



KLEPETAVI PREDMETI

Ko predmeti spregovorijo o nas in drugih

uredil

Jernej
Mlekuž

MIGRACIJE



Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

316.7(082)

KLEPETAVI predmeti : ko predmeti spregovorijo o nas in drugih /
uredil Jernej Mlekuž. - Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU, 2011. -
(Migracije / Založba ZRC, ZRC SAZU, ISSN 1580-7401 ; 21)

ISBN 978-961-254-327-3

1. Mlekuž, Jernej

258491136

KLEPETAVI PREDMETI
Ko predmeti spregovorijo o nas in drugih

Uredil
Jernej Mlekuž

Ljubljana 2011

VSEBINA

KLEPETALNICA ZA PREDMETE IN LJUDI

PRISLUHNI MO TIŠINI?

Jernej Mlekuž

9

PA ZAČNIMO DOMA

GOVORICA BOŠNJAŠKEGA POKRIVANJA:
BRANJE KONTEKSTOV

Špela Kalčič

21

BUREKPOMENI BUREKDAROVANJA
NEBUREKLJUDEM

Jernej Mlekuž

51

NADALJUJMO V SVETU

POTOVANJE POMENOV TUAREŠKEGA
ZAGRINJALA SKOZI RAZLIČNE SOCIALNE
KONTEKSTE

Sarah Lunaček

69

KONTINUITETA IN SPREMEMBE V PRAZNIČNI
PREHRANI PRI MUSLIMANIH V URBANEM
BURKINA FASU

Liza Debevec

95

IN SE IZGUBIMO V ČASU

OBREDNA BRONASTA POSODA *DING* KOT
MATERIALNI ODRAZ KITAJSKEGA KULTURNO-
DRUŽBENEGA FENOMENA

Nataša Vampelj Suhadolnik

113

TRŽNO-RELIGIOZNE VREDNOSTI BLAGA IN
IDENTITETA STAREJŠIH JAPONCEV

Tinka Delakorda

143



**KLEPETALNICA
ZA PREDMETE IN LJUDI**

*Povabilo na klepet (avtor: Jernej Mlekuž,
nekje na severu Pakistana, 1994).*

PRISLUHNI MO TIŠINI?

Jernej Mlekuž

KLEPETAVI PREDMETI? ¹

A predmeti potem govorijo? In če govorijo, kakšen jezik govorijo? Nedvomno govorijo drugačen jezik, kot ga govori jezik jezika – besed, stavkov, fonemov in drugih lingvistično pomenskih enot. V čem se torej razlikuje jezik predmetov od besednega jezika? Ali če vprašanje nekoliko drugače postavimo – saj bi nas iskanje razlik v trenutku zapeljalo v na tem mestu veliko prezapleteno teoretsko razpravo² –: čemu, zakaj smo to družino besedil namenili *prav* predmetom, njihovim *zgodbam*?

Stvari, tako naravne kot človeško preoblikovane in oblikovane, v primerjavi s podobami, z idejami, govorom, jezikom, niso le reprezentacije, ampak imajo materialno prisotnost v svetu, ki ima materialne posledice. Predmeti torej obstajajo kot materialne, konkretne oblike, in te so na tej stopnji neodvisne od kakršnekoli mentalne predstave o njih. Ta lastnost pa je ključ za razumevanje njihove pomembnosti in moči v (so)ustvarjanju kulture. Materialna *kultura* ni kultura zato, ker predstavlja pasivno, mrtvo, neživo okolje, v katerem ljudje delujejo, živijo. Ampak zato, ker je aktiven, neločljiv,

1 Besedilo je rezultat projektov »Etnična ekonomija: Izziv ali ovira za gospodarstvo v Sloveniji in EU« (L5–2242) in »Zamišljena materialna kultura: O širjenju nacionalizma v družbi materialne kulture« (666).

2 O razlikah med (besednim) jezikom in predmeti glej npr. v Miller (1987; 1994). Na tem mestu pa nekoliko drugačna opomba, ki jo lahko beremo kot uvod v naslednje opombe. – Besedni jezik je nedvomno bolj sofisticirano orodje artikulacije. Arbitrnost besednega jezika namreč pomeni (skoraj) popoln prelom med znakom in označevalcem. Predmeti, na drugi strani, nikoli ne posedujejo povsem arbitrarnih in abstraktnih lastnosti. A ta lingvistična artikulacija le ni tako vseobsegajoča, kot se zdi. Otroška igra se pojavi v obdobju, ko razlikovanje med zavestnim in nezavednim postane izrazitejše, z razvojem besednega jezika pa predmeti nimajo nikoli več tako vidnega mesta v našem izražanju. Ta lastnost v otroškem razvoju ima analogijo tudi v družbenozgodovinskem razvoju: z mestom predmetov v družbeni reprodukciji pred pridobitvijo večšine pisanja. Na tej stopnji so (bili) predmeti kot avtentično opredmetenje prednikov skupaj z oralno tradicijo osnovno sredstvo zagotavljanja kontinuitete socialne reprodukcije (Miller 1987: 99).

konstitutiven del (so)oblikovanja družbe in kulture, skupin in posameznikov, njihovih identitet, praks, nagnjenj, idr. Če nekoliko obogatimo sklepni stavek čudovite knjige Sidneya W. Mintza (2010: 372) o stvari, ki človeštvo sladka in greni – sladkorju: Ko enkrat razumemo razmerje med predmetom in osebo, na novo odkrivamo nas same.

Predmeti torej niso besede. In ko govorimo o pomenu predmetov – kar pravzaprav počnemo v pričujoči knjigi – smo, kot poudarja osrednja figura sodobnega preučevanja materialne kulture, David Miller (1994: 397),³ bližje pojmu »biti« kot pa vprašanju »reference«. Mimogrede: analogijo v razlikovanju med semantiko, ki se ukvarja s pomenom besed, in pragmatiko, ki se ukvarja s tem, kako je beseda uporabljena v določenih govornih kontekstih, najdemo v lingvistiki. Seveda se lahko vprašamo, do katere mere je smiselno rigidno ločevanje med semantiko in pragmatiko, med pomenom in (upo) rabo. Raba namreč pomaga določati pomen, raba in pomen sta tako neločljivo povezana.⁴ Ta španovija rabe in pomena, ki torej ni neslišna v besednem jeziku, se glasno širokousti v materialni kulturi.

Rečeno nekoliko drugače, v primerjavi z besednim jezikom je pomen predmetov veliko težje ločiti od specifičnega družbenega konteksta, v katerega so umeščeni – ali če se izrazimo manj človekocentrično: v katerem živijo. (Ta zaraščenost v kontekst bo verjetno tudi glavni razlog, zakaj raziskovanje materialne kulture oziroma jezika materialne kulture povzroča svojevrsten

3 Preučevanje materialne kulture ima predvsem v arheologiji in socialni antropologiji zelo dolgo in bogato tradicijo. A zdi se, da je bil narejen pomemben epistemološki premik s preučevanjem materialne kulture v sodobnih družbah, ki so ga vpeljali socialni antropologi v osemdesetih letih prejšnjega stoletja. Najvplivnejša dela iz tega časa so bržkone pionirsko *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption* (Douglas in Isherwood 1980), zbornik *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (ur. Appadurai 1986) in knjiga *Material Culture and Mass Consumption* (Miller 1987). Nedvomno pomemben institucionalni mejnik pa je konec devetdesetih let ustanovitev revije *Journal of Material Culture*.

4 Kot je vztrajal, in to »semantiki« povsem predani, Ferdinand de Saussure: jezik brez govora ni mogoč, in obratno. Seveda pa Saussurjevska dihotomija jezik/govor ni (povsem) primerljiva in analogna z dvojico semantika/pragmatika. Ločevanje pomena in uporabe nedvomno že od Wittgensteina postaja vse bolj zabrisano. O tem neizbrisljivem partnerstvu pomena in uporabe nam pravzaprav govori že znameniti Wittgensteinov (1980: 250) »govoreči lev«: »Če bi lev znal govoriti, ga ne bi mogli razumeti.« Zakaj torej leva ne bi razumeli, če bi znal govoriti? Na to stvarnik »govorečega leva« odgovarja takole: »[...] če pridemo v tujo deželo s povsem tujimi tradicijami; in to celo tedaj, če znamo jezik te dežele. Mi teh ljudi ne razumevamo. (Pa ne zato, ker ne vemo, kaj govorijo sami sebi.) Ne moremo se v njih najti.« Za razumevanje jezika torej ni dovolj zgolj semantična raven (razumevanje pomena besed), ampak potrebujemo tudi pragmatično raven (razumevanje uporabe besed).

epistemološki pa seveda tudi metodološki problem.) Predmeti se torej (največkrat) nočejo brati kot tekst, ampak nam v branje dajejo svoj kontekst.

Ta neponovljiv, ireduktibilen družbeni kontekst pa je tudi tisto, kar zgodbe klepetavih predmetov naredi klepetave. Torej kot vsak govor, klepet enkratne, neponovljive.

A klepetavi predmeti ne le govorijo. Ampak tudi *radi* govorijo. To pač niso le govoreči predmeti, ampak so tudi klepetavi predmeti. A kaj pravzaprav pomeni, da *radi* govorijo? Vsi predmeti pač ne govorijo enako zanimivih zgodb. Veliko večino predmetov, s katerimi živimo ali se z njimi vsakodnevno srečujemo, razumemo ali zaznavamo kot samoumevne. Naš odnos do pralnega stroja, drsalk, Zmajskega mostu, motike, kondomov, lovskega klobuka, kuhinjskega pribora, pisoarja je le redko omembe vreden. Predmete, s katerimi se vsakodnevno srečujemo ali z njimi živimo, le redko opazimo ali jim namenimo posebno pozornost. So »del naših življenj«, naši tihi življenjski spremljevalci. To kajpak niso klepetavi predmeti, o katerih naj bi klepetala ta knjiga. A seveda lahko to lastnost »veselja po govorjenju«, »radosti ob govorjenju« še pridobijo. In kaj torej klepetave predmete naredi klepetave? Vzrokov, odgovorov je bržkone več.⁵ A v tem klepetu se bomo ukvarjali le z enim odgovorom. In sicer? S spremenjenim kontekstom! Ko se predmeti znajdejo v novem, drugačnem, tujem kontekstu, pogosto – nikakor pa ne nujno – postanejo klepetavi. Ko se je pisoar pojavil na umetniški razstavi (s pomočjo Marcela Duchampa) – torej v povsem novem kontekstu, je začel klepetati.

No, v tej knjigi ne bomo klepetali s predmeti, ki tako načrtno, hoteno, enopotezno kot Duchampov pisoar postanejo klepetavi predmeti. Naši klepetavi predmeti so postali klepetavi v dolgi igri družbenih in kulturnih zapletov ter razpletov, selitev in naselitev, prisvojitvev ter odtujitev, tragedij in komedij. Njihove zgodbe, biografije so veliko bolj zamotane in zapletene, kot

5 Nekatere odgovore bi bržkone našli v knjigi *Material cultures: Why some things matter* (ur. Miller 1998), še zlasti v uvodnem besedilu z naslovom, enakem podnaslovu knjige (Miller 1998). (Pod)naslov implicira premik od splošnega vprašanja pomembnosti materialnih oblik na specifične analize določenih predmetov in predmetnih domen. Miller v uvodnem besedilu opozori na pomensko razliko med *significant*, *important* in na drugi strani *matter*. Medtem ko prvi dve besedi kažeta predvsem na kriterije in besednjak raziskovalcev, se *matter* nanaša bolj na sodbe in jezik preučevanih. *Matter* torej zanimanje postavi predvsem na zadeve preučevanih. Miller idejo, koncept *matter*ing še naprej razvija. Ta nikakor ni preprosta in enosmerna ter ne more biti zožena na preprosto vprašanje informatorju: »Does this matter?« Več o tem glej v pričujoči knjigi v prispevku Burekpomeni burekdarovanja neburekljudem.

je zgodba, biografija Duchampovega pisoarja, zato je tudi njihovo odmotavanje ter razpletanje bržkone veliko bolj zamotano in zapleteno.⁶

S to zamotanostjo in zapletenostjo pa merimo še nekam. Rekli smo, da so klepetavi predmeti predmeti, ki radi govorijo. To veselje po govorjenju, radost ob govorjenju, klepetavost bi bržkone pogosto lahko prevedli tudi v pomensko ali simbolno obteženost. Izbira za proučevanje simbolno obteženih predmetov pa namiguje na zagledanost v simbolno. In zagledanost v simbolno narekuje mižanje ob materialnem. Ob tem namigu in nareku pa si bomo poskušali kar čim močneje zatisniti ušesa. Kajti ni naš namen, da se odrečemo materialnim, funkcionalnim in drugim kontekstualnim razsežnostim izbranih predmetov. Nasprotno, želimo pokazati, kako je ta simbolni svet predmetov nemogoč brez materialnega. Kako je simbolno zamotano in zapleteno z materialnim.

Ko govorimo o zamotanosti in zapletenosti odmotavanja ter razpletanja zgodb, biografij predmetov, pa zamotajmo in zapletimo še to: poslušanje (klepetavih) predmetov lahko stvari, ki se zdijo samoumevne, nepomembne, nevidne, pokaže kot, hm, nesamoumevne, pomembne, vidne. Ta potencial proučevanja zgodb, biografij predmetov je v svojem odmevnem prispevku podčrtal tudi Igor Kopytoff (1986: 67). K temu dodaja, da »pač« ni pomembno dejstvo, da so stvari v novih okoljih, kulturah, kontekstih sprejete, ampak načini, kako so te sprejete – »kulturno redefinirane in dane v rabo«:

Biografija avtomobila v Afriki bi razkrila bogastvo kulturnih podatkov: način, kako je bil pridobljen, kako in kdo je zbral denar za nakup, odnos prodajalca do kupca, različno uporabo avtomobila, identiteto najpogostejših uporabnikov in tistih, ki si ga sposojajo, pogostost izposoje, garaže, v katere je bil odpeljan,

6 Predvsem v antropološkem proučevanju (materialne kulture) je bil spremenjeni kontekst predmetov večkrat tako ali drugače predmet obravnave. Bronislaw Malinowski tako v »naj-naj« antropološki monografiji *Argonauts of the Western Pacific* (1922) sledi ogrlicam, ki v ritualnem sistemu menjave kula pridobijo povsem novo funkcijo in pomen. Seveda pa ne moremo reči, da se je Malinowski eksplicitno ukvarjal s spremenjenim kontekstom ogrlic – z vprašanjem »rekontekstualizacije« predmetov. Arjun Appadurai se je recimo tega vprašanja lotil v uvodu v odmevno knjigo *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, v katerem pa je obravnaval predvsem ali izključno vprašanje poglobljenosti ali razblagovljenosti predmetov. Širše vprašanje gibanja predmetov skozi različne kontekste ali »rekontekstualizacije« predmetov pa je zastavil Nicholas Thomas v delu *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific* (1991). Bržkone o spremenjenem kontekstu predmetov največ razmišljajo muzeologi. Seveda pa je pri njih nov kontekst največkrat omejen na prostore muzejev. O tem med drugim razmišlja tudi Jože Vogrinc v članku *Kako so predmeti umrli in kaj jim danes vdihuje življenje* (2005), ki ponuja tudi dobre nastavke za razmišljanje o življenju predmetov v novem, drugem kontekstu.

lastnikov odnos do mehanikov, spreminjanje lastnikov z leti in na koncu (ko avto razpade) dispozicijo [in uporabo] njegovih ostankov. Vsi ti detajli bi odstrli zelo različne biografije avtomobila iz ameriškega srednjega razreda, avtomobila Navajev ali avtomobila francoskega kmeta (Kopytoff 1986: 67).

