasa je po Balibarju biološki pojem kvečjemu kot pojem iz arzenala »spontane ideologije biologov« (kot bi dejal

Althusser). V biologijo je namreč zašel od drugod in je starejši od teoretizacij prirodopisa in evolucije vrst, ki so ga vzele v sekundarno obdelavo in predelale v navidezno biološki koncept. Primarno je bil pomen tega pojma *historičen in družben* (ibid.: 249). Izvorno je bil to historični pojem, ki je bil pozneje deležen biološke drugotne obdelave oziroma je bil »biologiziran«. Predstava, da je rasa biološki pojem, je zato po Balibarju »historična mistifikacija«. Beseda »rasa« je dobila svojo diskriminatorno funkcijo že pred njeno biološko obdelavo, in to funkcijo ohranja še danes, onstran njene biološke obdelave (ibid.: 249), se pravi v času, ko genetiki pravijo, da rase pri človeški vrsti ne obstajajo.

Balibar se poleg tega pridružuje tistim, ki biologe (pa tudi fizične antropologe), ki so se trudili, da bi iz fantazij o rasi naredili znanost, vidijo kot »žrtve in hkrati priložnostna orodja« rasistične ideologije v fazi njenega scientizma oziroma »znanstvenega rasizma« (ibid.: 250). Drugače povedano: od njih se je pričakovalo, da bodo fantazmam o rasi, ki so jih spočeli ljudje z živahnejšo domišljijo in večjim umetniškim čutom, a brez znanstvenih kompetenc, dali znanstveno utemeljitev. Balibar s tem sicer ni povedal nič novega, vendar pa je podal zelo pomembno opozorilo, ki postavi vlogo biologije (in nekdanje fizične antropologije) pri elaboraciji »znanstvenega« rasnega diskurza v precej drugačno luč. Pomislimo, na primer, na Arthurja de Gobineauja, Francoza, ki je bil v Nemčiji s svojim delom *Esej o neenakosti ras* (Gobineau 1967 [1853–55]) deležen neznanstvskega uspeha in se ga je zato oprijel vzdevek »očče rasizma«. Kritiki rase in rasizma si ga radi predstavljajo kot biologa. V resnici ni imel nobene biološke ali antropološke izobrazbe. Bil je poklicni diplomat in uspešen pisec povesti in romanov (resnici na ljubo precej dober pisatelj). Torej »literat«, kot bi zaničljivo dejal marsikateri v merjenje lobanj usmerjeni fizični antropolog. Pa vendar so se eksaktni znanstveniki trudili, da bi fantazijam ljudi, kot je bil Gobineau, dali znanstveno podlago. Bili so orodje ideologov.

Da je rasa historični in ne biološki koncept, prepričljivo dokazuje tudi nemški zgodovinar znanosti Staffan Müller-Wille (2014). Tu si njegove izvrstne epistemološke argumentacije ne moremo ogledati v celoti, saj bi nam vzela preveč prostora. Müller-Wille opozori na potrebo po razlikovanju med dvema pojmovanjema koncepta. Po enem pojmovanju je koncept mentalna reprezentacija, po drugem pa orodje. Od mentalne reprezentacije, ki je nekakšna podoba zunanjega objekta v naši glavi, seveda pričakujemo, da adekvatno zrcali zunanji objekt. Če ga ne, je s konceptom nekaj narobe; na primer to, da ni zares znanstven. Če na primer rasa v zunanjem svetu ne obstaja, njen koncept ne more biti znanstven, ker temelji na zgrešeni ideji, na zablodi. Zgodovina rase, pravi Müller-Wille (2014: 599), je pretežno pripovedovana kot zgodovina zgrešene ideje. A zgodovina koncepta mora biti tudi zgodovina objekta ali pojava, ki naj bi ga koncept zapopadel. Če ta objekt, kot v primeru rase, ne

obstaja oziroma je prazen, kot bi rekli filozofi, se znajdemo v resni težavi. Kako naj pojasnimo moč tega koncepta, če pa ta temelji na zgrešeni ideji in sploh nima vsebine? Kako ima lahko navadna zabloda ali napačna percepcija skoz zgodovino tako močne, pogosto destruktivne učinke? Kako to, da lahko »rasa« znova in znova oživlja in igra pomembno vlogo (ne pozabimo: *race matters!*), tudi po tem, ko se je zdelo, da jo je znanost za zmeraj pokopala? In tudi po tem, ko se je tvorcema t. i. nove sinteze, Theodosiusu Dobzhanskemu in Ernstu Mayru, zdelo, da je njun novi, populacijski način mišljenja dokončno pokopal staro tipološko mišljenje, na katerem je temeljil rasizem? In tudi po tem, ko se je zdelo, da je bil stari biološki rasizem zamenjan z novim, kulturnim rasizmom? Kako to, da smo s prihodom genomike spet soočeni s ponovnim vstajenjem »rase«, z najnovejšo iteracijo rase in rasizma, ki nas intenzivno spremlja zadnji dve desetletji?

Müller-Wille pokaže, da se do ustrežnejših odgovorov lahko dokopljemo, če koncept razumemo kot orodje. Če je koncept orodje, ga imamo zato, da nam služi, da z njim nekaj delamo, ne pa, da je podoben objektu, ki ga z njim preučujemo. Nožu ni treba v ničemer biti podoben potici, pač pa od njega pričakujemo, da bomo z njim potico lepo narezali. Z orodji delamo, proizvajamo. S koncepti kot orodji je mogoče delati tudi objekte, ki ne obstajajo, na primer raso. Z orodji delamo tudi stvari, ki jih nismo nameravali narediti, in to, s kakšnim namenom je nekdo orodje izdelal, ne prejudicira uporabe tega orodja. Orodja živijo svoje lastno življenje.

Rasa kot konceptualno orodje je v stoletjih uporabe dobila »empirično substanco in realnost«, ne zato, ker se ljudje razlikujejo po barvi kože (kar je pač trivialna resnica), temveč zaradi neshetokrat ponovljenih poskusov, da bi same sebe in druge locirali in orientirali s pomočjo interpretativne mreže razlik v genealoškem potomstvu, političnih pripadnostih in družbenem ter ekonomskem statusu na globalni lestvici (ibid.: 603). Z drugimi besedami, pojem rase je s tem vendarle dobil svoj korelat v zunanji stvarnosti: svoj objekt, svojo realnost, svojo substanco, ki je historični proizvod vztrajne prezaposlenosti z raso. Implikacije tega pogleda za teoretsko zgradbo kritične teorije rase so seveda dramatične.

### Rasizem v dobi genomike

Doba genomike naj bi se po prevladujočem pojmovanju začela z »genomsko revolucijo« na samem pragu novega stoletja, natančneje leta 2003, ko je bil dokončan mednarodni megaprojekt, imenovan Človeški genom. Naloga projekta je bila dekodirati kompleten človeški genom. To je pomenilo, da so morali »sekvencirati« malone vse genetske vsebine kromosomov v človeškem organizmu; s tem so pridobili osnovno vednost o celoti nukleotidnih zaporedij, ki sestavljajo človeško DNK.

Projekt je bil v času izvajanja deležen velikanskega medijskega pompa, saj so genetiki prepričali najširšo javnost, da bodo z uvidom v genom dobili znanstvene odgovore na velika vprašanja življenja. Še v večji meri pa je pompu botroval interes raznih sektorjev industrije, zlasti farmacevtske, ki so se od aplikacije genomike nadejali velikanskih zaslužkov, kar se je potem tudi uresničilo. O velikih pričakovanih in vznemirjenosti tedanjega časa morda še največ pove to, da sta leta 2000, ob dokončanju pomembne faze projekta, tako ameriški predsednik (Clinton) kakor britanski premier (Blair) nagovorila državljane in jim predstavila neslutene možnosti, ki se odpirajo s tem epohalnim dosežkom. (Ameriški predsednik se ob tem ni mogel upreti omembi boga.)

Na temelju dekodiranega človeškega genoma se je hitro vzpostavilo novo polje genetike, imenovano genomika. Da bo genomika z novimi uvidi v človeško biologijo in še bolj z njenimi uporabami na različnih področjih globoko preobrazila tudi pojmovanja in prakse rase in rasizma, je bilo bolj lucidnim teoretikom rasizma takoj jasno. Tako je Gilroy v že omenjeni knjigi *Proti rasi* (Gilroy 2000b) v uvodnem poglavju ugotavljal, da se je epoha t. i. novega ali kulturnega rasizma končala; to pa ne pomeni, je takoj dodal, da se vračamo h kakšnemu staremu biološkemu determinizmu, saj »genomska predelava biologije« prinaša s sabo nove verzije biološkega determinizma. Preporod biologizma ne pomeni vrnitev kolonialnih in imperialnih kodov, ki so poudarjali hierarhijo namesto preproste razlike, temveč je »del širše sodobne preobrazbe načinov, kako ljudje konceptualizirajo relatije med naravo, kulturo in družbo, med njihovo svobodo in njihovo zmožnostjo delovanja. S tem se neizogibno preobrazi tudi status ‚rase‘.« (Gilroy 2000b: 34). Takoj zatem Gilroy še enkrat poudari razliko med starim in sodobnim biologizmom: »Da, zdaj smo ponovno v obdobju, v katerem so družbene in kulturne razlike kodirane v skladu s pravili biološkega diskurza, vendar pa ni mogoče dovolj poudariti, da se pričujoči rasiološki režim razlikuje od svojih predhodnikov. [...] To je poseben pojav, ki ga je treba razumeti in zavrniti kot takega« (ibid.).

Gilroy je torej v letu, ki zdaj velja za rojstno leto genomske dobe, z izjemno lucidnostjo razglasil konec kulturnega rasizma (ki zdaj postane »stari« rasizem) in prihod nove verzije biološkega, tj. genomskega rasizma. Gilroy je tako že na samem začetku stoletja zaznal in opisal prehod, ki ga teoretiki kulturnega rasizma, z redkimi izjemami, vse do danes ali niso opazili ali pa ne priznavajo pomembnosti te najnovejše biologizacije »rase«. Razumljivo je, da imajo še večje težave z opažanjem oziroma prepoznanjem nove biologizacije tudi kritični teoretiki rase (spet z redkimi izjemami). Kritična teorija rase, ki operira izključno s »sociološkim« konceptom rase in zavrača biološke reference pojma, preprosto ni ustrezno konceptualno opremljena, da bi lahko zaznala vrnitev biološkega rasizma in razumela pomen te vrnitve.

Tu seveda prehitevamo sami sebe, saj o pojavu rebiologizacije rasizma govorimo kot o znanem dejstvu, ne da bi ga predtem sploh opredelili in utemeljili. Danes je sicer na voljo že impresivna količina kakovostne literature o implikacijah genomike za »rase« in rasizem. Prispevek etnološke in antropološke vede k tem študijam je lepo viden in je s svojo specifičnostjo nenadomestljiv, čeprav se večinska antropologija morda še ne zaveda implikacij prihoda nove oblike rasizma.

Tu ne bomo natančneje razpravljali, kateri dejavniki so spodbudili ali sprožili ponovno biologizacijo diskurzov o rasi. Po eni strani so to gotovo dejavniki, ki so botrovali uspešnemu prodoru genetike, ki je s svojim modelom determinizma in spektakularno tehnologijo segla daleč čez meje biološke vede, postavila resen izziv družboslovju in preplavila popularno kulturo. Uspeh in propulzivno moč genetike, potencirano z njeno »genomsko revolucijo«, lahko v dobršni meri pojasnimo z njeno uporabnostjo na različnih področjih, zlasti v medicini in farmakologiji, v biotehnologiji, poljedelstvu, v forenziki itn. Na vseh področjih, kjer njen prispevek, njena uporabnost temelji na poznavanju človeškega genoma, genomika neposredno ali posredno oblikuje podlago za biologizacijo človeške socialne in kulturne raznolikosti; kolikor zadeva človeško telo in njegovo biološko zgodovino, biologizacijo tudi spodbuja. Klasičen primer tega so rasno ali populacijsko diferencirana zdravila, namenjena specifičnim populacijam. Izhajajoč iz parcialnih opažanj, da se belci in črnci različno odzivajo na zdravila, na primer na zdravila proti visokemu pritisku, je ameriški vladni urad za prehrano in zdravila leta 2005 odobril posebno prilagojeno zdravilo (imenovano BiDil) za zdravljenje kardiovaskularnih boleznih Afroameričanov.<sup>7</sup> Forenzični strokovnjaki podobno trdijo, da je zaradi genetske variabilnosti med ljudmi iz različnih »etničnih skupin« (v upravni terminologiji ZDA je etnična skupina sopomenka za raso) mogoče z analizo genoma ugotoviti »etnični« izvor trupla oziroma storilca (bolje povedano: geografski izvor njegovih/njenih prednikov). Pri tem povsem nekritično operirajo s statističnimi kategorijami, kot jih pozna uradna federalna klasifikacija »etničnih skupin« in ki se uporabljajo tudi v popisih prebivalstva.<sup>8</sup> To pomeni, da statistične kategorije obravnavajo, kot da so realne biološke skupine, torej skupine z relativno reprodukcijsko izolacijo. Vse skupaj temelji tudi na podmeni, da vsak posameznik spada v eno in samo v eno od teh kategorij. Prestopniki so prav tako kot krvodajalci in bolnišnični pacienti rasno klasificirani; s tem

7 Francoski spletni portal Voltairenet.org je odobritev zdravila pospremila z značilnim zapisom, naslovljenim »Rasno zdravilo za rasistično družbo«.

8 Te »etnične skupine« ali »rase« so: belec; črn ali afriški Američan; Ameriški Indijanec ali Aljaški staroselec; Azijec; Staroselski Havajec ali Drugi pacifiški otočan.

dobijo njihovi profili DNK in krvni vzorci rasno nalepko. »Lahko si zamislimo razširitev populacijsko zasnovanega raziskovanja na polje vedenjske genetike; raziskovalci, ki računajo, da bodo odkrili ‚zločinski gen‘, si nedvomno vzhajo rokave v željnem pričakovanju« (Gannett 2004: 339).

### Zmagoslavje arheogenomike in prihod »Jamnajcev«

Najmočnejša spodbuda za ponovno biologizacijo rasizma, povezano s spreminjajočimi se pojmovanji narave, kulture, telesa, »rase«, determinizma itn., v najnovjšem času prihaja s strani arheogenetike oziroma arheogenomike. Arheogenomika temelji na preučevanju arhaične DNK (s konvencionalno oznako »a-DNK«). Potem ko so genetiki sekvencirali sodoben človeški genom, torej genom sedaj živečih ljudi, so se brez obotavljanja lotili še fosilne DNK, ki jo je mogoče ekstrahirati iz človeških trupel različnih starosti, predzgodovinskih in zgodovinskih, jo sekvencirati in oblikovati podatkovne baze, ki so dragocena podlaga za primerjalne raziskave na področju populacijske genetike, človeške evolucije, predzgodovinskih migracij itn. (Vzporedno so se lotili še sistematičnega zbiranja in analiziranja arhaičnih in historičnih genomov živalskih in rastlinskih vrst.)

Arheogenomika je, skupaj z imenom, ki ga nosi, zelo mlada. Njen »revolucionarni« znanstveni potencial je bil v vedi široko prepoznan leta 2015, ko so genetiki in arheologi iz raziskovalnih središč v Kopenhagenu in na Harvardu skoraj istočasno objavili novo verzijo stepske hipoteze o domovini Indoevropcejev ter o poteh in načinih širjenja indoevropsčine proti Evropi in po Aziji, kakor tudi o identiteti nosilcev tega širjenja. Stopnja strinjanja med obema središčema, ki sta sicer obupno hiteli, katero bo prvo postreglo s spektakularnimi spoznanji, je bila zelo visoka, kar je le še okrepilo verovanje, da je genetika tako eksaktna in nezmotljiva, da ne dopušča večjih razhajanj.

Teorija arheogenomikov, običajno imenovana stepska hipoteza ali stepska teorija, pa tudi kurganska teorija, je nekoliko predelana in z avtoriteto genetike podprta teorija litovskoameriške arheologinje Marije Gimbutas. Ta je trdila, da so stepski nomadi, indoevropski nosilci kurganske kulture (na področju Ukrajine in južne Rusije, imenovane po gomilnih grobiščih z jamnimi grobovi), v zaporednih valovih vdrali v Evropo in sčasoma iztrebili »stare Evropejce« – miroljubne neolitske poljedelce z njihovim kultom matere-boginje. Teorija je na začetku požela veliko odobravanja in Gimbutas je z njo sploh zaslovela, vendar so se zahodni arheologi kmalu začeli distancirati od nje. Prevladala je konkurenčna teorija, ki jo je, izhajajoč iz koncepta demske difuzije (njen model sta razvila genetik Cavalli-Sforza in arheolog Ammerman), uveljavil in proslavil angleški arheolog Colin Renfrew. Po teoriji demske difuzije invazij(e) v Evropo sploh ni bilo; poljedelstvo in indoevropski jeziki naj bi se v Evropo širili počasi, s pos-

topnim napredovanjem populacij, in sicer iz jugovzhodne smeri, prek Anatolije. V času, ko je Renfrew objavil svojo sintezo (Renfrew 1987), je bila v zahodni arheologiji dokaj razširjena težnja zanikanja predzgodovinskih invazij. Leta 2015 pa je arheogenetika izrekla svojo sodbo: Invazije so bile. In to je zatrdila z malone brezprizivno avtoriteto, o kakršni so arheologi lahko samo sanjali. Ko mu je genetika z »genomizirano« stepsko hipotezo v hipu zrušila teorijo, ki jo je negoval in utrjeval več desetletij, upokoje ni Renfrew ni niti poskusil ugovarjati ali izražati skepsa. Namesto tega se je v nekem javnem predavanju ceremonialno posipal s pepelom in se celo (posthumno) opravičil »prijateljci« Mariji Gimbutas, s katero naj bi se po krivici prepiral in se celo norčeval iz nje.

Vrnitev teorije o pastoralistični invaziji s stepe – in arheogenetika je obudila v življenje tudi med zahodnimi arheologi in antropologi večinoma že opuščeno teorijo o invaziji »Indoarjcev« v Indijo – je bila sprejeta hlastno in z navdušenjem, ki je zelo hitro prestopilo meje akademskega slonokoščene stolpa in se prelilo v medijski pomp. Redkih kritikov in skeptikov še danes noče skoraj nihče poslušati. Genetika ni od včeraj, stara je že vsaj stoletje, in v tem času je imela veliko priložnosti, da dokaže svoj veliki znanstveni potencial, pa tudi dvoumno vrednost svojih spektakularnih instrumentov, na primer »molekularne ure«, s katero so merili časovno oddaljenost speciacijskih dogodkov. Moderna genetika je bila spektakularna in avtoritativna že pred prihodom genomike, a tolikšne pripravljenosti verjeti vsemu, kar genetika izjavi, prej ni bilo. Zato se zdi, da te prostracije pred arheogenomiko ne moremo v celoti pojasniti z golim verovanjem v superiorno znanstvenost genetike.

Arheogenomika ima na področju populacijske genetike in evolucije človeka gotovo velikanski potencial, ki izvira iz njene zmožnosti, da iz človeškega (in slehernega drugega) dednega zapisa rekonstruira zgodovinsko dinamiko biološke evolucije, s tem ko je zmožna precej natančno določati zaporedja relevantnih dogodkov (na primer mutacij) in meriti njihovo starost, predvsem pa rekonstruirati (pred)zgodovino migracij in stikov človeških populacij. Dramatičen napredek ji omogoča tudi razvoj novih tehnik in metod; ena od najnovjših, na primer, je zajemanje starodavne DNK iz slojev smeti oziroma odpadkov, ki so se nabirali na tleh jam in morebitnih drugih prebivališč. S tem ni več v celoti odvisna od najdb človeških ostankov – kosti, zob, itn. – saj vse, kar potrebuje, lahko najde tudi v smeteh.

Vse to arheogenomiki omogoča, da lahko zelo prepričljivo ovrže zmotne teze, jih popravi, postavi nove, in s tem globoko transformira obstoječo znanstveno vednost. Vendar pa je vse to nikakor ne more obvarovati pred napakami in zablodami, ki lahko izvirajo iz napačnih premis. Poleg tega se ne more izogniti določeni vrsti zgodovinske naracije, ki se v primerno popularizirani obliki pokaže kot pripove-

dovanje zgodbe o »naših« začetkih, »naših« prednikih, »naši« identiteti, »naši« resnični pripadnosti ... Arheogenomika pripoveduje zgodbe, ki Evropejce globoko privlačijo, verjetno še bolj kot zgodbe o hominizaciji. In najverjetneje se prav v tem skriva ključni del odgovora na vprašanje, od kod njenemu diskurzu tolikšna moč, tolikšna privlačnost. Ko konstruirajo nove (ki so največkrat staro-nove) zgodbe o migracijah, invazijah, izvorih in izginotjih populacij, arheogenetiki tako kot vsi drugi – vendar pa v večji meri kot historično misleči družboslovci – izhajajo iz laičnih podmen o tem, kaj je ljudstvo, etnija, jezik, kultura in seveda rasa. To, da obvladajo eksaktno, zelo sofisticirano znanost razbiranja genoma, jih v ničemer ne obvaruje pred nekritičnim sprejemanjem neznanstvenih podmen o obstoju in naravi tovrstnih bitnosti. Zgodovinarji znanosti oziroma raziskovalci zgodovinskih in sociokulturnih pojmovanj rase dobro vedo, na primer, da je zatiranje populacijskih genetikov, da rase pri človeški vrsti nimajo biološke realnosti, v bistvu le deklarativno, konformistično, medtem ko večinoma ohranjajo prepričanje, da v temeljnem pomenu človeške rase vendarle obstajajo.

In zdi se, da so prav rahlo zamaskirane podmene o rasah in etnijah, ki se izražajo v arheogenomskih pripovedih o genetskih izviri in genetski identiteti Evropejcev, tisto, kar jih dela tako neznansko privlačne. To so namreč hkrati povesti o njihovi »rasni« identiteti. Ob tem lahko tudi opazimo, da je razmišljanje današnje arheogenomike občutno bolj »rasizirano« ali »etnizirano«, kot je bilo v časih, ko so genetiki s pomočjo molekularne ure merili, kdaj sta se razšla *homo* in najmlajša velika opica. Zgodbe, ki jih pripoveduje današnja arheogenomika, nelagodno spominjajo na zgodbe z začetka 20. stoletja, ko so zgodovinarji in antropologi brez zadrege govorili o rasni vojni, razglašali zgodovinsko nujnost iztrebljenja nižjih ras ter spekulirali o invazijah azijskih nomadov, ki so pokorili miroljubne evropske ali celo ruske poljedelce, pobili moške in se polastili njihovih žensk. Če si natančneje ogledamo skrite podmene arheogenomikov o tem, kaj je ljudstvo, rasa, kultura, se moramo z vso resnostjo vprašati, ali se tu ne razodeva teoretska regresija v primerjavi z arheologijo in morda celo genetiko izpred nekaj desetletij.

Zgodba o »jamnjski« stepski invaziji v Evropo, kot so jo pred sedmimi leti ponudili omenjeni raziskovalci z danes zvanečimi imeni, je gotovo te vrste. Kdo so ti »Jamnjaci«, o katerih trdijo, da so bili nosilci pastoralistične invazije in hkrati, kot trdijo, nespodbitno govorci in razširjevalci prvotnega indoevropskega jezika in s tem Indoevropejci, ki so prišli s pontskokaspijske stepe? V angleščini je *Yamnaya* ime arheološke kulture, ki jo pri nas poznamo pod imenom kultura jamnih grobov ali jamna kultura (angleški izraz kajpada pride iz ruskega naziva *jamnaja kultura*). Vsi seveda zelo dobro vedo, da ime arheološke kulture ničesar ne pove o ljudeh, ki se jih povezuje z njo; običajno se tudi domneva, da si arheološko kulturo deli več ljudstev

(etni), da nosilci te kulture verjetno govorijo različne jezike in da so povrhu posamezniki največkrat večjezični. Vendar pa tvorcem jamnjske stepske teorije to nikakor ne preprečuje, da ne bi govorili o jamnjskem ljudstvu in o Jamnjacih ali celo o jamnjskem plemenu (angl. *Yamnaya people, Yamnaya tribe, the Yamnaya*). Takšno regresijo v etniziranje bi prej pričakovali od Marije Gimbutas, ki je v svoji litovski mladosti nabirala po podeželju ljudske pesmi in gojila željo postati velika etnografinja. Vendar pa si v svoji ameriški akademski karieri ni privoščila govoriti o kurganskem ljudstvu ali o Kurgancih. Poznala je le arheološko kulturo, ki jo je poimenovala kultura kurganov – namreč kulturo, ki se danes imenuje »jamnjska«. Nosilce te kulture je opisala kot stepske nomade, ki so likvidirali »staro Evropo«. Zaradi tega so jo nekateri zahodni kolegi sumili, da se za njenimi stepskimi nomadi prikrivajo ruski komunisti, vendar niso imeli nobenih dokazov.

Kdo so torej »Jamnjaci« današnjih arheogenetikov? Ti so izračunali, da je bila v zahodni Evropi jamnjska invazija tako radikalna, da je stare prebivalce (zahodnoevropske lovce-nabiralce in neolitske poljedelce) bolj ali manj zbrisala z obličja Evrope, še najbolj na atlantskem robu, v Veliki Britaniji in na Irskem, kjer je bila nadomestitev starega prebivalstva z novim več kot 90odstotna. Ta korenit izbris neolitskih Evropejcev je seveda klical po razlagi, in ni posebej težko uganiti, da se je hitro pririnila v ospredje teza o izjemni agresivnosti tega »jamnjskega plemena«. Glavno vlogo pri tem je odigral Kristian Kristiansen, eden vodilnih danskih arheologov in osrednjih tvorcev reformulirane stepske teorije. Kristiansen se je oprl na zgodovinsko in etnografsko dokumentacijo o posebnem tipu deških iniciacijskih obredov, ki kaže na njihovo razširjenost v arhaičnih indoevropskih družbah. Dečki so ob prehajanju v starostni razred vojščakov morali dokazati svojo moškost v občasnih plenilskih in morilskih eskapadah (Kristiansen idr. 2017: 339–340).

Težko je razumeti, kaj je tako prominentnega arheologa z odlično teoretsko izobrazbo in precejšnjo sposobnostjo kulturnozgodovinske kontekstualizacije arheoloških preokupacij napeljalo k temu, da je, resda na stara leta, izjavil, da je med raziskovanjem genetske dediščine, ki so jo Jamnjaci pustili za sabo, postajal vse bolj prepričan, da je moralo iti za genocid. To Kristiansenovo izjavo je nato navdušeno povzel britanski senzacionalistični tednik za znanost in tehniko *New Scientist* (danes v lasti tabloida *Daily Mail*) in ji dal naslov »Zgodba o najbolj morilskem ljudstvu vseh časov, kot jo razodeva starodavna DNK« (Barras 2019). Da se razumemo: agresivnost nima genskega zapisa, o njej lahko genetiki samo sklepajo ali spekulirajo ali fantazirajo, enako kot arheologi, zgodovinarji, pisatelji in laiki. Podobni senzacionalistični naslovi so se pojavljali tudi v drugih tabloidih in blogih (*Daily Mail, Sun* itd.): »Je jamnjsko pleme konjskih jezdecev, ki si je morilsko utrlo pot čez Evropo, najbolj nasilno ljudstvo v

zgodovini?» (Tahir 2019); »Stepske nasilnike [thugs] je umirila ljubezen kamenodobnih žensk« (Hall 2017); »Kako so kamenodobne kmetice ukrotile nomadske vojščake in s tem omogočile vzpon kulture trakaste keramike« (Liberatore 2017); »Smo dediči stepskih jezdecev« (Wir sind Erben der Steppenreiter 2015) itn.

»Jamnaji« so tako kar čez noč postali ne le ljudstvo ali celo pleme, temveč tudi fanatični morilci, skrajno agresivni adolescenti, ki so jih klanski poglavarji pošiljali proti zahodu, da bi tam kot »pobesneli volkovi« pobijali krotke moške in plenili njihove ženske ter jim delali otroke, dokler niso bili vsi staroselski moški pobiti. Iniciacijski podvigi Indoevropcejev, v katerih so adolescenčni vojščaki, na primer »črni lovci« arhaične Grčije (Vidal-Naquet 1985), občasno koga ubili, najrajši iz zasede, podobno kot podvigi masajskih mladeničev, ki so postali spoštovani vojščaki, če so uspeli upleniti leva, postanejo po neki halucinantni logiki vzrok genocidnega iztrebljenja krotkih, nemočnih staroevropskih moških. Njihove haplotipske linije so izginile z genomske slike Evropejcev, na kateri je prevladala »jamnajska« haploskupina R1b.

Jasno je, da taka predzgodovinska senzacija ni mogla ostati neopazena med evropskimi neonacistično navdihnjjenimi skrajnimi desničarji, ki so v »Jamnajcih« nemudoma prepoznali superiorno raso (haploskupina R1b je po njihovem genetski znak bele rase), in sicer Arijce, prednike Germanov. Raziskovalci, ki so analizirali dejavnosti na spletnem forumu Stormfront (na primer Hakenbeck 2019), so potrdili, da za člane in simpatizerje tega foruma bolj ali manj velja to, kar je bilo opaženo tudi pri drugih rasističnih in neonacističnih grupacijah. Vsi do neke mere poskušajo slediti dogajanjem v populacijski genetiki in arheogenomiki in jih komentirajo, pri čemer iščejo v znanosti predvsem potrditev lastnih verovanj. So izrazito selektivni; kar jim ne ustreza, ignorirajo, častijo pa avtorje, za katere verjamejo (včasih ne brez podlage), da se strinjajo z njimi. Poznana so jim imena nekaterih vodilnih genetikov, vendar njihovih stališč ne poznajo iz njihovih znanstvenih člankov in knjig, temveč predvsem iz dokumentarcev na platformi YouTube ter iz sorodnih blogov, poenostavljenih povzetkov in tabloidnih zapisov, kakršne smo pravkar omenili. Hakenbeck je preštela njihove omembe relevantnih kultur, z jamno na drugem mestu. Najpogosteje je namreč omenjena kultura trakaste keramike, ki ima zelo pomembno vlogo tudi pri Kristiansenu in Anthonyju, kjer je opisana kot rezultat procesa hibridizacije stepske jamne in neolitske staroevropske kulture, medtem ko supremacisti vidijo v njej Pragermane. Jasno je tudi, da jim je všeč teza o jamnajskih vojaških zvezah, saj so ne nazadnje tudi nacistični ideologi oblikovali svoje *Männerbunde* po »arijskem« modelu.

## Sklepne opombe

V pričujoči razpravi smo obravnavali tri prevladujoče teorije sodobnega rasizma: 1) teorijo kulturnega rasizma,

2) kritično teorijo rase (KTR), ki opisuje rasizem kot sistemski rasizem, ter 3) teorijo rebiologiziranega rasizma, katerega pojav je povezan z razmahom genetike, posebej genomike.

Kolikor je *kulturni* rasizem, ki so ga teoretiki postavljali v opozicijo z *biološkim* rasizmom, sploh obstajal, je bil časovno pa tudi prostorsko precej omejen pojav. Danes lahko govorimo o njem le še kot o preteklem pojavu, zato ostajata v igri samo dve veliki teoriji, dva velika pogleda na rasizem in na raso. Obe teoriji sta seveda družboslovni; biološka teorija rasizma pač ne obstaja. Zagovornikom KTR se zdi, da je KTR edina prava družboslovna teorija, ker operira z izrazito sociološkim, namreč socialno-konstruktivističnim konceptom rase, medtem ko se »oni drugi« po njihovem še niso izmotali iz »rasno kontaminirane« sociologije. Namesto da bi koncept rase radikalno očistili slehernega »biologizma«, ga rajši zavračajo in se pri tem zapletajo v diskurze biologije in genetike.

Zato bi lahko govorili celo o prepadu med tema dvema pristopoma, ki je do neke mere tudi geografski prepad (KTR je zasidrana predvsem v anglo-ameriškem svetu). Gotovo so med njima globoke razlike, včasih pa tudi navadni nesporazumi glede pomena besed »rasa« in »rasizem«. Vsekakor komunikacije med njima pogosto primanjkuje; kadar nista kritična drug do drugega, se pristopa vzajemno ignorirata. Če oba pristopa postavimo v širši zgodovinski okvir diskurzov o rasi in rasizmu, lahko vidimo, da v KTR prevladuje nomotetska, v »genomski« teoriji pa idiografska težnja. Zaradi ahistoričnega pristopa KTR izpade iz recepcijskega območja humanističnih ved in kritične biologije. Čeprav je v izhodišču sociološka, se v njenem ozadju lepo kaže tudi bližina kulturi pravnikov in močan vpliv liberalnodemokratskih diskurzov o socialni pravičnosti. Kot taka je razumljivo tudi preferenčna teorija (ideologija) nevladnih organizacij.

Genomska revitalizacija rasizma ima še eno pomembno razsežnost, ki je ni mogoče odmisлити, ne da bi njeno obravnavo kritično osiromašili. V pričujoči razpravi smo se ji zaradi časovnih in prostorskih omejitev morali odpovedati. Govorimo o pojavu, ki je znan pod imeni osebna genomika, rekreacijska genomika, komercialna genomika, genetsko testiranje, pa tudi pod ironičnimi oznakami, kot je genomika astrologija. V ta okvir sodi tudi med antropologi rasizma priljubljen izraz »zamišljene genetske skupnosti« (Simpson 2000). Hitri razvoj genomike in informatike je namreč časovno zelo skrajšal in pocenil analizo posameznikovega genoma, ki si jo lahko omisli vsak, ki je pripravljen plačati okoli 100 dolarjev, spustiti vzorec svoje slin v ampulo in ga v kuverti poslati podjetju, ki trži te analize in strankam obljublja, da bodo čez kak teden dobile odgovor, iz katerih prednikov je sestavljen njihov genom: koliko odstotkov v njem je, denimo, vzhodnoazijske, koliko afriške, koliko evropske in koliko neandertalske genetske dediščine (ali rase).



Za večino strank, ki si te storitve naročajo, imajo podatki, ki jih prejmejo, globoko identitetno vrednost, saj verjamejo, da jim analiza pove, kdo v resnici so in kdo so njihovi predniki. Nekomu, ki občuduje Vikinge (podobno kot Jamnajce), mu »izvid«, ki mu pove, da ima 0,17 odstotka »vikinškega« genoma, zadostuje, da se prelevi v presrečnega Vikinga (Strand in Källén 2021). Da so Vikingi romantična invencija 19. stoletja in da ni nikdar obstajala skupnost ali ljudstvo, ki bi se imelo za Vikinge, oziroma da se srednjeveški prebivalci nordijskih obal, ki so se preživljali tudi s plenjenjem, niso nikoli razumeli kot eno samo ljudstvo, jim je zadnja skrb. O globini želje odkriti svojo skrito biološko identiteto in postati nekdo drug (Viking, Jamnajec, Tevtonec, Afričan ...) najlepše pričajo velikanski dobički podjetij, ki ponujajo tovrstne analize skupaj z »interpretacijami« posameznikovega genoma, ki si niso kar tako prislužile primerjave s horoskopom.

Znanstvena in komercialna oziroma identitetna genomika sta precej tesneje povezani, kot si to želijo priznati genetiki. Tako za arheogenomike kot za uporabnike storitev komercialne genomike je, z redkimi izjemami, DNK »repozitorij resnice« (Palmié 2012). Distanca, ki jo prvi vzdržujejo do drugih – ki po njihovem ne razumejo pravega pomena podatkov, prejetih po genetskem testiranju – temelji na iluziji, da je njihovo verovanje v DNK kot repozitorij resnice po naravi drugačno od plebejskega verovanja.

Težava je v tem, da je vsako verovanje v DNK kot repozitorij resnice, pa naj bo »znanstveno« ali »laično«, neznanstveno vsaj s stališča družboslovne znanosti, najverjetneje pa tudi s stališča kritične biologije. To verovanje se seveda ni pojavilo šele s prihodom genomike in arheogenomike, temveč spremlja genetiko že desetletja. To morda še posebej velja za populacijsko genetiko, katere pionir Luigi Cavalli-Sforza je enako kot današnji pristaši stepske teorije izkazoval regresivno, popolnoma neznanstveno pojmovanje konceptov kulture, družbe in etničnosti (Baskar 2006).

Če bi bilo drugače, bi se arheogenetiki verjetno globlje zamislili nad zanimanjem za njihove teorije med tako problematičnimi kategorijami laikov, kot so neonacistični rasisti. Kristiansen je menda izrazil zaskrbljenost nad rasističnimi prisvajanjem njegove teorije, vendar ni videti, da bi se kdaj zamislil nad svojo tezo o predzgodovinskem genocidu, kaj šele, da bi razumel, da že njegovo »konstatcijo« predzgodovinskega genocida poganja senzacionalistična želja.

Z drugimi besedami, tu se srečamo z vprašanjem akademskega predstavljanja znanstvenih raziskav v populacijski genetiki in arheogenomiki. Zmeraj znova vidimo tole: ko genetiki ob določenih priložnostih poskušajo predstaviti svoja spoznanja v široko dostopnem jeziku, njihova govorica naenkrat začne zveneti sumljivo. Zato ni naključje, da tisti redki, ki si drznejše ohranjati kritičen odnos do arheogenomike, izpostavljajo tudi problem javne prezentacije arheogenomskih raziskav in opozarjajo na naivno, skoraj-

da otročje prevajanje zapletene genetske terminologije v vsem razumljivo govorico. Namesto da na tiskovnih konferencah »pripovedujejo preprosto, vznemirljivo povest o etničnih skupinah in migracijah«, bi bilo veliko bolje, ko bi bili transparentni glede zapletenosti in težav, ki spremljajo raziskovalno delo, in ko bi poskušali pokazati, da zna biti pripoved o njih prav tako zanimiva in obvezujoča (Hakenbeck 2019: 523; gl. tudi Frieman in Hofmann 2019).

## Viri in literatura

BALIBAR, Étienne: Is there a 'neo-racism'? V: Étienne Balibar in Immanuel Wallerstein (ur.), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, 1991, 17–28.

BALIBAR, Étienne: Le mot race n'est pas »de trop« dans la Constitution française. *Mots* 33, 1992, 241–256.

BANTON, Michael: Historical and Contemporary Modes of Racialization. V: Karim Murji in John Solomos (ur.), *Racialization: Studies in Theory and Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2005, 51–68.

BARKER, Martin: *The New Racism*. London: Junction Books, 1981.

BARRAS, Colin: Story of Most Murderous People of All Time Revealed in Ancient DNA. *New Scientist*, 27. marec 2019; <https://www.newscientist.com/article/mg24132230-200-story-of-most-murderous-people-of-all-time-revealed-in-ancient-dna>, 16. 8. 2021.

BASKAR, Bojan: Rasizem, neorasizem, antirasizem: Dvojni esej o tranzitivnosti navidezno protislovnih pojmov. *Časopis za kritiko znanosti* 217/218(32), 2004, 126–149.

BASKAR, Bojan: Romantični nacionalizem in genealoška drevesa v Cavalli-Sforzovi populacijski genetiki. V: Cavalli-Sforza, Luigi L., *Geni, ljudstva in jeziki*. Ljubljana: Krtina, 2006, 245–261.

COWLISHAW, Gillian in Barry Morris (ur.): *Race Matters: Indigenous Australians and 'Our' Society*. Canberra: Aboriginal Studies Press, 2000.

DIRLIK, Arif: Race Talk, Race, and Contemporary Racism. *PMLA* 123/5, 2008, 1363–1379.

ELIAS, Sean in Joe R. Feagin: *Racial Theories in Social Science: A Systemic Racism Critique*. New York: Routledge, 2016.

FOUCAULT, Michel: »Il faut défendre la société«: *Cours au Collège de France (1975-1976)*. Pariz: Gallimard in Seuil, 1997.

FRIEMAN, Catherine J. in Daniela Hofmann: Present Pasts in the Archaeology of Genetics, Identity, and Migration in Europe: a Critical Essay. *World Archaeology* 51/4, 2019, 528–545.

GANNETT, Lisa: The Biological Reification of Race. *The British Journal of the Philosophy of Science* 55/2, 2004, 323–345.

GILROY, Paul: *There Ain't No Black in the Union Jack*. London: Hutchinson, 1987.

GILROY, Paul: *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Color Line*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2000a.

GILROY, Paul: *Between Camps: Nations, Culture and the Allure of Race*. London: Allen Lane, 2000b.

- GOBINEAU, Arthur de: *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 2 zv. Pariz: Pierre Belfond, 1967 [1853-55].
- GOLDBERG, David Theo: *The Racial State*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.
- GOLDBERG, David Theo: Racial Europeanization. *Ethnic and Racial Studies* 29/2, 2006, 331–364.
- GOULD, Stephen Jay: *Za-mera človeka*. Ljubljana: Krtina, 2000.
- HAKENBECK, Susanne: Genetics, Archaeology and the Far Right: an Unholy Trinity. *World Archaeology* 51/4, 2019, 517–527.
- HALDANE, John Burdon Sanderson: *Heredity and Politics*. New York: Norton, 1938.
- HALL, Kat: Steppe Thugs Pacified by the Love of Stone Age Women. *The Register*, 4. 4. 2017; [https://www.theregister.co.uk/2017/04/04/steppe\\_thugs\\_pacified\\_by\\_the\\_love\\_of\\_stone\\_age\\_women](https://www.theregister.co.uk/2017/04/04/steppe_thugs_pacified_by_the_love_of_stone_age_women), 17. 1. 2022.
- KRISTIANSEN, Kristian, Morten Erik Allentoft, Karin Margari-ta Frei, Rune Iversen, Niels Nørkjær Johannsen, Guus Kroonen, Lukasz Pospieszny, Douglas T. Price, Simon Rasmussen, Karl-Göran Sjöegren, Martin Sikora, Eske Willerslev: Re-theorising mobility and the formation of culture and language among the Corded Ware Culture in Europe. *Antiquity* 91/356, 2017, 334–347.
- LENTIN, Alana: ‚Race‘ and Western Culture. *European Journal of Social Theory* 4/4, 2001, 519–525.
- LENTIN, Alana: Europe and the Silence about Race. *European Journal of Social Theory* 11/487, 2008a, 487–503.
- LENTIN, Alana: After anti-racism? *European Journal of Cultural Studies* 11/3, 2008b, 311–331.
- LEVINS, Richard: Ten Propositions on Science and Antiscience. *Social Text* 46/47, 1996, 101–111.
- LEWONTIN, Richard, Steven Rose in Leon Kamin: *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*. New York: Pantheon Books, 1984.
- LIBERATORE, Stacy: How Stone Age Farming Women Tamed Nomadic Warriors to Give Rise to the Corded Ware Culture. *Mail Online*, 5. 4. 2019; <https://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-4380874/How-Stone-Age-farming-women-tamed-migrant-warriors.html>, 7. 1. 2022.
- MÜLLER-WILLE, Staffan: Race and History: Comments from an Epistemological Point of View. *Science, Technology and Human Values* 39/4, 2014, 597–606.
- PALMIÉ, Stephan: Biotechnological Cults of Affliction? Race, Rationality and Enchantment in Personal Genomic Histories. V: Katharina Schramm idr. (ur.), *Identity Politics and the New Genetics: Re/Creating Categories of Difference and Belonging*. New York in Oxford: Berghahn Books, 2012, 193–211.
- RENFREW, Colin: *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. London: Penguin, 1987.
- SIMPSON, Bob: Imagined Genetic Communities: Ethnicity and Essentialism in the 21<sup>st</sup> Century. *Anthropology Today* 16/3, 2000, 3–6.
- SMITH, Justin E. H.: *Nature, Human Nature, and Human Difference: Race in Early Modern Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Spletni vir 1: Le Manifeste des 100; <https://manifestedes90.wix-site.com/monsie/accueil-1>, 4. 10. 2022.
- Spletni vir 2: AlanaLentin.net; <https://www.alanalentin.net/2020/11/11/open-letter-the-threat-of-academic-authoritarianism-international-solidarity-with-antiracist-academics-in-france>, 4. 10. 2022.
- STRAND, Daniel in Anna Källén: I am a Viking! DNA, Popular Culture and the Construction of Geneticized Identity. *New Genetics and Society* 40/40, 2021, 520–540.
- TAGUIEFF, Pierre-André: *La force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles*. Pariz: La Découverte, 1988.
- TAHIR, Tariq: Are the Horse-Riding Yamnaya Tribe who Brutally Murdered Their Way Across Europe the Most Violent People in History? *The Sun*, 30. 3. 2019; <https://www.thesun.co.uk/news/8754910/horse-riding-yamnaya-tribe-most-violent>, ogle-dano 16. 1. 2022.
- VIDAL-NAQUET, Pierre: *Črni lovec*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 1985.
- WIEVIORKA, Michel: *L'espace du racisme*. Pariz: Seuil, 1991.
- WIR SIND ERBEN DER STEPPENREITER: *Scinexx: Das Wissensmagazin*, 11. 6. 2015; [https://www.scinexx.de/news/geowissen/wir-sind-erben-der-steppenreiter/?utm\\_source=feedburner&utm\\_medium=feed&utm\\_campaign=Feed%3A+scinexx+%28scinexx%29+Das+Wissensmagazin%29](https://www.scinexx.de/news/geowissen/wir-sind-erben-der-steppenreiter/?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+scinexx+%28scinexx%29+Das+Wissensmagazin%29), 17. 1. 2022.

## Racism Today

It is argued in this critical essay that there are currently three major theoretical perspectives on racism, namely 1) the theory of cultural (or “new”) racism; 2) the so-called critical race theory (CRT); 3) and, still lacking a common designation, those approaches that focus on the rebiologization of discourses about race, health, body, and identity, springing from the so-called genomics revolution.

Cultural racism was conceived by its theorists as such a case of separate class of racism. It was envisaged as a new kind of racism wherein the central notion of race was replaced by one of culture, and was seen as generated by a new kind of social condition, namely as a reaction to the mass immigration into Western societies.

CRT (considered here in the broad sense of the term), on the other hand, does not postulate a separate class of racism that would be its object of study. This theory, as its very name suggests, is primarily a theory of *race*, and only after that a theory of *racism*.

The third approach, by contrast, again assumes that it has to deal with a separate class, or better put, with a most recent metamorphosis of racism (a “new racism”, as it were). This approach continues the venerable tradition of critical thinking about racism and is characterized by its position “against race” (as opposed to the “race matters” of CRT). This position, henceforth referred to as AR, implies the thinking that every *race-talk* or *race-thinking*, including its critical variants such as CRT, only perpetuates the racist world-view and helps, if only indirectly, to maintain the racist relationships among human groups.

AR agrees that race is a “social construct”, but it does not share the view that the central tenet of human genetics (i.e. races or subspecies do not exist in humans) is irrelevant in studying and combating racism. Also the concept of race is never a biological concept; it is neither biological nor cultural, but a historical concept.

Without negating the social and cultural constitution of human beings, AR is not forgetful of their biological makeup. The position of AR is not biophobic. The notion of race is not seen as in need of being cleansed of perilous biologic (or biologicistic) contaminants, but in need of a rethinking according to the state-of-art of life sciences in their intersections with social and cultural sciences.



## PODOBE AFRIKE V PUBLIKACIJAH DRUŽBE SVETEGA PETRA KLAVERJA V SLOVENŠČINI MED LETOMA 1904 IN 1944

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Datum prejema: 5. 7. 2022

**Izveček:** Avtorica se v članku osredotoča na podobe o Afriki ter Afričanih in Afričankah v publikacijah Družbe sv. Petra Klaverja v prvih štirih desetletjih 20. stoletja. Besedila misijonarjev\_k avtorica analizira v treh kategorijah: Afrika kot fizični prostor, predstavljanje Afričanov in Afričank ter odnos med Afriko in območjem današnje Slovenije. Ustvarjen je stereotip oddaljene celine, kjer živijo »revni in nemočni« Afričani\_ke. Kot edina rešitev za njihovo »neznosno« situacijo je prikazano sprejetje rimokatoliške vere. Pri tem s pomočjo številnih zbiralnih akcij sodelujejo bralci\_ke, o katerih se oblikuje avtostereotip kot o tistih, ki so pripravljeni in zmožni »pomagati«.

**Ključne besede:** Afrika, Afričan\_ka, Družba sv. Petra Klaverja, misijonarji\_ke, misijonski tisk, stereotipi, rasizem, Drugi

### Kratek zgodovinski oris in delovanje Družbe sv. Petra Klaverja med Slovenci\_kami

Družbo svetega Petra Klaverja: v prosep<sup>1</sup> afriških misijonov in v oproščenje zamorskih sužnjev (v nadaljevanju »Klaverjeva družba«) je leta 1894 ustanovila Marija Ledóchowska, poljska rimokatoliška redovnica in misijonarka, njen glavni namen pa je bil podpirati rimokatoliške misije v Afriki. Sedež družbe je bil v Rimu, podružnice pa so bile na Dunaju in v bližini Salzburga, kasneje pa še v Innsbrucku, Trstu, Vroclavu, Münchnu, Krakovu, Budimpešti, Parizu in Ljubljani. Družbo je osebno podpiral papež Leon XIII., leta 1910 pa jo je papež Pij X. sprejel v Kongregacijo za širjenje vere (Vekoslav 1932: 279–280). Družbo so vodile izključno ženske, imenovane »sodalije« ali »pomozne misijonarke« (Šmitek 1986: 95). Svoje delovanje so financirale predvsem z izdajanjem tiskanih revij in propagandnega gradiva, organizacijo misijonarskih konferenc in srečanj, vzdrževanjem muzejev in razstav predmetov iz Afrike, gledališkimi predstavami itd. (Frelj in Koren 2016: 15). Družba je razdeljevala denarne in stvarne donacije rimokatoliškim misijonskim postajam v več afriških državah. Njihov namen ni bilo le zbiranje sredstev »za

**Abstract:** The author focuses on the representation of Africa and African men and women in the publications of the St. Peter Claver Society in the first four decades of the 20<sup>th</sup> century. The author analyses the articles written by the missionaries in three categories: Africa as a physical space, the representation of African men and women, and the relationship between Africa and the territory of present-day Slovenia. A stereotype is created of a distant continent where "poor and powerless" Africans live. Conversion to the Catholic religion is presented as the only solution to their "unbearable" situation. Readers contributed to this cause by organizing several fundraising events, through which an autostereotype of readers as those willing and able to "help" was created.

**Keywords:** Africa, African men and women, St. Peter Claver Society, missionaries, missionary print, stereotypes, racism, the Other

Afriko«, kot je zapisano v reviji, temveč tudi vzbujanje interesa za poznavanje prostora in prebivalcev\_k Afrike (B. n. a. 1903a, 59). Oba cilja so poskušali uresničevati tudi z izdajanjem lastnih publikacij.

Klaverjeva družba je mesečno izdajala tiskano revijo *Odmev iz Afrike*, ki je vsebovala pisma in poročila misijonarjev iz različnih misijonskih postaj na afriški celini. Glede na poročilo Klaverjeve družbe za leto 1902, objavljeno v reviji *Bogoljub – cerkveni list za Slovence*, je bilo na afriški celini 24 misijonskih postaj; krščenih je bilo 373 »zamorskih« otrok (z imeni, ki so jih izbrali »dobrotniki«), 379 pa jih je bilo odkupljenih z miloščino. Evropejci (imenovani dobrotniki) so posinovili tri otroke sužnjev, eno »zamorsko« deklco in pet dečkov, ki naj bi se izučili za rimokatoliški poklic. Leta 1903 in v prvi polovici leta 1904 je bilo iz nemške izdaje revije *Echo aus Afrika* (»Odmev iz Afrike«) v slovenščino prevedenih več člankov, ki so obravnavali Afriko. Objavila jih je revija *Bogoljub – cerkveni list za Slovence*, v kateri je bil naveden zapis, ki je nakazal težnjo po slovenskem prevodu nemškega izvirnika *Echo aus Afrika*:

Grofica Ledóchowska je močno želela, naj bi se tudi v slovenskem jeziku izdajalo družbino glasilo »Afriški odmevi«. Toda Slovencev nas je malo v primeri z drugimi narodi in reveži smo, raznih časnikov imamo pa za naše razmere že toliko, da jih že komaj pišemo, naročujemo in plačujemo. (B. n. a. 1903b: 45–46)

<sup>1</sup> Izraz »prosep« je sinonim za razcvet; *star.* zavzemati se za prosep družbe; prosep gospodarstva (SSKJ, geslo »prosep«, 15. 7. 2022).

Mesečnik *Bogoljub – cerkveni list za Slovence* je v letu 1903 pričel objavljati članke, prevedene iz nemščine, in je nameraval vsak mesec redno objaviti vsaj enega. Toda vztrajna grofica Marija Ledóchowska je dosegla, da je publikacija *Odmev iz Afrike* z revijalno prilogo *Misijonski koledar* izhajala samostojno v slovenščini, prav tako publikacija *Zamorski otrok*, ki se je kasneje preimenovala v *Zamorček*. Slednja je tudi imela prilogo v slovenščini z naslovom *Misijonski koledarček za mladino*. Več misijonarjev in misijonark iz slovenskega prostora se je v medvojnem obdobju odločilo za odhod v Afriko. Nekateri\_e med njimi, na primer misijonar Rafael Kolenc, ki je deloval v južnoafriškem misijonu Maria Trost, so pisali\_e za revijo *Odmev iz Afrike*, večina člankov v reviji pa je bilo prevedenih v slovenščino iz drugih evropskih jezikov.

V slovenskem prostoru se je po letu 1918 novinarstvo osredotočalo na ohranjanje narodne zavesti (Vodopivec 2006: 162). Med Slovenci\_kami so imeli prevladujoč vpliv rimokatoliški časopisi, kot so *Slovenec*, *Domoljub* in *Bogoljub – cerkveni list za Slovence* (Amon 2004: 64). Slovenci\_ke so bili na revije naročeni\_e; v stik z revijo so najverjetneje prišli\_e ob obiskovanju cerkvenih obredov in ostalih verskih aktivnosti, pa tudi prek dnevnega rimokatoliškega tiska, *Domoljuba* in *Slovenca*, ki sta objavljala promocijske kampanje za sklenitev naročnine za publikacije Klaverjeve družbe (B. n. a. 1919a: 11). Glede na analizo so bile te publikacije v obravnavanem obdobju edine publikacije v slovenščini, s katerimi so se Slovenci\_ke redno seznanjali z afriškim kontinentom.

O delovanju misijonov in vlogi misijonarjev med ljudmi na drugih kontinentih je bilo opravljenih več raziskav – glej na primer tematsko številko revije *Museum Anthropology* (2000). Emma Wild-Wood (2021: 102) piše, da so vedno pogosteje obravnavane velike misijonarske družbe glavnih cerkva v Evropi in v Združenih državah Amerike, saj te svoje arhive hranijo v akademskih ustanovah ali pa so zagotovile sredstva za njihovo vzdrževanje, katalogizacijo in tudi digitalizacijo. Nekatero raziskavo se osredotočajo na uradne publikacije misijonarskih društev (Johnston 2003: 6–7), ki jih obravnavajo kot samostojen žanr, imenovan »misijonarska literatura«. Zanj sta značilna propagandni namen in strogo regulirana vsebina. Ob pregledu publikacij Klaverjeve družbe lahko ugotovim, da so se misijonski pisci in piske zavedali\_e različnih občinstev in so pisali\_e v skladu z njihovimi interesi. Pisali\_e so za misijonske družbe, ki so potrebovale statistične podatke in dokaze o prizadevnosti misijonarjev; za splošno javnost, ki je iskala različne oblike védenja o Afriki, za podpornike\_ce, ki so želeli\_e napotke za molitev in finančno pomoč; ter za bližnje zaupnike\_ce, ki so pričakovali\_e natančna poročila. Na misijonski tisk so vplivali zaznani interesi potencialnih bralcev\_k in gledalcev\_k (Stoler 2009: 32–38, 52; Burton 2005: 6–9). V tem kontekstu na podlagi obravnavanih publikacij morda izvemo celo več o bralcih\_kah kot

pa o prebivalcih\_kah Afrike, še največ pa izvemo o tem, kako so si misijonarji\_ke predstavljali bralce\_ke.

Delovanje misijonarjev\_k slovenskega porekla v 19. in 20. stoletju z različnih vidikov obravnava več piscev\_k. Najbolj temeljito ga je popisal Zmago Šmitek (glej Šmitek 1986; Šmitek 1991; Šmitek 2002). Delovanje zgodnjih misijonarjev v Aziji je opisal Ralf Čeplak Mencin (2012), Marko Frelih pa je orisal delovanje dveh misijonarjev, Ignacija Knoblarja v Sudanu in današnjem Južnem Sudanu (Frelih 2009, 2019a, 2019b) ter Friderika Barage in njegovih sodelavcev med ameriškimi staroselci na območju Velikih jezer (Frelih 1998, 2010; glej tudi Golob 1997), ponudil pa je tudi kratek oris Klaverjeve družbe (Frelih in Koren 2016). O podobi Afrike je med letoma 1920 in 1925 v publikaciji *Echo aus Afrika* (v nemškem jeziku) pisala Petra Fischer (2002). O misijonskih razstavah v Sloveniji v prvi polovici 20. stoletja je pisala Helena Motoh (2020), skupaj z Ano Jelnicar pa sta ponudili tudi zanimivo analizo dveh misijonarskih potopisov (Jelnicar in Motoh 2021). Razprav o delovanju misijonov in misijonarjev\_k je še več, a sama pogrešam temeljitejšo diskurzivno analizo misijonarskih tiskov, ki bi ponudila vpogled v predstavljanje dežel in ljudi, med katerimi so misijonarji delovali, ter s tem v oblikovanje oziroma krepitev stereotipov in predsodkov o Drugih na Slovenskem (o tem govori Frelih 2009, 2019a; Frelih in Koren 2016; Strmčnik 2012; za diskurzivno analizo pisanja o misijonarjih glej Palaić 2020). V tem prispevku zato analiziram publikaciji *Odmev iz Afrike* in *Zamorček*, ki ju je Klaverjeva družba izdajala med letoma 1904 in 1944. V tem obdobju je v slovenščini izšlo 352 publikacij *Odmev iz Afrike*, ki so na voljo v digitalni obliki. Dostop do vseh publikacij je omogočen prek portala dLib.<sup>2</sup> Za namen raziskave sem analizirala dve številki na letnik in tako ugotavljala ponavljajoče se vzorce glede na časovno obdobje; skupaj sem obravnavala 78 publikacij *Odmev iz Afrike*. Publikacija *Zamorski otrok – Misijonski listič za ljubo mladino* je izhajala med letoma 1913 in 1919. Leta 1919 se je preimenovala v *Zamorčka*, ki je izhajal v obdobju 1919–1944. Do nje sem dostopala v Narodni in univerzitetni knjižnici ter v Slovenskem šolskem muzeju, saj publikacije še niso na voljo v digitalizirani obliki. Analizirala sem dve številki na letnik, torej skupaj 12 publikacij *Zamorski otrok* in 50 publikacij *Zamorček*.

Pri analizi pisem, poročil in drugih člankov, objavljenih v omenjeni periodiki, se osredotočam na oblikovanje najpogostejših in ponavljajočih se upodobitev Afrike in tam živečih ljudi ter poskušam osvetliti njihov pomen za Slovence\_ke, ki so bili\_e v obravnavanem obdobju do leta 1918 del Avstro-Ogrske, pozneje pa del Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev, ki je leta 1929 postala Kraljevina Jugoslavija. Pri tem besedila razumem kot vir

2 <https://www.dlib.si>

za preučevanje izvora reprezentacij, stereotipov in pred-sodkov ter rasističnih elementov v prikazovanju Afrike in Afričanov\_k med Slovenci\_kami. Avtorji\_ce člankov so večinoma misijonarji\_ke, ne zasledimo pa člankov, ki bi jih pisali\_e Afričani\_ke sami\_e. Gotovo Afričani\_ke niso zgolj pasivno sprejemali\_e misijonarske dejavnosti, vendar se v tem članku ne bom posvetila njihovim odzivom na prisotnost misijonarjev. V *Zamorčku* so sicer objavljali pisma, ki naj bi si jih izmenjevali slovenski in afriški otroci, vendar je glede na obliko besedila, ki se ponavlja in slogovno povsem spominja na ostale prispevke v publikaciji, vprašljivo, ali so bili avtorji pisem res (tako afriški kot slovenski) otroci. V članku misijonski diskurz kategoriziram v tri skupine: Afrika kot fizični prostor, predstavitev ljudi, živečih v Afriki, ter povezave med Afriko in Evropo ter območjem današnje Slovenije.

### Predstavitev Afrike in Afričanov\_k v publikacijah *Odmev iz Afrike* in *Zamorski otrok* (kasneje *Zamorček*)

Rasizem se je pojavil v času evropskega imperializma, kasnejše rasti kapitalizma in zlasti transatlantske trgovine s sužnji (več v Dennis 2004, Lieberman 1997). Sociologi rasizem opredeljujejo kot poseben sistem privilegijev določene skupine, ki deluje na vseh ravneh družbe in je povezan s sofisticirano ideologijo o nadvladi te skupine (Cazenave in Alvarez Maddern 1999: 42). Rasizem je priučen, gre namreč za to, kakšen pomen ljudje pripisujejo različnosti (Kelley 2003).

Z rasizmom se povezuje etnocentrizem, ki pomeni pogled na drugo kulturo skozi prizmo lastne kulture, pri čemer se vsako odstopanje od slednje obravnava kot nenormalno in nesprejemljivo. »Normalno in sprejemljivo« je ločeno od vsega, kar je drugačno. Tako se oblikujeta koncepta »mi« in »oni«. To krepi vez med »nami«, ki smo »sprejemljivi«, in »njimi« (Hall 1997: 258). Charles Ralph Boxer (1978: 40) piše, da so se misijonarji\_ke običajno imeli\_e za nosilce\_ke ne le višje religije, temveč tudi višje kulture, kar je razvidno tudi iz analiziranih besedil. Ko avtorji\_ice po eni strani opazujejo »druga« oz. »tuja« ljudstva in kulture, bi to lahko obravnavali kot »tuje avtorjevi nacionalni zavesiti« (Papilova 2013: 1), v primeru misijonarjev\_k pa lahko rečemo, da je šlo predvsem za vzvišenost na podlagi vere. Pri tem ima svojo vlogo ustvarjanje stereotipov, ki so po Walterju Lippmannu (1999) »selektivne, samouresničuje se in etnocentrične sodbe, ki vodijo v ozko, nepopolno, pristransko, neustrezno, delno predstavitev sveta«. V socialni psihologiji pa stereotype opredeljujejo kot trdna, stabilna, preprosta in splošna opažanja, povezana z ljudmi ali družbenimi pojavi. So pristranske sodbe o posamezniku, skupini ali skupnosti, ki omogočajo primerjavo. Stereotipi so posplošene predpostavke, ki so nepreverjene in površne ter omogočajo poenostavitev realnosti (Ule 2009: 178). Pri analizi podob o Afriki in tam živečih ljudeh se navezu-

jem tudi na teorijo nacionalnih stereotipov, katerih funkcija je identifikacija naroda, ustvarjanje pozitivne nacionalne identitete, poenostavljanje samopodobe in obrambno delovanje, npr. zmanjšanje strahu, preusmerjanje agresije, omogočanje projekcije in občutka skupinske varnosti ipd. (Musek 1994: 32–33). Damir Globočnik (2008: 156) piše, da se avtostereotipi, ki so poenostavljeni prikazi lastnega naroda, in heterostereotipi, ki so poenostavljeni prikazi drugih narodov, medsebojno krepijo, saj so drugemu pripisovane negativne lastnosti, ki jih »mi nimamo«. Janek Musek (1994: 162–163) navaja avtostereotipe o Slovenceh\_kah: hlapčevstvo, delavnost, marljivost, pridnost, zavist, samodestruktivnost in boj za neodvisnost, Asja Nina Kovačev (1997: 59) pa je dodala še varčnost, skromnost, zadržanost, ambicioznost in gostoljubnost. Alenka Puhar (1992: 117) med avtostereotipe Slovencev\_k uvršča započkarstvo, varčnost, sramežljivost, nevoščljivost, miroljubnost in garaštvo. Morda si tukaj velja zastaviti vprašanje, če so ti avtostereotipi v obravnavanem obdobju že obstajali med Slovenci\_kami. *Bogoljub – cerkveni list za Slovence* iz leta 1903 poudarja »majhnost« in »siromašnost« področja, kjer je danes Slovenija: »Toda naša domovina, kakor je majhna, tako je tudi siromašna, in ne more dobro preživiti vseh svojih sinov« (B. n. a. 1903c: 49).

V nadaljevanju prikazujem heterostereotipe o Afričanih\_kah, ki jih je med Slovenci\_kami ustvarjal in krepil misijonski tisk, ter analiziram vlogo različnih misijonskih akcij in povezav Slovencev\_k z Afriko v obravnavanem obdobju pri ustvarjanju podobe o slovenskem narodu. V *Bogoljubu – cerkvenem listu za Slovence* je namreč izpostavljeno, kako pomembno je, da revijo prejemajo tudi Slovenci\_ke v tujini: »Bilo bi posebno koristno, ko bi se mogel naš listič razširiti in udomačiti med Slovenci, ki bivajo daleč od doma v tujini. »Bogoljub« bi se srečnega štel, če bi mogel tem zapuščenim rojakom kaj koristiti. Zanje bomo imeli posebno skrb« (B. n. a. 1903c: 50).

### Reprezentacije Afrike kot fizičnega prostora

Publikaciji *Odmevi iz Afrike* (v nadaljevanju *Odmevi*) in *Zamorski otrok*, kasneje *Zamorček*, sta imeli istega založnika, podobni pa sta si bili tudi po strukturi. Obe sta poleg člankov, ki naj bi prikazovali razmere na afriški celini, vsebovali tudi neposredne prošnje za donacijo denarja in sredstev v naravi. Članki v *Odmevih* sicer vsebujejo poročila iz misijonskih postaj, medtem ko *Zamorček* ponuja več zgodb, pesmi, fotografij ter pisem, ki naj bi si jih izmenjevali afriški in slovenski otroci (rubrika *Zamorčkova pošta*). Teksti v *Zamorčku* podajajo še bolj poenostavljeno in s tem bolj stereotipno, mestoma celo bolj rasistično podobo Afrike in Afričanov\_k.

Struktura člankov in fotografij v obeh obravnavanih publikacijah ostaja v vseh štirih desetletjih njunega izhajanja zelo podobna. Članki se običajno pričnejo s podajanjem imena kraja, jezera ali reke, sledijo pa opisi življenjskih

razmer, ki so predstavljene kot težke, predvsem zaradi podnebnih razmer, ki jih Evropejci\_ke označujejo za nezdrave. Običajno se članki nadaljujejo z opisom infrastrukture. Pisci\_ke opisujejo misijonske postaje, šole, cerkve, bolnišnice, ki so z evropskega vidika ocenjene kot slabe, ali ceste, ki so opisane kot prašne. Odstavki, ki sledijo, običajno nagovarjajo bralce\_ke in jih prosijo za majhen prispevek, ki bi bil namenjen za popravilo infrastrukture. Članki se običajno nadaljujejo z opisi, ki naj bi bili med rimokatoliškim prebivalstvom videni kot pozitivni, s številkami že krščanih Afričanov\_k, ki jim sledi opis vsakdanjega življenja misijonarjev\_k. Na koncu misijonarji\_ke poročajo o tem, koliko so donacije pripomogle k »izboljšanju« življenjskih razmer do zdaj in kakšni so načrti za naprej. Pri tem je navedeno le ime kraja, ne pa tudi podrobnejši opis dežele s strani misijonarjev\_k, prav tako bralec\_ka ne izve ničesar o širšem kontekstu v deželi, kjer se nahaja pisec\_ka.

Ena od najbolj splošnih predstav o fizični podobi Afrike je bila trditev, da je nekje »daleč stran«, »čez morja« in »tam spodaj«. Vendar to implicira razumevanje, da so Evropejci\_ke »daleč stran«, čeprav je afriška celina fizično bližje Evropi kot na primer Severna Amerika, kar pomeni, da pisci\_ke z izrazom »daleč« ne opisujejo zgolj fizične oddaljenosti, temveč zaznavno kulturno ali versko oddaljenost. V *Zamorčku* so Afriko predstavljali podobno, in sicer bolj ilustrativno, z besednimi zvezami, kot sta »daleč od doma« in »na drugi strani morja«. Besedilo je vključevalo živahne, skorajda pravljicične figurativne opise, kot so »Daleč, daleč smo doma: mesec dni odtod hoda, za gorami, za vodami ...« (M.K. 1936: 8).

Članki v obeh publikacijah so se osredotočali na prikaz življenjskih razmer, ki so jih Evropejci\_ke opisovali\_e kot »hude in neznosne«. Takšne razmere so se večinoma nanašale na podnebje, in sicer na temperaturo zraka, količino dežja, vetra, blata, prahu in pepela: »Zamorci bivajo večinoma v vroči Afriki« (B. n. a. 1903d: 5). Bralec\_ka je nato seznanjen\_a le z imenom kraja, sledi pa pogled na življenjske pogoje, ki so z evropskega vidika predstavljeni kot »kruti«. V članku z naslovom »Gobovci na Madagaskarju« bralec\_ka o državi izve naslednje: »Moje delovno mesto se imenuje Ambahiwurak, približno dve uri od Tananariwe. Misijonsko naselje ima nesrečno izbrano lokacijo; izpostavljeno je močnim vetrovom in nevihtam. Manjka nam vode; komaj je dovolj za kuhanje in pitje, pa še ta je grda in blatna« (Beyzım 1904: 74).

Avtorji\_ice stanje infrastrukture in predvsem stavb opisujejo kot »nevzdržno« in menijo, da nujno potrebujejo popravilo: »Vsa ta poslopja so bila postavljena leta 1876 in se danes še komaj po koncu drže. Niso namreč iz kamna ali opeke, ampak iz ilovice, in še ta je bila slabo pripravljena. Stene so razpokane in se krive na vse strani« (Beyzım 1904: 74). V kasnejšem tisku (od leta 1930 naprej) se vse pogosteje pojavlja motiv ceste, ki je prikazana kot prašna, in vožnje z avtomobilom, z namenom priti do čim

več Afričanov\_k in jih spreobrniti v rimokatoliško vero. Sprememba skozi leta izhajanja publikacije se kaže v uvažanju tehnoloških iznajdb, na primer, ko pišejo o uporabi in nujnosti avtomobilov: »Škof je sam šofiral svoje vozilo, ki je bilo do vrha naloženo z zaboji za misijonski potrebe« (B. n. a. 1931a: 22).

Predvsem za *Zamorčka* so značilne stalne primerjave med Afriko in Evropo (Slovenijo), kar mlajšim bralcem\_kam vzbuja občutek hvaležnosti, da bivajo na Slovenskem (oz. v evropskem prostoru). Afrika je poimenovana kot »strašna« in »čudna,« kar je ponazorjeno s stalnim občutkom strahu, povezanim z nevarnostmi divjih živali, pri čemer je vtis, da so povsod, kar je nakazano v eni od otroških pesmi z naslovom »Afrika, ti čudni kraj!«

*Dežela čudna Afrika,  
tam onkraj širnega morja,  
kjer kralj puščave lev živi,  
kjer kač strupenih mrgoli ...*  
(B. n. a. 1933: 11)

V nobeni izmed publikacij skorajda ne zasledimo podrobnejših opisov fizične pokrajine. Namesto tega je poudarek na življenjskih razmerah, ki so opisane z evropskega vidika. Okoliščine so prikazane kot »krute« tako za Afričane\_ke kot za misijonarje\_ke. Prikazi razmer, označenih kot težke, so najverjetneje vzbujali sočutje pri bralcih\_kah, zaradi česar so bili\_e ti\_e pripravljene\_e darovati denar ali blago za popravilo in izboljšanje infrastrukture v okviru misijonskih postaj.

Prizadevanja misijonarjev\_k so obravnavana kot del širšega krščanskega pričakovanja žrtvovanja in trpljenja za širjenje evangelija. Takšne pripovedi lahko oblikujejo pripovedi junaštva, preganjanja in mučeništva, ki poveljujejo misijonsko prizadevanje (Johnston 2003: 7; glej tudi Palaić 2020: 28–29). Prav to pa se v obravnavanih publikacijah kaže v opisih fizičnega prostora Afrike in tudi samega življenjskega standarda ljudi, med katerimi so misijonarji\_ke delovali\_e. Kot je zapisal eden od piscev v *Bogoljubu – cerkvenem listu za Slovence*: »In videli bomo, da je tam spodaj, onkraj morij, cel velik del sveta potopljen v temo, ujet v verige in zaprisežen najhujši duševni in fizični revščini« (B. n. a. 1903e: 53–54).

### *Predstavitve ljudi, ki živijo v Afriki*

Ena od značilnosti publikacij Klaverjeve družbe je ustvarjanje navidezne homogenosti ali »nediferenciranosti« celine in ljudi. Čeprav naj bi pisma prihajala iz različnih delov Afrike, so bili ljudje v večini naslovljeni kot »zamorci«, »pogani« ali oboje – »poganski zamorci« in nato tudi »krščanski zamorci«. Ko so avtorji\_ice pisali\_e o Afričanih\_kah, jih nikoli niso naslavljali\_e z imeni njihovih skupnosti ali z njihovimi osebnimi imeni (z izjemo nekaterih člankov v *Zamorčku*, kjer pa so jim pogosto nadeli

slovenska imena, na primer »Janez«). Najpogosteje so jih naslavljali\_e kot zamorce\_ke, črnce\_ke, otroke pa z besedami in besednimi zvezami, kot so »zamorček«/»zamorčica«, »črn črviček«, »naši mali kodravčki« (Hermenegilda 1933: 13–14). Že ti izrazi pa kažejo, da so o njih govorili\_e na podlagi njihovih fizičnih lastnosti – barve kože in strukture las.

Bralec\_ka iz zapisov dobi vtis, da na afriškem kontinentu živi ogromno ljudi, in to v razmerah, ki so jih Evropejci predstavili kot »neznosne«. Avtorji\_ice najdejo rešitev le v prestopu v rimokatoliško vero in s tem tudi v zahodno kulturo. To bi pomenilo, da bi bili »rešeni«, in bodo živeli »boljše življenje«. »Na dan sv. birmе je prišlo od blizu in daleč mnogo zamorcev. Cerkev je bila veliko premajhna, da bi mogla vse obseči« (Poznič 1937: 35). Stalno navajanje velikega števila ljudi je bilo najverjetneje povezano tudi s poudarjanjem potenciala novih vernikov: »En duhovnik in jaz morava vsak dan spovedati 600 ljudi, časih celo 800. Sv. obhajil je res mnogo« (B. n. a. 1931b: 20).

Afričani\_ke se prikazani\_e kot »revni\_e«, vendar ne le v materialnem pomenu, temveč tudi v smislu tako imenovanih »revnih duhovnih« razmer, ki nakazujejo izrazit evrocentrični pogled na »razvoj«, stopnjo »civiliziranosti« in »napredek«:

Da, kar je pri nas nepojmljivo, to je mogoče v Afriki. Le pogledjte natančneje zgornjo sliko. Mlad zamorski kristjan udarja ob kamen in kliče vernike k službi božji. Ker drugega ni, mora to hreščavo zbijanje nadomestiti zvon. Pa glas ne seže daleč, slišijo ga le bliže stanujoči. Bolj oddaljeni pa, žal, pogosto zamudijo službo božjo; seveda ne iz lastne krivde, ker tudi ure nimajo. Kaj ne, kako žalostno! (p. Damaz 1937: 43)

Iz tega lahko sklepamo, da so pisci\_ke gledali na razvoj, napredek in civiliziranost z zahodnjaške perspektive, sebe pa so dojemali\_e kot tiste, ki lahko afriške razmere spreminijo na »bolje«. Besedila ne podajajo nikakršnega konteksta za razumevanje lokalnih razmer ali kulturno relativističnega razmisleka: »V nekaterih krajih tukaj imamo strašno lakoto. Naši zamorci so res pomilovanja vredni ... Zelo se mi smilijo« (Kolenc 1934: 116). Opozorjanje na lakoto je bila zelo pogosta tema tudi v besedilih za mlajšo generacijo: »Z drugimi bolniki nam je božja previdnost poslala tudi 15 letnega zamorskega dečka, ki so ga našli na trgu vsega onemoglega, da že napol mrtvega od lakote« (B. n. a. 1928: 18).