Za ta daljši in verjetno za marsikoga »ne ravno ambiciozen« citat smo se odločili predvsem zato, da poudarimo, da te knjige ne držijo skupaj kakšna enotna, ambiciozna, trdna teoretska izhodišča, ampak predvsem pristop. Morda bi bilo bolje reči posluš, da se predmete sliši, ali še bolje, pripravljenost, da se s predmeti klepetajo. Do nabora zgodb, tekstov je prišlo preprosto tako, da so bili avtorice in avtorji povabljeni, da napišejo, kaj jim predmeti govorijo, klepetajo, ko so ti postavljeni v nov kontekst.⁷ Naš projekt je torej v prvi vrsti *metodološki* – spodbuja raziskovalce-poslušalce-klepetalce, da klepetajo s predmeti, živečimi v novih, drugačnih okoljih. Takšen metodološki zastavek pa (lahko) obljublja nekakšen epistemološki obrat: namesto nerefleksivnega zbiranja podatkov, ki rabijo prikimavanju in utrjevanju obstoječih teorij (kar dandanes počne (pre)velik del humanistike in družboslovja), proučevani predmeti lahko soustvarjajo ali sami diktirajo analizo in, v zelo ambiciozni varianti, lahko celo ponudijo premise za nove teorije. Seveda tak projekt ni nov. Etnografsko raziskovanje, ki v veliki meri družijo tudi avtorice in avtorja pričujoče knjige, je imelo vedno potencial, da je (lahko) samosvoje mislilo tudi skozi teren (in s tem tudi skozi predmete),⁸ in ne le skozi obstoječe teorije.

Rekli smo že, da v knjigi govorimo o pomenih predmetov. To seveda lahko *pomeni* marsikaj. Na tem mestu to pomeni le, da predmeti pač *nekomu nekaj* pomenijo. Ob tem dodajmo še naslednje: ni naš namen, da od predmetov strogo in nepreklicno zahtevamo, da nekaj označujejo, reprezentirajo, obstajajo za nekaj drugega. To seveda lahko spet marsikaj pomeni. Med drugim (lahko) pomeni to, da pomeni niso nujno fundamentalno ločeni od svojih materialnih manifestacij. Iz česar je mogoče sklepati, da predmete lahko obravnavamo tudi kot samosvoje, *sui generis* pomene.

Na koncu prvega polčasa bo to verjetno povsem odveč, a vendarle: klepetavi predmeti ne govorijo, klepetajo sami s sabo. Ampak z ljudmi. In čeprav je ta klepet ljudi s predmeti v besednem jeziku največkrat zožen le na kletvice, medmete, to ne pomeni, da je klepet med predmeti in ljudmi »bog, da se ga

7 Ta knjiga ima sicer nekoliko daljšo zgodovino. Tematski sklop z istim imenom, a s precej spremenjeno ekipo avtoric in avtorjev, je izšel v reviji *Dve Domovini* 31 (2010).

8 Več o tem mišljenju skozi predmete glej v knjigi s povednim naslovom *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically* (ur. Henare idr. 2007).

bog usmili«. Pomeni kvečjemu to, da se predmeti upirajo zavestni artikulaciji, da so na nek način »zavrti« zaradi besednega jezika. Način, da se (vsaj malo) rešimo te zavrtosti, pa je, da pustimo predmetom, da spregovorijo.

KO PREDMETI SPREGOVORIJO O NAS IN DRUGIH

Klepetavi predmeti v tej knjigi govorijo o dveh skupinah ljudi: o ljudeh, ki s preučevanimi predmeti živijo, in o ljudeh, ki s preučevanimi predmeti ne živijo ali z njimi živijo drugače kot prvi. Seveda so odnosi med prvimi in drugimi zapleteni, oziroma če spregovorimo bolj predmetocentrično: predmeti imajo v sobivanju (združevanju in razhajanju) omenjenih dveh skupin zelo različne vloge in pomene.

Začnimo doma, da se prehitro ne izgubimo v širnem svetu. Rute muslimank v Sloveniji, ki nam jih kroji Špela Kalčič, poudarjajo zavestno težnjo biti kot muslimanka vidna v neislamski družbi. Rute, ki jih nosijo hčerke Bošnjakov in Bošnjakinj v Sloveniji, tako ne bomo videli na glavah Slovenk, pa tudi, vsaj ne takšnih, na glavah njihovih mater. Mlajše generacije so namreč v nasprotju s starejšimi generacijami, ki so po prihodu v Slovenijo ohranile stil pokrivanja, ki izhaja iz tradicionalnih praks bosanskega podeželja in temelji na ustnem izročilu, svoje pokrivanje utemeljile na pisani islamski besedi in ga očistile vseh tradicionalnih konotacij. Toda burek, o katerem pametuje dr. burek, z užitkom jedo tako priseljenci kot Slovenci. A je treba takoj dodati, da ga prvi in drugi vendarle jedo drugače, ob drugih priložnostih, da jim torej pomeni drugo stvar, o čemer priča burekdarovanje, ki poteka le v eni smeri: od burekljudi k neburekljudem.

Seveda pa kategoriji »mi« in »drugi« nista nujno tako eksplicitni kot v zgodbah, ki jih predmeti pripovedujejo doma. *Taglmust*, ki ga razpleta Sarah Lunaček, govori zgodbo o tem, kako je to tuareško 'zagrinjalo', ki je bilo nekdanj povezano predvsem z uravnavanjem odnosov med sorodniki, s selitvijo Tuaregov v urbana okolja postalo pomemben predmet izražanja etnične identitete. Predmet je torej ostal znotraj etnične skupine, a je s stiki z drugimi pridobil nove, drugačne pomene. Spet drugačno zgodbo o nas in drugih govorijo »belske« jedi na poročnih slavjih pri muslimanih v urbanem Burkina Fasu, ki nam jo servira Liza Debevec. Od drugod uvožene jedi, ki so ljudem povečini tuje, gostiteljem pomagajo manifestirati njihov sodobni način življenja in napredno miselnost.

Seveda pa nov, spremenjen kontekst predmetov ni povezan, pogojen le s potovanji predmetov ali ljudi v prostoru, ampak tudi s potovanji predmetov v času. Obredna bronasta posoda *ding*, s katero potuje Nataša Vampelj Su-

hadolnik skozi kitajsko zgodovino, je pomembno prisotna v kitajski družbi in kulturi vsaj že dve tisočletji, a njeni pomeni so se v času spreminjali. Kot reprezentativni izdelek bronastih tehnoloških dosežkov in obrednih žrtvovanj zgodnjih obdobij Kitajske je postala simbol politične moči, bogastva in kraljevega statusa. Po razpadu starih obrednih norm je posoda postopoma izgubila svojo obredno funkcijo, ponovno pa se je v večji meri pojavila kot kadilnica v novem tempeljskem okolju. Zaradi edinstvene vloge v zgodnjih obdobjih je postala pomemben element družbene veljave tudi v poznejših obdobjih, njen pomen pa je mogoče opazovati vse do današnjih dni, ko je dobila nove konotacije predvsem v smislu povezovalne politike, miru, razvoja in blaginje (Vlada Kitajske je ob različnih obletnicah posodo *ding* podarila svojim avtonomnim pokrajinam, ob 50. obletnici ustanovitve Združenih narodov pa jo je izročila takratnemu predsedniku te organizacije). Seveda pa za spremembo pomenov predmetov ni nujno, da minejo stoletja ali celo tisočletja. Pomeni predmetov se lahko spremenijo ali spreminjajo tudi ob posebnih priložnostih, torej ciklično v času. Potrošne dobrine, kupljene na praznične dni *ennichi*, med katerimi je stikala Tinka Delakorda na tokijski nakupovalni ulici Jizō v bližini templja Kōganji, pridobijo implikacije zdravja, simboliko bodisatve Togenuki jizō in nostalgije po dobrih starih časih, ter tako dosežejo višjo vrednost.

Klepetave predmete smo torej postavili kot osrednje metodološko orodje v razumevanju družbe, družbenih odnosov, kulture. V razumevanju nas in drugih. A takšen zastavek nas ne sme zavesti. Klepetavi predmeti se ne nanašajo le na določeno skupino. Le na nas in nanje. Ampak so tudi konstitutivni del družbenih odnosov. So torej nepogrešljivi v razumevanju in konstituiranju nas in drugih. Če se le za hip vrnemo na tokijsko nakupovalno ulico Jizō: pridobljene implikacije potrošnih dobrin, kupljenih na praznične dni *ennichi*, imajo funkcijo združevanja generacijske skupine starejših, torej delujejo skupnosttvorno. Nekoliko drugače rečeno, materialna kultura ni zgolj nekašen medij za socialne odnose, ampak je sestavni del družbenih odnosov.⁹

9 Z Millerjevimi besedami: »Kulturna avtentičnost predmetov ne izhaja toliko iz njihovega odnosa do nekega zgodovinskega stila ali proizvodnega procesa – z drugimi besedami, ne posedujejo nobene imanentne resnice ali laži – ampak prej iz njihove aktivne participacije v procesu oblikovanja družbenega subjekta, v katerem so neposredno konstitutivni v razumevanju nas in drugih« (Miller 1987: 215). – Če si za trenutek priključimo Bourdiejev (2002) koncept *habitusa*, se nam predmeti izkažejo kot osrednji element družbene reprodukcije, kot tesno vpeti v najbolj temeljne in skrite vidike socializacije. Ponujajo namreč nekakšno spravo med objektivističnimi pristopi in interpretacijami subjektive družbene vloge (kot aktivnega agenta). Predmeti se izkažejo kot mediatorji med subjektivnim in objektivnim svetom, kot instrumentalni v povezovanju teh osrednjih procesov abstrakcije in specifič-

Zato v tem našem projektu nikakor ne gre za to, da bi materialnost postavili nasproti družbenemu. Nasprotno, gre za prikaz, kako je materialnost konstitutiven del družbenega, kako je družbenost nemogoča brez materialnosti. Kako »mi« in »drugi«, ko utišamo klepetave predmete, ostaneta le še besedi.

nosti. Ta ekstremna vidnost in nevidnost predmetov pa verjetno v veliki meri vpliva, kot ugotavlja Miller (1987), na težavnost razumevanja njihove pomembnosti za (so)oblikovanje socialnih odnosov.

LITERATURA

- Appadurai, Arjun (1986). Introduction: Commodities and the Politics of Value. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (ur. Arjun Appadurai). Cambridge in New York: Cambridge University Press, 3–63.
- Bourdieu, Pierre (2002). *Praktični čut I, II*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Douglas, Mary in Baron Isherwood (1980). *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*. London in New York: Routledge.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad in Sari Wastell (2007). *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London in New York: Routledge.
- Koptytoff, Igor (1986). The Cultural Biography of Things: Commodization as Process. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (ur. Arjun Appadurai). Cambridge in New York: Cambridge University Press, 64–94.
- Miller, Daniel (1987). *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford in New York: Blackwell.
- Miller, Daniel (1994). Artefacts and the Meaning of Things. *Companion Encyclopedia of Anthropology* (ur. Tim Ingold). London in New York: Routledge, 396–419.
- Miller, Daniel (1998). Why some things matter. *Material Cultures: Why Some Things Matter* (ur. Daniel Miller). London: UCL Press, 3–21.
- Mintz, W. Sidney (2010). *Sladkost in moč: Mesto sladkorja v moderni zgodovini*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Mlekuž, Jernej (2007). Biografije in zgodovine predmetov. *Etnolog* 17: 261–273.
- Schippers, Thomas K. (2002). Od predmetov do simbolov: Spreminjajoče se perspektive pri proučevanju materialne kulture v Evropi. *Etnolog* 12: 125–137.
- Thomas, Nicholas (1991). *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vogrinc, Jože (2005). Kako so predmeti omrtveli in kaj jim danes vdihuje življenje. *Argo* 48(2): 138–141.
- Wittgenstein, Ludwig (1980). *Filozofska izraživanja*. Beograd: Nolit.



PA ZAČNIMO DOMA

Pokrivanje signalizira pripadnost islamu in samozavestno izraža nazorsko prepričanje, ki hoče biti opazno v javnem prostoru (avtorica: Špela Kalčič, Sarajevo, 2004).

GOVORICA BOŠNJAŠKEGA POKRIVANJA: BRANJE KONTEKSTOV

Špela Kalčič

UVOD

Obleka in sam akt oblačenja v življenju človeka nista zgolj v funkciji zaščite pred neugodnimi vremenskimi razmerami, temveč tudi v funkciji komuniciranja različnih družbenih pomenov. Kot zapiše utemeljiteljica sodobnega preučevanja obleke, Joanne Eicher, skupaj s članico svoje raziskovalne skupine, Ruth Barnes, imajo »tkanine ali kože, iz katerih so narejene obleke, primarno res lahko zaščitni pomen, imajo pa hkrati tudi družbeni pomen« (Barnes in Eicher 1992: 1).

Obleka lahko označuje etnično in versko pripadnost ter posameznika umesti zgodovinsko in geografsko (Eicher in Sumborg 1995: 1). Obleka tako posameznika povezuje z določeno skupnostjo in poleg sporočil o osebnih posreduje tudi sporočila o skupinskih identitetah. S tem, ko označuje pripadnost posameznika določeni skupini, ga obenem loči od tistih, ki jim ne pripadajo. »Obleka vključuje in izključuje« (Barnes in Eicher 1992: 1). Ljudi opredeljuje glede na njihove različne družbene statuse, s katerimi so lahko zaznamovani že ob rojstvu. V marsikateri družbi je pripadnost določenemu družbenemu razredu, kasti ali rodovni liniji označena z načinom oblačenja (prim. Barnes in Eicher 1992: 1; gl. tudi El Guindi 1999). Slednje se lahko menja s starostjo ter spreminjanjem posameznikovega političnega, spiritualnega ali ekonomskega statusa (prim. Barnes in Eicher 1992: 1). Obleka je lahko tudi znak visokega ekonomskega ali političnega položaja posameznika in kot taka nastopa v vlogi predmeta razkazovanja, luksuza in moči (prim. Lindisfarne-Tapper in Ingham 1997: 7). Lahko nastopa v zvezi z odnosom posameznika do religioznega ali kakega drugega moralnega vrednostnega sistema in sporoča moralni ugled posameznika, kot se ta zrcali v odnosu do splošno sprejetih družbenih norm (prim. Barnes in Eicher 1992: 1–2; El Guindi 1999: 61; Lindisfarne-Tapper in Ingham 1997: 8). Lahko sodeluje pri konstrukciji spolnih identitet (prim. Barnes in Eicher 1992: 2, 7; Lindisfarne-Tapper in Ingham 1997: 8; Eicher in Roach-Higgins 1992: 19). Lahko je znak političnega

gibanja (prim. El Guindi 1999: 129–146; Lindisfarne 2002: 403–423), odpora (prim. Höglinger 2004; prim. El Guindi 1999: 161–187; prim. Lindisfarne 2002: 403–423) ali feminizma (El Guindi 1999: 177–187).