Afričani\_ke so označeni\_e za pogane\_ke, brez konteksta, ki bi pojasnil njihova lokalna verovanja. Na primer: »Neka poganska zamorka je ležala v svoji koči bolna in od vseh zapuščena« (B. n. a. 1903f: 85). Poleg tega so bili predstavljeni\_e s pridevniki, kot so »zapuščena\_a« in »zanemarjena\_a«, vendar brez kakršnekoli razlage. Kot vedno so rešitev predstavljali\_e evropski\_e rimokatoliški\_e misijonarji\_ke, ki naj bi Afričanom\_kam »pomagali\_e« tako, da bi jih nesebično predali\_e rimokatoliški veri in

evropskemu načinu življenja. Tudi v tisku za mladino je izpostavljeno poganstvo, ki je povezano s čarovništvom, kar pa je pri mlajši generaciji najverjetneje povzročilo občutke strahu zaradi zgodb, prisotnih v evropskem prostoru. Zgodbe o čarovnicah izvirajo iz srednjega veka, ko se je prav zaradi vpliva krščanstva razširila miselnost, da so čaravnice satanove neveste, da so torej neposredno povezane s hudičem; kot take morajo biti seveda obsojene in uničene (Udir 2014: 5). Zato je najverjetneje ta beseda vzbujala tesnobo in grozo:

Siroto je nato vzel k sebi starejši brat, strasten malikovalec in celo čarovnik. Močno je mala Magdica pogrešala pobožnih vaj naše sv. vere in zlasti nedeljske službe božje. Večkrat je bridko jokala. Nekega dne pa se ji končno vendar posreči ubežati trdosrčnemu bratu. Prihitela je naravnost k nam v misijon, iskreno proseč sprejema v sirotišnico v Betafo. (Rozalina 1928: 88)

Čeprav so Afričani\_ke po eni strani prikazani\_e z označbami, kot sta žalost in obup, so po drugi strani v besedilih in na fotografijah prikazani\_e kot brezskrbni\_e, veseli\_e, srečni\_e in svobodnega duha. Na fotografijah so običajno nasmejani\_e, kar v besedilih povezujejo z »otročkostjo« in pomanjkanjem t. i. duhovne poglobljenosti ter jih s tem degradirajo na »naše velike otroke«. Kot primer navedimo članek z naslovom »Ako ne boste kakor otroci ...«, kjer avtorica pomenljivo zapiše:

Stari misijonarji, govoreč o svojih novokrščencih, jih navadno ljubeznivo nazivljejo »naši otroci«. In to velja o vseh, bodisi katerega koli spola ali starosti. In opravičeno. Kajti ti spreobrnjenci so v resnici pravi duhovni otroci teh apostolov, ki so jih z nepopisnim trudom in žrtvami pridobili za sv. Cerkev. Zlasti pa zaslužijo prelepo ime »oče« oni misijonarji, ki so uboge pogane pripravljali na sv. krst. »Kitange eyanzadde« — »moj oče, ki me je prerodil«, imenuje zamorec svojega misijonarja in z nežno vdanostjo ga ohrani vedno v hvaležnem spominu. [...] Drugi znak otroškega značaja naših zamorcev je njihova brezskrbnost in prostodušna veselost. (Restituta 1921: 34–35)

Pogosta podoba v misijonskem tisku je prikaz Afričanov\_k kot suženj\_njev, ki živijo v razmerah, ki se Evropejcem\_kam zdijo »grozne«. Vendar pa so te razmere predstavljene brez konteksta in so običajno slikovito vizualizirane skozi zgodbe, kar daje bralcu\_ki vtis, da so vsi v Afriki ujeti v »železne verige« in prosijo Evropejce\_ke za »usmiljenje«. Kot rešitev tega položaja članki ponujajo donacije denarja in blaga rimokatoliškim misijam, ki naj bi ljudem v Afriki prinesle »pravo« vero ter tudi »pravilen« in »civiliziran« način življenja. »Kdo more sešteti vse uboge sužnje, ki še živijo v največji duševni in telesni zapuščenosti. Naše oko bi bilo polno solza, ako bi mi čuli vse žalostne zgodbe suženjev, ako bi čuli njih jok in njihove tožbe« (B. n. a. 1903g: 22). Tudi v uvodniku prve številke *Zamorski otrok* iz leta 1913 so se otroci seznanili



li s predstavami glede Afričanov\_k, ki bi pri njih lahko sprožile občutke skrajne groze, obupa in usmiljenja: »Tam more paganski oče ubiti svojega otroka, ne da bi bil zato kaznovan, in ga použiti kot slaščico ali pa prodati trgovcu kot žival« (B. n. a. 1913a: 2–3).

Avtorji\_ice opisujejo telesno podobo Afričanov\_k s pridevniki, ki so jih Evropejci\_ke razumeli kot nezaželene, saj jih predstavljajo kot »grde, mrkih oči, gole«. Kakor za vse ostalo se rešitev za njihov telesni videz, ki je označen kot neprijeten, najde v sprejetju rimokatoliške vere. »Bila je, čeprav mala zamorka z debelimi ustnicami in popolnoma ploščatim noskom, prav čedna in brhka stvarca [...]. Krščena je bila naša varovanka na ime Ivana« (B. n. a. 1919b: 32–33).

Zgodbe prikazujejo Afričane\_ke kot kanibale in tudi kot ljudi »slabega vonja«. Primer je zgodba, ki je bila objavljena v *Bogoljubu – cerkvenem listu za Slovence* kot prevod iz publikacije *Echo aus Afrika*, ki govori o nilskem krokodilu, ki je imel raje belo kot črno meso; pravijo, da zato, ker »zamorci« ne dišijo lepo, hkrati pa drugi del citata govori o »kanibalizmu« Afričanov\_k, ki naj bi jim bilo vseeno, kakšno meso jejo:

Pravijo, da človeško meso ni neokusno, in zamorci v Afriki si jako radi privoščijo pečenko človeškega mesa. Zanimivo je tudi, da nilski krokodili veliko rajši jedo bele kakor črne ljudi; pravijo, da zato, ker zamorci neprijetno diše. Zamorci sami imajo pa veliko rajši črno kot belo meso, menda, ker k njemu – ni potreba dišav. (L.L. 1903: 37–38)

V *Zamorčku* je zaznati še bolj eksplicitne rasistične elemente, vezane na barvo kože. Element kopanja oziroma umivanja je bil predstavljen kot domnevno neobičajen za Afričane\_ke. Obenem članki, ki naj bi jih napisali evropski (slovenski) otroci (vendar so jih glede na slog najverjetneje napisali\_e odrasli\_e avtorji\_ice), razkrivajo, da so ti raje beli in s tem »čisti«. Čistočo so torej povezovali z barvo kože, belo kožo pa s čisto dušo.

Črni, črni, čisto črni, kakor oglje pred pečjo, pa zato so silno srečni, ker se ne umivajo. O, le tista mrzla voda, brrr, bojim se je tako! O, da nisem jaz zamorček! Kdo me reši vode, kdo? [...] Jaz sem tudi rajši bela, čist in bel je srček moj, naj še bo bel moj obrazek, jasen kakor sončni soj [...] A vendar zamorčke bi videla rada, prelube zamorčke, te črne ljudi, bi videla rada tako prav od blizu, kako se kaj v črni kožici živi ... (M. Elizabeta 1936: 41).

Kot piše Paul Gundani (2004), so misijonarji\_ke večinoma popolnoma prezrli\_e kulturo in lokalna verovanja družb ter družbene ureditve, v katerih so živeli\_e v Afriki. Prizadevali\_e so si uvesti evropski oz. rimokatoliški način življenja, ki so ga imeli\_e za edinega primernega ter sprejemljivega. Poudarjali\_e so koncepte, kot so red, delavnost, aktivnost, ki so jih pojmovali\_e kot nasprotno vrednotam

Afričanov\_k, na primer: »Na mesto mnogoženstva je stopil zakrament sv. zakona. Leno in zanikrno življenje se je umaknilo rednemu, delavnemu življenju« (B. n. a. 1903h: 166). Misijonarji\_ke tudi niso bili\_e zmožni\_e videti aktivnosti Afričanov\_k kot smiselnih. Rešitev za t. i. pomanjkanje vrednot so videli v sprejetju rimokatoliške vere, kar misijonski tisk prikaže kot plod požrtvovalnega dela misijonarjev\_k. »Čudno je, kakšne predsodke imajo Evropejci do revnih čezmorskih prebivalcev. Povsod jih imajo za prave divjake, zveri, ki si prizadevajo le škodovati drugim. Takšni so v krajih, kjer še noben misijonar ni razvil svoje službe« (Gauthier 1913: 22).

To se nakazuje tudi v publikacijah za mladino. V *Zamorškem otroku* in *Zamorčku* so otroci predstavljeni kot zelo prijazni in z lepimi dušami, za njihov položaj, ki je bil predstavljen kot zaostal, nerazvit, pa naj bi bili krivi njihovi starši, ki še niso sprejeli rimokatoliške vere: »Poznam med onimi otročiči take, ki imajo angelska srca in lepše duše kot so lilije na polju, in ko boste spoznali te otročiče, jih boste gotovo kmalu vzljubili« (B. n. a. 1913a: 2).

Značilnost besedil v vseh obravnavanih publikacijah je, da se ob sprejetju rimokatoliške vere Afričane\_ke opiše z lastnostmi, ki so jih Evropejci\_ke dojemali kot sprejemljive. Prestop v rimokatoliško vero je predstavljen kot edini način »pomoči« Afričanom, da postanejo »civilizirani,« »razviti«, kar naj bi po analiziranih besedilih vodilo v »srečo«. »Noge, s katerimi so prej kakor nori skakali v čast svojim malikom, jih nosijo sedaj v svetišče pravega Boga. Roke, katere so prej rabili, da so mahali s kolom, spuščali sulice in strele, dvigajo sedaj sklenjene k svojemu Gospodu in Stvarniku ...« (B. n. a. 1903h: 166).

Še več, če je Afričan\_ka postal\_a rimokatoliški duhovnik ali redovnica, je bil\_a hitro predstavljen\_a z bolj naklonjenimi pridevniki, običajno v povezavi z izjemno inteligenco: »Že so vzgojili par mašnikov zamorcev. Nekega mladeniča so z 18 leti krstili in poslali v Rim; ondi je v devetih letih dovršil vse gimnazijske in bogoslovne nauke in se naučil šest jezikov« (B. n. a. 1904: 12). Obravnavan misijonski tisk je tako ustvarjal podobe o Afričanih\_kah kot o sužnjih\_ah, označeval jih je celo za »velike otroke«, za nerazvite, revne, lačne, uboge in necivilizirane. Kot edino rešitev za situacijo pa so videli delovanje misijonarjev\_k, ki so edini\_e lahko s pomočjo rimokatoliške vere lokalne skupnosti rešili\_e iz brezupnega položaja.

## Povezave med Afriko in področjem današnje Slovenije

Klaverjeva družba je poleg izdajanja publikacij ustanovila *Zvezo svete maše za Afriko za odrasle* in *Zvezo za otroke za Afriko*. Poslanstvo obeh zvez je bilo zbiranje sredstev za rimokatoliške misije na afriški celini, da bi Afričane\_ke spreobrnil v sprejetje rimokatoliške vere. S publikacijami v slovenščini so poskušali preko pisem, donacij in zahval vzpostaviti neposredno povezanost med Slovenci\_kami in

prebivalci\_kami v Afriki. Za vzpostavljanje te povezave so pisci\_ke besedil v publikacijah uporabljali\_e izraz »naši«, s katerim so verjetno mišljeni Afričani, ki živijo v sklopu misijonskih postaj. »Tudi odkritosrčnost, ta prikupljiva čednost, izvirajoča iz njih skromnosti in zadovoljnosti, je lastna našim velikim črnim otrokom« (Restituta 1921: 35). Tako izraz »naši« kot uporaba besede »otroci« kaže na pokroviteljski odnos piscev\_k do ljudi, ki živijo v Afriki, saj so jim odrekli status odraslih, enakopravnih oseb. Besedila razkrivajo tudi tekmovanje med rimokatoliškimi, protestantskimi in anglikanskimi cerkvami in šolami za vpliv na ljudi v Afriki. »Obenem so se odločili, da bodo svoje otroke rajši k nam pošiljali v šolo kot v angleško cerkev, ki jih je že bila hotela zvabiti« (p. Rudler 1931: 21).

Po zelo odmevni akciji Odkupi zamorčeka<sup>3</sup> iz sredine 19. stoletja, iz časa delovanja Knobleharjevega misijona (Studen 2001: 429–430; Freljih 2009: 9), je bilo tudi na začetku 20. stoletja med družinami na Slovenskem priljubljeno »imeti svojega zamorčeka«, kar je pomenilo darovati finančna sredstva za afriškega otroka, ki bo v Afriki vzgojen v rimokatoliški veri (Freljih in Koren 2016: 12). Za Slovence\_ke je bil »zamorček« bodisi otrok iz Afrike bodisi otrok iz bengalskega misijona,<sup>4</sup> ki je deloval na območju današnje Indije. Slovenske družine so »kupile« »zamorčeka« iz Afrike ali Bengalije tako, da so pošiljale denar rimokatoliškimi misijonom, ki so otroke vzgajali v rimokatoliški veri. Svojemu varovancu so lahko dali ime, ki je bilo običajno tipično slovensko, na primer Janez. Poleg tega so bralci\_ke lahko posinovili\_e tudi afriškega kateheta. »Komur pa sredstva dovolijo, da posinovi takega kateheta — kar je zelo lepo in zaslužno delo in kar toplo priporočamo — ta naj prispeva letno din 1.200 ali mesečno din 100« (B. n. a. 1938: 6). Še več, v *Zamorskem otroku* je bilo nakazano, naj otroci prosijo svoje starše, naj »kupijo« zamorčeka v Afriki, posledično pa bodo slovenski otroci pridni in marljivi:

Vem, da poreče mali Jožko ali Ivanček ali mali Karol, mala Micka ali Anica – in vsi mali dobrotljivi otroci – svojemu očetu ali materi in poprosi: »Oče! Mati! Kajne, da pustite, da tudi jaz kupim tako malo dete! Bom pa potem zato prav priden (pridna), hočem vam zato delati veliko veselje!« (B. n. a. 1913b: 18–19)

Del publikacije *Zamorček* se je imenoval Zamorčkova pošta. Vključeval je pisma, ki naj bi jih pisali slovenski otroci na eni strani in afriški otroci na drugi. Članki v *Zamorčku* nenehno ustvarjajo izrazite razlike med otroci, predvsem glede na barvo kože, življenjske razmere in materialne

dobrine. Glavne razlike med Slovencem\_ko in Afričanom\_ko so ustvarili na podlagi krepitve razlik, ki temeljijo na materialni posesti. Afričani\_ke so predstavljeni\_e kot revni\_e in lačni\_e, po drugi strani pa pri bralcih\_kah vzbujajo občutek krivde. Prikazana je tudi primerjava, ki razkriva, da bi otrok z območja današnje Slovenije rad dobil »zlato uro«, medtem ko »revni« in »lačni« deček iz Afrike »ubožček šee za košček kruha včasih plaka« (B. n. a. 1936a: 60).

V *Zamorčku* so objavljena pisma in fotografije afriških otrok v slovenskem jeziku, v katerih so ti izražali hvaležnost slovenskim otrokom za »velikodušno pomoč« pri darovanju denarja in oblačil. Poleg besedil so bile v tem obdobju na voljo tudi že fotografije. Na eni od fotografij so upodobljeni trije mladi fantje, iz podnaslova pa je razvidno, da so iz Celja. V podnaslovu je zapisano:

Sredi Ladko, na desno Stanko, na levo mali Petrček. Lojzek nese polno škatlo rabljenih znamk. S kakšno ljubeznijo in pridnostjo jih je zbiral [in jih] daroval za svoje črne bratce, uboge zamorčke. [...] Kaj prinaša Mirko, ki stoji ravno, kot vojak na straži. V roki nekaj drži. Pest dinarčkov, svoj prihranek, ki jih sedaj daruje revnim zamorčkom kot božično darilo. Kako bogato ga bo ljubi Jezušček za to nagradil! (B. n. a. 1936b: 53)

Pisma, ki naj bi jih napisali slovenski otroci, so napisana v slogu, ki vzbuja občutek sočutja do afriških otrok, s čimer so želeli doseči, da bodo slovenski otroci zadovoljni in da bodo nadaljevali s svojim »marljivim« načinom življenja. Kot rešitve za neprijetna čustva pisci\_ke besedil predlagajo molitev ter zbiranje denarja, oblačil, knjig, znamk: »Prosim, molite za zamorčke, ki ne poznajo Boga, naj začitijo Krstno vodo, in jim dajte bela srca« (B. n. a. 1937: 53). V obeh publikacijah so objavljeni sezname z imeni in priimki donatorjev\_ic in družin, ki so namenili\_e sredstva v podporo misijonom v Afriki ter za posinovljenje otrok in katehetov. S pismi in fotografijami pa so bile objavljene zahvale za donacije oz. sredstva v blagu, s čimer so poskušali vzpostaviti občutek tesne povezanosti med Slovenci\_kami in prebivalci\_kami na območju Afrike. S takimi podobami pa so vplivali na oblikovanje avtostereotipov o sebi, o Slovenceh\_kah, ki so bili\_e prikazani\_e kot delavni\_e, marljivi\_e, radodarni\_e, dobrodušni\_e, ki pomagajo in se žrtvujejo za dobro drugih (glej tudi Palaić 2020).

## Sklep

Dejavnosti Klaverjeve družbe so bistveno vplivale na oblikovanje predstav, konceptov, stereotipov in predsodkov o Afriki in Afričanah\_kah med Slovenci\_kami. Družba je bila s svojim delovanjem na območju današnje Slovenije prisotna od začetka 20. stoletja do obdobja druge svetovne vojne, torej skupaj 40 let. Poleg dogodkov, kot so predavanja, misijonska srečanja, potujoče misijonske razstave in dramske igre, so mesečno izdajali misijonske publikacije za vse generacije.

3 Urednik *Zgodnje Danice* Luka Jeran je začel akcijo »Odkup zamorčeka«, kjer so Slovenci zbirali denar za nakup afriških otrok s suženjskih trgov v Kartumu in Kairu za vzgojo v rimokatoliški veri. »Boter« je mlademu Afričanu lahko dal novo ime, pogosto tipično slovensko; na primer »Jožef Kranjski«.

4 Več o bengalskem misijonu v Jelnicar in Motoh (2021).

Publikaciji *Odmevi iz Afrike* in *Zamorski otrok*, kasneje *Zamorček*, sta ponujali vsebine, s katerimi naj bi po eni strani obveščali bralce o razmerah v Afriki, po drugi pa spodbujali ljudi k darovanju sredstev za delovanje misijonov. Avtorji\_ice besedil so bili v večini misijonarji\_ke, in ne Afričani\_ke, zato lahko govorimo o bolj ali manj enostranskem odnosu med Slovenci\_kami in Afričani\_kami, saj o razumevanju odnosa domačinov\_k z misijonarji\_kami in vpliva delovanja misijonarjev\_k na njihovo skupnost tako ničesar ne izvemo. Struktura člankov ostaja v vseh štirih desetletjih enaka, pri čemer pisci\_ke najprej seznanijo bralce z imenom kraja, kjer delujejo, nato opisujejo težke razmere v misijonu in uspeh svojega delovanja ter spodbujajo bralce\_ke k donaciji sredstev.

Besedila v publikacijah so prinašala podobo Afrike kot oddaljene celine z elementi dramatisacije in brez konteksta. Afrika je bila tako predstavljena kot zaostala, nerazvita in zapuščena celina. Čeprav so misijonarji\_ke živeli v različnih afriških družbah, ljudi, med katerimi so delovali\_e, niso naslavljali\_e z imeni družbenih skupin, temveč so jih delili\_e zgolj na »poganske zamorce\_ke« in »krščanske zamorce\_ke«. S tem so jih homogenizirali v eno entiteto, ki naj bi bila na vsej celini enaka.

Afričane\_ke so imeli\_e za tiste daleč stran tudi na področju kulture in življenjskega standarda, kar je ustvarilo »drugega«, še več, »popolnoma drugačnega« v primerjavi z rimokatoliškimi kristjani in z današnje perspektive tudi z zahodno, evropsko (slovensko) kulturo. Avtorji\_ice so Afričane\_ke prikazovali\_e na pokroviteljski način in ustvarili\_e stereotip o »nemočnem\_i Afričanu\_ki«. Nadalje so jih označili\_e za pogane, kar je bil za avtorje\_ice člankov glavni razlog, da so jih prikazali\_e kot nesrečne, žalostne, zapuščene, divje, kanibalske, zanemarjene na duši in telesu in tudi najrevnejše med revnimi. V nekaterih člankih so Afričanom\_kam pripisali\_e pozitivne lastnosti, kot sta nasmejanost in veselje, vendar s pojasnilom, da gre le za odraz njihove otroškosti in duhovne neizpoljenosti. Lastnosti, ki so bile med Evropejci\_kami videne kot ugodne, naj bi se izrazile šele s spreobrnjenjem v rimokatoliško vero. Še posebej občudovane vrline, kot sta izjemna inteligenca in marljivost, pa so bile pripisane tistim Afričanom\_kam, ki so sprejeli\_e katoliški poklic.

Predvsem v tisku za otroke najdemo elemente, ki so izrazito rasistični in se nanašajo na barvo kože. Čistost so povezovali z belo kožo, belo kožo pa s čisto dušo, zato naj bi bili »zamorci« kot pogani umazani navzven in navznoter. Nadalje so v tisku za mladino bolj pogosto izpostavljenе »težke« razmere, ki se nanašajo na stalno prisotnost divjih in nevarnih živali, lakoto, pomanjkanje oblačil, igrač in slabo razvito šolstvo. Članki so napisani v tonu, ki je v otrocih najverjetneje vzbujal čustva strahu, kar je prispevalo k temu, da so se zavedali svojega položaja v »razviti« domovini ter nadaljevali in še bolj vneto podpirali življenjski nazor in slog, v katerem so bili vzgojeni. Na drugi

strani pa članki vzbujajo čustveno prizadetost ob trpljenju in težkem življenjskem položaju otrok v Afriki. Rešitev se tako kot v tisku za odrasle ponuja v še bolj gorečem sledenju rimokatoliški veri, pa tudi v zbiranju denarja, znamk, staniol papirja in v prošnji staršem za posvojitev »svojega« otroka iz Afrike.

Misijonski tisk je poskušal prek pisem, donacij in zahval vzpostaviti povezanost med Slovenci\_kami in prebivalci\_kami Afrike. V publikacijah so objavljeni sezname z imeni in priimki donatorjev\_ic in družin, ki so namenili\_e sredstva v podporo misijonom v Afriki, posinovljenje otrok, katehetov. S pismi in fotografijami pa so objavljali zahvale za donacije oz. sredstva v blagu. Priljubljenost zgodb iz Afrike kaže na priljubljenost donatorskih akcij, šparovčkov, dramskih iger, pesmi, predavanj, ki so vsebovali tudi elemente »senzacionalizma« in propagande ter novačenja za nadaljevanje misijonskih dejavnosti na afriškem kontinentu.

Afrika je bila v analiziranih publikacijah prikazana kot temačna celina, kjer »na drugi strani morja« živijo revni, nesrečni in zapuščeni ljudje. Na drugi strani je bilo območje današnje Slovenije prikazano kot binarno nasprotje Afrike, kot dežela »prave vere z rimokatoliškim prebivalstvom v večini«, medtem ko je bila Afrika konstruirana kot dom »neciviliziranih« in nemočnih »divjakov«, ki lahko postanejo »civilizirani« in »razviti« le s pomočjo in podporo Slovencev\_k in evropskih rimokatoliških držav.

Bralec\_ka o prebivalcih\_kah Afrike ne izve veliko; še največ izve o odnosu rimokatoliških pomožnih misijonarjev\_k do Afričanov. Kaj je taka pokroviteljska, rasistična ter evro- in katoliškocentrična konstrukcija drugega pomenila za prebivalstvo, ki je v obravnavanem obdobju živelo na ozemlju današnje Slovenije? Morda članki razkrivajo del procesa oblikovanja slovenske identitete, ki je potreboval »drugega« kot popolno nasprotje marljive\_ga, kultivirane\_ga, bele\_ga, delavne\_ga in rimokatoliške\_ga Slovenke\_ca. Morda so bile priljubljenost poročil iz Afrike in skupne donatorske akcije Slovencev\_k »za pomoč ubogim Afričanom\_kam« eden od elementov, ki so pomagali v procesu slovenske nacionalne percepcije, ki se je lahko na nek način konstruirala tudi okoli identitete »rimokatoličana\_ke«, nadalje kot tistega, ki je zmožen »dobrohotno pomagati« »ubogim zamorcem\_kam« (prim. Motoh 2019). Najverjetneje so akcije zbiranja sredstev za odkup afriških otrok, za podporo misijonom, za podporo lačnim in revnim povezale rimokatoliško usmerjene Slovence\_ke, da so še bolj vdano sledili\_e veri in se hkrati postavili\_e ob bok drugim državam, kjer je izhajala ta revija. Hkrati so se opolnomočili\_e v vedenju, da so tudi sami\_e zmožni\_e zbirati materialna sredstva in denar, ter tako postali\_e tisti\_e, ki se dojemajo kot »dobrotniki\_ce«, ki so zmožni\_e »pomagati«. Verjetno pa je tudi to prispevalo k razvoju samozavesti v duhu, da so sami\_e zmožni\_e ponuditi pomoč, in k utrjevanju položaja, saj so dobili\_e občutek, da so na boljšem.

Veliko stereotipov o Afriki in Afričan<sup>ih</sup>\_kah, ki izvirajo iz 19. in prve polovice 20. stoletja, lahko v medijskem diskurzu najdemo še danes. Zato nam lahko razumevanje izvora stereotipov in predsodkov ter rasističnih elementov v širših ideoloških okvirih pomaga preseči prevladujoči imaginarij o Afriki na splošno.

## Viri in literatura

AMON, Smilja: Obdobja razvoja slovenskega novinarstva. V: Melita Poler Kovačič in Monika Kalin Golob (ur.), *Poti slovenskega novinarstva – danes in jutri: znanstveni zbornik ob 40. obletnici študija novinarstva na Slovenskem*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2004, 53–68.

BEYZIM: Gobovci na Madagaskarju. *Bogoljub. Cerkevni list za Slovence*, 1904, 74–75; <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-6K1J09QA/786ccc35-bbc6-484f-a60c-44ff4551096c/PDF>, 16. 6. 2021.

B. n. a.: Misijonarski poslanec. Peter Klaver II. *Bogoljub. Cerkevni list za Slovence* 1/8, 1903a, 59–60; <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-UFDPX83G/8e088196-27e4-417e-88fa-fa1983b27808/PDF>, 15. 6. 2021.

B. n. a.: Misijonski glasnik. Družba sv. Petra Klaverja. *Bogoljub. Cerkevni list za Slovence* 1/6, 1903b, 44–46; <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-04KT7CHH/1b67d2e2-73c1-4c68-b258-579775c0b34a/PDF>

B. n. a.: Slovenci na tujem. *Bogoljub. Cerkevni list za Slovence* 1/7, 1903c, 49–50; <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-AF7A8JVR/aa1bd0dd-63a4-4799-80a2-ba919d82ad14/PDF>, 15. 8. 2022.

B. n. a.: Misijonski glasnik. *Bogoljub. Cerkevni list za Slovence* 1/1, 1903d, 4–5; <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-J7PJ9IDA/f8f98ba2-5759-439e-9d20-107c118445d1/PDF>, 17. 6. 2021.

B. n. a.: Misijonski glasnik. Družba sv. Petra Klaverja. *Bogoljub. Cerkevni list za Slovence* 1/7, 1903e, 53–54; <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-AF7A8JVR/aa1bd0dd-63a4-4799-80a2-ba919d82ad14/PDF>, 24. 6. 2021.

B. n. a.: Misijonski glasnik. Sv. Peter Klaver. *Bogoljub. Cerkevni list za Slovence* 1/11, 1903f, 85–86; <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-HU3QPJEK/1acd058b-3e73-4c0a-8153-cc104b1d101d/PDF>, 17. 6. 2021

B. n. a.: Misijonski glasnik. Adjua. Žalostni spomini iz življenja mlade sužnje. *Bogoljub. Cerkevni list za Slovence* 1/3, 1903g, 21–22; <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-W1SEIR0G/7327367b-cee5-4fcd-97d6-cb202b64bd95/PDF>, 24. 6. 2021.

B. n. a.: Misijonski glasnik. Čudovito spreobrnjenje. Kako krščanstvo zamorce spremeni. *Bogoljub. Cerkevni list za Slovence* 1/21, 1903h, 166; <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-PHT472WO/5f359cd9-25eb-45d1-86aa-0d38c2d3ca24/PDF>, 16. 6. 2021.

B. n. a.: Misijon v Južni Afriki. *Bogoljub. Cerkevni list za Slovence* II/1, 1904, 12–13; <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-J7K5G2AG/162df027-133d-49dc-b114-cf9a4e8e8ef8/PDF>, 17. 6. 2021.

B. n. a.: Ljubi moji otročiči! *Zamorski otrok* 1/1, 1913a, 1–3.

B. n. a.: Kako moremo pomagati revnim afriškim poganskim otrokom? Zveza otrok za Afriko. *Zamorski otrok* 1/ 3, 1913b, 17–19.

B. n. a.: Kot zvezda trem modrim. *Domoljub* XXXII/1, 1919a, 11; <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-FK46EO-MH/bdf12635-46ce-4025-aaaf-83f43d3009c9/PDF>, 28. 7. 2022.

B. n. a.: Otrok ljudožrca. *Zamorček* 5/4–5. 1919b, 32–34.

B. n. a.: Tajeb, ubogi zamorček. *Zamorček* XVI/3–4, 1928, 18.

B. n. a.: Šolsko vprašanje v Afriških misijonih. *Odmev iz Afrike* XXVII/2, 1931b, 18–21; <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-8CD2YEUV/e5e080ca-fe9b-42a6-8a99-78fab5d09b4c/PDF>, 16. 6. 2021.

B. n. a.: Afrika, ti čudni kraj! *Zamorček* XXI/1, 1933, 11–12.

B. n. a.: Pridni zamorček. *Zamorček* XXV/4, 1936a, 60.

B. n. a.: Mali misijonarčki. *Zamorček* XXV/4, 1936b, 53–55.

B. n. a.: Zamorčkova pošta. *Zamorček* XXV/4, 1937, 53.

B. n. a.: Naš dan. *Odmev iz Afrike*, 35/1, 1938, 3–6; <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-EHTY4EOG/16f3dbf4-72cc-4080-a4ca-6644bcae2883/PDF>, 20. 6. 2021.

BOXER, Charles Ralph: *The Church Militant, and Iberian Expansion, 1440–1770*. Baltimore in London: The John Hopkins University Press, 1978.

BURTON, Antoinette: Introduction. Archive fever, Archive stories. V: Antoinette Burton (ur.), *Archive Stories. Facts, Fictions, and the Writing of History*. Durham, NC: Duke University Press, 2005, 1–24.

CAZENAVE, Noel A. in Darlene Alvarez Maddern: Defending the White Race: White Male Faculty Opposition to a »White Racism« Course. *Race and Society* 2/1, 1999, 25–50.

ČEPLAK MENCIN, Ralf: *V deželi nebesnega zmaja. 350 let stikov s Kitajsko*. Ljubljana: Založba /\*cf., 2012.

DENNIS, R. M.: Racism. V: Adam Kuper in Jessica Kuper (ur.), *The Social Science Encyclopedia*, številka 2 (3. izdaja). London in New York: Routledge, 2004, 843–845.

FISCHER, Petra: *Die Missionszeitschrift Echo aus Afrika und das durch sie vertmittelte Afrikabild 1920–1925*. Seminarska naloga, Univerza na Dunaju. München: GRIN Verlag, 2002.

FRELIH, Marko: *Friderik Irenej Baraga (1797–1868): svetost v dejanju*. Stična: Slovenski verski muzej, 1998.

FRELIH, Marko: *Sudanska misija 1848–1858: Ignacij Knoblar – misijonar, raziskovalec Belega Nila in zbiralec afriških predmetov*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2009.

FRELIH, Marko: *Spomin Velikih jezer: ob 180. obletnici prihoda misijonarja Friderika Ireneja Baraga v Ameriko*. Stična: Muzej krščanstva na Slovenskem, 2010.

FRELIH, Marko: *Slovenci ob Belem Nilu – dr. Ignacij Knoblar in njegovi sodelavci v Sudanu sredi 19. stoletja*. Stična: Muzej krščanstva na Slovenskem, 2019a.

FRELIH, Marko: *Knoblar. Škocjan: Občina*, 2019b.

FRELIH, Marko in Anja Koren: *Odmevi Afrike: Družba sv. Petra Klaverja za afriške misijone in njeno delovanje v Ljubljani v*

- prvi polovici 20. stoletja. Stična: Muzej krščanstva na Slovenskem, 2016.
- GLOBOČNIK, Damir: Gosposka škrijcista suknja in slovenstvo: izbor stereotipnih upodobitev v slovenski karikaturi. V: Irena Novak Popov (ur.), *43. seminar slovenskega jezika, literature in kulture*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2008, 156.
- GOLOB, France: *Misijonarji, darovalci indijskih predmetov: zbirka Slovenskega etnografskega muzeja*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 1997.
- GUNDANI, Paul: Views and attitudes of Missionaries toward African Religion in Southern Africa during the Portuguese Era. *Religion and Theology* 11/3–4, 2004, 298–312.
- HALL, Stuart: *Representation: Cultural representations and signifying practice*. London: The Open University, 1997.
- HERMENEGILDA: Naši mali kodravčki. *Zamorček XXI/1*, 1933, 13–14.
- JELNIKAR, Ana in Helena Motoh: *Potovanje v Indijo: misijonarska potopisa, konteksti in analize*. Koper: Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Annales ZRS, 2021.
- JOHNSTON, Anna: *Missionary Writing and Empire, 1800–1860*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- KELLEY, D. G. Robin: *Race – the power of an illusion* (intervju), 2003; [http://www.pbs.org/race/000\\_About/002\\_04-background-02-05.htm](http://www.pbs.org/race/000_About/002_04-background-02-05.htm), 21. 5. 2022.
- KOLENC, Rafael: Iz misijona Marija Trost. *Odmev iz Afrike* 31/9, 1934, 116; <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-X2TJHRKT/0815a0c2-bcaa-43f9-99de-8d31dbd6e1b6/PDF>, 17. 6. 2021.
- KOVAČEV, Asja Nina: Nacionalna identiteta in slovenski avtostereotip. *Psihološka obzorja* 6/4, 1997, 49–63.
- LIEBERMAN, Leonard: »Race« 1997–2001. *A Race Odyssey*. Michigan: American Anthropological Association, 1997.
- LIPPMANN, Walter: *Javno mnenje*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 1999.
- L.L.: Misijonski glasnik. Med ljudožrci. *Bogoljub. Cerkevni list za Slovence* 1/5, 1903, 37–38; <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-71W2RS6X/d8ee26e9-ccb7-4206-8bf2-18901c562915/PDF>, 18. 3. 2021.
- M. ELIZABETA: Naredimo zamorčka. *Zamorček XXV/4*, 1936, 41–42.
- M.K.: Zamorčki pišejo. *Zamorček XXV/1*, 1936, 8.
- MOTOH, Helena: »Our Bengal mission«: negotiation of national and transnational agendas by interwar Yugoslav missionaries in Bengal. *Dve domovini / Two Homelands* 50, 2019, 33–52.
- MOTOH, Helena: Azija med tigri in maliki: misijonske razstave v Sloveniji v prvi polovici 20. stoletja. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 60/1, 2020, 34–41.
- MUSEK, Janek: *Psihološki portret Slovencev*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1994.
- MUSEUM ANTHROPOLOGY: Museum Anthropology 24/1, 2000; <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/toc/15481379/2000/24/1>, 28. 7. 2022.
- PALAIĆ, Tina: Pavla Štrukelj: Kustodinja za neevropske kulture v Slovenskem etnografskem muzeju med letoma 1955 in 1990. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 60/1, 2020, 23–25.
- PAPILOVA, Elena V.: *Hudožestvenna imagologija: nemcy glazami russkikh (na materiale literatury XIX v.)*. Avtoreferat dis. kand. filol. nauk. Moskva: Moskovskij gosudarstvennyj universtitet im. M. V. Lomonosova, 2013.
- PUHAR, Alenka: *Slovenski avtoportret 1918–1991*. Ljubljana: Nova revija, 1992.
- POZNIČ, Valentin: Lepo napredujemo. *Odmev iz Afrike* 34/3, 1937, 35–36; <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-0FXJ3GIN/62cab9cd-097f-414c-b702-157ea8e-d8a5f/PDF>, 17. 6. 2021.
- p. DAMAZ: Kámnati zvon. *Odmev iz Afrike* 34/3, 1937, 43–44; <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-0FXJ3GIN/62cab9cd-097f-414c-b702-157ea8ed8a5f/PDF>, 18. 6. 2021.
- p. GAUTHIER: Kako sta krstila zamorca Evropejca. *Zamorški otrok* 1/4, 1913, 23.
- p. RUDLER: Vesele stvari iz novih postaj. Apostolski vikarijat Kilimandžaro. *Odmev iz Afrike* XXVIII/2, 1931, 21–22; <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-8CD2YEUV/e5e-080ca-fe9b-42a6-8a99-78fab5d09b4c/PDF>, 16. 6. 2021.
- RESTITUTA, misijonska sestra: Ako ne boste kakor otroci. *Odmev iz Afrike* XVIII/5–6, 1921, 34–36; <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-9FTAQILZ/d0e59888-e441-4b6c-991a-8cd4cf854444/PDF>, 16. 6. 2021.
- ROZALINA: Magdalena Razafindrafara. *Zamorček XVI/9–10*, 1928, 88.
- STOLER, Ann L.: *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Epistemic Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- STRMČNIK, Marjana: *Konstrukt drugega in razvoj rasizma med 1848 in 1948 v slovenskih tiskanih medijih: ali je mogoče iz zamorca narediti belega človeka? (Dom in svet, 1904)*. Neobjavljeno diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, 2012.
- STUDEN, Andrej: Jožef Kranjski in drugi Jeranovi zamorčki. V: Jure Gašparšič (ur.), *Slovenska kronika XIX. stoletja. 1800–1860*. Ljubljana: Nova revija, 2001, 429–430.
- ŠMITEK, Zmago: *Klic daljnih svetov, Slovenci in neevropske kulture*. Ljubljana: Založba Borec, 1986.
- ŠMITEK, Zmago: Knoblehar Ignacij. V: Marjan Javornik (ur.): *Enciklopedija Slovenije 5: Kari–Krei*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1991, 165–166.
- ŠMITEK, Zmago: Po stezah slovenskih potopiscev. V: B. Krakar Vogel (ur.), *38. seminar slovenskega jezika, literature in kulture. Zbornik predavanj*. Ljubljana: Filozofska fakulteta 2002, 187–198.
- UDIR, Nataša: *Lik čarovnice v ljudskih pravljičah – študija primera: Modra Vasilisa*. Diplomsko delo. Ljubljana: Pedagoška fakulteta, 2014; <http://pefprints.pef.uni-lj.si/2421>, 6. 8. 2022.
- ULE, Mirjana: *Socialna psihologija: Analitični pristop k življenju v družbi*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2009.

VEKOSLAV, Služabnica božja Marija Ledochowska. *Bogoljub-cerkveni list za Slovence* 8/30, 1932, 279–280; <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-OL3YIVS7/682e8ea5-d50e-4fdf-9eae-c69669391800/PDF>, 10. 6. 2021.

VODOPIVEC, Peter: *Od Pohlinove slovnice do samostojne države*. Ljubljana: Modrijan, 2006.

WILD-WOOD, Emma: The Interpretations, Problems, and Possibilities of Missionary Sources in the History of Christianity in Africa. V: Martha Frederiks in Dorottya Nagy (ur.), *World Christianity. Methodological Considerations*. Leiden: Brill, 2021.

## Representation of Africa in the Slovene Publications of the St. Peter Claver Society Between 1904 and 1944

At the beginning of the 20<sup>th</sup> century, Slovenes received publications about Roman Catholic missionary activity in Africa in Slovenian language, published by the St. Peter Claver Society. The income from selling these publications and the organization of various activities was intended to support the Roman Catholic missions in Africa.

The analysis focuses on the publications *Odmevi iz Afrike* and *Zamorski otrok*, later renamed *Zamorček*, dedicated to the younger generations, which appeared monthly for four decades from 1904 to 1944.

The author concludes that the structure of the articles remains similar throughout the four decades. She divides the representation of Africa into three categories – Africa as a physical continent, the conception of African men and women, and relations between Africa and Slovenia.

Africa was portrayed as a distant and strange continent with unbearable conditions such as terrible heat, wind, dust, disease, and wild and dangerous animals, without any detailed description of the landscape. African societies were homogenized into a single entity by addressing them as »zamorci« (”people beyond the sea”) or even as ”blacks” or ”curly heads”, showing that they were referred to based on racist elements as their physical characteristics, such as skin colour. African men and women were portrayed as underdeveloped, poor, sad, abandoned, enslaved, and living in horrible conditions. The only solution to these conditions, presented in the articles, was to convert African men and women to the Roman Catholic religion and thus adopt the European way of life. A relationship between Slovenes and Africans was created through correspondence, numerous fundraising activities such as ”Redeem a zamorček“ (Slov. *Odkup zamorčka*), collecting donations of money and goods, and involving Slovenian children in these activities (collecting stamps, clothes, etc.). These activities created an autostereotype of Slovenes as benevolent and capable of helping those who are »poorer« in their eyes. Perhaps the creation of the autostereotype even contributed to the formation of the Slovene identity, which needed the Other as the complete opposite of the »cultured«, »white«, »hardworking«, and »Catholic« Slovene. The author concludes that many stereotypes about Africa and Africans originating from the 19<sup>th</sup> and first half of the 20<sup>th</sup> century can still be found in media discourse today. It is therefore important to understand the origins of stereotypes, to be able to overcome the prevailing imaginary about Africa in general.



# OD NEZAŽELENE ZAPUŠČINE DO DEDIŠČINE ZA PRIHODNOST?

## Alternativni pogledi na osmansko zapuščino in bosansko-hercegovaške muslimane v delih Vladimirja Dvornikovića in Dušana Grabrijana

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Datum prejema: 14. 2. 2022

**Izvleček:** Avtorica analizira odnos do osmanske zapuščine v jugoslovanskem prostoru ter procese drugačenja in vključevanja muslimanov v jugoslovanske politične tvorbe. Posebno pozornost namenja delom filozofa, psihologa in karakterologa Vladimirja Dvornikovića (1888–1956) ter arhitekta Dušana Grabrijana (1889–1952), ki se kažejo kot izjemno pomembna zlasti v času oblikovanja jugoslovanske politične skupnosti ter aktivne vloge SFR Jugoslavije v gibanju neuvrščeni. Avtorica oriše tudi različne diskurze o rasi, ki so se pojavljali na jugoslovanskem območju, zlasti v prvi polovici 20. stoletja.

**Ključne besede:** osmanska zapuščina, dediščina, Jugoslavija, muslimani, Vladimir Dvorniković, Dušan Grabrijan

**Abstract:** The author analyses the treatment of the Ottoman legacy in the Yugoslav space, and the processes of othering and integration of Muslims into the Yugoslav political entities. Special attention is dedicated to the works of philosopher, psychologist and characterologist Vladimir Dvorniković (1888–1956) and architect Dušan Grabrijan (1889–1952), which proved to be vitally important for the formation of the Yugoslav political community and its active role in the Non-Aligned Movement (NAM). The author also addresses the different discourses on race that emerged in the Yugoslav space, especially in the first half of the 20<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Ottoman legacy, heritage, Yugoslavia, Muslims, Vladimir Dvorniković, Dušan Grabrijan

### Uvod

V zadnjem desetletju je diskurz o rasizaciji in rasizmu odločneje vstopil v interpretativni okvir pojasnjevanja družbenih relacij na območju nekdanje Jugoslavije. Zaradi prevlade etničnih ter religioznih kategorizacij ter opazne znanstvene obremenjenosti z »metodološkim nacionalizmom« je predolgo prevladovalo mnenje, da evropsko obrobje, med drugim tudi zaradi svoje specifične zgodovinske poti,<sup>1</sup> ni bilo vključeno v procese rasističnega drugačenja in izključevanja. Mnogi so prepričani, da je bilo rasno drugačenje potisnjeno na obrobje tudi v znanstvenih razpravah. Tako se Catherine Baker (2018) v svojem delu *Rasa in jugoslovanska regija* sprašuje, zakaj je Jugoslavija ostala »zunaj« rase in zakaj so bila rasistična izključevanja na jugovzhodu Evrope v znanstvenih analizah tako dolgo spregledana. Tovrstna ignoranca, ugotavlja, je še toliko bolj nenavadna, ker gre za periferno območje, zaznamovano z balkanističnim diskurzom, ki Balkanski polotok potiska v sfero »neevropskega«, nepripadajočega notranjega

Drugega (glej Todorova 1999; Jezernik 2004).<sup>2</sup> Zato marginalizacijo nekdanjega jugoslovanskega prostora v akademskih razpravah o moči in učinkih rasizma vidi kot del balkanističnih praks in prijemov, kjer se Balkan v utečeni maniri izključuje iz globalnih družbenih procesov. Odmik od balkanističnega diskurza po njenem vodi k razumevanju Balkana kot akterja v postsocialističnem, postkolonialnem in globalnem svetu, kjer razmerja moči krojijo tudi ideje o rasnih hierarhijah. Postkolonialni teoretiki, ki se ukvarjajo z Balkanom (glej Baker 2018; Bjelić 2021), tako ugotavljajo očitno: da tudi na evropski periferiji identitete niso bile oblikovane le na osnovi etničnosti oziroma etnične/nacionalne ali religiozne pripadnosti, temveč nastajajo v dinamičnem prepletu s številnimi drugimi identitetnimi sidrišči in razmerji, med katerimi igrajo pomembno vlogo tudi ideje o rasnih razlikah.

Četudi je kritika o umanjkanju razprav o rasizaciji – torej kritika strukturnega procesa diskriminacije, izključevanja in diferenciacije skozi pripisovanje rasne pripadnosti in izpostavljanje percipiranih bioloških razlik kot družbeno relevantnih – v jugoslovanskem kontekstu spodbudila novo pomembno zanimanje za rasne diskurze, je Catherine Baker moč očitati pretirano zanašanje na postkolonialne študije pri analiziranju specifičnosti jugoslovanske situacije, zdi pa se tudi, da pogosto povsem nekritično enači rasi-

1 K temu je pomembno prispevala periferna pozicija Balkana ter odsotnost balkanskega kolonialističnega ekspanzionizma. Toda kot ugotavljajo številne raziskave (glej npr. Baskar 2015; Mesarić 2021; Palaić 2021), so imperialna obrobja sodelovala v imperialističnih civilizacijskih misijah. Prav tako so imeli določeni deli Balkana status t. i. polkolonije, npr. Bosna in Hercegovina, ki je veljala za »evropski/mali Orient« (glej npr. Ruthner 2008; Donia 2013; Ruthner idr. 2015). Pri upravljanju teh so se močno angažirali tudi podaniki avstro-ogrške periferije.

2 Nekateri balkanistični diskurz razumejo tudi kot diskurz rasizacije (glej Bjelić 2021).

zem, balkanizem in orientalizem.<sup>3</sup> Obenem tudi spregleda dejstvo, da govor o rasi na Balkanu ni bil nikoli v celoti tabuiziran, kar jasno odražajo tudi učbeniške naracije in šolski programi na širšem območju nekdanje Jugoslavije, kjer je stališče o rasi kot biološki danosti še v 21. stoletju del splošnega znanja. Do določene mere spregleda tudi solidarnostno in v osnovi protirasistično naravnane politike, kot jih denimo lahko opazimo pri diskurzih o gibanju neuvrščenih. Prav tako se zdi, da gre velikokrat tudi za ignoriranje določenih diskurzov in praks, ki zadevajo predvsem načrtno interno vključevanje določenih skupnosti ali teritorijev v državne okvire (glej Luthar idr. 2020). Ti procesi na svojevrstne načine nasprotujejo nekaterim dotlej evidentnim rasističnim diskurzom izključevanja. S tem se tudi na tem območju pojavljajo različne oblike diskurzov o rasi, med katerimi se nekatere vsaj v določenih točkah približujejo idejam kulturnega rasizma.<sup>4</sup>

Na območju jugovzhodne Evrope so muslimansko prebivalstvo dolgo časa pojmovali kot nezaželeno zapuščino azijskega oz. islamskega imperialnega osvajalca (glej npr. Brown 1996; Todorova 1996; Hajdarpašić 2008; Šistek 2021). Pri konstrukcijah muslimanskega Drugega se srečujemo zlasti z različnimi oblikami orientalizma (Said 1996), rasizacije religije (Rexhepi 2018) in kulturnega rasizma (Taguieff 1990). Redkeje se v diskurzih o bližnjem, muslimanskem Drugem na nekdanjem jugoslovanskem območju pojavljajo tudi ideje o biologiziranih percepcijah raznolikosti, saj naj bi muslimane zaznamoval domnevni neevropski izvor.<sup>5</sup> Evropskost, ki je tesno prežeta ne le z idejo o civilizacijskem napredku, temveč tudi s kategorijama »belskosti« in modernosti, ustvarja specifične hierarhije in režime drugačenja. Ob tem pa je ključno poudariti dejstvo,

3 Četudi se pogosto različni diskurzi drugačenja združujejo, obstaja potreba po konceptualni doslednosti. V tem smislu se strinjam z opazko Bojana Baskarja, da širjenja definicij vodijo k razvođenitvi različnih konceptov in izgubi njihovih kritičnih potencialov, tudi rasizma (Baskar 2015: 27). V tem prispevku rasizem razumem predvsem kot diskurze in prakse drugačenja, utemeljenega na prepričanju o obstoju človeških ras in njihovi neenakosti, ki se povezujejo tudi z idejami o nepremostljivih kulturnih razlikah.

4 Koncept kulturnega rasizma je sicer nastal v 70. letih 20. stoletja zlasti v povezavi z diskriminacijo migrantskih skupnosti na Zahodu. Predvsem v Angliji in Franciji so novi teoretiki kulturnega rasizma (denimo Étienne Balibar, Martin Barker, Pierre-André Taguieff idr.) zagovarjali stališče, da je kulturni rasizem nadomestil stari, t. i. »biološki« rasizem. Novi rasizem ali neorasizem naj bi sicer zaničal obstoj ras, vendar je (pre)veliko pozornosti namenjal prav kulturi kot odločilnem dejavniku za drugačenja in izključevanja. Kulturnizem se tu vendarle pogosto združuje tudi z domnevno odpravljeno biologizirano klasifikacijo človeške populacije (za več o kulturnem rasizmu glej Baskar 2004).

5 Na drugi strani pa je prilaščanje muslimanskega prebivalstva v srbskih in hrvaških političnih diskurzih pravzaprav vodilo k poudarjanju evropskih korenin balkanskih muslimanov. V nacionalističnih diskurzih so bili namreč ti prikazani kot islamizirano srbsko oz. hrvaško prebivalstvo, ki ga je treba vrniti na »pravo pot«. O rasističnih idejah v času NDH glej Bartulin 2013.

da so pri sodobnih »odkrivanjih« rasizacije na Balkanu oz. razkrivanju obstoječe amnezije pogosto zanemarjene specifične konceptualizacije rase, ki so se redno pojavljale v besednjaku z začetka 20. stoletja, ko je bila rasa oz. t. i. jugoslovanska ali dinarska rasa konstruirana za ustvarjanje skupne politične prihodnosti jugoslovanske, sicer kulturno raznolike skupnosti (glej Jezernik 2018; Baskar 2020). V tej konceptualizaciji je rasa največkrat uporabljena kot orodje za izključevanje neslovanske populacije, predvsem romske, delno tudi albanske in judovske, medtem ko je pragmatično in afektivno, čeprav z opaznimi zadržki, v novo nastajajočo skupnost vključevano (slovansko) muslimansko prebivalstvo, do tedaj zaznamovano zlasti z orientalističnim (in občasno rasističnim) diskurzom.

V besedilu obravnavam različna videnja muslimanov in dinamične procese sočasnega vključevanja in izključevanja muslimanskega prebivalstva. Analiziram odnos do osmanske zapuščine v jugoslovanskem prostoru in specifične procese imaginacije muslimanov v jugoslovanskih političnih tvorbah, zlasti v prelomnih letih prestrukturiranja državnih tvorb v prvi polovici 20. stoletja. Posebno pozornost namenjam avtorjem, ki so osmansko zapuščino razumeli bolj ambivalentno kot dominantni nacionalistični oz. modernizacijski diskurzi. Ti so namreč videli edino pot v prihodnost v procesih intenzivnega brisanja sledi nekdanjega imperija in popolnega obračunavanja z imperialno preteklostjo »azijskega« osvajalca. Zanje osmanska zapuščina ne pomeni zgodovinskega bremena, temveč jo razumejo kot ključen temelj za ustvarjanje skupne prihodnosti in kakovostnega (so)bivanja z muslimansko skupnostjo, pri čemer jo s svojimi naracijami pretvarjajo v dediščino.<sup>6</sup> Posebej se osredotočam na pisanje dveh avtorjev, ki sta se z osmansko zapuščino in muslimanskim prebivalstvom srečevala predvsem v Bosni in Hercegovini, kjer sta nekaj časa tudi živela, delovala in preizpraševala lastne ideje o skupni preteklosti in prihodnosti: hrvaškega oziroma jugoslovanskega filozofa, psihologa in karakterologa Vladimirja Dvornikovića (1888–1956) ter slovenskega arhitekta in arhitekturnega teoretika, Plečnikovega učenca in Le Corbusierjevega občudovalca Dušana Grabrijana (1889–1952). Čeprav posegata v različna polja vsakdanjega življenja in bolj ali manj intenzivno razpravljata o jugoslovanski preteklosti in prihodnosti v turbulentnih desetletjih začetka 20. stoletja, lahko v njunih delih sledimo specifičnim interpretacijam osmanske zapuščine (pri Dvornikoviću tudi rase), kjer prihaja do odločnega upora proti demonizaciji sledi nekdanjega Osmanskega imperija, a občasno tudi do eksotizacije »orientalske« zapuščine oz. njenega prepleta s slovanskimi kulturnimi prvini. Čeprav so bila Dvornikovićeve dela objavljena pred Grabrijanovimi, sta oba delovala v času tektonskih družbenih sprememb, v katerih so na eni strani obstajali

6 O razmerju med dediščino in zapuščino glej Baskar 2005.



bolj ali manj odkriti politični apetiti po jugoslovanskem ozemlju, na drugi strani pa so po Evropi krožile rasne in balkanistične teorije, ki so slovansko oziroma balkansko prebivalstvo postavljale na nižjo stopnjo konstruirane rasne ali civilizacijske lestvice. Zato lahko njuna pisanja razumemo tudi kot reakcijo na obstoječe rasistične diskurze in drugačenje jugoslovanske skupnosti v nastajanju, pa tudi kot odsev zgodovinskih trenutkov in specifičnih političnih interesov. Ključnega pomena pri razmišljanju o jugoslovanski prihodnosti je bil odnos do muslimanskega prebivalstva in osmanske zapuščine. V tem primeru se osredotočam zlasti na Dvornikovićevo in Grabrijanovo percepcijo in doživljanje glasbene in arhitekturne/urbanistične zapuščine, ki niha med afektivnimi reakcijami in preišljenimi političnimi kalkulacijami.

Ta svojevrsten splet emocionalnih in pragmatičnih premislekov o preteklosti oz. imperialni zapuščini se izkaže za ključnega pri vključevanju muslimanskega prebivalstva v imaginacije prihodnosti na jugoslovanskem območju, prav tako pa je nepogrešljiv temelj za radikalni premislek o jugoslovanski evropeizaciji oz. modernizaciji ter o rasnem drugačenju tudi v drugi polovici 20. stoletja, ko se je SFR Jugoslavija aktivno vključila v gibanje neuvrščenih.

### Jugoslovanski muslimani v južnoslovanskih imaginacijah

Srbsko – hrvaško tekmovanje za bosansko-hercegovsko ozemlje in s tem tudi muslimansko prebivalstvo ima dolgo, napeto in bolečo zgodovino (glej Babuna 2012; Hajdarpašić 2015). Ob ustanavljanju prve jugoslovanske države so ozemeljske ambicije in boj za prevlado pogosto vodili k brisanju muslimanske skupnosti. Xavier Bougarel (2009: 120) ocenjuje, da je v 30. in 40. letih 20. stoletja mnogo političnih akterjev zanikalo politični in fizični obstoj muslimanov kot skupnosti, na kar je s svojim pisanjem, kot bo jasno v nadaljevanju, reagiral Dvorniković. V 60. letih 20. stoletja bosansko-hercegovski muslimani doživljajo proces nacionalne afirmacije – leta 1968 zveza komunistov BIH poudari, da je treba prenehati s škodljivimi pritiski na muslimane, da se nacionalno definirajo kot Srbi ali Hrvati, in politični vrh sproži spremembe pri možnosti samoopredeljevanja muslimanskega prebivalstva. Leta 1971 muslimani tudi uradno postanejo narod (Bougarel 2009: 122).

Priznavanje muslimanov kot enakopravnega jugoslovanskega naroda sovpada z leti jugoslovanskega aktivnega delovanja v gibanju neuvrščenih (Malcolm 2002: 196). Babuna (2012: 194) ugotavlja, da je priznavanje muslimanov Jugoslavija uporabila kot mehko jugoslovansko strategijo pridobivanja zaveznikov, zlasti številnih večinsko muslimanskih držav v t. i. tretjem svetu. Kot navaja Vjekoslav Perica (2006), je islamska verska skupnost od 50. let 20. stoletja dalje pričela veljati za najbolj patriotsko in lojalno versko skupnost v Jugoslaviji, saj je kazala negativno naravnost do panislamističnih gibanj, prav tako pa ni

problematizirala dolgotrajnega nepriznavanja muslimanskega naroda (Babuna 2012: 195). Vse to je prispevalo k radikalni transformaciji pogleda na muslimane, ki so bili v imaginacijah pogosto ujeti na liniji razmejitve, v liminalnem prostoru – med brati in Drugimi, med Azijo oz. Bližnjim vzhodom in Evropo, med preteklostjo in sodobnostjo, med idejo o krutih in rasiziranih zatiralcih (»Turkih«) in sodržavljanih, ki se vračajo na pravo pot (Hajdarpašić 2015). »Jugoslovansko vodstvo je moralo dokazati, da v Jugoslaviji muslimane ne samo tolerirajo, temveč tudi cenijo« (Babuna 2012: 195),<sup>7</sup> kar se je odražalo tudi v spremenjenem odnosu do osmanske zapuščine (glej Alić in Gusheh 1999).

Edin Hajdarpašić (2008: 729) poudarja, da so 60. leta 20. stoletja prinesla pomembne razprave in ponovno ovrednotenje osmanske zapuščine, ki je bila do tedaj v veliki meri povezana z idejo o nasilnem, tujem, neevropskem islamskem okupatorju, ki je zaviral procese nacionalnega »prebujanja«, predvsem pa je onemogočal razvoj in modernizacijo jugoslovanskih narodov v skladu z evropskimi tokovi. Čeprav se je v SFR Jugoslaviji obdržala ideja o Osmanskem imperiju kot religiozno konservativnem, ekonomsko nazadnjaškem in politično rigidnem in četudi je bila posebna skrb namenjena modernizaciji muslimanskega prebivalstva, zlasti žensk (glej npr. Mesarič 2010; Bartulović 2021), je postala osmanska dediščina ključna za jugoslovansko prihodnost. Pomembno vlogo je odigrala v turistični ponudbi, skozi različne, prenovljene interpretacije pa ji je bila dodeljena tudi pomembna vloga v procesih ustvarjanja bolj povezane jugoslovanske skupnosti in utrjevanja državnega vpliva v mednarodni politiki. Sčasoma so osmansko zapuščino pričeli dojemati kot povsem komplementarno z jugoslovanskim socializmom in modernističnim projektom, vendar so bile spremembe počasne in v nekaterih diskurzih je še vedno prevladovalo mnenje, da muslimansko prebivalstvo zavira jugoslovanski napredek. Ambicije po združevanju jugoslovanskih skupnosti so pravzaprav predvidevale odmik od stigmatizacije muslimanov (glej Lovrenović 2008), opustitev prakse njihovega izenačevanja z islamskim okupatorjem ter temeljit premislek o jugoslovanski raznolikosti, ki je postala pomembno polje razpravljanja že v začetku 20. stoletja (glej Baskar 2020). V teh diskusijah in premislekih sledimo različnim percepcijam muslimanov. Največkrat trčimo ob orientalistične diskurze (glej Said 1996), ki jih velikokrat ni mogoče v celoti izenačiti z rasizmom, četudi občasno vključujejo

7 Velja omeniti, da so od 1960. let dalje visoki predstavniki muslimanskih držav, ki so bile vključene v gibanje neuvrščenih, redno prihajali na obisk v BIH in specifično v Sarajevu, kjer so se gradile nove institucije in džamije, ki naj bi pričale o socialističnem spoštovanju muslimanov in islama (Babuna 2012: 195–196).

rasistična drugačenja.<sup>8</sup> Sočasno pa lahko zasledujemo tudi kompleksne procese ustvarjanja jugoslovanske »rasne« enotnosti, ki naj bi se skrivala pod površinskimi kulturnimi in zlasti religijskimi razlikami, v katerih sta sodelovala tako Vladimir Dvorniković kot (nekoliko kasneje in nekoliko bolj subtilno) Dušan Grabrijan. Čeprav sta oba bistveno vplivala na prevrednotenje osmanske zapuščine že pred strateškimi ukrepi SFR Jugoslavije, velja omeniti, da sta izhajala iz območja, ki ni bilo nikoli del Osmanskega imperija, kar pomeni, da sta odraščala v kontekstu, kjer se je razraščala različica »obmejnega orientalizma« (Gingrich 1996). Dvorniković je bil rojen v Severinu na Kolpi, Grabrijan na Notranjskem, v Ložu. Slednji se je v Sarajevo preselil leta 1930 in je tam živel do leta 1945, ko je dobil službo na Fakulteti za arhitekturo v Ljubljani (Alić in Gusheh 1999: 24). Z njunim pisanjem o osmanski zapuščini so stigmatizirani muslimani postajali inherentni del jugoslovanskega telesa, ali kot je zapisal Grabrijan, »del naše kulturne svojine« (1985: 7).

### Vladimir Dvorniković in odkrivanje jugoslovanske »orientalskosti«

Vladimir Dvorniković je kljub svoji impresivni znanstveni karieri in vsestranskosti (glej Osolnik 1995) na nekdanjem jugoslovanskem območju danes domala neznan. Znanstveno nezainteresiranost za njegova dela lahko interpretiramo predvsem kot odpor do njegovih političnih stališč, ki so bila v osnovi izrazito projugoslovanska,<sup>9</sup> četudi mu nekateri očitajo ne le služenje srbskim političnim interesom, temveč tudi odkrit rasizem. Tako denimo Tomislav Longinović (2000), eden izmed redkih avtorjev, ki zazna, a tudi problematizira pomen Dvornikovičevega pisanja, izpostavlja predvsem njegovo intenco po oblikovanju jugoslovanske skupnosti v monumentalnem in več kot tisoč strani dolgemu delu *Karakterologija Jugoslovena* (1939), v katerem se je opiral na idejo »krvi in rase«, toda tudi na idejo jugoslovanske kulture. Po njegovem naj bi Dvorniković zastopal idejo kulturnega rasizma, saj naj bi v skladu s svojimi političnimi preferencami neslovansko prebivalstvo izključeval iz jugoslovanske skupnosti. Nedvomno je bilo pisanje Dvornikovića pod velikim vplivom nemške romantične filozofije, tedaj popularne teorije rasnih tipov in karakterologije. Nekateri Dvornikovičeva razmišljanja ocenjujejo kot kopijo bolj znanih idej Jovana Cvijića

(glej denimo Wachtel 1998), toda med njunima pristopoma obstajajo pomembne razlike. Medtem ko je Cvijić iskal regionalne tipe, je Dvorniković v antropološkem duhu tistega časa odkrival rasne kategorije, ki naj bi obstajale pod površino nekaterih kulturnih razlik in razkrivale globlje temelje jugoslovanske nacionalne, skupne psihe oz. mentalitete. Čeprav se je njuna koncepcija jugoslovanstva razhajala, pa sta oba zastopala jugoslovansko (rasno) enotnost, privilegirala dinarsko komponento in v veliki meri marginalizirala jugoslovanska obrobna, nedinarska območja (glej Baskar 2020; Bartulović v tisku). Toda pomembno je izpostaviti, da je Dvornikovičev jugoslavizem moč razumeti predvsem kot »projekt, ki bazira na konceptu rase kot skupne zgodovinske usode« (Longinović 2000: 625–626).<sup>10</sup> Med drugim je njegovo pisanje treba ustrezno kontekstualizirati. Njegova razmišljanja lahko namreč beremo kot reakcijo na dominacijo rasnih hierarhij, ki so se širile po Evropi v času pred izbruhom druge svetovne vojne. S svojimi deli, ki so izhajala iz pogleda evropskega obrobja, je Dvorniković poskušal zavreči teorije o nordijski rasni superiornosti (glej Longinović 2000; Dvorniković 2000 [1939]), in sicer s poudarjanjem kvalitet, vitalnosti in vrednosti dinarskega človeka, ki ga opisuje kot posrečeno kombinacijo Orienta in Zahoda (Dvorniković 1925: 95). Kot ugotavlja Osolnik (1995: 74–75), gre za zanašanje na jugoslovansko kulturo (ki jo izenačuje z raso), z namenom razlikovanja od »romanske, germanske, vseslovanske kategorije«, ki zanj »pomeni širok krog z visoko toleranco«. Čeprav v svojih delih operira z raso, pa je jasno, da je Dvorniković kot eden prvih na tem območju zavračal

anomalije takrat prevladnega nacističnega rasističnega nauka, ugotovljene z mehanično ugotovljivimi pokazatelji (npr. težo možganske mase, fizičnimi meritvami obsegov lobanj, njihove podolgovatosti ali pravilne zaokroženosti), ter vzroke genocida nad »nepopolnimi rasnimi skupnostmi« – zaradi imena, jezika, vere, barve las, oblike posameznih kosti, rok, prstov, vratu itd. Nasprotoval je tej znanstveni zablodi in hkrati poudaril, da je za identiteto nacije odločilna duhovna ustvarjalnost oz. identiteta, ki je hkrati pogoj za obstoj nacije in posameznika. (Osolnik 1995: 74–75)

Tisto, kar je ključno za ta prispevek, je dejstvo, da je v procesu odkrivanja jugoslovanske rase/skupnosti/nacije Dvorniković poskušal presegati obstoječe delitve, zlasti tiste, ki so izhajale iz drugačnih zgodovinskih poti različnih jugoslovanskih skupnosti. Jugoslovansko kulturo je torej interpretiral kot specifično kombinacijo oziroma fuzijo osmanskih oz. »turških« in slovanskih vplivov, ki se najbolj evidentno odražajo v (živi ljudski) umetnosti oz. ustvarjalnosti, predvsem glasbi (tu se je osredotočal zlasti na *sevda*

8 Tu orientalizem razumem v ožji Saidovi definiciji (Said 1996), kjer upoštevam tudi kontekstualne lokalne preobrazbe diskurza o Orientu kot radikalno drugačnem svetu. Na drugi strani pa obstajajo tudi širše definicije orientalizma, ki slednjega pravzaprav razumejo podobno kot rasizem, se pravi kot vsak diskurz o drugem kot drugačnem in podrejenem.

9 Povojna SFR Jugoslavija se je odrekla zamišljeni dinarski rasi kot temelju jugoslovanske prihodnosti, saj si je novo bodočnost zamišljala na osnovi bratstva in enotnosti, boja za pravice delavskega razreda ter skupne zmage nad fašizmom.

10 Longinović meni, da gre v tem primeru predvsem za enačenje rase in pripadnosti različnim hierarhično razvrščenim civilizacijskim krogom (glej Longinović 2000: 626).

*linko* kot združevalni glasbeni žanr). Odkrivanje skupne kulture je zanj pot k preseganju religioznih in drugih razlik, s čimer je želel zrušiti tudi močno dihotomijo med domačim in tujim, kar je bilo pomembno predvsem za uspešno vključevanje muslimanskega prebivalstva v jugoslovansko državo (Hajdarpašić 2008: 727). S tem se je zmanjšala razdalja med muslimanskim prebivalstvom in drugimi jugoslovanskimi narodi, kar je omogočilo delno spravo med osmansko preteklostjo in jugoslovansko prihodnostjo (glej Bartulović v tisku). Bistvo Dvornikovičevega znanstvenopolitičnega delovanja je bilo oponiranje rasističnim idejam močnejših evropskih velesil. Četudi se je Dvorniković v skladu z duhom časa, v katerem piše, do določene mere tudi sam posluževal rasističnih diskurzov, je bil njegov politični cilj predvsem oblikovanje zavesti o skupni politični usodi Jugoslovancev, v katero je skušal vključiti odrinjeno in mnogokrat rasizirano muslimansko skupnost.

Za Dvornikovića je torej zanimiva predvsem glasbena dediščina. V *sevdalinki* najde melanholično dušo Jugoslavana, ki se skozi glasbeno izražanje sooča s svojimi frustracijami, tudi s težkimi bremenami predolge in naporene imperialne zgodovine. Četudi je do Osmanskega imperija kritičen (Dvorniković 2000 [1939]: 308–309), ima na osmansko zapuščino drugačen pogled kot večina njegovih sodobnikov. Med drugim se poskuša sam zavestno upirati »krščanski propagandi«, ki je v »Turkih« videla le slabosti. Pravzaprav do osmanske kulture kaže izrazito ambivalenten odnos (glej tudi Hajdarpašić 2008). Nasprotno pa osmanske vplive na Slované ocenjuje izjemno pozitivno. Tako predvsem *sevdalinka* kot glasbena zapuščina zanj ni le odraz osmanske prisotnosti, temveč predvsem sredstvo za razumevanje prave »duše« jugoslovanske nacije, ki jo je s svojim pisanjem poskušal soustvariti. Sočasno jo je skušal odrešiti bremena diskurza o inferiornosti, ki so izhajala iz rasističnih in orientalističnih diskurzov. Zato se tudi sam zoperstavlja kritikom, ki želijo iz *sevdalinke* izločiti orientalske elemente (Dvorniković 2000 [1939]: 395–397), saj meni, da je to povsem nemogoče in predvsem škodljivo. Kljub temu pa je jasno, da je njegova inkluzivnost omejena, tako je denimo zelo kritičen do romskih glasbenikov, ki na svojevrstne in zanj neprimerne načine izvajajo oz. kazijo *sevdalinke*, jih celo »degenerirajo« in »ciganizirajo« s svojimi neprijetnimi in banaliziranimi interpretacijami (ibid.: 398–399).

Dvornikovičev cilj je predvsem pokazati prednosti prepletanja slovanskega in orientalskega. Tudi v impresivni knjižici *Psiha jugoslovanske melanholije* (1925) poudarja podobnosti Slovanov in »azijskega Orienta«. Čeprav označuje »Turke« za neoriginalno mongolsko pleme,<sup>11</sup> obsedeno z islamskim fanatizmom (Dvorniković 2000

[1939]: 309),<sup>12</sup> in za »kulturno najmanj produktiven orientalni narod« (Dvorniković 1925: 40–41), ki je zaviral napredek »Jugoslovancev«, ocenjuje, da se je ravno zaradi Osmanskega imperija ohranilo nekaj bizantinske kulture predvsem pri krščanskem prebivalstvu Balkana. Po njegovem je Osmanski imperij (skupaj z bizantinsko zapuščino) orientaliziral že tako in tako »'orientalno' disponirane Slované«, ki jim je očitno »turštvo ugajalo« (Dvorniković 1925: 40, 45). To – za nekatere nedojemljivo – skladnost med osmanskimi napadalci in Slováni občasno pojasnjuje z rasnimi kategorijami. Zapiše, da smo bili »Turki in mi – v rasnem in krvnem sorodstvu – še pred njihovim prihodom na obisk«, torej pred osmanskim zavzetjem Balkana. Balkanski Slováni naj bi bili torej tudi po takratnih rasnih, antropoloških raziskavah bližje vzhodnemu, azijskemu kot evropskemu človeku (Dvorniković 2000 [1939]: 309), četudi jih sam vidi predvsem kot kulturno podobne, in sicer predvsem zaradi skupne zgodovinske poti in (geografske) bližine. Skozi čas in zlasti v času osmanske nadvlade naj bi se tudi krščansko prebivalstvo, kljub določenim kritikam, povsem »turisticiralo« oziroma reorientaliziralo, kar je bilo možno zaradi njihove poprejšnje pripadnosti »Orientu«. Četudi je prihajal z območja med današnjo hrvaško in slovensko mejo, je tudi sam brez zadržkov priznaval, da se ga precej bolj dotakne glasba, v kateri je čutiti »orientalsko« komponento. Tako se denimo živo spominja, kako je na Dunaju poslušal glasbo različnih skupnosti, v trenutku, ko so na oder stopili Indijci, je »[...] zaslišal svojo Bosno, pa to so moji domači zvoki! [...] Ti rjavi Azijati so nekaj prinesli in občutil sem, da pozabljam valček« (Dvorniković 1925: 46). Osmanska in slovanska konvergenca sta po Dvornikoviću ključni za jugoslovansko ustvarjanje. »Orient« naj bi imel »podoben duh«, kar je prineslo »Jugoslovancem novo sredstvo za izražanje jugoslovanskega duha« (1925: 48). Na njegovo interpretacijo pri razumevanju osmanskih vplivov na umetnost in ustvarjalnost na jugoslovanskem območju, kjer gre za slavljenje produktivne hibridizacije in kulturnega prežemanja, je nedvomno vplivala tudi kritična distanca do germanskih sosedov. Tako skozi prilaščanje osmanske zapuščine sočasno zavrača nemško kulturo, ki jo vidi kot racionalno, oddaljeno od jugoslovanske in orientalske čustvenosti ter cenjene melanholičnosti, ki naj bi jo nemški pisci ocenjevali kot slovansko hibo. Izjemno je kritičen tudi do velikega nemškega vpliva na zahodni del Jugoslavije, ki oddaljuje Jugoslavnane od svojih sosedov, tudi muslimanov. Zadovoljno ugotavlja, da so nemški in francoski vplivi Jugoslovancem tuji, in napoveduje, da se ne bodo nikoli usidrali v jugoslovansko dušo (Dvorniković 2000 [1939]: 310).

11 Dvorniković sicer tudi priznava, da »Turke« ni mogoče označiti za »rasno in etnično homogen 'narod'« (Dvorniković 2000 [1939]: 308).

12 Ob tem pa zelo jasno zanika teorije o nasilni islamizaciji, v določenih segmentih islam celo idealizira.

## »Orientalska« arhitektura kot pot v (jugoslovansko) modernizacijo

Arhitekt Dušan Grabrijan<sup>13</sup> je – kot poročajo tudi njegovi sarajevski učenci – z znanstvenim zanimanjem, a tudi z velikim spoštovanjem vstopal v domove, v intimni svet muslimanskih družin, četudi je to nemalokrat sprožalo negotovanje in lokalni odpor (glej Čelić 1970). S tem ni le odpiral vrat v zasebne sfere družinskega življenja muslimanov Bosne in Hercegovine, temveč je te v svojih delih predstavljal tudi širši zainteresirani javnosti onkraj bosansko-hercegovskih meja, ki dotlej ni imela prav veliko stika s svojimi novimi sodržavljanji.<sup>14</sup>

V razpravah o arhitekturi in urbanizmu v državah in deželah z večinskim muslimanskim prebivalstvom zasledimo vrsto orientalističnih, občasno tudi rasiziranih pogledov na islam in mesta, ki so jih gradili ali v njih živeli muslimani. Pogosto se na primer namesto resne obravnave pojavlja teologocentrična težnja, ki se kaže v prepričanju, da lahko »praktično vse pojave, ki jih je mogoče opazovati v družbah, ki večinsko in uradno pripadajo muslimanski veri, pojasnimo s to versko pripadnostjo« (Rodinson po Baskar 2015: 29). Temelj tega prepričanja leži v podmeni, da je islam drugačen od drugih religij, njegova moč naj bi bila bistvena tudi pri oblikovanju bivalnega okolja. O tem najbolj zgovorno priča konstrukt islamskega oziroma orientalskega mesta, ki korenini v zgodnjem 20. stoletju in izhaja zlasti iz kolonialističnega opisovanja in poskusa obvladovanja osvojenih mest, zlasti francoskih avtorjev, ki so na podlagi različnih raziskav v posameznih mestih severne Afrike in Sirije (Damask, Fes, Alep) formirali generalizirano idejo o enotnosti mesta v islamskem svetu.<sup>15</sup>

13 Grabrijan je pri svojih raziskavah in razmišljanjih sodeloval z Jurjem Neidhartom (1901–1979), hrvaško-bosanskim arhitektom, ki je prav tako živel, deloval in tudi projektiral v Sarajevu. Ta je bil skoraj tri leta asistent pri Le Courbusieru, kjer naj bi med drugim sodeloval pri znamenitem alžirskem projektu (1933–1934) (glej Alić in Guseh 1999: 10).

14 V uvodu svojega pomembnega dela *Bosensko orientalska arhitektura* v Sarajevu zapiše, da je knjigo napisal v slovenščini zato, »da bi naši strokovnjaki spoznali to arhitekturo, ker kljub temu, da vsi živimo pod isto streho, se v arhitekturi še ne poznamo in ne razumemo« (Grabrijan 1985: 7).

15 V tem smislu je pomemben predvsem William Marçais, ki je med drugim zagovarjal tezo, da islamska religijska doktrina zahteva življenje v urbanih območjih. Marçais je v resnici zgradil osnovni model islamskega mesta, ki so ga nadgrajevali drugi raziskovalci urbanih naselbin, zlasti na Bližnjem vzhodu in v severni Afriki (Falihat 2014). V drugi polovici 20. stoletja se prične glasna kritika koncepta islamskega mesta. Tako denimo Janet Abu-Lughod (1987) v svojem članku *Islamsko mesto: Zgodovinski mit, islamska esenca in relevantnost v sodobnosti* kritizira orientalistično razmišljanje o islamskem mestu. Poudarja, da je model islamskega mesta utemeljen na posploševanju, saj ni bilo dovolj konkretnih primerov, ki bi potrjevali uveljavljeno generalizacijo. Ideja o obstoju islamskega mesta prav tako zanemarija pester proces oblikovanja mest, ki se porajajo v specifičnih in spremenljivih pogojih (mesta namreč zaznamuje vrsta

Čeprav je bilo v tej novi invenciji 20. stoletja prisotnih nekaj romantičnih pridihov, so islamsko mesto konstruirali večinoma kot negativen oziroma neprivlačen urbani prostor (Falihat 2014; Yyajusi idr. 2008).<sup>16</sup> Tako so denimo mnogi navdušenci nad grškorinsko arhitekturno tradicijo poudarjali, da v islamskem mestu ni enotnosti in regularnosti ter da je po svoji naravi anarhistično. Skratka, konstruirano in homogenizirano »islamsko mesto«, pri katerem ni bilo prostora za opazanje regionalnih in lokalnih specifik, naj bi bilo v nasprotju z zahodnimi mesti v celoti kaotično, neorganizirano, in torej za tuje opazovalce in oblastnike »labirintno« mesto, ki se upira kontroli. Manko reda in organizacije je tisto, kar v resnici označuje koncept islamskega mesta in kaže na izrazito težnjo po drugačenju muslimanov in islama, ki jo pogosto dopolnjujejo rasiistični kolonialistični diskurzi. V skladu z orientalistično logiko je bilo v ospredju zanimanja iskanje in potrjevanje binarne opozicije med zahodnim in vzhodnim mestom oz. arhitekturo (glej Said 1996).

Tudi Grabrijan je svoje znanstveno pisanje utemeljeval na razlikah med Vzhodom in Zahodom, včasih tudi med Jugom in Severom, četudi pri njem opazimo izrazito zanimanje zlasti za regionalno arhitekturo. Slednjo vidi kot zmes vplivov lokalnih tradicij, ki so se na svojevrstne načine prilagajale različnim vplivom, med njimi tudi osmanskim ali, kot sam pravi, orientalskim, »turškim«. Sam sicer precej dosledno ločuje med bosansko-hercegovsko muslimansko in turško arhitekturo, čeprav obe označuje kot orientalski, prav tako pri svojem razumevanju bosansko-hercegovskih muslimanov poudarja, da so »naši muslimani« »arijci, to je Slovani« (Grabrijan 1985: 18). Zato pri njem opazamo izrazito intenco in potrebo po dekonstrukciji idej o obstoju enotnega modela islamskega mesta, saj je v resnici s svojim razumevanjem osmanske arhitekturne dediščine na Balkanu zanikal ideje o »inertni otomanski rasi, ki niti ne sadi niti ne seje, ne gradi niti ne popravlja« (Spencer po Jezernik 1998). Sam je nasprotoval orientalističnim idejam, da je islam ovira za »civiliziranje« in napredek v arhitekturnem smislu, pa tudi ideji o domnevni zamrznjenosti, neprilagodljivosti mest, v katerih živi večinsko muslimansko prebivalstvo. V bosanskih mestih je videl »harmonična mesta«, ki so jih skvarili novi imperiji (pri čemer cilja predvsem na avstro-ogrsko monarhijo) in novi brezbrizni oblastniki (tu velja izpostaviti zlasti prvo Jugoslavijo), ki so »dobro domače zamenjali s tujo naka-zo« (Grabrijan 1985: 30).

različnih procesov, od podnebnih sprememb do tehnoloških in družbenih transformacij). Idejo o islamskem mestu so torej konstruirali zunanji opazovalci z družbeno močjo, ki so na podlagi maloštevilnih primerov zgradili mit o islamskih mestih. O kritiki koncepta islamskega mesta glej tudi Raymond 1994.

16 Njegov pogled na mesta je bil pogojen tako s političnimi zahtevami kolonialistične sile kot tudi z osebnimi zgodbami, motivacijami in estetiki.

V Grabrijanovi afektivno-poetični odi osmanskem urbanističnemu planiranju *Bosensko orientalska arhitektura v Sarajevu s posebnim ozirom na sodobno* (1985) pravzaprav lahko razberemo navduševanje nad spajanjem »orientalskega« z bosanskim, lokalnim oziroma nad regionalnimi tradicijami, ki naj bi tlakovale pot jugoslovanski skupni prihodnosti. Podobna težnja po uveljavitvi specifične bosansko-orientalske arhitekture se izpostavlja tudi v skupnih delih, ki jih je napisal z Jurijem Neidhartom,<sup>17</sup> denimo v znameniti študiji *Arhitektura Bosne i put u suvremeno* (1957), kjer se zelo jasno pokaže transformacija od rigidnega orientalističnega dojemanja osmanske arhitekture do razumevanja slednje kot bosanske, ljudske arhitekture, ki je lahko odlična osnova za stereotipne modernistične oblike oz. pot, ki vodi v jugoslovansko modernizacijo (glej Alić in Gusheh 1999: 11). Njun odnos do osmanske arhitekture se najbolj transparentno kaže v razmisleku o t. i. projektu Baščaršija, ki jo je povojna oblast zaradi vrste razlogov pričela nespametno rušiti. V njej namreč ni prepoznavala niti dediščine niti jugoslovanske prihodnosti, temveč – kot zapišeta Dijana Alić in Maryam Gusheh (1999: 13) – »ogrožajočo naravo osmanskega simbolizma«. Zaradi protesta intelektualcev se je proces rušenja sčasoma ustavil, Neidhart je celo izdelal projektne načrt, ki naj bi Baščaršijo s kombinacijo rušenja ter ohranjanja izbranih stavb in dodajanja novih spremenila v bosanski kulturni center.<sup>18</sup> Zdi se, da je imel Grabrijan tudi do prijateljevih načrtov nekaj manjših zadržkov, čeprav sta Neidhartov projekt pravzaprav objavila skupaj. Toda iz drugih del je razbrati, da je bil Grabrijan zelo razočaran nad rušenjem osmanske čaršije, izražal je veliko skrb za obrtnike, ki bi z rušenjem izgubili prihodke. Skupaj z Neidhartom pa sta nasprotovala ambicijam po visokogradnji na območju Baščaršije; tovrstne posege je Grabrijan ocenjeval kot brezglave in je zagovarjal obstoj nizke gradnje v delu mesta, ki ga je želel ohraniti kot celoto (glej Čelić 1970: 98). Svoje delovanje na področju arhitekturne kritike je razumel tudi kot proces dokumentiranja izbrisane in spregledane

arhitekturne dediščine, ki bi jo zavaljo bolj svetle, jugoslovanske prihodnosti vendar morali zaščititi (Grabrijan 1985: 7). Sam je sicer priznaval, da so higienski standardi na sarajevski Baščaršiji slabi, prav tako je bilo jasno, da so nekatere stavbe nevarne in da tudi vsi obrtniki ne morejo preživeti v novi dobi (ibid.: 57–58). Toda obravnavanje osmanske dediščine kot tuje je odločno zavračal. Skupaj z Neidhartom sta dediščino »Turkov« reinterpretirala kot domačo, bosansko arhitekturo, tisto, ki je zrasla iz zemlje in domačega ljudstva, in jo s svojimi interpretacijami vsaj delno odrešila odtisa »neevropskega« oziroma neslovanškega.<sup>19</sup> Perifernost je pravzaprav ponujala pot v iskanje »avtentičnosti«:

Orientalna arhitektura! Vsekakor je nastala pod vplivom Orienta, toda to niso enostavno presajene, temveč organsko iz ljudstva zrasle oblike in tvorbe. Bosna je bila periferija turškega cesarstva in čim bližje je bila dežela Carigradu, več zlata je bilo [...]. Turčija je vsa v zlatu, Bosna pa enostavna [...]. Vsebuje domače elemente in se razlikuje od turške hiše prav tako kot dalmatinska od italijanske. [...] Tu torej ne gre za bogato, temveč za tipično periferno arhitekturo in ravno ta provincialna, skromna arhitektura je tisto, kar deluje bolj neposredno, bolj človeško in bolj povezano z naravo. (Grabrijan 1985: 15)

Predvsem pa je Grabrijan v svojih delih svarilen, saj opozarja na napake, ki so jih zagrešili mnogi. Jugoslovanski in zlasti avstro-ogrski odnos do osmanske dediščine celo primerja z ameriško politiko do staroselcev, kar daje slutiti, da tudi muslimane dojema kot žrtve kolonialistične, celo rasistične politike:

Paziti moramo, da se nam ne zgodi kot Američanom, ki so najprej uničevali vse, kar je bilo indijanskega, če pa danes še odkrijejo kje kaj njihovega, potem zidajo na takih mestih ogromne hotele, kamor potem hitijo znanstveniki in umetniki, ki iščejo navdihe v starem. (Grabrijan 1985: 14–15)

Toda sočasno dodaja, da sam bosanske muslimane vidi drugače, saj »v našem konkretnem primeru pa ne gre za indijansko, temveč za arhitekturo enega naših narodov« (Grabrijan 1985: 14–15). Z namenom vključevanja muslimanov v jugoslovansko skupnost poudarja heterogenost islama (glej Čelić 1970: 45), s čimer prične nezavedno sodelovati

17 Vplivna arhitekta sta se spoznala v Mariboru na sluzenju vojaškega roka. Neidhart je priznal, da ga je Grabrijan navdušil nad bosansko, orientalsko arhitekturo. Podobno so trdili tudi Grabrijanovi učenci, ki so odkrivali dediščino v osmanski zapuščini, s katero se kljub svoji pripadnosti muslimanski skupnosti sprva niso želeli ali zmogli identificirati (glej Čelić 1970).

18 Načrt je bil sicer dobro usklajen s političnimi težnjami, saj je Baščaršijo koncipiral kot prostor različnih religijskih stavb, kar je bilo skladno z idejo bratstva in enotnosti, sočasno pa naj bi prostor sekularizirali in spremenili v »tematski park«. V resnici je s svojim načrtom reduciriral pomen vakufa, s spremembo namembnosti določenih stavb – načrtnega odstranjevanja medres in drugih stavb, povezanih z religijsko upravo – pa je skušal zmanjšati prisotnost islama in religije v javnem prostoru. Tako naj bi Gazi Husrev-begov hamam postal vinska klet in restavracija (glej Alić in Gusheh 1999: 17–18). Toda njegov načrt ni bil nikoli uresničen, mesto je pravzaprav pričelo rasti ob Baščaršiji oziroma avstro-ogrskem podaljšku Baščaršije.

19 V članku z naslovom *Turska kuća*, ki ga je objavil v časopisu *Novi behar* leta 1937, navaja, da se je t. i. turška hiša skozi čas izjemno spremenila, saj se je združevala z drugimi vplivi. Nanjo naj bi zlasti močno vplivala mediteransko-sirijska in maloazijska hiša. Evropska vila naj bi imela velik vpliv predvsem na center Osmanskega imperija – Istanbul, medtem ko so bile te spremembe na periferijah manjše (glej Čelić 1970: 37).

v dolgotrajnem in zapletenem procesu konstrukcije t. i. evropskega islama (glej denimo Rexhepi 2018).<sup>20</sup> Grabrijan je neutrudno iskal skupne (jugoslovanske) izvore, zanemarjal je religijske razlike in se oddaljeval od slovenskih različic obmejnega orientalizma (glej Bartulović 2010; Baskar 2015). Pokazal je na podobnosti med t. i. severnimi in južnimi regionalnimi tipi hiš in s tem argumentiral, da so Slovenci precej bližje bosanskim in drugim jugoslovanskim muslimanom, kot so si nemara ti predstavljali. Tu sicer lahko zasledimo podobnosti s Cvijićevimi teorijami, toda brez ozemeljskih apetitov in prosrbskih ideoloških temeljev. Tako leta 1952 v *Slovenskem etnografu*, v poročilu s posveta arhitektov v Dubrovniku leta 1950, zapiše:

Naš položaj v državi je čisto poseben. Živimo na enem najbolj mešanih ozemelj. Pri nas se stikajo prav vse severne regionalne hiše. Zato nam je lažje iskati prehodnih členov kakor ljudem, ki živijo na bolj homogenih območjih. Iz tega slikanja regionalnih hiš torej je treba napraviti odliko! In ne hoteti po vsi sili enoten nacionalni tip hiše. Naša dežela je dežela razgledov na vse strani, pri nas so mnogi spojni elementi. To velja tako za LRS v ožjem kakor za vso državo FLRJ v širšem pomenu. Zato bo iskala naša etnografija svoje področje v primerjalnem delu. Iskala bo regionalnih vplivov, ki so v preteklosti obstajali med našimi deželami. [...] Kaj ni današnji naš alpski tip hiše, kakor da je padel zrel iz neba? Od kod ta čudni pojav regionalne hiše med drugimi z ločenim dnevnim prostorom? Od kod ta čudna analogija med alpsko in bosensko-orientalsko hišo? Glede organizacije stanovanjske površine in glede same gradbe. Tu spodaj kamnit masivni zid, tam zid iz čerpiča; zgoraj pa sta obe hiši predalčni, leseni, da bi preveč ne obteževali pritličja. Mar je bila tudi alpska hiša nekdanj iz čerpiča? In od kod ta strukturna in prostorna arhitektura naših gospodarskih poslopij? Saj je to vendar kakor v orientalski arhitekturi! (Grabrijan 1952: 104–105)

Orientalna arhitektura se tako v njegovih upodobitvah preobraža v jugoslovansko skupno dediščino, ki jo želi iztrgati iz domene »azijskega«, islamskega Drugega.

### Iskanje ravnovesja: Med Vzhodom in Zahodom, med preteklostjo in prihodnostjo

Medtem ko so mnogi arhitekturni teoretiki videli prepletenost ulic in t. i. labirintno zasnovo t. i. islamskega mesta kot nekaj, kar onemogoča orientacijo, priča o pomanjkanju reda ali celo dokazuje popolno spontanost oziroma odsotnost kakršnegakoli načrtovanja pri urbanističnem snovanju, Grabrijan v osmanski arhitekturi vidi arhitek-

turo po meri človeka. O tovrstni arhitekturi naj bi sanjala tudi nova modernistična arhitekturna teorija. Tisto, kar so mnogi videli kot konfuznost, je Grabrijan občutil kot svojevrstno harmonijo. Kar so mnogi označili za pomanjkanje reda, je sam zaznaval kot subtilno spoštovanje urbanizma do narave. Tako afektivno opisuje harmonično prepletanje dreves in zelenih površin s stanovanjskimi hišami in drugimi objekti: »Značaj mesta je enoten, prikupen in skladen. Hiše so nanizane po pobočju kakor sloji skrilavca, in povsod pretkane z zelenjem« (Grabrijan 1985: 30). Mesta primerja s človekom: »Cesta je hrbtenica, voda je duša, zelenje so pljuča in čaršija je srce mesta. V mahali ljudje stanujejo, v čaršiji delajo. Človek je merilo vsega« (ibid.: 13). Izpostavlja, da so v Bosni stanovanjske soseske oziroma mahale gradili v obliki amfiteatra na pobočjih, da so imeli odprt razgled. Mahalo opisuje kot mojstrovino »prostorske plastike, ki je izšla iz prilagajanja terenu in iz standardnih oblik«; zanj je mahala »visoka pesem arhitekture in urbanizma – za človeka, ki ima posluš, občutek in ki zna gledati!« (ibid.: 73). Med drugim se odkrito navdušuje tudi nad diferenciacijo mahalskih poti, ki sledijo konfiguraciji terena. Vsaka mahala ima prometno hrbtenico in stranske ulice, ki omogočajo komunikacijo. Osmanska mesta in mahale naj bi bile po mnenju arhitekta grajena »z veliko discipline, ki upošteva soseda, in z izrednim občutkom za prostor in teren« (ibid.).

Prav sosedski odnosi in institucija sosedstva oziroma *komšiluka* se kažejo kot ključni. Povzdigovanje dobrososedskih odnosov je bilo velikokrat pomembno tudi v jugoslovanskih ideologijah multikulturnega sobivanja, predvsem pa je v zadnjih povojnih letih postalo ključno polje razprav o odnosih med različnimi skupnostmi v BiH. Grabrijan tu povzdiguje bosansko kulturo nad »evropsko« in jo s tem na nek način izključuje iz Evrope, čeprav sočasno poudarja evropskost jugoslovanskega prostora:<sup>21</sup> »In medtem ko se je v Evropi sosed zapiral pred sosedom večkrat tudi s trdnjavskim zidom, sta tu kult sosedstva in odnos do zemlje ustvarila komšimke (majhna vrata v ograji dvorišča ali vrta), ki so povezovale sosede med seboj, pravico do razgledov in amfiteatralno ter vrtno mesto« (Grabrijan 1985: 13). Upoštevanje soseda je izpostavil kot eno izmed večjih odlik urbanističnega planiranja, slavil je pravico do razgleda in skrbnost prebivalstva, ki je hiše postavljalo tako, da niso zakrivale razgleda svojim sosedom. S svojim opisovanjem pomena arhitekture in stavbne dediščine je tudi zelo jasno nakazal svoje politične težnje, in sicer jasno izpostavljanje pomena dobre arhitekture tudi za dobre odnose med posamezniki in skupnostmi: »človek, prepuščen samemu sebi, ne zmore mnogo« (ibid.: 74). Tako tudi prikaže muslimane kot dobre sosede, s katerimi sobivanje ni le možno, temveč tudi prijetno, navdihujoče. Čeprav je nedvomno prispeval k svojevrstnemu premisle-

20 Danes se ta ustvarja predvsem v kontrastu z drugačenjem arabskih muslimanov. Sam koncept balkanskega oz. evropskega islama je v osnovi problematičen in nemalokrat tudi rasističen, toda kot dokazujejo etnografske raziskave, gre za ključni segment identifikacije velikega dela muslimanskega prebivalstva na Balkanu.

21 Na drugih mestih namreč pravi, da naš Orient sodi v Evropo.

ku o »orientalskem«, se diskurzu o razlikah med Vzhodom in Zahodom ni zmoget niti želel izogniti, saj se je odkrito navduševal nad dosežki osmanskega urbanizma in arhitekturnega snovanja. V bosanski orientalski arhitekturi pa je prepoznaval svojevrstno jugoslovansko ravnovesje. Podobno kot Neidhart tudi sam povezuje Vzhod s senzualnostjo, ki omogoča nadgradnjo »zahodne racionalnosti«. Neidhart je bil prepričan, da je moderna zahodna arhitektura, ki jo je populariziral Le Corbusier, pravzaprav odkrivala tisto, kar je ljudska arhitektura na Balkanu že zdavnaj poznala (Alić in Gusheh 1999: 14). Grabrijan pa je še bolj odkrito slavil oz. romantiziral specifično »mentalitet«, ki jo je prepoznaval v raziskovanju bivalne arhitekture in načrtovanju okolja. To idejo je uporabil tudi kot sredstvo obračunavanja z avstro-ogrsko imperialno oblastjo, ki jo je videl kot kolonialističnega sovražnika in kapitalistično oblast, brez posluha za dediščino, saj naj bi privilegirala predvsem pragmatičnost namesto čustev, občutij in udobja (glej Čelić 1970: 107):

Namesto da bi zidala novo mesto poleg starega, je vzdala novo v staro in s tem povzročila tragedijo Sarajeva. V staro mesto je postavila nekaj ogromnih vojašnic in uvedla koridorski sistem ulic, v katerih se človek giblje, kot bi bil v kanalu. In tako je čez noč pretrgala s tisto značilno gradnjo dotedanjega stopničastega in izmeničnega razvrščanja hiš po pobočjih, negirala vse obstoječe in vnesla v mesto elemente problematične vrednosti. Medtem ko je doslej stal človek v središču arhitekture, ki je bila vseskozi humana in je izhajala iz načela: vse za človeka in odnosu do njega, pa je s kapitalizmom dobila čisto racionalne in eksploatorske oblike. (Grabrijan 1985: 14)

Avstro-Ogrska je torej po Grabrijanu v mesto vnašala »konfuznost in kaos« (1985), predvsem pa je v neomavrskem slogu (ta ga spominja na turista, ki si na glavo nerodno nadane fes; glej Čelić 1970: 135) videl nerazumevanje in norčevanje iz prepleta bosanske in osmanske arhitekturne tradicije. Avstro-Ogrska kot imperialna sila je vnašala v bosansko-hercegovsko arhitekturo spremembe, ki so kazale kolonialen, vzvišen odnos. »Evropeizmi«, kot jih sam imenuje, so del kolonialistične politike, ki jih okara že v projektih, ki so spreminjali podobe mest v Alžiriji, Fesu itd. Leta 1940 zapiše, da »Sarajevo propada od avstrijske okupacije. Vendar to ni le usoda Sarajeva, ampak je usoda vseh orientálnih mest [...], ki so jih kolonizirali. Pod krinko kulture uvajajo alkohol, prostitucijo in tuberkulozo skupaj s koridorno ulico« (glej Čelić 1970: 126). Tudi prva jugoslovanska oblast je naredila v Bosni veliko škode. Zato je, kot ugotavlja, treba priznati, da je »hiša, ki je zamenjala orientalsko hišo, v marsičem slabša od nje« (Grabrijan 1985: 142).

Razlike med »orientalskim« in »evropskim«, ki služita kot osnovni sistem klasifikacije, opaža na mnogih prizoriščih ter Bosno in bosansko-hercegovske muslimane sočasno

vključuje in izključuje iz Evrope – včasih jih označi za orientalce, drugič za Bosance, vedno pa so zanj »naši« muslimani. »Del Orienta imamo tako rekoč v srcu Evrope, in ta Orient v naši državi – je torej tudi del naše kulturne svojine« (Grabrijan 1985: 7). Toda zdi se, da izrazito preferira orientalsko dimenzijo in bralce opozarja, da se zaveda tudi napak nekdanjega Osmanskega imperija, ampak da te napake zbledijo v afektivnih, romantiziranih hvalospelih, ki jih namenja arhitekturi. Navdušuje se nad čistočo hiš in izločitvijo umazanih dejavnosti iz notranjih prostorov, nad pomenom avlij oz. dvorišč ter divanhan (ibid.: 91–92), nad družabnostjo muslimanov, spoštovanjem narave in sosedov, nad egalitarnostjo in usklajenostjo hiš, kjer »individualne« hiše kažejo »več skupnega duha kakor številne kolektivne zgradbe kapitalističnega sveta«, ki jih označuje za »anarhično« gradnjo (ibid.: 122). Orientalška bosanska arhitektura je zanj »demokratična, nevsiljiva in nepatetična« (ibid.: 15), za razliko od kaotičnosti Zahoda. V tem smislu Zahod postaja homogenizirana metafora za kaotičnost, medtem ko se »islamsko«, orientalsko, pa tudi bosansko mesto spreminja v vzor, po katerem je mogoče zgraditi sodobno, moderno mesto in primerno »ogledalo socializma« (ibid.: 16). »Orient« se namreč »čudovito stika s težnjami moderne arhitekture [...] in zakaj naj bi vedno sprejemali iz tretje roke, kar lahko črpamo na izvoru?« (ibid.: 7). Muslimane v nasprotju z dotedanjimi videnji torej predstavi kot nasprotje skvarjenemu zahodnemu svetu, iz česar lahko sočasno razberemo tudi jugoslovansko, socialistično zgodnjo kritiko konzumerizma in kapitalizma.<sup>22</sup> Evropska hiša naj bi bila hiša za delo, orientalska pa za počitek in užitek, toda užitek je nekaj, kar v nasprotju z mnogimi njegovimi predhodniki in opazovalci bosansko-hercegovskega življenja (glej Jezernik 1998) Grabrijan nadvse ceni. Uživanje namreč vodi tudi k temu, da je »orientalec čudovito statičen, miren, preudaren« (Grabrijan 1985: 196). Esencializacija »orientalcev« je očitna. Uživanja ne povezuje le s fatalizmom, ampak tudi z držo oziroma telesnimi tehnikami (Mauss 1973), zlasti čepenjem in ležanjem, ki je namenjeno užitku in se odraža v talnem horizontu in notranji opremi hiš: »Sodobni človek se odpočije, če sedi. Orientalce pa to opravi čepe. Po držo lahko spoznamo, kateremu kulturnemu krogu človek pripada« (Grabrijan 1985: 137). Stol je zanj »izrazit instrument dela«, mizni horizont pa označi za »delovni« horizont (ibid.), ki kvarti tisto, kar ga osebno iskreno navdušuje. Brez kančka zadržkov opisuje tudi kavarne, kjer življenje teče drugače: »Orientalke kavarne so sicer siromašne po udobju, so pa bogate po naravnem ambientu in prostorskem oblikovanju. Evropske so bogate in luksuzne, toda siromašne po

<sup>22</sup> Njegova najpomembnejša dela o t. i. orientalski arhitekturi so bila objavljena po njegovi smrti leta 1952. V času delovanja na Univerzi v Ljubljani, kjer je postal redni profesor leta 1951, je intenzivno urejal zbrano gradivo za objavo.

ambientu in prostorskem oblikovanju« (ibid.: 201). Čeprav se zaveda določenih pomanjkljivosti, zapiše, da si mora pred Sarajevom »tako imenovani superiorni človek slej ali prej priznati, da je v nekem smislu barbar« (ibid.: 162). Evropeizacijo mesta opisuje kot njegovo propadanje in se obrača proti Vzhodu in osmanski preteklosti pri snovanju jugoslovanske prihodnosti, saj lahko le na ta način pridemo do, kot zapiše, »svoje samonikle in nove arhitekture« (ibid.: 214).

## Sklep

»Idealistična teorija išče lepoto v samih pozitivnih okoliščinah. Mi pa vemo, da moreta biti lepa tudi ubijalčev nož in top,« zapiše Grabrijan (1985: 12) v uvodu svojega slavonspeva osmanski arhitekturi. Kljub temu pa na več mestih opozarja, da knjige in njegovega razmišljanja o podobi mest ne smemo razumeti kot odobravanja fevdalizma, patriarhalnih odnosov, religijskega fundamentalizma itd., saj je zanj Orient »hkrati brutalen in subtilen« (ibid.: 214). Pisanje Grabrijana lahko v veliki meri razumemo kot subjektivno reakcijo na življenje v Sarajevu, kjer ga je urejanje prostora navduševalo in vodilo k premisleku ter h kritiki klasičnega, orientalističnega razumevanja osmanske zapuščine kot percepcije (glej Todorova 1996), ki je hkrati obremenjevala muslimansko skupnost s teorijami o nazadnjaštvu, azijskem izvoru, nezdržljivostjo z modernostjo itd. Grabrijan nasprotno v imperialni, osmanski dediščini vidi možnost za napredek in modernizacijo Jugoslavije. Podobno kot pri Dvornikoviću tudi pri Grabrijanu razberemo specifično zmes afektivnega in racionalnega ocenjevanja osmanske zapuščine, kjer se emocionalna in telesna čutenja afektivnih atmosfer (Brennan 2004) – denimo v kavarnah ob izvajanju sevda-link ali na dvoriščih bosansko-hercegovskih mahal – preobražajo v racionalizacijo oz. zagovor skupne jugoslovanske poti. V njihovih delih torej prihaja do odločnega upora proti demonizaciji sledi nekdanjega Osmanskega imperija, a občasno tudi do eksotizacije »azijske/orientalske« zapuščine oz. občudovanja njenega prepleta s slovanskimi (prav tako notranje hibridnimi) kulturnimi prvinami. V njihovih interpretacijah lahko nazorno spremljamo, kako se muslimansko prebivalstvo spreminja v nepogrešljiv del jugoslovanskega telesa, v »našega človeka« (Dvorniković 2000 [1939]).

Četudi sta oba velikokrat posegala po orientalističnem in tudi rasističnem diskurzu (tudi zaradi prevlade tovrstnega diskurza v znanstvenih razpravah tistega časa), je njuno pisanje treba natančno brati in kontekstualizirati, predvsem pa izpostaviti, da gre pri obeh za zgodnje, alternativno prebiranje osmanske imperialne zapuščine na jugoslovanskem območju, ki je imelo tudi daljnosežne, konkretne učinke. Njuna pisanja namreč niso ostala na papirju, temveč so imela skozi čas – skupaj s spremembami okoliščin – tudi oprijemljive posledice v realnosti, v oblikovanju prostora, v spremembi statusa skupnosti, v družbe-

nih odnosih itd. Oba sta s svojo naracijo poskušala iztrgati jugoslovanske muslimane iz rasističnih, kolonialističnih oziroma orientalističnih diskurzov (čeprav sta, kot rečeno, sočasno prispevala k njihovi romantični orientalizaciji). Predvsem pa sta poudarjala slovanske izvore muslimanov in njihov pomemben prispevek k zamišljeni skupnosti.

Grabrijanove razprave o osmanski arhitekturni in urbanistični zapuščini postajajo še posebno aktualne, ko prihaja do povojne transformacije Jugoslavije, ki išče svojo novo pot v prihodnost. Medtem ko dominantni diskurz še vedno obravnava muslimane kot predmoderne, Grabrijan kritizira dotedanje ideje modernosti, ki slednjo vidijo v izbri-su sledi Osmanskega imperija in domnevne muslimanske nazadnjaškosti: »Vsak župan Sarajeva [...] je tekmoval v tem, kako bo posekal več drevja v mestu [...], kako bo porušil več stare arhitekture [...] in kako bo čimprej spremenil amfiteatralno Sarajevo v mesto koridorjev. Taki so simptomi civilizacije v propadanju« (Grabrijan 1985: 210). Odkrivanje pozitivnih plati osmanske preteklosti je tako del procesa iskanja ravnovesja ter razmišljanja o jugoslovanski poziciji v svetu. Ideje o muslimanih kot pomembni jugoslovanski skupnosti prevladajo s sodelovanjem Jugoslavije v gibanju neuvrčenih, ki od nove države zahteva zagotovilo, da je socialistična politika spoštljiva do muslimanskega prebivalstva in navsezadnje, da je status muslimanov v partnerski državi, ki je poleg tega jasno izrazila protirasistična in protikolonialna stališča, radikalno boljši kot v Sovjetski zvezi (glej Babuna 2012). Zato v tistem času postaja vedno bolj aktualno povzdigovanje kulturne hibridizacije ter izpostavljanje prepletanja kulturnih tradicij »Zahoda in Vzhoda«. Kot smo videli, pa imajo te ideje globljo zgodovino.

Bjelić (2021: 17–19) sicer pričetek tega procesa, zlasti v medvojnem obdobju, označuje kot evgenični proces pretvarjanja hibridnosti v enakost, ki naj bi služila predvsem srbskim vladajočim elitam v procesih »etno-rasne srbizacije Hrvatov in Slovencev«. Ti naj bi se transformirali v srbski rasni tip. Zanj je torej ideja o skupni, jugoslovanski identiteti služila ustvarjanju biološke skupnosti oziroma gre za rasno formiranje nacionalne, jugoslovanske entitete, kjer naj ne bilo prostora za Rome in Vlahe, pa tudi za muslimane.<sup>23</sup> Toda kot dokazuje pisanje Dvornikovića, navsezadnje pa tudi denimo Nika Zupaniča, je bil ta proces ustvarjanja skupnosti precej bolj kompleksen. Različni akterji so si ga namreč zamišljali po svoje (glej Baskar 2020; Jezernik 2018). Predvsem pri Dvornikoviću opazimo, da raso razume izjemno fleksibilno, nikakor ne le kot biološko skupnost, temveč precej bolj kot kulturno skupnost ali nekoliko fatalistično »skupnost usode«, ki lahko le ob sprejemanju preteklosti snuje svojo bodočnost.

Dvorniković je tudi zaradi svojih idej o jugoslovanski rasi

<sup>23</sup> Bjelić (2021) narodov ne obravnava le kot zamišljene skupnosti, temveč predvsem kot rasizirane skupnosti.



danes v redkih študijah, ki zaznajo njegovo delo, označen za rasista, in nedvomno bi iz današnje perspektive mnoge njegove izjave lahko označili za rasistične.<sup>24</sup> Toda kljub kritikam Dvornikovića in Grabrijana je treba izpostaviti, da se je Dvorniković osredotočal predvsem na nasprotovanje idejam o rasni, nemški superiornosti ter na cilj snovanja nove jugoslovanske skupnosti. V duhu časa, v katerem piše, ko so bile ideje znanstvenega rasizma v zahodni Evropi še vedno zelo žive, se kategoriji rase ni uspel izogniti, četudi sam v resnici precej bolj govori o kulturni raznolikosti. Prav tako je njegov diskurz bolj poudarjal preproste razlike, ki jih je sam zaznaval, kot pa hierarhije. Dvornikovićeve interpretacije »rasnih razlik« je bila torej najprej v službi emancipatornih jugoslovanskih ambicij, ki so nasprotovale idejam rasne čistosti. Kulturno mešanje oz. spajanje je sam videl predvsem kot jugoslovansko prednost in pot v prihodnost.<sup>25</sup> Nedvomno pa gre tudi pri oblikovanju jugoslovanske skupnosti oz. Dvornikovićeve imaginaciji Jugoslovancev za svojevrstne diskurzivne prakse izključevanja, saj gre tudi pri zamišljanju hibridnosti za omejeno inkluzivnost, kar je vidno zlasti pri stigmatizaciji romske skupnosti. Kljub temu se je treba strinjati z oceno Božidarja Jezernika, da jugoslovanskih političnih projektov ni mogoče enostavno izenačevati z rasističnimi kolonizatorskimi diskurzi (glej Jezernik 2018: 182–183), temveč da gre za kritična, politično vodena preizpraševanja obstoječih kategorizacij, v katerih različni avtorji naslavljajo vprašanja kulturnih raznolikosti ter notranjih tenzij in imperialnih zapuščin. Ob poskusu brisanja določenih (zlasti religijskih in kulturnih) razlik znotraj jugoslovanske skupnosti pogosto svojo kritično ost usmerjajo prav v nasilno imperialno, kolonialistično (in rasistično) politiko, s tem pa občasno prezrejo tudi svoje lastne stranpoti. Zato kljub kritiki njunih del v sodobnem času ni mogoče prezreti dejstva, da sta tako Dvorniković kot Grabrijan prispevala delež v poskus »derasizacije« jugoslovanskih muslimanov, predvsem pa sta zagotovila drugačen pogled na osmansko zapuščino in sodelovala pri njeni transformaciji v kulturno dediščino.

Če se za konec vrnemo na začetek prispevka in naslovimo oceno postkolonialne teorije o tem, da se je jugoslovanska znanost izogibala razpravam o rasizmu, je vendarle treba opomniti, da gre tudi tu za amnezijo.<sup>26</sup> Ne le, da je bila kritika rasizma, zlasti idej o rasni čistosti, ključna za snovanje jugoslovanske skupnosti v več obdobjih 20. sto-

letja, temveč so tudi različni diskurzi o rasah (ne glede na njihovo očitno problematičnost iz sodobne perspektive) prispevali k specifični imaginaciji jugoslovanske prihodnosti. Pisanje Dvornikovića in delno tudi Grabrijana kaže predvsem na to, da je treba biti občutljivejši na kontekste in razlike med različnimi diskurzi o izključevanjih oz. vključevanjih ter (historično in etnografsko) spremljati variabilnost in regionalne specifične določenih oblik rasizma, orientalizma, balkanizma ter njihove različne rabe in odmeve v specifičnih obdobjih.

### Zahvala

Članek je nastal v sklopu raziskovalnega programa št. P6-0187, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

### Viri in literatura

ABU-LUGHOD, Janet: The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance. *International Journal of Middle East Studies* 19/2, 1987, 155–176.

ALIĆ, Dijana in Maryam Gusheh: Reconciling National Narratives in Socialist Bosnia and Herzegovina: The Bašćaršija Project, 1948–1953. *Journal of the Society of Architectural Historians* 58/1, 1999, 6–25.

BABUNA, Aydin: Bosnian Muslims during the Cold War: Their Identity between Domestic and Foreign Policies. V: Philip E. Muehlenbeck (ur.), *Religion and the Cold War: A Global Perspective*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 2012, 182–205.

BAKER, Catherine: *Race and the Yugoslav Region: Postsocialist, Post-Conflict, Postcolonial?* Manchester: Manchester University Press, 2018.

BARTULIN, Nevenko: *The Racial Idea in the Independent State of Croatia*. London: Brill, 2013.

BARTULOVIĆ, Alenka: "We have an old debt with the Turk, and it best be settled.": Ottoman incursions through the discursive optics Slovenian historiography and literature and their applicability in the twenty-first century. V: Božidar Jezernik (ur.), *Imagining 'the Turk'*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2010, 111–136.

BARTULOVIĆ, Alenka: From brothers to others?: changing images of Bosnian muslims in (Post-)Yugoslav Slovenia. V: František Šístek (ur.), *Imagining Bosnian Muslims in Central Europe: representations, transfers and exchanges*. New York in Oxford: Berghahn Books, 2021, 194–213.

BARTULOVIĆ, Alenka: United in Sevdalinka? Affective Aspirations for the Yugoslav Space. V: Ana Hofman in Tanja Petrović (ur.), *Affect's Social Lives: The Post-Yugoslav Reflections*. V tisku.

BASKAR, Bojan: Rasizem, neorasizem, antirasizem: Dvojni esej o tranzitivnosti navidezno protislovnih pojmov. *Časopis za kritiko znanosti* 32/217–218, 2004, 126–149.

24 Tu nemara velja omeniti, da rasizem obstaja tudi brez neposrednega sklicevanja na raso. Sodobno izogibanje izrazu »rasa« in novi razmah rasizma v sodobnosti to nedvomno potrjujeta.

25 Dominantni rasistični diskurz praviloma nasprotuje mešanju ras. Tako je bilo tudi v začetku 20. stoletja, ko je deloval Dvorniković. V dominantnem diskurzu tistega obdobja so mešanice vodile k degeneraciji in nazadovanju (glej Baskar 2004: 133).

26 Če opozorimo samo na pomembne razprave o rasizmu antropologa Nika Zupaniča (glej npr. Muršič in Hudelja 2009; Jezernik 2018).

- BASKAR, Bojan: Avstro-ogrška zapuščina. Ali je možna nacionalna dediščina multinacionalnega imperija? V: Jože Hudales in Nataša Visočnik (ur.), *Dediščina v očeh znanosti*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2005, 41–52.
- BASKAR, Bojan: *Nacionalna identiteta kot imperialna zapuščina: uvod v slovensko etnomitologijo*. Ljubljana: Znanstvena založba FF, 2015.
- BASKAR, Bojan: Vera Stein Erlich and the conundrum of Yugoslav cultural diversity. V: Jan Hinrichsen, Jan Lange in Raphael Reichel (ur.), *Diversities: theories & practices: festschrift for Reinhard Johler*, (Untersuchungen, Bd. 123). Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 2020, 147–170.
- BJELIĆ, Dušan: Abolition of a National Paradigm: The Case Against Benedict Anderson and Maria Todorova's Raceless Imaginaries. *Interventions* 25, 2021, 1–24.
- BOUGAREL, Xavier: Od »Muslimana« do »Bošnjaka«: Pitanje nacionalnog imena bosanskih muslimana. V: Husnija Kamberović (ur.), *Rasprava o nacionalnom identitetu Bošnjaka*. Sarajevo: Institut za historiju, 2009, 117–135.
- BRENNAN, Teresa: *The Transmission of Affect*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2004.
- BROWN, L. Carl (ur.): *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*. New York: Columbia University Press, 1996.
- ČELIĆ, Đemal (ur.): *Grabrijan i Sarajevo*. Prilozi za proučavanje istorije Sarajeva godina III, knjiga III. Sarajevo: Muzej grada Sarajeva, 1970.
- DONIA, Robert: Bosnia and Herzegovina: The Proximate Colony in the Twilight of Empire. *Godišnjak* 42, 2013, 197–202.
- DVORNIKOVIĆ, Vladimir: *Psiha jugoslovenske melanholije*. Zagreb: Izdanje knjižare Z. I. V. Vasića, 1925.
- DVORNIKOVIĆ, Vladimir: *Karakterologija Jugoslovena*. Beograd: Prosveta, 2000 [1939].
- FALAHAT, Somaiyeh: *Re-imagining the City: A New Conceptualisation of the Urban Logic of the »Islamic city.«* Wiesbaden: Springer Vieweg, 2014.
- GINGRICH, Andre: Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe. V: Borut Brumen in Bojan Baskar (ur.), *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School, Vol II*. Ljubljana: Inštitut za multikulturalne raziskave, 1996, 99–127.
- GRABRIJAN, Dušan: Misli o naši dediščini v zvezi z referati s posveta arhitektov v Dubrovniku. *Slovenski etnograf* 5, 1952, 101–106.
- GRABRIJAN, Dušan. *Bosensko orientalska arhitektura v Sarajevu s posebnim ozirom na sodobno*. Ljubljana: Partizanska knjiga, 1985.
- HAJDARPAŠIĆ, Edin: Out of the Ruins of the Ottoman Empire: Reflections on the Ottoman Legacy in South-Eastern Europe. *Middle Eastern Studies* 44/5, 2008, 715–734.
- HAJDARPAŠIĆ, Edin: *Whose Bosnia?: Nationalism and Political Imagination in the Balkans, 1840–1914*. Ithaca in London: Cornell University Press, 2015.
- JEZERNIK, Božidar: *Dežela, kjer je vse narobe: Prispevki k etnologiji Balkana*. Ljubljana: Sophia, 1998.
- JEZERNIK, Božidar: *Wild Europe: The Balkans in the Gaze of Western Travellers*. London: Saqi and The Bosnian Institute, 2004.
- JEZERNIK, Božidar: *Jugoslavija, zemlja snova*. Beograd: Biblioteka XX. vek, 2018.
- LONGINOVIĆ, Tomislav: Music Wars: Blood and Song at the End of Yugoslavia. V: Ronald Radano in Philip Bohlman (ur.), *Music and the Racial Imagination*. Chicago: Chicago University Press, 2000, 622–643.
- LUTHAR, Oto, Tanja Petrović in Florian Bieber: Understanding Southeastern Europe and the former Yugoslavia in the new millennium: studies, politics, and perspectives. V: Siegfried Gruber (ur.), *From the highlands to Hollywood: multidisciplinary perspectives on Southeastern Europe: Festschrift for Karl Kaser and SEEHA*. Zürich: Lit., 2020, 87–109.
- LOVRENOVIĆ, Ivan: Ivo Andrić: Paradoks o šutnji. *Časopis za kulturu, književnost i društvena pitanja* XIII, 1–2, 2008, 1–36.
- MALCOLM, Noel: *Bosnia: A Short History*. London: Macmillan, 2002.
- MAUSS, Marcel: Techniques of Body. *Economy and Society* 2/1, 1973, 70–88.
- MESARIČ, Andreja: *Oblačenje muslimank in muslimanov v Sarajevu kot vidik njihovega medsebojnega razločevanja in reislamizacije sodobne Bosne in Hercegovine*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF UL, 2010.
- MESARIČ, Andreja: Racialized Performance and the Construction of Slovene Whiteness: Ethnographic Shows and Circus Acts on the Habsburg Periphery, 1880-1914. V: Dagnoslaw Demski in Dominika Czarnecka (ur.), *Staged Otherness: Ethnic Shows in Central and Eastern Europe, 1850–1939*. Budimpešta: CEU, 2021, 257–293.
- MURŠIČ, Rajko in Mihaela Hudelja (ur.): *Niko Zupanič, njegovo delo, čas in prostor: spominski zbornik ob 130. obletnici rojstva dr. Nika Zupaniča*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2009.
- OSOLNIK, Vladimir: Slovstvena folklor in literatura v očeh Vladimirja Dvornikovića. *Traditiones* 24, 1995, 73–83.
- PALAIĆ, Tina: Interpretacija zunajevropskih etnografskih zbirk: Utišanje zgodovinskih in sodobnih naracij. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 61/2, 2021, 53–62.
- PERICA, Vjekoslav: *Balkanski idoli 1*. Beograd: Biblioteka XX. vek, 2006.
- RAYMOND, Andre: Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21/1, 1994, 3–18.
- REXHEPI, Piro: Arab Others at European Borders: Racializing Religion and Refugees along the Balkan Route. *Ethnic and Racial Studies* 41/12, 2018, 2215–2234.
- RUTHNER, Clemens: Habsburg's Little Orient: A Post/Colonial Reading of Austrian and German Cultural Narratives on Bosnia-Herzegovina, 1878–1918. *Kakanien revisited*, 2008, 1–16.

RUTHNER, Clemens, Diana Reynolds Cordileone, Ursula Reber in Raymond Detrez (ur.): *Wechselwirkungen: Austria-Hungary, Bosnia-Herzegovina, and the Western Balkans, 1878–1918*. New York: Peter Lang, 2015.

SAID, Edward W.: *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia humanitatis, 1996.

ŠIŠTEK, František (ur.): *Imagining Bosnian Muslims in Central Europe: representations, transfers and exchanges*. New York in Oxford: Berghahn Books, 2021.

TAGUIEFF, Pierre-André: *The New Cultural Racism in France*. *Telos* 83, 1990, 109–122.

TODOROVA, Maria: *The Ottoman Legacy in the Balkans*. V: Carl L. Brown (ur.), *»Imperial Legacy«: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*. New York: Columbia University Press, 1996, 45–77.

TODOROVA, Maria: *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX. vek, 1999.

WACHTEL, Andrew Baruch: *Making a Nation, Breaking a Nation: Literature and Cultural Politics in Yugoslavia*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

YYAJUSI, Salma Khadra, Renata Holod, Attilio Petruccioli in André Raymondin (ur.): *The City in the Islamic World*. Leiden in Boston: Brill, 2008.

## From Unwanted Legacy to Heritage for the Future? Alternative perceptions of Ottoman legacy and Bosnian Muslims in the writings of Vladimir Dvorniković and Dušan Grabrijan

This article examines the social and political implications of alternative perceptions of Ottoman legacy in the Yugoslav space. By analysing the works of two authors, the Croatian-Yugoslav philosopher, psychologist, and characterologist Vladimir Dvorniković (1888–1956) and the Slovenian architect Dušan Grabrijan (1889–1952), the author shows how the transformation of Ottoman legacy into Yugoslav heritage functioned as a mechanism for integrating Muslims into the emerging Yugoslav states. Muslims were often burdened by various combinations of othering discourses (Orientalism, Balkanism, racism) that made them one of the most stigmatised parts of the emerging Yugoslav community. The advent of alternative views of Ottoman legacy was therefore crucial for the radical changes in the perception of Muslims, even if these discourses were never fully freed from their essentialization and stigmatisation of ‘other’ communities, who apparently did not belong to the imagined Yugoslav future. Thus, despite the critique of racism – the idea of racial purity in particular – which was crucial to the creation of the Yugoslav community, the writings of the Yugoslav intellectuals could not completely detach themselves from the context and era in which they were written. In the writings of Dvorniković and Grabrijan, the representations of Ottoman legacy and Muslims combine affective reactions and calculated strategies that essentially contributed to the formation of the Yugoslav political community and Yugoslavia’s active role in the Non-Aligned Movement (NAM) in the second half of the 20<sup>th</sup> century. The author also addresses the various discourses on race, and the different interpretations of race that emerged in the Yugoslav space, especially in the first half of the 20th century. In this sense, the article challenges the prevailing notion that there are no scientific discussions about race and racialization in the European periphery, and also demonstrates the need for greater scholarly attention to the exploration of the variability of different discourses of exclusion, with their regional complexities and specificities.

## ROMI MED ANTICIGANIZMOM, CIVILNIMI INICIATIVAMI IN PROTIRASISTIČNIMI STRATEGIJAMI

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Datum prejema: 31. 1. 2022

**Izveček:** Članek obravnava opredelitve specifičnega rasizma do Romov, ki naj bi bili družbi tuje skupine in so povezani s slabšalnimi stereotipi ter izkrivljenimi podobami. Anticiganizem so definirali raziskovalci, romski aktivisti in transnacionalne organizacije v zadnjem poldrugem desetletju. Besedilo podaja pregled znanstvenih opredelitev anticiganizma in definicij tega pojma, ki so ga podale izbrane evropske institucije, razčleni pa tudi pojave anticiganizma v Sloveniji in obravnava protirasistične strategije za njegovo presejanje.

**Ključne besede:** Romi, anticiganizem, protirasistične strategije, Slovenija

**Abstract:** The article deals with definitions of specific racism towards the Roma, as a group allegedly alien to society and associated with a set of derogatory stereotypes and distorted images. Antigypsyism has been defined by scholars, Roma activists and transnational organizations over the last decade and a half. The text begins with an overview of the scientific definitions of antigypsyism and definitions of this term by various European institutions. Furthermore, it examines antigypsyism in the Republic of Slovenia and discusses antiracist strategies for overcoming it.

**Keywords:** Roma, antigypsyism, antiracist strategies, Slovenia

### Transformacije Evrope, neoliberalizem in izključevanje Romov

Vse od 90. let prejšnjega stoletja naprej smo v Evropi po razpadu Sovjetske zveze ter po razpadu in vojni v SFR Jugoslaviji doživeli temeljite ekonomske, politične in socialne transformacije. Spremembe so vključevale tudi prestrukturiranje ekonomskega sistema države blaginje, ki se je vzpostavil po drugi svetovni vojni v zahodno- in vzhodnoevropskih državah, v neoliberalistično ekonomijo. Povečali sta se zveza NATO ter Evropska unija (v nadaljevanju EU). V spremenjenih političnih in neoliberalnih družbeno-ekonomskih razmerah so o položaju Romov<sup>1</sup> in

njihovi politični participaciji razpravljali številni evropski politiki, znanstveniki, eksperti in predstavniki (pro) romske civilne družbe (Sigona in Trehan 2009). Evropski proces združevanja je namreč med drugim spodbudil tudi učinkovitejše uresničevanje človekovih pravic in pravic manjšin ter nove transnacionalne povezave med romskimi skupnostmi.<sup>2</sup> Poskusi socialne integracije Romov so bili skupen evropski izziv, saj so jih spremljali tudi odpori do Romov med večinskim prebivalstvom. Romske in proromske civilne družbe ugotavljajo, da so Romom, četudi so nekateri med njimi polnopravni državljani držav članic EU, v številnih evropskih državah kršene temeljne pravice, npr. pravice do krožne mobilnosti, zaposlovanja, izobraževanja, zdravja, kulturnega udejstvovanja in bivališča. Nekateri Romi so prisiljeni ostati na določenih območjih, s katerih so lahko arbitrarno izgnani, številni živijo v revščini, v slabih življenjskih pogojih, ki so škodljivi zdravju (Matache idr. 2022; Sardelić 2021). Nekateri tako opozarjajo, da je bila konstrukcija EU projekt z nasprotu-

<sup>1</sup> Izraz »Romi« se je začel uporabljati v 80. letih 20. stoletja. Sprejeli so ga leta 1971 na kongresu Mednarodne romske zveze in z njim nadomestili izraz »Cigani« in njegove sopomenke. Izraz »Romi« naj bi poleg Romov z Balkana zajel tudi skupine, ki se same imenujejo Sinti, Kalé, Manuši, Romaničali, Bojaši, Rudari, Aškalijske, Egipčani, Jeniši, Domi, Lomi, Abdali ter potujoče skupine (*Gens du voyage*, *Travellers*, *Camminanti* itd.) in številne druge. Beseda »Romi« je v angleški transkripciji pogosto povezana s samopoimenovanjem *Roma*, v nekaterih drugih akademskih razpravah pa naletimo tudi na poimenovanja od zunaj, kot so *Romany*, *Romanies* (v ed. in mn. samostalniku) in *Romani* (v pridevniški obliki). Zato nekateri raje uporabljajo izraz »romske manjšine«, da poudarijo heterogenost in hibridnost skupnosti (Sardelić 2021: 21). Nekateri uporabljajo izraza *Romani* tako v pridevniški kot v samostalniški rabi, ker gre za zgodovinsko najbolj sprejet pojem (glej Agarín 2014a: 16–18) v aktivizmu in političnih dokumentih. Agarín opozarja, da je izraz *Roma* uporabljen za oznako vseh Romov in je s sociolingvističnega vidika čisti retorični konstrukt, napačno poimenovanje za skupino, ki v realnosti ne obstaja. V slovenskem jeziku različni avtorji dosledno prevajajo termin *Roma* kot »Romi« in »romska skupnost«. V član-

ku tudi sama uporabljam termin »Romi«. Z namenom poudarjanja heterogenosti skupin uporabljam besedno zvezo »romske skupine« ali te poimenujem z njihovim lastnim poimenovanjem. Zahvaljujoč prizadevanjem romskih aktivistov se je skristaliziralo, da je v Sloveniji in drugod v vzhodni Evropi za veliko večino izraz »Cigan« žaljiv in največkrat uporabljen za rasistično projecirano zamišljanje (End 2019: 69). Zato se rabi tega izraza izogibam, razen kadar navajam izvirne vire. Več o poimenovanju prim. Sardelić 2021: 21, 23–51 ter Spreizer 2002: 51–67.

<sup>2</sup> Prve romske mednarodne povezave in gibanja segajo v 19. stoletje, bolj pa se razvijejo po koncu druge svetovne vojne. Za pregled romskih mednarodnih povezav in aktivizma (glej Acton 2019).

\* Alenka Janko Spreizer, dr. socialne antropologije, izredna profesorica, Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije, Oddelek za antropologijo in kulturne študije; alenka.janko.spreizer@fhs.upr.si.

jočimi si učinki, ki so prispevali k novi rasizaciji Romov (Balibar 2009: ix–x). S temi procesi se povezuje anticiganizem kot specifični sistem vednosti v večinski družbi, ki oblikuje nacionalno identiteto skozi procese konstrukcije Drugosti (End 2019: 69).

V članku obravnavam anticiganizem kot pojav specifičnega rasizma do Romov, ki izhaja iz prepričanja, da so Romi inferiorna ali deviantna skupina (Carrera idr. po Sardelić 2021: 5). Izraz so v zadnjem desetletju in pol konceptualizirali raziskovalci, aktivisti in nadnacionalne institucije, kot so npr. Svet Evrope, Aliansa proti anticiganizmu (v nadaljevanju AAA) in Mednarodna zveza za ohranjanje spomina na holokavst (v nadaljevanju IHRA).<sup>3</sup> Nanaša se na projekcije večinskega prebivalstva o zamišljeni skupini Drugih, ki so označeni s pojmom »Cigani«. Za razliko od migrantov iz držav izven EU, opredeljenih kot »zunanjih Drugih«, so Romi videni kot »notranji Drugi«, kar krepi stereotip o »notranjih sovražnikih« (Balibar 2009: ix). Najprej bom predstavila različne definicije anticiganizma oziroma rasizma do Romov ter osvetlila, v kakšnih relacijah je ta koncept z drugimi pojmi in kako raziskovalci utemeljujejo njegovo rabo. V nadaljevanju me bo zanimalo, kako se različne vrste anticiganizma odražajo v medijskem diskurzu, zlasti v komentarjih spletnih objav v Sloveniji, pri čemer bom analizirala predvsem spletne komentarje ob poročanju o romskih skupnostih in različnih dogodkih v obdobju med letoma 2019 in 2021 (več o metodologiji v poglavju Paleta anticiganizmov v slovenski družbi). Predstavila bom tudi strategije za premagovanje anticiganizma, pri čemer bom uporabila izsledke projekta Boj proti izkrivljanju genocida nad Romi v jugovzhodni Evropi – ključni element za razvoj strategij proti rasizmu ter politik in praks proti diskriminaciji.<sup>4</sup>

3 Zveza IHRA je bila ustanovljena leta 1998 na pobudo nekdanjega švedskega predsednika vlade Görana Perssona. Mrežo danes sestavlja več kot 40 držav in ključnih mednarodnih partnerskih organizacij, ki so pooblašene za obravnavo vprašanj, povezanih s holokavstom in nacističnim genocidom nad Romi. Združuje predstavnike vodilnih svetovnih institucij, specializiranih za izobraževanje in raziskave o holokavstu ter ohranjanju spomina nanj (IHRA 2020). V obdobju od 2019 do 2023 strokovnjaki in politični predstavniki v IHRA svoja prizadevanja usmerjajo v varovanje zgodovinskih virov in preprečevanje izkrivljanja zgodovine. Ena od delovnih skupin je Komite za genocid nad Romi, pri katerem aktivno sodelujem in ki sem mu leta 2021 tudi predsedovala.

4 Partnerski projekt med organizacijama *Auschwitz Institute for the Prevention of the Genocide and Mass Atrocities (AIPG)* in *FXB Center for Health and Human Rights* pri Univerzi Harvard je potekal v 11 državah jugovzhodne Evrope (v Albaniji, Bolgariji, Bosni in Hercegovini, Črni Gori, Grčiji, na Hrvaškem, na Kosovu, v Srbiji, Sloveniji, Severni Makedoniji in Romuniji) od 1. 7. 2021 do 31. 5. 2022. Mednarodna, interdisciplinarna skupina raziskovalcev je preučila pravne okvire, izobraževanje in prakse ohranjanja spomina na nacistični genocid nad Romi ter njegovo izkrivljanje in skupne vzorce anticiganizma. Prav tako je ugotavljala pojavnost anticiganizma med letoma 2019 in 2021. Opravila je bibliografsko raziskavo o zgodovini anticiganizma od sredine 30. let 20. stoletja in nacističnega

## Opredelitve anticiganizma in njegovi terminološki izzivi

Preteklo in sedanje zatiranje, kolektivne krivice in strukturne neenakosti, s katerimi se soočajo romske skupnosti v Evropi, imenujemo z različnimi izrazi: »protiromski rasizem«, »protiromska diskriminacija«, »romofobija« in »anticiganizem«.<sup>5</sup> Protiromski rasizem, romofobija in protiromska diskriminacija so bolj ali manj eksplicitno usmerjeni na Rome. Romofobija je v širših družbenih procesih opredeljena kot sistemska diskriminacija Romov, ki obstaja kljub uradni politični zavezi za boj proti anticiganizmu (tj. po sprejetju evropskih dokumentov ter politik nacionalnih držav). Predstavlja evropsko zapuščino procesov oblikovanja nacionalne države. Ključni odgovor na vprašanje, zakaj so Romi po vsej Evropi marginalizirani, leži v konceptu teritorija in prostora ter v procesih oblikovanja in vzdrževanja identitet (McGarry po Sardelić 2021: 5). Podobno tudi Vrăbiescu (2014: 145) z izrazom »romofobija« označuje »novo vrsto rasizma do Romov, s katero se ni mogoče spopasti v okviru ideologij človekovih pravic in zaščite pravic manjšin«.

Pojem »anticiganizem«<sup>6</sup> zajema projekcije večinskega prebivalstva na zamišljeno zunanjo skupino »Ciganov«. Gre za posebno konstrukcijo tujosti (Balibar 2009: ix–x). Prvič so ga uporabili romski aktivisti v Sovjetski zvezi v 20. in 30. letih 20. stoletja (Cortés Gómez in End 2019a: 21; AAA 2019: 264). Ponovno so ga odkrili v aktivističnem in znanstvenem diskurzu v 80. letih 20. stoletja, npr. jezikoslovec romskega porekla Ian Hancock, za ozna-

genocida nad Romi ter arhivsko raziskavo izbranih dokumentov. V projektu sem kot sodelujoča strokovnjakinja iz Slovenije analizirala medijski diskurz slovenskih časopisov, med njimi *Slovenec*, *Slovenski narod* in *Novine Slovenske krajine*, izdanih med letoma 1938 in 1939, ter spletnih objav časopisov in komentarjev objav na spletnih straneh med letoma 2019 in 2021 (za več o metodologiji glej poglavje Paleta anticiganizmov v slovenski družbi). Opravila sem 11 intervjujev s predstavniki Romov, Sintov, akademskih in državnih institucij ter nevladnih organizacij o ohranjanju spomina na nacistični genocid in o sodobnem anticiganizmu. Na vprašanja o anticiganizmu je pisno odgovoril tudi Zagovornik enakih možnosti.

5 Vrăbiescu (2014: 145) ločuje med anticiganizmom, ki temelji na paradigmi biološkega rasizma in je dosegel vrh v nacističnem holokavstu oziroma genocidu nad Romi, ter romofobijo, ki zajema nevidno, strukturno obliko rasizma, zgrajeno na zanikanju rasizma do Romov, in je prisotna v različnih evropskih institucijah.

6 Anticiganizem se je v angleščini različno zapisoval: *antigypsyism*, *Anti-G(g)ypsyism*, ali *anti-Z(z)iganism* oz. *antiziganism* oziroma kot *anti-T/Z/G-ism*). Termini imajo svoje lastne genealogije in odsevajo raznolikost utemeljitev in šol mišljenja, zadevajoč izvore, cilje, pomena ter oblike rasizma. Pojem anticiganizem ni le političen izraz, pač pa je tudi pojem, ki ga uporabljajo angažirani raziskovalci in je bolj emski kot etski koncept. Razumem ga kot termin, ki je bil izoblikovan skozi afirmativna prizadevanja za oblikovanje nacionalne in mednarodne protidiskriminativne zakonodaje in pravice manjšin, človekove pravice ter pravic romskih skupnosti. Posebej se je uveljavil v procesih oblikovanja kulture kolektivnega ohranjanja spomina, predvsem na žrtve nacističnega in fašističnega genocida med drugo svetovno vojno.

ko vsakršnega sovraštva do Romov (Urh 2003:160). V ožjem pomenu gre za protiromsko naravnost ali izraze negativnih stereotipov v javni sferi ali za sovražni govor do Romov, ki so opredeljeni kot etnične skupine oziroma največja evropska manjšina. Vendar pa je fenomen širši in zadeva tudi skrite manifestacije (AAA 2019: 261). AAA tako izpostavlja, da anticiganizem ni »vprašanje manjšin«, pač pa gre za to, kako večina vidi in ravna z ljudmi, ki jih ima za »Cigane«. Gre za zgodovinsko skonstruiran, persistenten kompleks običajnega rasizma v odnosu do romskih skupnosti, ki vključuje homogeniziranje in esencijalizacijo teh skupin, pripisovanje posebnih značilnosti ter diskriminiranje družbenih struktur in nasilne prakse, ki so ponižujoče, imajo učinek sramotenja (ostrakizma) in ustvarjajo strukturne pomanjkljivosti (AAA 2019: 264). Zato se je pri tem rasizmu treba osredotočiti na večinsko prebivalstvo. Anticiganizem večinskega prebivalstva evropskih družb naj bi bil zelo sprejemljiva naravnost, saj oblasti tolerirajo zavračanje Romov. Sega globoko v družbeno in kulturno tkivo ter v institucionalne prakse evropskih družb. »Romska inkluzija« tako ne bo mogoča, dokler se ljudje ne bodo soočili z anticiganizmom (AAA 2019: 261). Švedska romska aktivistka in nekdanja članica evropskega parlamenta Soraya Post (2019: 16) pojasnjuje, da je protiromska diskriminacija samo eden izmed raznolikih obrazov anticiganizma kot kompleksne, specifične oblike rasizma, usmerjenega proti Romom, ki se je s konsenzom oblikoval pred stoletji in je v današnjih družbah še vedno prisoten. Soraya Post s svojo angažirano retoriko opozarja na socialno konstrukcijo raznolikih protiromskih politik, ki izhajajo iz različnih zgodovinskih obdobj in se med evropskimi državami razlikujejo, kar generalizira kot »tisočletno dehumanizacijo Romov« (2019: 17). Meni, da se je »tisočletna dehumanizacija Romov« legalizirala in je postala neizpodbitna v kraljevih dekretih, državnih zakonih, cerkvenih pravilih ter je zastupila evropske družbe. Post (2019: 16–17) pojasni, da so brutalne oblike dehumanizacije, kot so suženjstvo (prim. Fraser 1995: 57–58, 85; Crowe 2007: 107–149), preprečevanje naselitev, sistematično ubijanje med drugo svetovno vojno (Crowe 2007: 90, 185), prisilne sterilizacije (ibid.: 258–259), segregacija v izobraževanju, množični izgoni (Fraser 1995; Crowe 2007: 21), pretirana prisotnost ali odsotnost policije v romskih naseljih, diskriminatorno registriranje rojstev, odrekanje državljanstva, institucionalizacija romskih otrok, sovražni govor, zločini iz sovraštva in zavračanje romske participacije v javnem življenju, hranile anticiganizem. Anticiganizem označuje prepričanje, da so Romi manjvredni, podrejeni, da ne zmorejo dohiteti Neromov in slediti kompleksnim procesom ter da niso dobri državljani držav, kjer že stoletja živijo, in na tem prepričanju osnovana dejanja (Post 2019: 16–17). Pojem še vedno ostaja kontroverzen, saj ni skupnega razumevanja njegovih narave in razsežnosti. Priložnostna zveza organizacij, AAA, je mreža nevladnih romskih or-

ganizacij in akademikov, politologov, antropologov ter aktivistov za človekove pravice, ki se zavzema za rabo izraza »anticiganizem«. Slednji predpostavlja, da so poleg Romov prizadete tudi druge skupine, kot so Sinti, Popotniki, Manuši, Egipčani. Beseda »Cigan« je jedro te rasiistične ideologije, saj poenoti in izenači omenjene skupine. AAA zavrača argument, da se beseda »anticiganizem« ne bi smela uporabljati, saj vsebuje besedo »Cigan«. Zavzemajo stališče, da tisti, ki producirajo kolektivni imaginarij o »Ciganih«, naj ne bi bili seznanjeni z romskimi kulturami in pripadnostmi<sup>7</sup> in da običajno predstavljajo večinsko prebivalstvo (AAA 2019: 265–266).

Tudi večina avtorjev v zborniku *Ko se stereotip sreča s predsodki: anticiganizem v evropskih družbah*, ki ga je uredil Timofey Agarin (2014b), uporablja izraz *antiziganism*. Korenine izraza *zigan* v angleškem jeziku predstavljajo fantazijski konstrukt o »Ciganu« kot »Drugemu«, in njegova uporaba bralce iztiri iz lingvistične cone ugodja. *Antiziganism* za obliko skupinske sovražnosti do Romov in proizvajanje stereotipov in predsodkov o njih ne potrebuje »realnih«, »pravih« ljudi. Omenjeni konstrukt nakazuje povezavo s skrajnim nasiljem, zapiranjem in pobijanjem v nacističnih taboriščih, kjer so Rome rasno označevali s tetoviranjem črke »Z« (Agarin 2014a: 14). Nekateri avtorji pa odločno nasprotujejo uporabi tega pojma. Alexandra Oprea in Margareta Matache (2019: 276–277) tako poudarjata, da nekaj dodatnih samoglasnikov in soglasnikov »anti-« in »-izem« ne spremeni bolečine in žaljivosti, ki jo nosi v sebi slabšalna beseda »Cigan«, zato se zavzemata za rabo pojma »protiromski rasizem« (angl. *anti-Roma racism*). Izraz »Cigan« je v Romuniji, od koder izhajata avtorici, zaznamovan s strahotnim rasizmom med holokavstom oz. genocidom nad Romi<sup>8</sup> ter suženjstvom.<sup>9</sup>

7 Sodelujoči v AAA priznavajo obstoj romstva, *Romanipen*, ki ga razumejo kot skupno pripadnost med Romi in ni povezan z anticiganističnim diskurzom. *Romanipen* označuje romsko filozofijo, kulturo, romsko običajno pravo in skupek drugih potez, ki jih Romi sami povezujejo z lastno pripadnostjo skupnosti.

8 V slovenski literaturi se za genocid nad Romi večinoma uporablja izraz *porajmos* (Klopčič in Bradač 2015) in pojmi *samudaripe(n)*, *mudaripe(n)*, *phar(r)aj(i)mos*, *por(r)ajmos* in *kal' traš*. Raba posameznega izraza je odvisna od različnih argumentov, dialektov, pomenskih konotacij, razlik in dinamike moči (Matache idr. 2022: 6).

9 Izraz »Tigan« je povezan z rasno kategorizacijo in z imaginarijem o inferiornosti in nedotakljivosti. Po mnenju Opree in Matache je tudi beseda *Gypsy* kontroverzen in vsiljen konstrukt *Gadje*, tj. Neromov, ki so Romom napačno pripisovali egipčanski izvor, in jo zavračata, čeprav so nekateri posamezniki sprejeli pozitivne aspekte »ciganske identitete«. Angleška fraza »to be gyped« etimološko izhaja iz besede *Gypsy* in ima slabšalni pomen, saj pomeni »goljufati«, »slepariti«, »prikrajšati« (»ociganiti«). V ameriškem kontekstu je pojem *Gypsy* povezan s pripisano »vrojeno kriminalnostjo« in praksami profiliranja v kriminologiji (Oprea in Matache 2019: 280–281).

## Uvedba termina »anticiganizem« v evropske institucije

Evropske in druge medvladne institucije fenomen anticiganizma naslavljajo vse od leta 2000. Opredelile so ga v dokumentih EU, npr. v Evropskem parlamentu leta 2005, v Organizaciji za varnost in sodelovanje v Evropi (OVSE) in v Evropski komisiji za boj proti rasizmu in nestrpnosti (ECRI) pri Svetu Evrope.<sup>10</sup> Po definiciji ECRI je anticiganizem

specifična oblika rasizma, ideologije, utemeljene na rasni superiornosti, kot oblika dehumanizacije in institucionalnega rasizma, ki ohranja zgodovinsko diskriminacijo, ki se izraža med drugim z nasiljem, sovražnim govorom, eksploatacijo in stigmatizacijo kot najbolj očitno obliko diskriminacije. (Klopčič 2015: 23)

Kljub vključevanju tega koncepta v dokumente omenjenih institucij se med evropskimi politikami sprejemanje rasizma in izvajanje diskriminatornih politik do Romov ohranja. Vlada Nicolasa Sarkozyja je leta 2010 iz Francije izgnala približno 50.000 bolgarskih in romunskih Romov, ki so bili državljani EU (Agarin 2014a: 11; van Baar 2014: 31). Romi in Popotniki so se v Franciji že dolgo pred Sarkozyjevim »vzponom« soočali z institucionalno diskriminacijo, rasizmom, policijskim nadlegovanjem in kaznovanjem. Evropski parlament je nato zahteval ustavitev izgonov, prenehanje kriminalizacije in stereotipiziranja Romov ter ustavitev diskriminatorne retorike politikov. A je tudi nova francoska vlada socialistov François Hollanda nadaljevala z diskriminatorno retoriko zavračanja Romov (van Baar 2014: 31). Leta 2015 je Robert Fico, slovaški premier, sicer progresivni politik, izrazil dvom, da bi lahko integrirali Rome, ker naj bi bili popolnoma drugačni po življenjskem stilu in religiji (Sardelić 2021: 1). V t. i. »novi normalnosti« se je retorika izključevanja v EU v prihodnjih letih nadaljevala, politike integracije pa se niso izkazale za uspešne. Oktobra leta 2018 je npr. predsednik Evropskega parlamenta Antonio Tajani izrazil svojo skrb, da bo državljanski temeljni dohodek, o katerem so razpravljali v Italiji, »končal v žepih Romov«. Njegova trditev temelji na najstarejšem in pogostem stereotipu o Romih kot o »parazitih, ki ne marajo delati« (Cortés-Gomés in End 2019a: 20). Podobno je češki predsednik Miloš Zeman menil, da je udarec po žepu brezposelnih Romov »zelo humana metoda«, ko je komentiral delovno obveznost v obdobju komunizma. Tudi ta izjava temelji na stereotipu o nedelavnih Romih. Junija 2018 je tedanji italijanski minister za notranje zadeve in podpredsednik vlade Matteo Salvini govoril o načrtih oblikovanja registra v Italiji živečih Romov, ki bi jim vzeli prstne odtise. V televizijskem intervjuju je dejal: »Nedokumentirane tujce bodo deportirali na podlagi sporazumov z drugimi državami, italijanske Rome

pa moramo na žalost zadržati doma.« Izjava izraža globok prezir do Romov in temelji na stereotipu o tej skupini kot o večnih nomadih brez pripadnosti ter implicitno zavrača italijansko identiteto teh državljanov. Sporno je tudi zbiranje biometričnih podatkov s strani vlad na osnovi »etničnosti« (Cortés-Gomés in End 2019a: 20). Zaradi diskurzov politikov, neuspešnih politik integracije in zavračanja Romov ter zanikanja genocida nad Romi smo tudi v Mednarodni zvezi za spomin na holokavst (IHRA) naslovili anticiganizem oziroma protiromsko diskriminacijo, z izjemo ZDA in Kanade, ki uporabljata izraz »protiromski rasizem« (IHRA 2020). Oktobra 2020 smo sprejeli takšno definicijo anticiganizma:

Anticiganizem se izkazuje skozi izraze in dejanja posameznikov ter skozi institucionalne politike in prakse, ki spodbujajo marginalizacijo, izključevanje, fizično nasilje, omalovaževanje romskih kultur in življenjskih slogov ter sovražni govor, uperjen proti Romom in drugim posameznikom in skupinam, ki so bili v času nacizma in so še danes označeni za »cigane« ter zaradi tega stigmatizirani ali preganjani. To vodi v obravnavanje Romov kot domnevno družbi tuje skupine in povezovanje njenih pripadnikov z nizom slabšalnih stereotipov ter izkriavljenih podob, ki predstavljajo posebno obliko rasizma. (Vlada RS 2020)

Po opredelitvi IHRA ta fenomen obstaja že stoletja, vrh pa doseže z nacizmom:

Bil je bistven element v politikah preganjanja in uničevanja, ki so jih proti Romom izvajali nacistična Nemčija, fašistični in skrajni nacionalistični partnerji ter drugi kolaboranti,<sup>11</sup> ki so sodelovali pri teh zločinih. (Vlada RS 2020)

IHRA navaja, da pojav anticiganizma v evropskih družbah, kljub prizadevanjem za njegovo odpravo v organizacijah ZN, EU, Svetu Evrope, OVSE ter drugih mednarodnih telesih, še traja. Anticiganizem je široko sprejet in je temeljna prepreka pri vključevanju Romov v širšo družbo ter »jim preprečuje, da bi uživali enake pravice, imeli enake priložnosti in enakopravno sodelovali v pridobitnih gospodarskih dejavnostih« (Vlada RS 2020). K razmahu predsodkov in diskriminaciji številnih Romov naj bi prispevalo zanemarjanje izobraževanja in raziskovanja nacističnega genocida nad Romi. IHRA navaja tudi več primerov anticiganizma, ki ga povezuje z zanikanjem ali povečevanjem preganjanja Romov ali genocida nad njimi, diskriminacijo in pripisovanjem kolektivne krivde Romom za njihov relativno slabši družbeni položaj. Fenomen povezuje s stereotipizacijo, s prisilnim steriliziranjem Rominj, z rasnim diskriminiranjem, z diskriminatornim preseljevanjem Romov in s širjenjem sovražnega govora.

<sup>11</sup> Ta pojem označuje okupatorjeve sodelavce med nacistično in fašistično okupacijo. V primeru Slovenije so bili to npr. slovenski domobranci in prostovoljna protikomunistična milica oziroma »bela garda«.

<sup>10</sup> Za podrobnejši vpogled prim. Sardelić 2021.

Vpeljava termina »anticiganizem« v evropske institucije sovpada z refleksijo o političnih prizadevanjih za socialno vključevanje Romov. Po Akcijskem planu za izboljšanje položaja Romov leta 2003 in Dekadi za Rome (2005–2015), pri kateri je bila Slovenija le država opazovalka, je sledil Okvir EU za nacionalne strategije za integracije Romov (v nadaljevanju Okvir EU NRIS 2011–2020). Socialnointegracijske politike za Rome so bile ponekod v EU uspešne na mikroravni, vendar pa se je anticiganizem v Evropi še naprej ohranjal. Leta 2015 je Željko Jovanović, direktor Urada za Rome pri Inštitutu za odprto družbo, ugotovil, da je anticiganizem kot oblika izključevanja globoko zakoreninjen v evropskih družbah, njihovih institucijah in strukturah. Prisoten je v javnih institucijah, šolah, bolnišnicah, na trgu dela, v institucijah socialnega skrbstva, v policiji in volilnem sistemu. Za slab šolski obisk niso odgovorni posamezni rasistični učitelji, pač pa je k temu pripeljal celoten šolski sistem, zgrajen in ohranjan skozi čas (Jovanović po Sardelić 2021: 40). EU institucije so sicer prepoznale problem in začele razvijati vzporedni sistem za integracijo Romov, kot sta npr. že omenjena Okvir EU NRIS 2011–2020 in Evropska platforma za vključevanje Romov, pri čemer so se osredotočile na izobraževanje, zaposlovanje, dostop do javnega zdravja in ureditev bivalnih razmer (Sardelić 2021: 41),<sup>12</sup> a so pri tem pozno naslovile izziv anticiganizma. Evropska komisija je v poročilu o Implementaciji EU NRIS 2011–2020 na primer uporabila pojem »anticiganizem« (brez pojasnila oz. definicije) šele leta 2015. V dokumentu EU NRIS 2012–2020 so bili sprva omenjeni le predsodki do Romov. Pojem sta nato leta 2017 definirali romska in proromska civilna družba ter zveza AAA, domnevno kot odziv na poročila o implementacijah strategij za Rome. Šele drugi strateški okvir EU NRIS 2020–2030 eksplicitno naslavlja odpravo anticiganizma (Evropska komisija 2020) na vseh področjih in državam nalaga, da se v svojih strategijah za Rome z aktivnimi političnimi ukrepi in aktivno romsko participacijo spopadejo s tem izzivom. Mreža romskih aktivistov ERGO je opozorila, da je ob prizadevanju za romsko integracijo treba nasloviti tudi anticiganizem državnih akterjev pri uresničevanju zastavljenih politik (Sardelić 2021: 41).