Obleka naj bi bila torej »komunikacijski kod s pomenom« (Barnes in Eicher 1992: 1). Skupaj z Mary Ellen Roach-Higgins Eicherjeva obleko definira kot »kodificiran senzorični sistem neverbalne komunikacije«, ki omogoča človeško interakcijo v prostoru in času kot »prežeto s pomenom, ki ga razume meta njen nosilec in gledalec, medtem ko je razkazovana v komunikaciji z ljudmi« (Eicher in Roach-Higgins 1992: 15). Ta pomen pa ne obstaja sam na sebi, temveč se oblikuje šele skozi sam proces komunikacije, vpet v družbene procese in konkretne družbene kontekste, ki komunikacijo in z njo artikulacijo oblačilnih pomenov pogojujejo (prim. Barnard 2002: 30–33; 85–88; El Guindi 1999: 4–5, 109; Lindisfarne-Tapper in Ingham 1997: 9–11). Obleka torej dobi družbeni pomen šele skozi kontekst, v katerem se uporablja, in se od konteksta do konteksta tudi spreminja. Zato je za resnično razumevanje oblačilnih praks potrebno poznavanje kontekstov, v katere so te vpete.

Obleka v bistvu komunicira tako, da nam tako kot drugi predmeti materialne kulture daje v branje svoj kontekst (več o tem glej v pričujoči knjigi v prispevku Prisluhnjimo Tišini?). Ker pa so družbeni konteksti spremenljivi, tudi oblačilni pomeni niso statični in se stalno spreminjajo. Oblačilne prakse se odzivajo na različne globalne in lokalne družbene vplive, zaradi česar jih je treba nenehno reinterpreterirati. Kot poudarja Fadwa El Guindi (prim. 1999: 4–5, 109), različne družbe in kulture v različnih obdobjih enakim ali podobnim oblačilnim elementom pripisujejo različne pomene. Šele takrat, ko vemo, kako se določena oblačilna praksa spreminja, kakšni so mehanizmi, ki te spremembe povzročajo, v kakšnem razmerju je praksa do moralnih norm, v kakšna razmerja moči je vpeta, kako je v specifičnem okolju vrednotena, kako se z njo manipulira, v kakšnih kontekstih in s kakšnim namenom, lahko razumemo oblačilne pomene (prim. Lindisfarne-Tapper in Ingham 1997: 1, 3, 5, 15, 16, 26).

V drugi polovici devetdesetih let 20. stoletja se je med Bošnjakinjami v Sloveniji pojavil nov oblačilni trend, vezan na islamski moralni kodeks. Nekatere Bošnjakinje so se začele pokrivati¹ in s tem na viden način opozarjati na dejstvo, da so muslimanke. Tako se je islamski način oblačenja pri Bošnja-

1 V pričujočem besedilu ločujem med »pokrivali« in »zakrivali« oziroma med praksami »pokrivanja« in »zakrivanja«. Izraz »zakrivanje« oziroma »zakrivalo« se v slovenskem jeziku uporablja predvsem v zvezi s praksami zakrivanja obraza (gl. npr. gesli »zakriti« ali »zakrivanje« v SSKJ 1994). Ker v besedilu razpravljam o različnih vrstah oblačil in načinov oblačenja, pri katerih ne gre vedno za zakrivanje obraza, raje uporabljam bolj generičen in

kinjah prvič pojavil v slovenskem kontekstu, kar je kljub maloštevilčnosti pojava zbudilo znatno pozornost. O pokritih muslimankah se je poročalo v medijih, posnet pa je bil tudi dokumentarni film *Alahu predane* (Mašera 2003). Le zakaj so se te ženske pokrile? Njihove mame, ki so se med jugoslovanskimi migracijami preselile v Slovenijo, se niso nikoli pokrivalo, pa tudi večina njihovih babic v Bosni in Hercegovini ne. In če se slednje so, je bil njihov način pokrivanja že na videz drugačen od tistega, ki so ga nanovo »uvedle« njihove vnukinje. Kakšni so pomeni islamskega oblačilnega koda Bošnjakinj v Sloveniji, ki so se v drugi polovici devetdesetih let 20. stoletja začele pokrivati?

Da bi odgovorili na to vprašanje, se bo treba poglobiti v kar nekaj eden iz drugega izhajajočih in tudi med seboj prepletajočih se kontekstov: sodobni bošnjaški načini oblačenja so se namreč oblikovali, in se še vedno, v okviru konkretnih družbenopolitičnih dogajanj na Balkanu – v okviru Osmanskega imperija (Kontekst 1), nekdanje Jugoslavije (Kontekst 2), sodobne Bosne in Hercegovine (Kontekst 3) ter današnje Slovenije (Kontekst 4).

KONTEKST 1: OSMANSKI IMPERIJ

Oblačilne prakse muslimanov iz Bosne in Hercegovine so se še zlasti v 20. stoletju intenzivno spreminjale in doživele številne preobrazbe. Vendar vplivi na oblačenje bosanskih muslimanov segajo še veliko dlje v preteklost, tj. v čas osmanskega podjarmljenja Balkana v 15. stoletju. V tistem času so prebivalci na območju današnje Bosne in Hercegovine ne le množično sprejeli islam, temveč tudi mnoge običaje, ki so jih s seboj prinesli predstavniki Osmanskega imperija (gl. Beljkašić-Hadžidedić 1990, 1999). Osmanski vplivi so pustili svoj pečat v različnih sferah vsakdanjega življenja vseh prebivalcev Bosne in Hercegovine, ne glede na njihovo versko pripadnost, in to tako v arhitekturi, ureditvi interierja, prehrani kot tudi v načinu oblačenja. Osmanski vpliv je bil opazen tako na obleki muslimanov kot tudi katolikov, pravoslavcev in judov, ki so v 15. stoletju živeli na teritoriju današnje Bosne in Hercegovine. Šlo je predvsem za vpliv osmanske vojaške uniforme na moško civilno nošo in za sprejemanje iz Istanbula prihajajočih modnih vplivov. Ti so se sprva uveljavljali v mestih, najprej med višjimi sloji prebivalstva, nato med nižjimi in pozneje še na podeželju (prim. Beljkašić-Hadžidedić 1999: 205–217). Takrat oblačila niso poudarjeno signalizirala različnih verskih pripadnosti bosanskega prebivalstva, temveč predvsem njihovo ekonomsko razslojenost

vrednostno nevtralen izraz »pokrivanje« oziroma »pokrivalo«. Izraz »zakrivalo« oziroma »zakrivanje« uporabljam le, kadar želim eksplicitno povedati, da gre za zakrivanje obraza.



Fotografija 1: Zar – relikv zgodovine (avtorica: Špela Kalčič, Zemaljski muzej Sarajevo, 2004).

ali ruralno oziroma urbano poreklo. Kot kažejo nekatere takratne kronike, so osmanske oblasti to enotnost pravzaprav želele preprečiti, tako da so večkrat intervenirale z administrativnimi ukrepi, v katerih so določale, kdo sme kaj nositi oziroma česa ne sme. Ta določila so se nanašala predvsem na barve oblačil. Kristjani in judje npr. niso smeli nositi rdeče ali zelene barve, ki sta bili rezervirani za muslimansko prebivalstvo, medtem ko so bila zanje določena oblačila temnejših barv, kot so temno modra ali črna (prim. Bašeskija 1769/70, v: Sorabji 1989: 36). Ta barvna določila so v Bosni in Hercegovini sčasoma prešla v tradicijo in danes se na bosanskem podeželju ženske različnih veroizpovedi še vedno prepoznavajo med seboj prav po barvah, ki jih izbirajo za svoja oblačila, pa čeprav so obla-

čila, ki jih nosijo, pogosto enaka, na primer ruta, bluza in dolgo krilo.

Tudi pokrivala se takrat niso zgolj muslimanke, temveč ženske vseh veroizpovedi, tako v mestih kot na podeželju. Po mnenju Ljiljane Beljkašić-Hadžidedić (gl. 1997) naj bi bilo to tako zaradi tedaj uveljavljenega prepričanja, da mora imeti spodobna ženska, ne glede na svojo versko pripadnost, v javnosti vedno pokrito glavo. Različne oblike pokrivanja so kazale predvsem na ekonomski status posameznice ali pa na njeno urbano oziroma ruralno poreklo. Kot navaja Ljiljana Beljkašić-Hadžidedić (1987: 17–18), naj bi bile še zlasti očitne razlike med ženskami s podeželja in tistimi iz mest, saj naj bi si le bogate meščanke v nasprotju s podeželankami, ki so si z različnimi vrstami pokrival pokrivala predvsem lase, zakrivala tudi obraz. Pokrivala, ki so si jih ženske v mestih nadevale, kadar so zapustile dom, so razodevala njihove različne ekonomske statuse: ženske nižjih slojev so se ovijale v boščo, veliko laneno doma stikano ruto, ki je žensko pokrila od glave do kolen; mlajše ženske

iz premožnejših družin so nosile lahurli šal, velik šal iz kašmirja, potiskan s cvetličnimi vzorci in z resasto obrobo; ženske iz višjih in včasih tudi srednjih slojev pa so nosile feredžo, ki jo je v 19. stoletju pod vplivom istanbulskih modnih trendov izpodrinil zar, tako da so ob koncu stoletja v mestih feredže nosile samo še starejše ženske.

Tako feredža kot zar sta oblačili, ki zakrivata obraz. Danes je izraz feredža v Sloveniji uveljavljen kot generično poimenovanje za kakršnokoli obliko pokrivanja med muslimankami,² vendar pa je bila feredža, ki so jo ženske nosile v času Osmanskega imperija, pravzaprav oblačilo do gležnjev z dolgimi širokimi rokavi in velikim, po hrbtu padajočim ovratnikom. Velikost in ornamentiranost feredže sta izkazovali predvsem ekonomski položaj ženske (Beljkašič-Hadžidedić 1987: 17). Feredža se je nosila v kombinaciji s setom različnih rut, ki so pokrivalo različne predele glave: jašmak, ruta iz belega muslina, je zakrivala del obraza pod očmi (Škaljić 1989: 364), čember, večja ruta iz belega šifona, je pokrivala čelo in glavo, tako da so oči ostale odkrite (Škaljić 1989: 170), čez vse skupaj pa se je nosilo veliko belo laneno ruto, imenovano dušeme, ki se jo je pritrdilo na vrhu glave. Na začetku 19. stoletja je jašmak zamenjala peča, dekoriran kos tkanine, ki je pokrila ves obraz razen oči (Beljkašič-Hadžidedić 1987: 18). Peča spominja na nikab, obrazno zakrivalo arabskega izvora, ki se je razširilo med nekaterimi muslimankami tudi zunaj arabskega sveta. Zar, ki je v 19. stoletju zamenjal feredžo, nekoliko spominja na afganistanski čadare in je dolgo, široko vrhnje oblačilo, neke vrste ogrinjalo s kapuco, ki ima na obraznem delu všito črno tančico, pečo oziroma valo (Beljkašič-Hadžidedić 1987: 18).

Feredža in zar sta se na podeželju, kjer pa se njuna raba nikoli ni močno razmahnila, pojavila šele ob koncu 19. stoletja.³ Ženske na podeželju so si pokrivalo glavo, medtem ko je bilo zakrivanje obraza med njimi prej izjema kot pravilo. Nosile so se različne vrste rut, različnih velikosti, materialov, barv in vzorcev, kot so šamija, jemenija, aspurlija, krpa, ipd.; pogosto so se nosile v plasteh, ena preko druge. Razširjene so bile predvsem šamije, ki so se lahko nosile preko teferića (fesu podobna nizka kapa). Zunaj hiše so večinoma nosile boščo, medtem ko so s feredžo ali z zarom razpolagale le nekatere bogatejše ženske, nosile pa so ju, kadar so zapustile domačo vas. Zar in feredža sta bila na podeželju redkost, zato so si ju ženske med seboj tudi sposojale. Njuna

2 Slovar slovenskega knjižnega jezika za izraz feredža navaja, da je to »v muslimanskem okolju tančica, s katero si muslimanke pokrivajo obraz« in »nekaj dolgo, široko vrhnje oblačilo muslimank« (SSKJ 1994: 213).

3 V okoliških vaseh Tešnja so ljudje zar prvič videli šele med 1. svetovno vojno, ko so se v Tešanj zatekli sarajevski begunci (Beljkašič-Hadžidedić 1986/87: 149).

raba je bila najverjetneje statusni simbol in znak visokega družbenoekonomskega položaja.

KONTEKST 2: JUGOSLAVIJA

Po propadu Osmanskega imperija v 19. stoletju in avstro-ogrski okupaciji Bosne in Hercegovine leta 1878 je, kot navaja Ljiljana Beljkašić-Hadžidedić (1987: 18), orientalno modo počasi začela spodrivati moda z Zahoda, katere smernice so prihajale predvsem z Dunaja in iz Budimpešte, pokrivanje pa so začele opuščati predvsem judinje in kristjanke. Nošenje zara in feredže se je med muslimankami ohranilo vse do leta 1950, ko je bil sprejet Zakon o prepovedi nošenja zara in feredže (Zakon o zabrani nošenja zara i feredže). Zakon je sledil predvsem novi državni komunistični ideologiji. Ta si je prizadevala za modernizacijo države, deklarativno egalitarnost in je nasploh gojila negativen odnos do vsakršne religije, kot navajata Noel Malcolm (1996: 193–213) in Fuad Saltaga (v: Bringa 1997: 241), še zlasti pa do islama, ki je bil za komunistično oblast v novi Jugoslaviji primitiven, nazadnjaški, agresiven, militanten, fundamentalističen in azijski. Podobno ugotavlja tudi Tone Bringa (1997: 61, 77), ki opozarja, da je jugoslovanski šolski sistem subtilno, a konsistentno posredoval tudi sporočilo o tem, da je »muslimanskost« preživela stvar, ki jo je z izobraževanjem treba modernizirati.