### Paleta anticiganizmov v slovenski družbi

Manifestacije anticiganizma na Slovenskem imajo dolgo zgodovino. Ambivalentne podobe o Romih, znanstveni rasizem in lastno percepcijo stereotipov med Romi ter

diskriminatorne podobe Ciganov oz. Romov na območju Slovenije so predstavili antropologi in etnologi (npr. Janko Spreizer 2002; Jezernik 2006). Anticiganizem v evropskih družbah je analizirala Špela Urh (2003: 160–176) in ga opredelila kot etnično sovraštvo do Romov, ki je doseglo vrh med drugo svetovno vojno z nacističnim preganjanjem in ima vzporednice z antisemitizmom in ksenofobijo. Zgodovinske podobe Ciganov v arhivskih dokumentih in anticiganizem je med drugim analiziral zgodovinar Andrej Studen (2015). Romi so bili v zgodovini upodobljeni kot »necivilizirani«, »neprilagojeni, umazana sodrga, paraziti, brezdelneži, kriminalci, tatovi, prevaranti, berači, klateži«, pa tudi kot »kanibali, potepuhi, nadloga, sodrga« (Studen 2015).<sup>13</sup> Oblikovanje nacionalnih držav je vodilo do preganjanja »Ciganov«, ki naj bi bili nasprotje »civiliziranim ljudem« (Studen 2015). V Sloveniji anticiganizem opredeljujemo kot diferencialni in kulturni rasizem (Šumi in Janko Spreizer 2011), kjer so bili Romi opredeljevani kot »Drugi« oz. kulturno drugačni in so jih v institucijah skladno s temi predstavami obravnavali drugače. O institucionalnem oziroma strukturnem anticiganizmu lahko govorimo na primer pri problemih dostopa do čiste pitne vode in izobraževanja ter pri vprašanju urejanja sanitarnih razmer (Kovič Dine idr. 2021; Szilvasi 2017).

V nadaljevanju me bo zanimalo, kako se različne dimenzije anticiganizma manifestirajo v medijskem diskurzu, predvsem v komentarjih pod spletnimi objavami v Sloveniji med letoma 2019 in 2021. Analizo sem opravila v okviru že omenjenega projekta (prim. Matache idr. 2022). Pregledani so bili časopisi, kot so *Dnevnik*, *Vestnik*, *Večer*, *Delo* in *Dolenjski list*, ter spletni mediji, forumi in portali, kot so 24ur, Nova24, Mariborinfo, MMC RTV Slovenija, Pomurac, Reddit (r/Slovenia), Reporter, Sobotainfo in YouTube (ePosavje TV, Vaš kanal, VauTV).<sup>14</sup> Pregledala sem članke o obeleževanju dneva Romov (8. april) in ohranjanju spomina na nacistični genocid nad Romi (2. avgust), pa tudi druge objave o Romih. V analizi bom izpostavila le nekaj fragmentov iz zbranega gradiva v raziskavi.

### Razumni anticiganizem

Avgusta 2021 je bila na portalu 24ur.com objavljena spletna reportaža s fotografijami o Pušči, edini romski krajevni skupnosti v Sloveniji in Evropi. Reportaža prikaže vrtec, gasilsko društvo, nogometni klub, skupno informacijsko točko ter prve poskuse razvijanja turizma. Več izjav so-

13 Studen (2015) prikaže konstrukcijo stereotipne podobe o Romih od 18. stoletja naprej, v Avstro-Ogrski, ob pojavu modernih teritorialnih držav, utemeljenih na sedentarnih principih, ter njihovo kriminalizacijo, rasizacijo ter družbeno izključevanje.

14 Članke so zbrali študent Leon Seršen ter študentki Maja Apat in Sara Vukotić po metodologiji projekta (glej Matache idr. 2022) med prakso pri predmetu Praktikum zgodovinske in socialne antropologije v programu Kulturni študiji in antropologija, 2. stopnja na Univerzi na Primorskem. Za opravljeno delo se jim najlepše zahvaljujem.

12 Julija Sardelić pojasnjuje, da je bil nastanek okvirja EU NRIS 2012–2020 povezan z odganjanjem in zavračanjem romskih migrantov iz postsocialističnih držav, zlasti iz Bolgarije in Romunije (Sardelić 2021: 42), in povzema kritike politik za socialno inkluzijo Romov. V tem smislu govorimo o institucionalnem oziroma o strukturnem anticiganizmu, ki se kaže v posebnih, paralelnih obravnavah Romov na različnih področjih življenja.



govornikov idealizirano opisuje življenje Romov na Pušči kot zgled dobrih odnosov in sožitja z večinsko skupnostjo. Pod člankom se nahaja 41 večinoma negativnih komentarjev. Redki čestitajo Romom s Pušče za njihovo uspešno delovanje v lokalni skupnosti. Večina komentatorjev opravičuje zavračanje Romov zaradi pripisanih stereotipov o kriminalni dejavnosti Romov, goljufijah in nasilju, ki ga večinoma grobo posplošujejo na vse. Uporabnik *Mišojka* implicira, da naj bi Romi na splošno večinskemu prebivalstvu povzročali težave in so zato nevredni zaupanja.

Polno goljufij z nasiljem in ustrahovanjem je na sodiščih po Sloveniji-tudi iz Pušče [...] in denar je od drog in laži in goljufij. [...] [H]očejo se nam naguzit povsod zraven da bi še več pokradli lahko ko bi prišli do »korita« Zbudite se-igralci so !!!<sup>15</sup> (Voščun 2021)

Drug komentar uporabnika *pizzamargerita* opravičuje delovanje večinske skupnosti in poudarja, da ta ni odklonilna in rasistična, pač pa se samo štiti pred Romi, ki izkoriščajo družbene ugodnosti:

... jesus kristus kaj vse ciganom omogocajo zastonj, pa nocejo!!! [...] ker jim ni treba!!! ker jim dajemo socialke tudi ce ne hodijo v solo, tudi ce se ne izobrazujejo, tudi ce ne isejo sluzbe!!! ker so ze stoletja navajeni na same privilegije. (Voščun 2021)

Pri teh primerih gre za t. i. razumni anticiganizem (van Baar 2014: 30), ki sodi v domeno vsakdanjih rasizmov do Romov. Gre za prepričanje med Neromi, ki iščejo povračilne ukrepe oziroma sankcije za Rome pod pretvezo, da se ti pogosto nesprejemljivo vedejo. Zavračanje Romov in drugačno obravnavanje je razumno, zato ker izhaja iz stereotipov in predsodkov, da Romi povzročajo neprijetnosti, se prepuščajo kriminalnim dejavnostim<sup>16</sup> in na splošno povzročajo težave ter zastrašujejo neromske sosede. Več komentarjev izpostavlja, da so »cigani v Prekmurju drugačni od onih na Dolenjskem«, da je drugačnost Romov »ciganska kultura lenarjenja in kriminala«. Komentarji široko po-

splošujejo iz posameznih incidentov, na primer da so »t. romi iz celega pomurja [...] napadli zdravstveno osebje«, gasilce in policiste, ter da izvajajo nasilje med okoliškim prebivalstvom«, kot komentira uporabnik *Slovensisofauš* (Voščun 2021). Skladno z razumnim anticiganizmom pisci argumentirajo, da ti ljudje »nikakor ne pašejo v našo družbo« (ibid.). Več razpravljavcev eksplicitno zavrne romantiziranje članka in novinarko povabijo v druga romska naselja. *Uporabnik 1921539* sprašuje, če si novinarka upa priti tja pisat »o strahu tistih, ki s[m]o prisiljeni živeti z njimi« (Voščun 2021). Tudi nekateri drugi komentarji izpostavljajo Rome kot »problem varnosti« in nadlogo za javni red ter zahtevajo drastične ukrepe. Razumni anticiganizem zahteva trdo roko oblasti pri odnosu do Romov, in običajno se politike zato tudi zaostrijo. V tem smislu so Romi tudi v Sloveniji, predvsem na Dolenjskem, Posavju in v Beli krajini, redkeje tudi v Prekmurju, predstavljeni kot problem sekuritizacije oziroma »varnostizacije«, na katerega so se odzvale evropske politike za Rome (van Baar 2014: 30), kar je pripeljalo do povečane vloge policije pri oblikovanju romskih politik. V Sloveniji so se v nekaterih občinah varnostni sosveti začeli ukvarjati z »romsko problematiko« v času predzadnje in zadnje vlade Janeza Janše.

Nekateri komentatorji spletnih objav pišejo tudi o nezaposlenosti Romov in jo povezujejo z oznako »kriminalci«. Izpostavljajo posamezne primere kraj in posplošujejo, da vsi Romi kradejo (Voščun 2021). Tovrstni rasizem prezre, da so razlogi za nezaposlenost Romov zgodovinski in strukturni, saj mnogi tudi v času socialistične države niso imeli možnosti za integracijo, socialistično gospodarstvo pa je v romski nišni ekonomiji videlo svoje koristi. Zaposlovali so zgolj posameznike, ki so bili stalno naseljeni. Prezrto je tudi dejstvo, da občinske socialne in izobraževalne politike za Rome v Murski Soboti obstajajo od 60. let 20. stoletja, medtem ko so dolenske občine bivalne pogoje za Rome začele aktivno legalizirati šele precej po letu 2000 (Janko Spreizer 2016: 174). Pozabljajo, da so zaposleni Romi v procesih prestrukturiranja gospodarstva v neoliberalno ekonomijo med prvimi izgubili zaposlitev (Janko Spreizer 2016: 186–187) ter da so razpadle strukture solidarnosti prejšnjega režima. Ker dojemanje nacionalne solidarnosti običajno ne vključuje Romov (videni so kot »tujci«, »prišleki«, »nomadi«), se vsak njihov dohodek, ki izhaja iz naslova državljskih pravic, kot so socialni prejemki in zdravstveno zavarovanje, šteje kot privilegij ali usluga, in ne kot potreben ukrep za zagotavljanje enakosti njihovih pravic. Pogosto ljudje Romom državljske bonitete simbolno odrekajo ali jih imajo za nepravilne, kar kaže zgornji komentar uporabnika *pizzamargerita*.

15 Navedbe komentarjev so namenoma dobesedno povzete s spletne strani, v izvirno zapisani obliki, z vsemi slovničnimi in »tehničnimi« napakami.

16 Kriminaliziranje je bilo prikladen argument za množično preganjanje, diskriminiranje in nasilje do Romov v zgodovini, tudi pred drugo svetovno vojno. Romom pripisano brezdelje in potepuštvu so razumeli kot grožnjo javnemu redu in varnosti (Studen 2015). Tako npr. Fran Ogrin v svojih objavah iz let 1913, 1919 in 1936 med Romi in »nadlogami« praktično postavlja enačaj. Njegova retorika, ki se je napajala iz evgenike in avstrijskonemške kriminologije, predstavlja rasni anticiganizem. Trdil je, da se iz beračenja in potepuštvu »rodi nadaljnje zlo – delomržnost«, zato se je treba lotiti »pobijanja celotnega zla« oziroma »pobijanja ciganstva« na osnovi strogega policijskega izvrševanja predpisov in odredb, vključno z izgoni. Znak takšnega anticiganizma je raba kriminološko-evgeničnega diskurza ter vztrajanje pri zakonih za »pobijanje ciganske nadloge« (Ogrin v Studen 2015: 139–144). Spletni komentarji kažejo, da se je retorika o nadležnosti in zagovarjanju pregona spet okrepila oz. je bila prikrito vseskozi prisotna.

## Rasni anticiganizem

Nekateri komentarji pod člankom o Pušči Rome eksplisitno rasizirajo in jih označujejo za »Brazilce« in »bakrene«. <sup>17</sup> Primer implicitne rasizacije predstavlja vprašanje, ali v Pušči obstaja solarij »al ste cele dneve na soncu da mate tak lejpo farbo?«. Morda v komentarjih članka ni problematična raba pojma »Cigan«, saj nekdo izpostavi, da je njegova duša ciganska, a se komentatorji, npr. uporabnik *Jst*, norčujejo iz primernosti rabe izrazov: »Prekmurski Romi želijo biti Cigani po duši, dolenski Cigani pa želijo biti Romi pa razumi kdor more ...« (Voščun 2021). Raba izraza »Cigan« v glavnem naslovu članka je problematična, saj za mnoge Rome predstavlja stigmo. V komentarjih se nato izraz »Cigan« neposredno navezuje na stereotipe o (ne)civiliziranosti dolenskih Romov ter ponovno na kraje, nasilje in bogastvo, kakor piše uporabnik *Dirty Sanchez*:

Vsi Romi živijo na račun države..... Socialne pomoči, otroški dodatki, itd, nekaj še po krajevo in na koncu imajo ogromno denarja, večja vozijo BMW, audi, Mercedes... hiše gradijo na črno, noben nikjer ne dela, izvajajo nasilje nad okoliškim prebivalstvom pa jim nihče nič ne naredi..... Če je to normalno???? (Voščun 2021).

Komentatorji prezrejo, da so zgodovinski razlogi preganjanja in zavračanja Romov prispevali k vedno večji revščini, ki pomeni strukturno nasilje (Kovič Dine idr. 2021). Navedbe v komentarjih, da »nočejo delati« oz. da »noben nikjer ne dela«, odslikavajo enačaj med Romi, ki jih imajo za drugačne na podlagi njihove »rasne« oziroma etnične pripadnosti, ter brezdeljem, kar predstavlja neke vrste kontinuiteto evgenične miselnosti Frana Ogrina o »delomržnosti«. Komentatorji pogosto izpostavljajo ter posplošujejo, da živijo na račun države.

Maja 2005 v Brezju pri Novem mestu ter junija 2005 v Dobruški vasi so bile tri Rominje žrtve bombnih napadov. Rominja iz Brezja je utrpela hujše poškodbe, Rominji iz Dobruške vasi pa sta umrli. Čeprav so bili leta 2006 napadalci, ki naj bi po naročilu neznanca izvedli bombna napada, na novomeškem okrožnem sodišču obsojeni in kaznovani z več desetletno zaporno kaznijo, pa so bili med pravičnim na višjem in vrhovnem sodišču večkrat oproščeni. Večkratne oprostitev in sojenja so zaradi pomanjkanja dokazov oziroma spremenjene izjave prič privedli do dokončne oprostitev na višjem ljubljanskem sodišču leta 2016 (Jakopec 2016). Čeprav je šlo za fizične napade v romskih naseljih, so bile občinske politike v odnosu do Romov v Dobruški vasi pri poročanju o tem primeru pogosto prezrte.

<sup>17</sup> Rasni stereotip o »bakrenih« združuje poleg rjave barve kože tudi namig na krajo bakrenih žlebov, torej povezuje temnejšo pigmentacijo kože s kriminalom. Zaradi vztrajnega rasiziranja Romov raziskovalci ponovno raziskujejo socialno konstrukcijo rase skozi koncepte, kot so »belski supremacizem«, »vidne manjšine« in »kritično belost« (prim. Sardelić 2021).

Povedno je, da v Dobruški vasi zaradi nasprotovanja župana Romi še danes nimajo svojega zastopnika, čeprav romska skupnost tam živi že več desetletij. Anticiganizem namreč vključuje tudi opustitev izvajanja politik za Rome.

## Anticiganizem kot sovražni govor

V raziskavi je več komentatorjev pod različnimi medijskimi vsebinami eksplisitno ali implicitno omenilo Strojanove in »afero Ambrus«. Le redki raziskovalci so dogajanje v zvezi s to romsko družino opredelili za eskalacijo rasizma (Šumi in Josipovič 2008; Šumi in Janko Spreizer 2009); raziskovalci so večinoma pisali o etnični diskriminaciji in sovražnem govoru. <sup>18</sup> Tudi spletnih zapisov, ko je bil na primer ta, da »bi bilo treba za 'takšne, kot so Strojani', zgraditi Goli otok, in 'da bi jih bil treba deportirati v Indijo ali Afganistan' ter jih 'izbrisati iz oblička zemlje' ali pa jih vreči v povojna grobišča«, niti policija niti tožilstvo nista prepoznala kot kazenski delikt (Motl in Bajt 2016: 19). <sup>19</sup>

V preteklosti v Sloveniji sovražnega govora zaradi sistemskih razlogov sodniki niso učinkovito obravnavali. Razlog za to je zlasti pomanjkljiva interpretacija zakonodaje, po kateri je bil kaznovan le govor, ki je eksplisitno pozival k nasilju in je pomenil nevarnost za red in mir. Vera Klopčič (2021) je v osebni korespondenci pojasnila, da je Vrhovno sodišče šele julija 2019 (VSL Sodba II Kp 65803/2012) v primeru sovražnega govora proti Romom odločilo, da je tolmačenje 297. člena Kazenskega zakonika s strani Višjega sodišča na način, da je kaznivo dejanje javnega spodbujanja sovražstva, nasilja ali nestrpnosti le tisto dejanje, ki lahko glede na konkretne okoliščine ogrozi ali moti javni red in mir, napačno (Klopčič 2021; Vrhovno sodišče 2019). Sodba je gradila na obravnavi zapisa s portala Radia Krka, objavljenega februarja leta 2011. Nekdo je objavil sovražen komentar: »Par palc amonala, par bomb M75, in par AK-47 za vsak slučaj, mislim, da drugače ne bo šlo. Ali pa varianta eden po eden bi tudi šla, da se malo zamislijo. Krkaši prosim za glasbeno željo: Korado/Brendi – kam so šli vsi cigani, hvala« (Klopčič 2021).

Sodišče prve stopnje je zaradi sovražne vsebine zapisa sprva izreklo obtožencu pogojno kazen enega meseca s preizkusno dobo enega leta, nato je bil po pritožbi na višjem sodišču posameznik oproščen. Po pritožbi državnega tožilca na oprostilno rabsodbo višjega sodišča je vrhovno sodišče ugotovilo, da grožnja ni bila izrecno zapisana, vendar je zapis s svojo vsebino napotil na uporabo eksploziva in strelnega orožja zoper romsko skupnost. Vrhovno sodišče je pojasnilo, da omemba orožja v povezavi z glasbeno željo, v kateri se pevec sprašuje, kam so odšli vsi Romi (cigani),

<sup>18</sup> O pravnih podlagah sovražnega govora z vidika zakonodaje in kodeksa glej Motl in Bajt (2016: 9–15).

<sup>19</sup> Za primera sodnih praks, ki zadevajo sovražni govor do Romov, s sodnim epilogom pogojne obsodbe (prim. Motl in Bajt 2016: 20).

po vsebini pomeni grožnjo *per se*. Razložilo je, da je javno spodbujanje ali razpihovanje sovraštva, nasilja ali nestrpnosti, ki temelji na določeni osebni, praviloma nespremenljivi okoliščini posameznika, kaznivo dejanje (Klopčič 2021).

Eksplicitno rasistično retoriko o »Ciganih kot kriminalcih« najdemo v objavah, ki jih je znatno več v zasebnih medijih, nekatere so objavljene tudi po 8. avgustu 2021, ko je bil objavljen zapis o novi interpretaciji sovražnega govora. Na družbenem omrežju Nova24tv.si vsebina članka, ki razpihuje sovraštvo o Romih iz Maribora, reproducira rasni anticiganizem (Spletni vir 1). Nekdo povezuje Rome s »plevelom«, ki ga je treba počistiti. S tem namiguje na Hitlerjevo nacistično politiko, ki to politiko označi za odrešujoče čiščenje. Poziva k ukrepanju in kritizira človekove pravice, ki naj bi obremenile in prikrajšale večinsko prebivalstvo. S sklicevanjem na »zakone narave« uporabnik *Felikss\_AH* izraža upanje, da se bo pojavil »odrešitelj«.

Bil pa je v prejšnjem stoletju nekdo ki je razumel zakone narave... predvsem ta da je plevel treba odstranjevati - redno in vedno! [...] Jaz pa sanjam da se bo oni ki je vse to dobro razumel zopet pojavil... in tokrat bolj temeljito odstranil ves ta nadležni plevel... skupaj z izumiteljji [človekovih pravic?]. (Spletni vir 1)

Več kot očitno je, da ta sovražna izjava časti evgeniko ter nacistično politiko uničevanja Romov. Komentator *Montiamb* prav tako reproducira rasni anticiganizem, ki opredeljuje Rome za »parazite«, ki se množijo z veliko hitrostjo, z namigom na serijo strelav, tj. »rafalno«. Ta izraz zbudi tudi asociacijo po množičnem uničevanju med nacizmom in fašizmom:

Paraziti morajo samo polniti maternice svojim strojem za rafalno rojevanje za vse ostalo poskrbi komi-fašizem, ki pobere denar tistim ki delajo v Avstriji in ga da preprodajalcem drog. (Spletni vir 1)

Politični ukrepi, ki poskušajo izboljšati položaj Romov, so označeni za »komi-fašizem« oziroma za nasilje oblasti nad večino, kar je sprevrčanje ter projiciranje sovraštva na tiste, ki oblikujejo socialne ukrepe, in eksplicitno zavračanje slednjih. Komentar odraža sovražnost do Romov in tudi do zagovornikov socialne pravičnosti.

### *Anticiganizem in povezave z genocidom nad Romi med drugo svetovno vojno*

Na vprašanje o anticiganizmu v povezavi z genocidom nad Romi med drugo svetovno vojno<sup>20</sup> je pisno odgovoril

20 Vprašanje genocida nad Romi med drugo svetovno vojno so opisali zgodovinarji že v obdobju socializma in v 90. letih 20. stoletja. Pri objavah ob dnevu spomina na takratni genocid nad Romi se med komentarji redno pojavljajo tudi opombe o pobojih Romov s strani partizanov. Interpretacije partizanskih pobojev kot genocidnih niso ustrezne (Studen 2015) in sodijo k revizionističnim poskusom izkrivljanja zgodovine narodnoosvobodilne borbe (NOB). Zaradi kompleksnosti problematike tega vprašanja v članku namenoma ne

Zagovornik načela enakosti (v nadaljevanju ZNE). Obravnaval je primer sovražnega govora na spletni strani Pomurec.com. Pod objavo o simpoziju ob dnevu spomina na genocid nad Romi med drugo svetovno vojno (2. avgust) je ZNE prepoznal dva diskriminatorna komentarja,<sup>21</sup> ki ju je hotel prijaviti skrbniku portala, ker sta kršila Zakon o varstvu pred diskriminacijo s pozivanjem k diskriminaciji Romov iz 10. člena tega zakona. ZNE je zahteval umik objave s spletne strani in po 145. členu Zakona o kazenskem postopku primer naznanil Okrožnemu državnemu tožilstvu v Murski Soboti, kjer je prijavil sum storitve kaznivega dejanja po 1. in 2. odstavku 297. člena Kazenskega zakonika. ZNE je ugotovil, da komentarji na spletu po prijavi niso bili izbrisani. Čeprav je imel portal objavljena pravila za objavo, teh v opisanem primeru niso upoštevali. Ker sporni komentarji niso bili odstranjeni, je ZNE po uradni dolžnosti sprožil postopek ugotavljanja diskriminacije na podlagi rase ali narodnosti. Komentarji so vsebovali neprikrite grožnje, zmerljivke, žaljenje Romov in obžalovanje, da je bil poskus iztrebljanja romskega prebivalstva v obdobju druge svetovne vojne in holokavsta »nedokončan« oz. »neuspešen«, kar učinkuje kot zmerjanje in žalitev vseh pripadnikov romske skupnosti. Poleg rabe žaljivk sta se komentatorja posmehovala tudi komemoraciji ob spominskem dnevu na žrtve genocida nad Romi. Žalila sta dostojanstvo vseh žrtev holokavsta in v Sloveniji živečih Romov. ZNE je sklepal, da

obstaja zelo visoka stopnja verjetnosti, da sta oba pisca s svojimi izjavami javno spodbujala in razpihovala nestrpnost, razdor med ljudmi ter sovraštvo zoper pripadnike romske skupnosti. Poleg tega je v obeh izjavah (ki se sklicujeta na Adolfa Hitlerja) prepoznati zagovarjanje idej o večvrednosti ene rase nad drugo ter javno odobravanje, opravičevanje in zagovarjanje izvršenih dejanj genocida nad Romi v obdobju druge svetovne vojne. (ZNE 2019; ZNE 2021)

ZNE je v postopku obravnave ugotovil, da dejanja komentatorjev predstavljajo »napad na temeljne civilizacijske norme, uveljavljene po koncu druge svetovne vojne«, in da pomenijo tudi hujša pozivanja h diskriminaciji na podlagi rasnega in narodnostnega razlikovanja (ZNE 2019; ZNE 2021).

### **Strategije za emancipacijo Romov in boj proti anticiganizmu**

Anticiganizem je večplasten pojav, ki sega na različna področja življenja; prav zato so strategije za preseganje tega fenomena mnogotere. Med strategijami za emancipacijo

odpiram, je pa delno opisano v poročilu o izkrivljanju romskega genocida (Matache idr. 2022).

21 Konkretna vsebina zapisa na spletni strani Zagovornika načela enakosti ni navedena (ZNE 2019).

Romov in boj proti anticiganizmu<sup>22</sup> je treba izpostaviti informiranje ter osveščanje širše javnosti o tem fenomenu, prav tako pa tudi informiranje romskih skupnosti. Romski novinarji v okviru medijskih vsebin, namenjenih romskim skupnostim, zadnjih nekaj let pripravljajo tudi oddaje o anticiganizmu.<sup>23</sup>

Ena ključnih strategij je tudi oblikovanje informativnih oddaj. Sama sem bila vključena v pripravo oddaj, v katerih smo poleg projekta o zanikanju genocida nad Romi predstavljali tudi prizadevanja za preseganje anticiganizma in emancipacijo Romov na področju kulture. V sodelovanju z novinarko sem v okviru evropske kampanje »Ponosni Romi«<sup>24</sup> pripravila tudi oddaji o soočanju Romov z anticiganizmom, in sicer ob izidu filma z istim imenom ter ob odprtju beneškega bienala sodobne umetnosti (Širok 2022a; Širok 2022b). Ti kulturni dosežki bi sicer lahko ostali širši javnosti neznan.

Med političnimi ukrepi za preseganje tega fenomena je pomembno zlasti izobraževanje, kulturno delovanje in delovanje na področju medijev. Posebej pomembno je opozarjanje na vsakdanji strukturni anticiganizem, ki je vpisan npr. tudi v jezikovne rabe izrazov. Pri geslu »cigan« v Slovarju slovenskega knjižnega jezika na jezikovnem portalu FRAN je bil pomen te za nekatere slabšalne besede pojasnjen s frazemi, ki reproducirajo stereotipe in Rome rasizirajo, npr. *laže kot cigan*, biti črn kot cigan in imeti črne zvedave ciganske oči ter biti ničvreden. V SSKJ je sicer pojasnjeno, da gre za slabšalno rabo, vendar frazemi dajejo vtis, da gre za ideološko nevtralne pomene, čeprav ti odslkavajo in krepijo strukturni anticiganizem (Spletni vir 2). Spomnim naj na socializacijo v stereotipe o romskih otrocih v pesmicah iz vrtca, npr. »Prišel je Ciganček«, ki spet omenja stereotip v navezavi na črno barvo, na strgane obleke, bose noge, poleg tega pa romskega otroka primerja z živalmi, kot so kosi in gadi. Ti dve živalski upodobitvi romske otroke animalizirajo in dehumanizirajo ter jih povezujejo s simbolnimi pomeni črnosti, strupenosti, izmuzljivosti ter trdoživosti. Prav takšni anticiganizmi so lahko nazoren primer rabe besed, ki reproducirajo razmerja neenakosti. O teh vsebinah je ključno usposabljanje učitelje in vzgojitelje ter širšo javnost.

Med različnimi strategijami za prepoznavanje in odpravo anticiganizma so pomembne tudi ideje, ki so bile predstavljene na dogodku ob 50. obletnici praznovanja mednarodnega dneva Romov. Na konferenci z naslovom Na poti k pravičnosti in vzpostavljanju zaupanja, pri kateri sem aktivno sodelovala kot predsedujoča Komiteju za genocid nad Romi pri IHRA, so med drugim predstavili projekt *CHACHIPEN*<sup>25</sup> (izraz v romščini pomeni »resnica«). Med strategijami za boj proti anticiganizmu so v projektu opredelili prepoznavanje pretekle diskriminacije Romov, ki je bila vpisana v državne institucije, in predlagali izplačilo odškodnin žrtvam sistemskih rasizmov. Tako naj bi npr. prizadete Rominje, ki so bile na Češkoslovaškem neprostovoljno sterilizirane, dobile ustrezno psihosocialno pomoč v obliki terapije ali zdravljenja. Poleg tega je projekt poudaril pomembnost ustreznih opravičil državnih vlad za storjene krivice.

Evropska komisija se je z novim strateškim okvirom EU za enakost, vključevanje in udeležbo obvezala, da bo z aktivnimi ukrepi naslovlila tudi anticiganizem. V Sloveniji je uresničevanje in prepoznavanje anticiganizma in preseganja slednjega določeno tudi v Nacionalnem programu ukrepov za Rome (NPUR) za obdobje 2021–2030, pri čemer je zapisano, da bodo različni deležniki, ki ga bodo izvajali, pri izzivih anticiganizma izhajali iz definicije IHRA.<sup>26</sup> V Sloveniji so konkretni ukrepi usmerjeni predvsem na delo s policisti in z drugimi javnimi uslužbenci ter z mediji na določenih lokalnih območjih, kjer ti deležniki delajo z Romi. Manj ukrepov je usmerjenih na delo s širšo civilno družbo. Spomnim naj, da je ključno širše nasloviti večinsko prebivalstvo, saj je anticiganizem problem večine. Skrb vzbujajoče je, da v slovenski strategiji še vedno razberemo več opisov, ki pojasnjujejo specifično romsko vedenje. Iz navedenih razlogov lahko sklenem, da se bomo morali antropologi in družboslovci v prihodnosti posebej pozorno ukvarjati s tem fenomenom na terenu. Poleg tega bi morali v prihodnje kritično ovrednotiti anticiganizem, ki je predvsem emski politični koncept, vendar deluje, kot da bi bil etški, idejno nevtralen termin.

22 Za več o strategijah za emancipacijo Romov in boj proti anticiganizmu prim. Cortés Gómez in End (2019b: 301–398).

23 V okviru oddaje Naše poti – *Amare droma* je Enisa Brizani npr. poročala o izobraževalni in politični iniciativi *Dikh he na bister* – Poglej in ne pozabi in o obisku mladih Romov, ki so odšli v Auschwitz-Birkenau (Brizani 2019; Brizani 2021). V okviru oddaje Naše poti – *Amare droma* je bil predstavljen tudi tematski večer o anticiganizmu, ki je potekal v Trubarjevi hiši literature v organizaciji Tine Palaić (Slovenski etnografski muzej), Urške Purg (Muzej novejšje zgodovine Slovenije) in Ane Svetel (Filozofska fakulteta), pri katerem sva kot sogovornika sodelovala avtorica članka in Sandi Horvat, romski aktivist in novinar (Horvat 2022).

24 Kampanja z imenom *Barikane Roma Sloboda Europa* – »Ponosni Romi Svobodna Evropa« se je začela leta 2021, ob 50. obletnici prvega mednarodnega romskega kongresa v Londonu.

25 Projekt poteka v sodelovanju s Centrom za študije evropske politike (CEPS), Osrednjim svetom nemških Sintov in Romov ter mrežo evropskih romskih organizacij (*European Roma Grassroots Organization* – ERGO), danes eno najbolj vplivnih mrež romskih NVO, vendar še brez članov iz Slovenije. Za več o projektu CHACHIPEN glej Kovič Dine idr. 2021: 86–88.

26 Slovenska delegacija IHRA je Uradu vlade RS za narodnosti poslala vprašanje o primernosti rabe tega termina s prošnjo, naj se posvetujejo z romskimi skupnostmi. Urad je potrdil izraz kot ustrezen. V predvolilnem času januarja leta 2022 je Jožek Horvat Muc v različnih kontekstih opozoril na neprimerno rabo termina »anticiganizem« in predlagal pojem »protiromizem«. Tega pojma mi med intervjujem, ki je bil opravljen 18. 10. 2021 v okviru projekta (Horvat Muc 2021; prim. op. 4) ni omenil, niti ni izpostavil spornosti termina, ko sem ga povprašala o rabi termina. Zato se mi poraja vprašanje, ali je bila konzultacija z Romi s strani Urada dejansko opravljena ter kako je potekala.

## Sklep

Anticiganizem kot esencialistična ideologija vpeljuje podmene o temeljnih razlikah med »njimi« in »nami«. Med drugo svetovno vojno je bilo preganjanje in ubijanje Romov utemeljeno na konceptu rase, nato pa se je konstruiran je Drugosti nadaljevalo znotraj polj »etničnosti«, »dediščine«<sup>27</sup> in »kulture«. Ti procesi so vodili v homogeniziranje in etniziranje Romov oziroma v diferencialni rasizem in kulturalizem (AAA 2019: 266–271), ki je bil v Evropi šele pred dobrim desetletjem prepoznan kot ena od ključnih ovir za uspešnost socialnih politik (Sardelić 2021).

Pokazala sem, da se anticiganizem v različnih kategorijah – kot so npr. razumni anticiganizem, rasni anticiganizem, anticiganizem kot sovražni govor in fizično nasilje ter anticiganizem v povezavi z genocidom med drugo svetovno vojno – v predstavljenih spletnih komentarjih odraža v ideologijah o neciviliziranosti Romov, kar naj bi bil eden izmed glavnih razlogov za nesoglasja z večinskim prebivalstvom. Protagonisti tega diskurza izhajajo iz prepričanja, da so sami »civilizirani« in da gre pri Romih za slabo vedenje, ki ne dosega prevladujočih družbenih norm. Anticiganizem je od nedavnega bolj določno interpretiran kot sovražni govor. Od julija 2019 je po spremenjeni sodni razsodbi za sovražni govor prepoznan govor, ki je sovražen in žaljiv, četudi ne predstavlja nevarnosti za javni red in mir (Klopčič 2021).

Potrebno je začeti izvajati konkretna dejanja preprečevanja širjenja sovražnega govora in osveščanja javnosti o anticiganizmu. Ključno pri tem je aktivirati civilno družbo in skupaj z romskimi aktivisti začeti oblikovati zaveznitva za preseganje anticiganizma. Glede na dejstvo, da je Slovenija pri tem posebej marginalizirana, sta nujna širša predstavitev fenomena in njegovih razsežnosti ter oblikovanje civilnih zavezništva za povezovanje na ravni regije jugovzhodne Evrope. Na področju ozaveščanja o anticiganizmu širše javnosti večinske družbe in romskih skupnosti je v prihodnosti potrebno še veliko postoriti, pri čemer je poseben izziv soočenje z različnimi idejami o večvrednosti večinskega prebivalstva.

## Zahvale

Zahvaljujem se urednici tematske številke Tini Palaić za izčrpne uredniške nasvete. Hvala tudi dvema anonimnima recenzentoma za njun pregled in komentarje k besedilu ter lektorju za jezikovni pregled.

27 Za muzejski projekt, ki je naslovil vprašanje skupne interpretacije romske dediščine v sodelovanju s predstavnicami romskih skupnosti na Slovenskem in s tem poskušal preseči stereotipne in rasistične predstavitve Romov, glej Palaić (2016).

## Viri in literatura

AAA – ALLIANCE AGAINST ANTIGYPSYISM: Antigypsyism: A reference paper. V: Ismael Cortés Gómez in Markus End (ur.), *Dimensions of Antigypsyism in Europe*. Bruselj: European Network Against Racism in Central Council of German Sinti and Roma, 2019, 261–275.

ACTON, Thomas: Beginnings and Growth of transnational Movements of Roma to achieve Civil Rights after the Holocaust, 2019; <https://www.romarchive.eu/en/roma-civil-rights-movement/beginnings-and-growth-transnational-movements-roma>, 15. 9. 2022.

AGARIN, Timofey: Introduction. V: Timofey Agarin (ur.), *When stereotype meets prejudice: Antiziganism in European societies*. Stuttgart: Ibidem-Verlag, 2014a, 11–26.

AGARIN, Timofey (ur.): *When stereotype meets prejudice: Antiziganism in European societies*. Stuttgart: Ibidem-Verlag, 2014b.

BALIBAR, Etienne: Foreword. V: Nando Sigona in Nidhi Trehan (ur.), *Romani Politics in Contemporary Europe: Poverty, Ethnic Mobilization and the Neoliberal Order*. Hampshire, New York: Palgrave Macmillan, 2009: viii–xiii.

BRIZANI, Enisa: *Naše poti – Amare droma*. Prvi, RTVSLO, 19. 8. 2019; <https://prvi.rtvsllo.si/podkast/nase-poti/9172690/174633076>, 15. 9. 2022.

CORTÉS GOMÉZ, Ismael in Markus End: Introduction: Contemporary Dimensions of Antigypsyism in Europe. V: Ismael Cortés Gómez in Markus End (ur.), *Dimensions of Antigypsyism in Europe*. Bruselj: European Network Against Racism in Central Council of German Sinti and Roma, 2019a, 19–28.

CORTÉS GOMÉZ, Ismael in Markus End (ur.): *Dimensions of Antigypsyism in Europe*. Bruselj: European Network Against Racism in Central Council of German Sinti and Roma, 2019b.

CROWE, David M.: *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. Hampshire, New York: Palgrave Macmillan, 2007.

END, Markus: Subtle Images of Antigypsyism: An Analysis of the Visual Perception of the ‚Roma‘. V: Ismael Cortés Gómez in Markus End (ur.), *Dimensions of Antigypsyism in Europe*. Bruselj: European Network Against Racism in Central Council of German Sinti and Roma, 2019, 67–87.

Evropska komisija: *Enakost, vključevanje in udeležba Romov v EU*, 7. 10. 2020; [https://ec.europa.eu/info/policies/justice-and-fundamental-rights/combating-discrimination/roma-eu/roma-equality-inclusion-and-participation-eu\\_sl](https://ec.europa.eu/info/policies/justice-and-fundamental-rights/combating-discrimination/roma-eu/roma-equality-inclusion-and-participation-eu_sl), 15. 9. 2022.

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

HORVAT, Sandi, *Naše poti – Amare droma*. Prvi, RTVSLO, 30. 5. 2022; <https://prvi.rtvsllo.si/podkast/nase-poti/9172690/174876771>, 15. 9. 2022

IHRA: What is antigypsyism/anti-Roma discrimination?: Non-legally binding working definition of antigypsyism/anti-Roma discrimination, 8. 10. 2020. *Holocaustremembrance.com*, <https://www.holocaustremembrance.com/resources/working-definitions-charters/working-definition-antigypsyism-anti-roma-discrimination>, 27. 9. 2022.

JAKOPEC, Marko: Dobruška vas: Krvav bombni napad dobil dokončen epilog. *Delo*, 5. 1. 2016; <https://old.delo.si/novice/kronika/dobruska-vas-krvav-bombni-napad-dobil-dokoncen-epilog.html>, 15. 9. 2022.

JANKO SPREIZER, Alenka: *Vedel sem, da sem Cigan – Rodil sem se kot Rom*. Ljubljana: Založba ISH, 2002.

JANKO SPREIZER, Alenka: From a tent to a house, from nomads to settlers: constructions of space and place through Romani narratives. V: Nataša Gregorič Bon in Jaka Repič (ur.), *Moving places: relations, return, and belonging*. New York in Oxford: Berghahn Books, 2016, 172–193.

JEZERNIK, Božidar (ur.): *Zakaj pri nas žive Cigani in ne Romi*. Ljubljana: Založba UL, 2006.

KLOPČIČ, Vera: Genocid nad Romi v preteklosti, anticiganizem v sedanosti. V: Vera Klopčič in Marjetka Bedrač (ur.), *Porajmos: Zamolčani genocid nad Romi*. Maribor: Center judovske kulturne dediščine Sinagoga, 2015, 19–28.

KLOPČIČ, Vera in Marjetka Bradač: *Porajmos: Zamolčani genocid nad Romi*. Maribor: Center judovske kulturne dediščine Sinagoga, 2015.

KOVIČ DINE, Maša, Vasilka Sancin, Alenka Janko Spreizer, Irena Šumi in Domen Turšič: *Ovire za dostojno življenje prebivalcev v romskih naseljih na področjih, ki so definirana v okviru EU za nacionalne strategije vključevanja Romov 2020*. Projekt CRP V5-1920. Zaključno poročilo, 2021; <https://www.pf.uni-lj.si/raziskovanje-in-projekti/nacionalni-raziskovalni-projekti/ovire-za-dostojno-zivljenje-prebivalcev-v-romskih-naseljih-na-podrocjih-ki-so-definirana-v-okviru-eu>, 15. 9. 2022.

LIEBICH, Andre: Foreword. V: David M. Crowe (ur.), *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. Hampshire in New York: Palgrave Macmillan, 2007, ix–xxii.

MATACHE, Margareta, Gabriela Ghindea, Matei Demetrescu, Bogdan Chiriac, Mirko Đuković, Ram Hadroj, Hikmet Karčić, Eleni Argiro Kouki, Vjollca Krasniqi, Hristo Kyuchukov, David Dragoljub Orlović, Milovan Pisarri, Deniz Selmani in Alenka Janko Spreizer: *Roma Holocaust/Roma Genocide in Southeastern Europe: Between Oblivion, Distortion and Denial*. Boston in New York: The Auschwitz Institute for the Prevention of Genocide and Mass Atrocities in The François-Xavier Bagnoud Center for Health and Human Rights at Harvard University, 2022; [https://www.auschwitzinstitute.org/wp-content/uploads/2022/06/The-Roma-Holocaust\\_Roma-Genocide-in-Southeastern-Europe-Report.pdf](https://www.auschwitzinstitute.org/wp-content/uploads/2022/06/The-Roma-Holocaust_Roma-Genocide-in-Southeastern-Europe-Report.pdf), 15. 9. 2022.

MOTL, Andrej in Veronika Bajt: *Sovražni govor v Republiki Sloveniji: pregled stanja*. Ljubljana: Mirovni inštitut, 2016.

OPREA, Alexandra in Margareta Matache: Reclaiming the Narrative: A Critical Assessment of Terminology in the Fight for Roma Rights. V: Ismael Cortés Gómez in Markus End (ur.), *Dimensions of Antigypsyism in Europe*. Bruselj: European Network Against Racism in Central Council of German Sinti and Roma, 2019, 276–299.

PALAIĆ, Tina: Etični razmisleki ob pripravi razstave Rojstvo: izkušnje Rominj v Slovenskem etnografskem muzeju. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 56/3–4, 2016, 116–124.

POST, Soraya: Foreword. V: Ismael Cortés Gómez in Markus End (ur.), *Dimensions of Antigypsyism in Europe*. Bruselj: European Network Against Racism in Central Council of German Sinti and Roma, 2019: 16–18.

SARDELIĆ, Julija: *The Fringes of Citizenship – Romani Minorities in Europe and Civic Marginalisation*. Manchester: Manchester University Press, 2021.

SIGONA, Nando in Nidhi Trehan (ur.): *Romani Politics in Contemporary Europe: Poverty, Ethnic Mobilization and the Neoliberal Order*. Palgrave Macmillan: Hampshire, New York, 2009.

Spletni vir 1: [Ekskluzivno] Mariborski Romi bogatijo s kriminalom in bogastvo razkazujejo na socialnih omrežjih – hkrati pa izkoriščajo socialno podporo! *Nova24tv.si*, 9. 10. 2019; <https://nova24tv.si/slovenija/lfoto-mariborski-romi-na-veliko-sluzijo-na-crno-bremenijo-socialni-sistem-nekatera-podrocja-pa-so-ze-popolnoma-getoizirali>, 15. 9. 2022.

Spletni vir 2: Fran > SSKJ: geslo »Cigan«; <https://www.fran.si/is-kanje?View=1&Query=Cigan&All=Cigan>; 15. 9. 2022.

STUDEN, Andrej: *Neprilagojeni in nevarni: Podoba in status Ciganov v preteklosti*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino, 2015.

SZILVASI, MAREK: Parallel claims for the human right to water: The case of Roma in Slovenia. V: Daniele Archibugi in Ali Emre Benli (ur.), *Claiming Citizenship Rights in Europe*. Oxfordshire: Routledge, 2017, 148–167.

ŠIROK, Lea: Dr. Alenka Janko Spreizer, *Nočni obisk*, Prvi, RTVSLO, 28. 5. 2022; <https://prvi.rtvsl.si/podkast/nocni-obisk/2847501/174875849>, 15. 9. 2022.

ŠIROK, Lea: Dr. Alenka Janko Spreizer: »Proud Roma« je sodoben romski manifest, poklon romskemu ponosu in romski kulturni dediščini. *Odprto za srečanja*, Val 202, RTVSLO, 1. 6. 2022; <https://val202.rtvsl.si/podkast/odprto-za-srecanja/106615882/174877157>, 15. 9. 2022.

ŠUMI, Irena in Damir Josipovič: Avtohtonost in Romi: k ponovnemu premisleku načel manjšinske politike v Sloveniji. *Dve domovini / Two Homelands* 28/1, 2008, 93–110.

ŠUMI, Irena in Alenka Janko Spreizer: That which soils the nation's body: discriminatory discourse of Slovenian academics on the Romany, foreigners and women. *Anthropological notebooks* 17/3, 2011, 101–121.

URH, Špela: Anticiganizem v Evropi. *Časopis za kritiko znanosti* 31/213–214, 2003, 160–176.

VAN BAAR, Huub: The Emergence of a Reasonable Anti-Gypsyism in Europe. V: Timofey Agarin (ur.), *When stereotype meets prejudice: Antiziganism in European societies*. Stuttgart: Ibidem-Verlag, 2014, 27–46.

VLADA RS: Delovna opredelitev anticiganizma, 20. 10. 2020. *Gov.si*, <https://www.gov.si/novice/2020-10-20-delovna-opredelitev-anticiganizma>, 15. 9. 2022.

VOŠČUN, Tadeja: »Moja duša je ciganska in svoje Pušče ne dam za nobeno drugo naselje«; *24ur.com*, 14. 8. 2021; <https://www.24ur.com/magazin/v-edini-romski-krajevni-skupnosti-v-evropi-moja-dusa-je-ciganska-in-svojo-pusco-ne-dam-za-nobeno-drugo-naselje.html>, 15. 9. 2022.

VRĂBIESCU, Ioana: The Subtlety of Racism: From Antiziganism to Romaphobia. V: Timofey Agarin (ur.), *When stereotype meets prejudice: Antiziganism in European societies*. Stuttgart: Ibidem-Verlag 2014, 143–170.

VRHOVNO SODIŠČE: Sovražni govor tudi ko javni red in mir nista neposredno ogrožena (IUS-INFO, 8. avgust 2019); <https://www.iusinfo.si/medijsko-sredisce/dnevne-novice/247351?fbclid=IwAR3t0z3n-RW4F3kBkteYfQl8PhSHNtf7-i3xfR81y9-Ry-bZ9Db6-zFASsEM>, 15. 9. 2022.

ZNE – ZAGOVORNIK NAČELA ENAKOSTI. Pozivanje k diskriminaciji na spletnem portalu, 3. 12. 2019; <https://www.zagovornik.si/pozivanje-k-diskriminaciji-na-spletnem-portal>, 15. 9. 2022.

## Intervjuji

BRIZANI, Enisa: intervju, Ljubljana, 21. 10. 2021

KLOPČIČ, Vera: intervju in osebna korespondenca, Ljubljana, 15. 10. 2021.

HORVAT MUC, Jožek: intervju, Ljubljana, 18. 10. 2021.

ZNE – ZAGOVORNIK NAČELA ENAKOSTI: osebna korespondenca, Ljubljana, 15. 12. 2021.

## Roma Between Antigypsyism, Civil Initiatives and Anti-Racist Strategies

The article deals with definitions of specific racism towards the Roma, as a group allegedly alien to society and associated with a set of derogatory stereotypes and distorted images. It consists of two parts: The first part explains concepts such as Romaphobia, anti-Roma racism, and anti-Roma discrimination and antigypsyism. The relationships between these concepts are also briefly described. Antigypsyism refers to the projections of the majority population about an imagined group of Others labeled with the term “Gypsies”. Unlike non-EU migrants, defined as “external Others”, Roma are seen as “internal Others”, and the stereotype of Roma as “enemies within” is reinforced. The second part presents the findings on the manifestations of antigypsyism based on the case study of Slovenia, which was carried out as part of the international project *Roma Holocaust/ Roma Genocide in Southeastern Europe: Between Oblivion, Acknowledgment, and Distortion*. The project was carried out in partnership between the Auschwitz Institute for the Prevention of the Genocide and Mass Atrocities and the FXB Center for Health and Human Rights at Harvard University, taking place in 11 countries of South-Eastern Europe (Albania, Bulgaria, Bosnia and Herzegovina, Montenegro, Greece, Croatia, Kosovo, Serbia, Slovenia, North Macedonia, Romania) from 1 July 2021 to 31 May 2022. The paper examines the various manifestations of antigypsyism between 2019 and 2021, especially in the comments of the media discourse on websites publishing content regarding the Roma. The author found reasonable antigypsyism, racialized antigypsyism, and hate speech in the media analysis. Of particular concern is antigypsyism triggered by events commemorating the Roma victims of the Nazi and fascist genocide and the genocide of collaborators. The discussion concludes with a description of strategies to overcome antigypsyism, among which the paper highlights activities in the fields of information, education, and cultural engagement that need to be prepared in close cooperation with representatives of Roma communities in the future.

# STRUKTURNE RANLJIVOSTI DELAVCEV MIGRANTOV V KMETIJSTVU

Pregledni znanstveni članek | 1.02  
Datum prejema: 16. 2. 2022

**Izvleček:** Avtorici na primeru izbranih režimov delovnih migracij v ZDA, Kanadi in Evropi prikažeta strukturne ranljivosti in rasizme, ki jih doživljajo delavci migranti v kmetijstvu. Pri tem se osredotočata tako na političnoekonomske okoliščine v družbah izvora in sprejema kot tudi na konkretne prikaze življenjskih pogojev delavcev migrantov v kmetijstvu. Te obravnavata z vidika vedno bolj omejevalnih nacionalnih mejnih režimov in vpetosti kmetijske panoge v globalne procese strukturnih neenakosti. Strukturne razsežnosti izkušenj te skupine migrantov obravnavata glede na njihovo etnično, rasno in razredno pripadnost.

**Ključne besede:** delavci migranti v kmetijstvu, migracijske politike, programi rekrutacije, strukturno nasilje, strukturna ranljivost, rasizem

**Abstract:** Through selected cases of labour migration regimes in the USA, Canada and Europe, the authors discuss structural vulnerabilities and racisms experienced by migrant workers in agriculture. They focus on political-economic circumstances both in countries of origin and receiving countries, as well as on the concrete living conditions of migrant farmworkers. These contexts are discussed from the viewpoint of increasingly restrictive national border regimes and the embeddedness of the agricultural sector into global processes of structural inequalities. Structural dimensions of the position of this group of migrants are addressed through their ethnic, racial, and class belonging.

**Keywords:** migrants-farmworkers, migration policies, recruitment programs, structural violence, structural vulnerability, racism

## Uvod

Avtorici se v zadnjem desetletju raziskovalno ukvarjavo s tematikami, ki na različne načine obravnavajo pojave oziroma skupine ljudi iz naslova besedila: prva avtorica predvsem na polju migracijskih študij v okviru raziskav izkušenj migrantk, ljudi na poti in napotnih delavcev iz tretjih držav, druga pa zlasti na področju imaginarijev kmetijskega razvoja pri kmečkem prebivalstvu ter konfliktnih, solidarnih in ambivalentnih odnosov med generacijami in spoloma na družinskih kmetijah v kontekstu radikalnih družbenih sprememb. Rasizem kot predmet obravnave tematske številke sicer ni bil eksplicitno predmet najinega raziskovanja, a sva ga pri pisanju soavtorskih besedil v zadnjih letih identificirali na primer pri presoji politik delovne mobilnosti in delovnih migracij, ki ljudi še vedno razporejajo kot bolj ali manj upravičene do gibanja čez meje nacionalnih držav (Knežević Hočevar in Cukut Krilić 2019).

Na tematiko rasizma sva naleteli tudi pri presojanju vsebin in metod programov opismenjevanja na področju duševnega zdravja. Pokazalo se je namreč, da je določena gradiva tovrstnih programov nujno preoblikovati, in sicer ne le glede na domnevne specifične potrebe skupin, kot so na primer avstralski aborigini ali druge skupine t. i. avtohtonih prebivalcev, temveč je ravnanja teh skupin prebivalstva nujno razumeti tudi v okviru rasizma, nasilja ter različnih travm in izgub, ki so jih ti doživljali po kolonizaciji (Knežević Hočevar in Cukut Krilić 2021). Izhodiščna

ambicija pričujočega prispevka je osvetliti ravno tovrstne strukturne neenakosti in rasizme skozi prizmo položaja migrantov, ki delajo v kmetijstvu.<sup>1</sup> Na mednarodni ravni je zlasti v Kanadi, ZDA in v Evropi v zadnjih dveh desetletjih prišlo do porasta raziskav, v katerih so raziskovalci različnih akademskih ozadij proučevali položaj migrantov, ki delajo v kmetijstvu. Vendar pa Russell King, Aija Lulle in Emilia Melossi (2021) sorazmerno pozno zanimanje raziskovalcev na polju migracijskih študij za ruralna področja pripisujejo dejstvu, da so bila ta praviloma obravnavana kot območja odseljevanja. Šele v zadnjih desetletjih smo namreč zaradi naraščajoče intenzivnosti kmetijske proizvodnje priča tudi naraščajočemu priseljevanju delovnih migrantov v ruralna območja. Sistematični pregled študij o delu migrantov v sektorju proizvodnje hrane v Evropi (Rye in Scott 2018) je pokazal, da se je od 90. let 20. stoletja naprej v tem sektorju kazala vedno večja potreba po delu migrantov. Pri njihovi rekrutaciji sta avtorja pregleda tovrstnih raziskav izpostavila ključen pomen nacionalnih držav in posrednikov na trgu delovne sile. Vendar je bila

<sup>1</sup> Mednarodni migrantski delavci so po uradni definiciji Mednarodne organizacije dela opredeljeni kot osebe, ki so formalno vključene v delovno silo v državi, v kateri običajno živijo (ne glede na to, ali so zaposleni ali brezposelni), a v tej državi niso bili rojeni (ILO 2021). V praksi so med njimi ljudje, ki imajo zakonito pravico do dela in bivanja v neki državi, kot tudi tisti delavci, katerih pravni status ni urejen. Spadajo med t. i. nedokumentirane migrante, ki pa jih statistike o delavcih ne zajamejo (Sargeant 2009).

\* Sanja Cukut Krilić, dr. socioloških znanosti, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Družbenomedicinski inštitut; sanja.cukut@zrc-sazu.si.

\*\* Duška Knežević Hočevar, dr. zgodovinske antropologije, višja znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Družbenomedicinski inštitut; duska@zrc-sazu.si.



integracija delavcev migrantov na ruralnih območjih pogosto težavna, saj je bil poudarek politik prav na »potrebi« po njihovem delu, manj pa na potrebah te praviloma slabo plačane in pogosto izkoriščane skupine. Hkrati ne gre spregledati dejstva, da je kmetijstvo odločujoče vezano na sam fizični prostor, kakovost zemlje, letni čas in seveda na podnebje, pa tudi, da sezonska narava dela v kmetijstvu v veliki meri pogojuje »potrebo« po kratkoročnih, začasnih in posledično prekarnih zaposlitvenih aranžmajih mobilnih delavcev (Sargeant 2009; King idr. 2021).

Hilal Elver in Melissa Shapiro temeljne ugotovitve raziskav položaja migrantov v sektorju kmetijstva povzameta takole:

Študije primerov po svetu so razkrile nečloveške pogoje dela in zanemarjanje tematike s strani vlad, zlasti ko gre za nedokumentirane delavce migrante in rasizirane manjšine, kar zlasti velja v neformalni ekonomiji. Nedokumentirani migranti praviloma trpijo zaradi najhujših oblik zlorab na delovnem mestu, vključno s sodobnimi oblikami suženjstva, kot so prisilno delo, zaslužnjevanje zaradi dolgov delodajalcu in trgovanje z ljudmi. (Elver in Shapiro 2021: 87)

Čeprav je bil položaj posameznih skupin migrantov na trgu dela v zadnjem desetletju deležen precejšnje raziskovalne pozornosti tudi v Sloveniji – prednjačile so na primer analize procesov njihovega vključevanja na trg dela v okoliščinah naraščajoče prekarnosti (Medvešek idr. 2009; Medica in Lukič 2011; Pajnik 2012), s perspektive spola (Cukut Krilić 2009; Pajnik in Bajt 2013), v okoliščinah neformalne ekonomije v zasebnih gospodinjstvih (Hrženjak 2018, 2019) ter z vidika izkušenj prisilnih migrantov (Vrečer 2007) – pa migranti, ki delajo v kmetijstvu, še niso bili deležni bolj poglobljene raziskovalne obravnave. Izjema je raziskava Martine Bofulin (2016), ki v svoji analizi procesa migracij iz Kitajske v Slovenijo navaja pogovor s svetovalko na Zavodu Republike Slovenije za zaposlovanje, v katerem je ta povedala, da so migranti iz Kitajske v okoliščinah dokajšnje nasičenosti trga dela s kitajskimi kuharji v Sloveniji začeli iskati zaposlitve tudi v sektorju kmetijstva.

Čeprav na prisotnost pojava zaposlovanja »tuje« delovne sile v kmetijstvu v Sloveniji, najpogosteje sezonskih oz. začasnih delavcev migrantov, opozarjajo številni dokumenti (npr. Postopek najema tujih sezonskih delavcev; glej Kmetijsko gozdarska zbornica Slovenije 2018), ni pretirana ocena, da tovrstnih raziskav ni. Redke omembe potreb po sezonskih delavcih iz tujine se pojavljajo v raziskavah o družinskem kmetovanju, zlasti v kontekstu kroničnega pomanjkanja »domače delovne sile« (npr. Knežević Hočevar 2013).

Pričujoče besedilo v tem oziru predstavlja prvi skromen poskus doslednejšega prikaza položaja migrantov v sektorju kmetijstva skozi prizmo rasizma in z njim povezanih procesov družbenih izključevanj. Pri tem je smiselno opozoriti, da je za razumevanje sodobnih tržnih sistemov prehranske oskrbe v Evropi in Severni Ameriki nujno ra-

zumeti njihovo umeščenost v kolonialne in suženjske režime, katerih sestavni del je tudi oblikovanje rasno določenih predstav o t. i. nesvobodnih delavcih (Rogaly 2021). Prav razmah neoliberalnega kapitalizma je po Genevieve LeBaron (2013) namreč okrepil različne oblike nesvobodnih delovnih razmerij, saj se z ohranjanjem varnosti kapitala (angl. *capital security*) zmanjšuje varnost na trgu dela za določene skupine ljudi. Nacionalne države s politikami na trgu dela in na področju priseljevanja regulirajo in preprečujejo nesvobodna delovna razmerja, hkrati pa njihove politike na področju delovne mobilnosti, trga dela in regulacije delovanja podjetij lahko vzpostavljajo tudi pogoje za nesvobodno delo (LeBaron in Phillips 2017). Primeri tovrstnih politik so zgolj začasen pravni status v novi državi in težavna pot do trajnejšega statusa, podstandardni delovni pogoji in socialna zaščita ter omejitve mobilnosti oziroma delovnega statusa delavcev (na primer vezanost na delodajalca), pri čemer so pomembne zgodovinske, pa tudi sodobne strukture diskriminacij, rasizmov in nacionalizmov, ki na spolni, rasni, razredni in etnični osnovi vzdržujejo socialno in ekonomsko izključenost migrantov kot delavcev (Collins in Bayliss 2020; Mooten 2021).

Oblike rasizma v sodobnem kmetijstvu so raznolike: utemeljene so lahko v razlikah glede na lastništvo zemlje, v neenakosti pri dostopu do hrane za različne skupine ljudi in v različnih investicijah v infrastrukturo na kmetijskih področjih, a njihova celovita obravnava presega okvire tega besedila. V pričujočem besedilu se avtorici osredotočava na sodobnejše manifestacije rasizma v politikah rekrutacije ter v delovnih in življenjskih pogojih delavcev migrantov v kmetijstvu. Tozadevno je namen besedila s pregledom znanstvene literature, ki obravnava tematiko rasizma in delavcev migrantov v kmetijstvu, opozoriti na politično dimenzijo samih programov za rekrutiranje delavcev v tej panogi, obenem pa tudi pokazati, kako se različne razsežnosti migracijskih politik kažejo v konkretnih načinih nadzora in omejevanja njihovih pravic in kako se ti izkazujejo v vsakdanjem življenju delavcev migrantov v kmetijstvu.

V nadaljevanju se osredotočava na kontrastne primere obravnave delavcev migrantov v kmetijstvu v treh državah: ZDA, Kanadi in Italiji. Prvi dve sta izbrani zaradi razvitih državnih shem rekrutiranja sezonskih delavcev v kmetijstvu: programa H2-A v ZDA ter Programa sezonskih delavcev v kmetijstvu<sup>2</sup> v Kanadi (ILO 2020). V obeh državah imajo sezonski programi za tuje delavce v kmetijstvu dokaj dolgo tradicijo: program Bracero, predhodnik programa H2-A za mehiške delavce v kmetijstvu, se je začel izvajati leta 1942, Program sezonskih delavcev v kmetijstvu v Kanadi pa leta 1966. V Italiji se je množičnejše zaposlovanje delavcev migrantov v kmetijstvu začelo pozneje, saj smo zlasti v zadnjih treh desetletjih pričča ve-

<sup>2</sup> V izvorniku se program imenuje *Seasonal Agriculture Worker Program*.

dno bolj intenzivnemu kmetovanju, kar je pogojevalo tudi potrebo po zaposlovanju delavcev migrantov v tej panogi.<sup>3</sup> Hkrati pa je v tej državi v zadnjih dveh desetletjih vedno bolj prisoten trend priseljevanja, in ne zgolj izseljevanja.<sup>4</sup> Italijanski primer je vreden pozornosti tudi zaradi široko razširjenega nezakonitega rekrutiranja delavcev migrantov v kmetijstvu, t. i. sistema *caporalato*, ki vpliva tudi na delovne in življenjske pogoje delavcev v kmetijstvu in je eden od skrajnejših primerov njihovega izkoriščanja (Perrotta in Sacchetto 2014; Corrado idr. 2018).

Sprva se osredotočava na izbrane programe v ZDA in Kanadi, ki so bili po drugi svetovni vojni oblikovani kot del nacionalnih režimov delovnih migracij v panogi kmetijstva, in na mehanizme rekrutiranja delavcev v kmetijstvu v Italiji. Nato z nekaterimi primeri iz teh držav ponazoriva delovne in življenjske pogoje delavcev migrantov v kmetijstvu. V članku ne presojava le vprašanja individualne ranljivosti te skupine delavcev, temveč tudi njene strukturne razsežnosti, ki jih obravnava glede na njihovo etnično, rasno in razredno pripadnost.

Navsezadnje velja poudariti, da ranljivost ni objektivna značilnost določene skupine ljudi. Ranljivost je relacijski koncept, ki se nanaša na eni strani na delovalnost delujočega subjekta, na drugi strani pa na strukturne okoliščine, ki njegovo delovalnost omejujejo (Laidlaw 2010), oziroma na kompleksne mehanizme, ki stopnjujejo neenakosti in ranljivosti določene skupine ljudi v lokalnem okolju (Fawcett 2009; Virokannas idr. 2018; Škraban idr. 2020). Še več, raziskave potrjujejo, da prav neenakopravnosti in včasih nasilni globalni migracijski režimi oblikujejo in vzdržujejo strukturne ranljivosti, ki vplivajo na zdravje migrantov in uokvirjajo njihove življenjske izbire (Quesada idr. 2011; Carruth idr. 2021).

## Rekrutacija in življenjski pogoji migrantov v sektorju kmetijstva: izbrani primeri

### *Politike rekrutacije delavcev v kmetijstvu*

Četudi se v laičnem govoru izraz »plantaža« prevladujoče povezuje z obdobjem suženjstva, je Nelson Carrasquillo

3 Do podobnega premika in posledično vedno večjega opiranja na delo migrantov v kmetijstvu je prišlo tudi v Grčiji in Španiji (Corrado idr. 2018). Jaka Repič (2007, 2010) v analizi migracijske politike v Španiji poudari, da so migranti iz Maroka, Alžirije in Senegala s svojim delom v gradbeništvu in intenzivnem poljedelstvu v velikih rastlinjakih ter v panogi pridelave sadja, predvsem agrumov, omogočili hiter gospodarski razvoj regij na jugu Španije. Vendar pa so kljub zaposlitvi, ki je bila pogosto le delno formalizirana, ostajali na družbenem obrobju.

4 King (2000) govori o t. i. mediteranskem modelu migracij, ko se poleg nekdanjega prevladujočega izseljevanja vedno bolj pojavlja tudi trend priseljevanja v državo. Zaradi sezonskega značaja večine prevladujočih ekonomskih sektorjev v teh državah (intenzivno kmetijstvo, ribištvo, turizem, gradbeništvo ipd.) se poveča povpraševanje po »prožni delovni sili«, ki je na voljo takrat, ko jo delodajalci potrebujejo.

(2011) prepričan, da je mehanizem njenega delovanja v smislu temeljne odvisnosti delavcev od delodajalcev še vedno prisoten, saj ga v veliki meri utrjujejo prav politike rekrutacije delavcev v kmetijstvu. Carrasquillo, ki deluje na področju sindikalnega organiziranja delavcev migrantov v ZDA, na podlagi svojega več desetletnega profesionalnega angažmaja ocenjuje, da je prehranski sistem v ZDA utemeljen na sistemu rasnih privilegijev. Lastniki zemlje so namreč kljub premikom v smeri bolj enakopravnosti še vedno večinoma belci, medtem ko so delavci v kmetijstvu, ki omogočajo delovanje sektorja kmetijstva, praviloma pripadniki drugih rasiziranih skupin (Carrasquillo 2011).

Eden od bolj znanih načinov rekrutacije migrantov za delo v kmetijstvu v ZDA je bil t. i. program Bracero, v okviru katerega so od druge svetovne vojne v to državo prihajali delavci iz Mehike in Portorika.<sup>5</sup> Program je urejal izključno zaposlovanje delavcev v panogi kmetijstva, ni pa imel namena »nadomeščanja domačih delavcev«, ki bi bili pripravljene delati. Plačilo delavcev v okviru programa naj bi bilo enako, kot bi ga za primerljivo delo dobilo lokalno prebivalstvo. V okviru tega programa je bila uradno prepovedana tudi vsakršna diskriminacija delavcev, ki so prišli v ZDA (Spletni vir 1). V tistem obdobju je bilo »na voljo« precej delavcev iz Mehike in Portorika, ki so bili za malo denarja pripravljene delati na kmetijah, kljub navedenim formalnim varovalom pa v praksi ni bilo zaznani nobene namere ali truda vlade in delodajalcev, da bi jim zagotovili dostojno plačilo ali dostop do različnih oblik socialne in zdravstvene zaščite (Carrasquillo 2011; Southern Poverty Law Center 2013).

Okoli leta 1964 so program, med drugim tudi zaradi naraščajočega pomena gibanj za civilne pravice in zavedanja o sistematičnem kršenju človekovih pravic v njegovem okviru, začeli postopoma opuščati (Carrasquillo 2011). Današnji sistem rekrutacije delavcev v kmetijstvu tako praviloma temelji na viznem programu H2A,<sup>6</sup> ki pa je po svoji vsebinski zasnovi obnovitev programa Bracero. To se kaže tako, da ima ob sklenitvi delovne pogodbe delodajalec skorajda popoln nadzor nad delavcem, ki mora upoštevati njegova navodila in sprejeti višino plačila za delo. Program H2-A je vezan na enega delodajalca, ki delavca lahko pošlje nazaj v njegovo »izvorno državo«, če ne zadovoljuje njegovih pričakovanj ali če se pritoži. Obenem pa je dostop delavcev do pravne pomoči otežen oziroma ta

5 Prebivalci Mehike so sicer začeli v večjem številu prihajati v ZDA že po koncu mehiško-ameriške vojne leta 1848 in so se do leta 1965, ko so bile sprejete prve številčne omejitve zakonite migracije iz Mehike v ZDA, brez večjih omejitev začasno zaposlovali na ranjih, v kmetijstvu, rudarstvu in drugih gospodarskih panogah (Southern Poverty Law Center 2013).

6 Program je del širšega programa rekrutacije H-2, ki se deli na program H-2A, ki se nanaša na delo v kmetijstvu, in program H-2B, ki ureja delo v drugih dejavnostih (Southern Poverty Law Center 2013).

ni na voljo v zadostni meri (Carrasquillo 2011; Southern Poverty Law Center 2013).

Ko govorimo o zaposlovanju mehiških delavcev na kmetijskih posestvih v ZDA, ne moremo spregledati odmevne raziskave medicinskega antropologa Seta Holmesa z naslovom *Fresh fruits, broken bodies: Migrant Farmworkers in the United States* (»Sveže sadje, polomljena telesa. Migranti delavci v kmetijstvu v ZDA«) (Holmes 2013a). Dediščino programa *Bracero* so v času izvajanja njegove terenske raziskave na več prizoriščih v ZDA in Mehiki med letoma 2003 in 2004 zasenčili stopnjevana militarizacija ameriško-mehiške meje po 11. septembru 2001 in že konec 90. let 20. stoletja zaznani negativni učinki severnoameriškega prostotrgovinskega sporazuma NAFTA<sup>7</sup> na mehiške pridelovalce koruze. S sporazumom NAFTA je bila namreč oblikovana prostocarinska cona med državami podpisnicami – ZDA, Mehiko in Kanado – in mehiška vlada je bila prisiljena takoj odpraviti carinske tarife, tudi na koruzo, ki je bila takrat njen poglavitni kmetijski pridelek. Ni pa zmoгла zvišati subvencij za pridelovanje koruze, kar je sporazum dopuščal in kar je, nasprotno, storila ameriška vlada. Tako je Holmes leta 2004 v mehiški vasi San Miguel v gorati zvezni državi Oaxaca videl, da je poceni korporacijsko razvita in pridelana gensko spremenjena koruza iz Srednjega zahoda ZDA izpodrinila cenovno dražje vrste lokalno pridelane koruze. Da bi preživel, so bili vaščani, Triquiji,<sup>8</sup> prisiljeni migrirati v ZDA, tvegati nevarno prečkanje mehiško-ameriške meje in se kot sezonski delavke in delavci zaposliti na ameriških posestvih. Kot je zapisal sam antropolog: »Tega [vaščani] nikoli niso opisovali kot izbire, ampak bolj kot nekaj, kar so občutili, da so prisiljeni storiti« (Holmes 2013b: 155), da preživijo oz. manj tvegano živijo doma.

V nasprotju s klasično paradigmo migracijskih raziskav, ki se osredotoča na analizo individualnih in domnevno racionalnih motivov za izseljevanje ter slednje praviloma kategorizira kot dejavnike potiska in potega (angl. *push and pull*), Holmes vztraja pri analizi strukturnih okoliščin in mehanizmov, s katerimi t. i. strukturne sile ovirajo zgolj na videz prostovoljno izbiro nekoga pri odločanju za emigracijo (Holmes 2013b). V njegovi raziskavi tvorijo takšen strukturalni kontekst prav omenjene okoliščine propadajočih mehiških samooskrbnih kmečkih skupnosti v kontekstu sporazuma NAFTA in posledične revščine.

Tako razumljen proces migracije, ki postavi v ospredje migracijske analize mednarodne politično-ekonomske okoliščine (v našem primeru deregulacijo celotne trgovine v kmetijstvu v Mehiki in ZDA), se ne ujame v past poeno-

stavljenih dihotomij med reprezentacijami t. i. prostovoljnega ekonomskega migranta, ki je sam odgovoren, celo kriv, za posledice svoje svobodne odločitve, ter političnega begunca, ki ni sam odgovoren za svojo prisilno emigracijo in posledično zasluži drugačno obravnavo. Tudi ekonomsko migracijo bi morali uokviriti v bolečo resničnost neoliberalnih tržnih politik in ukrepov, povečanih globalnih neenakosti ter reprezentacij razvoja in svobodne trgovine in jo preučevati ne le kot družbeno pogojeno, temveč kot družbeno determinanto zdravja, saj zrcali zdravstvene učinke družbenih struktur (Castañeda idr. 2015).

Holmes je v svoji raziskavi potrdil pomen analiz, ki nagovarjajo politično-ekonomske okoliščine tako v državah izvora kot v novih državah, in opozoril na nevarnosti vedno bolj omejevalnih mejnih režimov za vsakdanja življenja migrantov. V tem oziru je Harsha Walia (v Cohen 2017) predstavila koncept mejnega imperializma, s katerim je skušala razumeti načine, na katere nacionalne države »upravljajo« z mejami, da bi omejile gibanje migrantov, in delovanja v smeri svojih ekonomskih interesov in interesov multinacionalnih korporacij. Amy Cohen (2017) koncept mejnega imperializma na primeru Programa za sezonske delavce v kmetijstvu v Kanadi uporabi za boljše razumevanje razmerij med nesvobodnim, rasiziranim delom migrantov v kmetijstvu, ambicijami politik nacionalnih držav in delodajalcev po »prožni« delovni sili ter delovanjem globalnih ekonomskih sil. Omenjeni program je del širše zasnovanega Programa za začasne tuje delavce,<sup>9</sup> uvedenega leta 1973, ki ga upravljajo vlade Kanade, Mehike ter enajstih karibskih držav. V zvezi s tem Cohen opozori na pomen naraščajočih neoliberalnih politik (kot je npr. zgoraj omenjeni sporazum NAFTA) za razumevanje procesov migracij iz teh držav. Posledično je postala delovna migracija ena od redkih možnosti, ki so jo imeli obubožani prebivalci Mehike, da bi svojim družinam zagotovili boljše življenje (Cohen 2017; McCausland 2020). Pri tem ni nepomembno, da so v Mehiki vstopni pogoji za Program za sezonske delavce v kmetijstvu določeni tudi na osnovi družinskega statusa prosilca: ena od zahtev je namreč, da mora imeti oseba družinske člane, ki jih mora preživljati. Takšen pogoj naj bi zagotavljal, da se bodo delavci po koncu sezonskega dela vrnili domov, a njegova realna materialna posledica je prisilna ločitev družin.

V luči pomanjkanja delavcev v določenih sektorjih gospodarstva je oblika rekrutacije nedržavljanov v kmetijski panogi po Adamu Perryju (2012) način, da država nadzoruje »tok migracij« glede na »raso« nezaželenih migrantov. Ti hkrati ostajajo na obrobjih družbe, kar je v precejšnjem neskladju z deklarirano politiko multikulturalizma in etnične raznolikosti. Omenjeni paradoks Nandita Sharma (2006) slikovito povzame v ugotovitev, da prav organizacija nacionalnih razlik glede na predstave o »začnih tujih

7 NAFTA je kratica za North American Free Trade Agreement oz. Severnoameriški sporazum o prosti trgovini med ZDA, Mehiko in Kanado, ki je bil prvič podpisan leta 1994.

8 Po mehiškem popisu prebivalstva (2020) v zvezni državi Oaxaca živi okoli 30.000 etničnih Triquijev, še približno 5.000 pa jih živi v ZDA.

9 V izvorniku se imenuje *Temporary Foreign Worker Program*.

delavcih« kot izključenih iz nacionalnega telesa in nabora različnih oblik pravic Kanado vzpostavlja kot liberalno demokracijo, obenem pa tudi avtoritarno državo. Tistim, ki so državljanji ali imajo dovoljenje za stalno bivanje, v pravnem smislu namreč ni mogoče omejevati svobodne izbire delodajalca, kot to velja za začasne delavce v kmetijstvu. Gotovo ni pretirana ocena, da tovrstni programi v ZDA in Kanadi praviloma povečujejo različne oblike strukturnih ranljivosti te skupine migrantov. A pri takšnih procesih migracije v drugo državo oziroma načinih rekrutacije delavcev migrantov tudi Evropa ni izjema.