Verjetno gre prav takšnim orientalističnim predstavam o islamu in njegovi zaostalosti, ki so se na območju nekdanje Jugoslavije razširile po odhodu Osmanov, ter pritiskom s strani novega, religiji nenaklonjenega jugoslovanskega režima, ki je proti islamu izkoriščal argument o njegovi zaostalosti, pripisati tudi razloge za postopno izginotje muslimanskih oblačilnih »artefaktov«, saj sam leta 1950 sprejeti zakon ni bil v nasprotju z verskimi predpisi o oblačenju muslimank, ki jih predpisuje hanefitska islamska pravna šola, uveljavljena v Bosni in Hercegovini. Prepovedano je bilo namreč le zakrivanje obraza, ne pa tudi pokrivanje las in telesa, kot predvidevajo hanefitske interpretacije islamskih virov. Po letu 1950 so se postopoma začela uveljavljati sekularna oblačila, dimije, široke, nabrane, krilu podobne hlače, ki so jih v času Osmanov pod vplivom istanbulskega modnih trendov začele sprva ne glede na versko pripadnost nositi ženske višjih slojev in so se konec 19. stoletja so se uveljavile tudi na podeželju (gl. Beljkašić-Hadžidedić 1987; 1999), so se ohranile le med podeželskimi muslimankami in postale v očeh mnogih simbol zaostalosti. Tone Bringa in Cornelia Sorabji tako ugotavljata, da dimije konec osemdesetih let 20. stoletja poosebljajo »muslimanskost« in jih imajo tako kristjani kot tudi urbani muslimani za znak zaostalosti (Bringa 1997: 65; Sorabji 1989: 36, 46).

Revitalizacija islama in islamskega oblačilnega koda med bosansko-hercegovski muslimani po navajanjih Corneliie Sorabji (Sorabji 1989: 115–116; 1993: 34) sovpada s koncem osemdesetih let 20. stoletja in komunističnega enostrankarskega sistema. V tem času naj bi se nekatere versko podkovane mlajše ženske v Sarajevu začele pokrivati z rutami tako, da je obraz ostajal odkrit, in nositi dolga krila ter bluže z dolgimi rokavi. Konec osemdesetih let prejšnjega stoletja je islam za nekatere bosanske muslimane postal temelj identitete, ki se je konstruirala nasproti vsiljeni egalitarizaciji preteklega režima. Sarajevska etnomuzikolo-



Fotografija 2: Dimije – v omari počivajoč spomin na domačo vas v okolici Sanskega mosta (avtorica: Špela Kalčič, Jesenice, 2004).

ginja Mirjana Laušević pojasnjuje, da je v glavno mesto Bosne in Hercegovine »islamska moda« začela curljati pod vplivom študentov, ki so se šolali v islamskem svetu, z zaostritvijo nacionalizmov in pred samim začetkom vojne pa naj bi postala tudi opazen način izražanja »nacionalne identitete«. ⁴

KONTEKST 3: BOSNA IN HERCEGOVINA PO LETU 1991

Kot navaja Xavier Bougarel, je bila reislamizacija v Bosni in Hercegovini avtoritarne narave, kar pomeni, da so jo »podprli« politični krogi, ki so si zelo

⁴ Mirjana Laušević, osebna korespondenca, Ljubljana, 11. 5. 2005.

prizadevali, da bi vojno in genocid predstavili kot posledico neskladja med religijami oziroma »nacijami« (prim. Bougarel 1999a: 46–49, 1999b: 46–49, 1999c: 48–50, 2002: 207–216). Zanj je bila značilna politizacija (nacionalizacija) religije, zloraba verske ikonografije in simbolov ter sploh raba parareligiozne retorike vseh vpletenih strani (prim. Velikonja 2002: 194; Vrcan 2001: 25–34). V nekaterih vojaških enotah Armade Bosne in Hercegovine (ABiH) so vojaki uporabljali religiozne simbole, kakršni so polmesec, zelena barva in koranski verzi. Kot okrasje (priponke z religioznimi motivi, zeleni naglavni trakovi s koranskimi verzi ali brez, ipd.) so jih nosili na uniformah. Islamski simboli so bili pritrjeni tudi na orožje in zastave. V nekaterih primerih se je celoten oblačilni kod podredil religiozni prepoznavi, npr. ko so si vojaki začeli puščati brade in nositi parahistorična islamska oblačila.

Interpretacija vojne skozi diskurz vere je imela velik vpliv: bosanske muslimane so ves čas prepričevali, da rešujejo muslimanski svet in da se žrtvujejo za njegovo rešitev. Padli muslimanski vojaki so postali »šahidi«, t. j. padli za islam. Tako niso bojevali le patriotske vojne, temveč »džihad«, vojno za obrambo muslimanov in islama, medtem ko so sovražniki postali »križari« (križarji; prim. Velikonja 2002: 198–199; Bougarel 1999a: 48, 1999b: 49, 1999c: 49). Ker se je mednarodna skupnost vzdržala posredovanja v vojni, je bilo genocid nad muslimani mogoče interpretirati v perspektivi zgodovinske evropske nagnjenosti k zatiranju muslimanskega sveta in splošne averzije do islama. Vojna je bila s tem kot verska dojeta tudi v muslimanskem svetu (gl. npr. Behdžet 2004).

Bošnjaška vlada je med vojno ustanovila tudi vzporedne politične mreže s humanitarnimi organizacijami, kot je npr. Third World Relief Agency (TWRA) s sedežem na Dunaju, ki je zbirala denar iz muslimanskih držav in oskrbovala Bosno in Hercegovino z logistično podporo (z orožjem in drugo vojaško opremo, prim. Bougarel 1999a: 49). S pomočjo teh vzporednih mrež pa so v Bosno in Hercegovino prišli prostovoljci iz muslimanskih držav in evropskih muslimanskih diaspor, »mudžahedini«,⁵ ki so vojno razumeli v skladu z uradnimi bošnjaškimi nacionalističnimi politikami, da bojujejo džihad proti krščanskim Srbom in Hrvatom (Maček 2000: 168–171, 192–195, 204–205). Ti so se pridružili posebej oblikovanim muslimanskim vojaškim enotam ABiH s pomensko zelo različnimi imeni, npr. »Muslimanske osvobodilne sile«, »Zelena legija«, »Muslimanske brigade«. V teh enotah se je

5 Oznaka mudžahedin je bila predhodno uporabljena za tako imenovane fundamentalistične muslimanske gverile v Iranu in Afganistanu, izhaja pa iz arabske besede *mudžahidin*, 'borec'. Med vojno v Bosni in Hercegovini so mudžahedini veljali za neustrašne, strastne in nasilne borce, in kot edini, katerih so se četniki resnično bali (gl. Maček 2000: 201–205).

strogo spoštovalo islamski religiozni kodeks in večina je imela tudi svoje imame (Maček 2000: 201–203). Mnogi mudžahedini so se poročili z Bošnjakinjami, ki so s poroko prevzele tudi njihove radikalizirane islamske prakse, skupaj z njimi pa način pokrivanja, ki predvideva zakrivanje obraza.

Stranski učinek vzporednega političnega mreženja bošnjaške vlade se je pokazal v obliki povečanega verskega vpliva na bosansko muslimansko populacijo: poleg mudžahedinov so se namreč v Bosni in Hercegovini pojavile tudi različne arabske muslimanske humanitarne organizacije, katerih težnje so bile jasno usmerjene k reislamizaciji bosanskih

muslimanov (prim. Maček 2000: 168–169; Bellion–Jourdan 2001, Bagherzadeh 2001). Ljudem so ponujale humanitarno pomoč, v zameno pa od njih pričakovale, da se vrnejo k islamu in ga prakticirajo na pravoveren, to je na njihov in ne bosanski način (Maček 2000: 168–169). V namen reislamizacije bosanskih muslimanov so te organizacije prevajale v bosanski jezik knjige o islamu različnih avtorjev, ki islam razlagajo na bolj rigiden in konzervativen način kot bosanski alimi, islamski intelektualci, ki v svojih interpretacijah sledijo na svetu najbolj razširjeno in liberalno hanefitsko islamsko pravno šolo. Ker so bile pri prevajanju knjig najbolj aktivne savdske humanitarne organizacije, je velika večina knjig, iz katerih so se Bošnjaki in Bošnjakinje izobraževali o islamu, pod vplivom interpretacij hanbelijske šole, ki med štiri-



Fotografija 3: Brada in velika ruta temne barve na ulicah Baščaršije namigujeta na privrženost hanbelijskim interpretacijam islama (avtorica: Špela Kalčič, Sarajevo, 2004).

rimi⁶ sunitskimi ločinami velja za najbolj strogo in togo. Ta predvideva tudi zakrivanje obraza in oblačenje v oblačila temnih barv, npr. v črno, sivo ali temno modro, ki so v Bosni in Hercegovini tradicionalno povezane z oblačenjem krščanske in judovske populacije.

Med vojno so se mnoge Bošnjakinje pokrile ravno zaradi tako pogojevane humanitarne pomoči, marsikatera pa je pod vplivom arabske indoktrinacije pristala tudi na zakrivanje obraza in prevzela arabski stil islamskega oblačenja v temna oblačila bližnjevzhodnega porekla. Trend prakticiranja islamskih oblačilnih praks, ki se je v Bosni in Hercegovini pojavil s koncem jugoslovanskega enostrankarskega režima, se je torej z vojno in zaradi nje še okrepil, razširil pa se je tudi med bošnjaško diasporo po svetu.

KONTEKST 4: SLOVENIJA PO LETU 1991

Prakse pokrivanja

V Sloveniji je pokrivanje med Bošnjakinjami nov in razmeroma redek pojav. Število pokritih muslimank se giblje v desetinah. Bošnjakinje izraz pokrita uporabljajo, kadar želijo povedati, da so pokrite vedno, ko to po njihovih interpretacijah nalaga vera. To pomeni, da z oblačili pokrijejo glavo z izjemo obraza, vrat in celotno telo razen dlani, in sicer kadar so v javnosti, v družbi tujcev in moških, s katerimi niso v sorodu.

Velika večina Bošnjakinj, ki islam sicer prakticira, je pokrita le občasno, s čimer islamskim zapovedim o oblačenju ne sledi dosledno. Pokrijejo se le med molitvijo doma ali v molilnici. Islamski predpisi namreč zahtevajo od žensk, da so pokrite med molitvijo in ko so v katerem izmed svetih prostorov, kot sta na primer molilnica ali mošeja. Poleg pokrivanja med molitvijo se nekatere Bošnjakinje, ki sicer niso pokrite, pokrivajo tudi ob različnih verskih priložnostih. Med mojim druženjem z njimi⁷ so bile mnoge pokrite ob 4. tradicionalnem druženju muslimanov Slovenije,⁸ pokrivale so se ob porokah, kjer se je obred pred matičarjem nadaljeval še s šeriatsko poroko pred imamom v molilnici, pokrite so bile, kadar so nastopale ali prisostvovalle nastopom pevskih zborov ilahij in kasid, pesmi z nabožno vsebino. Ravno tako so se pokrivale, kadar so predavale o islamu in muslimanih ali pa tem

6 Sunitski islam je razdeljen na sistem štirih pravnih šol, ki se med seboj razlikujejo glede na različne interpretativne tehnike primarnih islamskih virov, Korana in hadisov. To so hanbelijska, hanefitska, šafijska in malikijska sunitska pravna šola.

7 Članek temelji na terenski raziskavi, ki sem jo opravljala med letoma 2003 in 2006 na Jesenicah, v Ljubljani, Kočevju in Kopru.

8 Program srečanja, ki je potekalo med 25. in 27. 6. 2004, je vključeval piknik na Poljanah v okolici Jesenic in različna predavanja v jeseniški molilnici ter v prostorih jeseniškega Kulturnega društva Biser.

predavanjem prisostvovala. V času ramadana, muslimanskega svetega meseca posta, imajo Bošnjaki navado, da na *iftar*, skupni obed, ki ob koncu dneva prekine post, povabijo prijatelje; tudi ob teh priložnostih so bile tako gostiteljice kot tudi gostje pogosto pokrite. Pokrite so bile še ob izvajanju mevluda⁹ ali tevhida¹⁰ na domu. Sama sicer nisem prisostvovala nobenemu obredu sunečenja, obrezovanja moških potomcev, vendar sem izvedela, da se ženske pokrijejo tudi ob tej priložnosti.

Bošnjakinje občasne prakse pokrivanja utemeljujejo z dejstvom, da se ob takih priložnostih opravlja tudi molitev, med katero morajo biti muslimanke tudi sicer pokrite. V primeru predavanj z versko vsebino ter poslušanja ilahij in kasid so ženske svoje pokrivanje utemeljevale s prisotnostjo Korana, verskih tekstov oziroma verskih vsebin, zaradi česar naj bi se pokrivala iz spoštovanja do boga. Vendar, kot sem opazila, so predvsem mlajše ženske, ki sicer niso pokrite, pogosto ostale pokrite tudi po koncu verskih ceremonij ali ritualov. Dobila sem občutek, da so različni dogodki, ki povežejo muslimane med seboj, na sploh priložnost, ko se lahko ženske, ki se sicer ne pokrivajo, pokrijejo. Tako mi je Elmedina,¹¹ študentka kemije, ki sem jo spoznala na



Fotografija 4: Pokrita za priložnost ramadanskega iftarja islamske mladine Slovenije (avtorica: Špela Kalčič, *Gospodarsko razstavišče, Ljubljana, 2006*).

9 Kolektivni obredi, ki so običajno organizirani v čast preroku in njegovemu rojstvu, ali dogodki, povezani z religioznim ali družinskim življenjem (inavguracija mošeje, vselitev v novo hišo oziroma stanovanje, šeriatska poroka, obrezovanje dečkov, ipd.).

10 Tevhid se je kot ritual v Bosni in Hercegovini pojavil v sedemdesetih letih. Razvil se je v specifično bosanski ritual, obred skupne molitve, ki se ga navadno organizira v počastitev umrlega.

11 Imena vseh informatork so spremenjena.

iftarju, na katerega sem bila povabljena, povedala, da se trudi biti pokrita, kadar se le da in ne le med molitvijo. Ob priložnosti druženja muslimanov Slovenije se je na Jesenice iz Škofje Loke pripeljala že pokrita in ruto obdržala vse do vrnitve domov.

Za nekatere ženske je občasno pokrivanje obdobje pred dokončnim pokritjem; tako ga prakticirajo, kadar menijo, da imajo za to priložnost. Tako se na primer Šejla, študentka ekonomije v Ljubljani, pokriva vedno, kadar je na domačih Jesenicah, medtem ko v Ljubljani, kjer študira, ni pokrita iz prepričanja, da bi ji takšno oblačenje zaradi razširjenih predsodkov do pokritih muslimank v vsakdanjem življenju povzročilo preveč težav. Kljub temu pa je prav ob vsaki priložnosti oblečena v dolga, ohlapna in neprosojna oblačila, ki pokrivajo telo skladno z islamskimi predpisi.

Tradicionalni in sodobni stil

Bošnjakinje, ki so pokrite ali se pokrivajo občasno in ne samo med molitvijo, so praviloma predstavnice mlajše generacije. Večinoma so potomke priseljencev iz Bosne in Hercegovine, v manjši meri tudi iz Črne gore,¹² nekatere pa so prišle v Slovenijo kot begunke ali ekonomske migrantke konec osemdesetih let 20. stoletja. Moje sogovornice so imele osnovnošolsko, srednješolsko, poklicno ali univerzitetno izobrazbo. Večina stalno pokritih se je pokrila po letu 1995.¹³ Odločitev za pokrivanje je bila pri vseh individualna in večina jih prihaja iz družin, kjer razen njih ni bila pokrita nobena druga ženska.

Pokrivajo se na različne načine, predvsem pa drugače kot starejša generacija Bošnjakinj, ki povečini sledi »trendu« z bosanskega podeželja. Lahko se odločijo za ruto, ki ji rečejo ruta, »marama« ali »mahrama«. Prepognjeno na polovico jo na glavo namestijo tako, da jo potisnejo nekoliko naprej na čelo, da pokrije vse lase. Ponavadi jo znajo umetelno zavezati okoli glave in vratu, pri čemer si lahko pomagajo z različnimi okrasnimi broškami, sponkami, ipd. Pod ruto lahko nosijo manjšo ruto ali tanko, na čelu pogosto dekorirano kapico. Ta pokriva čelni del in gleda izpod večje rute, s katero je ponavadi tudi barvno in vzorčno usklajena. Namesto rute se lahko odločijo za šal, ki ga na različne načine zavijejo okoli glave, pri čemer poleg las in vratu ponavadi pokrijejo tudi oprsje in ramena. V kombinaciji z ruto ali s šalom se oblačijo v dolga, ohlapna in neprosojna oblačila, kot so hlače, krila, daljše bluže, tunike, puloverji, jope, majice, ipd., kar lahko kupijo v slovenskih trgovinah. Mnoge

12 Danes črnogorski Sandžak je bil do leta 1878 del Bosne in Hercegovine, zaradi česar se imajo mnogi muslimani črnogorskega porekla za Bošnjake.

13 Prva Bošnjakinja v Sloveniji, ki se je pokrila, naj bi bila neka Jeseničanka, ki je to storila že leta 1995.

Fotografija 5: Mati in hči – tradicionalni in sodobni stil z ramo ob rami (avtorica: Špela Kalčič, Jesenice, 2003).



si obleke šivajo same ali pa jih dajo sešiti. Veliko oblačil kupujejo v tujini, predvsem v trgovinah z oblačili za pokrite ženske v bližnji Bosni in Hercegovini, kamor tudi sicer pogosto potujejo na obisk k sorodnikom ali prijateljem. Ženskam oblačila prinašajo tudi prijatelji in sorodniki, ki živijo v kateri od bližnjevzhodnih držav ali jo le obiščejo.

Razlog za nakupovanje oblačil v tujini je dejstvo, da na slovenskem tržišču kljub vsemu ni dovolj izbire, ki bi zadovoljila osebni okus pokritih muslimank. Poleg tega so oblačila iz Bosne in Hercegovine ter z Bližnjega vzhoda tudi cenejša. Posledica nabavljanja oblačil v tujini se kaže predvsem v tem, da slednje vpliva na materialno podobo pokrivanja, ki se od tradicionalnega bosanskega pokrivanja precej razlikuje. Takšno odstopanje je še najbolj očitno v primerih, ko ženske nosijo oblačila, ki jih imenujejo džilbab. To so dolge, ohlapne obleke, značilne predvsem za nošnjo žensk v arabskih državah. Barve in vzorci, ki jih izbirajo za svoja oblačila, so odraz njihovega osebnega okusa in so pogosto manj živahna ali pisana, kot so jih navajeni bosanski muslimani, kjer so temne barve tradicionalno namenjene krščanski populaciji. Starejše ženske, ki se skoraj praviloma pokrijejo le ob molitvi, obisku molilnice ali verskih ceremonijah, ki se izvajajo po domovih, se namreč držijo tradicionalno svetlih, živopisanih tkanin, značilnih za nošo bosanskih muslimank, in se temnim barvam izogibajo. Te ženske ponavadi nosijo dolga pisana ali svetla enobarvna krila, redko dimije, zgoraj pa bluže, jopice in telovnike. Pokrivajo se z rutami, ki veljajo za tradicionalno bosanske, največkrat s s cvetlicami poslikanimi šamijami.

Hidžab, simbol islamske identitete

Pokrivanje muslimank temelji na primarnih islamskih virih, na Koranu in hadisih.¹⁴ Načeloma je pokrivanje farz, neizpodbitna verska dolžnost vsake polnoletne muslimanke.¹⁵ Med različnimi interpretacijami pokrivanja je najbolj razširjena tista, ki s pokrivanjem razume pokrivanje las in vratu, ne pa tudi obraza. Pri tem naj bi bile muslimanke pokrite z ohlapno in neprosojno tkanino, ki pokrije vse dele telesa razen obraza in dlani. Nekateri interpretatorji Korana in hadisov menijo, da naj bi bilo obvezno tudi zakrivanje obraza, spet druge, sicer redkejše interpretacije, pa zatrjujejo celo, da pokrivanje sploh ni verska dolžnost.

Pojem »hidžab« je danes temeljni koncept pokrivanja med muslimankami po svetu, vendar se v Koranu ne pojavlja v povezavi z obleko. Prvotno se je hidžab nanašal na prostorsko ločnico med Mohamedovimi ženami in tujimi moškimi. Beseda izhaja iz istega korena (*h-j-b*) kot glagol *hajaba*, kar pomeni 'zastreti, prikriti, zakriti, ločiti, osamiti, oblikovati ločnico', pa tudi 'ogrinjalo, zaveso, zastor, pregrado, zagrinjalo in način sodobnega pokrivanja muslimank' (El Guindi 1999: 157). V mobilno ločnico v obliki obleke, in sicer oblačenja telesa ter pokrivanja glave (El Guindi 1999: 154), se je pojem transformiral v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, ko so takrat pretežno po zahodnih modnih smernicah oblečene Egipčanke v znak protesta do zahodnega omalovaževanja muslimanov in nasilne vesternizacije na temelju ženskih interpretacij Korana in hadisov zdizajrnirale žensko islamsko obleko in jo poimenovala »hidžab« (prim. El Guindi 1999: 131, 132, 133). Pokrivanje je bilo očiščeno tradicionalnih statusnih in etničnih identitet ter je postalo predvsem simbol islamske identitete. Dobilo je konotacijo upora do vsiljenih identitet, zahodnega potrošništva in materializma ter zavrnitve zahodnega kulturnega imperializma (prim. El Guindi 1999: xvi, xix, xvii, 143, 145 in Akbar, v: Watson 1994: 151). Danes predstavlja opazen del islamskega prepoda, ki se je iz Egipta razširil po arabsko govorečem Vzhodu, islamski Aziji

14 Hadisi so zbirke izrekov in dejanj, ki jih pripisujejo preroku Mohamedu in njegovim sodobnikom, ter so temelj sune. Med ulemo, islamskimi intelektualci, se je razvila bogata in elaborirana znanost o hadisih z namenom preverjanja njihove verodostojnosti. Pri vsakem hadisu se preverja, kdo izmed Mohamedovih sodobnikov, ki je bil priča določenemu izreku ali dejanju, ga je izrekel ter v kakšnih okoliščinah. Poleg tega se z namenom preverjanja njihove zanesljivosti in avtentičnosti preverja tudi niz ljudi, ki so ga prenašali naprej, saj so bili hadisi zbrani šele po smrti preroka Mohameda. V sunitskem islamu so hadisi skupaj s Koranom komplementarni interpretativni vir družbenih in pravnih islamskih praks, ki uravnavajo življenje muslimanov.

15 V različnih sunitskih pravnih šolah je konsenz o pokrivanju obvezen.

in Afriki (El Guindi 1999: 68–69, 129), pozneje pa tudi med muslimankami na Zahodu.¹⁶

Sodobne muslimanke, ki svoje pokrivanje imenujejo hidžab, se pokrivajo po lastni volji in ne zaradi svojih mož, tradicije ali državnih trendov. V zahodnoevropskih državah to nošenje komentirajo v kontekstu stika z Zahodom in zahodnimi vrednotami. Pri tem navajajo argumente, kot so »nasprotovanje spolnemu izkoriščanju raz-



Fotografija 6: Vedno pokrita v javnosti ali v stiku z moškimi, ki niso njeni sorodniki (avtorica Špela Kalčič, Porodnišnica Jesenice, 2005).

galjenega ženskega telesa v reklamnem oglaševanju«, »poudarjanje islamske identitete z namenom kljubovanja asimilacijskim težnjam večinske družbe« in nenazadnje »kljubovanje uveljavljeni negativni podobi islama na Zahodu« (prim. Höglinger 2004). Tako nošenje hidžaba v zahodnem kontekstu danes demonstrira predvsem pravico do religiozne drugačnosti.

Bošnjakinje v Sloveniji kot najpomembnejši razlog za pokrivanje navajajo dejstvo, da je pokrivanje zanje verska dolžnost oziroma farz. Tudi one svoj način oblačenja imenujejo »hidžab«. Še preden so se pokrile, so se aktivno seznanile z islamom. Svoje začetke zanimanja za islam so povezovale s prihodom beguncev v Slovenijo na začetku vojne v Bosni in Hercegovini. Med begunci naj bi bili namreč tudi versko izobraženi posamezniki, ki so takrat organizirali verske dejavnosti, poleg tega pa so takrat začele prihajati iz Bosne in Hercegovine tudi različne knjige o islamu z interpretacijami bosanskih in arabskih avtorjev, iz katerih so se mnogi Bošnjaki, predvsem mlajše generacije, začeli aktivneje informirati o svoji religiji. Same tako pokrivanje pojasnjujejo z verskim znanjem, ki so ga pridobile s samostojnim študijem primarnih islamskih virov. Prav zaradi tega naj bi bilo med pokritimi ženskami več mlajših, saj se o tem izobražujejo predvsem slednje.

16 Vivienne Angeles (1998) omenja Filipine, Linda B. Arthur (2000) Indonezijo, Margot Badran (1998) Kuvajt, Fadwa El Guindi predvsem Egipt pa tudi Alžirijo, Palestino in Iran, Elizabeth W. Fernea (1993) Egipt, Anne Sofie Roald (2002) piše o Evropi s poudarkom na Skandinaviji, May Seikaly (1998) o Bahrainu ter Joseph Stimpfl (2000) o Maleziji in Singapuru.

Nadina in Selma sta mi, obe pokriti in v zgodnjih tridesetih, ob druženju na srečanju muslimanov pojasnili, da sta se za to, da se pokrijeta, odločili zaradi prebiranja verske literature:

Tako Nadina kot Selma se strinjata, da je stopnja verovanja odvisna od strahu, ki ga nosiš v sebi. Pred vojno naj ne bi bilo prevodov Korana. Vsaj oni naj ga doma ne bi imeli. Selmin oče je npr. znal veliko sur, vendar ni vedel, kaj pomenijo, in se zaradi tega tudi ni bal. Selma je povedala, da jo je potem, ko je prebrala knjižico o hidžabu, postalo strah, kako zelo greši, enako pa naj bi bilo tudi z drugimi stvarmi v islamu. Bolj ko se bojiš, bolj naj bi se pokoraval Bogu (Terenski zapiski, Jesenice, 26. 4. 2004).

Selma je pripovedovala o tanki žepni knjižici z naslovom *Pismo sestri i majci* (gl. Kudić 1993), ki jo je med vojno sponzorirala savdska organizacija Al Haramain Islamic Foundation in jo brezplačno delila med Bošnjake v Bosni in Hercegovini. Ta je, kot se zdi, dosegla tudi Jesenice, saj jo hrani knjižnica lokalne molilnice. V njej je seveda interpretacijski vložek avtorice Mirsade-Merjeme Kudić, ki te verske odlomke razlaga na precej strog način, skratka, nespoštovanje te odredbe označuje za grešno.

Visoki in ljudski islam

Interpretacije koranskih verzov in tudi hadisov, na katerih se utemeljuje pokrivanje, so med islamskimi učenjaki in laičnimi raziskovalci islama precej raznolike (prim. Roald 2002: 260), prav tako pa se v različnih okoljih manifestirajo skozi zelo različne materialne oblike in prakse. Anne Sofie Roald tako pojasnjuje, da je za prakse pokrivanja bolj kot sami islamski viri, torej tekst, pomembno njihovo razumevanje, na slednjega pa vplivajo dejavniki, kot so splošno posameznikovo razumevanje islama, njegova izobrazba, osebnost ter okolje, v katerem te interpretacije nastajajo (Roald 2002: viii, xii 68, 91). Različne interpretacije pokrivanja so opazne tudi med Bošnjakinjami. Razlage se razhajajo tako glede na njihovo versko izobrazbo kot tudi okolje, v katerem so se seznanile z islamom.

Mlajše generacije Bošnjakinj, ki svoje znanje o islamu črpajo iz verske literature, prebiranja Korana in hadisov, pogosto navajajo, da starejše generacije niso na pravilen način seznanjene z islamom in da zato tudi njihove islamske oblačilne prakse niso dosledne. V naših pogovorih so tako pogosto poudarjale, da starejše Bošnjakinje islam zamenjujejo s tradicijo in da tudi kadar se pokrijejo, tega pogosto ne naredijo skladno z verskimi predpisi. Navajale so, da si nekatere ženske ob molitvi ne pokrijejo las v celoti, da jim

izpod rute pogosto uhajajo prameni ali pa da si ruto zavežejo na tilniku, tako da vrat ostaja odkrit. Ta odstopanja si razlagajo s tem, da te ženske v resnici ne razumejo pravega pomena pokrivanja in da tako skupaj z ruto nosijo celo kratke rokave.

Mlajše generacije so pogosto poudarjale razliko med pokrivanjem, ki temelji na verskem znanju, in pokrivanjem, ki temelji na tradicionalnem razumevanju islama. Ob mojem obisku Aiše se je njena mama Adila vrnila s potovanja v Tuniziji in navdušeno pripovedovala o svoji izkušnji: opisovala je oblačenje Tunizijk. Barve in vzorci rut, ki jih nosijo, naj bi imele svoj pomen, in moški naj bi po barvi rut prepoznali status ženske. Adila je namreč opazila, da ženske za pokrivanje izbirajo različne barve rut. Vodič ji je pojasnil pomen barv:

Črna pomeni, da je vdova in se noče spet poročiti. Črna s plavim trakom, da je vdova in išče moža. Roza, da je zaročena in ima fanta. Moški vejo, da je zasedena. Bela je ženska, ki je ločena, pa nima otrok. Rjava je ločena po svoji krivdi, ker ni mogla imeti otrok. Barva starega zlata med blede oranžno in rjavo, je ločena, ampak ne po svoji krivdi (Terenski zapiski, Jesenice, 24. 6. 2004).