Ene od skrajnejših oblik izkoriščanja migrantov v kmetijstvu, ki so vezane na načine njihovega rekrutiranja, so raziskovalci identificirali v Italiji.<sup>10</sup> Alessandra Corrado idr. (2018) navajajo, da je Italija v zadnjih treh desetletjih, torej pozneje kot na primer Kanada in ZDA, postala vedno bolj odvisna od dela migrantov v kmetijstvu. V tej panogi je prišlo do premika od prevladujočega kmetovanja z družinskimi člani k najemanju delavcev zunaj družine, in sicer zaradi večje konkurenčnosti korporativnim prehranskim verigam. Še posebno na jugu Italije je zaradi intenzifikacije kmetijstva in vedno večjega razmaha monokulturnega kmetijstva postalo potrebno večje število delavcev za kratko časovno obdobje pobiranja sadja in zelenjave. Trg dela v kmetijstvu se je po oceni avtorjev vedno bolj segmentiral, migrante pa so praviloma zaposlovali za najtežja dela. V okviru pravne strukture, v kateri je bilo dovoljenje za bivanje praviloma povezano z zaposlitveno pogodbo, se je razmahnilo število nedokumentiranih migrantov, razvil se je sistem neformalne mobilnosti, povečalo pa se je tudi število posrednikov v procesu zaposlovanja, kar je migrante pahnilo v še bolj negotov položaj odvisnosti od delodajalcev (Corrado idr. 2018).

Corrado idr. (2018) nadalje ugotavljajo, da se s tem krepi t. i. sistem *caporalato*, ki se je vzpostavil na podlagi zgodovinske organizacije trga dela v kmetijstvu na jugu Italije in v katerem nekateri posredniki, ki niso nujno del sistema organiziranega kriminala, delujejo kot vezni člen med podjetniki v kmetijstvu in delavci. Razmah takšnega posredništva so omogočile dokaj liberalne politike rekrutacije delavcev, deluje pa med drugim na etnični oziroma nacionalni osnovi: migranti, ki so v državi dlje časa, sčasoma postanejo posredniki zlasti znotraj svoje etnične skupine. To je glede na prostorsko segregacijo migrantov v izoliranih bivanjskih namestitvah oziroma mestnih predelih temeljnega pomena za zagotavljanje stalnega in dovolj velikega »priliva delavcev«, hkrati pa omogoča zmanjševanje stroškov tovrstnega dela za delodajalce. Perrotta in Sacchetto (2014) navajata primere, ko so migranti, ki so v

sprejemnih centrih ali centrih za pridržanje čakali na odločitev o svojem statusu, te centre zapustili in se vključili na neformalni trg dela v kmetijstvu. To je pomenilo, da so bili še bolj odvisni od posrednikov, saj bi jih lahko oblasti na podlagi informacije o neurejenem pravnem statusu kadarkoli izgnale iz države. Corrado (2011) omenja celo primer novih oblik sistema *caporalato*, ko je s pomočjo posrednikov prihajalo do nezakonitega dnevnega najemanja delavcev, ki so delali za izjemno nizke plače. Čeprav je bil leta 2016 sprejet zakon, ki sankcionira tako posrednike v takšnih oblikah zaposlitve kot tudi delodajalce, se v praksi pojavljata težavi njegovega uresničevanja in zaščite številnih nedokumentiranih delavcev, ki so za zakonodajo nevidni (Corrado idr. 2018; Elver in Shapiro 2021).

### Delovne hierarhije v sektorju kmetijstva

Spodbujanje zgolj začasnih oblik zaposlovanja delavcev migrantov v kmetijstvu v okviru politik njihove rekrutacije pomeni povečevanje njihovih strukturnih ranljivosti, ki se izražajo tudi z oblikovanjem hierarhij delovnih pogojev in vrste dela med različnimi skupinami delavcev v kmetijstvu. Holmes v svojem delu najbolj slikovito prikaže strukturni položaj sezonskega delavca migranta v ZDA s primerom strukture delovne hierarhije na izbranem ameriškem zasebnem kmetijskem posestvu – nasadu jagodičevja – organiziranem po načelu »dvojnega zatiranja« (angl. *conjugated oppression*)<sup>11</sup> po etnični pripadnosti in vrsti dela obenem. Prepričan je, da organizacija dela na tem posestvu zrcali in obenem krepi širše družbene asimetrije vzdolž rasne, razredne in državljske razsežnosti. Na posestvu večplastno kmetijsko delo opravlja več sto zaposlenih, ki zasedajo različne delovne položaje – od lastnika posestva, sprejemalca na delo, upravljalca posestva, voznika traktorja, nadzornika pobiralcev jagodičevja do pobiralca. Holmes poudari, da strukturno nasilje ni preprosto in enosmeren pojav, saj družbeno-ekonomske strukture na makro ravni proizvajajo ranljivosti<sup>12</sup> prav na vsaki ravni hierarhije izbranega kmetijskega posestva. Tako npr. ocenjuje, da korporatizacija kmetijstva v ZDA in razmah mednarodnega svobodnega trga tako pritiskata na lastnike-pridelovalce, da ti ne morejo preprosto povečati plačila pobiralcem migrantskim delavkam in delavcem ali izboljšati njihovih začasnih bivališč, ne da bi bankrotirali. Prav zaradi sorazmerno nizkega položaja lastnika kmetijskega posestva v globalni hierarhiji korporacijskega »agrobiznisa« je Holmes prepričan, da je »primernejše, da lastnike-pridelovalce razumemo kot človeška bitja, ki počnejo

11 Izraz »dvojno zatiranje« po etnični in hkrati razredni razsežnosti je Holmes povzel po Philippu Bourgoisu (Holmes 2013a: 50).

12 Philippe Bourgois idr. (2017) so za klinično prakso oblikovali ocenjevalni vprašalnik (oceno stopnje strukturne ranljivosti pacienta), s čimer zagovarjajo strukturno usposabljanje v zdravstvenem in medicinskem izobraževanju.

10 To pa ne pomeni, da je Italija v tem oziru izjema v evropskem merilu, saj so sorodne prakse raziskovalci identificirali tudi v državah južne in severne Evrope (glej na primer Lulle 2021; Mešič in Wikström 2021).

HIERARHIJA	VRSTA DELA	DRŽAVLIANSTVO	JEZIK	ETNIČNA SKUPINA	
<p><b>NAJVEČ</b></p> <p>↑</p> <p>ugled</p> <p>zdravje</p> <p>finančna varnost</p> <p>nadzor nad časom</p> <p>in delom drugih</p> <p>↓</p> <p><b>NAJMANJ</b></p>	notranje delo	državljan ZDA	angleščina	Američan	
	sedeče delo			anglosaškega porekla	
					Američan japonskega porekla
	stoječe delo	rezident ZDA	španščina	Američan	
					latinskoameriškega porekla
	zunanje delo	nedokumentiran		Mehičan – mestic	
	klečeče delo	priseljensec	staroselski	Mehičan – Mikstek	
				Mehičan – Triqui	

Konceptualna shema hierarhij na kmetijskem posestvu. Vir: Holmes, 2013a: 85.

najboljše, kar lahko v neenakem in brutalnem sistemu, kot pa da jih krivimo« (prim. Holmes 2013a: 53).

Holmes je kljub specifični konceptualni shemi etnično-delovnih hierarhij, ki jo je oblikoval na podlagi opazovanja z lastno udeležbo na izbranem kmetijskem posestvu, prepričan, da je takšna slika značilna za večino severnoameriškega kmetovanja. Kot je razvidno iz zgornje slike, se na dnu hierarhije nahajajo nedokumentirani sezonski priseljenci-kmetijski delavci iz mehiške etnične skupine Triqui, ki v nasadih na višku sezone pobirajo jagodičevje tudi do 18 ur na dan, pri čemer pretežno klečijo, so izpostavljeni neugodnim vremenskim razmeram (vročini ali mrazu) in pesticidom, med vsemi zaposlenimi zasedajo najmanj ugledno delovno mesto, ki je slabo plačano, so slabega zdravja, živijo v manj kakovostnih ločenih začasnih delovnih bivališčih, njihov čas pa upravljajo in nadzirajo višje rangirani zaposleni na posestvu.

Holmes trdi, da trpijo prav vsi zaposleni, pri čemer s trpljenjem razume telesno in duševno zdravje, pa tudi eksistencialne težave in medosebne napetosti. Vendar posebej poudari, da je »trpljenje v splošnem tudi kumulativno [raz-

porejeno] od vrha do dna [hierarhične lestvice]« (Holmes, 2013a: 95). Nižje na hierarhični lestvici se nahaja delavec, bolj nevarno, psihološko stresno in telesno obremenjujoče delo ima. V primerjavi z lastniki posestva, ki praviloma trpijo za boleznimi višjega srednjega razreda (npr. boleznimi srca in rakom na dojki), in srednje rangiranimi upravljavci, ki so ob tem podvrženi tudi ponavljajočim se stresnim poškodbam, kot je npr. sindrom karpalnega kanala, je Holmes pri pobiralcih jagodičevja zabeležil tveganje za srčna obolenja, številne oblike raka, zastrupitve zaradi pesticidov, mišično-skeletne poškodbe in kronične bolečine. Tudi v Kanadi sta med ključnimi dejavniki prekarizacije delavcev v kmetijstvu začasnost njihovega statusa in posledično nizka raven njihovih socialnih pravic, hkrati pa so delovne hierarhije v kmetijstvu oblikovane glede na rase in etnične pripadnosti delavcev. Cohen (2017) je pokazala, da so delavci v kmetijstvu kljub temu, da imajo začasno urejen pravni status v Kanadi, v nenehnem prekarnem položaju in živijo v strahu pred deportacijo. V praksi namreč delavci, ki v Kanadi delajo v okviru omenjenega programa, skorajda nimajo dostopa do ureditve stalnega statusa v

državi in do socialnih storitev in nimajo možnosti delovne mobilnosti. Poleg tega so obvezani živeti v bivanjskih namestitvah, ki jim jih uredi delodajalec, najpogosteje kar na kmetiji; dokumentirani pa so tudi primeri, ko so bile bivanjske namestitve prostorsko segregirane glede na t. i. rasno pripadnost delavcev, pri čemer so temnopolti praviloma dobili najslabše namestitve.

Njihova delovna dovoljenja so vezana na delodajalca, s čimer se vzpostavlja sistem prisilne vezanosti na enega delodajalca, ne glede na njegove morebitne kršitve delavskih pravic. Nezanemarljivo ni niti dejstvo, da so delavci v okviru programa odvisni od delodajalcev tudi zato, ker jim ti dajejo ocene, na podlagi katerih lahko v prihodnosti ostanejo v programu, kar povečuje neenakosti v moči med delavci in delodajalci in otežuje kakršnekoli pritožbe delavcev. Poleg tovrstnih pravnih regulativ delodajalci uporabljajo vrsto drugih postopkov za nadzorovanje delavcev: med njimi so zasegi potnih listov, odkrit in prikrit nadzor, politike prepovedi sprejemanja obiskovalcev in uživanja alkohola ter določanje najpoznejših ur prihoda v bivanjsko namestitev.

Četudi tovrstni cilji Programa za sezonske delavce v kmetijstvu niso eksplicitni, se z ločevanjem delavcev na državljane Kanade in »zgoj« začasne migrante po oceni Cohen (2017: 139) oblikujejo hierarhije, ki so med drugim tudi rasizirane in razredno določene. »Zaželeni migranti«, ki domnevno posedujejo večšine, ki jih vlada in delodajalci razumejo kot »vredne« trajnejšega statusa, praviloma prihajajo iz t. i. razvitih držav ali iz bogatih družin v državah »globalnega juga«. Po drugi strani migranti, ki prihajajo v okviru začasnih shem, praviloma nimajo višjih ravni izobrazbe oziroma njihova izobrazba v Kanadi ni priznana. Na tej podlagi Cohen zaključuje, da je ta program del procesa mejnega imperializma, ki povečuje prekarni položaj migrantov, hkrati pa tudi utrjuje zakoreninjene predstave o tem, kaj pomeni »biti Kanadčan«.<sup>13</sup>

Kot že omenjeno, se izkoriščanje delavcev v kmetijstvu tudi v Italiji pogosto začne že s samim procesom rekrutacije delavcev, ki ga v veliki meri nadzorujejo posredniki. To v praksi pomeni, da posredniki nadzorujejo velik del delovnega in vsakdanjega življenja delavcev, kot so na primer rekrutacija, prevoz, pogajanja o plačah, obroki, namestitve, delovni čas in navsezadnje tudi socialni stiki delavca, kar odpira prostor za nasilje, izkoriščanje in izsiljevanje. Tovrstnemu ravnanju so po ugotovitvah Corrado idr. (2018) zaradi negotovega statusa v večji meri podvrženi migranti iz držav, ki niso članice Evropske unije. Vendar pa avtorji opozarjajo, da je bilo v zadnjih letih zabeleženih

vedno več primerov zlorab tudi v primerih delavcev iz Evropske unije, zlasti agencijskih in napotenih delavcev. Hilal Elver in Melissa Shapiro (2021) sta prepričani, da delavci praviloma nimajo možnosti alternativne zaposlitve oziroma izhoda iz takšnih zaposlitvenih aranžmajev.

### *Manifestacije strukturnega nasilja in neenakosti v vsakdanjih življenjih*

Ekonomske, socialne in politične hierarhije v procesu rekrutacije in delovnega življenja delavcev migrantov v kmetijstvu vplivajo tudi na njihovo zdravstveno stanje. V okviru koncepta strukturne ranljivosti raziskovalci izpostavljajo dejstvo, da institucije in prakse, ki naj bi migrantom pomagale, v praksi – pogosto nenamerno – prispevajo k zdravstvenim tveganjem določenih skupin prebivalstva (Carruth idr. 2021).

Holmes v svojem delu obravnava simbolno nasilje, ki ga posebej izpostavi v praksah zdravstvenega osebja do kmetijskih sezonskih delavcev iz etnične skupine Triqui, ki – podobno kot javnost – ni zmoglo prepoznati družbenih determinant njihovih obolenj. Tako med drugim opiše primer delavca, ki si je poškodoval koleno, sam pa ga je pospremil na urgentno kliniko. Izkazalo se je, da sta celoten postopek obravnave oz. komunikacija med delavcem in zdravnikom potrdila večino dimenzij družbeno neobveščene »kliničnega pogleda«<sup>14</sup> – od tega, da zdravniki bolj vrednotijo svoja opažanja in biotehnično preverjanje pacientovega telesa (npr. rentgen kolena) kot pa pacientov opis socialne in zaposlitvene zgodovine, do tega, da so zdravniki podvomili v pacientov opis telesnega doživljanja bolečine in slabih delovnih okoliščin, saj so mu predlagali, naj se kljub bolečini vrne na delo; krivdo za bolečino so namreč pripisali pacientovemu vedenju (nepravilno naj bi pobiral jagodičevje) (prim. Holmes 2013a: 125).

Čeprav je Holmes v svoji etnografiji navedel tudi pozitivne oziroma nevtralne percepcije zdravstvenega osebja do pacientov iz skupine Triqui, se je osredotočil na negativne in naravnost rasistične zaznave, ki so sporočale, da so za zdravstveno stanje pacientov krivi njihov telesni ustroj, etničnost in kultura vedenja, pri čemer so povsem ignorirali tako svoj kot pacientov položaj v asimetrični družbeni strukturi moči. V prvi vrsti je pripisovanja krivde za trpljenje delavcev migrantov identificiral v mitu o brezrazredni individualistični ameriški družbi, v kateri lahko vsak neovirano počne, kar hoče. Prepričan je, da takšen in podobni miti »zbrišejo etnično-državlansko hierarhijo, ki zaznamuje materialna življenja tistih, ki delajo v ameriškem kmetijstvu« (Holmes 2013a: 167).

Prav tako Holmes opozori, da so številni belski prebivalci trpljenje migrantskih delavcev v kmetijstvu razumeli kot nekaj običajnega; preprosto so sprejeli, da so delovne in življenjske razmere sezonskih delavcev migrantov zanje

13 Julie-Ann McCausland (2020) je na podlagi pregleda raziskav v medijskem kot tudi političnem govoru o rekrutaciji migrantov identificirala rasizirane predpostavke o njihovih značilnostih. Ena od teh je javno izražena predstava iz 60. let prejšnjega stoletja, da delavci migranti niso ustrezno »prilagojeni« na podnebne razmere v Kanadi, kar je v javnosti predstavljalo enega od argumentov za njihovo zgolj začasno prisotnost na ozemlju Kanade.

14 Izraz »klinični pogled« je Holmes (2013a: 114) povzel po Foucaultu.

normalne. Tovrstna normalizacija njihovih razmer pa je po Holmesu podprta tako z naturalizacijo, ki jo je identificiral v tistih presoajah, ki so na telesa migrantov Triqui gledale, kot da si zaslužijo takšen družbeni položaj – npr. da so najboljši za delo kleče, tj. pobiranje jagodičevja, ker so nizke rasti – kot tudi z internalizacijo, ki jo je prepoznal v prepričanjih delavcev Triqui, ki niso uporabljali zaščitne opreme ob škropljenju jagodičevja, češ da pesticidi prizadenejo le belske Američane, ki imajo bolj šibka in občutljiva telesa v primerjavi z njimi. Prav takšna (samo)zaznava telesnih razlik, ki obenem krepi naturalizacijo in reprodukcijo zati-ralskih struktur, je po Holmesu (2018) značilna za interna-lizacijo njihovega razrednega položaja.

Prav zaradi normalizacije in z njo podprte internalizacije razmer mehiških migrantov kmetijskih delavcev Holmes vztraja, da je njihova obolenja nujno presoajati kot uteleše-no nasilje oziroma pokazati, da so pogosto manifestacija strukturnega, simboličnega in političnega nasilja ter neenakosti, ki bi jih moralo nagovarjati globalno zdravstvo po zgledu socialne medicine (Holmes idr. 2014).

Tudi v drugih sferah vsakdanjega življenja so odzivi na naraščajočo prisotnost migrantov v kmetijstvu različni, a v nekaterih primerih je prišlo celo do odkritih izražanj rasizma in nasilja. Cohen (2017) izpostavlja, da se zaradi pomanjkanja dostopa do prevoza, dolgih delavnikov in življenja na kmetiji v Kanadi vzpostavljajo rasno segregirane skupnosti, kjer so temnopolti in Latinskoameričani omejeni na redke, praviloma od lokalne skupnosti »skrite« prostore. Po drugi strani člani teh skupnosti zaradi svoje domnevne »nebel-skosti« doživljajo diskriminacijo, na podlagi predpostavk o domnevnem kriminalnem vedenju posameznih rasiziranih skupin pa celo kriminalizacijo v lokalnih skupnostih, kjer prebivajo. Podobno se dogaja v Italiji, kjer je namestitev za delavce v kmetijstvu segregirana: lokalne skupnosti vzpo-stavijo sprejemne centre za omejeno število delavcev z ure-jenimi dokumenti, mnogi delavci, zlasti tisti iz držav vzhod-ne Evrope, živijo v zapuščenih namestitvah, pogosto brez elektrike, gretja in vode, delavci iz Afrike pa pogosto živijo v velikih »getih«, kot jih sami imenujejo, ko na majhnem prostoru (v improviziranih kolibah, zapuščenih stavbah, tovarnah ipd.) skupaj živi več sto ljudi. Omenjena organi-zacija namestitve zunaj večjih mest spodbuja prostorsko, ekonomsko, kulturno in politično osamitev teh delavcev od lokalnega prebivalstva (Perrotta in Sacchetto 2014).

Corrado (2011) analizira primer mesta Rosarno v Kalabriji, kjer so migranti iz Afrike v vsakdanjem življenju doživljali različne oblike rasizma, ki so se kazale na primer kot ropi, grožnje in nadlegovanje. Nasilje nad migranti je bilo med drugim način delovanja organizirane kriminalne z družbe 'Ndrangheta, ki v veliki meri deluje po načelih mafije. Ta združba sicer dobiva velik del svojih prihodkov iz drugih virov, kot so trgovanje z drogami in orožjem, industrijske in komercialne aktivnosti ter organizirano izsiljevanje, a njeno delovanje sega tudi na področje organiza-

cije prihoda migrantov v Italijo in njihovega zaposlovanja tako v poljedelstvu v južni Italiji kot na gradbiščih na severu države. Prišlo je celo do primerov, ko so bili »lokalni delavci« izrinjani iz trga dela v kmetijstvu, saj je združba 'Ndrangheta »vsilila« zaposlitev migrantov.

Nasilje nad pripadniki skupnosti migrantov iz Afrike v združbi se celo kaže kot nekakšen obred prehoda v odraslost za mlade, ki želijo postati njeni člani. Po streljanju na enega izmed pripadnikov skupnosti migrantov leta 2010 so se zaradi vzdušja strahu in terorja začeli množični protesti te skupine, kar je vodilo v naraščajoče pozive političnih in drugih javnosti tako na lokalni kot tudi na nacionalni ravni po omejitvi domnevno nezakonitih oblik migracije. Corrado (2011: 199) v takem odzivu migrantov identificira zlasti odziv na lokalne rasizme kot posledico »selektivne in stigmatizirajoče diferenciacije, ki se spodbuja tako na politični kot tudi na institucionalni ravni; kot odziv na nasilje lokalnih kriminalnih združb in na socio-kulturne dejavnike izkoriščanja in izključevanja migrantov«. Še več, tovrstni odzivi lokalnih skupnosti kažejo na ambivalenco med ekonomsko potrebo po delu migrantov na poljih in sovražnostjo do njihove prisotnosti na ulicah (Corrado idr. 2018).

### Sklepni premislek

Če je bilo še pred nekaj desetletji proučevanje položaja migrantov, ki delajo v kmetijstvu, dokaj obrobna tema raziskovalcev na področju migracij kot tudi kmetijstva, pa v zadnjih dveh desetletjih beležimo razmah zanimanja za to skupino delavcev. Na eni strani je to lahko posledica premika k vedno bolj intenzivnemu kmetijstvu, ki »narekuje potrebo« po »prožnih delovnih aranžmajih«, ki so pogosto zgoljčasne narave. Hkrati pa ne moremo spregledati stopnjevanje korporatizacije kmetijstva, ki celo lastnike kmetijskih posesti postavlja v ranljiv položaj v kontekstu kmetijskega tekočega traku (angl. *agricultural treadmill*) – pasti zahtev po stalnih in vse večjih investicijah za ohranitev konkurenčnosti. Vendar so prav migranti, ki delajo v kmetijstvu, tista skupina, ki doživlja najbolj skrajne oblike strukturnih neenakosti, nasilja in ranljivosti. To je moč prepoznati že pred in med samim procesom migracije v državo sprejema, ki ga praviloma določajo spremenjeni konteksti na globalni ravni, ne pa prostovoljna izbira posameznika.

V luči vedno bolj omejevalnih migracijskih politik ni naključje, da programi rekrutacije v panogi kmetijstva v vseh analiziranih državah praviloma temeljijo na zgolj začasnem bivanju te skupine, ki je obenem upravičena zgolj do ozkega nabora socialnih in ekonomskih pravic. Strukturne razsežnosti tovrstnih ranljivosti se kažejo tudi v konkretnih življenjskih in delovnih pogojih te skupine migrantov: delovne hierarhije v panogi kmetijstva so oblikovane po vrsti dela ter etnični oziroma rasni pripadnosti, pri čemer je na primer položaj nedokumentiranih migrantov najslabši, državljani pa so praviloma na vrhu tovrstnih hierarhij.

Tudi različne javnosti ne zmorejo prepoznati družbene determiniranosti ranljivosti migrantov v kmetijstvu, temveč jih prepoznavajo kot posledico njihovih tveganih vedenj in domnevno prostovoljne odločitve za migracijo.

Odzivi lokalnih skupnosti na naraščajočo prisotnost migrantov navsezadnje kažejo na vedno bolj prisoten paradoks med v javnosti deklarirano politiko multikulturalizma in etnične raznolikosti na eni strani ter naraščajočimi lokalnimi rasizmi na drugi strani. In čeprav se je v aktualnih razmerah pandemije bolezni Covid-19 celo okrepiło zavedanje o »nujnosti« posameznih členov sodobnih oskrbovalnih verig, tudi delavcev v kmetijstvu, prve analize potrjujejo, da so se strukturne ranljivosti za slabše zdravstvene izide delavcev v t. i. nujnih dejavnostih povečale (Haley idr. 2020; Spletni vir 2). Ali lahko dolgoročno vendarle pričakujemo pravičnejšo obravnavo te skupine delavcev, ostaja odprto vprašanje. Zdi pa se, da je na mestu ocena Kinga idr. (2021), da je med kmetijstvom in migracijami ljudi kar nekaj povezav, ki se medsebojno (so)oblikujejo in krepijo in ki bi jih veljalo podrobneje teoretično in empirično raziskati tudi v Sloveniji.

## Zahvala

Članek je nastal v okviru potekajočih projektov, katerih vodji sta avtorici prispevka. Prva avtorica je vodja aplikativnega raziskovalnega projekta Težave v duševnem zdravju migrantk\_ov: izkušnje prepoznavne in obravnave (številka L5-3183), ki ga sofinancirata Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna ter Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Druga avtorica pa je vodja temeljnega raziskovalnega projekta Spremembe v kmetijstvu skozi oči in telesa kmetov (številka J6-2577), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

## Viri in literatura

BOFULIN, Martina: *Daleč doma: migracije iz Ljudske republike Kitajske v Slovenijo*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2016.

BOURGOIS, Philippe, Seth M. Holmes, Kim Sue in James Quesada: Structural vulnerability: operationalizing the concept to address health disparities in clinical care. *Academic Medicine: Journal of the Association of American Medical Colleges* 92/3, 2017, 299–307.

CARRASQUILLO, Nelson: Race and Ethnicity from the Point of View of Farm Workers in the Food System. *Race/Ethnicity: Multidisciplinary Global Contexts* 5/1, 2011, 121–131.

CARRUTH, Lauren, Carlos Martinez, Lahra Smith, Katherine Donato, Carlos Piñones-Rivera in James Quesada: On Behalf of the Migration and Health in Social Context Working Group: Structural vulnerability: migration and health in social context. *BMJ Global Health*, 2021, 1–5.

CASTAÑEDA, Heide, Seth M. Holmes, Daniel S. Madrigal, Maria-Elena DeTrinidad Young, Naomi Beyeler in James Quesada: Immigration as a social determinant of health. *Annual Review of Public Health* 36/1, 2015, 375–392.

COHEN, Amy: "Slavery hasn't ended, it has just become modernised": Border Imperialism and the Lived Realities of Migrant Farmworkers in British Columbia, Canada. *ACME An International Journal for Critical Geographies* 18/1, 2017, 130–148.

COLLINS, L. Francis in Thomas Bayliss: The good migrant: Everyday nationalism and temporary migration management on New Zealand dairy farms. *Political Geography* 80, 2020, 1–11.

CORRADO, Alessandra: *Clandestini in the Orange Towns: Migrations and Racisms in Calabria's Agriculture*. *Race / Ethnicity: Multidisciplinary Global Contexts* 4/2, 2011, 191–201.

CORRADO, Alessandra, Francesco Saverio Caruso, Martina Lo Cascio, Michele Nori, Letizia Palumbo in Anna Triandafyllidou: Is Italian agriculture a 'pull factor' for irregular migration – and, if so, why?, Open Society, European Policy Institute Report, 2018; <https://www.opensocietyfoundations.org/uploads/ba12312d-31f1-4e29-82bf-7d8c41df48ad/is-italian-agriculture-a-pull-factor-for-irregular-migration-20181205.pdf>, 26. 7. 2022.

CUKUT KRILIĆ, Sanja: *Spol in migracija: izkušnje žensk kot akterk migracij*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2009.

ELVER, Hilal in Melissa Shapiro: Violating Food System Workers' Rights in the Time of Covid-19: The Quest for State Accountability. *State Crime Journal* 10/1, 2021, 80–103.

FAWCETT, Barbara: Vulnerability: Questioning the certainties in social work and health. *International Social Work* 52/4, 2009, 473–484.

HALEY, Ella, Suzana Caxaj, Glynis George, Jenna L. Hennebry, Eliseo Martell in Janet McLaughlin: Migrant Farmworkers Face Heightened Vulnerabilities During COVID-19. *Journal of Agriculture, Food Systems, and Community Development* 9/3, 2020, 35–39.

HOLMES, Seth M.: *Fresh fruit, broken bodies: migrant farmworkers in the United States*. Berkeley: University of California Press, 2013a.

HOLMES, Seth M.: »Is it worth risking your life?«: ethnography, risk and death on the U.S.-Mexico border. *Social Science & Medicine* 99, 2013b, 153–161.

HOLMES, Seth M.: Commentary: Marking 'Preemptive Suspects': Migration, Bodies, and Exclusion. *Latin American Perspectives* 45/6, 2018, 30–36.

HOLMES, Seth M., Jeremy A. Greene in Scott D. Stonington: Locating global health in social medicine. *Global Public Health* 9/5, 2014, 475–480.

HRŽENJAK, Majda: Precarious situations of care workers in home-based elder care in Slovenia. *New solutions: a journal of environmental and occupational health policy* 27/4, 2018, 483–500.

HRŽENJAK, Majda: Multi-local and cross-border care loops: comparison of childcare and eldercare policies in Slovenia. *Journal of European Social Policy* 29/5, 2019, 640–652.

ILO (INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION): *Seasonal Migrant Workers' Schemes: Rethinking Fundamental*



- Principles and Mechanisms in light of COVID-19*, 2020; [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_protect/---protrav/---migrant/documents/publication/wcms\\_745481.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/---migrant/documents/publication/wcms_745481.pdf), 26. 7. 2022.
- ILO (INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION): *Global Estimates on International Migrant Workers*, 2021; [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms\\_808935.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_808935.pdf), 1. 8. 2022.
- KING, Russell: Southern Europe in the changing global map of migration. V: Russell King, Gabriella Lazaridis in Charalambos Tsardanidis (ur.), *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe*. London: Macmillan, 2000, 1–26.
- KING, Russell, Aija Lulle in Emilia Melossi: New perspectives on the agriculture-migration nexus. *Journal of Rural Studies* 85, 2021, 52–58.
- KMETIJSKO GOZDARSKA ZBORNICA SLOVENIJE: *Postopek najema tujih sezonskih delavcev*, 2018; [https://www.kgz.si/uploads/dokumenti/strokovna\\_gradiva/postopek\\_najema\\_tujih\\_sezonskih\\_delavcev.pdf](https://www.kgz.si/uploads/dokumenti/strokovna_gradiva/postopek_najema_tujih_sezonskih_delavcev.pdf), 2. 3. 2019.
- KNEŽEVIĆ HOČEVAR, Duška: *Etnografija medgeneracijskih odnosov: dom in delo na kmetijah skozi življenjske pripovedi*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2013.
- KNEŽEVIĆ HOČEVAR, Duška in Sanja Cukut Krilić: Contestable demographic reasoning regarding labour mobility and migration. *Dve domovini: razprave o izseljenstvu* 50, 2019, 131–146.
- KNEŽEVIĆ HOČEVAR, Duška in Sanja Cukut Krilić: Duševno zdravje in migracije: uporabnost programa Prva pomoč na področju duševnega zdravja. *Dve domovini: razprave o izseljenstvu* 54, 2021, 205–219.
- LAIDLAW, James: Agency and Responsibility. Perhaps You Can Have Too Much of a Good Thing. V: Michael Lambek (ur.), *Ordinary Ethics. Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press, 2010, 143–164.
- LeBARON, Genevieve: Unfree Labour Beyond Binaries. *International Feminist Journal of Politics* 17/1, 2013, 1–19.
- LeBARON, Genevieve in Nicola Phillips: States and the Political Economy of Unfree Labour. *New Political Economy* 24/1, 2017, 1–21.
- LULLE, Aija: Temporal fix, hierarchies of work and post-socialist hopes for a better way of life. *Journal of Rural Studies* 84, 2021, 221–229.
- McCAUSLAND, Julie-Ann: Racial Capitalism, Slavery, Labour Regimes and Exploitation in the Canadian Seasonal Agricultural Workers Program. *Caribbean Quilt* 5, 2020, 55–61.
- MEDICA, Karmen in Goran Lukič: *Migrantski circulus vitiosus: delovne in življenjske razmere migrantov v Sloveniji*. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, 2011.
- MEDVEŠEK, Mojca, Romana Bešter in Sara Brezigar: Položaj priseljencev in potomcev priseljencev z območja nekdanje Jugoslavije na trgu dela v Sloveniji. *Razprave in gradivo*, 58, 2009, 24–57.
- MEŠIĆ, Nedžad in Eva Wikström: Ruptures and acts of citizenship in the Swedish berry-picking industry. *Journal of Rural Studies* 88, 2021, 518–526.
- MOOTEN, Nalinie: Racism, Discrimination and Migrant Workers in Canada: Evidence from the Literature, 2021; <https://www.canada.ca/content/dam/ircc/documents/pdf/english/corporate/reports-statistics/research/racism/r8-2020-racism-eng.pdf>, 15. 7. 2022.
- QUESADA, James, Laurie K. Hart in Philippe Bourgois: Structural vulnerability and health: Latino migrant laborers in the United States. *Medical Anthropology* 30/4, 2011, 339–362.
- PAJNIK, Mojca: Migrants as cheap labourers in Europe: towards critical assessment of integration. *Migracijske i etničke teme* 28/2, 2012, 143–163.
- PAJNIK, Mojca in Veronika Bajt: Migrant women's work: intermeshing structure and agency. *Ars & humanitas: revija za umečnost in humanistiko* 7/2, 2013, 163–176.
- PERROTTA, Domenico in Devi Sacchetto: Migrant farmworkers in Southern Italy: ghettos, caporalato and collective action. *International Journal on Strikes and Social Conflicts* 1/5, 2014, 75–98.
- PERRY, Adam: Barely legal: racism and migrant farm labour in the context of Canadian multiculturalism. *Citizenship Studies* 16/2, 2012, 189–201.
- REPIČ, Jaka: Vloga neformalne ekonomije pri migracijskih procesih v Španiji. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 47/1–2, 2007, 29–35, 127–128.
- REPIČ, Jaka: Migration, informal economy and social exclusion in Spain. *Studia ethnologica Croatica* 22, 2010, 165–186.
- ROGALY, Ben: Commentary: Agricultural racial capitalism and rural migrant workers. *Journal of Rural Studies* 88, 2021, 527–531.
- RYE, Johan Fredrik in Sam Scott: International labour migration and food production in rural Europe: a review of the evidence. *Sociologia Ruralis* 58/4, 2018, 928–952.
- SARGEANT, Malcolm: Health and safety of vulnerable workers in a changing world of work, 2009; [https://www.bollettinoadapt.it/old/files/document/4433WP\\_09\\_101.pdf](https://www.bollettinoadapt.it/old/files/document/4433WP_09_101.pdf), 30. 7. 2022.
- SHARMA, Nandita. *Home Economics Nationalism and the Making of 'Migrant Workers' in Canada*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- Spletni vir 1: The Bracero Program; [https://www.unco.edu/colorado-oral-history-migratory-labor-project/pdf/Bracero\\_Program\\_PowerPoint.pdf](https://www.unco.edu/colorado-oral-history-migratory-labor-project/pdf/Bracero_Program_PowerPoint.pdf), 15. 7. 2021.
- Spletni vir 2: »More Exposed & Less Protected« in Canada: Racial Inequality as Systemic Violence During COVID-19; <https://www.vawlearningnetwork.ca/docs/Systemic-Racism-Covid-19-Backgrounder---Plaintext1.pdf>, 10. 7. 2021.
- SOUTHERN POVERTY LAW CENTER: Close to Slavery: Guestworker Programs in the United States, <https://www.splcenter.org/20130218/close-slavery-guestworker-programs-united-states>, 5. 7. 2021.

ŠKRABAN, Juš, Sara Pistotnik in Uršula Lipovec Čebren: Neenakosti in ranljivosti v zdravju: izhodišča za raziskavo. V: Ivanka Huber, Uršula Lipovec Čebren in Sara Pistotnik (ur.), *Neenakosti in ranljivosti v zdravju v Sloveniji: kvalitativna raziskava v 25 okoljih*. Ljubljana: Nacionalni inštitut za javno zdravje, 2020, 11–23.

VIROKANNAS, Elina, Suvi Liuski in Marjo Kuronen: The contested concept of vulnerability: a literature review. *European Journal of Social Work* 2018, 1–13.

VREČER, Natalija: *Integracija kot človekova pravica: Prisilni priseljenci iz Bosne in Hercegovine v Sloveniji*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2007.

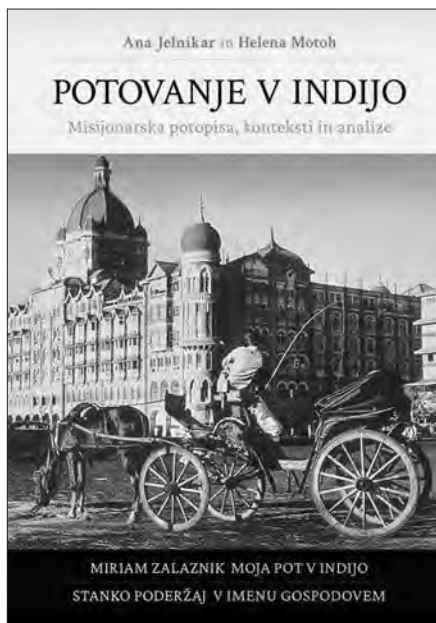
## Structural Vulnerabilities of Migrant Workers in Agriculture

The article discusses selected national regimes of labour migration in the USA, Canada, and Europe to examine the structural vulnerabilities of migrant farmworkers. In this respect, it addresses wider political-economic circumstances in both sending and receiving countries, in order to understand the ethnic, racial and class dimensions of such vulnerabilities. At the international level, in the last few decades, researchers have given increased attention to the topic of migrant work in agriculture which is a result of the process of intensification of agricultural production, causing increased immigration flows also to rural areas. Studies on this topic reveal a neglect of the subject at the governmental level, especially when it comes to undocumented migrants and racial minorities that suffer extreme forms of exploitation on farms, which could essentially amount to slavery. Selected case studies confirm that the organisation of work in agriculture mirrors larger social asymmetries across racial, class, and citizenship lines. Symbolic violence towards seasonal workers in agriculture thus overlooks the social and structural determinants of their socio-economic position, for instance the social determinants of their health and illnesses. The cases confirm the need for a thorough examination of the socio-political and economic circumstances in sending and receiving countries, and for the study of increasingly restrictive migration regimes as well as the global economic forces that determine the position of migrant workers in agriculture. The article also examines selected racist incidents in local communities that strengthen the paradox between the perceived multiculturalism and the “economic need for migrant workers” on the one hand, and their engagement and presence in local communities on the other.



ANA JELNIKAR, HELENA MOTOH: *Potovanje v Indijo: Misijonarska potopisa, konteksti in analize.*

Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Koper 2022, 303 str.



Potovanja se zdijo osvobajajoča pot k novim spoznanjem, a resnica je, da ravno toliko razkrivajo kot prikrivajo. Vsaka pot je slejkoprej izkušnja določenega popotnika, ki se ob obiskih daljnih dežel vselej vrača k sebi: videnje novega je vselej zaznamovano s staro osebno prtljago. To sta prepričljivo pokazali Helena Motoh, raziskovalka na Znanstvenoraziskovalnem središču Koper, in Ana Jeltnikar z Znanstveno-raziskovalnega centra SAZU, ki sta analizirali potopisa Stanka Poderžaja in Miriam Zalaznik, slovenskih misijonarjev, ki sta v času med svetovnimi vojnami v Indiji širila poslanstvo evangelija. Poti misijonarjev so na Slovenskem posamezni raziskovalci že osvetljevali – naj tu spomnimo le na razprave Zmaga Šmitka, Bogdana Kolarja, Andreja Vovka ter ne nazadnje Marjana Drnovška in Zvoneta Žigona, ki sta osvetlila misijonarstvo kot predhodnika velikih migracij oz. sta ga umestila v kontekst selitvenih gibanj. Nihče pa se doslej še ni lotil sistematične in kritične obravnave misijonarskih potopi-

sov, hibridnega žanra, ki se predstavlja kot informativen in neodvisen zapis podatkov, čeprav je produkt razmer in razmerij določenega časa. Monografija Helene Motoh in Ane Jeltnikar zastavi analizo prav na tej ravni, z željo, da bi dosledno seciranje potopisa odprlo pot različnim interpretacijam. Vprašanja sta se avtorici torej lotili večplastno in interdisciplinarno: knjigo začeta z umeščanjem analiziranih potopisov v kontekst popotne literature, nadaljujeta pa s prevpraševanjem žanra, s časovno in prostorsko kontekstualizacijo zapisanega ter s prikazom zapletenih razmerij evropsko-indijskih stikov. Jedro monografije tvorita ponatisa potopisov jezuita Stanka Poderžaja in loretinke (red pripadnic Inštituta Blažene Device Marije) Miriam Zalaznik. Potopisoma sledi spremna študija, kjer avtorici analizirata dnevniške zapise iz različnih zornih kotov, od razpetosti med duhovnim in materialnim, spolne zaznamovanosti ter razlik v spoznavanju nekrščanskega sveta.

Avtorici si pri presojanju potopisnega žanra pomagata s postkolonialnimi in ženskimi študiji. Pri tem se med drugim naslanjata na Edwarda Saida, ki je pokazal na součinkovanje imperialne ekspanzije in besedilne produkcije – ravno potopisna literatura naj bi s poudarjanjem razlik med »našo« civilizacijo in »njihovim« barbarstvom upravičevala osvajalne apetite velikih sil. Po drugi strani je potopisna literatura le redko prinašala poglede ženskih avtoric, čeprav so te potovale od nekdanj. Zaradi bojazni, da družba njihovih pogledov ne bi sprejemala, svojih izkušenj pogosto niso popisovale. Spolna zaznamovanost potopisne literature avtoricama nudi iztočnico za razvijanje analize o različnih pogledih na razmeroma podobno potovanje. Glavna spremenljivka, ki je ločevala

avtorja – ob siceršnjem zavedanju drugih lastnosti – je bila ravno spol.

Potopis Stanka Poderžaja zato v skladu s pričakovani potopisne literature temelji na površinskih in »objektivnih« opisih zunanosti, pri Miriam Zalaznik pa je v ospredju subjektivni svet. Razlika v njenem pristopu se zrcali tudi v naslovu potopisov. Miriam je svojo izkušnjo poimenovala s karakteristično osebnim naslovom »Moja pot v Indijo«, Stanko pa je zastavil besedo univerzalnega sporočevalca in delo naslovil »V imenu gospodovem«. Naslov Poderžaja, ugotavljata avtorici, razodeva njegovo vzvišeno, avtoritativno držo. Prizadeva si biti poučnoinformativen, prikazuje se kot vseveden in nevtralen opazovalec kulturnih razlik, a so njegovi pogledi obremenjeni s predsodki in klišeji evropskega sveta. Potopis Zalaznikove po drugi strani predstavlja, kot pravita avtorici, »čuten kolaž vsakdanjosti« (str. 232). Medtem ko Poderžaj bralcu ponuja ustaljene poglede, se oko Zalaznikove prej kot ob obrabljenih predstavah ustavi ob navidez nepomembnih podrobnostih. Stankovo pisanje je obremenjeno z nenehnim primerjanjem nekrščanskih praks s krščanskimi, pri čemer ne pozabi razkriti svoje nejevolje, celo gnusa nad njemu nenavadnimi običaji, Miriam pa je ta komparativna ihta tuja. Bržkone je bilo Stankovo pomilovanje, kot pravita avtorici, povezano z intelektualno, torej jezuitsko tradicijo, ki ji je pripadal. Obenem pa ni mogoče mimo vtisa, da je na njegov habitus v temelju vplivalo celotno življenjsko ozadje, saj je v zibko položena (nepopustljiva) krščanska pobožnost utemeljevala pričakovanja v zvezi s karierno potjo in definirala njegove miselne horizonte.

O razlikah v pristopih Poderžaja in Zalaznikove se lahko bralec prepriča z branjem dnevnikov v osrednjem delu

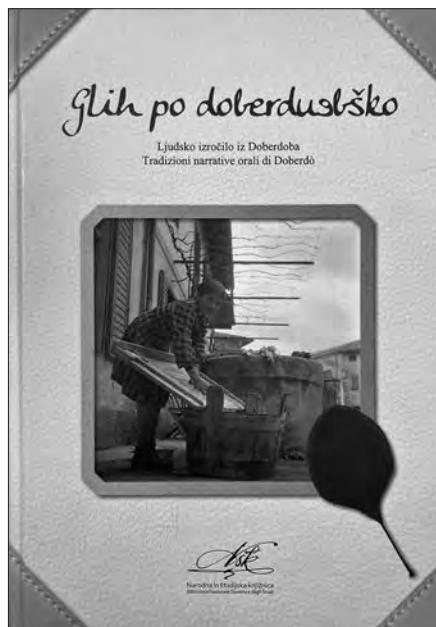
\* Miha Zobec, dr. zgodovinarja, asistent z doktoratom, Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije, Oddelek za zgodovino; asistent z doktoratom, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije; miha.zobec@zrc-sazu.si.

monografije, pri razumevanju slednjih pa si lahko pomaga s spremljajočima življenjepisoma. Ob pozornem branju njenih biografij se izrišeta dve precej različni intelektualni trajektoriji. Miriam Zalaznik je bila rojena ob koncu 19. stoletja v družini poštnega uradnika v Pulju. Zaradi narave očetovega dela so se kmalu preselili v Trst, kjer je Miriam opravila maturo. Vpisala je študij nemščine in francoščine v Gradcu, šolanje je po nekaj semestrih nadaljevala na Dunaju, zaključila pa v Ljubljani, kamor se je po koncu prve svetovne vojne preselila družina. Kot učiteljica je delovala v različnih slovenskih mestih, s štipendijo francoske vlade se je odpravila v Pariz, nazadnje pa je konec 1920. let stopila v noviciat v Münchnu. Z bavarske prestolnice jo je pot prek Marseilla vodila v Indijo. Stanko je bil iz drugačnega testa kot Miriam, njegov dom je bila vse do študija Slovenija oz. še bolj katoliška Ljubljana. Rojen zelo pobožni materi v Ljubljani je kmalu stopil med katoliške Orle, ob polnoletnosti pa se je pridružil

jezuitom. Študiral je v Berchmansovem kolegiju, t. i. jezuitski filozofski šoli v Münchnu, kjer si je prostore delil z več slovenskimi brati, med drugim tudi z dvema, ki sta ga spremljala na poti v Indijo. Po krajšem poučevanju na jezuitskem kolegiju v Bosni je krenil v Bengalijo.

Res je torej, kot pravita avtorici, da branje iz perspektive spola omogoča razumevanje razlik med didaktično-moralističnim, stereotipnim in »objektivističnim« pisanjem Stanka Poderžaja ter subjektivno, samoreflektivno in mestoma zafrkljivo držo Miriam Zalaznik. Hkrati pa je potrebno upoštevati njuna habitusa, ki sta bila plod drugačnih socializacijskih okvirov ter v analizi ostaneta nekoliko v ozadju. Kljub vsemu avtorici ne ubirata finalističnega diskurza in prostor dopuščata različnim interpretacijam besedila, kar je nenazadnje odlika pričujočega dela. Navsezadnje bi bilo Miriamino in Stankovo izkušnje mogoče brati tudi skozi optiko migracijskih študij in na tej podlagi preso-

jati o posebnosti stikov misijonarjev v primerjavi s tistimi, ki so jih oblikovali »običajni« migranti. Kot je pokazal Zvone Žigon v monografiji *Ljudje odprtih src: slovenski misijonarji o sebi*, gre pri misijonih za svojevrstne migracije, kjer selitev v tuje okolje ne prinaša zlitja z novo stvarnostjo, kar je razvidno tudi pri Miriam in Stanku. Misijonarski stiki nedvomno odpirajo pahljačo vprašanj v zvezi z odnosom med religijami in kulturami, hkrati pa se dotikajo specifično individualnih vlog v teh procesih, ki jih je mogoče doumeti prek potopisov. Helena Motoh in Ana Jelnicar sta s pridom izkoristili ta pomemben in v slovenski humanistiki ne dovolj izrabljen vir, da sta odprli pot svežim interpretacijam, ki problematizirajo »orientalistično« izkušnje misijonarjev in osvetljujejo posebnost izkušenj v času, ki je bolj kot po pluralnosti izbir postal znan po uniformnosti stališč, bolj kot po zgodbah posameznikov po velikih, vseobsegajočih narativih.



MILENA LAVRENČIČ KOROŠEC, LUISA GERGOLET, JASNA SIMONETA: *Glih po doberdustško: Ljudsko izročilo iz Doberdoba / Tradizioni narrative orali di Doberdò.*

Narodna in študijska knjižnica – Biblioteca Nazionale Slovena e degli Studi, Trst 2021, 186 str.

Doberdob, obmejna občina v Goriški pokrajini z enako imenovanim središčem, je zaradi presihajočega jezera in drugih kraških pojavov ter ostankov prazgodovinskih in mlajših poselitev pomembno področje raziskav krasoslovcev, arheologov in zgodovinarjev. Za slednje je bila Doberdobska planota do maja 1917, ko so Italijani zavzeli Jamlje, ena ključnih obrambnih točk avstro-ogrske vojske in eno najbolj krvavih prizorišč soške fronte. V slovenski zgodovinski spomin se je

zapisala tako v že ponarodelih verzih rojanskega kaplana Frana Bonača »Oj, Doberdob, oj, Doberdob, slovenskih fantov grob« kot v naslovu avtobiografskega romana Lovra Kuharja – Prežihovega Voranca. Po njem je v vasi z večinoma slovenskimi prebivalstvom imenovana tudi osnovna šola; pred njo stoji pisateljev doprni spomenik. O trdnosti in živosti slovenskega jezika v Doberdoba in okolici od nedavnega priča tudi monografija s predstavitevjo tamkajšnjega ljudskega

\* Iztok Ilich, publicist, prevajalec in urednik; iztok.ilich47@gmail.com.

ustnega izročila. Besedilno gradivo zanjo temelji na krajevnem ljudskem izročilu, ki ga je vse življenje zbirala in zapisovala leta 1936 rojena Milena Lavrenčič, v obdobju 1961–1991 učiteljica na doberdobski osnovni šoli: »[Č]rpala je iz lastnih spominov in iz pričevanj svojih družinskih članov, Becinevih in Žekljčevih, predvsem pa iz pripovedovanj lastne mame« (str. 13). Leta 2019 se je zbiranja posebnosti doberdobskega narečja in krajevnega izročila bolj sistematično lotila tudi njena sovaščanka Luisa Gergolet - Daceva, ki ga je želela objaviti. Prijatelji in znanci so jo, kot se spominja, pri tem spodbujali in ji pomagali. »Nabrala se je zajetna zbirka in hkrati so nastajala tudi smešna pregovarjanja, katera verzija izgovorjave je bolj pravilna. [...] Začutila sem potrebo, da bi doberdobsko narečje znanstveno opredelili in raziskali, zato sem znanstveno fonološko študijo zaupala mladi jezikoslovki Nini Pahor« (str. 10).

Ko je Luisa Gergolet – skupaj z etnologinjo Jasno Simoneta že v vlogi urednice – dobila v roke zvezke z zapiski Milene Lavrenčič, je zamisel o knjižni objavi dokončno dozorela. Še naprej se je širil tudi krog sodelavcev in sodelavk, tako da je njihovo skupno delo s spominskimi drobci in obsežnejšimi poglavji preraslo v vsebinsko bogat zbornik. Jari Jarc je na primer dodal opis oživljene tradicije rivalstva med Markeduci in Gradiščani, prebivalci južnega in severnega dela vasi (str. 60), Marko Oblak pa prispevka o izvoru doberdobskih priimkov in družinskih imen (str. 72).

Še vidnejši delež pri nastajanju vsestranske predstavitve raznovrstnega izročila Doberdoba je prispevala domačinka Katerina Ferletič. Za knjigo je posredovala del svojih zapisov o vaških šegah in navadah (str. 28), o čemer je veliko gradiva zbrala že Milena Lavrenčič (str. 44), ter nekaj družinskih fotografij. Posebna poglavja je posvetila koledarskim praznikom (str. 30–33) – med drugim je opisala dogajanje ob koledovanju, pustu in pepelnici, postu, veliki noči in drugih dogod-

kih – ter verskemu življenju (str. 34). V poglavju Spomini iz vsakdanjega življenja (str. 48) je Katerina Ferletič nanizala še, kar si je zapisala iz pripovedovanj sovaščanov o podoknicah, vištarjih, kot so rekli vojaškim nabornikom, beračih ter koscih in prodajalcih kostonja iz Benečije.

Vsebina knjige je sistematično razčlenjena na posamezne teme in literarne oblike. Uvodnim predstavitvam Doberdoba in tamkajšnjega krajevnega govora ter spominom na šege, navade in vsakdanje življenje sledijo konkretni primeri ter poglavja o pismih, starih priimkih in otroških igrah, opremljeni z bogatim dokumentarnim fotografskim gradivom, deloma iz fonda mojstra Maria Magajne. Jedro knjige je namenjeno predstavitvi pripovednega izročila, ki zajema vse zvrsti, od bajk, strašljivih pravljic in legend do najštevilčnejših šaljivih pripovedi. Sledijo še pesmi ter pregovori in reki.

Pomen in odmevnost knjige *Glih po doberdusbško*, nastale v sklopu projekta Narodne in študijske knjižnice Omrežje besed s podporo Avtonomne dežele Furlanije Julijske krajine in vrste partnerjev, še povečuje njena dvojezičnost. Večina besedil in pojasnil, razen težje prevedljivih pesmi, pregovorov in fraz, je vzporedno s slovenskimi izvirniki predstavljena tudi v italijanskem prevodu. Kar 36 strani obsegajoč slovar doberdobskega narečja, dodan na koncu knjige, pa pri vseh za nepoznavalce težje razumljivih izrazih poleg narečne oblike in italijanske ustreznice navaja tudi knjižno slovensko obliko.

Sourednica Jasna Simoneta še opozarja, da prav slovarski del knjige priča o živahnem, zgodovinsko pogojenem prepletu slovenskih besed z raznimi izrazi, izhajajočimi iz nemščine in sosednjih romanskih jezikov. Zbrani doberdobski besedni zaklad je tako predvsem »jezik starega kmečkovega sveta, ki je skozi stoletja kljuboval sušni kamniti krajini in ostru burji, in delavstva, ki je zahajalo v mesta« (str. 15). V njem je pogosto čutiti tudi »trpkost boja za preživetje, ki odseva v obširnosti izrazov za orodja in opravila, a tudi v

zadržanosti do izkazovanja čustev [...], robotost, gromki humor in zafrkljiv odnos do ranljivosti« (ibid.).

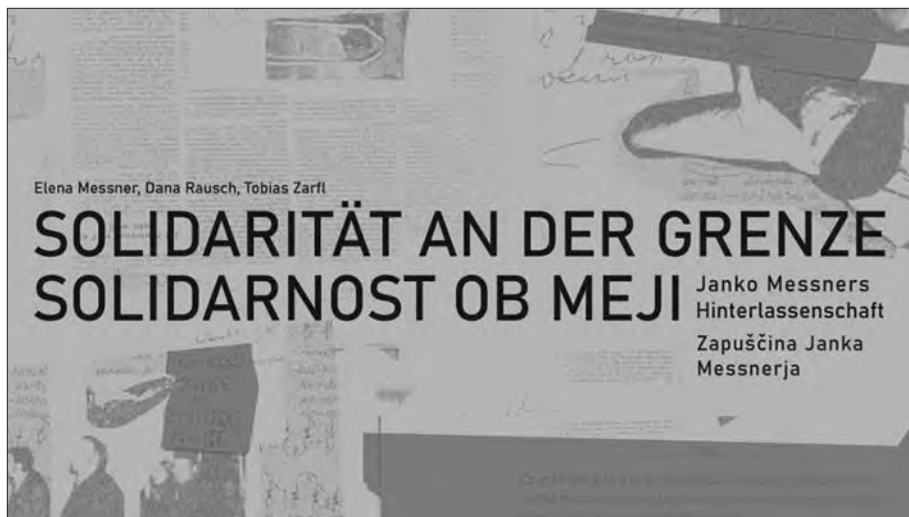
Na tej točki se je zbirka ljudskega izročila iz Doberdoba že kar morala srečati z idejo o narečnem kamišibaju, ki se je porodila etnomuzikologu in lutkarju Igorju Cvetku ter njegovi soprogi Jeleni Sitar. Vsakdo, ki se je že srečal s to obliko posredovanja avtorskih zgodb ali priredb pravljčnih, pesniških in drugih besedil ob izmenjujočih se slikah na malem odru, butaju, seveda ve, da je bilo že prej tako rekoč vse, kar se je pri nas zgodilo v tej dejavnosti, tesno povezano prav z njima. Zdaj sta spodbudila razširitev osnovne ideje miniaturnega in minimalističnega gledališča kamišibaj še na področje izjemnega bogastva narečnih posebnosti slovenskega jezika.<sup>1</sup>

Slovence iz Doberdoba je na tej in poznejših prireditvah narečnega kamišibaja zastopala Katarina Ferletič. Bilo ji je lažje kot večini drugih, saj ji ni bilo treba brskati po različnih starih ali novejših virih z vseh koncev in krajev, temveč se je naslonila kar na še svežo knjigo *Glih po doberdusbško*. Za nastope je izbrala in po kamašibajskih pravilih priredila ljudski pripovedi Čevljarček in Kerjwula (v knjižni slovenščini »samokolnica«).

1 Ta korak sta imenovala začetek nove zgodbe, ki le na prvi pogled diši po še enem folklornem festivalu. V razmnoženem vabilu na 1. večer narečnega kamišibaja 19. junija 2022 v Štanjelu sta poudarila, da gre za več – za prizadevanje kamišibajkarja, da bi bil »kolikor le more iskren in samosvoj v svoji interpretaciji. Jezik lastnega kraja je del te samobitnosti. Je del identitete vsakega od nas.« Moč predstave, v kateri izvajalci govorijo »po domače«, »doživi vsak gledalec, ne glede na to, od kod prihaja. Ker je ob odru s slikami običajno en izvajalec, postane neposredno nagonjeno občinstvo njegov partner.«

ELENA MESSNER, DANA RAUSCH, TOBIAS ZARFL: *Solidarität an der Grenze / Solidarnost ob meji: Janko Messners Hinterlassenschaft / Zapuščina Janka Messnerja.*

Drava, Celovec 2021, 115 str.



Dokaj nenavadna publikacija oz. knjiga je izšla pri celovski založbi Drava ob lanski stoletnici rojstva koroškega pisatelja, pesnika, prevajalca in aktivista Janka Messnerja, ki kot katalog spremlja potujočo razstavo o njem, prvotno postavljeno na Inštitutu Roberta Musila v Celovcu. Vpogled v njegovo zapuščino so pripravili njegovi vnukinji Elena Messner in Dana Rausch ter Tobias Zarfl. Ker so vsi trije vsak po svoje povezani z umetnostjo, je tudi rezultat njihovega dela intermedijska knjiga. Vnukinji sta v uvodu zapisali, da v ospredje nista želeli postavljati »osebe Janka Messnerja, marveč sva – prav zato, da bi bili pravični do literarno-politične zapuščine najinega deda – kot umetnici hoteli skupaj s kolegom Tobiasom Zarflom v umetniški obliki oživiti razvejeno in razburljivo zgodovino njegovega dela, ki sva jo spoznali ob pregledu njegove zapuščine ... Že

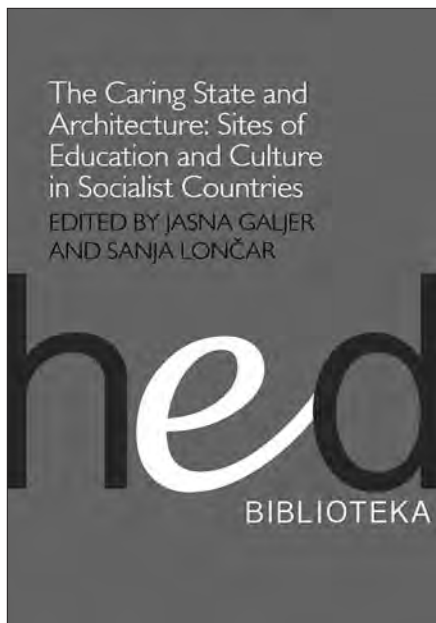
zaradi raznolikosti gradiva, pa tudi zaradi tematske intenzivnosti in politične eksplozivnosti Messnerjeve zapuščine smo se zavedali, da bomo morali to zamisel realizirati intermedijsko, se pravi, da bomo to zahtevno zapuščino poskusili obravnavati na večplasten način.« Znano je, da je bil Janko Messner izredno kritičen človek tako do nemške kot slovenske narodne skupnosti, zato tudi pri organizacijah koroških Slovencev ni bil priljubljen. Rdeča nit njegovega angažiranja je usoda koroških Slovencev, še posebej v obdobju nacizma med letoma 1920 in 1945, ko je prišlo tudi do njihovega množičnega izseljevanja, pa tudi po vojni. Marsikaj od njegovega delovanja nemško govorečim Korošcem ni znano, zato je ta »rekonstrukcija« Messnerjevega dela, ki po besedah avtorjev »vključuje besedila, slike in filmske sekvence – ki so gibljive ali uprizorjene kot gibljive« in s katerimi

so »poskušali dinamično uprizoriti kolektivni spomin dvojezične regije«, namenjena prav nemško govorečim. To obojim razkrivajo dokumentarni posnetki, intervjuji, odlomki amaterskih in igranih filmov, televizijska poročila, tiskano gradivo, rokopisi in še kaj. Vse to je mogoče prebrati in si ogledati z uporabo QR kode. Avtorji so prepričani, da je takšna obravnava Messnerjeve zapuščine »v radikalnem nasprotju z desničarskimi konservativnimi mediji spomina, kot so tradicionalni muzeji dediščine, spomeniki in spominske plošče, ki povzročajo petrifikacijo, hromijo dinamizacijo kolektivnega spomina in zarisujejo – pogosto dolgoročno, ‚nepremično‘ in nepremostljivo – mentalne meje tam, kjer jih ni bilo in jih ni. Solidarnost ob meji pomeni dinamiziranje, premikanje, dialogično odpiranje in prestopanje meje, vključuje pa tudi védenje, da je ta solidarnost v mnogih zgodovinskih trenutkih na Koroškem brutalno zadela ob meje, na primer v obliki preganjanja, zaničevanja in izгона koroških Slovencev med letoma 1938 in 1945 ali neizpolnjevanja manjšinskih pravic v povojni Avstriji.« Knjiga, katalog ali kakor že imenujemo zanimivo publikacijo na svojevrsten način osvetljuje in oživlja raznovrstno Messnerjevo delo, zato je ne bodo mogli spregledati literarni zgodovinarji, zgodovinarji in preučevalci manjšinskih vprašanj, navsezadnje tudi odnosov med državami. Uporniški Janko Messner bi bil s prikazom zapuščine svojega bogatega in vsestranskega dela vsekakor zadovoljen.

\* Milan Vogel, univ. dipl. etnolog in prof. slovenščine, upokojeni komentator v kulturni redakciji Dela; mavcmilan@gmail.com. Prispevek je bil 6. junija 2022 predvajan na tretjem programu Radia Slovenija v sklopu oddaje S knjižnega trga. Tu ga objavljamo z malenkostnimi spremembami.

JASNA GALJER IN SANJA LONČAR (ur.): *The Caring State and Architecture – Sites of Education and Culture in Socialist States.*

Hrvatsko etnološko društvo (HED biblioteka), Zagreb 2021, 235 str.



Pred nami je knjiga, ki zapolnjuje vidno vrzel v panorami arhitekturne zgodovine, pa tudi sociologije in antropologije prostora, v evropski perspektivi. Na dobrih dvesto straneh in v desetih izčrpnih poglavjih podaja okvir za razumevanje pomena in usod večnamenske arhitekture v času socializma, ki je bila namenjena izobraževanju in kulturi. Zbirka esejev, sicer v žepnem formatu, umešča socialistično arhitekturo v širši komparativni kontekst znotraj socialističnih držav (predvsem Hrvaške, Bosne in Hercegovine, Srbije, Madžarske in Češkoslovaške), s tem pa jasno postavlja te specifične tipologije socialistične arhitekture na evropski in globalni zemljevid. Obenem monografija presega okvire klasičnih pregledov, saj ponuja dragoceno analizo sodobnih trendov v procesih t. i. dediščinjenja te arhitekture ter jih predstavlja v kontekstu družbenih sprememb v postsocializmu. Poglavja se med seboj razlikujejo tako po poudarkih kot po metodoloških pristopih;

segajo namreč od preglednih kronologij razvoja tipa in avtorskega razvoja posameznih ključnih arhitektov vse do študij primerov izbranih reprezentativnih stavb.

V uvodnem poglavju urednici in soavtorici Sanja Lončar in Jasna Galjer začrtata ključne namene in potencialne učinke monografije: na novo opredeliti ter preseči binarni pogled na arhitekturno produkcijo, ki jo sicer zaznamujejo pojmi »periferija« in pa odnosi vzhod – zahod, lokalno – globalno ipd. Prav zato je arhitekturna tipologija stavb za izobraževanje in kulturo posebnega pomena, saj je v času socializma predstavljala eno izmed jeder oblikovanja novega družbenega sistema in je bila nosilka njegovih temeljnih vrednot. Zato je – tako v uvodu kot v celotni knjigi – posebej poudarjena metaperspektiva pogleda na večplastnost reprezentacij spomina v javnem prostoru iz časa socializma ter njeno spreminjanje.

Prvi dve tematski poglavji sta posvečeni kronološkemu pregledu razvoja stavbnega tipa na nacionalnem nivoju. Mariann Simon predstavi hiše kulture oziroma kulturne hiše na Madžarskem v času socializma, Michaela Janečková pa hiše kulture v nekdanji Češkoslovaški. Oba sistematična pregleda ponudita tako vpogled v same konstrukcijske vidike tipologije kot v specifični politični kontekst, ki jih je spodbujal in torej tudi spreminjal. Pri obeh, še posebej pa v madžarskem primeru, sta posebej izražena politična pogojenost in spreminjanje pomena teh večnamenskih stavb z njihovim spreminjajočim se poimenovanjem – npr. od »kulturne hiše« (madž. *kultúrház*) do »hiše kulture« (madž. *művelődési ház*) in slednjič v »center kulture«. Preglednost in nazornost teme sta izrazito dobro podkre-

pljeni s predstavitvijo tipskih načrtov in njihovega razvoja, ki obenem ponazarja tako razvoj urbanistične misli kot prostorski razvoj predvsem ruralnega okolja v zgodnjih povojnih letih ter urbanega okolja v drugi polovici 1960ih let. Poudarek na estetski preišljivosti, predvsem pa na prostorski fleksibilnosti te arhitekture dokazuje, da je imela ta tipologija v času socializma osrednji pomen. Poglavje o razvoju tipa na Češkoslovaškem jasno umesti povojni razvoj v sosledje razvoja hiš kulture od konca 19. stoletja dalje ter ga poveže z razvojem modernistične avantgarde v času med obema vojnama. Tudi v češkoslovaškem primeru je zgovorna sprememba v razvoju terminologije (od »hiše kulture« najprej do »kluba« v zgodnjih 1960ih letih), pa tudi nazorna predstavitev s pomočjo slikovnega gradiva in tipskih tlorisov. V poglavju so posebej izpostavljene arhitekturne kvalitete te modernistične arhitekture, tako v mikrourbanističnem merilu kot v interierju, obenem pa tudi negativna recepcija te arhitekture pri generaciji, ki je zrasla z njo. A avtorica sklene s spodbudno mislijo, da mlajše generacije na to arhitekturno produkcijo gledajo z veliko večjo naklonjenostjo – to misel srečamo tudi pri primerih iz drugih držav.

Naslednji dve poglavji, ki sta jih napisali urednici knjige, na svoj način izstopata iz celote. Sanja Lončar je hrvaško tematiko predstavila skozi delo arhitekta Aleksandra Freudenreicha in njegovo publikacijo o »prosvetnih ognjiščih«. Pomen večnamenske arhitekture za izobraževanje in kulturo, zlasti v ruralnem okolju, je natančno predstavljen v kontekstu arhitektove osebnosti in profesionalne poti, na kateri je poklic arhitekta nenehno prepletal z osebno ljubeznijo do gle-

\* Neža Čebtron Lipovec, dr. zgodovine Evrope in Sredozemlja, docentka za področje dediščine, Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije; neza.cl@fhs.upr.si.

dališča na eni strani ter z etnološkimi raziskavami tradicijske arhitekture v ruralnem okolju na drugi strani. Tudi to poglavje je izčrpno ponazorjeno s slikovnim gradivom tipskih načrtov, ki v povezavi s predhodnimi poglavji ponuja že skoraj antologijo tipologije in ponuja izvrstne primerjave. Sorodno s prejšnjima je tudi v tem poglavju posebej poudarjena razlika v razvoju med ruralnim in urbanim okoljem.

Jasna Galjer se posebej posveča izzivu siceršnjega reduktivnega binarnega pogleda na to arhitekturno produkcijo ter s pomočjo diskurzivne analize osvetljuje izbrane stavbe za kulturo in umetnost iz obdobja med letoma 1950 in 1980 (npr. Center kulture v Trešnjevki Kazimirja Ostrogovića iz leta 1954; Delavska univerza Moša Pijade Radovana Nikšića in Ninoslava Kučana iz obdobja 1955–1961; Susedgradski center kulture Dražena Juračića iz leta 1979) kot prostore interakcije in komunikacije. Izbrane primere analizira v odnosu do sočasne arhitekturne periodike ter predvsem do temeljne študije »Centri kulture in skupnostni centri v SR Hrvatski« Ivana Rogića in Andrije Mutnjakovića iz leta 1984. Družbeni pomen in spremenljivost razumevanja pomena večnamenskih stavb za kulturo na Hrvaškem umesti v mednarodni kontekst in pojasni njihovo neposredno povezanost z vodilnimi sočasnimi trendi – aktivnim sodelovanjem Radovana Nikšića na zadnjem mednarodnem kongresu moderne arhitekture (CIAM) leta 1959 v Otterloju; njegovo prakso pri vodilnih povojnih »ciamovcih« na Nizozemskem – s katerimi sta se hrvaška in jugoslovanska arhitekturna produkcija povsem enakovredno umestili na zemljevid najaktualnejših rešitev.

Druga polovica knjige zajema študije primerov. Poglavje Tihomirja Žiljaka je posebej posvečeno genezi in spreminjanju Delavske univerze Moša Pijade v Zagrebu v t. i. Odprto univerzo. Avtor zelo sistematično predstavi tri faze razvoja institucije (in ne primarno objekta) skozi primerjavo treh parametrov – glavni akterji oz. deležniki,

temeljne ideje ter ključna sredstva oz. politike uresničevanja programov. Avtor v nazorni analizi izpostavi ključno vlogo institucionalnih sprememb ter pomen tako upravljavskih mehanizmov (upravnih odborov) kot političnih, ekonomskih ter vzgojnih in kulturnih interesov deležnikov. Jasno se izriše vpliv sočasnih kontekstov, predvsem konceptualnih sprememb v odnosu do andragogike in vseživljenjskega učenja, ter z njimi povezanih aktivnosti. V analizi politik izlušči tri glavne instrumente – zakone in odloke, spodbujanje tržne konkurence in uporabo javnih razpisov. Prav spreminjanje financiranja delovanja najbolj plastično prikaže prehod iz javnega delovanja, ki je bilo hkrati politično nadzirano, v spodbujanje tržne dejavnosti, ki pa temeljno vpliva na samo fizično ohranjenost objekta – katerega raba in vzdrževanje postaneta predmet vsakokratnega (ne) usklajevanja interesov.

V poglavju Ane Lukić je predstavljena Koncertna dvorana Vatroslava Lisinskega v Zagrebu in njena izjemna polivalentnost. Avtorica problematizira njeno sicer elit(istič)no naravo, pri čemer pa izpostavi neobičajen koncept dvodnevnega prosto dostopnega odprta dvorane za občo javnost, ki izrazito spodbuja raznolikost. Sklene z mislijo, da prav tovrstno odpiranje različnim javnostim morda predstavlja smer, v katero naj bi se objekt razvijal v prihodnosti. Poglavje, ki ponudi vse prednosti klasične arhitekturnozgodovinske predstavitve, je dejansko antropološka refleksija o pomenu inkluzivnosti arhitekture – skozi njen program in prostor.

Dragana Konstantinović se je posebej posvetila Mestnemu športnemu centru (srb. *Gradski sportski centar* – GSC) v Novem Sadu, ki je posebna metonimija blagostanja iz časa socializma ter izgube teh pozitivnih kvalitiet v kapitalizmu. Objekt je bil zgrajen kot prostorska utopija, to je kot polivalentni urbani kompleks velikih dimenzij za potrebe širše skupnosti. Po letu 1990 pa se je spremenil v Vojvodinski športni in poslovni center, ki deluje samo

profitno, z oddajanjem prostorov. Podobno kot študije primerov v predhodnih poglavjih so tudi v tem poglavju predstavljene spremembe – v konceptu, rabi, upravljanju objekta in vizijah ohranjanja, ki so segale od prenove do rušitve – v obdobju štirih desetletij, sledijo pa še strategije za prihodnost objekta, po katerih naj bi ta postal simbol »neprebavljene socialistične preteklosti« v ambivalentni politiki sedanjosti.

Veronika Rollová v svojem poglavju predstavi praški grad v povsem neobičajni luči – kot prostor preobrazbe češkoslovaške družbe skozi izobraževanje, tehnologijo in prosti čas v 1960ih letih. Jedrna vrednota te preobrazbe je bilo delo, osnovna vrednota socializma. Praški grad je v povojnem času dobil povsem novo vlogo; ni več simbol nekdanje moči – ali neželene preteklosti – temveč je postal aktivni element preoblikovanja družbe, saj naj bi se v njem odvijala vrsta dejavnosti, v sozvočju s sorodnimi dejavnostmi »progresivnih muzejev« v drugih sorodnih monumentalnih spomeniških stavbah. Iz prvotnega politično naravnane programa je bila ta funkcija v 1960ih letih preusmerjena v izobraževanje in prostočasne dejavnosti. V poglavju je predstavljen vzročen primer analize dediščinskih diskurzov ob spreminjajočih se pozicijah moči ter z njimi povezanih simbolnih apropiacij prostora – skozi preplet naracij o izvoru, kontinuiteti, a hkrati razvoju. Veliki načrt preobrazbe praškega gradu v simbol vzpostavljanja socializma ni bil nikoli do konca uresničen; a ključni spomenik tega podviga ostaja Hiša češkoslovaških otrok, ki kot novi večnamenski program za izobraževanje in prosti čas v modernistični podobi predstavlja osrednjo temo monografije.

Zadnje poglavje avtorice Lejle Kreševljaković je posvečeno skupnostnim centrom v Bosni in Hercegovini. Prostori, ki so bili nosilci kolektivnega duha v času socializma, se izkazujejo v sodobni individualistični in tekmovalno naravnani družbi kot kraji emancipacije skozi družbene in kul-



turne dejavnosti. Poglavlje predstavlja rezultate bogatega etnografskega dela, ki zelo nazorno orisujejo tako sodobne dediščinske diskurze, predvsem običajno neslišanih skupin, kot tudi trende odnosa novih generacij. Premišljeno izbrano zadnje poglavje nas torej pripelje od precej klasičnih uvodnih arhitekturnozgodovinskih pregledov v sodobnost, kjer pa avtorica vendarle preseže kritično refleksijo o precej temačnem in neobčutljivem odnosu do edinstvene dediščine socializma in prikaže mlade generacije kot tiste, ki imajo možnost to dediščino uporabiti kot potencial za prihodnost. Pionirka kritičnih dediščinskih študijev Laurajane Smith je ta odnos nedavno (2017) poimenovala »progresivna nostalgija«. In prav takšen – ne apatičen, temveč kritično proaktiven – odnos do polpretekle zgodovine preveva celotno monografijo.

Knjiga je izrazito dobrodošla in pravzaprav nujna. Prihaja v zadnjem trenutku – kot nekakšen priručnik o tem, kako celovito razumeti stavbno dediščino, ki je še vedno povsem neupra-

vičeno razumljena kot samoumevna ali celo negativna. Aktualnost najbolj nazorno izrazi že sam naslov, *The Caring State and Architecture* – torej država, ki je skrbna in zna negovati tiste, zaradi katerih sploh obstaja, tudi skozi grajeno okolje in njegovo funkcijo. Značilnost, ki jo globalizirani svet neoliberalizma ni le pozabil, temveč jo je tudi očrnil in jo poskuša zavreči, a se prav v nevihti velikih družbenih sprememb (od vse bolj skrajnih razlik med družbenimi sloji do podnebne krize in vojn) kaže kot ključna. Knjiga Sanje Lončar in Jasne Galjer tako dopolnjuje vse bolj razdelan »zemljevid« arhitekturne produkcije v času socializma in se postavlja ob bok nekaterim temeljnim delom, kot so *Modernism in-between* (Kulić in Mrduljaš, 2012) in projekt Nedokončane modernizacije, razstavi *Toward a Concrete Utopia: Architecture in Yugoslavia 1948–1980* v newyorškem Muzeju moderne umetnosti (MoMA) leta 2019, pa tudi slovenskemu paviljonu, poimenovanem »Skupno v skupnosti«, na lanskem beneškem bienalu, kjer so bili predsta-

vljeni združni domovi v Sloveniji, a v širšem jugoslovanskem kontekstu. Edino, kar pogrešamo v predstavljeni monografiji, je morda prav poudarek na združnih domovih, ki se sicer sporadično pojavlja v kontekstu drugih, povezanih kategorij, a bi si morda vendarle zaslužil celovito obravnavo. Vsekakor pa je monografija pomemben gradnik v prepoznavnosti arhitekture socializma v širšem evropskem prostoru – tako se postavlja ob bok tudi velikim monografijam (npr. različne monografije Lukasa Staneka o socialistični arhitekturi in arhitekturi v deželah neuvršenih; monografske analize socialistične arhitekture po posameznih državah ipd.). Ključni doprinos pričujoče knjige je prav v interdisciplinarnem povezovanju arhitekturne zgodovine in antropologije, ki skupaj omogočata celovito razumevanje tudi dediščinskih in konservatorskih refleksij. Knjiga je torej obvezno branje za strokovnjake vseh povezanih disciplin: arhitekta, umetnostne zgodovinarje, etnologe in antropologe, sociologe, muzeologe in vsekakor konservatorje.