Aiša, ki je pokrita in intenzivno prebira versko literaturo in različne islamske interpretatorje primarnih islamskih virov, je to opisovanje hitro pokomentirala, rekoč:

... barva v islamu nima nobenega pomena. To je stvar tradicije. Barva obleke, ki jo nosi muslimanka, ne sporoča ničesar. Sporoča pa zato njena obleka. Ruta je karakter, odraz ženske. Govori o njeni morali. Nosi vrline pravoverne muslimanke. Pomeni, da je poštena, delavna, zvesta, spoštljiva, pomeni, da ta ženska ne more početi vsega, kar počno nemuslimanke. Npr. ne more hoditi v diskoteke. Ruta ni samo način oblačenja, temveč je veliko več. Ruto si vsak razlaga po svoje. Zato pa dekleta hodijo naokoli v kavbojkah in oprijetih majicah, gor pa zavite (Terenski zapiski, Jesenice, 24. 6. 2004).

Njena interpretacija je temeljila na poznavanju hadisov in Korana, kjer dejansko ni eksplicitno navedeno, v kakšna oblačila naj bi se muslimanke oblačile.

Adila, ki sicer prihaja iz zelo verne muslimanske družine, mi prav tako ni znala povedati, pred kom naj bi se muslimanka sploh pokrila. Hamdija, Aišin brat in Adilin sin, je bil tako kot Aiša globoko veren moški, ki je pred časom opravil tudi hadž, romanje v Meko. Ker me je skrbelo, ali sem dovolj



Fotografija 7: Doma, v čakanju na ramadanski iftar. Pokrivanje z oblačili svetlih in živopisanih barv med pripadnicami starejših generacij Bošnjakinj v Sloveniji je enako tistemu, ki se je ohranilo med muslimankami na bosanskem podeželju (avtorica: Špela Kalčič, Jesenice, 2004).

spoštljiva, sem Adilo vprašala, ali Hamdijo moti, da sem jih obiskala v kratkih rokavih. Rekla mi je:

... če jaz nimam dolgih rokavov, zakaj bi jih imela ti. Tud jaz bi se morala pokrit pred sinom, ne pa da sem tkole u kratkih rokavih. Pred sinom hadžijem bi se morala oblečt v dolge rokave, to da sem pred njim u kratkih rokavih sploh ni lepo.

Š. K.: Ampak vi ste njegova mama, jaz pa sem na obisku in z njim nisem v sorodu (Terenski zapiski, Jesenice, 24. 6. 2004).

Adila je po ljudskih teorijah razumela, da se človek, ki opravi hadž, očisti vseh grehov, in da se mora, ko se vrne s hadža, truditi, da »hadž zadrži«, torej da ostane čist. Ker ni vedela, da se materi pred sinom ni treba pokrivate, je mislila, da je to greh.

Različni dojemANJI islamskega oblačilnega koda stare in mlade generacije Bošnjakinj pravzaprav sovpadata z Gellnerjevim modelom razlikovanja med visokim in nizkim ali ljudskim islamom. Sam razlikuje med tako imenovanim urbanim – visokim islamom, katerega nosilci naj bi bili predvsem

razni islamski učenjaki in urbani srednji razred, ki naj bi se pri svojih praksah opiral predvsem na pisne vire, in podeželskim – ljudskim islamom, ki naj bi bil bolj kot v preučevanje »črke« usmerjen v ustno izročilo (Gellner 2003[1992]: 9–21). V primeru Bošnjakinj v Sloveniji tako starejše ženske, ki so v slovenska mesta migrirale z bosanskega podeželja, prakticirajo tradicionalno bosansko pokrivanje, utemeljeno na verskem znanju, ki so ga z vzgojo pridobile od svojih staršev, starih staršev in hodž, islamskih duhovnikov na bosanskem podeželju, medtem ko generacija njihovih hčera in vnukinj, rojena v slovenskih urbanih sredinah, svoje prakse pokrivanja utemeljuje na verskem znanju, pridobljenem s študijem verske literature z interpretacijami primarnih islamskih virov.

Barve, kroji, zakrivanje obraza

Razumevanja pokrivanja pa niso različna le med Bošnjakinjami različnih generacij, usmerjenimi v skripturalne oziroma ljudske interpretacije islama, razlikujejo se tudi med mlajšo generacijo pristašinj skripturalnega islama, in sicer glede na to, k interpretacijam katerih islamskih pravnih šol se te nagibajo. Mnenja o pokrivanju so še zlasti deljena glede barv oblačil, pa tudi glede tega, ali je treba zakriti tudi obraz ali ne.

Aiša me je ob neki priložnosti opozorila, da se sama pokriva drugače kot nekatere druge Bošnjakinje. Tistega dne je bila oblečena v roza obleko in roza šal. Obleka ni bila ozka, pa tudi ne pretirano široka. Tudi šal, s katerim si je ovila glavo, ni bil pretirano velik. Z njim si je ovila le glavo in vrat, medtem ko je ramena pustila odkrita. Lahko bi rekli, da je delovala nadvse elegantno. Zase je sicer pogosto dejala, da sama prakticira turški stil, ki je drugačen od arabskega. Pogosto je nosila hlače z različnimi tunikami, ki so segale nad kolena, in skoraj nikoli je nisem videla v džilbabu. V svojih razlagah pokrivanja je izhajala iz pisanja islamskih učenjakov, ki zastopajo bolj liberalna tolmačenja Korana, predvsem iz del Jusufa El Kardavija. Ta naj bi za muslimanke, ki živijo v Evropi in so zaradi svojega oblačenja v nemuslimanskem okolju izpostavljene, sprejemal nošenje klobuka ali kape namesto rute. Pogovarjali sva se o tem, kako se oblačijo muslimanke na Jesenicah:

Aiša: Saj tudi tko kot sem jaz zdajle oblečena, je po njihovem mnenju nesprejemljivo.

Š. K.: Zakaj?

Aiša: Prvič roza barva, že s tem menda zavajam. Potem je pa obleka čisto preozka, da bi bila v skladu z njihovimi prepričanji. Ti ne boš Dino nikoli videla, da bi dala kaj takega nase. Ona je vedno v temnih oblekah in rutah in v širokih

oblekah. Opazuj, pa boš videla. In tudi rute so vedno velike. Jaz vedno pravim 2 krat 2. To mora biti vse čez ramena (Terenski zapiski, Ljubljana, 25. 5. 2004).

Aiša je pripovedovala o načinu oblačenja, pri katerem se nekatere Bošnjakinje pogosto poleg koranskih verzov sklicujejo tudi na različne hadise, ki opisujejo oblačenje sodobnic preroka Mohameda. Te so pogosto govorile, da sledijo suni preroka Mohameda. Tako mi je Dina ob najinem prvem srečanju pojasnjevala, kako naj bi se muslimanke oblačile. Poudarila je, da je islamsko oblačenje treba interpretirati tudi s hadisi, ne samo s Koranom.

Dina: To je več kako, če boš šla do neke ženske, ki ima drugačno prepričanje, ti bo ona rekla, ja pač po Koranu piše, »i neka spuste vela preko prsa svoja«, se prau da piše nej spustijo obleke svoje čez prsa. In ona bo rekla, da to ne pomeni, da moraš pokrivati, da moraš nositi hidžab. Do nekoga boš šla in bo rekel »ja, neka spuste vela preko prsa svoja piše v Koranu«, to se prau, od tukaj se spusti velo dol, od tukaj se spusti pregrinjalo dol [kaže na vrh glave – op. Š. K.] in ti bo rekel, da moraš še tole pokrit [obraz – op. Š. K.] Razumeš. Lahko ti je drugačna interpretacija vsega tega. Če pa pogledaš še hadise zraven, oziroma, če pa povežeš še s suno, potem pa dobiš nekaj drugega. Božji poslanec je rekel, »žena, ko postane polnoletna, pokrije vse razen rok od tukaj do tukaj [dlani – op. Š. K.] in pa obraza (Intervju, 17. 3. 2004).

Sama je bila resnično pogosto oblečena v oblačila temnejših barv, nosila je džilbabe in velike rute, ki so ji skoraj vedno pokrivala tudi ramena. Kot mi je dejala ob neki priložnosti, se je pri izbiri barve za svoja oblačila ravnala tudi po nekem hadisu, v katerem piše, da naj bi bile Mohamedove žene videti kot vrane, ker so bile v črnem, in so se ji zaradi tega temnejše barve zdele primernejše od svetlih ali kričočih. Vendar sama ni bila oblečena izključno v črno, ravno tako pa se ni sklicevala na zakrivanje obraza tako kot nekatere druge Bošnjakinje, ki se vedno oblačijo le v črno. Na srečanju muslimanov sem se o tem pogovarjala z Nadino, ki se je sicer tja pripeljala iz Trbovelj. S seboj je pripeljala tudi trinajstletno hčerko, ki se je za to priložnost prav tako oblekla v črno obleko in si glavo pokrila s črno ruto. Rekla je, da se pokriva tri leta in si želi, da bi se tudi njena hči, ko bo dobila menstruacijo, torej ko bo po islamskih načelih polnoletna, pokrivala. Opazila sem, da ima precej radikaliziran odnos do islama. Ko sem jo vprašala, kaj meni o nikabu, torej obraznem zakrivalu, ki ga danes nosijo nekatere Bošnjakinje v Bosni in Hercegovini ter drugih evropskih državah, predvsem pa v arabskih deželah, je brez obotavljanja odvrnila, da je to dolžnost, ker naj bi v Koranu pisalo, »...

neka se vidi samo ono, što je spoljašnje, a to je odječa» (Terenski zapiski, Jesenice, 26. 4. 2004).

Belma in Dina na primer nikaba nista razumeli kot farz, temveč kot nekaj pohvalnega, vadžib. Pri interpretaciji Korana sta namreč izhajali tudi iz hadisa, v katerem piše, naj bi bil obraz ženske odkrit. Nadina pa, ki se je navezovala tako na Koran kot na hadis, pa tega hadisa pri svojih interpretacijah pokrivanja ni upoštevala. »Izbrala« je le tiste odlomke iz verskih spisov, ki so ustrezali njenim, radikaliziranim predstavam islamskih praks.



Fotografija 8: Stalno pokrite Bošnjakinje. Mnenja o pokrivanju so še zlasti deljena glede barv oblačil, pa tudi glede tega, ali je treba zakriti tudi obraz ali ne (avtorica: Špela Kalčič, Jesenice, 2004).

Islamski intelektualci interpretirajo

Hidžab večina pokritih muslimank razume kot farz, mnenja o nikabu oziroma zakrivanju obraza pa so zelo različna. Medtem ko so nekatere ženske izrecno proti, in pravijo, da nikjer v Koranu ne piše, da bi si ženska morala zakrivati obraz, druge menijo, da je to sredstvo, ki izraža večjo bogoboječnost. Za zelo redke pa naj bi bilo tudi zakrivanje obraza dolžnost, katere izpolnjevanje pa je v slovenskem okolju skoraj neizvedljivo. Tako so nekatere posameznice nikab nosile le na potovanjih po arabskih deželah. Kot razlog, zakaj tega ne storijo v Sloveniji, so navajale, da bi v slovenskem okolju to predstavljalo številne ovire in da so že s samim hidžabom dovolj izpostavljene.

Na prakse pokrivanja muslimank vplivajo številni dejavniki, v ospredju pa sta predvsem dva: vpliv okolja, v katerem se posameznica odloči za pokrivanje, in njeno razumevanje verskih spisov, torej tako Korana kot sune, ki je jedro družbenih in pravnih islamskih tradicij, temelječih na hadisih. Ker je njihova interpretacija za običajne vernike skoraj praviloma prezapletena, da bi se je lotevali samostojno, se pri svojih interpretacijah opisov pokrivanja in drugih islamskih praks sklicujejo na interpretacije različnih alimov, islamskih intelektualcev, ki se prav tako razlikujejo. Interpretacije se razlikujejo glede na islamske pravne šole in obsegajo celo paletu, od zelo liberalnih do skrajno konzervativnih. Tako so se tudi moje sogovornice pri interpretacijah



Fotografija 9: Molitev. Mlajša generacija Bošnjakinj pokrivanje razume kot farz, versko dolžnost vsake polnoletne muslimanke, a se kljub temu večina pokriva le občasno (avtorica: Špela Kalčič, Gospodarsko razstavišče, Ljubljana, 2006).

s sklicevanjem na hadise o pokrivanju navezovale predvsem na interpretacije različnih alimov in ne na svoja lastna, samostojna dognanja. Prav zato sta Dina in Belma zakrivanje obraza razumeli drugače kot Nadina, saj so se ženske glede te prakse sklicevale na različne alime in njihove različne interpretacije. Ko sem Dino vprašala, katerim alimom sledi, mi je povedala:

Š. K.: A pa so kakšni učenjaki, ki jih še posebej spoštuješ, al pa jim slediš, bereš njihove knjige?

Dina: Kardavi. Jusuf Kardavi. Ne vem, koga še. Gazali, Mohamed El Gazali, čeprav on je že umrl. Potem, recimo, vseč so mi, kar se tiče verovanja, recimo Šejh ibn Baz, recimo, kar se tiče verovanja. Ampak to samo, kar se tiče verovanja, ne vsega, glede prakticanja mi nekako ni všeč. On je bil v tej smeri, a veš, ženska mora biti zakrita do totala, ne jemljem tega od njih, recimo Kardavi mi je glede tega, Kardavi mi je nasploh, kar se tiče tega, tud zdej, ko sem bila v Katarju, sem se klanjala v njegovi mošaji. UAAAUU (Intervju, Jesenice, 17. 3. 2004)!

Nadine sicer nisem vprašala, katere islamske učenjake bere, vendar predvidevam, da so ji blizu avtorji, kakršen je Šejh ibn Baz, ki zakrivanje obraza interpretira kot obvezno. V nekem drugem pogovoru z Aišo je ta navajala avtorje, po katerih se zgleduje sama, ker so glede na njeno presojo dovolj liberalni, njihove interpretacije pa prilagojene razmeram, v katerih živi. Poleg Jusufa Kardavija je omenila še Šukija Ramića in Halila Mehtića. Kot skrajno konzervativne avtorje, ki jih ne odobrava, pa Senaida Zaimovića, Mohameda Porćo, Abdusameda Bušatlića in Šejh ibn Baza. Dina je očitno svoje interpretacije povzemala nekje vmes, med tistimi bolj liberalnimi in tistimi bolj konzervativnimi. Tako sama nikoli ne bi nosila roza oblačil kot Aiša, hkrati pa bi si, kot se je izrazila v nekem drugem pogovoru, prav gotovo zakrila obraz, če bi živela kje drugje in ne v Sloveniji, kjer je okolje za kaj takega preveč utesnjujoče.

Tih, a viden upor

Med Bošnjakinjami v Sloveniji pravzaprav veliko bolj stopajo v ospredje motivi za pokrivanje, ki ne izhajajo zgolj iz temeljev islama in jih ženske ne izražajo neposredno. Pri njih se izrisuje predvsem potreba po izražanju drugačnosti. Ženske z ruto izražajo tudi življenjski slog, drugačen od življenjskega sloga večine ljudi v Sloveniji. Ruta pri tem poudarja zavestno težnjo biti kot muslimanka vidna v neislamski družbi. Na osebni ravni je ruta razumljena kot eden od bistvenih simbolov novonastajajoče identitete, ki se močno navezuje na islam:

Aiša: Kaj men hidžab pomen? Hidžab je del mene. Pomaga mi nekak oblikovat svojo osebnost. Da nekako prikažem tudi javnosti, kot tudi dokažem sama sebi, da sem to, kar sem. Ne vem, del mojega življenja, način samega življenja ... (Intervju, Ljubljana, 21. 2. 2004).

Pokrivanje torej v samem temelju signalizira pripadnost islamu in samozavestno izraža nazorsko prepričanje, ki mora biti opazno v javnem prostoru. Pričevanja Bošnjakinj, ki so se odločile, da bodo svojo pripadnost islamu izražale na viden način z načinom oblačenja, ki opozarja na njihovo muslimanskost, tako kažejo na to, da odločitve za islamske oblačilne prakse, sicer utemeljene v verskem kodeksu, pogosto poganjajo motivi iz ozadja; ti izražajo različne oblike upora. Povsem jasno je, da bodo verniki glede na moč svoje religioznosti in verskega znanja poskušali svoj vsakdan v določeni meri uskladiti z islamskimi načeli. Vendar je pri tem predvsem pomembno vprašanje, zakaj so se te Bošnjakinje obrnile k islamu. Zakaj je zanje tako

pomembno, da drugi v njih prepoznajo muslimanke in zakaj se odločajo za prakse, ki jim konec koncev v vsakdanjem življenju zaradi predsodkov, ki jih do islama goji večinsko nemuslimansko prebivalstvo, prinašajo mnoge težave. Na to vprašanje mi pogosto niso znale neposredno odgovoriti. Ženske so svojo vernost in z njo povezane odločitve za pokrivanje pogosto pojasnjevale s stavki, kot so, »to začutiš, srce te pokliče«, ipd., vendar se mi je med pogovori s posameznicami porodil močan občutek, da so zaradi najrazličnejših izkušenj nesprejetosti v Sloveniji poskušale najti nekaj, s čimer bi se lahko ponosno postavile nasproti večinskemu prebivalstvu, ki jih je po njihovih pripovedovanjih pogosto obravnavalo zviška.

Mnoge so opisovale svoje občutke manjvrednosti. Belma in Dina sta pripovedovali, da sta svoje poreklo vedno »potiskali nazaj« in nista hoteli, da bi drugi vedeli, da so njuni starši južnjaki. Pripovedovali sta o tem, da sta bili kot »južnjakinji« vedno potisnjeni ob rob, in kako sramotno je bilo, kadar je kdo ugotovil, da se doma pogovarjajo srbohrvaško; potem so vsi govorili, »a veš, da so njeni Bosanci«. Vendar svojega porekla nista skrivali le zaradi zasmehovanja drugih, temveč tudi zaradi življenja v drugačnih družinskih razmerah. Njunjo poreklo je bilo v resnici tesno povezano s slojno bariero, ki sta jo občutili v odnosu do večinskega prebivalstva. Pravita, da njuni starši niso bili izobraženi, da so bili navadni delavci, da so doma živeli skromno, nista imeli svoje sobe, niti svoje pisalne mize za učenje; tako sta razvili manjvrednostni kompleks. Stalno sta občutili razlike v razmerah, v katerih sta živeli sami in v katerih so živeli otroci Slovencev. Dina je pripovedovala, da jo je sošolka iz dobro stoječe družine – njena mama je bila zdravnica, oče pa je imel eno od vodilnih funkcij v jeseniški tovarni Acroni – povabila na rojstnodnevno zabavo. Njeni starši praznovanju rojstnih dni niso pripisovali posebnega pomena in ji niso dali denarja za nakup darila. Odnosla ji je zvezek, v katerega je mama že zapisala njeno ime, sošolka pa je ob pogledu na zapisano ime samo zamahnila z roko in zvezek vrgla na mizo. Dina je ob tem občutila hudo ponižanje. »A veš, kako je bilo meni takrat, Špela.« Rekla je, da je »v šoli kar nekako veljalo, da pa pri njih doma nimajo denarja«.

Belma je pripovedovala, da je ob neki drugi priložnosti učiteljica v razredu pohvalila nekaj učencev. Eden od sošolcev, prav tako sin staršev iz ene od južnoslovanskih republik, je dvignil roko in učiteljico opomnil, da je tudi Belma dobra učenka. Ta dogodek iz šolskih dni je komentirala z mislijo, da je zanimivo, da sta oba s sošolcem, kljub temu, da je učiteljica s pohvalo mislila tudi njo, avtomatično mislila, da se nje kot »južnjakinje« pohvala pač ne tiče.

Ker je z vojno »versko izobraževanje« postalo dostopnejše, se je »umik« v jasno opredeljeno islamsko identiteto marsikomu zazdel kot rešitev na dlani.

V nasprotju z islamom, zasidranem v bosanskem izročilu, ki je po mnenju mnogih sogovornic preveč ohlapen in neopredeljen, da bi se nanj lahko na kakršenkoli način oprle, se jim je različica islama, jasno opredeljena v Koranu in suni ter obenem ponujena še v priročni obliki prevodov humanitarnega rumenega islamskega tiska v bosanščino, kazala kot jasen in nedvoumen napotek za življenje. Pri opredeljevanju samih sebe jim je ponujal stabilno oporo in varnost. Tako so mi o svojem prilagajanju vsakdanjega življenja islamu mnogi bolj ali manj neposredno razložili, da je tak način življenja veliko lažji, saj se opira na božjo besedo, v kateri ne more biti napake ali prostora za dvom, kot taka pa je lahko povsem zanesljiv napotek za življenje. Ali, kot je dejala Nadina: »Islam je za mene savršena životna šifra.«

Odločitev za islamski način življenja in z njim islamski oblačilni kod je tako tudi tih, a viden upor posameznic, ki so se zaradi različnih vrst diskriminacije odločile, da izoblikujejo povsem lasten, neodvisen življenjski slog, s katerim se poskušajo distancirati od poniževalnih pripisov s strani večinskega okolja.

ZAKLJUČEK

Sodobne islamske oblačilne prakse Bošnjakinj v Sloveniji se na videz ne razlikujejo od sodobnih praks pokrivanja med muslimankami v drugih evropskih državah, vendar so se te tako kot katerekoli druge oblačilne prakse oblikovale v okviru specifičnih družbeno-zgodovinskih kontekstov in procesov, kar dela artikulacijo njihovih pomenov specifično in drugačno od npr. pomenov islamskih oblačilnih praks Pakistank v Veliki Britaniji, Turkinj v Nemčiji ali Maročank v Franciji. Bošnjaško pokrivanje sicer tako kot katerokoli sodobno pokrivanje na Zahodu konceptualno prevzema materialno podobo hidžaba, ki je danes globalni simbol islamske identitete in uveljavljanja pravice do religiozne drugačnosti muslimank na Zahodu. Vendar hkratna vpetost v bosanski in slovenski lokalni kontekst pokrivanju Bošnjakinj v Sloveniji dodaja tudi bolj lokalne pomenske značilnosti.

Začetek artikulacije sodobnega bošnjaškega hidžaba v Sloveniji sega v Bosno in Hercegovino osemdesetih let 20. stoletja, ko se je s koncem jugoslovanskega enostrankarskega političnega sistema med mlajšo generacijo muslimank v Sarajevu po tridesetih letih zatišja ponovno pojavilo pokrivanje. Po tem, ko se je slednje z uvedbo Zakona o prepovedi zara in feredže leta 1950 in s širjenjem jugoslovanske orientalistične propagande o zaostalosti islama umaknilo na bosansko podeželje, se je pred vojno v devetdesetih letih prejšnjega stoletja ponovno pojavilo v glavnem bosanskem mestu kot odgovor na vsiljeno egalitarizacijo prebivalstva v času socializma, kot simbol islama in

hkrati nacionalne identitete bosanskih muslimanov. Reislamizacijo in z njo oživitev islamskega oblačilnega koda je še dodatno spodbudila vojna v Bosni in Hercegovini, za katero sta bili značilni nacionalizacija islama in vzpostavitve vzporednih političnih mrež z muslimanskim svetom, od koder so se v Bosno in Hercegovino začeli širiti tudi vplivi arabskega islama. V procesih reislamizacije konec dvajsetega stoletja se je med Bošnjakinje vrnilo pokrivanje, očiščeno tradicionalnih etničnih in statusnih konotacij. Barvna določila, ki so jih v Bosni in Hercegovini pred šestimi stoletji uvedli Osmani, da bi se muslimansko prebivalstvo že na videz razlikovalo od krščanskega in judovskega, so se ohranila predvsem med starejšimi ženskami na podeželju. Ponovno se je pojavilo tudi zakrivanje obraza, a tokrat brez statusnih konotacij. Če je bilo v času Osmanskega imperija zakrivanje obraza predvsem znak visokega statusa meščank ne glede na religijsko pripadnost, je z vojno in vplivi iz muslimanskega sveta to postalo predvsem znak »uvoženega« islama. Prevodi bližnjevzhodnih interpretatorjev islama v bosanski jezik, ki so jih med vojno sponzorirale muslimanske humanitarne organizacije in literatura, ki jo je po vojni začela izdajati Islamska skupnost BiH, so v tradicionalno homogene bosanske islamske prakse vnesle pluralizem. Ta je odmeval tudi med Bošnjaki in Bošnjakinjami v Sloveniji, med katerimi se je prvič od začetka migracij iz Bosne in Hercegovine v Slovenijo pokrivanje pojavilo tudi v javnosti. Slednje se je oblikovalo pod vplivom prebiranja islamske literature in primarnih islamskih virov ter se uveljavilo predvsem med mlajšo generacijo Bošnjakinj. V nasprotju s starejšimi generacijami, ki so po prihodu v Slovenijo ohranile stil pokrivanja, ki izhaja iz tradicionalnih praks bosanskega podeželja in temelji na ustnem izročilu, so mlajše generacije svoje pokrivanje utemeljile na pisani islamski besedi in ga očistile vseh tradicionalnih konotacij. S tem so svoje islamske prakse postavile ob bok sodobnemu urbanemu intelektualnemu islamu, katerega zaščitni znak je hidžab, oblačilo, skreirano po literarni predlogi primarnih islamskih virov, ki je danes globalni simbol islamske identitete. Hkrati so zavrnile vse poniževalne identitetne pripise, ki so jih bile deležne s strani večinskega slovenskega prebivalstva. Bošnjaški hidžab v Sloveniji tako ni le znak islamske identitete, temveč tudi znak upora posameznic, ki so se zaradi različnih vrst diskriminacije odločile, da izoblikujejo jasno opredeljeno identiteto, s katero se je mogoče distancirati od poniževalnih pripisov s strani večinskega okolja.

LITERATURA

Angeles, Vivienne (1998). Philippine Muslim Women: Tradition and Change. *Islam, Gender, and Social Change* (ur. Yvonne Yazbeck Haddad in John L. Esposito). Oxford in New York: Oxford University Press, 209–234.

Arthur, Linda B. (2000). School Uniforms as a Symbolic Metaphor For Competing Ideologies in Indonesia. *Undressing Religion: Commitment and Conversion from a Cross-Cultural Perspective* (ur. Linda B. Arthur). Oxford in New York: Berg, 201–216.

Badran, Margot (1998). Gender, Islam and the State: Kuwaiti Women in Struggle: Pre-Invasion to Postliberation. *Islam, Gender, and Social Change* (ur. Yvonne Yazbeck Haddad in John L. Esposito). Oxford in New York: Oxford University Press, 190–208.

Bagherzadeh, Alireza (2001). L'ingérence iranienne en Bosnie-Herzégovine. *Le Nouvel Islam balkanique: Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990–2000* (ur. Xavier Bougarel in Nathalie Clayer). Paris: Maisonneuve et Larose, 397–428.

Barnard, Malcolm (2002). *Fashion as Communication*. London in New York: Routledge.

Barnes, Ruth in Joanne B. Eicher (1992). Introduction. *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts* (ur. Ruth Barnes in Joanne B. Eicher). Providence in Oxford: Berg, 1–7.

Behdžet, Ahmed (2004). *Bosna i Hercegovina: Zločin stoljeća*. Sarajevo: El-Kalem.

Bellion Jourdan, Jérôme (2001). Les réseaux transnationaux islamiques en Bosnie-Herzégovine. *Le Nouvel Islam balkanique: Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990–2000* (ur. Xavier Bougarel in Nathalie Clayer). Paris: Maisonneuve et Larose, 429–472.

Beljkašić-Hadžidedić, Ljiljana (1986/87). Nošnja u okolini Tešnja. *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu (Etnologija)* 41–42: 135–169.

Beljkašić-Hadžidedić, Ljiljana (1987). *Gradska muslimanska tradicijska nošnja u Sarajevu: Priručnik za rekonstrukciju narodne nošnje*. Zagreb: Kulturno prosvjetni sabor Hrvatske.

Beljkašić-Hadžidedić, Ljiljana (1990). Oriental (and Turkish) Influences on the Folk Costumes of Bosnia and Herzegovina. *Ethnological review* 26: 99–107.