## OB RAZSTAVI LJUDSKA UMETNOST MED DOMOM IN SVETOM: ZBIRKI SEM IN LJUDSKE UMETNOSTI NSK SKUPINE IRWIN

Slovenski etnografski muzej, Ljubljana, oktober 2021 – december 2022

V Slovenskem etnografskem muzeju je bila oktobra lani odprta razstava z naslovom *Ljudska umetnost med domom in svetom: Zbirki SEM in ljudske umetnosti NSK skupine IRWIN*. Pripravila jo je kustosinja Bojana Rogelj Škafar. Razstava je zelo pomembna že zato, ker ponuja edinstveno priložnost za ogled zbirke v muzeju, ki je za to področje nedvomno vodilna ustanova pri nas, ob tem pa vzbujajo zanimanje tudi zaradi sodelovanja znane umetniške skupine. Gotovo si bo marsikdo šel pogledat, kako se lahko srečata ti dve ljudski umetnosti. Kaj imata skupnega ljudska umetnost zbirke SEM in NSK skupine IRWIN, kaj je muzej napeljalo k njuni skupni postavitvi in v čem je smisel tega srečanja?

Razstava ima dva dela – v prvem je razstavljena zbirka SEM, v drugem zbirka NSK. Njen koncept je razložen v besedilih na panojih, v zloženki (Rogelj Škafar in Zdravič Polič 2021) in v katalogu (Rogelj Škafar 2021a). Slednji je zbornik člankov Bojane Rogelj Škafar, Ksenije Vidmar Horvat, Tevža Logarja in umetnikov, državljanov NSK. O zbirki ljudske umetnosti SEM piše le avtorica razstave. Tako neravnovesje je značilno za celotno razstavo. Etnologija je na njej skrajno reducirana.

Uvodoma sicer preberemo, da se v Slovenskem etnografskem muzeju pri interpretaciji pomenov muzejskih zbirk in predmetov osredotočajo »na spoznavanje razmerij med predmeti in njihovimi ustvarjalci ter uporabniki in na razumevanje vloge predmetov v procesu oblikovanja različnih identitet« ter da imajo v teh premislekih »pomembno vlogo predmeti iz zbirke ljudske umetnosti« (Rogelj Škafar in Zdravič Polič 2021: b. n. s.), vendar pa na razstavi o tej interpretativni širini ni sledu. Vodilna razlagalna nit v prvem delu razstave namreč izpostavlja le tiste segmente ljudske umetnosti, ki so bili spoznani, uporabljeni in interpretirani kot značilni, tipični za slovenski narodni značaj in identiteto in so jih kot take tudi v svojem ustvarjanju narodnega sloga uporabili izbrani ljubitelji in umetniki.

Avtorica razstave tako prikazuje čas oblikovanja slovenskega naroda od sredine 19. stoletja do začetka 2. svetovne vojne, ko so bili predmeti iz zbirke ljudske umetnosti »zaradi motivike in ornamentike spoznani in poudarjeni kot znaki slovenskega. Najpomembnejši proces pri ustvarjanju pomenov teh predmetov je prisvajanje njihovih likovnih sestavin za namene narodove identifikacije« (Rogelj Škafar in Zdravič Polič 2021: b. n. s.). Ugotovitve o tem

procesu, njegovih ustvarjalcih in odjemalcih predstavlja avtorici izhodišče in bistvo navezave na ljudsko umetnost NSK skupine Irwin. Tako v zgibanki še preberemo: »Za razumevanje tega procesa muzejsko zbirko ljudske umetnosti na razstavi, morda nekoliko provokativno, so postavljamo sodobnim likovnim delom ljudske umetnosti NSK (Neue Slowenische Kunst)/NSK Folk Art. Njihovi ustvarjalci so prvenstveno državljani Države NSK v času. Zbirko ljudske umetnosti NSK sta zasnovala NSKSTATE.COM in umetniška skupina IRWIN, ki jo hrani« (ibid.). Besedila posegajo v 19. stoletje, ko je zanimanje za kmečko umetnost »postopoma rastlo zaradi mnenja, da imajo kmečki obrtni izdelki tudi estetsko vrednost, še bolj pa zaradi povezovanja kmečke umetnosti z narodno zavestjo, saj je veljalo, da je kmetstvo temelj naroda« (Rogelj Škafar 2021b: 12). Govorijo o tem, da je bilo tako vrednotenje kmečke umetnosti značilno za meščanstvo. Modernizacija in razvoj meščanstva sta na začetku 19. stoletja prinesla »odkritje kmečke kulture: kmet je postal simbol naroda, kmečka kultura pa simbol narodove kulture«, in kot beremo, se je »razumevanje kmečke umetnosti kot narodne ohranilo še po koncu 2. svetovne vojne« (ibid.: 12–13).

Naloga, ki si jo je avtorica zastavila na začetku razstave, da na kratko povzame proces nastajanja in sprejemanja narodnega sloga, prav gotovo ni bila lahka, vendar pa se zdi, da so se ji prehitro zapisale nekatere nekoliko površne trditve, npr. o tem, kako naj bi meščanska družba »na družbeno stvarnost v veliki meri zrla z romantične perspektive, v rousseaujevskem smislu vrednotila preostanke kulture predindustrijske fevdalne dobe in se ni spoprijemala z izzivi sodobnosti« (Rogelj Škafar 2021b: 14). Narava njihovega zanimanja naj bi »izvirala iz njihovega duhovnega obzorja: v tem okviru se niso samorazumeli kot moderen družbeni razred, temveč so svoj izvir utemeljevali na zavezanosti predmeščanski organskosti in samoniklosti. S tega stališča so si ljudsko umetnost prisvojili in jim je bila nadomestek za sodobno družbenokritično umetnost« (ibid.: 15–16). Je res možno trditi, da je bil takratni meščan, ki je imel, recimo, pohištvo v narodnem slogu ali Gasparijevo sliko, zavezan »predmeščanski organskosti«? In katere »družbenokritične umetnosti« ni bil sposoben dojemati?

Tudi s takratno etnologijo avtorica opravi podcenjujoče in kar počez. Piše, da so takemu pomenu ljudske umet-

\* Mojca Ravnik, dr. etnologije, upokojena znanstvena svetnica, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje; mojca.ravnik@zrc-sazu.si.

nosti »pritrjevali tudi nekateri etnologi, ki so kmeta kot ustvarjalca ljudske umetnosti obravnavali kot živ fosil, ljudsko umetnost pa so imeli za zgodovinsko nespremenljivo in zakoreninjeno v prazgodovini«. Na katere etnologe tu misli, ne izvemo, a v njenem članku, objavljenem v katalogu, je v opombi pod to isto trditvijo o »fosilih« navedeno mnenje Rajka Ložarja, da je ljudska umetnost »izraz prastarega nagona v človeštvu« in da je figuralni del umetnosti današnjih etnografskih kultur deloma »usedlina visoke kulture in umetnosti, deloma pa naj bi temeljil v prastarih tradicijah prazgodovinskega časa« (Rogelj Škafar 2021b: 12). Ali to že kar pomeni, da je Rajko Ložar v kmetu videl »živ fosil«? In kdo naj bi bili še vsi drugi etnologi, ki so tako gledali na kmeta?

Nato pa so posebej predstavljeni ljubitelji in raziskovalci Albert Franc Sič, Jože Karlovšek, Oton Grebenc in Maksim Gaspari, ki so v ljudski umetnosti iskali izraz slovenske narodne identitete in so na tej podlagi tudi ustvarjali narodni slog v 20. in 30. letih 20. stoletja. Sledi razstavljen izbor panjskih končnic in ob njem nekateri raziskovalci in muzealci, ki so v njih tudi videli nekaj posebnega, npr. izraz narodove duše (Walter Šmid), značaj alpskega ljudstva (Stanko Vurnik), pristno naš ljudskoumetniški pojav in izraz (Boris Orel). Od teh pogledov odstopa le Gorazd Makarovič, ki je zapisal, da danes »v končnicah ne iščemo več slovenskosti«, in je v njih videl predvsem »muzealije, ki so izvorni objekti iz preteklosti in predmetni nosilci zgodovinskih pričevanj« (Rogelj Škafar 2021b: 16–23).

V tej polovici razstave so nato na ogled predmeti iz zbirke ljudske umetnosti SEM – to se zdi najdragocenejši dosežek celotne razstave. Lepo in pregledno postavljeni vzbujajo občudovanje in pričajo o hvalevrednem strokovnem delu muzejskih kustosov in restavratorjev. Tu so (navedeni v zgibanki) »preslice, sestavljanke v steklenici, modeli za mali kruhek, skrinjice, pisave za krašenje trničev, poslikane panjske končnice, pipe, slike na steklo, hišni oltarčki, znamenje, nagrobni križi, razpela, lesena plastika, votivne slike in votivi«. Kot je povedala avtorica na vodstvu po razstavi, so nekateri od njih razstavljeni celo prvič. Presenetljivo pa je, da so opremljeni le z inventarno številko in krajem, od koder izvirajo, ponekod še z nazivom in nekaj dodanimi stavki – dodan je na primer izpis nečitljivega napisa na znamenju, verjetno prav tako iz inventarne knjige. Čeprav se ob vsakem od njih odpira cela vrsta zanimivih vprašanj – kdo in kje ga je ustvaril, kje se je naučil, iz kakšnega materiala, kje ga je pridobil, za koga je predmet izdelal, s čim se je sicer ukvarjal, kakšen položaj je imel v družbi, v katerem kraju ali pokrajini so bili predmeti določene vrste ali sloga razširjeni itd. – o vsem tem ne izvemo ničesar. Ne glede na to, da o mnogih predmetih najbrž tovrstni podatki niti (še) niso znani, se marsikaj o njih gotovo tudi ve. Prav tako ne izvemo ničesar o zgodovini zbirke, pojavnosti posameznih zvrsti, razprostranjenosti motivov, izdelovalcih itd.

Odsotnost kakršnihkoli etnoloških vsebin ob predmetih je težko razumljiva. Očitno je, da je smisel teh predmetov predvsem v tem, da služijo kot uvod v razstavo o skupini IRWIN in da pričevalnost in izvirnost predmetov, skupaj z etnološkim védenjem, nista sodili v utesnjujoči koncept te razstave. Morda je bilo zamišljeno, da naj bi ta zbirka tudi sodila v konstrukcijo nacionalnega, kar bi bilo, milo rečeno, zavajajoče; četudi so kustosi gotovo kdaj sledili tudi kriterijem nacionalne slovenske identitete, slovenske duše in značaja, pa ta zbirka ne dokazuje nikakršnega ideološkega kalupa, ampak neverjetno raznovrstnost gradiva ter dinamiko raziskovalnih in muzeoloških pogledov, znanja in dosežkov (glej npr. Makarovič 1980–1982).

Drugi del razstave je posvečen predstavitvi ljudske umetnosti NSK, prehod vanj pa vodi skozi valovanje svetlobnega zastora s projekcijo v folklornem kolu plešočih članov skupine IRWIN. Takoj nato pa zagledamo velik napis njihovega znanega projekta Was Ist Kunst.

Sledi izčrpna, sistematična, z besedili, fotografijami in video projekcijami podprta predstavitev ljudske umetnosti NSK. A vsakomur, ki vsaj malo sledi dogajanju na umetniški sceni pri nas, je večinoma že vse znano, saj je bilo že velikokrat promovirano z razstavami, članki in dokumentarnimi filmi. Tudi o njihovi produkciji v razmerju s simboli slovenske identitete je bilo že veliko napisanega, Was Ist Kunst pa je sploh »eden izmed največjih in najbolj prepoznavnih projektov, ki traja že več kot 30 let« (Kocjan 2015). Pravzaprav ni jasno, čemu je potrebno ponavljati toliko že znanega. Še posebej, ker bije v oči kričeče nesorazmerje z obravnavo ustvarjalcev narodnega sloga in predmetov ljudske umetnosti v prvem delu; tam najprej poenostavljen ideološki pogled na ustvarjalce narodnega sloga in njegove meščanske odjemalce ter nato izredno dragocena zbirka zanimivih predmetov, postavljena tako rekoč nemo, brez komentarjev, tu pa podrobna, bogato ilustrirana predstavitev skupine in posameznikov in eno samo povečevanje. Bojana Rogelj Škafar se je maksimalno potrudila utemeljiti skupno postavitev obeh ljudskih umetnosti, predvsem pa prepričati nas, da je ljudska umetnost skupine IRWIN res ljudska umetnost. V svojem članku v katalogu je dodatno podkrepila misli, s katerimi od vsega začetka utira ideološko navezavo na NSK: »Dolg proces preoblikovanja kmečkega sveta v folkloro je bil najveličastnejši v svoji nacionalsocialistični preobleki: folklorizirani kmetje, ki so postali ponudniki ideološko uporabnih korenin naroda, niso bili več nevarni nasprotniki v hudem družbenem konfliktu. Narodni slog je bil najvidnejši vizualni produkt, ki ga je ustvarila inteligenca s prisvajanjem izbranih prvinskosti in avtentičnosti izražajočih sestavin kmečke kulture. Služil je samoreprezentaciji in je bil namenjen identifikaciji pripadnikov naroda. In očitno je, da je imela velika večina naroda, ki ga je sprejela za lastno reprezentacijo in katerega kultura je bila vir njegovih sestavin, pri njegovem oblikovanju kaj malo besede« (Rogelj Škafar 2021b: 34–

35). Vse to popolnoma zunaj konteksta slovenske ljudske umetnosti, ki bi njene trditve vsaj malo konkretiziral. Rogelj Škafar piše tudi o vlogi metode apropiacije v ikonografiji NSK, omeni, da je bila kulturna prisvojitve, zlasti v kolonialnem kontekstu, predmet kritike antropologov, nato pa se pridruži mnenju Arnda Schneiderja, da kulturna apropiacija ni nujno povezana z nasilnim prisvajanjem. Tako zapiše, da je prilastitev »lahko pogoj za razumevanje drugega« in »pomembna sestavina ustvarjalnih praks, ki posredujejo drugačnost« in da je »proces, v katerem ne gre za prilastitev drugega, temveč za ponotranjenje nečesa, ki je bilo prvotno drugo in tuje« (Rogelj Škafar 2021b: 35).

Zapiše tudi, da so »netivo ustvarjalnosti« ljudskega umetnika vrednote in estetika skupnosti, to so »sidišča njegove identifikacije s skupnostjo«. Zato je glede vprašanja, ali je ljudska umetnost NSK zares ljudska umetnost, jasna: »Odgovor je lahko le pritrdilen. Ljudska umetnost NSK je umetniški izraz identifikacije. Njeni ustvarjalci v umetniškem procesu postavljajo sebe in hkrati zamišljeno skupnost, ki jo sestavljajo bodisi kot privrženci gibanja NSK bodisi kot državljani Države NSK v času. Ljudska umetnost NSK je izraz njihovih osebnih mitologij, napaja se v tradiciji ikonografije NSK in je umetnostno prostranstvo, ki omogoča individualni izraz po lastni izbiri ob hkratnem sidranju posameznika v brezmejno globalno državo somišljenikov« (Rogelj Škafar 2021b: 37).

V bistvu je namen celotne razstave prepričati nas, da je »ljudska umetnost NSK« ljudska umetnost, a za to bi bilo treba iti čez prvo polovico razstave z zavezanimi očmi. Kajti ljudska umetnost v prvem delu razstave res nima ničesar skupnega s tisto v drugem delu. Tudi ustvarjalci narodnega sloga, predstavljeni na začetku razstave, še zdaleč niso utrjevali državne ali skupnostne identitete v smislu državljanov NSK. Morda bi kdo oporekal, češ da so vendar razmišljali o narodni umetnosti in narodnih značilnostih ter konstruirali narodni slog – a kaj je skupnega njim in NSK? So delovali v duhu državnega kolektiva? Ali v njih res lahko vidimo nekakšne predhodnike globalnega ideološkega projekta NSK?

Še manj bi to lahko rekli za ljudskih umetnikov, ki so ustvarili predmete v zbirki SEM, najrazličnejših osebnostih iz različnih krajev, pokrajin in časovnih obdobj, različnih veščin, duhovnih obzorij, verskih prepričanj itd. – kdo od njih je ustvarjal, da bi utrjeval slovensko nacionalno identiteto ali celo državo? V zbirki IRWIN pa so le izdelki njihovih pripadnikov, ki se namenoma vklapljujejo v kolektivno promocijo globalne države. IRWIN ustvarja za državo, česar gotovo ne bi mogli trditi za nobenega od anonimnih avtorjev predmetov v prvem delu razstave. Med ljudsko umetnostjo SEM in NSK so ogromne razlike.

Medtem ko se je Bojana Rogelj Škafar maksimalno anga-

žirala za prepričevanje o tem, da je ljudska umetnost NSK ljudska umetnost, in je v zasledovanju tega cilja popolnoma zaobšla etnologijo, pa avtorji z druge strani – Ksenija Vidmar Horvat, Tevž Logar in umetniki iz skupine NSK – niso niti za kanček pokukali na drugo stran svetlobne zaves, ki valovi čez prehod med obema deloma razstave. In če se Bojana Rogelj Škafar sprašuje, »koliko je sopostavitev predmetov iz zbirke slovenske ljudske umetnosti, ki jo hranimo v Slovenskem etnografskem muzeju (SEM) in zbirke ljudske umetnosti NSK, afirmativna in morda dvomljiva« (Rogelj Škafar 2021b: 8), je odgovor bolj ne kot da.

Sopostavitev je v bistvu škodila obema. Ljudska umetnost je bila utišana na račun druge, a tudi skupina IRWIN deluje popačeno. Prehod iz prvega dela v drugega je kot mrzel tuš – iz sveta izvernih, slikovitih, sporočilno raznolikih stvaritev v zbirki SEM v svet globalne države, pripadnosti kolektivu, promocije v nemščini. Medtem ko skupina IRWIN na samostojnih razstavah lahko brez težav promovira svojo ljudsko umetnost, v sopostavitvi s predmeti ljudske umetnosti v zbirki SEM deluje s tem nazivom priskledniško, njihova produkcija pa kot globalni ideološki pokrov, ki duši vse individualno, krajevno, izvorno, samosvoje. In je uspel utišati tudi etnologijo.

V razstavo je bilo vložena ogromno dela, in če je bil njen namen provokacija, lahko rečemo, da je uspela. Pokazala je, kako dragoceni sta integriteta in sporočilnost strok in žanrov, v tem primeru na eni strani etnologije in njenega gradiva, na drugi strani pa umetniške skupine z njenim lastnim umetniškim diskurzom.

## Literatura in viri

KOCJAN, Tjaša: Was ist Kunst?\* Nezdružljivo je postalo združeno v seriji skupine IRWIN. *Delo.si*, 1. junij 2015; <https://old.delo.si/znanje/izobrazevanje/kabinet-cudes-was-ist-kunst.html>, 1. 7. 2022.

MAKAROVIČ, Gorazd: Zbirka ljudske umetnosti. *Slovenski etnograf* 32, 1980–1982, 87–112.

ROGELJ ŠKAFAR, Bojana in Nina Zdravič Polič (ur.): *Ljudska umetnost med domom in svetom: Zbirki SEM in ljudske umetnosti NSK skupine IRWIN. Razstava Slovenskega etnografskega muzeja oktober 2021 – december 2022*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej 2021.

ROGELJ ŠKAFAR, Bojana (ur.): *Ljudska umetnost med domom in svetom: Zbirka slovenske ljudske umetnosti SEM in ljudske umetnosti državljanov NSK skupine IRWIN*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2021a.

ROGELJ ŠKAFAR, Bojana: Pogledi na ljudsko umetnost. V: Bojana Rogelj Škafar (ur.), *Ljudska umetnost med domom in svetom: Zbirka slovenske ljudske umetnosti SEM in ljudske umetnosti državljanov NSK skupine IRWIN*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2021b, 8–39.



Skupinska fotografija udeležencev posveta pred Arheološkim muzejem Đerdap v Kladovem (foto: Krešimir Mijakovac, oktober 2021).



Udeleženci na IX. simpoziju v Kladovem (foto: Dušan Štepec, oktober 2021).

## IX. SIMPOZIJ ETNOLOGOV KONSERVATORJEV SLOVENIJE, HRVAŠKE, SRBIJE IN SEVERNE MAKEDONIJE: POROČILO IN ZAKLJUČKI

Kladovo, Srbija, 6.–8. oktober 2021

V Kladovu ob Donavi na skrajnem vzhodnem delu Republike Srbije je v organizaciji Ministrstva za kulturo in informiranje Republike Srbije, Republiškega zavoda za varstvo kulturnih spomenikov Beograd ter Zavoda za varstvo kulturnih spomenikov Kragujevac med 6. in 8. oktobrom 2021 potekal IX. mednarodni simpozij etnologov konservatorjev pod naslovom Konserviranje, restavriranje in rekonstrukcija objektov nepremične kulturne dediščine.<sup>1</sup> Kot na vseh dosedanjih simpozijih so poleg etnologov konservatorjev sodelovali tudi drugi strokovnjaki s področja varstva kulturne dediščine (konservatorji arhitekti, umetnostni zgodovinarji, arheologi, kustosi in profesorji s fakultet) iz štirih držav, in sicer iz Srbije, Severne Makedonije, Hrvaške in Slovenije. Predstavniki Bosne in

<sup>1</sup> Mednarodni simpoziji etnologov konservatorjev so rezultat več kot dvajsetletnega sodelovanja strokovnjakov konservatorjev iz strokovnih služb za varovanje nepremične kulturne dediščine iz Slovenije, Hrvaške, Bosne in Hercegovine, Srbije in Severne Makedonije. Pobudnika mednarodnih in interdisciplinarnih simpozijev sta bila Ana Mlinar iz Konservatorskega oddelka v Zagrebu in Dušan Strgar iz Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, OE Novo mesto, ki sta do ideje prišla leta 1998 zaradi potrebe po izmenjavi strokovnih pristopov, izkušenj, znanj in dobrih praks. Simpoziji so bili doslej organizirani v Metliki (2000), Starigradu v Paklenici (2001), Brežicah (2003), Starem gradu na Hvaru (2010), Trenti (2013), Požegi (2015), Krškem (2017), Bitoli (2019) in Kladovu (2021).

Hercegovine se zaradi posebnih omejitev zaradi širjenja bolezni Covid19 tokratnega simpozija niso udeležili.

Izhodišča in program simpozija so pripravili člani organizacijskega odbora: Estela Radonjić Živkov iz Republiškega zavoda za varstvo kulturnih spomenikov Beograd, Jelena Munjić iz Zavoda za varstvo kulturnih spomenikov Kragujevac, Dušanka Stanković iz Zavoda za varstvo kulturnih spomenikov Sremska Mitrovica, Ana Mlinar, upokojena konservatorica iz Konservatorskega oddelka v Zagrebu, Krešimir Mijakovac iz Konservatorskega oddelka v Slavonskem Brodu ter Dušan Štepec in Dušan Strgar, oba iz Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Novo mesto.

Simpozij se je začel z uvodnimi pozdravnimi nagovori Dubravke Đukanović, direktorice Republiškega zavoda za varstvo kulturnih spomenikov Beograd, Olivere Marković, načelnice Oddelka za varstvo kulturne dediščine in digitalizacijo na Ministrstvu za kulturo in informiranje Republike Srbije, Mladena Kuharja iz Ministrstva za kulturo in medije Republike Hrvaške, Jerneja Hudolina, generalnega direktorja Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, in Ane Mlinar, stalne članice organizacijskega odbora. Slednja je v imenu organizacijskega odbora SEK na kratko predstavila zgodovino, koncept, cilje in rezultate delovanja simpozija etnologov konservatorjev. Čisto

\* Dušan Strgar, univ. dipl. etnolog, konservatorski svetnik, Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenija, OE Novo mesto; dusan.strgar@zvkd.si.

\*\* Dušan Štepec, mag. etnološkega konservatorstva, konservatorski svetnik, Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenija, OE Novo mesto; dusan.stepec@zvkd.si.

na koncu uvodnega dela je Viktorija Momeva Altiparmakovska, članica organizacijskega odbora VIII. simpozija etnologov konservatorjev, ki je bil organiziran 2019 v Bitoli v Severni Makedoniji, predstavila sveže izdani zbornik referatov s tega simpozija.<sup>2</sup>

Na simpoziju v Kladovu so bili referenti<sup>3</sup> vsebinsko razvrščeni v štiri tematske sklope. V prvem tematskem sklopu, ki je bil najbolj obširen in razdeljen kar na tri podsklope – Avtentičnost, Od dokumentacije do interpretacije ter Praksa v izrednih situacijah – so bili predstavljeni referati, ki so odpirali vprašanje koncepta avtentičnosti pri varovanju in ohranjanju kulturne dediščine ter problematiko njegovega vključevanja in upoštevanja v vsakdanji konservatorski praksi. Odpirali pa so tudi vprašanja pomembnosti predhodno opravljenih stavbno-zgodovinskih raziskav in raziskav arhivskega gradiva pri interpretaciji avtentičnosti. Dušan Strgar iz novomeške območne enote Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije je v uvodnem predavanju Narska listina in razumevanje kulturne dediščine predstavil pomen Narske listine v sodobnih konservatorskih pristopih, pri katerih je koncept avtentičnosti razumljen v okviru kulturne raznolikosti in vrednoten na podlagi konkretnega kulturnega konteksta. Eda Benčič Mohar in Andreja Bahar Muršič iz piranske in ljubljanske območne enote Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije sta v predavanju z naslovom Vnašanje novih materialov in posegov v enote in območja nepremične dediščine predstavile svoje konservatorske izkušnje pri ohranjanju avtentičnosti stavbne dediščine v slovenski Istri, in sicer na konkretnih primerih njenega vključevanja v sodobno življenje. Jasna Popović iz Konservatorskega oddelka v Trogirju je v predavanju *Izazovi restauracije i revitalizacije etnografske baštine otoka Drvenik* (»Izzivi obnove in revitalizacije etnološke dediščine otoka Drvenik«) izpostavila izkušnje petletnega (2008–2013) raziskovalnega projekta, ki ga je njen konservatorski oddelk izvedel v sodelovanju z ameriško univerzo v Oregonu. Na skupnih poletnih terenskih delavnicah na otoku Drvenik so sistematično dokumentirali in analizirali njegovo kmečko stavbno dediščino, da bi pripravili primerne osnove za njegovo fizično obnovo, do katere pa na koncu ni prišlo. Avtorica je v prispevku analitično predstavila razloge za to, da projekt ni bil izveden do konca.

Viktorija Momeva Altiparmakovska iz Zavoda za varstvo kulturnih spomenikov in muzeja Bitola je v predavanju *Konservatorski raboti vrz kuka od balkansko – orientalen tip vo Bitola, Makedonija* (»Konservatorska dela na hiši balkansko-orientalskega tipa v Bitoli v Makedoniji«)

predstavila avtentično arhitekturo tako imenovanega balkansko-orientalskega tipa, katere izvor je povezan s časom turške oblasti v Makedoniji in z načinom življenja takratnega muslimanskega prebivalstva. Na primeru obnove ene od redkih tovrstnih hiš v Bitoli je avtorica predstavila vse bistvene značilnosti hiše balkansko-orientalskega tipa. Estela Radonjić Živkov iz Republiškega zavoda za varstvo kulturnih spomenikov – Beograd je v svojem prispevku *Negotinske pivnice – novi aspekti vrednovanja* (»Negotinske pivnice – novi vidiki vrednotenja«) predstavila zanimiva sezonska vinogradniška naselja starih zidanic v Negotinski krajini. V najbolj avtentični obliki so se ohranila tri tovrstna naselja, Rajačke, Rogljevske in Štubičke pivnice, ki jih želijo srbski kolegi uvrstiti na Unescov seznam svetovne kulturne dediščine. Se pa pri tem srečujejo z izzivi, kako jih ohranjati in obnavljati v avtentični obliki, ki je ena od glavnih zahtev za uvrstitev na omenjeni seznam.

Saša Roškar iz kranjske območne enote Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije je v predavanju *Šenkova domačija na Zgornjem Jezerskem – avtentičnost je ohranjanje in spreminjanje* izpostavila problematiko zagotavljanja avtentičnosti na primeru obnove petstoletne domačije, ki je sedanjo podobo dobila v petih gradbenih fazah. Stalnica domačije je bilo njeno stalno spreminjanje. Ana Sibinović in Anđelija Milašinović, konservatorki iz Zavoda za varstvo kulturnih spomenikov mesta Beograd, sta predstavili referat z naslovom *Primeri dobre prakse u konservaciji i restavraciji spomenika narodnog graditeljstva; problemi očuvanja avtentičnosti prilikom obnove kulturne baštine* (»Primeri dobre prakse konserviranja in restavriranja spomenikov narodnega stavbarstva; problemi ohranjanja avtentičnosti pri obnovi kulturne dediščine«). Avtorici sta na primeru Rančičeve hiše z začetka 19. stoletja, ki je ohranjena v eni od beograjskih občin Grocka, utemeljili smotnost umeščanja primernih vsebin v kulturni spomenik. V obnovljeni Rančičevi hiši je od leta 2008 umeščen Kulturni center Grocka, in sicer tako, da je hiša kljub novi vsebini ohranila svojo avtentično podobo. Jelena Munjić iz Zavoda za varstvo kulturnih spomenikov Kragujevac je v predavanju z naslovom *Kuća Petra Tucakovića u Cestinu: primer dobre prakse primene tradicionalnih tehnika gradnje prilikom rekonstrukcije* (»Hiša Petra Tucakovića v Cestinu: primer dobre prakse uporabe tradicionalnih gradbenih tehnik pri njeni rekonstrukciji«) predstavila uspešno uporabo tradicionalnih tehnologij pri obnovi močno poškodovanega kulturnega spomenika – hiše v kraju Cestin pri Kragujevcu, v kateri je otroštvo in mladost preživela pomembna srbska zgodovinska osebnost, Petar Tucaković.

Sanja Lončar, docentka na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo na Filozofski fakulteti v Zagrebu je v predavanju *Potresi na Banovini/Baniji i posljedice za baštinu u ruralnom prostoru* (»Potresi v Banovini/Baniji in posledice za dediščino na podeželju«) opozorila na katastrofalne po-

2 Zbornik, ki ga je uredila dr. Viktorija Momeva Altiparmakovska iz Zavoda za varstvo kulturnih spomenikov in muzeja Bitola, obsega 495 strani. V njem je objavljenih 27 referatov, ki so bili predstavljeni na VIII. simpoziju etnologov konservatorjev v Bitoli v Severni Makedoniji (2.–4. 10. 2019).

3 Na posvetu je bilo predstavljenih skupaj 21 referatov, 10 predstavitev pa zaradi odsotnosti referentov ni bilo izvedenih.

sledice potresa, ki je leta 2020 prizadel osrednjo Hrvaško. Potres je bil uničujoč za številno stavbno dediščino, prizadel pa je tudi številna zavarovana naselja. Avtorica je razkrila pomanjkljivosti sistemskega reševanja dediščine v naravnih nesrečah na Hrvaškem. Zoran Jagnjić iz Zavoda za varstvo kulturnih spomenikov Kragujevac je v predavanju *Konservatorsko – restavratorski radovi na sanaciji crkve brvnare svetog Petra i Pavla u Darosavi kod Arandelovca* (»Konservatorsko-restavratorski posegi pri obnovi lesene cerkve sv. Petra in Pavla v Darosavi pri Arandelovcu«) predstavil primer interventne obnove lesene cerkve, ki je bila poškodovana v neurju leta 2014. Njena statična sanacija, obnova strehe, notranjščine in okolice je bila izvedena v dveh fazah, v letih 2015 in 2017–2018. Dušanka Stanković iz Zavoda za varstvo kulturnih spomenikov Sremska Mitrovica je prvi tematski sklop zaključila s predavanjem *Premeštanje ambera Krnjajića* (»Prestavitev kašče Krnjajića«), v katerem je predstavila primer reševanja dotrajane lesene kašče s predstavitvijo na drugo lokacijo.

Drugi tematski sklop z naslovom Ohranjanje nesnovne dediščine z varovanjem tradicionalnega stavbarstva je bil namenjen odpiranju vprašanj v povezavi z ohranjanjem tradicionalnih obrti, ki so nujno potrebne pri obnovi kulturne dediščine, saj to področje velja za eno bolj perečih na področju varstva in ohranjanja dediščine.

Temo ohranjanja tradicionalnih obrti je najprej naslovil Mladen Kuhar, vodja Oddelka za etnografsko in nesnovno kulturno dediščino na Ministrstvu za kulturo in medije Republike Hrvaške. V referatu *Tradicijsko graditeljsko obrtništvo u Hrvatskoj – problematika i perspektiva* (»Tradicionalne stavbne obrti na Hrvaškem – problematika in perspektiva«) je opozoril na neurejeno področje oživljanja starih tradicionalnih obrti na Hrvaškem. Njegovo temo je nadaljeval Dušan Štepec iz novomeške območne enote Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, ki je v predavanju *Problematika (ne)vzpostavitve seznama usposobljenih izvajalcev na kulturni dediščini v konservatorski praksi* predstavil zgodovinski pregled prizadevanj za ohranitev in oživetev tradicionalnih obrti na področju obnove nepremične kulturne dediščine v Sloveniji in ob tem izpostavil nujnost vzpostavitve preglednega nacionalnega seznama usposobljenih izvajalcev za delo na kulturni dediščini.

Tretji tematski sklop z naslovom Materialna in nesnovna dediščina: znanja in veščine je bil namenjen predstavitvi posameznih konkretnih primerov iz konservatorske prakse, kjer je bilo vključevanje nesnovne dediščine pomemben prispevek pri obnovi nepremične kulturne dediščine. V njegovem podsklopu z naslovom *Materiali: konservatorji – mojstri – izobraževanje* pa so bile predstavljene še konkretne konservatorske izkušnje prenosa znanj o starih tehnologijah, tehnikah in veščinah pri posameznih obnovah. Tretji tematski sklop je odprla Ana Mlinar, upokojena konservatorica Konservatorskega oddelka v Zagrebu in stalna članica organizacijskega odbora Simpozija etnologov

konservatorjev, ki je v predavanju *Prijedlog obnove rodne kuće dr. Josipa Pančića* (»Predlog obnove rojstne hiše dr. Josipa Pančića«) predstavila izzive zagotavljanja avtentičnosti pri načrtovanju obnove Pančićeve rojstne hiše, ki je v zelo slabem fizičnem stanju. Božidar Krstanović, upokojeni konservator iz Republiškega zavoda za varstvo kulturnih spomenikov Beograd, je v predavanju *Autentičnost i nematerialne vrednosti vernakularne arhitekture* (»Avtentičnost in nesnovne vrednosti vernakularne arhitekture«) opozoril na nesnovne vrednosti tradicionalne stavbne dediščine. Te po njegovem ne obsegajo le znanja o tradicionalnih tehnologijah in gradivih, temveč tudi vse njene ostale nesnovne vidike. Ivo Glavaš, konservator iz Konservatorskega oddelka v Šibeniku, je v predavanju *Bunja Rašinov stan sjeverno od Vodica – primjer konzervatorskih postupaka na tradicijskoj suhozidnoj gradnji* (»Bunja Rašinov stan severno od Vodice – primer konservatorskih postopkov pri tradicionalni suhozidni gradnji«) opozoril na posebno arhitekturo kamnitih vinogradniških zavetišč (bunj), ki so zgrajena v suhozidni tehniki in so se ohranila na vinogradniških območjih v okolici Šibenika. Predstavil je zgodovinske in arhitekturne vrednosti bunje Rašinov stan in načrt njene obnove, ki je načrtovana v okviru projekta izgradnje centra za obiskovalce Šibeniško-kninske županije na območju mesta Vodice, do katerega pa ima avtor pomisleke, saj omenjeni center po njegovem ne prispeva k ohranjanju bunj na avtentičnih lokacijah.

Eda Belingar, konservatorica iz novogoriške območne enote Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, je v predavanju *Pristnost podedovanega: konstanta ali spremenljivka ob obnovi* opozorila na zahteve gradbenega zakonodaje, ki pomembno sooblikuje načrtovanje in izvedbo obnove, ter na pomanjkanje izkušenih izvajalcev, na prisotnost industrijsko pripravljenih malt in na pomanjkanje avtentičnih gradiv, zaradi česar je pri obnovi dediščine vse težje zagotavljati njeno avtentičnost. To je ponazorila s primeri iz svoje konservatorske prakse. Krešimir Mijakovac, konservator iz Konservatorskega oddelka v Slavonskem Brodu, je v predavanju *Pregled hrvatske tradicije proizvodnje vapna uz osvrt na neke osobitosti brodske i novogradiške Posavine* (»Pregled tradicije proizvodnje apna na Hrvaškem v luči nekaterih njenih posebnosti na območju brodske in novogradiške Posavine«) podal zgodovinski pregled tradicije kuhanja domačega apna na Hrvaškem. Podrobneje je predstavil pridobivanje apna na območju Slavonskega Broda in Nove Gradiške z okolico, kjer je bila ta dejavnost zelo razširjena vse do konca 20. stoletja. Marija Dravišić, konservatorica iz Republiškega zavoda za varstvo kulturnih spomenikov Beograd, je v predavanju *Zemlja u dobrim rukama* (»Zemlja v dobrih rokah«) opozorila na mednarodne konservatorske smernice, ki poudarjajo uporabo tradicionalnih gradbenih tehnik in veščin pri obnovi nepremične kulturne dediščine. Avtorica je izpostavila vlogo in pomen izobraževalnih delavnic gradnje iz zemlje, ki jih

v Srbiji izvaja Dragana Kojičić, ki je ena od pomembnejših mojstric tovrstne tradicionalne gradbene tehnike, pomembne za obnovo stavbne dediščine.

Podobno tematiko je na posvetu v referatu Dediščina prekrivanja streh z leseno kritino v Triglavskem narodnem parku predstavila tudi Andrejka Ščukovt. Konservatorica iz novogoriške območne enote Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije je predstavila značilnosti tradicionalnega pokrivanja streh s skodlami na območju Triglavskega narodnega parka. Posebno pozornost obrtem, ki jih uporabljamo pri obnovi kulturne dediščine, je posvetila tudi Leda Šiling, konservatorica iz Zavoda za varstvo kulturnih spomenikov Subotica. V predavanju z naslovom *Farbanje zida: estetika seoskih i salašavskih kuća* (»Barvanje zidov: estetika vaških in salaških hiš«) je opozorila na slikopleskarsko tehniko, ki je bila v Vojvodini v preteklosti zelo razvita.

Gostitelji posveta so za udeležence simpozija organizirali tudi tri vodene strokovne ekskurzije. Dan pred uradnim začetkom simpozija so organizirali ogled dveh najpomembnejših kulturnih spomenikov ob Donavi v tem delu Srbije, in sicer trdnjave v Golubcu ob Donavi, kjer so nam predstavili obnovo trdnjave in razvojne načrte, ki jo imajo z njo, ter Arheološkega muzeja Lepenski vir, kjer smo se seznanili z nastankom muzeja in si ogledali zanimivo prezentacijo najdišča.

Druga ekskurzija je bila organizirana popoldne drugega dne simpozija. Pod vodstvom pristojnega arheologa Vujadina Vujadinovića smo si ogledali obnovo trdnjave Fetislam, ki se nahaja v Kladovu na bregu Donave. Gre za obsežna obnovitvena dela, ki jih srbski kolegi izvajajo že več let. V bližini trdnjave smo si ogledali še stalno muzejsko zbirko Arheološkega muzeju Đerdap, kjer so na ogled najdbe, ki so jih v muzeju shranili potem, ko so jih iz avtentičnih lokacij morali umakniti po izgradnji hidrocentral Đerdap 1 in Đerdap 2. Ekskurzijo smo končali z ogledom starega mestnega jedra Kladova.

Tretja ekskurzija je bila organizirana zadnji dan simpozija. Ogledali smo si mesto Negotin, kjer nas je sprejel tudi pomočnik predsednika Občine Negotin in predstavil značilnosti občine, stanje nepremične kulturne dediščine in načrte za njeno revitalizacijo. Po kratkem postanku na Občini Negotin smo imeli še voden ogled muzeja Stevana Mokranjca, prvega srbskega šolanega skladatelja. Po ogledu Mokranjčevega muzeja smo odšli na ogled Rajačkih pivnic (vinskih kleti v vinogradniškem naselju Rajac), kjer smo IX. simpozij etnologov konservatorjev tudi formalno zaključili s splošnim sporočilom:

- Sinergija sodelovanja med pristojnimi strokovnjaki, lokalno in širšo samoupravo, različnimi združenji in različnimi resorji omogoča kakovostno in kontinuirano skrb za ohranjanje, obnovo in uporabo dediščine.

- Cilj prenove naj bo celostni in celoviti pristop, ki vodi k vzdržnemu razvoju, pravilni razlagi dediščine in ohranjanju identitete lokalnih skupnosti, saj poudarja njihovo različnost in kohezijo s sosednjimi skupnostmi.

## Zaključki<sup>4</sup>

### Avtentičnost

Ugotovljeno je bilo, da se pri konservatorskem delu soočamo z vrsto težav pri zagotavljanju avtentičnosti: od metod ohranjanja obstoječih materialov do rabe novih, od načinov konserviranja, restavriranja in rekonstrukcije do pomanjkanja izvajalcev ali mojstrov, neskladnosti med sodobnimi zakonskimi predpisi (od gradbeniške do protipotresne, požarnovarnostne, davčne, spomeniškovarstvene zakonodaje ...), pomanjkanja znanja in praktičnih izkušenj konservatorjev, vse do revitalizacije in novih vsebin.

1. Pri konservatorskih posegih ter pri raziskavah in prezentacijah je treba upoštevati konvencijo o avtentičnosti, ne samo pri pripravi predlogov za nominacijo na seznam svetovne dediščine, temveč tudi pri pripravi popisov za državne in lokalne kulturne spomenike ter popisov kulturne dediščine. V preverbo oziroma oceno avtentičnosti ali pristnosti, ki služi kot pomoč ali pripomoček pri razlagi vrednosti kulturne dediščine, je treba vključiti multidisciplinaren pristop, po potrebi tudi z mednarodnim sodelovanjem med konservatorji in drugimi strokovnjaki. Predlagamo, da se v preverbo vključi tudi redno spremljanje ali monitoring, ki lahko prispeva k razlagi avtentičnosti in vrednosti kulturne dediščine, s tem pa tudi k izboljšanju globalnega in lokalnega razumevanja in spoštovanja kulturne dediščine.

### Od dokumentacije do interpretacije

Dejstvo je, da je treba za poznavanje oziroma razumevanje kulturne dediščine in za izvedbo posameznih spomeniškovarstvenih ukrepov ter ustrezno interpretacijo nujno pripraviti kakovostno dokumentacijo, ki predstavlja njene posamezne značilnosti, npr.: tipologijo, vrsto in uporabo tradicionalnih materialov, tehniko gradnje, stavbni razvoj, stanje stavbe, njeno namembnost ...

2. Kakovostna dokumentacija je osnova za razumevanje kulturne dediščine in za izvedbo posameznih spomeniškovarstvenih ukrepov, vključno z interpretacijo, zato je ob multidisciplinarnem pristopu treba upoštevati vse možne vire informacij. Pri tem naj se vključuje tudi lastnike dediščine, posebno pozornost pa naj se posveti tudi socialni in duhovni vrednosti kulturne dediščine.

4 Zaključke IX. simpozija etnologov konservatorjev v Kladovu so na podlagi predlogov udeležencev pripravili člani organizacijskega odbora SEK IX: Dušan Strgar, Dušan Štepec, Ana Mlinar, Krešimir Mijakovac, Estela Radonjić Živkov in Jelena Munjić.





Na ogledu trdnjave Golubac ob Donavi (foto: Dušan Štepec, oktober 2021).

## Praksa v izrednih razmerah

Države, iz katerih so prišli referenti na posvet, praviloma nimajo pripravljenih natančnih načrtov in protokolov ravnanj za izredne razmere na kulturnih spomenikih in kulturni dediščini (npr.: potres, poplava, požar, klimatske spremembe ...), s katerimi bi lahko hitro in učinkovito odpravljali poškodbe. Pristojne državne službe, ki so aktivirane v primeru naravnih nesreč, predhodno premalo ali sploh ne sodelujejo s spomeniškovarstveno stroko in z lastniki kulturne dediščine. Hkrati je bilo ugotovljeno, da v javni lasti ni ustreznih prostorov (depojev) za shranjevanje originalnih delov posameznih objektov, ki so bili poškodovani v naravnih nesrečah.

3. Za hitro in učinkovito odpravljanje škode in sanacijo poškodb na kulturni dediščini in spomenikih je treba izdelati natančen načrt oziroma protokol o zaščitnih ukrepih – kdo, kje, kdaj, kaj in kako ravnati v primeru naravnih nesreč. V te načrte naj bodo vključene vse pristojne stroke, vključno s konservatorsko, pa tudi lastniki kulturne dediščine.

## Ohranjanje nesnovne dediščine z varovanjem tradicionalnega stavbarstva

V osnovnošolskem in srednješolskem izobraževanju ter na področju neformalnega učenja ni vzpostavljenega učinkovitega sistema izmenjave ali prenosa tradicionalnih gradbenih znanj in praks. Prav tako ni ustreznega strokovnega sejma za populariziranje tradicionalnih domačih obrti in

rokodelstva, veččin in znanj, poleg tega pa redka in *ad hoc* izobraževanja o tradicionalnih gradbenih materialih, tehnikah in tehnologijah znotraj konservatorskih služb niso sestavni del obveznega delovnega procesa oz. načrtnega internega izobraževanja.

4. Vodstvom varstvenih služb podajamo pobudo, da zaradi ohranjanja in promocije kulturne dediščine, izmenjave izkušenj, prenosa znanja in praks med izvajalci, izobraževalnimi ustanovami, konservatorji, restavratorji in ostalo zainteresirano publiko spodbudijo pri pristojnih ministrstvih ustanovitve ustreznih kompetenčnih centrov »Tradicionalnih obrti, znanj in praks«. Če teh možnosti v okviru vsake države posebej ni, potem naj poskušajo najti rešitev v okviru širše regije JV Evrope.

5. Vodstva varstvenih služb naj pristojnim ministrstvom posredujejo potrebo po organizaciji stalnih strokovnih sejmov za področje varstva in ohranjanja kulturne dediščine po vzoru iz nekaterih zahodnoevropskih držav, npr. Denkmal v Leipzigu ali Monumento v Gradcu.

6. Vodstva varstvenih služb naj pristopijo k oblikovanju in izvajanju obveznih internih izobraževanj o tradicionalnih gradbenih materialih, tehnikah in tehnologijah za konservatorje. Z visokošolskimi izobraževalnimi ustanovami naj vzpostavijo ustrezna sodelovanja na področju izobraževanja oz. prenosa znanj in omogočijo študentom ustrezno terensko prakso v konservatorstvu.



Naslovnica bitolskega zbornika.

## Materialna in nesnovna dediščina: znanja in veščine

Revitalizacija kulturne dediščine in oživljanje tradicionalnega gospodarjenja je pomemben generator obnove stavbene, premične in nesovne dediščine, ohranjanja in vzdrževanja tradicionalnih znanj in veščin ter vzdržne in smotne rabe prostora, v katerem živimo. Proces revitalizacije kulturne dediščine je najbolj ogrožen v območjih depopulacije prebivalstva, zlasti na manj razvitih obmejnih območjih, na otokih, v parkih ...

7. Stroka naj z interdisciplinarnim pristopom ter s sodelovanjem lastnikov in lokalnih oblasti v čim večji meri dokumentira objekte in območja kulturne dediščine ter pripravlja predloge za pravno zaščito in konkretno revitalizacijo, ob upoštevanju tradicionalnih gradbenih materialov in tehnologij. Na redko poseljenih in izpraznjenih ob-

močjih naj stroka še ohranjene objekte kulturne dediščine prioriteto dokumentira in objavi v obliki topografij.

## Materiali: konservatorji ↔ edukacija ↔ mojstri

Uspešna obnova stavbne dediščine ni rezultat zgolj dobrega sodelovanja med konservatorji, lastniki in izvajalci oziroma mojstri, ki so posebej specializirani za delo na kulturni dediščini, temveč tudi od znanja in poznavanja gradiv in njihovih lastnosti ter od tehnologij. V konservatorstvu je pomanjkljiva sistemska ureditev spremljanja uporabe in obnašanja industrijskih gradbenih materialov in tehnologij pri obnovi kulturne dediščine.

8. Vodstvom služb predlagamo, da na pristojna ministrstva podajo pobudo za sprejetje pravilnikov o zahtevah za delo izvajalcev na kulturni dediščini, oziroma da pripravi popis ustrezno usposobljenih izvajalcev na kulturnih spomenikih in kulturni dediščini

9. Vodstva služb naj v sodelovanju s pristojnimi ministri tvri vzpostavijo sistemsko sofinanciranje permanentnega izobraževanja konservatorjev in izvajalcev obnov na kulturnih spomenikih in dediščini.

10. Stalno spremljanje stanja obnovljenega kulturnega spomenika in kulturne dediščine naj postane del redne konservatorske prakse, le tako se bodo lahko sistematično beležile dobre in slabe prakse uporabe tradicionalnih in sodobnih materialov ter tehnologij.

## Splošni zaključki

11. Organizacijski odbor SEK naj pripravi predlog za meddržavni dogovor o sodelovanju pri organizaciji in izvedbi posameznih simpozijev in kontekst simpozija z okvirno finančno konstrukcijo, ga predhodno uskladi med konservatorji in dostavi pristojnim.

12. Dosedanji simpoziji etnologov konservatorjev potrjujejo potrebo po permanentnem in periodičnem izobraževanju konservatorjev, izvajalcev del, lokalnih oblasti, drugih strokovnjakov in javnosti s strokovnimi srečanji, simpoziji, okroglimi mizami, javnimi forumi in predstavitvami preko različnih delavnic, medijev in drugih načinov. To bi morala biti tudi ena od prioriteta pri organizaciji dela konservatorske službe. Zato je treba delo simpozija nadaljevati in po možnosti razširiti sodelovanje s kolegi iz sosednjih in drugih držav kot izjemno dragoceno strokovno srečanje, dragoceno izmenjavo izkušenj in medsebojno profesionalno spodbudo.



Udeleženci posveta v Posavskem muzeju Brežice (foto: Andreja Matijevc, Brežice, 13. maj 2022).



Konservator Dušan Štepec med predavanjem in moderatorka Alenka Černelič Krošelj (foto: Zora Slivnik Pavlin, Brežice, 13. maj 2022).

## POROČILO S POSVETA ETNOLOŠKO KONSERVATORSTVO V 21. STOLETJU

### Posavski muzej Brežice, 13.–14. maj 2022

Posvet o razmerju med etnologijo in konservatorstvom je bil zastavljen ambiciozno. Na to kaže že naslov Etnološko konservatorstvo v 21. stoletju, ki poudarja zasledovanje sodobnih teženj na presečišču etnologije (oz. antropologije) in konservatorstva, pa tudi opisni podnaslov, ki se glasi: O etnologiji in kulturni antropologiji v konservatorstvu ter o drugih pogledih na njuno vlogo pri varstvu in ohranjanju kulturne dediščine v 21. stoletju – izkušnje, vloga, pomeni in izzivi. O visokih pričakovanjih je govorilo tudi to, da je pri organizaciji posveta sodelovalo kar pet institucij: Slovensko etnološko društvo, Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, Fakulteta za humanistične študije Univerze na Primorskem in Posavski muzej Brežice (kot gostitelj). Izhodišča za posvet in njegov program je pripravil programsko-organizacijski odbor v sestavi Marinka Dražumerič, Alenka Černelič Krošelj, Tita Porenta, Miha Kozorog, Neža Čebrov Lipovec, Božena Hostnik in Dušan Štepec. Udeležba je bila visoka, saj se je posveta udeležilo okoli 60 udeležencev, predvsem etnologov in konservatorjev. Udeležence posveta so pozdravili predstavniki organizatorjev posveta: Alenka Černelič Krošelj v imenu Slovenskega etnološkega društva in Posavskega muzeja Brežice, Robert Peskar, generalni konservator, v imenu Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Peter Simonič v imenu Oddelka

za etnologijo in kulturno antropologijo ter Patricia Čular, direktorica občinske uprave Občine Brežice.

Pobuda za posvet je nastala ob okrogli mizi O etnologiji v konservatorstvu ter o njeni vlogi pri varovanju in ohranjanju kulturne dediščine v 21. stoletju – izkušnje, vloga, izzivi, ki sta jo 11. junija 2019 v Slovenskem etnografskem muzeju organizirala Slovensko etnološko društvo in delovna skupina etnologov konservatorjev pri Zavodu za varstvo kulturne dediščine Slovenije. S tokratnim posvetom smo želeli nadaljevati s *kritičnim* premišljanjem o vlogi etnologije v konservatorstvu, in sicer smo program zastavili okoli treh krovnih vprašanj (vsakemu smo posvetili svoj programski sklop): 1. Kako nastaja dediščina? 2. Kako v konservatorski praksi povezovati grajeno okolje z znanji, veščinami, praksami in pripovedmi ljudi? 3. Kako v konservatorski praksi povezovati kulturno in naravno okolje ter kako nam pri tem lahko pomaga koncept krajine?

Kot smo zapisali v programski knjižici, se zdi, da v Sloveniji nimamo povsem jasne vizije razvoja konservatorstva ter vloge in pomena posamičnih matičnih ved na tem področju. Čeprav smo po ocenah pripravljavcev leta 2008 sprejeli enega od najsodobnejših zakonov o varstvu kulturne dediščine v Evropi, je ta še poudaril parcialno razumevanje dediščine in zamejene »vrtičke« posameznih strok. Ločitev do tedaj enotne službe za varstvo naravne in kulturne dediščine na službo za varstvo kulturne dediščine

\* Dušan Štepec, mag. etnološkega konservatorstva, konservatorski svetnik, Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije, OE Novo mesto; dusan.stepec@zvkd.si.

\*\* Miha Kozorog, dr. etnoloških znanosti, znanstveni sodelavec, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje; izredni profesor, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo; miha.kozorog@zrc-sazu.si.



Udeleženci na dvorišču obnovljene Banove domačije iz leta 1871  
(foto: Andreja Matijevc, Artiče, 14. maj 2022).

in na službo za varstvo narave, do katere je prišlo že leta 1999, je podkrepila problematično razumevanje kulture in narave kot neprepletenih domen človeškega in nečloveškega obstoja. Takšne delitve in vrtički strok so v nasprotju z novimi raziskavami, teorijami in pogledi dediščinskih študij ter etnologije oz. antropologije, prav tako ne upoštevajo dejstva, da se je družbeni pomen dediščine v zadnjih nekaj desetletjih precej spremenil – dediščina je vse pogosteje razumljena kot blago, identifikacijski temelj, steber družabnosti itn. Ali so nova spoznanja na področju varovanja in preučevanja dediščine implementirana v tukajšnjo konservatorsko prakso? Koliko se v konservatorstvu zavedamo potrebe po celostnem pristopu k spoznavanju in preučevanju dediščine? Ali je interdisciplinarnost, ki je pogoj za celostno obravnavo dediščine, dovolj vključena v konservatorstvo? Če da, zakaj potem v konservatorski praksi še vedno velja tradicionalna delitev dediščine na posamezne matične »vrtičke«? Etnologi tako obravnavajo t. i. kmečko stavbarstvo, arheologi arheološka najdišča, umetnostni zgodovinarji pa cerkve in gradove. Kaj etnologija s svojo metodologijo in raziskovalnimi pogledi prinaša k razvoju konservatorske stroke? Kje smo v Sloveniji s celovito in celostno obravnavo dediščine, ki poleg interdisciplinarnosti zahteva tudi medinstitucionalno sodelovanje (povezovanje premične, snovne in nesnovne, pa tudi naravne dediščine)? Kje so ključne stične (povezovalne) točke varstvenih institucij pri varovanju in ohranjanju dediščine? To so nekatera izhodiščna vprašanja, ki smo si jih zastavili organizatorji ob načrtovanju posveta.

V uvodnem delu posveta smo najprej prisluhnili trem uvodničarjem: Vitu Hazlerju, upokojenemu profesorju z dolgoletnimi konservatorskimi izkušnjami, Sanji Lončar, profesorici z Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Zagrebu, in Kseniji Kovačec Naglič z Ministrstva za kulturo. Četrty predavatelj, Ullrich Kockel (profesor na University of the Highlands and Islands, Velika Britanija), ki je bil predviden po programu,

pa zaradi bolezni žal ni prišel. Vito Hazler je v referatu Zgodovinski spomin obvezuje – varujmo spomenike in dediščino kritično opozoril na pasti, izzive in stranpoti v sodobni slovenski konservatorski praksi. Sanja Lončar je v referatu Suvremeni izzivi etnološkega i kulturnoantropološkega rada na zaščiti i očuvanju baštine: povratak temeljnima znanjima, multi/interdisciplinarnost i revizija sustava (Sodobni izzivi etnološkega in antropološkega dela pri ohranjanju in obnovi dediščine: vračanje k osnovnim znanjem, multi/interdisciplinarnost in revizija sistema) predstavila aktualne mednarodne izzive etnologije in antropologije na področju varovanja in ohranjanja kulturne dediščine. Ksenija Kovačec Naglič pa je v referatu Etnološka kulturna dediščina v registru kulturne dediščine in njeno pravno varstvo povzela stanje t. i. etnološke dediščine v registru nepremične in nesnovne kulturne dediščine. Ob tem je predstavila tudi prehod v nov sistem vodenja registra in v nov prostorski način varovanja dediščine z varstvenimi območji dediščine.

Kot rečeno, je bil program posveta razdeljen v tri tematske sklope. Dediščini kot širšemu okviru konservatorskih dejavnosti je bil posvečen prvi sklop, v katerem so nastopile Neža Čebtron Lipovec (zaradi bolezni le s prebranim referatom), Jasna Bajec Fakin in Aleksandra Berberin Slana. Medtem ko je slednja predstavila zakonski vidik varstva kulturne dediščine, muzejske in konservatorske dejavnosti, ki je seveda pomemben pogoj dejavnosti dediščinskih institucij, sta Čebtron Lipovec in Bajec Fakin poudarili neinstitucionalne akterje procesov dediščinjenja, s katerimi etnologi na terenu intenzivno sodelujemo. Poudarjali sta vključujoče dediščinske prakse, ki resno upoštevajo poglede in delo laikov, za kar je etnologija s svojo metodo terenskega sodelovanja odlično opremljena.

Naslednji tematski sklop je obravnaval večšine in znanja, potrebna za vzdrževanje grajenega okolja, ter pokazal na pomen spodbujanja pripovedi o grajenem okolju pri vzdrževanju slednjega. Mateja Kavčič je predstavila poskuse vzpostavitve registra usposobljenih izvajalcev na področju obnove stavbne dediščine, Dušan Štepec je pokazal na pomen in vlogo uporabe starih tehnologij pri obnovi dediščine z vidika zagotavljanja avtentičnosti, Darja Kranjc pa je predstavila aktivnosti na področju suhozidne gradnje na Krasu. Jerneja Ferlež je s primerom mariborskih ulic in dvorišč prikazala, kako pripovedovanje zgodb spodbuja identifikacijo z grajenim okoljem in aktivnostmi v njem, kar je lahko pomemben dejavnik vzdrževanja takšnega okolja. Iz prispevkov smo lahko izluščili sporočilo, da obnova ni le enkratno dejanje, temveč je nezaključen proces, ki je odvisen od znanj, veščin, pripovedi in navezanosti ljudi na kraje in objekte.

Tema zadnjega sklopa je bila krajina oz. povezovanje znanj o kulturi in naravi. Cilj tega sklopa je bilo pogledati onkraj posameznih stavb v širši prostor, in sicer v prostor naselja, širšo okolico in celo na globalne okoljske procese.

Nadja Penko Seidl je kot krajinska arhitektka predstavila koncept krajine in ga povezala z razumevanji različnih strok. Andreja Ščukovt je predstavila svoje konservatorsko delo v naselju Goče, konservatorski načrt za to naselje in predvsem metodologijo vrednotenja naselja skupaj z okoliško krajino, ki sta jo pripravili s krajinsko arhitektko Marvy Lah. Saša Roškar je predstavila delo etnologinje konservatorke na območju Triglavskega narodnega parka in zakonodajne izzive, s katerimi se etnologija srečuje na zaščitениh območjih, kjer je varovanje naravne in kulturne dediščine močno prepleteno. Tanja Hohnec pa je zaobjela še širše izzive, ki jih prinašajo globalni procesi, kot so podnebne spremembe, na katere imamo le malo vpliva. Prispevki so pokazali, da je interdisciplinarno sodelovanje strokovnjakov za družbeno-kulturne in naravne procese ključno in bo glede na sodobne izzive vse bolj nujno.

Poseben cilj posveta je bil tudi pogled onkraj domačih praks: Kako je z vključevanjem etnologije oz. antropologije v konservatorsko delo po svetu? Z informiranjem o etnološkokonservatorskih praksah v drugih državah – čeprav sistemsko niso kompatibilne s tukajšnjo ureditvijo – naj bi namreč prevprašali in osvežili tukajšnje poglede na etnološko konservatorstvo. Že pri samem iskanju tujih gostov pa se je izkazalo, da bomo nam bližnje in bolj primerljive prakse našli v sosesčini – s Hrvaške je prišla Sanja Lončar – medtem ko bomo drugje našli predvsem strokovnjake za dediščino – iz Velike Britanije smo povabili Ullricha Kockela, ki pa je moral, kot smo že omenili, udeležbo odpovedati. Predavanje Sanje Lončar je bilo osvežujoče, ker je ohranjanje stavbne dediščine povezala z družbenimi vprašanji: Kako utemeljiti ohranjanje stavb na območjih, iz katerih se ljudje pospešeno izseljujejo? Kako upoštevati nove priseljenke? Kako naslavlјati revščino? Kako vključiti spremenjene funkcije krajine? Kako se spopadati z naravnimi katastrofami, kot so potresi, ki so prizadeli Hrvaško? Njeno temeljno sporočilo je bilo, da se je treba zavzemati za povezano razumevanje transformacij materialnega in družbenega prostora, za kar je prav etnologija ključna veda na področju konservatorstva. Izzivi, ki jih je naslovila Sanja Lončar, pa tudi drugi na simpoziju, govorijo o potrebi po tesnejšem povezovanju etnologov v konservatorski praksi in znanosti.

Zadnji dan posveta je bil namenjen ogledu obnovljenih objektov na terenu. Najprej smo si ogledali grad Brežice,



V brivsko-frizerskem salonu Kreutz v Sevnici (foto: Andreja Matijevc, Artiče, 14. maj 2022).

kjer deluje Posavski muzej Brežice. Po gradu in zbirkah v njem nas je vodila Stanka Glogovič. Sledil je ogled Banove domačije v Artičah, ki je primer klasičnega muzeja na prostem, s katerim upravlja Posavski muzej Brežice. Njegov koncept in postavitve je predstavil odgovorni konservator Dušan Strgar z novomeške območne enote Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije. Terenski ogled smo zaključili v pred kratkim obnovljenem brivsko-frizerskem salonu Kreutz v Sevnici, katerega obnova je rezultat sodelovanja Posavskega muzeja Brežice, celjske območne enote Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije in specializiranega podjetja za obnovo stavbne dediščine Gnom d. o. o.

Posvet je popestrila tudi potujoča razstava novomeške območne enote Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije z naslovom *Obrazi dediščine jugovzhodne Slovenije*. Razstavo je novomeška enota pripravila v letošnjem letu in jo premierno predstavila v Spomeniškovarstvenem centru v Ljubljani, nato z njo gostovala v Črnomlju, v času posveta v Brežicah pa je priložnostno gostovala še v Posavskem muzeju. Konservatorji in restavratorji na razstavi predstavljajo najpomembnejša konservatorska in restavratorska dela, ki jih je ta enota opravila na svojem območju v zadnjem desetletju.

## 27. KRAŠKA OHCET

### Repentabor, 25.–28. avgust 2022

Avgust 2022 je na Tržaškem zaznamovalo praznovanje Kraške ohceti. Če je bila ta množična prireditev dolga desetletja samoumevna stalnica, je po večletni prekinitvi tokratna izvedba prinašala tudi nekatera vprašanja. Od leta 2013 je nekaj izvedb odpadlo, saj organizatorji niso našli nobenega para, ki bi se bil pripravljen poročiti na tej prireditvi. Leta 2018 so ob 50-letnici prireditve zato izvedli prireditev brez ohceti, kljub temu pa so dve leti pozneje, leta 2020, ponovno začeli iskati nov par. Ta se je res prijavil, priprave na ohcet pa je prekinila pandemija. Leta 2020 je bilo stanje še vedno preveč negotovo, da bi ob koncu poletja organizirali prireditev, iz podobnih razlogov je odpadla tudi leta 2021. Mladi par je potrpežljivo dočakal poletje 2022, ko so bili obeti končno boljši.

#### Scenarij prireditve

Kraška ohcet je prireditev, ki od leta 1968 poteka v občini Repentabor v Italiji. Organizira jo Zadruga Naš Kras v sodelovanju z Občino Repentabor in krajevnimi društvi. Nastala je z namenom, da razširi poslanstvo obnovljene Kraške hiše, v kateri je predstavljena bivalna kultura skromne kraške družine na prehodu iz 19. v 20. stoletje. Scenarij za Kraško ohcet je bil pripravljen na podlagi pričevanj informatorjev, ki so bili takrat še živi. Zbrani neposredni spomini na ženitovanjske šege segajo do obdobja zadnje četrtine 19. stoletja. Posebnost Kraške ohceti je, da se par na tej prireditvi dejansko poroči in da ga spremlja velika množica udeležencev, oblečenih v pripadnostne kostume, za katere je tu uveljavljeno poimenovanje narodna noša. Prireditev traja štiri dni, med katerimi se ob večerih zvrstijo slovo od »ledih stanu«, podoknica in prevoz bale, na nedeljo pa je na vrsti celodnevna »ohcet«.

#### Množica svatov

Od leta 1968 se je množica »svatov« izredno povečala. Ob prvi izvedbi je novoporočeni par spremljalo nekaj deset tisoč udeležencev, z leti je pa njihovo število počasi naraščalo. V 1990. letih je začelo njihovo število pospešeno naraščati, to pa se je nadaljevalo tudi v novem tisočletju. Leta 2013 je bilo na zadnji Kraški ohceti približno 900 udeležencev, oblečenih v svoje narodne noše. Kljub vmesni prekinitvi je leto 2022 prineslo pomenljiv preboj čez tisoč, saj so organizatorji našli vsaj 1.060 udeležencev vseh starosti, ki so se prireditve udeležili v narodni noši.

#### Oris zgodovine pripadnostnega kostumiranja na Tržaškem

Ob podatku o številu v pripadnostne kostume oblečenih udeležencev je potreben kratek opis konteksta, v katerem nastajajo ta oblačila. Oblačilno podobo mladoporočencev in svatov so organizatorji leta 1968 opredelili na podlagi materialnih, fotografskih in arhivskih virov, ki so jih imeli na razpolago.

Za nevestina oblačila so povzeli tradicijo narodne noše, ki je bila takrat še vedno živa v Trstu in njegovem predmestju. Ta tradicija sega v zadnjo četrtino 19. stoletja in slovi na prazničnih oblačilih slovenskih kmečkih okoličank. Mnogim ženskam je to oblačilo na prehodu v 20. stoletje služilo še kot poročna obleka, pozneje pa so ga uporabljale za procesije in pomembne priložnosti, kjer so želele poudariti svojo narodno pripadnost.

Ta pripadnostni kostum, za katerega tudi v nadaljevanju uporabljam na terenu razširjeno poimenovanje »narodna noša«, je svojo funkcijo ohranil tudi po letu 1918, ko je postalo izražanje slovenske pripadnosti in izražanje v slovenščini nasploh čedalje manj zaželeno oz. prepovedano. Ženske so v znak kljubovanja tem prepovedim svoje narodne noše oblekle ob procesijah. Druge prireditve, na katerih bi lahko uporabljali slovenščino, so bile namreč prepovedane. Poudariti velja, da so bile v teh letih zelo priljubljene narodne noše v barvah slovenske zastave, s čimer so ženske neverbalno izražale svoje nasprotovanje preganjanju slovenskega jezika in kulture.

Po 1. maju 1945, ob koncu vojne, so se ženske v narodnih nošah pojavile na mnogih prazničnih shodih in se tudi kasneje pojavljale na številnih prireditvah z narodnostnim predznakom, procesijah, pogrebih, poimenovanjih javnih zgradb itd.

Za moško oblačilno podobo so se organizatorji naslonili na arhivske vire, ki so segali v prvo in drugo četrtino 19. stoletja, saj do tedaj odrasli moški niso uporabljali takšnih pripadnostnih kostumov. Edina moška skupina, ki je še v prvi polovici 20. stoletja uporabljala posebno oblačilo s pripadnostnim pomenom, so bili mladi osemnajstletniki, ki so za ples najemali t. i. partersko ali paltersko nošo. Kraška ohcet je torej spodbudila nastanek odrasle moške narodne noše oz. moškega pripadnostnega oblačila.

Z leti se je krog udeležencev Kraške ohceti razširil tudi na otroke. Kljub prigovarjanju organizatorjev, da se nekoč otroci niso udeleževali ohceti in zato niso »nujni« udele-

\* Jasna Simoneta, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja; jasnasioneta@gmail.com.

ženci te prireditve, je bilo otrok vsako leto več. Postopoma so dobili svoja priložnostna oblačila, ki povzemajo preprosta vsakdanja oblačila iz preteklosti, torej srajčke, enostavna krilca in hlače z naramnico. Za večje deklice je obveljala raba belih oblačil, ki so jih nekoč nosile deklice v procesijah in so po kroju enake narodnim nošam odraslih žensk.

Izdelava oblačil za Kraško ohcet je postopoma postala predmet raziskav in skrbnega načrtovanja. V 1980. letih so organizatorji namreč ugotovili, da je bilo med udeleženci preveč improviziranih kostumov, ki so zniževali kakovostno raven prireditve. Na Tržaškem se je takrat nekaj ljubiteljic začelo ukvarjati z raziskovanjem oblačilne kulture v preteklosti. Svoje ugotovitve so predajale na tečajih šivanja noš, ki so naleteli na veliko zanimanje. S tem je kakovostna raven izdelanih oblačil postopoma rasla. Danes lahko na Kraški ohceti občudujemo oblačila, v katera je vloženi na stotine ur ročnega dela. Voditeljice in udeleženke tečajev se z velikim zanosom spoprijemajo tako z učenjem ročnih spretnosti kot s težavami pri iskanju primerne blaga, ki zaradi pomanjkanja povpraševanja izginja s tržišča. Iščejo ga v drugih državah, naročajo v Aziji, marsičesa pa se lotijo tudi lastnorčno, na primer klekljanja čipk. Tako množičen pojav izdelovanja replik nekdanjih oblačil je zanimiv tudi z vidika izobraževanja širšega kroga ljudi o zgodovini kulture oblačenja, še posebej z vidika sodobne družbe, ki niha med hitro modo in nujo po bolj trajnostnih pristopih.

Kljub temu, da ima veliko Slovencev na Tržaškem svojo narodno nošo doma, se vanjo večinoma zelo redko oblačijo. Udeležba kostumiranih obiskovalcev na procesijah, prireditvah in proslavah kljub vabilom ni nikoli množična, temveč je omejena na nekaj posameznikov oz. posameznic. Kar zadeva komercialne dejavnosti, se narodna noša zelo redko pojavlja kot kostum za natarice ali hostese.

## Leto 2022

Izvedba Kraške ohceti v letu 2022 je zaradi dolgega premora porajala veliko dvomov in vprašanj. Organizatorji, in z njimi vsa skupnost Slovencev na Tržaškem, so se spraševali, koliko bo premor vplival na samo dogajanje. Ali se je s pomanjkanjem parov v preteklih letih navdušenje ohladilo? Ali bodo mladi še sodelovali, čeprav so bili mogoče na zadnjem prazniku še otroci? Kakšno bo splošno vzdušje? Kako se bodo odvijali dogodki, ni bilo mogoče predvideti. *Primorski dnevnik*, ki izhaja v Trstu, je avgusta začel redno objavljati članke v zvezi z zgodovino Kraške ohceti. Vaško društvo v Briščikih, ki je v preteklih letih organiziralo tečaje šivanja narodnih noš, je pripravilo posvetovalne večere o tem, kako pripraviti oblačila in kako jih obleči. Slovensko uredništvo državne mreže RAI je pripravilo nekaj prispevkov o teh srečanjih. Isto društvo je na pobudo mlajših članov organiziralo plesni tečaj, da bi pare pripravili na ples na Kraški ohceti.



Oblačila po starem, navade po novem (foto: Lucija Gruden, Repentabor, 28. avgust 2022).

V nedeljo, 28. avgusta, smo dobili odgovore na številne dvome in vprašanja. Število udeležencev, ki so se za priložnost oblekli v narodno nošo, je bilo rekordno. To tudi pomeni, da je med premorom marsikdo na novo zašil oz. naročil nova oblačila. Veliko udeležencev je pripadalo mlajši generaciji, mnogi med njimi pa so prišli s celotno družino, torej z malimi otroki. Oblačila so bila kakovostna, saj so bila v veliki večini izdelana natančno in iz kakovostnih materialov. Predhodno osveščanje o tem, kako obleči ta za naše čase tako nenavadna oblačila, je naletelo na plodna tla, in večina udeležencev je bila skrbno urejenih.

## Razlike s preteklostjo

Kljub trudu se časa ne da v celoti zavrteti nazaj. Tako je bilo v primerjavi s prejšnjimi desetletji opaziti, da usiha večšina, brez katere bi si v 19., pa tudi v prvi polovici 20. stoletja težko zamislili ohcet: spontano petje. Zaradi sprememb v načinu preživljanja družinskega in prostega časa v sodobni družbi si posamezniki pogosteje tiho in samotarsko krajšamo čas s pametnimi telefoni kot pa s skupinskim petjem v razigrani družbi. Opaziti je bilo tudi manj spontanega plesa, kar prav tako kaže na spremenjen način preživljanja prostega časa.



Pod enim od slavolokov iz brinja, ki spremljajo praznik (foto: Aleksander Daneu, Col, 28. avgust 2022).

## Namen praznika

Kot etnologinja in kulturna antropologinja se že več desetletij sprašujem, zakaj je Kraška ohcet tako priljubljena in zakaj so Slovenci na Tržaškem, pa tudi od drugod, pripravljani vlagati toliko truda in sredstev v to prireditve. Podobne prireditve so namreč obstajale tudi drugod po Sloveniji, vendar niso nikjer uspeli kljubovati spremembam v družbi tako dolgo kot na Tržaškem.

Odgovor je verjetno potrebno poiskati v povezovalni funkciji prireditve, pa tudi v dejstvu, da Kraška ohcet nima nobene izrecnega političnega predznaka. Pripadniki skupnosti Slovencev v Italiji, v veliki večini s Tržaške, se je udeležujejo ne glede na svoj socialni položaj, izobrazbo, versko pripadnost, politično usmeritev ali premožnost. Dejstvo, da se nahajamo v tretjem tisočletju in sredi globalizirane družbe, ni zmanjšalo navezanosti na ta praznik, ki vzbuja velik ponos na preteklost in občutek pripadnosti skupnosti Slovencev v Italiji, tudi pri mlajših generacijah. Mladi so namreč zelo dejavno nastopili tudi v vlogi prostovoljcev in

pomočnikov pri organizaciji ter nazadnje še kot udeleženci v narodni noši. Pozitivnega naboja ni načela niti nekajletna pandemija, saj je bilo sodelovanje še bolj množično kot na preteklih izvedbah. Pravzaprav so se ljudje zaradi ukrepov proti širjenju bolezni Covid-19 medsebojno oddaljili, to pa je sprožilo trenja, ki so boleče odjeknila tudi med Slovenci v Italiji. Človeška potreba po sproščenem druženju je bila zato letos verjetno še večja kot sicer. Praznovanje Kraške ohceti je tako ponudilo priložnost, da so se ljudje ponovno srečali in stkali vezi s svojo skupnostjo.

Ob tej vlogi, ki je usmerjena v odnose v skupnosti, ostaja še vedno aktualna tudi vloga osveščanja širše okolice o zgodovinskem obstoju Slovencev na tem ozemlju. Pozitivni učinek, ki se kaže v številu tujih obiskovalcev in novinarskih prispevkov, je velik in dobrodošel, ocenjujem pa, da bi bila večini sodelujočih »propagandna« funkcija premajhna motivacija za udeležbo. Vlogo in razloge za uspeh je po mojem mnenju treba iskati v potrebah in odnosih v skupnosti Slovencev na Tržaškem in v Italiji nasploh.





Družinsko fotografiranje (foto: Aleksander Daneu, Col, 28. avgust 2022).



Zaročenca po predaji neveste, s starši – igralci (foto: Aleksander Daneu, Col, 28. avgust 2022).



Množica pred cerkvijo na Repentabru, med cerkvenim obredom (foto: Aleksander Daneu, Repentabor, 28. avgust 2022).



Tri predstavnice v istrski varianti in predstavnica v mandrijski (alpski) varianti narodne noše oz. pripadnostnega kostuma na Tržaškem (foto: Aleksander Daneu, Repentabor, 28. avgust 2022).



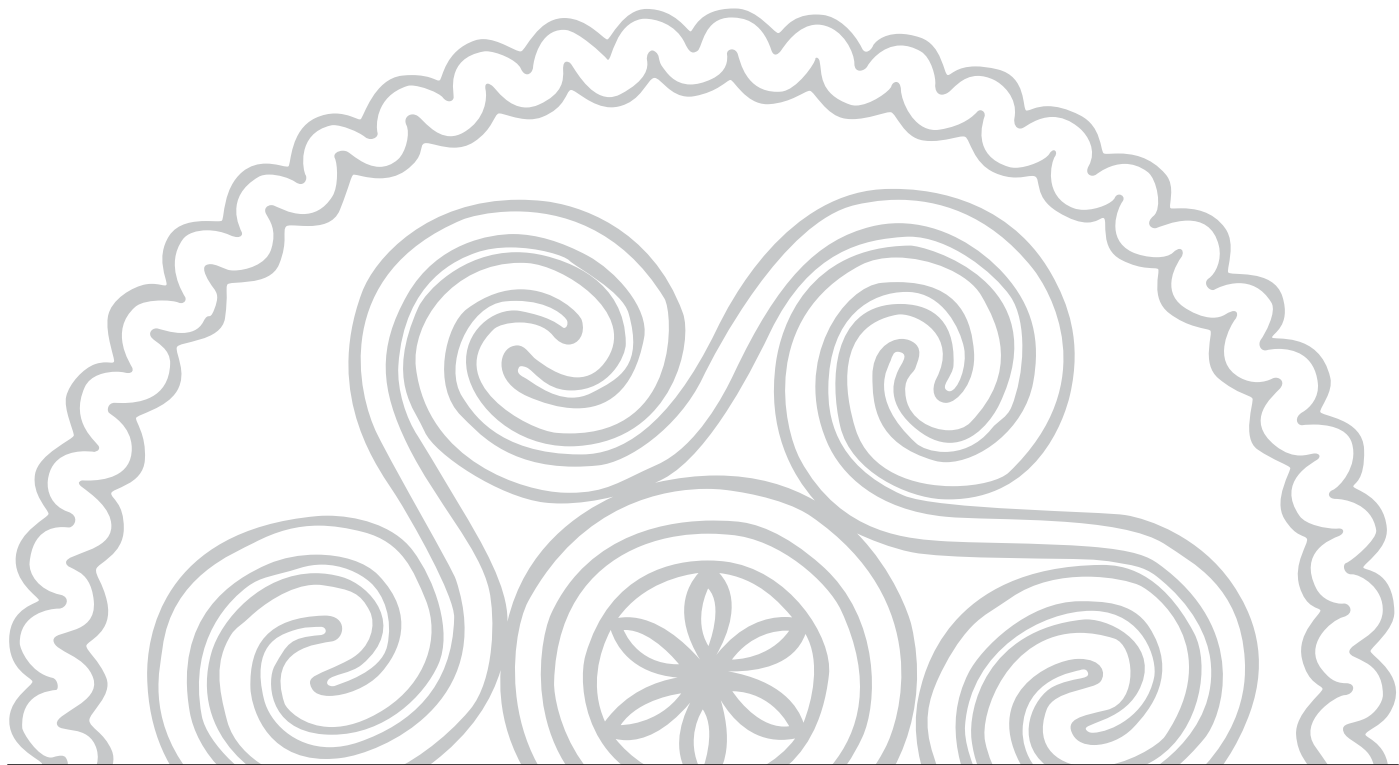
## O JAVNEM NASTOPANJU DIPLOMATOV V NARODNI NOŠI

### Šola Slovenskega etnološkega društva

Šola SED posreduje, tematizira in usmerja različna znanja in vedenja s področja etnologije in sorodnih ved, se sproti odziva na aktualna dogajanja v sodobni družbi in ponuja odprt prostor za dopolnjevanje znanj, izmenjavo mnenj, poglobljanje dialoga in vzpodbujanje diskusij. Predstavlja najpomembnejše dosežke ter primere dobrih praks. Kot je zapisano v predstavitvenem letaku, ki so ga člani SED prejeli skupaj z gradivom na letošnjem Zboru članov, povezuje etnologijo in sorodne vede, stroko in ljubitelje, prepleta njihova znanja, širi vednost o pomenu dediščine in prispeva k oblikovanju dediščinskih skupnosti na terenu. Med take aktualne teme sodi tudi odziv javnosti na pojav javnega nastopanja nekaterih slovenskih diplomatov v narodni noši oz. pripadnostnem kostumu. Trije člani SED, dr. Mojca Ravnik, prof. Janez Bogataj in dr. Bojan Knific, so v zvezi s tem podali pobudo, da se v to javno razpravo iz etnološkega in kulturnoantropološkega vidika vključi tudi društvo. IO SED je pobudo prepoznalo kot aktualno temo in je o njej intenzivno razpravljal na svoji seji. Ugotovil je, da gre za večplastno temo, ki odpira tudi druga področja

javne uporabe narodne noše oz. pripadnostnega kostumiranja v javni rabi v Sloveniji. Deloma je to področje že podprto z novimi raziskavami in teoretičnimi izhodišči, v drugih primerih pa takih strokovnih etnoloških oz. kulturno antropoloških podlag (še) nimamo. Zato je IO SED predlagal, da pobudo v skladu s poslanstvom SED vsebinsko razširimo in naše skupno poznavanje tematike preverimo oz. prediskutiramo s širšim članstvom SED v sklopu Šole SED. Tako se je odločil za niz tematskih večerov, na katerih se bomo pogovarjali o oblačenju in oblačilni dediščini, raznih pogledih nanjo in novih strokovnih spoznanjih.

Naša gosta na prvem tematskem večeru 24. novembra 2021 sta bila dr. Janja Žagar, kustosinja za oblačilne in tekstilne zbirke v SEM, in dr. Bojan Knific, kustos etnolog v Tržiškem muzeju, ki sta skupaj z moderatoriko dr. Tanjo Roženberger pojasnila nekatere nove terminološke pojme oz. opredelitve ter strokovne zemljevide in obzorja, ki zanimajo etnologe na to temo. Avtorja sta o svojih razmišljanjih pripravila strokovni članek, ki je objavljen v nadaljevanju v *Glasniku SED* in na društveni spletni strani.



\* Tita Porenta, mag. etnologije, muzejska svetnica, Muzeji radovljiške občine; tita.porenta@mro.si.

## MED OBLAČENJEM IN KOSTUMIRANJEM

### Terminološki orehi ali: kaj je kaj?

Izrazi kot so *noša*, *obleka*, *oblačila*, *oblačilni videz* pomenijo eno in isto; teoretično njihova uporaba za opisovanje podobe katerih koli družbeno, zgodovinsko ali geografsko določenih skupin ni sporna. A izraz *noša* zaradi nekaterih v praksi ustaljenih besednih zvez pogosteje vežemo na večinsko, tj. kmečko prebivalstvo predindustrijske dobe (*kmečka noša*, *ljudska noša*), za druge družbene, historične ali funkcionalne različice pa raje uporabljamo bolj nevtralne temeljne izraze (npr. *plemiški*, *meščanski*, *delavski oblačilni videz* ipd.; *delovna*, *pražnja*, *poročna obleka* ali *oblačila* ...). Terminološko zagato lahko ustvari raba izraza (*slovenska*) *narodna noša*, ki je v resnici priložnostna preobleka (*pripadnostni kostum*) za izražanje ozaveščene narodne oz. nacionalne identitete. Oblačila, prirejena za gledališke, filmske, karnevalske in odrske nastope in s tem tudi nastope folklornih skupin, splošno poimenujemo *kostumi*, kajti njihov namen je delovati prepričljivo na igralce in gledalce, kadar nastop vključuje poustvarjanje določenih zgodovinskih, družbenih, krajevnih ipd. razmer. *Noša* lahko pomeni isto kot »obleka« v širšem smislu besede, tudi »oprava« in »oblačilni videz«. Teoretično uporaba izraza za opisovanje podobe katerih koli družbeno, zgodovinsko ali geografsko določenih skupin ni sporna, a zaradi nekaterih v praksi ustaljenih besednih zvez izraz *noša* pogosteje vežemo na kmečko prebivalstvo predindustrijske dobe (zato tudi *kmečka noša*, *ljudska noša*, redkeje tudi *narodna noša*, kadar izraz »narod« razumemo v pomenu »ljudstvo«, »množica«). Za druge družbene in historične danosti pa raje uporabljamo bolj splošne izraze brez konotacije: *obleka*, *oblačila*, *oblačilni videz* (npr. *plemiški*, *meščanski*, *delavski oblačilni videz* ipd.; *delovna*, *pražnja*, *poročna obleka* ali *oblačila* ...). *Obleka* v širšem pomenu besede lahko pomeni zunanjo podobo, videz – torej isto kot oblačilni videz (če izraze primerno opremimo z razlago o razširjenem pomenu, kot to velja za oblačilni videz). V ožjem pomenu besede gre za oblačilne kose nasploh (oblačila), lahko pa tudi za točno določena oblačila (npr. žensko obleko v celem oz. moško večdelno oblačilo – hlače, suknjič, telovnik). *Oblačenje* označuje ravnanje z oblačili v smislu izbire, vzdrževanja in uporabe obleke. Bolj kot fizični vidiki oblačenja so pomembni družbeni vidiki, predvsem pomeni sporazumevanja in identifikacije. Za oblačenje v smislu ponavljajočih se vedenjskih vzorcev je mogoče uporabljati tudi izraz *oblačilne prakse*. *Oblačilni videz* označuje vse, kar se na nekom tvarnega vidi, torej vse, kar nosimo ali kar imamo v celoti na sebi.

V ožjem pomenu besede označuje oblačila, v širšem pa še vsakovrstne dodatke, pričesko, ličenje, telesno snago in nego, kajenje ... *Oblačilna kultura* je teoretski pojem; zajema vedenje o oblačilnem videzu, dopolnjeno s spoznanji o dejavnikih, ki vplivajo na to zunanjo obliko in ki so pogoj zanjo. Pri tem gre za gospodarske, družbene, politične in kulturne dejavnike ter za odnos ljudi ali skupine ljudi do oblačilnega videza. *Moda* je splošno kulturno-oblikovalsko načelo, ki zajema številna področja človekovega življenja, ne le oblačenje, se periodično spreminja in je bolj ali manj obvezujoča. Prilagaja se zahtevam družbe, tako da oblikuje vzorec posnemanja, ki mu družbene skupine in posamezniki tako ali drugače sledijo. *Moda* torej ponuja socialno oporo pri izenačevanju in razločevanju obnem. *Oblačilna moda* je zelo primeren (in relativno dostopen) medij, s katerim družbene skupine in posamezniki vzdržujejo ali celo ustvarijo svoj položaj v družbi. V etnologiji razumemo modo tudi kot družbeno vzgojo okusa in primernosti.

*Narodna noša* je izraz dveh različnih pomenov: beseda »narodni« je lahko v besedni zvezi uporabljena v pomenu »ljudski« (nem. *volks*, angl. *folk*), in tedaj sodi v polje oblačenja, ne kostumiranja. Poleg tega pa se izraz pogosto uporablja tudi v navezavi na pripadnostne kostume, oblikovane po zgledu preživetih oblik kmečkega oblačenja iz predindustrijskega obdobja (poimenovanih tudi ljudske noše), s katerimi so bili tesno povezani procesi ozaveščanja slovenstva in formiranja slovenskega naroda v drugi polovici 19. stoletja. Da bi tak kostum, prepoznan in izrabljan kot identifikacijski simbol ozaveščenega slovenstva, razmejili od oblikovno-geografskih različic ljudskih noš iz prve polovice 19. stoletja (in prej), so sintagmi »narodna noša« dodajali nerodno predpono »t. i.« ali jo pisali v kurzivi. Z vpeljavo ločevalnega izraza (*pripadnostno*) *kostumiranje* kot specifično simbolnega in oblikovno stiliziranega odvoda od običajnega oblačenja lahko t. i. narodni noši ustrezno rečemo tudi (*pripadnostni*) *kostum*, natančneje *slovenski narodni kostum*, v povezavi z državnostjo tudi *slovenski nacionalni kostum*. *Pripadnostni kostum* je splošni izraz za različne identitetne kostume, torej priložnostne identitetne preobleke, s katerimi nosilec ali skupina simbolno izkazuje in vzpostavlja skupinsko pripadnost, temelječo na geografskem, etničnem, družbenem, kulturnem ali kakem drugem kriteriju. Ta pripadnost je v izbranih okoliščinah zavestno potisnjena v ospredje, pri tem pa ne zakriva osebne prepoznavnosti. Izraz *pripadnostni*

\* Janja Žagar, dr. etnoloških znanosti, kustosinja za oblačilne in tekstilne zbirke, muzejska svetnica, Slovenski etnografski muzej; janja.zagar@etno-muzej.si.

\*\* Bojan Knific, dr. etnoloških znanosti, muzejski svetovalec, Tržiški muzej; bojan.knific@guest.arnes.si.

*kostum* tako lahko ustrezno nadomešča rabo izrazov kot so npr. gorenjska / koroška / belokranjska / zgornje savinska / tržaška / goriška / ziljska / ... noša, kajti pripadnost prostoru je v tem primeru ključna informacija sporočila.

### Od ljudskih noš do pripadnostnih kostumov

Viri, ki bi neposredno pričali o oblačenju ljudi na današnjem slovenskem ozemlju pred 15. stoletjem, se skoraj niso ohranili. O starejših načinih oblačenja je mogoče sklepati iz splošnih in vsaj do neke mere primerljivih razmer, ki so povezovale srednjeevropski prostor, in iz redkih arheoloških najdb. Viri poznejšega nastanka omogočajo bolj zanesljive ugotovitve, čeprav nam narava posamičnih skupin virov, načini in okoliščine njihovega nastajanja in selektivnega ohranjanja, pa tudi narava posploševanja v spoznavnem procesu narekujejo previdnost pri interpretaciji. Ohranjeni viri iz 15. in 16. stoletja nam nudijo vpogled v prevladujoče oblačilne sestavine in nekatere stanovsko pogojene razlike v oblačenju. Bolj številni in raznovrstni viri iz 17. in 18. stoletja omogočajo poleg tega še ugotovitve o regionalnih razlikah v oblačenju večinskega, torej kmečkenga prebivalstva. Še zgovornejši v tem smislu so viri iz 19. stoletja, saj so pogosto natančneje krajevno, časovno in družbeno določljivi. Ker so viri za drugo polovico 19. in za 20. stoletje številni in raznovrstni, omogočajo vpogled v mnoge različice in nadrobnosti oblačil, pa tudi v individualne oblačilne izbire. Oblačilni videz plemstva na Slovenskem ni izražal deželnih ali regionalnih posebnosti; oblikoval se je pod vplivom večjih evropskih modnih centrov – povečini s posredništvom nemškega severa ter s stiki s plemstvom drugih dežel in trgovskimi stiki med evropskimi deželami. Modni zgled meščanov je bilo plemstvo, a mu v stanovsko deljeni družbi niso mogli povsem slediti. Njihova izbira oblačil, materialov in dodatkov je morala biti v mnogo večji meri kot pri plemstvu prilagojena delovnim okoliščinam njihovih poklicev. Tudi oblačilni videz meščanov na Slovenskem ni izkazoval vidnejših pokrajinskih različic. Oblačilni videz kmečkenga prebivalstva se je razlikoval od takšnega modno poenotenga plemiškega in meščanskega videza. Zaradi geografsko omejenih vsakodnevnih stikov in vplivnih gravitacij ter samozadostnih načinov preživljanja so se v oblačenju kmečkenga prebivalstva oblikovale regionalne različice, imenovane tudi ljudske noše. Razmejitve med oblačilnimi različicami niso temeljile na mejah administrativne narave, zato so podobnosti s sosednjimi pokrajinami razumljive. Ob koncu 18. in v prvi polovici 19. stoletja lahko v oblačilnem videzu kmečkenga prebivalstva glede na temeljni kroj ločimo tri regionalne oblačilne tipe: *alpskega* (v osrednjem, zahodnem, severnem in deloma vzhodnem delu slovenskega etničnega območja), *panonskega* (v severovzhodnem, jugovzhodnem in južnem delu slovenskega etničnega območja) in *sredozemskega* (v jugozahodnem in deloma južnem delu slovenskega etničnega območja). Razlike med njimi

so nastale zaradi različnih gravitacij in vplivov; njihove značilnosti jih povezujejo s sočasnim oblačenjem kmečkenga prebivalstva sosednjih dežel. Osnovne tipe so dopolnjevale nekatere območne posebnosti in vmesne (mešane) oblike, še bolj pa seveda funkcionalne različice ter različice, ki so jih narekovala starostne, stanovske, premoženjske in poklicne pripadnosti ljudi.

*Alpski oblačilni tip* je bil razširjen na Gorenjskem, Koroškem, Notranjskem, na delu Dolenjske (do Kostanjevice), na Štajerskem (razen v vzhodnem delu) in na Primorskem (razen v Slovenski Istri in v okolici Trsta – v vaseh severno in vzhodno od Boršta). Oblikovno je bil ta oblačilni tip najbližji oblačenju kmečkenga prebivalstva v Srednji Evropi tistega obdobja. Znotraj bolj ali manj enotnega tipa so obstajali v raznih predelih različni, vidnejši predvsem v oblačenju žensk. Podoba moških na tem območju je bila precej enotna, večje razlike so le v hlačnih krojih. Dokaj priležno krojene podkolenske hlače so bile iz sukna, barvnega platna ali irha, prestižnejši kosi so bili okrasno prešiti. V tržaški okolici širše krojenih hlač pod koleno niso zavezovali. Platnena srajca s prsnim razporkom je bila pogosto brez ovratnika. Telovnik iz sukna, po možnosti z vrsto velikih kovinskih gumbov, je bil obvezen kos praznje in delovne oprave. Od pokrival so poznali širokokrajne klobuke iz polsti ali slame, pozimi pa kučme ali polhovke. V omejenem obsegu so pod klobukom glavo pokrili še z dolgimi svilenimi ali bombažnimi kapami z visečim okrasnim cofom. Od obuval so bili v rabi nizki čevlji in visoki škornji, ki so jih nosili z ali brez nogavic (modre ali bele, pletene ali valjane iz domače volne, ponekod bombažne). Redkejši so bili visoki čevlji, kot delovno obuvalo so služile cikle. Dodatek praznični opravi so bile pisane, najpogosteje svilene ovratne rute, ponekod so si premožni kmetje naredili še rdeč trebušni pas. Od vrhnjih zimskih oblačil so se uveljavili suknjiči in kožuhi (zlasti na Kranjskem in Koroškem), redkeje tudi dolge suknje. Plašči so bili v tem času med kmeti redki, z volno vezeni ali z usnjenimi aplikacijami krašeni kožuhi pa so veljali za dragocenost, ki je krasila nekatere premožne kmečke gospodarje.

Ženski alpski oblačilni tip ima precej notranjih različic, opaznih v krojih srajc, dolžini in gubanju kril in obliki pokrival. Kratka bela platnena srajca (*rokavci*) z dolgimi rokavi je bila pogosto krojena brez ovratnika, pač pa so imele ženske srajce v Zilji večji ovratnik z drobnimi nabori. Prek bele srajce so nadele ženske krila s prišitim životcem, ki se je spenjal ali zavezoval na prsih in jih s tem podpiral. Krilo je segalo do gležnjev, razen pri Ziljankah, kjer je segalo do kolen. Životek je bil večinoma iz drugega blaga kot krilo; posebej dragoceni so bili životki iz brokata z okrasnimi žametnimi trakovi. Dopolnilo praznji in delovni obleki je bil dolg, širok in nabran predpasnik – v 18. in na začetku 19. stoletja bel, pozneje vedno pogosteje moder, črn ali pisan. Poročene ženske so imele pokrite glave z belimi, tudi belovezenimi rutami (pečami) oz. z



Kmeta iz okolice Smlednika na Gorenjskem. Po akvarelu F. K. Goldensteina (Carniolia 1844).

različno oblikovanimi avbami z mehkim ali trdim oglavjem. Koroške avbe so imele obliko majhne glavi priležne črne kape, ziljski *pintl* pa je imel obliko avbe zavijače z bogatim naborom blaga, ki je obkrožal obraz. Dekleta so imela nepokrite lase, spletene v eno ali dve kiti, za praznike pa si okraševala lase s trakovi in z drugim naglavnim okrasjem. Od dodatkov prazničnega, tudi prestižnega značaja gre omeniti kovinske pasove (*sklepanci*) ter usnjene pasove s kovinskimi zakovicami ali z vezeno iz pavjih peres. Ženska obuvala so bili nizki čevlji in škornji, za vsakdanje in delovne priložnosti pa tudi lesene cokle. Za toplejša vrhnja oblačila so uporabljali kratke špenzerje in daljše jope iz sukna, redkeje pa priležno krojene kožuhe in suknje.

*Sredozemski oblačilni tip* (včasih poimenovan tudi *primorski* ali *mediteranski tip*) je bil prisoten v Slovenski Istri, Brkinih in nekaterih vaseh v okolici Trsta (Škedenj, Mačkolje, Dolina, Boljunec, Boršt). Posebnosti so vidne predvsem v oblačenju žensk, ki ga določa dolgo srajčno oblačilo. Kroj tunike z rokavi ima nekaj srednjeveških potez in je vezan na Sredozemlje; žal so viri precej skopi. Oblačenje moških v sredozemskem tipu je blizu alpskemu, le da so podkolenske hlače širše. Zimske hlače kmetov v Istri in Brkinih so bile tudi dolge, priležno krojene iz belega sukna, pošite z okrasnimi vrvicami. Kratki suknjiči z rokavi so bili v okolici mest iz finega volnenega blaga, telovniki pa iz temnih ali svetlih tovarniških tkanin, lahko so se dvoredno zapenjali. V Istri in Brkinih so bili telovniki, suknjiči in tudi daljše suknje iz grobega rjavega sukna,



Kmeta iz okolice Prema na Krasu. Po akvarelu F. K. Goldensteina (Carniolia 1844).

z našitimi drugobarvnimi obrobovi. Od obuval so poznali nizke čevlje na zavezovanje ali na zaponko, v Istri in Brkinih tudi opanke, z belimi ali modrimi nogavicami.

Obleko žensk je sestavljala dolga ravna in v pasu nerezana spodnja srajca iz platna, s širokimi dolgimi rokavi, ki so bili lahko okrašeni z barvasto vezeno in čipkastim vstavkom. Čeznjo so nosile ženske dolga brezrokavna, spredaj prerezana oblačila.

Spodnji *kamižot* je bil iz belega, zgornji pa iz belega, rjavega ali črnega platna ali bombažnega blaga; vzdolžno ročno gubanje je lahko krasilo pražnja oblačila od prsi oz. srede hrbtna navzdol. Oblačila so bila lahko prepasana s široko krojenim predpasnikom temnejših ali svetlejših barv, vrhnja oblačila pa z volnenim pasom. Obuvala so bila nizka – obuvali so čevlje, v Istri in Brkinih tudi opanke. Od pokrival je bila običajna le belo vezena peča, enaka je tudi ramenska peča; slednjo so v okolici Trsta proti koncu 19. in v začetku 20. stoletja nadomestile svilene ramenske rute (*krponi*) ali prečno progasti šali (*turke*). Zimsko oblačilo Istrank je bila rjava suknja z rokavi ali brez, premožnejše ženske pa so nosile suknje iz črnega volnenega blaga.

*Panonski oblačilni tip* je bil razširjen v Beli krajini, na jugovzhodnem Dolenjskem (do Kostanjevice), na vzhodnem Štajerskem in v Prekmurju. Oblačenje moških in žensk se je od ostalih dveh oblačilnih tipov bistveno razlikovalo. Zaradi nebarvanega platna, ki je bilo do 70. let 19. stoletja poglaviti material moških in ženskih oblačil, se je za ta tip oblačenja uveljavil izraz »bela noša«. Po mate-



Ženitovanjska skupina (starešina, nevesta in dekle) iz Poljanske doline ob Kolpi. Po akvarelu F. K. Goldensteina (Carniolia 1844).

rialu in kroju je najbližji oblačilom sosednjih Madžarov in Zagorskih Hrvatov, pa tudi Čehom, Slovakom in južnim Poljakom. Panonski oblačilni tip nima prav mnogo notranjih različic, pač pa se v mnogih variantah meša z alpskim oblačilnim tipom. Oblačenje moških je določalo oblačenje platnene srajce (*robača*) in dolgih, širokih platnenih hlač (*gače*, *bregeše*), pozimi tudi suknenih priležnih belih hlač z barvastimi okrasnimi vrvicami. Dolgo srajco so praviloma nosili prek platnenih hlač, vendar zataknjeno za pas suknenih zimskih hlač. V Beli krajini so srajco prepasali z usnjenim pasom (*čemer*) ali z enakim tkanim pasom kot ženske. Skoraj obvezna sestavina je bil telovnik iz belega, temnega, rdečega, zelenega ali modrega sukna. Od zimskih vrhnjih oblačil so poznali bele sukne jopiče, suknjiče, suknje (*čoh*); na vzhodnem Štajerskem in v Prekmurju tudi sukne plašče (*gabani*), izdelane po madžarskem in hrvaškem vzoru, ter črne ali bele kožuhe. Pokrivali so se s črnimi klobuki, tudi s kapo brez krajcev iz rdečega sukna ali polsti. Za delo so obuli opanke ali cikle, za praznik pa škornje ali nizke čevlje.

Obleka žensk je bila dvodelno krojena: bela platnena srajca (*rokavci*) in belo platneno krilo (*robača*, *janka*). Med Muro in Dravo so nosile kmetice tudi barvana platnena ali volnena krila. Krojno posebnost predstavlja ženska srajca v Poljanski dolini, ki je krajša, z dolgim, po hrbtu visečim



Pražnje oblečena kmečka družina iz Bohinjske Bistrice, 1910 (Fototeka Slovenskega etnografskega muzeja).

nagubanim (*krišpanim*) ovratnikom in z rokavi, krašenimi s prečnimi gubami; podobne prečne gube so krasile tudi pražnja krila. Podobo žensk je dopolnjeval bel platnen predpasnik (*zastor*) in tkan pas živih barv ali črn (*tkanica*, *rep*). Pod platnenimi rutami so si poročene ženske zakrile lase še z mehкими pokrivali različnih oblik, le v Poljanski dolini so nosile koničasto pokrivalo (*pocelj*) brez vrhnje rute. Pred zimskim mrazom so se zavarovale z dolgimi ali krajšimi oblačili iz sukna (*zabunci*) ali kožuhovine. Od obuval so bili v rabi škornji, opanke in nogavicam podobna obuvala iz volne z ojačanim podplatom, kot pražnje obuvalo usnjeni čevlji.

V drugi polovici 19. stoletja so se opisane regionalne različice zaradi velikih družbenih in gospodarskih sprememb, tehnološkega razvoja in prometnih povezav postopoma izgubile in se umaknile drugačni, pod vplivom mest oblikovani poenoteni oblačilni modi, ki se je nato spreminjala približno na enak način kot v celotnem evropskem prostoru. Spremembe v oblačilnem videzu kmečkega prebivalstva so bile postopne: skozi uvajanje cenejših industrijskih tkanin z drugačno barvno in vzorčno podobo, nato s spremenjenimi (modnimi meščanskimi) kroji. Sprememb so bila najprej deležna pražnja oblačila, vodilni pri uvajanju novitet pa so bili premožni, mlajši in tisti, ki so si zaslužek večali z (dopolnilnim) nekmečkim delom. V krojnem



Skupinska fotografija s procesije t. i. narodnih noš v Ljubljani, 1908 (Fototeka Slovenskega etnografskega muzeja).

smislu so se v drugi polovici 19. stoletja in na začetku 20. stoletja ženska oblačila poenotila na dvodelno krojeno oblačilo (dolgo široko krilo na pas in oprijet zgornji del z rokavi), barvite naglavne rute in široko nabrana spodnja krila. Moško obleko so sestavljale dolge hlače, suknjič, telovnik, srajca in klobuk. Številni ohranjeni pisni, slikovni in predmetni viri dokazujejo obilje individualnih oblikovnih različic omenjene poenotene oblačilne mode.

Oblačenje kmečkega prebivalstva je bilo zanimanja oblaščnikov deležno že v razsvetljenstvu, predvsem v okviru deželnih posebnosti, resursov in podpiranja domačega gospodarstva. Obdobje romantike je zanimanje za kmečko kulturo, vključno z jezikom, oblačenjem in izročilom, odelo v spremenjen odnos izobraženstva do narave in tej najbližjega življenja kmečkega prebivalstva. Zanimanje za oblačenje kmečkega prebivalstva se je povečalo tudi v okviru narodnobudiljskega gibanja zadnjih nekaj desetletij 19. stoletja. Takrat mu je bil pripisan simbolni pomen spodbujanja in izražanja slovenske narodne zavesti in pripadnosti. V tem procesu se je oblikoval slavnostni kostum za priložnostno slavnostno preoblačenje, ki so ga poimenovali *narodna noša* (v stroki uporabljamo termin »pripadnostni kostum«). Oblikovne zglede je poiskal v oblačenju kmečkega prebivalstva prve polovice 19. stoletja, ker je bilo to v nasprotju s plemiči in meščani v celoti slovensko. Na oblačenje kmetov naj ne bi vplivalo tuje okolje, medtem ko je na plemiško in meščansko oblačilno modo pri nas vplivala evropska, predvsem nemška moda. Slovenskim meščanom, ki so se z *narodno nošo* (kostumom) navzven kazali kot Slovenci, se je v času taborskega gibanja pridružilo tudi kmečko prebivalstvo. V dobro poldrugo stoletje dolgem razvoju se je na Slovenskem najbolj uveljavila različica *narodne noše* (kostuma), ki se je zgledovala po alpskem oblačilnem tipu, najpogosteje po praznjem oblačenju kmečkega prebivalstva na Gorenjskem.

Zakaj se je zgledovala prav po praznjem oblačenju kmečkega prebivalstva na Gorenjskem? V času narodnega prebujanja se je narodna zavest navezovala na družbeno

predstavo o prostoru, kjer je narod doma in kjer ima svoje korenine. Tako so bili Bled, Bohinj in Triglav s širšo okolico, skupaj s podobo tukajšnjega oblačenja kmečkega prebivalstva, v ospredju zanimanja tistih, ki so slednjega interpretirali v imenu slovenstva. *Gorenjska noša* je pridobila simbolni pomen vseslovenskega – v poljudni rabi je tako dobila tudi razširjeno ime: *slovenska narodna noša*.



Skupinska fotografija s procesije t. i. narodnih noš v Ljubljani, 1908 (Fototeka Slovenskega etnografskega muzeja).

S tako tvorjenim kostumom so bile obeležene narodnobudiljske manifestacije, slavlja ob sprejemih pomembnih ljudi in pomembnih dogodkih, procesije ipd. Tovrstna preobleka je postala priljubljena dekoracija na raznih shodih, procesijah, državnih in cerkvenih slavnostih, prireditvah ipd. V začetnih fazah so tovrstne kostume sestavljali iz ohranjenih oblačil različnega izvora. Pozneje so bili poustvarjeni na novo, z zgledovanjem po starem. Pri tem je prišlo do oblikovnih stilizacij, do bogatenja uporabljenih materialov, barv in bleščečih dodatkov ter do bolj ali manj samodejnega uniformiranja. V vsakdanjih oblačilnih razmerah takšne uniformnosti ni bilo nikoli.

Nekakšna pravila o tem, kaj je v *slovenski narodni noši* (kostumu) pravilno in pristno, so se oblikovala prav skozi prakse kostumiranja, so pa mnogokrat odstopala od preteklih stvarnosti. Posamezni statusni in izjemni elementi



Meščanska družina v t. i. narodni noši, Ljubljana, konec 20. let 20. stoletja (Fototeka Slovenskega etnografskega muzeja).

preteklega oblačenja kmečkega prebivalstva so bili povzdignjeni v obvezno sestavino ali pa so bili preprosto vpepljeni iz meščanskega oblačilnega nabora (npr. zlata avba z vrhom, peča s petelinom, sklepanci, marele, čipkasti robčki, cvetlični šopki, nakit, čevlji s paščkom; pri moških nadkolenske irhaste hlače z belimi spodnjicami, ramenske rute, verižice za ure, jahalni škornji, pipe itd.).



Stilizirana podoba slovenske narodne noše na razstavnih lutkah (iz zbirke Slovenskega etnografskega muzeja).

Ta na novo izumljena pravila so med svetovnimi vojnami utrjevala tekmovanja z ocenjevanjem »pristnosti narodnih noš«, enako tudi umetniška prizadevanja nekaterih takratnih sodobnikov (npr. Saše Šantla in Maksima Gasparija), ki jih še danes nekateri razumejo kot primarni vir. Noben od pripadnostnih kostumov pri nas sicer ni bil uradno razglašen za vseslovenski identitetni simbol. Glede na vlogo v zgodovinskem procesu ozaveščanja in razmejevanja slovenstva od drugih narodov in etnij bi lahko imel takšno reprezentančno in simbolno nalogo gorenjski pripadnostni kostum, saj je med vsemi različicami razvil najbolj izrazit in splošno sprejet pomen vseslovenskega. Posledica tega

je bilo tudi uveljavljanje poljudnega imena s prostorsko razširjenim pomenom: *slovenska narodna noša*. Tak pripadnostni kostum je bil že v 19. stoletju uporabljan tudi ob državnih slavnih, sprejemih cesarja ali cesarjeve družine, sprejemu tujih državnikov ipd. V razmerah slovenske državnosti bi lahko imela ta oblika vlogo in pomen *slovenskega nacionalnega kostuma*. V 20. stoletju, posebej med obema svetovnimi vojnami, so se omenjeni različici *narodne noše* pridružile tudi druge. Za priložnostne preobleke pevskih zborov, gledaliških skupin, pa tudi kot kostum za procesije, meddržavne sprejeme, proslave, nekatere praznike ipd., so se razvili novi in novi po geografskem kriteriju razločevalni kostumi – pokrajinski pripadnostni kostumi, poimenovani *belokranjska, primorska, štajerska, koroška* itd. (*narodna*) *noša*. Vsak od njih se je zgledoval po različicah oblačenja kmečkega prebivalstva v prvi polovici 19. stoletja, a obenem doživljal proces oblikovnih stilizacij. Po 2. svetovni vojni se je nabor pripadnostnih kostumov dopolnjeval še z ožje lokalnimi različicami. Kot spremljevalci folkloriziranih poustvarjalnih in turističnih prireditev še danes sooblikujejo zavest lokalne pripadnosti, na državnih in meddržavnih prireditvah pa igrajo simbolno vlogo pripadnosti narodu in državi.



Folklorna skupina iz Dragatuša v Beli krajini, 2004 (Fototeka Javnega sklada Republike Slovenije za kulturne dejavnosti).

Posebno močan identifikacijski pomen so imeli in imajo še danes ti kostumi za Slovence, ki živijo na slovenskem etničnem ozemlju zunaj matične države. Podoben pomen kot pri zamejcih imajo tudi pri predstavnikih slovenske diaspore po svetu. Kostumi, ki se zgledujejo po različicah oblačenja kmečkega prebivalstva v 19. stoletju ali pa kar po poustvarjenih pripadnostnih kostumih, so simbolni nosilci zavesti o povezavi z domovino, obenem pa pomenijo simbol drugačnosti, ne le za prvo, pač pa tudi za naslednje generacije Slovencev po svetu.





Ženski v kostumski preobleki iz Šklednja pri Trstu, okoli 1950 (Fototeka Slovenskega etnografskega muzeja).



Folklorna skupina slovenskih izseljencev iz Avstralije, okoli 2000 (Fototeka Slovenskega etnografskega muzeja).

Kostumiranje na odru ali kostumiranje ob raznih prireditvah omogoča lažje vživljanje v rekonstruirane zgodbe, razmere in osebe. Veselje do kostumiranja pri aktivnih udeležencih in veselje do pisanih turističnih atrakcij pri opazovalcih sta združeni v različnih sprevodih in podobnih tematskih prireditvah v sodobnosti.

Razen v omenjenih simbolnih načinih rabe pripadnostnih kostumov se posamezni elementi preteklega oblačenja kmečkega prebivalstva bolj ali manj uspešno vključujejo



Folklorna skupina iz Rogatca na srečanju folklornih skupin v Ormožu, 2005 (Fototeka Javnega sklada Republike Slovenije za kulturne dejavnosti).



Dnevi narodnih noš in oblačilne dediščine v Kamniku, 2005 (Fototeka Javnega sklada Republike Slovenije za kulturne dejavnosti).

tudi v sodobno modno oblikovanje, pri čemer so materiali, kroji, barve in vzorci podrejeni sodobni uporabi. Podobnim procesom je mogoče slediti tudi v vseh drugih državah, kjer je (domač ali tuj, »eksotičen«) »etno slog« ena od vzporednic modne ponudbe; na ravni vsakdanje rabe je izbira tovrstnega sloga bolj stvar osebnega okusa kot izraza pripadnosti.





Jana Richter (foto: PŠVE, julij 2022).



Proces sestavljanja naracije je izziv. Tako je naslovljen tudi eden od treh nastalih filmov, in sicer v avtorstvu Taddee in Roka (foto: PŠVE, julij 2022).

## POLETNA ŠOLA VIZUALNE ETNOGRAFIJE: VTISI

Ljubljana, 11.–18. julij 2022

V sredini julija je v prostorih ZRC SAZU potekala mednarodna Poletna šola vizualne etnografije, ki ima dolgo kontinuiteto. Šolanje o sodobnih metodah snemanja avdiovizualnega gradiva, analizi in montaži v prostorskih, kadrovskih in vsebinskih različicah poteka že od leta 1997. Sama sem se je udeležila drugič zaporedoma, četudi sem se v preteklosti prijavljala zmanj, saj se mesta vsako leto hitro polnijo. Dobro je vztrajati, še bolje pa biti del poletne šole. Po lanskoletnem učenju dokumentarnega fotografiranja in sestavljanja fotografskih esejev z mentorico Manco Juvan smo se letos »vrnili« k dokumentarnim in etnografskim filmom. Zbrane štiri slušateljice, dva slušatelja, mentorica Ana Sarah Lunaček in mentor Miha Peče smo bili v ponedeljek zjutraj pripravljene, da začnemo z intenzivnim tednom učenja (in poučevanja), debatiranja, poslušanja in opazovanja skozi lečo kamere.

Uvedli smo se z dnevom, namenjenim filmski teoriji, spoznavanju žanra etnografskega filma in tehničnemu rokovanju s kamero. Mentorja sta nas v ta namen opremila s svežnjem vaj, ki jih je premišljeno načrtoval eden od mentorjev prvih poletnih šol, akad. slikar Tone Rački. V okolici Novega trga smo v parih preizkušali uokvirjanja slikovne kompozicije s pomočjo uporabe filmskih planov. Ta dan smo si ogledali tudi kratka etnografska filma ter opredelili posebnosti njihovih zgodb, idej, spregovorili smo o odnosu do protagonistov in metodah snemanja. Debata je bila izčrpana, odpirala je vprašanja s področij kulture in etike in se je na naše veselje podaljšala v odmor za kosilo. Tudi sicer smo med odmori s sošolkami in sošolci navadno goreče razpravljali, včasih o zamislih glede snemanja, drugič o družbi ali naših interpretacijah ogledanih filmov.

Dva dneva kasneje se nam je pridružila še gostujoča mentorica Jana Richter, znana dokumentaristka in filmska pedagoginja z Univerze Otto von Guericke v Magdeburgu. Prikazala nam je svoj film *Traces of War: Scenes of everyday life in non-existent country*,<sup>1</sup> s katerim nam je približala svoj način observacijskega snemanja in nas spodbudila k premislekom o filmski naraciji. Najbolj v last pa je bilo postavljati vprašanja in »od blizu« spoznavati proces izdelave filma od ideje, terenskega dela, snemanja in urejanja do odbiranja 60-urnega materiala v enourno celoto, zgodbo. Podobno – a v nešteto manjšem obsegu – je bil naš cilj tistega tedna v tandemu združiti motorične in kognitivne veščine v kratek študentski film.

S kolegico Anjo sva sodelovali že od začetka tedna. Naprej sva bili v paru pri okornih prvih vajah s kamero, kasneje pa so naju mentorji povezali z nalogo skupnega projekta. Navezali sva stik z mlado družino, ki se je iz mesta preselila v kraško vas, kjer so začeli s kozjerejo, za povrh pa so zelo odprti do raznoraznih prišlekov – tudi tistih s kamero v roki. Dokumentirali sva njihov enodnevni ritem. Po posvetovanju z mentorji sva pri njih ostali od ranih ur do krepke noči, hvaležni za njihovo pripravljenost na bližino kamere ter za vse nove senzorne izkušnje s kozami in njihovo priljudnostjo.

Po počitku smo gradivo pregledali, podelili sva vtise o snemalnem dnevu, nato pa sva se lotili urejanja gradiva, kjer smo se pari urili v komunikaciji, potrpežljivosti, natančnosti in vztrajnosti. Jana nas je strukturirano vodila skozi montažo in nam odmerjala čas za posamezne korake.

1 V slovenskem prevodu *Sledi vojne: prizori vsakdanjega življenja v neobstoječi državi*.

\* Tajda Jerkič, dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, študentka magistrskega študija, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo; tajda.jerkic@gmail.com.



Prva projekcija montaž v družbi Naška Kriznarja, Mance Filak in Žiga Goriška (foto: PŠVE, julij 2022).

Po treh dneh smo skupaj pregledali vse tri nastajajoče filme ter si izmenjali opombe, naslednji dan pa so se nam na

projekciji bolj ali manj dokončanih montaž pridružili še staroste poletne šole.

Nastali so trije študentski filmi, različni po ritmu, napetosti in kompoziciji. V vsakem pa so prepoznavne obvezne tri komponente – zgodba z vdetano temo in sporočilom – katerim smo v procesu izdelave namenili veliko pozornosti. Menim, da je bil za uspeh izobraževalnega procesa bistven trenutek, ko so mentorji izpostavili, da gre za vajo, kar je vsem našim prizadevanjem dodalo lahkotnost brez škode za predanost. Sama prevečkrat zapustim ideje v predalu ali nerazvrščene v mapi računalnika, saj obupam nad njihovim razvojem v zgodbo, ki bi nekaj povedala. Prednost udeležbe na poletni šoli pa vidim v tem, da svojo slabo navado zamenjam z izkušnjo izpeljave želje od začetka do konca pod vodstvom odličnih mentorjev in v prostodušni družbi kolegic in kolegov.



Udeleženci poletne šole z mentorji (foto: PŠVE, julij 2022)



32. Simpozij Študijske skupine ICTM za etnokoreologijo je odprl predsednik ICTM Svanibor Pettan, ki je prihital naravnost iz Lizbone, kjer se 27. julija 2022 končala 46. svetovna konferenca ICTM (foto: Urša Šivic, 28. julij 2022).

## SIMPOZIJ ICTM ŠTUDIJSKE SKUPINE ZA ETNOKOREOLOGIJO PRVIČ V SLOVENIJI Brežice, 29. julij–5. avgust 2022

Letošnje poletje je Slovensko etnološko društvo skupaj z Glasbenonarodopisnim inštitutom ZRC SAZU in Posavskim muzejem Brežice uspešno izvedlo mednarodno znanstveno srečanje 32. Simpozij ICTM Študijske skupine za etnokoreologijo (*32nd Symposium of the ICTM Study Group on Ethnochoreology*). Ob pestri mednarodni udeležbi so prostori brežiškega gradu od 29. julija do 5. avgusta 2022 nudili odlično prizorišče za plodne diskusije in raznovrsten simpozijски program. Simpozij je odprl predsednik Mednarodnega združenja za tradicijsko glasbo (ICTM - *International Council for Traditional Music*), prof. dr. Svanibor Pettan, k svečanosti otvoritvenega dogodka pa sta prispevala tudi združena Pihalni orkester Kapele in Gasilski pihalni orkester Loče pri Dobovi. Mednarodno konferenco so zaznamovali večino samostojni referati, sedem različnih tematskih panelov, ena okrogla miza in predstavitev posterjev. Skupaj se je tako odvijalo 49 različnih predstavitev, pra-

viloma osredinjenih na dve temi: na ponovni premislek o ustvarjanju znanja v raziskavah plesa ter na vključevanje in izključevanje v plesnih skupnostih.

Simpozij etnokoreološke študijske skupine, ki deluje pod okriljem ICTM, je bil tokrat prvič izveden v Sloveniji, prav ob šestdesetletnici delovanja te skupine. Študijska skupina za etnokoreologijo<sup>1</sup> je najstarejša študijska skupina v ICTM. Ustanovljena je bila leta 1962 in ima danes več kot 250 članov iz 58 držav po vsem svetu. Je največja študijska skupina znotraj ICTM, organizacije, katere ost je proučevanje praks, dokumentiranje, ohranjanje in razširjanje tradicionalne glasbe in plesa vseh držav. Člani etnokoreološke skupine se ukvarjajo z raziskavami na specifičnih področjih tradicijskega plesa, gibalnih praks in plesne kulture ter se srečujejo na mednarodnih bienalnih simpozijih. Letošnji simpozij, ki je

1 <https://www.ictmusic.org/group/ethnochoreology>

\* Rebeka Kunej, dr. interkulturnih študijev, docentka in znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut; rebeka.kunej@zrc-sazu.si.



Plesna delavnica s Slovenskim etnološkim društvom (foto: Urša Šivic, 1. avgust 2022).

bil hibridne narave, je bil po številu udeležencev eden večjih; udeležilo se ga je 105 oseb, od tega jih je 73 sodelovalo v Brežicah, 32 pa preko platforme Zoom. To je bil dodaten tehnični izziv za organizatorje, ki pa so ga (ob dovoljšnem finančnem vložku in stroškov dela v reševanje tovrstnega tehničnega izziva) odlično premagali. Programska knjižica simpozija, v kateri je objavljen natančen program in kjer so dosegljivi povzetki referatov, je dostopna na spletni strani simpozija.<sup>2</sup> Za naslednje leto (2023) je načrtovan še izid zbornika z objavami referatov s simpozija.

V mednarodni udeležbi 45 različnih držav – udeleženci so prihajali iz Argentine, Armenije, Avstralije, Avstrije, Bahrajna, Belgije, Bolgarije, Češke, Ekvadorja, Finske, Francije, Gruzije, Gane, Grčije, Gvatemale, Hongkonga, Hrvaške, Indije, Irske, Italije, Južnoafriške republike, Kenije, Kitajske, Litve, Madžarske, Malavija, Malezije, Malte, Mehike, Nemčije, Nizozemske, Norveške, Peruja, Romunije, Srbije, Slovaške, Španije, Švedske, Švice, Turčije, Ugande, Združenega kraljestva, Združenih držav Amerike in Zimbabveja – je Slovenijo zastopalo kar šest udeležencev; precej več kot običajno, ko sta se tovrstnih simpozijev udeleževali največ po dve udeleženki iz Slovenije. V prvem tematskem sklopu, ki je naslavljal ponovne premisleke o ustvarjanju znanja v plesnih raziskavah, je Tomaž Simetinger predstavil referat Plesni folklori-

zem v luči sodobnih kulturnih politik v Sloveniji. Drugi tematski sklop, predlagali smo ga organizatorji simpozija, se je osredotočal na inkluzivnost in ekskluzivnost plesnih skupnosti. Sklop je začela Rebeka Kunej z znanstvenim prispevkom Folklorna skupina: med kulturnim društvom in plesno skupnostjo, v drugem tematskem sklopu pa so sodelovali tudi Vesna Bajić Stojilković z referatom Plesne skupnosti v srbski diaspori: študija primera »Folkloristi po svetu«, Anja Verderber je predstavila referat Polivalenten odnos javnosti do polke v Sloveniji: identiteta skupnosti skozi stereotip, Mojca Kovačič znanstveni prispevek Predstavitve manjšinskih folklornih skupin: uradni diskurzi nasproti potrebam posameznikov in resničnosti vsakdana, Drago Kunej pa prispevek z naslovom Glasbeniki v folklornih skupinah: njihova vključenost ali izključenost.

Štirje slovenski govorniki mednarodnega simpozija so obenem tudi člani Slovenskega etnološkega društva, v vrstah organizatorjev in sodelavcev simpozija pa je bilo še bistveno več članov tega društva. To še posebej velja za etnološki večer – plesno delavnico s Slovenskim etnološkim društvom, ki ga je naše društvo izvedlo v ponedeljek, 1. avgusta 2022 zvečer na grajskem dvorišču brežiškega gradu. Udeleženci simpozija so se skupaj z drugimi udeleženci delavnice – dogodek je bil odprt za javnost in polno obiskan – spoznavali in plesali v ritmih slovenskega plesnega izročila. Plesnemu večeru je posebno vzdušje dodala živa glasbena spremljava, za kar so poskrbeli glasbeniki Folklorne skupine KUD Tine Rožanc iz Ljubljane.

2 <https://ictm-ethnochor2022.zrc-sazu.si>

Plesna delavnica pa ni bila edina spremljevalna prireditev tega mednarodnega simpozija – skoraj vsak večer so imeli udeleženci dodatne obsimpozijske dejavnosti. V soboto, 30. julija 2022 so bili zvečer povabljeni na gasilsko veselico v bližnjo vas Bukošek, nedeljski večer pa je bil namenjen srečanjem študijskih podskupin. Študijska skupina za etnokoreologijo ima namreč kar šest različnih delovnih (pod)skupin: plesi in ritual; ples, spol in odnosi moči; ples in diaspora; analize gibanja; parni plesi 19. stoletja; teorije in metode terenskega raziskovanja. V torek, 2. avgusta 2022 so imeli udeleženci organizirano popoldansko ekskurzijo v bližnji Mostec, kjer so si ogledali brod čez Savo, v Brezovici na Bizeljskem obiskali Vinsko klet Najger in se ohladili v repnici, zaključili pa so s skupno večerjo in druženjem ob plesu na Banovi domačiji v Artičah. Sredin družabni večer je potekal v plesnih ritmih vsega sveta, saj smo se lahko spoznavali s plesnim izročilom različnih delov sveta – od Kitajske, Indije in Brazilije do nam bližjih Grčije, Bolgarije in Madžarske. Plesno izkušnjo tega večera so zaznamovali udeleženci, ki so želeli predstaviti in deliti z drugimi del svojega ali preučevanega plesnega izročila. V četrtek, 4. avgusta 2022 je potekal družabno plesni večer na grajskem dvorišču z Robertom Petanom in Grajskim kvintetom. 32. Simpozij ICTM Študijske skupine za etnokoreologijo se je po celodnevem programu zaključil v petek, 5. avgusta 2022 zvečer, s sklepno slovesnostjo, na kateri se je predstavila tudi Folklorna skupina KUD Oton Župančič Artiče.

V Brežicah smo člani Študijske skupine za etnokoreologijo ICTM na zboru članov izvolili novo predsednico etnokoreološke skupine, Italijanko Placido Staro, in med drugim določili tudi gostiteljico naslednjega 33. simpozija – ta bo potekal poleti 2024 v Turčiji, predvidoma v mestu Borçka v črnorskem delu Turčije, ob meji z Gruzijo. Znani sta tudi že simpozijski temi: ples in film smo izbrali člani etnokoreološke skupine ICTM, drugo temo – vlogo glasbenikov pri plesu – pa so izbrali turški organizatorji. Organizatorji letošnjega 32. Simpozija – Slovensko etnološko društvo, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU in Posavski muzeju Brežice – smo prejeli številne pohvale udeležencev za izvedbo v organizacijskem in vsebinskem



Programska knjižica simpozija.

smislu. Seveda pa se organizatorji zavedamo, da nam ne bi uspelo, če ne bi bilo na eni strani predanih in temu projektu naklonjenih posameznikov med sodelavci vseh sodelujočih ustanov, na drugi strani pa institucij, ki so finančno podprle simpozij: Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (v okviru raziskovalnega programa N6-0259 in raziskovalnega programa P6-0111), Slovenske nacionalne komisije za UNESCO, Ministrstva za kulturo Republike Slovenije ter Občine Brežice. Vsem gre iskrena zahvala.

## 16. VZPOREDNICE SLOVENSKE IN HRVAŠKE ETNOLOGIJE: HRANA IN PIJAČA V ČASU KRIZE – PRAKSE PRIDELAVE, DISTRIBUCIJE IN UŽIVANJA

Bistra, Hrvaška, 9.–10. junij 2022

Že 16. znanstveno-strokovno srečanje Vzorednice slovenske in hrvaške etnologije je bilo 9. in 10. junija 2022 v Bistri (blizu Zagreba). Tokratni glavni organizator je bilo Hrvaško etnološko društvo (HED); Slovensko etnološko društvo ga bo pripravilo čez dve leti. Naša dvodnevna gostiteljica je bilo Društvo Ekomuzej Bistra.

V petih sklopih se je zvrstilo 24 referentk in referentov. Slovensko polovico Vzorednic smo zastopale naslednje etnologinje: Alenka Černelič Krošelj kot predsednica SED, soorganizatorica in moderatorica, ki je predstavila tudi prispevek z naslovom Črno-belo bogastvo ter kruh, potice in kolači iz Posavskega muzeja Brežice; Jasna Fakin Bajec z Inštituta za kulturne in spominske študije ZRC SAZU, ki je spregovorila o odnosu do kruha med mladimi v času revščine in izobilja; Maja Godina Golija z Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU, ki je analizirala prehrano civilnega prebivalstva v Mariboru med prvo svetovno vojno; Barbara Sosič iz Slovenskega etnografskega muzeja, ki je predstavila prehransko krizo po drugi svetovni vojni, kot jo razkriva muzejska dokumentacija; Mojca Ramšak z Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo FF UL, ki je problematizirala pitje alkohola med epidemijo covid-19, in Jelka Pšajd iz Pomurskega muzeja Murska Sobota, ki je predstavila prispevek z naslovom Odnos socialno šibkih skupin ali posameznikov



Referentka Barbara Sosič z moderatorico Alenko Černelič Krošelj  
(foto: Zora Slivnik Pavlin, junij 2022).

na podeželju do prehrane ob njenem pomanjkanju. Žal se Marinka Dražumerič iz Slovenskega etnološkega društva, ki bi morala spregovoriti o hrani v Beli krajini med prvo in drugo svetovno vojno, srečanja ni mogla udeležiti. Zora Slivnik Pavlin, dolgoletna članica SED, in Polonca Vodopivec z Občine Ajdovščina sta Vzorednice z zanimanjem spremljali in poslušali prispevke. Prvi dan sta se nam med poslušalci pridružila še Mateja Habinc in Peter Simonič z Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

Hrvaške referentke in referent so bili iz različnih institucij in krajev: Ministrstva za kulturo in medije Republike Hrvaške, Društva Ivana Perkovca iz Šenkovca, Etnografskega muzeja Zagreb, Inštituta za etnologijo in folkloristiko v Zagrebu, Mestnega muzeja Požega, Inštituta za hrvaški jezik in jezikoslovje v Zagrebu, Inštituta za antropologijo v Zagrebu, Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo v Zagrebu, Mestnega muzeja Korčula, Oddelka za konservatorstvo v Požegi, Pomorskega in zgodovinskega muzeja hrvaškega primorja na Reki, Domovinskega muzeja Slatina in Muzeja Moslavina Kutina ter Društva Ekomuzej Bistra. Zaploskali smo kolegici Sani Sardelić, ki se je na Vzorednice pripeljala najdlje – z južnodalmatinskega otoka Korčula.

Naj izpostavim samo nekaj vzorednic na temo prehrane med hrvaškim in slovenskim prostorom: tradicionalna hrana je spoj gastronomije in kulturne dediščine; nadomestki za kruh ob pomanjkanju moke so bili želod, tropine, pravi kostanj ipd.; kruh kot osnovno živilo je revnemu prebivalstvu vedno zadostoval, in šele njegovo umanjkanje je pomenilo lakoto; v pomanjkanju in kriznih situacijah je bilo prehranjevanje enolično; dediščina kruha je zelo povezana s prijetnimi in manj prijetnimi čustvi.

Zanimiva se mi je zdela misel Mirele Hrovatin iz Ministrstva za kulturo in medije Republike Hrvaške, da na seznam nesnovne dediščine ni treba vpisati vsega in naj pustimo skupnosti, da prepozna, kaj je zanjo bistveno in pomembno. Aktualne so bile opazke, ki jih ne bi smeli kar tako pozabiti: ugotovitev Sani Sardelić, da sprememba odnosa do hrane v sodobni družbi pomeni spremembo odnosa do okolja; Maje Godina Golija, da so krizna obdobja tudi čas inovacij in prilagodljivosti; in Mojce Ramšak, ki z raziskavo ugotavlja, da je alkoholna industrija v času epidemije covid-19 z uporabo novih tehnologij in lahkotnega nagovarjanja želela oziroma poskušala legalizirati pitje alkohola. Povabljeni smo bili tu-

\* Jelka Pšajd, univ. dipl. sociologinja kulture ter etnologinja in kulturna antropologinja, muzejska svetovalka, Pomurski muzej Murska Sobota; jelka.psjajd@guest.ames.si.



Uvodni nagovor Klementine Batina v parku baročnega dvorca Oršič v Gornji Bistri (foto: Zora Slivnik Pavlin, junij 2022).

di na prihajajočo razstavo *Lica gladi: sit gladom ne vjeruje (Obrazi lakote: sit lačnemu ne verjame)* v Etnografski muzej Zagreb, katere cilj je opozoriti na pojav lakote v sodobni družbi. Ko govorimo o specifični gastronomski manifestaciji, pa ne moremo mimo predstavljenega *Bljak festivala* na otoku Krk kot dela karnevalskega dogajanja, kjer je mogoče okušati specialitete ljudske prehranske dediščine, s poudarkom na sestavinah, ki jih danes ne uporabljamo več vsak dan (in ponekod že postajajo kulinarične posebnosti), npr. svinjskih in kokošnjih nog, ledvic, vampov, kokošnjih vratov in druge *bljakavosti*.

Sproščene, zabavne in prijateljske so ekskurzije, zaradi katerih se iskreno veselim Vzparednic na slovenski in hrvaški strani. Ker jih pripravljajo domačini, so poučne in

strokovno pripravljene, z upanjem, da udeleženci vidimo tisto, česar na navadnem izletu ne bi nikoli. Tako smo se v petek popoldan zapeljali po Bistri in okolici, si ogledali prikaz interpretacijskega kostumiranja, prisluhnili pripovedovanju zgodb o baročnem dvorcu Oršič v Gornji Bistri in si ogledali še sakralni kompleks Sv. Nikola v Poljanici Bistriški. Večer smo zaključili s člani Ekomuzeja Bistra, ki so nam zapeli nekaj ljudskih pesmi. Poslušali smo jih ob okušanju lokalnega vina in pogač. Med odmoru med posameznimi sklopi smo lahko spremljali prikaz veččin tradicionalnega rokodelstva – izdelavo bistrškega nakita. Za konec verjetno ni treba dodati, da smo bili deležni izobilja hrane in pijače ter gostoljubnosti domačinov – pomanjkanje in izredne razmere so bile le besedna znanost.



Pogostitev s tradicionalnimi zagorskimi jedmi (foto: Zora Slivnik Pavlin, junij 2022).



Ročno izdelana moška okrasna ogrlica, imenovana *kravatlina*, je ena od oblik *kraluša*, ogrlice iz steklenih zrc, ki je obvezen element lokalnih pripadnostnih kostumov (foto: Zora Slivnik Pavlin, junij 2022).





Pogovor z avtorjem knjige Tomažem Simetingerjem (foto: zajem zaslona).

## ETNOLOŠKI VEČER: ZVEZDNE POTI IN PLESNE SLEDI

Konec leta 2022 je v Knjižnici Glasnika SED izšla monografija Tomaža Simetingerja *Zvezdne poti in plesne sledi: Od Platona do romarskega vrta*. Besedilo odpira zanimive poglede na razvoj plesne kulture na Slovenskem, prav tako pa na raziskave plesa v tem prostoru. Zato etnološki večer, ki je potekal 10. februarja 2022 preko spletne aplikacije Zoom, ni bil zgolj predstavitev knjige, ampak je izid knjige pomenil zgolj iztočnico za vsebinsko bistveno širši pogovor. Uvodni pozdrav je udeležencem namenila Tita Porenta. Vsebina monografije *Zvezdne poti in plesne sledi: Od Platona do romarskega vrta* obravnava plesne prakse, povezane s krožnim gibanjem, kot primer iz slovenskega prostora pa opisuje več stoletij star, danes že zamrl ritual, vezan na romarsko tradicijo, imenovan romarski vrtec. Gre za obliko procesije, ki so jih nekje do druge svetovne vojne izvajali pri pomembnejših romarskih cerkvah na Dolenjskem in Štajerskem. Razvojno lahko te procesije, pri katerih so med petjem in hojo polžasto krožno zavijali, povežemo z obliko plesa, ki je bil v raznih delih Evrope v cerkvenem prostoru relativno razširjen, a doslej v literaturi tako v Slovenskem kot v mednarodnem prostoru malo obravnavan, in s tem velja za eno bolj spregledanih tem plesne kulture.

Sogovornika sta na etnološkem večeru najprej predstavila nastanek knjige – kako je sploh prišlo do sodelovanja in izbora vsebine. Simetinger je imel namreč pripravljenih več besedil za izdajo in izkazalo se je, da bi bila za Knjižnico Glasnika SED najbolj primerna študija romarskega vrta. Med oblikovanjem končne različice besedila se je to preoblikovalo v širšo študijo razvoja plesa, romarski vrtec pa je ostal kot vzorčni primer, ki v zadnjem delu knjige zaokrožuje začetna teoretična razmišljanja in umešča slovenski prostor v širši evropski plesni kontekst.

Tudi v tem pogovoru se nismo mogli izogniti vplivu epidemije bolezni Covid-19 na raziskovalno delo. Avtor se je lotil pisanja knjige prav v »koronačasu«, ko je bila večina inštitucij (knjižnice, arhivi, muzeji) zaprtih, tujina pa je bila sploh nedostopna. Na spletu niso bili dosegljivi potencialni dodatni podatki, ki bi besedilo lahko še dopolnili. Avtor se je s situacijo sprijaznil in delal z gradivom, ki mu je bilo v danem trenutku dostopno. Ob tem je hvaležen Mirjam Mencej in Mateji Habinc, ki sta podali pripombe k prvi verziji besedila, še preden je to prišlo v izbor Knjižnice Glasnika SED. Prvotno je dejansko šlo za ožjo raziskavo romarskega vrta, s pomočjo virov pa je avtor prehajal vedno bolj v preteklost in ugotovil, da začetki tega pojava

\* Anja Serec Hodžar, mag. etnologije in kulturne antropologije, višja strokovna sodelavka, ZRC SAZU, Glasbenarodopisni inštitut; anjahodzar@gmail.com.

segajo v antiko oz. da mu lahko z viri sledimo do tega obdobja. Tako se je besedilo pravzaprav obrnilo – predzgodba je postala glavna zgodba, romarski vrtec pa ponazorilo. Vsako branje knjige prinese nekaj novega, ob vsakem branju bralec odkrije nekaj, kar je prej spregledal. Besedilo ni dolgo, zato je kljub vsebinski zahtevnosti dovolj berljivo in ne preveč utrujajoče. Avtor je povedal, da je bila ena od idej povezati osnovno razumevanje platonistične filozofije z vsakodnevnim življenjem ljudi ter predstaviti, kako se je to razumevanje prenašalo v ples in arhitekturo in kako je vplivalo na razvoj procesij, ki so bile v preteklosti s plesom močno povezane. Zato je pomembno, da knjigo beremo celostno.

Časovni razpon v knjigi je res velik, in avtor je opozoril, da to dejstvo skriva mnoge pasti. Koncept plesa se je s časom zelo spreminjal, in na ples v preteklih obdobjih ne moremo gledati z vidika današnjega pojmovanja plesa. Plesna kultura pred renesanso je izredno slabo raziskana, zato je v besedilu časovno gledano kar nekaj belih lis. To ne velja

zgolj za predstavljeno delo, ampak za vse raziskave plesne kulture. Simetinger je opozoril tudi na manko upoštevanja študij plesa v slovanskih jezikih v širšem evropskem prostoru. S tem delom skuša vsaj malo zapolniti to vrzel, saj meje jezika ne smejo biti meje raziskav plesa.

Sogovornika sta spregovorila tudi o drugem delu avtorja, podrobneje o koreografiranju predstav ljudskih plesov. Tudi tam je potrebna raziskava, vendar popolnoma drugačna. Ne znanstvena, ki bi iskala odgovore na znanstvena vprašanja, ampak iskanje informacij, ki so osnova za umetniško ustvarjanje, seveda pa temelji na etnografiji iz preteklosti.

Ob zahvalah vsem sodelujočim pri izdaji sta sogovornika izpostavila Jana Šimnovca, avtorja naslovne ilustracije in skic v monografiji. Gre za odlično dopolnitev besedila, saj je nekatere plesne in oblike krožnega gibanja težko opisati zgolj z besedami.

Posnetek etnološkega večera si je možno ogledati na spletni strani Slovenskega etnološkega društva.





Udeleženci in organizatorji posveta (foto: Zora Slivnik Pavlin, Monošter/Szentgotthárd, september 2022).



Adela Pukl, Marija Kozar Mukič in Mojca Ravnik ob predstavitvi prispevka o glavnih vlogah in besedilih pustne poroke v slovenskih vaseh v monoštrski okolici (foto: Zora Slivnik Pavlin, Monošter/Szentgotthárd, september 2022).

## BOROVO GOSTÜVANJE, BLOCHZIEHEN, RÖNKHÚZÁS: MED IZVIRI IN PRIHODNOSTJO ŠEGE

Mednarodni posvet, Monošter/Szentgotthárd, Madžarska, 26.–27. september 2022

Konec septembra smo v Slovenskem etnološkem društvu (SED), kot prvi delovni dogodek po poletnih počitnicah, začeli med porabskimi Slovenci, z mednarodnim srečanjem o Borovemu gostüvanju v Monoštru/Szentgotthárdu na Madžarskem. Simpozija se je udeležilo 25 oseb, med njimi večina raziskovalcev etnologov, nekaj ljubiteljev, članov SED, ter več članov Zveze Slovencev na Madžarskem, ki so nam prijazno ponudili svoje prostore z dvorano v slovenskem hotelu Lipa v Monoštru.

Uvodni govor ob začetku simpozija je imela Andrea Kovacs iz Zveze Slovencev na Madžarskem ter Adela Pukl, kustodinja v Slovenskem etnografskem muzeju (SEM), ki je vse sodelujoče pozdravila v svojem imenu ter v imenu SEM in SED. Ideja za mednarodni simpozij se je porodila ob udeleženosti in raziskavah na gostüvanjih v Porabju, Prekmurju in tudi v Avstriji, kjer smo opazili veliko skupnih značilnosti in tudi veliko različnih. V terenskih raziskavah sta se najbolj angažirali kolegici Jelka Pšajd in Mojca Ravnik, ki je bila z Marijo Kozar Mukič tudi pobudnica simpozija. Simpoziju se je pridružilo nekaj kolegic iz SEM, predvsem v okviru koordiniranja oz. varstva nesnovne kulturne dediščine in kolegice z Inštituta za slovensko narodopisje (ISN) ZRC SAZU.

Sam posvet o borovem gostüvanju smo pripravljali več let, z raziskavami na terenu (v Porabju, Prekmurju, v Limbachu na Gradiščanskem) ter ob sočasnih raziskavah v arhivih in ob pregledovanju gradiv, ki so jih opravili starejši

kolegi. Nedvomno pa je po različnih etnoloških ustanovah še veliko gradiva o borovem gostüvanju, saj se s to tematiko ukvarja – ali se je ukvarjalo – kar nekaj raziskovalcev. Namen simpozija je bil predvsem srečanje in izmenjava mnenj raziskovalcev Avstrije, Madžarske in Slovenije, ki aktivno raziskujejo običaje oz. šego borovo gostüvanje oz. vleko ploha ali poroko z borom. Šega je sicer na vseh treh področjih dobro raziskana, vendar se ob tem zastavljajo vprašanja, na katera še nimamo odgovorov. Raziskovalcem še ni jasno, kdaj se je šega izoblikovala (ob vseh podobnih in sorodnih šegah), kakšen je bil njen dejanski pomen in vzrok ter kdaj se je razvila v šego, kakršno poznamo danes, z najbolj množično pustno igro skupnosti, z množico stalnih likov ter z izvirnimi in duhovitimi besedili za posamezne like.

Leta 2021 smo v SED ustanovili programski odbor, kjer so sodelovale kolegice Marija Kozar Mukič (upokojena kustodinja muzeja v Szombathelyju), Martina Piko Rustia (Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik v Celovcu), Mojca Ravnik (upokojena raziskovalka ISN ZRC SAZU), Ingrid Slavec Gradišnik (ISN ZRC SAZU) in Nena Židov (kustodinja v SEM). V organizacijskem odboru, ki je bil zadolžen za organizacijo posveta in z vsem, kar je v zvezi s tem, so sodelovale kolegice Alenka Černelič Krošelj (Slovensko etnološko društvo), Adela Pukl (kustodinja v SEM), Ingrid Slavec Gradišnik (ISN ZRC SAZU) in Ni-koletta Vajda Nagy (Zveza Slovencev na Madžarskem).

\* Zora Slivnik Pavlin, univ. dipl. etnologinja in prof. slovenskega jezika s književnostjo; zora.slivnik@gmail.com.



Michael Greger, Péter Illés in Sándor Horváth v hotelski jedilnici (foto: Zora Slivnik Pavlin, Monošter/Szentgotthárd, september 2022).

Simpozij je bil razdeljen na tri vsebinske sklope, s spremljavo nekaj dokumentarnih in etnografskih filmov. Prvi sklop je bil namenjen vprašanju o začetkih in zgodovinskem razvoju borovega gostüvanja, kjer smo izhodišče za razpravo prepustili etnologu Borisu Kuharju (1932–2018), ki je šego raziskoval v 50. letih prejšnjega stoletja in nam zapustil svoj diplomski film o borovem gostüvanju, posnet za RTV SLO. Šego poznajo tudi na Štajerskem v obliki vleke ploha, ki naj bi bila po mnenju nekaterih raziskovalk posebna različica borovega gostüvanja, pa tudi v Avstriji (Obrajna/Halbenrain) in v Prekmurju kot množično in najbolj priljubljeno šego. Udeležence simpozija so zanimali razvoj šege, razumevanje šege in njen razcvet v današnjem času.

V prvem sklopu predavanj nam je Mojca Ravnik prebrala prispevek Jelke Pšajd (Pomurski muzej Murska Sobota) o borovih gostüvanjih v Prekmurju v obdobju 2004–2022. Ob pregledu dogodkov je avtorica opozorila na nekatere probleme in opažanja. Mojca Ravnik (upokojena sodelavka ISN ZRC SAZU) je nato izpostavila nekaj odprtih vprašanj o razvoju borovega gostüvanja v Prekmurju in film Borisa Kuharja. Marija Kozar Mukič (upokojena kustosinja Muzeja Savaria) je predstavila glavne vloge in besedila pustne poroke v slovenskih vaseh v okolici Monoštra/Szentgotthárda. Karel Holec (Državna slovenska samouprava) je spregovoril o sedanjem borovem gostüvanju v Porabju, Péter Illés (Muzej Savaria) o časovno in krajevno spremenjenih družbenokulturnih okoliščinah današnje vleke ploha, Sándor Horváth (Oddelek za slavistiko, Pedagoška fakulteta Dániel Berzsenyi, Univerza ELTE) pa je predstavil prispevek Nadomestek ali spodbuda?

Pustna lažna poroka ob madžarsko –avstrijski meji.

Drugi sklop je bil namenjen predstavitvi različnih šeg, ki oblikujejo borovo gostüvanje, in njihovih različic, dogajanja ob gostüvanju, likov, besedil in pomena šege za skupnost, ter primerjavi med gostüvanji. Najprej je Michael Greger (Salzburški deželni inštitut za narodopisje) odprl vprašanja o vidikih zgodovine raziskovanja vleke ploha oz. pluga v Avstriji. Posvetil se je zgodovinskemu in sodobnemu položaju šege na Štajerskem in Solnograškem na podlagi knjige Österreichischer Volkskundeatlas. Martina Piko Rustia (Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik iz Celovca) je spregovorila o vleki ploha v čezmejnem prostoru Koroške, Adela Pukl (SEM) pa o vleki ploha v Sloveniji.

Tretji del simpozija je izpostavil vpis šeg v registre nesnovne dediščine Slovenije, Madžarske in Avstrije. Vpisovalce je zanimalo tudi, ali oz. kako so šege čezmejno povezane in kakšna je njihova prihodnost. Eszter Csonka-Takács (Madžarski muzej na prostem Szentendre) je predstavila vleko ploha porabskih Slovencev, ki je vpisana v madžarski register nesnovne kulturne dediščine. Cristina Biasetto (Avstrijska komisija za Unesco) je spregovorila o seznamu nesnovne kulturne dediščine v Avstriji in o vleki ploha v Fissu na Tirolskem. Nena Židov in Anja Jerin (obe SEM) sta predstavili šegi borovega gostüvanja in vleke ploha, ki sta vpisani v slovenski register nesnovne kulturne dediščine. V SEM razmišljajo o mednarodni nominaciji za vpis na Unescov reprezentativni seznam nesnovne kulturne dediščine človeštva. S tretjim sklopom in z zadnjim predavanjem smo zaključili simpozij, dorekli nekaj skupnih zaključkov ter odprli več zanimivih in nerešenih vprašanj v zvezi z borovim gostüvanjem.

V zaključnem govoru se je Adela Pukl zahvalila vsem sodelujočim in organizacijam, ki so velikodušno podprle to mednarodno srečanje: Ministrstvu za kulturo Republike Slovenije, ISN ZRC SAZU, SEM in SED ter Slovenskemu kulturnemu in informativnemu centru v Monoštru/Szentgotthárdu. Zahvalili smo se tudi osebju v monoštrskem Hotelu Lipa, ki je s svojo prijaznostjo poskrbelo za prijetno in dobro počutje vseh sodelujočih.

Ob simpoziju so izšli povzetki predavanj v treh jezikih, slovenščini, madžarščini in angleščini, ki sta jih uredili Ingrid Slavec Gradišnik in Marija Kozar Mukič. Na voljo so na povezavi [https://www.ethno.at/images/downloads/Simpozij\\_Gostüvanje\\_WEB\\_spreads.pdf](https://www.ethno.at/images/downloads/Simpozij_Gostüvanje_WEB_spreads.pdf).



Predavanje Nikolette Vajda - Nagy iz Zveze Slovencev na Madžarskem (foto: Anja Moric, 9. oktober 2021).



Udeleženci posveta v Pavlovi hiši (foto: Anja Moric, 9. oktober 2021).

## SLOVENCİ V ZAMEJSTVU – REFLEKSIJA OB TRIDESETLETNICI SAMOSTOJNE SLOVENIJE

Potrna/Laafeld, Avstrija, 9. oktober 2021

Nastanek samostojne Slovenije ni vplival zgolj na življenja državljanov oziroma prebivalcev Republike Slovenije, pač pa je zaznamoval tudi slovenske zamejske skupnosti, ki so ostale izven meja novonastale države. Ob tridesetletnici razglasitve samostojne in neodvisne države smo 9. oktobra 2021 v Pavlovi hiši v avstrijski Potrni v Delovni skupini Slovenskega etnološkega društva za Slovence izven meja Republike Slovenije ter Inštitutu za narodnostna vprašanja, ob sodelovanju s Kulturnim društvom Člen 7 za avstrijsko Štajersko, organizirali mednarodni strokovno-znanstveni večdisciplinarni posvet, namenjen prav vprašanju Slovenk in Slovencev, ki v času osamosvojitve niso živeli na ozemlju Republike Slovenije.

Predstavljeni referati so nagovorili specifične zamejskih in izseljenskih skupnosti (npr. vprašanje identitet, jezika, kulture, položaja in statusa), predstavili delovanje zamejskih in izseljenskih organizacij, osvetlili odnose med matično domovino, zamejskimi in izseljenskimi skupnostmi ter državami gostiteljicami, ovrednotili sistem podpore zamejcem in izseljencem, izzive, s katerimi se zamejske in izseljenske skupnosti srečujejo, priložnosti ali težave, ki so jim jih prinesle spremembe političnih meja, evropska integracija in obdobja kriz (gospodarska kriza, epidemija itd.), ter naslovili druga z izseljenstvom in zamejstvom povezana vprašanja in dileme. Na posvetu so sodelovali predstavniki različnih organizacij iz Slovenije, Avstrije, Hrvaške in Madžarske (po vrstnem redu referatov): mag. Susanne

Weitlaner (Kulturno društvo Člen 7 za avstrijsko Štajersko), dr. Boris Jesih (Inštitut za narodnostna vprašanja), mag. Martina PikoRustia (Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik), Nikoleta Vajda Nagy (Zveza Slovencev na Madžarskem), Barbara Riman (Inštitut za narodnostna vprašanja, Zveza slovenskih društev na Hrvaškem), mag. Marko Smole (Palčava šiša, vodja DS SED za ljubitelje



Kasilda Bedenk iz Društva avstrijsko-slovenskega prijateljstva (foto: Anja Moric, 9. oktober 2021).

\* 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.



Alenka Černelič Krošelj, predsednica SED in direktorica Pokrajinskega muzeja Brežice (foto: Anja Moric, 9. oktober 2021).

etnologije), Kasilda Bedenk (Društvo avstrijskoslovenskega prijateljstva), Alenka Černelič Krošelj (Posavski muzej Brežice, predsednica SED), dr. Tanja Roženberger (Slo-

venski etnografski muzej) in dr. Anja Moric (Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF UL, ZRC SAZU, vodja DS SED za Slovence izven meja RS).



Posvet na Jalnovi domačiji – predavanje dr. Igorja Jelena (foto: Anja Moric, 16. oktober 2021).

## NADALJEVANJE DELA NA JALNOVI DOMAČIJI: POSVET ZAMEJSKE ZBIRKE – IZZIVI, MOŽNOSTI IN PRILOŽNOSTI

Bela Peč / Fusine in Valromana, Italija, 16. oktober 2021

Slovensko etnološko društvo se v okviru mednarodnih dejavnosti Delovne skupine za Slovence zunaj meja Republike Slovenije in Delovne skupine za ljubitelje etnologije aktivno vključuje v ohranjanje kulturne dediščine Slovencev v zamejstvu in jim nudi strokovno podporo pri njihovem prizadevanju za razvijanje dejavnosti, ki podpirajo njihovo kulturno identiteto. V ta segment sodi tudi sodelovanje Slovenskega etnološkega društva pri ureditvi zbirke družine Jelen v naselju Bela Peč v Italiji. T. i. Jalnova domačija, ki obsega manjši hotel za letoviščarje, kantino s prenočišči, nekaj gospodarskih poslopij, kozolec in nekdanjo žago, je namreč po uvedbi rapalske meje v 20. letih 20. stoletja ostala na italijanski strani in je do danes na račun težje dostopnosti in geografske odmaknjenosti ostala praktično nespremenjena. Predmeti iz Jalnove zbirke so bili prvič popisani v okviru

projekta ZBORZBIRK – kulturna dediščina med Alpami in Krasom v okviru Programa čezmejnega sodelovanja Slovenija – Italija 2007–2013, vendar tedaj podatki zaradi spoštovanja zasebnosti (Ravnik 2021: 10) niso bili objavljeni na spletu in v publikacijah projekta.

Aktivnosti Slovenskega etnološkega društva na Jalnovi domačiji smo obudili leta 2019. 12. maja smo v Beli Peči prvič organizirali posvet o ohranjanju kulturne dediščine Slovencev v Italiji (glej Moric 2019). Ponovno in v še večjem številu smo se srečali dve leti kasneje, 16. oktobra 2021. Predstavniki izobraževalnih, znanstvenih in strokovnih institucij ter lokalnih skupnosti smo na posvetu *Zamejske zbirke – izzivi, možnosti in priložnosti*, ki je prav tako potekal na Jalnovi domačiji, predstavili svoje dosedanje izkušnje z vrednotenjem, urejanjem, promocijo itd. za-

\* 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.



Druženje po izvedenem posvetu (foto: Anja Moric, 16. oktober 2021).

mejskih in manjšinskih zbirk ter razpravljali o možnostih dela v naslednjih letih, ko bi zbirko uredili, jo pripravili za ogled obiskovalcev in jo umestili v turistična prizadevanja območja. Referate so pripravili predstavniki različnih institucij (po vrstnem redu programa): dr. Igor Jelen (lastnik Jalnove domačije, Univerza v Vidmu), dr. Mojca Ravnik (ZRC SAZU), dr. Špela Ledinek Lozej (ZRC SAZU), dr. Karmen Kenda Jež, dr. Rudi Bartaloth in dr. Nataša Gliha Komac (vsi ZRC SAZU), Luciano Lister (Združenje Don Mario Černet), mag. Polona Sketelj (SEM), Irena Lačen Benedičič (Gornjesavski muzej Jesenice), dr. Tanja Roženberger (SEM), dr. Anja Moric (vodja DS za Slovence zunaj meja RS, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF UL, ZRC SAZU) in mag. Marko Smole (vodja DS za ljubitelje etnologije). Knjižica povzетkov posveta je dostopna na spletni strani SED.

V sklop prizadevanj za ureditev Jalnove zbirke sodijo tudi študentske terenske vaje, ki smo jih aprila 2022 izvedli na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozof-

ske fakultete Univerze v Ljubljani. Študenti so se v okviru vaj pri predmetu Regionalne raziskave in razvoj (izvajalka vaj doc. dr. Anja Moric, nosilka predmeta doc. dr. Alenka Bartulović) seznanili z dediščino območja Bele Peči ter opravili osnovno konservacijo in popis izbranih predmetov in intervjuje z nekaterimi prebivalci kraja. Kot gostujoči predavatelji so pri izvedbi vaj sodelovali tudi člani ce SED: dr. Tanja Roženberger, mag. Polona Sketelj, dr. Špela Ledinek Lozej, mag. Marko Smole in Špela Smolej.

### Viri in literatura

MORIC, Anja: Posvet o ohranjanju kulturne dediščine Slovencev v Italiji. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 59/2, 2019, 149.

RAVNIK, Mojca: Od prvih stikov z Jalnovimi v Beli Peči do sodelovanja v projektu Zborzbirk. V: Anja Moric (ur.), *Zamejske Zbirke – izzivi, možnosti in priložnosti: Mednarodni posvet Slovenskega etnološkega društva*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2021, 10.





Druženje ob zaključni prireditvi, izdelovalke cvetja iz papirja iz slovenske strani doline (foto: Sonja in Dejan Smole, avgust 2022).



Pekovska delavnica v Palčavi kuhinji – priprava drobnega peciva za prireditve (foto: Marko Smole, avgust 2022).

## PALČAVA ŠIŠA NA PLEŠCIH IN NJENA ETNOLOŠKA DELAVNICA

Na Pleščih smo v soboto, 20. 8. zaključili z našo etnološko raziskovalno delavnico, ki jo že leta organiziramo v Etnološki zbirki Palčava šiša – tokrat že šestnajsto po vrsti. Prvo smo organizirali leta 2007 le za dijake in študente čabarskega okraja, nato pa vsako leto nanjo povabili tudi študente s širšega prostora Hrvaške in Slovenije. Letos smo se z etnološkimi tereni osredotočili na mlinarstvo, ki je bilo do druge svetovne vojne ena od najstarejših obrti v osilniško – pleškem delu doline, vse od Mirtovičev pa do Belice. Največ mlinov je bilo na pritokih Kolpe in Čabranke, ker sta bili sami reki preveč hudourniški. Med tednom smo si ogledali lokacije vseh mlinov, ponekod smo lahko izdelali arhitekturno-gradbene posnetke stavb, jih fotografirali in se tudi pogovarjali z najstarejšimi prebivalci, ki se še spominjajo dela v njih. Pogovore smo posneli in jih bomo uporabili tako za jezikoslovne raziskave študentov kot za pripravo letošnje publikacije.

Poleg terenskega dela na obeh straneh meje so se vsak večer vrstile tudi prireditve za javnost. Uvodno predavanje je bilo letos posvečeno, ki je bilo letos posvečeno Petru Rutarju – slikarju in rezbarju, ki je svoje bogato delo začel leta 1881 v Pleščih in nato nadaljeval s svojo delavnico iz Osilnice. Udeležili smo se spominke slovesnosti v spomin na streljanje talcev iz slovenskih vasi na Pleškem polju poleti leta 1942. Marko Cvetko iz Dolenjega jezera pri Cerknici je vodil delavnico destilacije jelke, o mlinarjih iz doline je predavala etnologinja Živa Ogorelec iz Muzeja Kočevje, Emil Crnković iz Brod Moravic je predstavil svojo knjigo *U sjeni Okrugljaka (V sencu Okrugljaka)*, za katero je dobil knjižno nagrado Gorančica, ki jo podeljuje

časopis *Novi list* z Reke. Knjigo z zbranimi zgodovinskimi dokumenti *Čitanka čabarskog kraja* (Čitanka čabarskega okraja) je predstavil Slavko Malnar. Sredi tedna smo pekli drobno pecivo na pekovski delavnici z družino Kastelic iz Padova. Film Rasima Karalića *Spomini – Sjećanja*, s pripovedmi domačinov o medvojnem času fašističnih požigov vasi in streljanja talcev ter o novih začetkih po povratku iz taborišč, žal pa tudi o zapuščenju zaselkov nad izviro Kolpe, je popestril četrtkov večer, ki se je s pogovori ob migotanju plamenov v odprtem ognjišču na Palčavem dvorišču zavlekel dolgo v prijetno poletno noč. Večerne prireditve smo zaključili s pripovedovalskim večerom na temo romanj naših ljudi in zgodb o Sveti Gori, o kateri sva lansko leto z etnologinjo iz muzeja v Reki, Ivano Šarić Žic, pripravila razstavo na Palčavem skednju. Na skednju smo odprli tudi občasno razstavo s slikami velikega formata Damjana Kovača iz Prezida, slikarja in kiparja, diplomanta reške likovne akademije, ki bi si s svojim premišljenim likovnim izrazom, simbolistično figuraliko in izvedbo s pigmenti prezidanske zemlje in oglja v akrilu zaslužili razstavljanje tudi v večjih in pomembnejših galerijah. Veseli nas, da lahko dela tako nadarjenega domačega umetnika predstavimo obiskovalcem naše zbirke.

Letos je bil eden od delovnih dni rezerviran še za ekskurzijo v Ivanić Grad, mesto v Moslavini. Tam je slikar in rezbar Petar Rutar s svojo ekipo izvedel svoje največje in najpomembnejše delo. Tudi sedaj je po stenah bogato poslikana in z rezljanim okrasjem opremljena cerkev lepo vzdrževana. V njej je Rutar s svojo delavnico izdelal vse oltarje, prižnico, spovednice, izrezljal križev pot ... Veseli

\* Marko Smole, mag. elektrotehniških znanosti, vodja skupine za ljubitelje pri Slovenskem etnološkem društvu in lokalni turistični vodnik v v notranjsko-kraški regiji; smole.marko@gmail.com.



Delavnica destilacije jelke, ki jo je vodil Marko Cvetko iz Dolenjega Jezera pri Cerknici (foto: Dejan Smole, avgust 2022).

smo bili, da nas je po mestu vodil odlični vodnik Mestnega muzeja in nas v cerkvi sprejel domači župnik, ki nam je izjemno dobro razložil program poslikave cerkve ter okoliščine, ki so leta 1909 pripeljale do tega velikega projekta. Nazaj grede smo se ustavili v Jastrebarskem – nekateri ga poznajo pod imenom Jaska – ki je bil v 18. in 19. stoletju pomemben kraj za Palčave trgovce, saj so tu na veliko kupovali žito, koruzo in vino z obširnih posesti hrvaške plemiške rodbine Erdödy ter jih nato preprodajali manjšim trgovcem v čabarskem okraju.

Teden smo že sedemnajstič zaključili z dnevom odprtih vrat kulturne dediščine doline, na katerem sodelujemo Palčava šiša, Selankin mlin ter Malinaričeva žaga iz Zamosta, in s pohodom na Sveto Goro, s katerim obujamo spomine na romanja. Letos se nam je pridružila ekipa duhovnikov in študentov teologije na čelu z reškim škofom, ki je vodil mašo. Po maši nikoli ne pozabimo zaplesati nekaj plesov ob harmonikah, »v čast Materi Božji«, kot so to stoletja počeli naši predniki. Hvala pleškemu župniku, ki nas vsako leto z dobro voljo spremlja na pohodu in daruje mašo.

Po vrnitvi na trg v Plešcih je bilo organizirano druženje ob krompirju in cvrtju. Pridružile so se nam izdelovalke papirnatih rož iz slovenske Bosljive loke – te so bile na našo pobudo vpisane kot ene od nosilk te dajavnosti v register nesnovne dediščine Slovenije. Dan sta zaključila odlični koncert godbe na pihala iz Čabra, ki letos praznuje 170-letnico, in otvoritev dvojezičnega panoja o Petru Rutarju in



Ekskurzija po Ivanič gradu, kjer je v župnijski cerkvi ohranjeno najboljše delo slikarja Petra Rutarja iz Osilnice (foto: Dejan Smole, avgust 2022).

njegovem delu v župnijski cerkvi. To priložnost je popestril nastop opernega pevca Zlatka Pergerja iz Ljubljane.

Hvala vsem za udeležbo, Uradu Vlade RS za Slovence v zamejstvu in po svetu, Kulturni mreži Primorsko-goranske županije, Slovenskemu kulturnemu društvu Gorski Kotar in Ministrstvu za kulturo RS za finančno podporo, Zgodovinskemu muzeju Hrvaškega primorja z Reke, Muzeju Kočevje in Slovenskemu etnološkemu društvu za strokovno pomoč ter vsem ljudem dobre volje, ki ste nas podprli in s svojim delom ter sodelovanjem omogočili še en lep, bogat in koristen teden. Ne le za študente – udeležence delavnice, ampak tudi za vse ostale, ki so se je udeležili ali obiskali naše prireditve.

Z dejavnostmi pa v Palčavi hiši za letos še nismo zaključili. V naslednjih dneh smo nadaljevali z vodenim kolesarskim izletom od gradu Snežnik do Babnega Polja in Prezida ter Gornjih Poljan, kjer je bila na ogled zbirka, ki smo jo z delovno skupino za ljubitelje pri SED urejali pred leti, pa s snemanjem dveh dokumentarnih filmov za manjšinski mozaik s hrvaško nacionalno televizijo, zadnjimi redakcijami dokumentarnega filma Rasima Karalića o našem delu, ki ga je financirala Primorskogoranska županija, obiski skupin izletnikov, srečanjem slovenskih društev na Hrvaškem ... Delo z urejanjem rezultatov delavnice in pisanje nas še čaka, ko se malce ohladi, se oberejo jabolka in stisne grozdje. Kljub suši je letos v dolini Čabranke vsega obilo. Če ne verjamete, nas obiščite.



Pred Maistrovo rojstno hišo na Glavnem trgu v središču Kamnika (foto: Zora Slivnik Pavlin, april 2022).



Pogled na kamniške strehe s Starega gradu nad Kamnikom (foto: Zora Slivnik Pavlin, april 2022).

## MURKOVANJE V KAMNIKU ALI KAKO JE ZABAVLJICA O KAMNIŠKIH PURGARJIH POVEZALA EKSKURZIJO V KAMNIK S SLOVESNO PODELITVIJO MURKOVE NAGRADE, PRIZNANJA IN LISTIN

Preučevalci življenjskih praks in izročila, povezani v Slovensko etnološko društvo, smo v povezavi s stanovsko Murkovo nagrado z leti ustvarili posebne, za društvo prepoznavne navade. Te navade slovenske etnologe in etnologinje na poseben način povezujejo s premisleki in predstavami vidnih in nevidnih prostranstev njihovih raziskav: člane vabijo k pregledu dosežkov njihovih stanovskih kolegov ali sopotnikov ter k izboru Murkovih nagrajencev, nagrajence pa zavezujejo k predstavitvi njihovega dela in popotovanju v prostore njihovega raziskovanja. Ena takšnih predstavitev je bila 22. aprila 2022 v Kamniku, v mestu pomembnih raziskovalnih izzivov, povezanih z razlogi za Murkovo nagrado za leto 2020.

Časovni zamik, ki ga je povzročila samovolja pandemije, je namesto jeseni izbral pomlad in člani društva so se z vlakom iz Ljubljane pripeljali v lep, topel in dolg sončen dan. Zgodbe prepletanj etnologije in folkloristike, prepoznavne v nagradi, smo začeli v samem središču nekdanjega liberalnega meščanstva, v Kavarni Veronika. V gostinskih prostorih poslopja nekdanje Narodne čitalnice v Kamniku so udeleženci ekskurzije začutili zgodbo o soočanjih mestne gospode in podjetnikov iz okolice, ki ne

glede na svoje premoženje niso smeli v »ekstra sobo« te simbolno poudarjene kavarne.

Nadaljnje spoznavanje Kamnika je člane društva po tesnih mestnih ulicah vodilo v njegovo oddaljeno preteklost. V njej se nismo mudili le ob zgodbah razkrivanja življenja in kulture kamniškega meščanstva, temveč tudi ob sledih nekdanje veličine srednjeveškega mesta in zatona njegove slave. Z ogledom nekaterih nemih prič pretekle moči Kamnika, ki ga je nadgradil še pogled z Malega gradu, so se gostje soočili tudi z mitološkim izročilom mesta in okolice: vstopili so v svet pričevanj o kamniškem jezeru in v razkrivanje njihovih materialnih in družbenih ozadij. Z zgodbami in predstavitvijo raziskovalne resničnosti, ki je sledila in še sledi mitološkemu odzvenom in izročilu kamniške preteklosti, se je ekskurzija po postanku v zapriški gostilni iztekla v prostorih Medobčinskega muzeja Kamnik. Spoznavanje izročila in kulture Kamnika in njegove okolice se je zaključilo s predstavitvijo razstav, za katero je poskrbelo vodstvo muzeja.

Slavnostna prireditev, ki je sledila, je s podelitvijo Murkove nagrade, priznanj in Murkovih listin nagradila žetev in trgatav preteklega leta. Ob nenačrtovani odsot-

\* Marija Klobčar, dr. etnologije, docentka za folkloristiko in primerjalno mitologijo, višja znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut; marija.klobcar@zrc-sazu.si.



Udeleženci ekskurzije na Starem gradu poslušajo razlago Marije Klobčar (foto: Zora Slivnik Pavlin, april 2022).

nosti kamniškega župana, ki je prireditev podprl, so jo s pozdravnimi govori pospremili Alenka Černelič Krošelj, predsednica Slovenskega etnološkega društva, mag. Zora Torkar, direktorica Medobčinskega muzeja Kamnik, in dr. Mojca Kovačič, predstojnica Glasbenonarodopisnega inštituta ZRC SAZU. Z besedo jo je povezal Tone Ftičar, s pesmijo pa Ljudski pevci iz Tuhinjske doline. Dr. Marko Terseglav, predsednik komisije za Murkove nagrade, Murkova priznanja in Murkove listine pri SED, je Murkovo nagrado za izjemne znanstvene in strokovne dosežke na področju etnologije predal v roke dr. Irene Rožman Pišek, Murkovo priznanje pa je za knjigo *V tišini spomina: »Ek-sodus« in Istra* prejela dr. Katja Hrobat Virloget. Murkove listine je komisija namenila zapisovalki ljudskega gradiva iz Črne na Koroškem Marti Repanšek, in sicer za zbiranje in ohranjanje kulturne dediščine v lokalnem okolju, opravljeno skupaj z njenim pokojnim možem Alojzijem Repanškom, ter Društvu rokodelcev – Rokodelski center Moravče, ki znanje preteklosti večje prepleta s sodobno ustvarjalnostjo.

Slovesna podelitev se s Kamnikom ni povezala samo zaradi prostora dogajanja: slavnostni govor, za katerega mora poskrbeti zadnji prejemnik ali prejemnica Murkove nagrade, se je namreč navezoval na vprašanje Zabavljice



Murkova nagrajenka Marija Klobčar med vodenjem po Kamniku (foto: Zora Slivnik Pavlin, april 2022).

o kamniških purgarjih in na družbena ozadja, ki se razkrivajo z njo. Vsebinsko se je oprl na zadnji ostanek nekdanjega mestnega obzidja ter na njegovo simbolno navzočnost in hkrati premislek v časih, ki so gradili in še gradijo zidove med ljudmi.<sup>1</sup> Za odzven tega premisleka je poskrbela živa izvedba zabavljice: Ljudski pevci iz Tuhinjske doline so zapeli eno od številnih variant iz zbirke Glasbenonarodopisnega inštituta ZRC SAZU, skrajšano za potrebe te predstavitve. Po več kot sto letih je tako v Kamniku vnovič zazvenela zabavljica, tokrat ne kot norčevanje iz meščanov, temveč kot odsev preteklih nasprotij in premislek o naših lastnih okopih.

<sup>1</sup> Govor si lahko preberete na naslednji strani.

## DRAGI NEZNANI AVTORJI IN SOAVTORJI ZABAVLJICE O KAMNIŠKIH PURGARJIH!

Govor Murkove nagrajenke za leto 2020/2021

Spoštovane in spoštovani, razmislek o današnjem druženju namenjam podobam našega razumevanja različnih svetov in njihovih ločnic. Ob vnovičnem obisku zidov kamniške preteklosti ter v odzvenu Zabavljice o kamniških purgarjih se bomo soočili z ovirami, ki nam zastirajo pogled, in se vprašali o našem razumevanju Drugega. Ob tem se bomo soočili z neznanimi avtorji kamniške zabavljice in svetovi, ki niso le njihovi: v ustvarjanju in spreminjanju te zabavljice so namreč zajeti pogledi vseh tistih, ki so to pesem prenašali in z njo smešili ljudi na drugi strani mestnega obzidja. V njej so zajete tudi naše lastne zgodbe, naši pogledi in naši lastni časi, zato mi dovolite, da jih pozdravim v naši družbi.

Dragi neznani avtorji in soavtorji Zabavljice o kamniških purgarjih!

Pravzaprav smo se na nek način srečali že na našem današnjem sprehodu skozi Kamnik, tam, ob enem od ostankov nekdanjega mestnega obzidja, o katerem poje vaša pesem, pa vendarle nismo spregovorili o tem, kdo pravzaprav ste in zakaj smo vas in vašo pesem danes povabili medse. Daleč nazaj moramo seči, da vas, podeželane, opazimo za mizami kamniških gostiln, predvsem predmestnih, kjer so ob semanjih dneh lahko prešerneje zaigrale gosli in je vaše petje glasneje in svobodneje zadonelo. Daleč je že tisti čas: cesar Jožef II. je ukinjal samostane in kmetom dajal nove pravice, tudi vam. Vaše poti so vodile v daljne kraje, od koder ste vozili vino in moko in jezili Kamničane, ki so plačevali davke, vi pa ste bogateli in si postavljali velike hiše v bližnjih vaseh. Stare pravice kamniških meščanov, purgarjev, so se vam zdele preživete, zato ste si jih privoščili, skupaj z njihovim rotovžem, dokler je stal. Smešili ste mestno gospodo, ki je živela od bogastva bistriških gozdov, mladino, ki se je sprehajala po mestnih ulicah in okolici in ni vedela, kako se orje njive in žanje pšenico, norčevali ste se iz močnika, ki je bil na pognjenih mizah kamniških hiš prav tako doma kot v skupnih skledah v kmečki okolici, le da se je zdelo, da meščani vsak dan jedo meso. Najbrž niste nikoli pomislili na to, da jih tako morda vidite samo vi.

Ne vemo, kje in kako se je porodila iskrica te zabavljice in koliko vas je bilo, ko je zazvenel prvi verz te pesmi, prav tako ne bomo nikoli zvedeli, v katerih okoljih se je krepila in bogatila, kako so nastajale nove kitice in katere so se izgubile. Vemo le, da ste v njej smešili in osmešili kam-

niško gospodo, ki je ohranjala stare pravice in je na praznik mestne zavetnice, svete Marjete, v procesijah nosila »zlate in srebrne dragocenosti svoje«, kot je zapisal Ljudevit Stiasny, dokler je v grbu ni zamenjala precej manj pobožna in veliko manj oblečena Veronika.

Časi so se spreminjali, mestno obzidje, ki ste ga skupaj s Kamničani osmešili v zabavljici, se je skoraj v celoti podrlo, v Kamnik pa so iz nekdanjega mekinjskega samostana preselili državne urade in vojašnico. V mestu so se srečevali novi svetovi: meščani, uradništvo in podeželani, za katere je bilo mesto novo središče. Kdo ve, koliko novih smešnih domislic o Kamničanih je v tem času še prišlo v pesem, in nikoli ne bomo zvedeli, kdo vse se je zabaval ob njej. Iz poznejših zapisov pa je videti, da je zabavljica odmevala tudi med naborniki. Ne le odmevala: rekruti – marsikdo od njih je bil ob naboru prvič v Kamniku – so vanjo porogljivo vnesli nemški refren z besedami, s katerimi jih je komisija potrdila kot kandidate za vojsko. Z njo so si dajali duška ob vsem, kar jih je omejevalo, tudi ob mestnih policajih, in – kot je razvidno iz besede »štajeriš« – zaplesali ob njej. Vas, dragi avtorji zabavljice, tedaj gotovo ni bilo več, pesem, ki ste jo zasnovali ali obogatili, pa je iz prostora med mestom in podeželjem prešla na ulice drugih mest in kamniško mestno obzidje prenesla v novo okolje. Še vedno je poznala zasmeh, ironijo, sledi obzidja, ki loči svetove, in veselo rajanje. S to ironijo je revnim premoščala razdalje od črnih kuhinj do parketa meščanskih hiš in tipk na klavirjih njihovih salonov.

Potem so prišli ljudje v mestnih oblekah, z beležnicami in pisali v rokah, in vaše vnuke in pravnuke spraševali, kako gre »tista zabavljica o Kamničanih«. Ljudje so jih poznali kot zbiralce ljudskega blaga in se čudili, zakaj gospodo zanima pesem, s katero ste si vi nekoč privoščili šale na račun gosposkega stanu. Kako so strmeli, tisti, ki so znali brati, ko so jo našli natisnjeno na belem papirju, in za zbiralce so še naprej po raznih mestnih in okoliških zakotjih iskali besede in kitice, ki jih dotlej še ni nihče zapisal. Minevala so desetletja, redko kdo je še znal zapeti zabavljico, mestnega obzidja, »šanc«, skoraj ni bilo več videti, in družbenih ločnic, ki so se skrivale v zabavljici, ni nihče več resno jemal. Purgarski Kamnik je postal središče živahnega društvenega življenja, dostojanstveno prenešenega v prostore Narodne čitalnice in Prosvetnega društva. Le fantje so ob naboru ali ob odhodu na fronto še

\* Marija Klobčar, dr. etnologije, docentka za folkloristiko in primerjalno mitologijo, višja znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut; marija.klobcar@zrc-sazu.si.

zapeli na kamniških ulicah: ko so šli branit domovino, jim tudi v olikanem Kamniku niso branili zapeti v slovo.

Prišla je nova vojna, tista, ko so v isti družini enega sina ubili Nemci, drugega partizani. Vojna, v kateri so bile takšne družine na obeh straneh nekdanjega kamniškega mestnega obzidja in drugih zidov, tudi tam, kjer obzidij nikoli ni bilo. Med vasmi in sredi njih, med tistimi, ki so imeli malo, in tistimi, ki so imeli več. Zid ni bil več pregrada, ki bi jo lahko premostili z ironijo zabavljice, temveč ločnica, s katero so se spoprijemali streli iz pušk in mitraljezov. Zasmeh, nekoč lahkotni del zabavljice, je prešel v prelihanje krvi.

Po tisti veliki vojni je bilo v tihem in utišanim zavetju kamniških mestnih zidov še najti vašo pesem. Ne takoj, pa tudi ne za dolgo. Mesto je vase vsrkalo podeželje in boljši svet za nikogar več ni bil nedosegljiv. Prišla je nova pesem Andreja Blumauerja, Veselo v Kamnik, rojena ob ritmu kamniškega vlaka, s katerim si je njen avtor olajšal pot od Ljubljane do kamniških planin. V njej je zadonelo veselje nad življenjem, ki so mu bili odprti vsi svetovi in vsi vrhovi. S to pesmijo so se preglasila nasprotja, ki sta jih zasejala vojna in poveljni čas, in blažile rane, o katerih so ljudje v javnosti molčali.

Zabavljica o kamniških purgarjih pa je ostala kot pomemben simbolni del predstavljanja preteklosti, ujet v poljudne, strokovne in znanstvene zapise. Ob njej so nastale

podobe kamniške in okoliške preteklosti in pričevanja o tem, kako smo razumeli svet drugih ljudi. Nezavedno je prišla v naše zapise, kot da bi bila vedno tam. S svojimi razpravami smo skušali preseči ta zid, čeprav smo ob tem včasih slišali tudi pomislek, zakaj nas družba sploh ima. Tako kot zabavljici pa smo prisluhnili tudi pesmi Veselo v Kamnik in opazovali grafite na zidovih, tudi tistega »I like you too«, ki se je neko zimo pojavil na ostanku kamniškega mestnega obzidja.

Dragi avtorji zabavljice, na nek način si delimo usodo: vi ste govorili z ironijo, da so ljudje lažje nosili bremena družbenih razlik, mi skušamo odstirati ozadja, da bi te razlike kot družba premostili. Nekateri razumejo, kaj jim želimo povedati, večina pa ne sliši ne naših razlag ne vaše pesmi. Delimo si usodo, le zid in obzidja vidimo drugače, tega v Kamniku in vse tiste okrog nas: vi ste verjeli, da obzidja ne bo več, mi vemo, da ostaja. Bolj ko spoznavamo svet, jasneje se izrisuje. Ostaja kot del nekdanjih, sedanjih in prihodnjih ločnic, ob katerih bomo še naprej skušali najti podobo Drugega in ujeti poglede nanj.

Naj zato ostane tudi del kamniškega mestnega obzidja, ki so ga zaznamovali sledovi poznejših zidov. Zidov, ki so varovali, in zidov, ki so ločevali. Naj ostane kot spomenik in simbol: morda nam bo v premislek, ko se bodo gradili novi okopi. Tisti med nami in tisti tam daleč, na prostranstvu ukrajinskih polj.



## MURKOVA NAGRADA, PRIZNANJE IN LISTINA ZA LETO 2021/2022

### Utemeljiteljske Komisije za Murkova priznanja

Sestanek Komisije za Murkovo nagrado, priznanja in listine je bil 21. septembra 2022. Komisija je po preučitvi prispelih predlogov odločila, da Murkovo nagrado podeli Mariji Mojci Terčelj, Murkovi priznanji Ani Vrtovec Beno in projektni skupini v sestavi Srečko Ocvirk, Mojca Sešlar, Lidija Udovč (Občina Sevnica), Božena Hostnik (ZVKDS, OE Celje) ter Stanka Glogovič, Aleš Vene in Nives Slemenšek (Posavski muzej Brežice), Murkovo listino za posebne dosežke študentov pa Anuši Babuder.

#### Murkova nagrada: dr. Marija Mojca Terčelj

Marija Mojca Terčelj, rojena 1. 1958 v Ljubljani, je leta 1988 diplomirala iz etnologije in filozofije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani (FF UL). Med letoma 1988 in 1992 je bila mlada raziskovalka na Oddelku za etnologijo FF UL, kjer je tudi magistrirala in doktorirala pod mentorskim vodstvom pokojnega prof. dr. Zmaga Šmitka. Že leta 1988 je za zasnovo kasneje izdane monografije *Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja – 20. stoletje: Občina Sevnica* prejela Prešernovo nagrado za študente.

Po službi na Upravi RS za kulturno dediščino se je leta 1997 zaposlila v Slovenskem etnološkem muzeju ter se lotila urejanja predmetov in drugega materiala iz neevropskih dežel. Najprej se je posvetila tako imenovani Baragovi zbirki, ki jo je znanstveno ovrednotila in jo predstavila javnosti z odmevno razstavo *Kabinet čudes? Baragova zbirka predmetov iz Severne Amerike: korak od kabineta čudes k moderni znanstveno-raziskovalni zbirki*. Razstavo je dopolnila še z istoimenskim z katalogom. Kasneje je v sodelovanju z dvema mednarodnima strokovnjakoma za indonezijski tekstil in senčne lutke ovrednotila še Beblerjevo indonezijsko zbirko in jo dopolnila s katalogom. Za svoje delo je prejela Valvasorjevo priznanje.

Po letu 2004 se je redno zaposlila kot docentka na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem v Kopru, kjer še vedno poučuje, in letos je za svoje delo prejela Zlato plaketo Univerze na Primorskem. Njeno znanstveno odličnost in usmerjenost v komunikacijo z javnostjo pa potrjuje tudi nagrada Slovenske znanstvene fundacije Prometej znanosti za odličnost v komuniciranju, in sicer za »izjemno dragocen prispevek komuniciranja znanstvenih dosežkov s področja kulturne antropologije s široko zainteresirano javnostjo v Sloveniji in po svetu«.

Marija Mojca Terčelj je bila tudi strokovna koordinatorka mednarodnega interdisciplinarnega programa »Latinsko-ameriške študije« Podiplomske šole UP. Je gostujoča

profesorica na Sektorju za Latinsko Ameriko in Karibe na Univerzi v Beogradu. Je prejemnica prestižne štipendije »Genaro Estrada«. Redno sodeluje tudi z več univerzami in muzeji v Paragvaju, Čilu in Mehiki.

Leta 2019 je bila kot naša največja poznavalka življenja staroselske kulture v Južni Ameriki glavna izvajalka projekta Dr. Branislava Sušnik in sodobniki – ambasadorji slovenske znanosti v Južni Ameriki. Zaradi muzeološkega znanja, obvladovanja koordinacijskih in organizacijskih veščin in tekočega znanja španskega jezika je lahko s skupaj z drugimi sodelavci sodelovala pri pripravi mednarodno odmevne razstave *La Doctora: življenje in delo slovenske znanstvenice v Paragvaju*. Za svoje delo je bila med prejemnicami najprestižnejše muzejske nagrade ICOM Slovenija, ki jo podeljuje Mednarodni muzejski svet (ICOM).

Marija Mojca Terčelj je svoja spoznanja, ki jih je lahko pridobila le z zavzetim terenskim delom, objavljala v vrsti znanstvenih in strokovnih publikacij.

Dobila je podroben uvid v aktualne kolonialne in postkolonialne socialne politike. S svojim delom se je dotaknila še ene pereče tematike - kratenja in kršitev človekovih pravic ter s tem povezane teme o staroselskem etničnem gibanju za kulturno neodvisnost. Usmerjena je bila tudi v preučevanje sodobnega indigenizma in v vprašanje asimilacijskih politik. Raziskovala je zgodovino mehiške etnologije in antropologije in seveda kulturo mehiškega staroselskega prebivalstva. Rezultate svojih raziskav je predstavljala tudi publikacijah s poljudno vsebino, v radijskih in televizijskih oddajah in v intervjujih.

Marija Mojca Terčelj je ena tistih etnologij in kulturnih antropologij, ki je vidno vpeta v mednarodni znanstveno-raziskovalni prostor. Razdalja med njeno matično državo in terensko raziskovalnim prostorom ni bila ovira, da si ne bi nabrala bogatih terenskih izkušenj ter delovala tako v različnih državah Južne Amerike kot doma.

Slovensko etnološko društvo ji za njeno življenjsko delo podeljuje Murkovo nagrado.

#### Murkovo priznanje: dr. Ana Vrtovec Beno

Ana Vrtovec Beno je bila za kratek čas zaposlena v Notranjskem muzeju Postojna kot kustosinja etnologinja. Leta 2020 sta jo Notranjski muzej Postojna in Zavod Znanje Postojna povabila, da se kot zunanja sodelavka pridruži projektu revitalizacije Salona Ozbič ter opravi druge strokovne naloge. Ana Vrtovec Beno je v okviru projekta revitalizacije prostora pripravila etnološko razstavo o zgodovini brivske ob-

\* Tomaž Simetinger, dr. etnologije, asistent v Evropskem parlamentu; tomaz.simetinger@gmail.com.

rti na Slovenskem, pripravila popis in izbor predmetov ter zasnovala postavitev razstavnega prostora. Kot strokovnjakinja je na podlagi raziskave za Salon Ožbič pripravila še elaborat z dodatnimi vsebinami na temo brivsko-frizerske obrti na slovenskem, kar Salonu omogoča oblikovanje dodatnih vsebin v prihodnosti. Prav tako je aktivno sodelovala z muzejsko pedagoginjo Tino Poljšak pri zasnovi pedagoško-andragoškega programa in oblikovanju interaktivnih delavnic. Kot strokovnjakinja s področja etnologije je svetovala tudi TIC Postojna pri razvoju turističnih produktov, ki temeljijo na tradiciji brivsko-frizerske obrti in na zgodbi družine Ozbič. Tako se je Ana Vrtovec Beno aktivno vključila v vsa področja revitalizacije legendarnega salona in s tem pomembno pripomogla k uspehu te zgodbe tako na lokalni kot na širši nacionalni ravni.

Posebej pa velja izpostaviti tudi njen doprinos k uspešni promociji stroke in samega salona, saj kot strokovnjakinja za zgodovino in dediščino revitaliziranega salona skupaj z najemnikom, brivcem Luko Nebcem, še danes skrbita za javno podobo salona in komuniciranje z mediji. Medijski odziv od odprtju in kasneje je bil izjemno velik, o čemer priča vrsta člankov ter radijskih in televizijskih oddaj o tej temi. S tem je Ani Vrtovec Beno nedvomno uspelo približati etnološko stroko tudi širši javnosti.

Ana Vrtovec Beno je s sodelovanjem pri projektu revitalizacije salona potrdila svoj smisel za etnološko stroko in za odkrivanje skoraj pozabljenih obrti in znanj ter dodala dragoceno poglavje etnologije in kulturne dediščine brivske obrti na slovenskem. S svojim zavzetim delom in vidnimi rezultati je izkazala poklon in spoštovanje obrtniški tradiciji, kulturni dediščini ter kolektivnemu spominu lokalne skupnosti.

Zaradi vsega naštetega ji Slovensko etnološko društvo podeljuje Murkovo priznanje.

### Murkovo priznanje: projektna skupina za obnovo Brivsko-frizerskega salona Kreutz v Sevnici

Obnova edinstvenega več kot sto let starega Brivsko-frizerskega salona Kreutz v Sevnici je primer dobre prakse, v kateri je sodelovalo več deležnikov. V t. i. projektni skupini za obnovo salona Kreutz so imeli glavno vlogo Srečko Ocvirk, Mojca Sešlar in Lidija Udovč iz Občine Sevnica; Božena Hostnik, etnologinja konservatorka z Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Celje; ter Stanka Glogovič, Aleš Vene in Nives Slemenšek iz Posavskega muzeja Brežice. S skupnim, neprekinjenim, zelo uspešnim dveletnim sodelovanjem so vse tri ustanove z rezultati pokazale, da ne gre zgolj za prenovo lokala, temveč za spoštovanje obrtniške tradicije, kulturne dediščine ter individualnega in kolektivnega spomina lokalne skupnosti. S prenovo salona Kreutz vračajo skupnosti del izjemne kulturne dediščine. Vsi trije partnerji so

se vključili v projekt z namenom, da predstavijo in ohranijo dragoceno lokalno dediščino ter s tem vsaj delno oživijo tudi brivsko-frizersko obrt.

V obdobju več kot stoletnega (1900–2003) neprekinjenega delovanja je bil salon cenjen in spoštovan med občankami in občani. Čeprav so ga po letu 2003 zaprli, so bili v njem še vedno shranjeni predmeti in pripomočki, ki so jih uporabljali zaposleni v salonu. S prenovo Brivsko-frizerskega salona Kreutz so sodelujoči pri projektu kulturno dediščino še bolj približali ljudem. Zato velja za edinstven primer tovrstne kulturne dediščine v regiji Posavje in je eden izmed le dveh takšnih salonov v Sloveniji. Z njegovo ureditvijo in ohranitvijo želijo Sevničani obogatiti kulturno-turistično ponudbo starega mestnega jedra Sevnice.

Ponovno obujeni Brivsko-frizerski salon Kreutz s svojo muzejsko podobo *in situ*, v kateri se prepletajo različna časovna obdobja njegovega delovanja, predstavlja pomembno kulturno dediščino Sevnice ter Slovenije. Projektna skupina je s skupnim prizadevanjem, delom ter spoštovanjem strokovnosti in kompetenc izvedla projekt, ki predstavlja dosežek in presežek v slovenskem prostoru ter bogati, promovira, pozicionira in osmišlja snovno in nesnovno dediščino, zato ji Slovensko etnološko društvo podeljuje Murkovo plaketo.

### Murkova listina za dosežke študentov: Anuša Babuder

Anuša Babuder je študentka 1. letnika 2. stopnje Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. V diplomskem delu, ki je nastajalo pod mentorstvom dr. Mihe Kozoroga, je raziskovala prostorske razsežnosti šolanja na Srednji šoli za oblikovanje in fotografijo v Ljubljani. Diplomsko delo, ki ga je zagovarjala septembra 2021, je kasneje razvila v znanstveni članek v tujem jeziku, ki je že preстал recenzentski postopek in bo letos izšel v češki reviji za urbano antropologijo *Urban People*.

Anuša Babuder je sodelovala tudi pri organizaciji več znanstvenih in drugih etnoloških dogodkov. Tako je sodelovala pri nastajanju mednarodnega znanstvenega simpozija o antropologiji podjetništva ter pri projektu *Active 8 Planet*, ki se je z uporabo etnografske metode posvečal vprašanju mobilnosti in souporabi avtomobilov, o čemer je pripravila tudi samostojni prispevek.

Anuša Babuder je tudi tutorica na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo ter je pomagala pri organizaciji več študentskih, akademskih in družabnih dogodkov.

Za njeno študentsko udejstvovanje, predvsem pa za njene že zgodnje znanstvene dosežke, ji Slovensko etnološko društvo podeljuje Murkovo listino.





Spodnji in zgornji grad v Kostelu (foto: Foto studio Svete, fotografija iz arhiva Pokrajinskega muzeja Kočevje).

## LETNE LJUDSKE ŠEGE V KOSTELU

### Uvod

Kostel je območje Slovenije, ki leži južno od Kočevja proti Kolpi. V širšem smislu leži na Kočevskem, vendar se prebivalci niso nikdar imeli za Kočevarje, ampak za Kostelce. Geografsko sega to območje s skrajnimi točkami od vasi Srobotnik pod Kuželjsko steno na jugozahodu preko Kuželjskega, Petrine, Pirč, Vasi, Fare, Slavskega Laza do Žage na jugovzhodu. To je dolinski del Kostela, ki leži ob levem bregu Kolpe; prebivalce tega dela Kostela imenujejo Pobrežci. Na strmih gozdnatih pobočjih nad Kolpo je nekaj zaselkov in osamljenih domačij. Ob cesti, ki vodi iz Delnic preko Broda na Kolpi iz doline proti kočevski planoti, so manjše vasi, na Banjski planoti pa sta večji središči Nova sela in Banja Loka. Jesenov vrt zapira Kostel proti severozahodu, Kaptol in Ajbelj proti severu. Na tej planoti so Kostelci več stoletij mejili na Kočevarje, s katerimi pa niso imeli ravno pogostih stikov. Značilno za Kostelce je, da so bili dejansko odrezani od Slovencev. Na eni strani so bili od slovensko govorečega ljudstva ločeni z nemško govorečimi Kočevarji, medtem ko desni breg Kolpe pripada Gorskemu Kotarju, kjer so naseljeni hrvaški Gorani.

Z zgodovinskega vidika je Kostel zelo nemirno področje. Kot je značilno za vse kraje vzdolž meje, je tudi tu prihajalo do najrazličnejših premikov in etničnih mešanj. Naj omenim samo nekaj podatkov (gl. Gregorič 1969): tu čez je vodila benečanska cesta s Trsta na Kočevje in Ljubljano, ki je izgubila pomen šele po osnovanju Karlovca. Kostelski grad je bil med drugim v lasti Ortenburžanov

in celjskih grofov. Po gradu (lat. *castellum*) je dobilo ime naselje pod gradom, nato pa celotno ozemlje kostelskega graščaka. Grad je bil porušen leta 1809, ko je Napoleono-va vojska zatrla upor proti visokim francoskim davkom. Tedaj naj bi v Kostelu ostalo nekaj irskih najemnikov iz francoske vojske, ki so se, da bi si rešili življenje, oženili s Kostelkami. Tako še danes živi rodbina s primkom Ofak, kar naj bi po ljudskem pripovedovanju izviralo iz irskega priimka O'Fagg. Kostel je z etničnega vidika tudi sicer precej mešano področje. Tu so živeli namreč tudi Uskoki, ki pa so asimilirali domače prebivalstvo. Čeprav je v našem stoletju Kostel nekako izolirano področje, je bilo včasih v stiku z dogajanjem v okolju. Zato se tudi kostelske šege niso razvijale ločeno in osamljeno, ampak so prevzele mnogo tujih prvin. Vzrok za to pa ni bila samo lega ob dokaj prometni cesti, ampak tudi migracije domačega prebivalstva. Kostelci so bili v glavnem mali kmetje in »osebeniki« brez zemlje. Mnogo je bilo tudi drvarjev, ki so hodili na delo v slavonske gozdove. Posebno razširjeno pa je bilo do druge svetovne vojne krošnjarenje. Istočasno kot so Ribničani dobili poseben privilegij za prodajo suhe robe, so ga Kostelci dobili za prodajo krame: »galanterijsko robo«, v glavnem pa sladkarije, so prodajali po kavarnah in zabaviščnih prostorih na Madžarskem, na Češkem in na Avstrijskem. Še danes pa hodijo peč kostanj v vsa večja mesta Slovenije in Hrvaške ter na Dunaj. Živahna trgovina skozi Kostel in polletna potovanja krošnjarjev in drvarjev so nedvomno pustili sledove v kostelski ljudski kulturi, vendar je danes težko raziskovati, katere elemen-

\* Prispevek je proseminarska naloga, ki je 12. novembra 1970 nastala pri Vilku Novaku na Oddelku za etnologijo FF UL. Njena avtorica, ki so jo po pričevanjih vsi klicali Mika, je žal že pokojna. Na Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU je nalogo prijazno prinesla nekdanja knjižničarka Sinja Zemljič Golob, pretipkala in uredila pa magistrica etnologije in kulturne antropologije Lučka Savinek. Objavljamo jo – z nekaterimi popravki Vilka Novaka, uredniškimi in lektorskimi popravki ter prilagoditvami pri citiranju – kot etnološko zanimivost in kot prispevek k boljši prepoznavnosti tega tako ozemeljsko kot raziskovalno obrobne delo Slovenije. Naloga v izvorniku nima fotografij. Za objavo nam jih je prijazno odstopil Pokrajinski muzej Kočevje, ki je pristojen za dediščino Kostelskega.



Mačkore Sneguljčica in sedem palčkov v Fari pri Kostelu leta 1960 (lastnik negativa Marija Papež, Fara; fotografija iz arhiva Pokrajinskega muzeja Kočevje).

te so spoznali drugod in jih vnesli v svoj način življenja. Kostel je bil do sedaj le redko predmet etnoloških raziskav. Zanimivo pa je, da je o Kostelu pisal Stanko Vraz, ki je svoje vtise s potovanja predstavil leta 1841 v *Danici*. Veliko pobudo pa je dal Jože Gregorič, ki je objavljaj članke o ljudski kulturi v Kostelu, ker je doma v teh krajih. Ob raznih priložnostih je bralce *Slovenca* seznanjal s tem področjem Slovenije. Še sedaj mu gre zasluga, da vedno znova opozarja na zanimivosti tega na znanstvenih področjih precej zapostavljenega koščka Slovenije.

### Letne ljudske šege v Kostelu

Čas, ko se zima s svojim prazničnim razpoloženjem v mislih kmetov že začenja umikati v skrbi, ki jih prinaša novo vegetacijsko leto, nekako pričinja **svečnica**. V Kostelu je svečnica verski praznik, vendar pa je ohranjena neka šega, ki nas spominja na staro pogansko predstavo o prihodu luči in nove moči sonca, ki bo obudilo rodovitnost. Tako Kostelci na ta dan po prihodu iz cerkve vedežujejo iz plamena. Svečo prižigajo in utrinjajo ter vsakič po moči, barvi in lepoti plamena ugotavljajo, kakšna bo

pšenica, krompir ali fižol. Kot drugod na Slovenskem ima tudi v Kostelu blagoslovljena sveča posebno čarodejno moč; na Štajerskem in v Prekmurju z njo obvarujejo otroka pred nesrečo, na Koroškem pa odganjajo kače od hiše (Orel 1944: 314–315).

**Šege pustnega časa** v Kostelu kažejo, da so prvotne elemente že zdavnaj prekrile siromašne nove oblike te šege, ki ji korenin ni več mogoče videti. Po vaseh hodijo maškare – »mačkore« – z zvonci, gledalci pa bežijo pred njimi, ker jih hočejo namazati s sajami – »ištrgami«. Dva dni pred pustom hodijo okrog dekleta, našemljene kot ciganke v zakrpana pisana krila, in prosjačijo za jajca. S tem se Kostelci norčujejo iz Ciganov, ki jih je, predvsem na hrvaški strani Kolpe, mnogo in živijo v posebnih naselbinah. »Mačkore« hodijo po hišah več dni, toda jedi, pijače in v novejšem času denarja jim dajejo le na pustni torek. Pred hišo zapojejo: »Za repo, za lan!«, poskakujejo in odidejo naprej. Na pustni torek je navada, da ljudje v velikih količinah jedo zelje, žgance, suho svinjsko meso in krofe. Pravijo, da se je treba najesti, ker se začenja dolgo obdobje posta. Ta krščanska razlaga prekriva prvotni namen velike gostije kot vplivanja

na rodovitnost. Značilni sta še dve šegi, ki imata očiščevalni in obrambni namen. V pustnem času gospodinja škropi zelnico po dvorišču nad kokošmi, da jih ne bi odnesla lisica. Druga stara šega pa je prevračanje in odkidanje gnoja v hlevu, kar je treba opraviti na pustni torek.

Po pustnem času je veseljačenja konec; tedaj je prepovedano plesati in igrati na orglice. V tem obdobju, prav tako kot v adventu, ni porok. Začenja se delo na polju. Pri teh prvih delih pa veljajo določena pravila, saj velja, da so nekateri dnevi nevarni in je treba upoštevati določen dan, da bo letina zagotovljena. Tako so v Kostelu sejali korenje le na Matijevo (25. februarja), četudi je bil ta dan sneg še visok; na Gregorjevo (12. marca) pa so morali vsaditi »presad« – zeljne sadike. Otroci so na Gregorjevo izbirali »nevestico«. Izbrano deklico so lepo oblekli, nosila je košarico z rožami in pobirala pri vsaki hiši po eno jajce, otroci pa so okrog nje plesali in igrali na orglice. To šego so imenovali »tičji pir« in je bila namenjena veselju otrok. Po vasi so hodili najmanjši otroci, taki, ki so komaj shodili. To dejstvo nam da misliti, da je »tičji pir« nekakšno znamenje rojstva novega poljedelskega leta, rojstvo pomladi. Deklica pa je nekakšna personifikacija pomladi, ki ji ljudje darujejo jajce, stari simbol rodovitnosti in plodnosti.

**Na cvetno nedeljo** (posebnega izraza v Kostelu ne uporabljajo) nesejo blagoslovit butaro za živino. »Butara za blago« je dolga približno en meter in je zvezana iz bršljana, mačic, dreva in treh enoletnih leskovih šib (N. N. 1926). Na veliki četrtek butaro še pred sončnim vzhodom razderejo in pokladajo živini bršljan. Kravo udarijo z vsako od treh leskovk. Iz dreva naredijo križce in jih pribijejo na svinjake, na vrata ostalih poslopij pa pribijejo bršljanove vitice, ker verujejo, da potem čarovnice in vrag ne morejo noter.

**Veliki četrtek** je po ljudskem verovanju eden najnevarnejših dni v letu. Posebno moč imajo ta dan čarovnice, zato je treba zavarovati živino, da bo poleti varna. Govedu so namazali gobce z lukom, da je bilo varno pred kačami. Mačke so poškopili z blagoslovljeno vodo, a pomen tega »žeganja mačk« se je izgubil. Zvečer so zažgali kres, ki je prvi izmed petih kresov, ki jih poznajo v Kostelu. Ob tem kresu so tulili v rog, da si medved ne bi upal blizu. Nekateri pa so ta večer ali pa naslednje jutro še pred sončnim vzhodom glasno kričali okrog svoj hiše. Menili so, da volk ne bo mogel priti v območje, do kamor je bilo slišati klic: »Hulja, hulja, vučja duša!« Da imata hrup in kričanje v velikem tednu posebno vlogo odganjanja škodljivih sil, kaže tudi šega, ki si jo je prikrojila cerkvena liturgija. Ko gredo na veliko sredo zvonovi v Rim, jih nadomešča raglja ali pa ropotanje po skupaj zbitih deskah. Temu pravijo v Kostelu »post tolči«. Uprizarjanje velikonočnega trušča je v različnih oblikah znano po vseh Sloveniji. Na Gorenjskem znosijo pred cerkev vso leseno staro šaro in udrihajo po njej z gorjačami. Po škofjeloški ljudski razlagi ta ropot predstavlja grom in tresk ob Kristusovi smrti in kričanje Ju-

dov pred Poncijem Pilatom (Orel 1944: 326). Prvotni smisel verovanja, da hrup prežene škodljive demone, je bolj prisoten v kostelskem izrazu »tolčenje posta«, saj je razvidno, da gre za prav tako izganjanje demonov z ropotanjem, kot ga poznamo pri večini ljudstev sveta (Frazer 1935).

**Na veliki petek** zjutraj so se vsi umili v vodi, ki jo je mati prinesla iz studenca. Verjeli so, da ta voda opere vse dušne in telesne madeže (N. N. 1926). Vera v očiščevalno moč vode v velikem tednu je razširjena po vsej Sloveniji. Ta dan so v Kostelu vklenili vola v jarem, ki so ga takoj zatem sneli, saj so orati nehali že na veliko sredo. Pač pa so v kambo zatakneli kurje pero, ki je seveda kmalu izpadlo. Kurje pero ima apotropejski pomen; nekateri pravijo, da je sredstvo za odganjanje čarovnic, drugi pa, da bo vol »šel ko péro«. Ta dan so potiskali skupaj kamne, s katerimi je obteženo zelje v kadeh, a ne vedo povedati, zakaj.

**Na veliko soboto** so pri cerkvi blagoslavljali ogenj. Vsakdo si je s tem ognjem prižgal na žico nataknjeno leseno gobo, ki jo je bilo treba prinesiti gorečo do doma. Ogenj ni smel ugasniti, tudi če je bil dom oddaljen več ur. Doma so ga dali v peč. Ta običaj je gotovo izredno starega izvora, saj blagosavljanje ognja spominja na čaščenje naših daljnih prednikov, kar pa je še bolj vidno v kurjenju posebnih kresov na ta dan v Prekmurju, na Štajerskem in na Koroškem.

**Vélika noč** se v Kostelu imenuje *vezom* (prim. belokranjski izraz *vezom*, ki je še najbolj podoben kostelskemu). Zjutraj nesejo blagoslovit v cerkev »košar« z jedmi. Poleg kruha, hrena, luka, krače in potice – »povatic« – poznajo še posebno velikonočno jed, ki je od vsega žegna najpomembnejša. Imenuje se »želodac«. Na veliko soboto popoldne gospodinja speče napihnjene in prekajene svinjski želodec z nadevom iz jajc, zarebrnika, slanine in začimb. Nazaj grede iz cerkve so dekleta tekla; tista, ki je prišla prva domov, naj bi se omožila, zadnja pa ne. Ta šega tekmovanja deklet je znana skoraj povsod na Slovenskem. Doma je dekleta vzelo iz košare blagoslovljen hlebec kruha in ga položilo na tla, da ne bi čebele bežale od hiše. Nato je bilo v navadi postavljanje določenih vprašanj in odgovorov. Dekle je postavilo »košar« na stol in vprašalo gospodarja: »Kaj naša družina rada jé?«, gospodar pa je odvrnil: »Vse, kaj jim damo.« Sledila so vprašanja o tem, kaj rada jé živina, prašiči ipd., gospodar pa je vedno enako odgovoril. Nato se je vsa družina spravila k jedi. Zajtrkovali so luk, nastrgan hren, jajca in suho svinjsko meso ter kruh iz mešanice ječmenove in koruzne moke. Za »južino« so jedli juho, kokoš in jedi iz »košarja«. Načeli so tudi »želodac«. Zraven so pili, vendar ta dan nihče ni šel v krčmo. Od žegna so dali tudi malo vsaki domači živali.

Iz vseh naštetih prvin velikonočnih šeg je vidno, da je velikonočni teden tisti čas v letu, ko imajo po ljudskem verovanju coprnice in vrag največjo moč. Magično zavarovanje z urekanjem in izganjanjem zlih duhov se pri različnih ljudstvih izvaja v različnih letnih obdobjih. Vendar pa je



Blagoslov jedi na veliko soboto v Fari pri Kostelu leta 1955 (lastnik negativa Marija Papež, Fara; fotografija iz Arhiva Pokrajinskega muzeja Kočevje).

značilno, da imajo po ljudskem verovanju zle sile povsod največjo moč prav v spomladanskem času in v zgodnjem poletju. Da je vse začelo zeleneti, so po ljudskem mišljenju povzročile sile dobrega, in za to jih je treba počastiti z različnimi žrtvami in zahvalami. Toda nemogoče je, da bi vse ostalo v najlepšem redu. Sile zla bodo na delu, da porušijo tisto, kar so ustvarile sile dobrega. Zato se je treba z magičnimi obredi zavarovati pred njihovo škodoželjnostjo. V Kostelu je velikonočni teden čas, ko doseže pomladansko-poletna magija svoj višek. Raznovrstnost in pomen magičnih dejanj od tedaj dalje upada vse do zime.

**Jurjevo** v Kostelu ni kak poseben praznik. Pravijo le, da sv. Jurij prinese zeleno vejico in »odpre vrata«, da ne bo več mraza. Pač pa je bil to edini dan v letu, ko so odpuščali stare in najemali nove hlapce in dekle. Ob takem pomenu tega praznika v Kostelu, ki bi ga sploh težko imenovali šega, nam postane jasno, da bližina nekega področja še ne pomeni sorodnosti, saj v Kostelu jurjevanja kljub bližini Bele krajine, kjer je ta šega še ohranjena, ne poznajo.

Poleg kresa na veliki četrtek so žgali v Kostelu še štiri krese. To so **križevski, duhovski, telovski in ivanjski kres**.

Ob kresovih so dekleta in fantje plesali, popevali in uganjali vsakovrstne norčije. To je vse, kar je v moderni podobi ostalo od prvotne ljubezenske podobe kresa. Ob ivanjskem kresu so dekleta pela: »Vsako leto daj, Marija, dobro leto. Mi smo na naco rano stale, rano stale, kresovale. Bog daj, Bog daj, dobro jutro, daj, Marija, dobro leto!« Čudno pa je, da v Kostelu ne poznajo zeliščnih čarov v kresni noči; tudi za vražo o praprotnem semenu niso slišali. Prvotni očiščevalni pomen teh kresov je ohranjen le v neki prvini te šege: da mora vsakdo prinesiti h kresu neki neraben predmet iz svoje hiše in ga vreči v ogenj, da ne bo bolh. Včasih je k praznovanju ivanju spadala tudi »ivanjska svatba«, ki pa se je danes skoraj nihče več ne spominja. En teden po ivanjem so se na neki zasebni kmetiji zbrali fantje, ki so poskrbeli za muziko in pijačo, ter dekleta, ki so pripravila jedačo. Tam so izbirali »mladoženjo« in nevesto, »ženihe« in »družice«, nato pa so peli, pili in plesali (Piškur 1932).

Na **veliko mašo** (15. avgusta) so prirejali v Fari veliki semenj, na katerega so prišli Ribničani s suho robo, Gorani s hrvaške strani Kolpe, kostelski domačini pa so pekli vole na prostem. Po pripovedovanju domačinov so ta dan



Tamburaši iz Fare pri Kostelu leta 1946 (lastnik negativa Marija Papež, Fara; fotografija iz arhiva Pokrajinskega muzeja Kočevje).

v glavnem popivali. Pač pa so ženske nesle v cerkev blagoslovit šopek vseh poljskih rož in bučnega cvetja. Ta šopek uporabljajo, prav tako kot cvetnonedeljskega, za ustavitve nevihte. Ob hudi nevihti ga položijo na prag, ob toči pa ga sežgejo v peči. Tu naj mimogrede omenim, da po ljudskem verovanju nevihto odvrča tudi na pragu prekucnjen stolček. Med mašami so nabirali zdravilne rastline za »raštvo«. Verjeli so, da imajo zelišča, nabrana v tem času, zdravilno moč od Marije. Nekatera zelišča so zares zdravilna – tu si lahko razlagamo izraz »raštvo« v zvezi z vračem, zdravnikom – druga zelišča pa v resnici nimajo dokazanega zdravilnega učinka – tu lahko pomeni izraz »raštvo« nekaj takega kot »vraža«, »vraževernost«.

Na **miholje** (29. septembra) so morali klati petelina ali pa neko drugo perutnino. Če iz kakšnega vzroka niso klali, so morali pač ves dan misliti na perutnino. Pravijo: »Za miholje peteršiček, za martinje ovniček, za božič prašiček«.

Za **martinje** so priredili dobro kosilo, navadno z gosko. Vendar pa martinje ni zahvalni praznik za letino. To šego poznajo v precej nenavadni obliki na dan sv. Miklavža. V Kostelu imenujejo ta dan **mikulino**. Otroci nastavijo

skledo ali nogavico za darilo. Kot povsod so tudi v Kostelu radi strašili otroke, da jih bo odpeljal hudič – »mrke«, če ne bodo molili. Na Vrhu, kjer je Mikula patron cerkve, so nosili v cerkev koruzo, ki ji pravijo »hrmētūn« (ital. *frumento*, iz lat. *frumentum*, »žito«). Nato so jo odnesli v kaščo k določenemu kmetu in jo licitirali. Podobna šega je bilo licitiranje krač za antonje v Slavskem Lazu. Krače so nesli v cerkev blagoslovit, nato pa so v kaki zasebni hiši licitirali po šest krač skupaj. Kmetje so mislili, da bo živina vse leto zdrava, če bodo kupili krače, posvečene Antonu, zavetniku živine. Šega s koruzo je bolj nejasnega pomena. Morda so jo licitirali zato, da bi je bilo naslednje leto spet veliko. To mi ni znano. Sám darovanje kuruze pa ima stare korenine. Že stari Grki so Demetri, boginji žitnega polja, opravljali daritve poljskih pridelkov, predvsem kuruze, v pozni jeseni. Podaritev kuruze v cerkvi je torej gotovo prežitek starega obreda, s katerim so se po dobri letini zahvalili božanstvu za rodovitnost. Zakaj pa darujejo koruzo ravno Miklavžu, mi ni znano.

Zdaj se začenja čas največjih praznikov ob zimskem sončnem obratu. Božič, novo leto in sv. trije kralji se v

ljudskem jeziku imenujejo »trije božiči«. Dan pred božičnim in posebno božični večer imenujejo »**badnjak**« (prim. srb. *badnjak*). Na ta dan se ljudje postijo. Starejše ženske se včasih zaobljubijo, da pojedjo le tri pšenična zrna – eno zjutraj, eno opoldne in eno zvečer. Morda ima ta navada magični pomen, da z zaužitjem pšeničnega zrna kot simbola rodovitnosti vplivajo na skrivnostno rojstvo božjega Deteta. Ta dan poleg vseh stanovanjskih in gospodarskih prostorov blagoslovijo tudi majhen snop slame. Spet ga pomočijo v blagoslovljeno vodo na staro leto in na dan pred sv. tremi kralji. Ta šega je rodovitnost čarajoča, saj lahko morda snop slame povežemo s tisto slamo, na kateri se je rodil v hlevu božji sin. Zato ima ta snop čarodejno rodovitno moč in ga shranijo ter nato podorjejo pod prvo brazdo. V Lazah in v Kuželju se stari ljudje te šege še strogo drže. Na božični večer postavijo na klop ob steni »krancelj« ali »hojko«, to so s sadeži okrašene veje, ki skupaj z jaslicami predstavljajo »ruzalem«. Zanimivo je, da podobno kot v Kostelu ali Beli krajini krasijo stene v Prekmurju in na vzhodnem Štajerskem, kjer to imenujejo »betlehem«. Kot je vidno že v izrazih, so to simbolične predstavitev v zvezi s Kristusovim rojstvom. Znano pa je, da je krašenje z vejami obrambnega značaja, saj v Istri postavljajo veje za obrambo pred strelo (Orel 1944: 348). Bolj kot »ruzalem« pa je pomembna belo pregrnjena miza, ki ima ta večer čarodejno funkcijo. Miza je že od nekdaj izredno važen element socialne in duhovne kulture, pa naj bo v obliki starih žrtvenikov, oltarne mize, mize, za katero so se Rimljani zbirali k pojedini in odlivali libacije prednikom, mize zadnje večerje, konferenčne mize v predsedniški palači ali mize za spiritistične seanse. V božičnem času miza izgubi svojo vsakdanjost in postane spet magična. V Kostelu so nanjo položili božični kruh iz pšenične moke, ki se imenuje »župnik«. Ta izraz se v raznih inačicah (na primer »župnik«, »župnjak«) uporablja v delu Bele krajine, okrog Velikih Lašč, Ribnice, Cerkljanskega jezera in Postojne (Orel 1944: 348). Poleg »župnika« so gospodinje spekle še tri do štiri »krvajčke« (ponekod celo sedem do osem), okrogle hlebe, za katere so pregreli suh kvas in ga vmešali v koruzno moko. Krvajčke so polagali na mizo še za novo leto in ob sv. treh kraljih, potem so jih šele smeli pojesti ali pa so jih vmešali prašičem med hrano. Na božični mizi leži votel ključ, s katerim vrtajo po roki v smeri obratno od poti sonca, da ne bi imeli turov. Da bi si pričarali dobro letino, dajo na mizo koruzne storže – »kvase«, tri krompirje, pest soli, čebulo in česen proti čarovnicam in jabolko, da ne bi bolelo grlo. Gospodar pa je prinesel na mizo jarem in pregelj, da bi bila živina pridna, gospodinja pa pinjo – »žlajkar«, da bi se napinjilo veliko masla. Ponekod je morala biti na mizi tudi metla ali puška proti čarovnicam. Miza kot medij je znana tudi drugod na Slovenskem. V Beli krajini dajo na mizo hlebe božičnega kruha, pod beli prt pa različna semena in denar. Vendar bi kostelsko božično mizo raje primerjali s koroško in prek-

mursko, na katero so položili vse vrste orodij, k mizi so včasih privlekli celo oralo (Orel 1944: 349).

Pređen se odpravijo k polnočnici, poškropijo z blagoslovljeno vodo hišo in vsa gospodarska poslopja, kar skupaj imenujejo »stanje«. Na mizi pustijo prižgane sveče. Če je po prihodu iz cerkve kaka sveča ugasnjena, pomeni to, da bo nekdo v hiši umrl. Ta novejša šega izvira iz starejše, ko so v peči žgali panj, ki v božični noči ni smel ugasniti. Rekli so: »Krcica gori«. Ta šega je bila razširjena v prejšnjem stoletju na Goriškem, kar kaže na prvotno razširjenost zažiganja panja (Novak 1960: 217). Izvira še iz kulta prednikov, saj je žganje panja obrambnega značaja, ker so mrtvi mirovali, če so se jih potomci spominjali in jih počastili. To je bilo posebej potrebno v nevarnih obdobjih leta. Božični čas je izredno pomemben. Treba je čarati za rodovitnost in s tem blagostanje; kot je vidno iz predmetov, ki morajo biti na božični mizi, je v Kostelu razširjeno čaranje po analogiji. Ker pa bi bilo čaranje neučinkovito, če bi se vmešali nezadovoljni mrtvi predniki, je bilo treba počastiti spomin nanje z zažiganjem panja.

Podoben pomen ima tudi **prehod iz starega v novo leto**. Miza je na staro leto pogrnjena skoraj prav tako kot za božič. Na večer starega leta so sedeli za mizo in topili svinec v žlicah nad plamenom, potem so ga vrgli v posodo z vodo. Iz tako dobljenih figuric so ugotavljali, kaj jih čaka v prihodnjem letu. To vedeževanje je bilo šaljivega značaja. Potem so mladi sedli na prag in metali opanke nazaj čez ramo. Če se je opanka obrnila od hiše, je to pomenilo, da bo fant moral zdoma na delo ali da se bo dekle omožilo. Iz češnjevih vej, ki so jih na barbarino odlomili za vsakega člana družine in jih zataknili v posodo z vodo, so skleпали, da bo tisti, čigar vejica ni ozelenela, umrl. Najzanimivejši del praznovanja je pred polnočjo, ko so se odpravili sedet na mejnike ali na križišče »čakat novo leto«. V Kuželju so dekleta odnesla pručke na križišča. Tam so molile z rožnim vencem in poslušale, kaj se bo zgodilo v prihodnjem letu. Če se je slišalo zabijanje rakve ali zvonček župnika z rešnjo popotnico, bo tisti, iz čigar hiše se je zdelo, da zvoki prihajajo, umrl; če pa se je slišala glasba in vriskanje, so menili, da se bo nekdo oženil. To ljudsko verovanje je znano tudi v Bohinju, le da gredo tam poslušat zvoke v pobočja nad vasmi (Orel 1952: 136). Kljub krščanski preobleki je ta šega izrazito poganska, kar je dobro vidno v Vasi pri Fari. Tam so hodili opolnoči sedet na mejnike na ozemlju, za katerega se soseda nista prepirala. S palico so zarisali okoli mejnika ris, da vrag – »mrke« – in čarovnice ne bi mogle do njih. S seboj so imeli tri leskove šibe, ki so izrasle v enem letu; položili so jih v tri smeri, da bi odganjale »prikazni«. To so počeli do druge svetovne vojne, poslušat pa hodijo še sedaj. Križišča in mejniki veljajo v vseh ljudskih verovanjih na svetu za zbirališča ali domovanja zlih duhov. Od teh duhov je mogoče izvedeti usodo, ker pa so zlohotni, se je treba magično obraniti. Magični ris in veje so najsta-



Kopanje v Kolpi pri Vasi leta 1930 (lastnik negativna Ana Briški, Vas; fotografija iz arhiva Pokrajinskega muzeja Kočevje).

rejša in po vsem svetu razširjena obrambna sredstva. Ta čas je tudi čas očiščevanja. Čiščenje se začne že o božiču. Zjutraj ne sme nihče prej v hišo, preden ne vstopi otrok. Zato so že prejšnji večer naročili fantičke, ki so prišli voščit dobro jutro. Dan se mora torej začeti z nedolžnim otrokom. To navado bi morda lahko povezali s simboličnim rojstvom božjega Deteta, kar pa spet ne predstavlja nič drugega kot prihod čistosti, nedolžnosti in brezmadežnosti. Na staro leto se morajo moški obvezno obriti. Torej spada k očiščevanju od zlih sil najprej telesna čistost. Na novoletno jutro odlijejo vodo iz škafo, kamor so jo nalili prejšnji večer. Ob tej šegi pomislimo na to, da se je v vodi čez to pomembno noč nabralo polno zlih duhov, skrbi, žalosti in grehov, ki jih sedaj odlijejo. Tak način očiščevanja se v podobnih oblikah pojavlja pri mnogih ljudstvih sveta. Izvira iz posebnega načina mišljenja, po katerem je mogoče prenesti grehe in težave na grešnega kozla, ki je lahko živo bitje ali pa neživ predmet. V našem primeru je grešni kozel škafo z vodo, ki jo je moč kar odliti (Frazer 1935). Pomembnost vode kot elementa za očiščevanje bomo spoznali, če nadaljujemo. Zjutraj gre do dekleta s škafo do Kolpe in nagovarjajo vodo: »Vo-

da Jordana, od daleč prepeljana, od sončnega vzhoda in martnega groba, si krstila Boga in svetega Ivana.« V vodo vržejo kos kruha z besedami: »Jest tebe darujem s kruhom, a ti noj nas z gnado i milostjo božjo!« V Kuželju in Lazih, dveh kostelskih vaseh, ki sta od ostalih ločeni s hrvaškimi vasi, pa je dekle pustila kruh ob potoku, naslednja ga je pobrala in pustila na bregu svojega za tretjo. Tako so vse prinesle domov zamenjan zmočen kruh. Vsakdo je moral še pred zajtrkom jesti od tega kruha. V novoletnem jutru so se morali vsi umiti v Kolpi ali v potoku, potem so se odšli na sveže preobleč. Voda ima v tem času povsod izreden pomen. V podobni varianti, kot sta kostelsko nagovarjanje vode in umivanje, najdemo to šego v Beli krajini in na vzhodnem Štajerskem (Orel 1952: 135). Obred kopanja v novem letu je zelo star. Grška mitologija pozna ta obred, ko se je boginja vegetativnega leta, Kera, hodila enkrat letno kopat v neki studenec, s čimer je obnovila svoje devišstvo (prim. Graves 1955: 89–96). Da so te šege prastare, lahko ugotovimo preprosto še po tem, da ideje telesnega in duhovnega očiščevanja še niso ločene, ampak se neločljivo prepletajo med seboj. Dopoldne so hodili po vasi »novoletarji«, večinoma večji

otroci, ki so gospodinjam voščili srečno novo leto. Tem otrokom je gospodinja iz predpasnika stresla na tla orehe, lešnike, suhe slive in krljce. Medtem ko so pobirali darove, jim je gospodinja klicala: »Da bi se igrali kozlički i prašički i volički!«. Ta šega je razširjena predvsem v vzhodni Sloveniji, kjer te obhodnike v prazničnem času imenujejo »polazarji«, »polaziči« in podobno. Zimska praznovanja se bližajo h koncu. Pred kraljevim so šli po blagoslovljeno vodo, ki so jo s šibo razpršili po hiši. Po vasi so na kraljevo hodili našemljeni v Svete tri kralje, na palici so nosili zvezdo repatico in sprejemali darove. Ta šega je bila znana tudi drugod v Beli krajini. Morda je to redukcija božičnih iger, ki so bile včasih verjetno precej razširjene. Župnik je na ta dan hodil od hiše do hiše in pisal po vratih začetnice G. M. B. (Gašper, Miha, Boltežar), zraven pa je pripisal letnico. Kakor je bilo že omenjeno, so na kraljevo lahko pojedli krvajčke, malo pa so dali tudi prašičem.

Ne da bi se spuščali v obširne primerjave ali v analiziranje posameznih elementov letnih ljudskih šeg v Kostelu, lahko ugotovimo, da krščanski elementi pogosto predstavljajo le preobleko, za katero se skrivajo predkrščanski ali nekrščanski obredi. Mislim, da je to lepo vidno iz primera nagovarjanja vode, kar je morda preostanek animizma.

Vendar hipoteze na tem mestu ne morejo biti obširneje zastavljene, ker to ni več predmet moje naloge. Zato puščam mnoge primere ob strani kot odprta vprašanja.

### Literatura in viri

- FRAZER, James George: *The Golden Bough*. New York: The Scapegoat, 1935.
- GRAVES, Robert: *The Greek Myths I*. Harmondsworth: Penguin Books, 1955.
- GREGORIČ, Jože: Moji kostelski poti. V: Stanko Cajnkar in Jože Dolenc (ur.), *Koledar Mohorjeve družbe za leto 1970*. Celje: Založniško podjetje Mohorjeva družba, 1969, 142–147.
- NOVAK, Vilko: *Slovenska ljudska kultura*. Ljubljana: DZS, 1960.
- N. N.: Pomlad, Velika noč, ... *Jutro 7/77*, 3. april 1926, 13.
- OREL, Boris: Slovenski ljudski običaji. V: Rajko Ložar (ur.), *Narodopisje Slovencev I*. Ljubljana: Klas, 1944, 263–349.
- OREL, Boris: Slovenski ljudski običaji. V: Ivan Grafenauer in Boris Orel (ur.), *Narodopisje Slovencev II*. Ljubljana: DZS, 1952, 134–165.
- PIŠKUR, Drago: Kresovanje v Beli krajini. *Slovenec* 60/142, 23. junij 1932, 142.





## 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 Daša Ličen (dasa.licen@zrc-sazu.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.

**Članek iz tematske številke periodične publikacije:**

PRIMEK, Ime: *Naslov članka: Podnaslov članka*. V: Ime Priimek (ur.), *Naslov tematske številke: Podnaslov tematske številke*. *Ime publikacije* letnik/številka, leto izida, strani.

VODOPIVEC, Nina: *Družbene solidarnosti v času socialističnih tovarn in individualizacije družbe*. V: Peter Simonič (ur.), *Solidarnost in vzajemnost v času recesije: Razumevanje starih in novih vrednosti in vrednot v poznem kapitalizmu*. *Ars & Humanitas* 8/1, 2014, 136–150.

**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 podstrani 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:

Muslimanski deklici iz Novega Pazarja. Foto: Stanko Murko, 1930. Fototeka Slovenskega etnografskega muzeja, Zbirka Matije Murka. | Muslim Girls from Novi Pazar. Photo: Stanko Murko, 1930. Courtesy of the Documentation collection of the Slovene Ethnographic Museum, Matija Murko's Collection.

**Izšlo** | Published:

Ljubljana, november 2022 | November 2022



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, november 2022