Beljkašić-Hadžidedić, Ljiljana (1997). Učešće muslimanskih žena u tradicionalnim privrednim djelatnostima u Sarajevu krajem 19. i početkom 20. stoljeća. *Prilozi historiji Sarajeva: Radovi sa znanstvenog simpozija Pola milenija Sarajeva, održanog*

19. do 21. marta 1993. godine (ur. Dževad Juzbašić). Sarajevo: Institut za istoriju: Orijentalni institut; <http://www.iis.unsa.ba> (15. 3. 2005).
- Beljkašić-Hadžidedić, Ljiljana (1999). Kratki osvrt na gradske i seoske nošnje u Bosni. *Tradicionalne bošnjačke igre i njihova veza sa običajima* (ur. Hajrudin Hadžić-Hadžija). Sarajevo: BKC, 205–217.
- Bringa, Tone (1997). *Biti musliman na bosanski način: Identitet i zajednica u jednom srednjobosanskom selu*. Sarajevo: Biblioteka Dani.
- Bougarel, Xavier (1999a). Bošnjaci pod kontrolom panislamista. *Dani* 107: 46–49.
- Bougarel, Xavier (1999b). Bosna na riječim – »Muslimanija« na djelu. *Dani* 108: 46–49.
- Bougarel, Xavier (1999c). Kako je panislamizam zamjenio komunizam. *Dani* 109: 48–50.
- Eicher, Joanne, B. in M. E. Roach-Higgins (1992). Definition and Classification of Dress: Implications for Analysis of Gender Roles. *Dress and Gender: Making and Meaning* (ur. Ruth Barnes in Joanne B. Eicher). Providence in Oxford: Berg, 8–28.
- Eicher, Joanne, B. in Barbara Sumborg (1995). World Fashion, Ethnic, and National Dress. *Dress and Ethnicity: Change Across Space and Time* (ur. Joanne B. Eicher). Oxford in Washington, D.C.: Berg.
- El Guindi, Fadwa (1999). *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford in New York: Berg.
- Gellner, Ernest (2003) [1992]. *Postmodernism, Reason and Religion*. London in New York: Routledge.
- Höglinger, Monika (2004). Verschleierter Widerstand, <http://gewi.kfunigraz.ac.at/~kuckuck/> (12. 10. 2005).
- Kudić, Mirsada-Merjem (1993). *Pismo sestri i majci*. Sarajevo: Al Haramain Islamic Foundation.
- Lindisfarne, Nancy (2002). Starting From Below: Fieldwork, Gender and Imperialism Now. *Critique of Anthropology* 22(4): 403–423.
- Lindisfarne-Tapper, Nancy in Bruce Ingham (1997). Approaches to the Study of Dress in the Middle East. *Languages of Dress in the Middle East* (ur. Nancy Lindisfarne-Tapper in Bruce Ingham). Richmond: Curzon Press, 1–39.
- Maček, Ivana (2000). *War Within: Everyday Life in Sarajevo under Siege* (neobjavljena doktorska disertacija). Uppsala: Uppsala University.
- Malcolm, Noel (1996). *Bosnia: A Short History*. London in Basingstoke: Papermac.
- Mašera, Boštjan (2003). *Alahu predane*. Dokumentarni film. RTV Slovenija.

Roald, Anne Sofie (2002). *Women in Islam: The Western Experience*. London in New York: Routledge.

Seikaly, May (1998). Woman and Religion in Bahrain: An Emerging Identity. *Islam, Gender, and Social Change* (ur. Yvonne Yazbeck Haddad in John L. Esposito). Oxford in New York: Oxford University Press, 169–189.

Sorabji, Cornelia (1989). *Muslim Identity and Islamic Faith in Socialist Sarajevo* (neobjavljena doktorska disertacija). Cambridge: University of Cambridge.

Sorabji, Cornelia (1993). Ethnic War in Bosnia? *Radical Philosophy, A Journal of Socialist & Feminist Philosophy* 63, pomlad: 33–35.

SSKJ (1994). *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. Ljubljana: DZS.

Stimpfl, Joseph (2000). Veiling and Unveiling: Reconstructing Malay Female Identity in Singapore. *Undressing Religion: Commitment and Conversion from a Cross-Cultural Perspective* (ur. Linda B. Arthur). Oxford in New York: Berg, 169–182.

Škaljić, Abdulah (1989). *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.

Velikonja, Mitja (2002). In hoc signo vinces: Verski simbolizem v vojnah na Balkanu 1991–1995. *Časopis za kritiko znanosti* 30(209–210): 193–206.

Vrcan (2001). *Vjera u vrtložima tranzicije*. Split: Glas Dalmacije.

Warnock Fernea, Elizabeth (1993). The Veiled Revolution. *Everyday Life in the Muslim Middle East* (ur. Donna Lee Bowen in Evelyn A. Early). Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press, 119–122.

Watson, Helen (1994). Women and the Veil: Personal Responses to Global Process. *Islam, Globalization and Postmodernity* (ur. Ahmed S. Akbar in Donnan Hastings). London in New York: Routledge, 141–159.

Zakon (1950). *Zakon o zabrani nošenja zara i feredže*, <http://www.geocities.com/alemjag> (15. 4. 2005).

BUREKPOMENI BUREKDAROVANJA NEBUREKLJUDEM

Jernej Mlekuž

Burek – pita iz vlečenega testa z različnimi nadevi, dobro znana na Balkanu, v Turčiji (*bürek*) in z drugimi imeni tudi drugje na Bližnjem vzhodu – je v Slovenijo najverjetneje zašel v začetku šestdesetih let dvajsetega stoletja. No, prav mogoče tudi že prej, a to je že burekzgodba z drugim bureknaslovom.¹ Slovenija, industrijsko najambicioznejša republika v Socialistični federativni republiki Jugoslaviji (SFRJ), je namreč rabila delovno silo. Z delovno silo – s priselenci iz nekdanjih republik SFRJ pa smo dobili tudi burek. Če parafraziram Maxa Frischa: Poklicali smo delovno silo in prišel je burek!²

Toda burek – pomemben element prehrane nekaterih etničnih skupin (predvsem Bošnjakov)³ – bi verjetno za večino Slovencev ostal neznana, eksotična jed iz »španske vasi«, če se v šestdesetih letih prejšnjega stoletja ne bi v nekaterih slovenskih mestih z večjo koncentracijo priseljencev ali vojakov pojavile »tujerodne« prodajalne bureka (v rokah Albancev iz Makedonije).

A vse do osemdesetih let je bil tudi ta poulični burek najverjetneje predvsem hrana priseljencev. Od trenutka, ko so vanj zagrizla »slovenska« usta, pa se začne ta burekzgodba zelo hitro zapletati, bogatiti, debeliti. V drugi polovici osemdesetih let burek, vsaj v nekaterih večjih slovenskih mestih, stopi na zmagovalne stopničke, prav mogoče celo na zmagovalno stopničko v kategoriji »fast food potrošnje«. Konec osemdesetih let začnejo tudi nekatere »slovenske« pekarnice peči burek, ta trend pa se pospešeno nadaljuje vse do danes. Kot je v telefonskem pogovoru nekega dne v letu 2006 zaupal tehnolog v Pe-

1 Recimo? Burekosvajanje. Kako je burek osvojil Slovenijo.

2 V izvorniku: »Poklicali smo delovno silo in prišli so ljudje!«

3 Ko zapišem »Bošnjaki«, mislim tudi na Bošnjakinje. To seveda velja tudi za druga samostalniška poimenovanja v vseh sklonih in številih ter za glagolske oblike, razen če ni drugače pojasnjeno. – V besedilu uporabljam (tudi) uradni izraz Bošnjaki, čeprav bi se nekateri verjetno opredelili kot Bosanci ali Muslimani. Miran Komac, Mojca Medvešek in Petra Roter (2007: 37) ugotavljajo, da je bila kategorija Bošnjaka v klasifikacijo prebivalstva vključena šele v popisu leta 2002, vendar je kar tretjina prebivalstva želela ohraniti dotodanje poimevanje Musliman, nekateri pa so se opredeljevali kot Bosanci (pri čemer seveda ni jasno, ali so bili hkrati tudi islamske veroizpovedi).

karni Pečjak – pekarni, ki poleg prehrabenoindustrijske verige Žito spravi na slovenski trg nedvomno največjo količino bureka – burek postane »artikel številka ena«. Sredi devetdesetih let burek zaplava v slovenski prehranjevalni *mainstream*, 'glavni tok'. Pribori si mesto v zmagovalni skupini, prav mogoče prvo mesto, tako s kvantitativnim porastom kot z razširitvijo v številna nova polja in institucije. Konzumira se v slovenski vojski, uživa se v slovenskih šolah, zabava se na številnih tako formalnih kot neformalnih zabavah, prireditvah, leti na nekaterih letih slovenskega nacionalnega letalskega prevoznika, vozi se v tovornjakih, ki tvorijo blago na tuje trge, in še bi lahko naštevali.⁴ Fascinantna burektržna zgodba, ki se seveda ni mogla zgoditi brez nič manj fascinantne burekpopomske zgodbe.

A na tem burekpopotovanju – burekpopotovanju, ki bo sledilo burekpopomenom – ne bomo oglaševali, prodajali, slavili te uspešne, vidne, večini vsaj približno znane burekzgodbe, v kateri je burek bolj ali manj le artikel, potrošna dobrina, torej blago. Povedali bomo burekzgodbo, v kateri se burek trgu – temu nenasitnemu želodcu, ki hrani interesno, računsko in preračunljivo telo – izmika (čeprav, kot bomo videli, ostaja z njim tesno, celo neločljivo povezan). Torej burekzgodbo, v kateri burek ni obsojen, če si na tem malem začetku pomagamo z velikim začetnikom darteoretiziranja Marcelom Maussom (1996: 148), (le) na »hladen razum trgovca, bančnika in kapitalista«. Torej noče biti (le) blago, hoče biti (še) kaj drugega v tej naši burekzgodbi, predmet

BUREKOB DAROVANJA

Burek v priseljskih družinah ni tržno blago, je neodtujljiv; porabijo ga izdelovalci sami ali ga dajo svojim bližnjim. Udeleženi v menjavo tega doma narejenega bureka ga sprejmejo kot darilo ali v znamenje gostoljubja. Kroženje doma narejenih burekov in na drugi strani proizvodnja ter potrošnja industrijskih, pekarniških in pouličnih burekov kažeta, kot bi rekla bolj trda socialna antropologija, na razliko med darilnim ter tržnim gospodarstvom.⁵ Na ločenost, oddaljenost, omejeno komunikacijo med tema dvema gospodarskima okoljema, ekonomskima kontekstoma kaže tudi to, da velika večina

4 Kar pa spet ne pomeni, da so bureku povsod odprta vrata, kaj šele na stežaj. A to je seveda že zgodba z drugim naslovom (glej Mlekuž 2008).

5 Omenjena ekonomska sistema sta se razvila na različnih stopnjah družbenega razvoja. Darilna menjava je značilna za na klanu temelječe družbe, tržna menjava pa za razredno in/ali državno družbo. V kompleksnih državnih družbah seveda obe vrsti ekonomske menjave soživita (glej Gregory 1982, pa seveda tudi Mauss 1996: 4. poglavje). Izviren in slovenskemu bralcu »domač« prikaz tovrstnega dialoga med darilno in tržno menjavo je študija o ha-loških kolinah Roberta G. Minnich (1993).

priseljencev predvsem muslimanske veroizpovedi iz nekdanje SFRJ, ki burek in druge pite pripravlja večkrat tedensko, ni nikoli v življenju v Sloveniji poskusila pekarniškega, industrijskega ali pouličnega bureka. Ob tem avtor pričujočega besedila – širši javnosti znan kot dr. burek – postavlja tezo, za katero je pripravljen staviti vse svoje težko prigarano (burek) bogastvo: če se ne bi pojavile »tujerodne« burekprodajalne in pozneje domača pekarniška in industrijska burekproizvodnja, večina vsaj tistih bolj zapečarskih Slovencev ne bi nikoli slišala za burek. Vsaj za burek v Sloveniji ne!

Več kot očitna je tudi konceptualna, kontekstualna, pomenska razlika med pripravo in uživanjem bureka ter drugih pit v priseljskih družinah, torej bureka, ki se trgu izmika, in bureka, ki mu je življenje poklonila tržna ekonomija, torej burekblaga. Burek je v večini priseljskih družin pripravljen in zaužit za glavni, osrednji dnevni obrok, bodisi za kosilo ali večerjo, in tako podpira dominantno tradicionalno družinsko strukturo prehranjevanja. Burekblago – vsaj burek z ulice, torej *fastfood* burek – pa se največkrat tej dominantni prehranjevalni strukturi upira. Burek je v priseljskih družinah relativno tradicionalen element prehrane, tesno povezan z izročilom, burekblago pa je vsaj na urbanih ulicah, v slovenskih pekarnah in trgovinah neke vrste prišlek, ki ga večina etničnih Slovencev pozna kvečjemu dve, tri desetletja.

Tem, kot verjetno večini delitev v sferi človeških zadev – kjer so, kot je pribil že Aristotel (1994: 190–192), lahko »stvari takšne ali drugačne«, jih torej ne obvladujejo večna načela in nujnosti – se izmikajo ali bolje nagajajo številne oblike burekpriprave in burekuživanja. Burek, kupljen na sivi ulici, v topli pekarni ali hladni, sterilni trgovini je brez večjih težav lahko použit kot glavni, osrednji dnevni obrok, v krogu domačih, recimo v kombinaciji z govejo juho in zeleno solato. In najverjetneje se med različnimi predstavniki burekblaga v vlogi prehranbenega družinskega tradicionalista najpogosteje znajde ravno najbolj industrijski, standardiziran in v procesu proizvodnje odtujeni burek⁶ – vsaj delno narejen na strojni liniji za vlečeno testo, zapakiran v industrijsko embalažo, globoko zamrznjen vržen v zamrzovalnike (super)marketov, čakajoč da ga v vroče pečice zapelje denar.

A vendarle, zdi se, da kroženje doma in zunaj doma, torej na trgu narejenih burekov poteka po relativno ostro zamejenih območjih ekonomske menjave. Konceptualno pa seveda tudi dejansko je sicer mogoče doma narejene bureke zamenjati za denar – s tem postanejo tržno blago. Tako je na primer

6 Glede na to, da so na tem mestu v ospredju konceptualna vprašanja, uporabljamo edninsko obliko.

dr. burek prosil sosedo, da mu, seveda za denarno zamenjavo (čemur se je dolgo upirala) speče burek (v njenem jeziku pito, a o tem več pozneje) za pogostitev, ki jo je pripravil sodelavcem v službi po zagovoru doktorata. In prav tako je mogoče zunaj doma – na trgu – narejen in kupljen burek uporabiti za obdarovanje, izražanje gostoljubnosti. S tem je zgoraj omenjeni doktor sumljivega naziva recimo pogostil bratovo družino, ki je prišla na praznovanje petega rojstnega dneva njegove hčerke. A to se verjetno le bolj redko dogaja.

Prav tako pa je povsem narobe trditi, da je burek obsojen na dva hermetično zaprta svetova, dva izključujoča se gospodarska sistema, dve nepropustni ekonomski okolji. Gre predvsem za dva konceptualna, teoretska pola, ki v praksi, realnem življenju predmetov, materialne kulture nista nikoli povsem dosežena, aplicirana, izpeljana, kot so pokazali Arjun Appadurai, David Miller in drugi sodobni teoretiki materialne kulture. Le malo predmetov nepreklicno, skoz in skoz, brezkompromisno v svojem socialnem življenju funkcionira izključno bodisi kot darilo ali bodisi kot blago.⁷ Spomnimo se le zadnjih dveh burekov. S težavo kupljenega od sosede – torej bureka, ki je hotel biti nekakšno darilo, a ga je potencialni burekobdarjenec prekvalificiral v burekblago in je tako postal burekkupec. (S tem ta burekzgodba še ni bila končana, burek je končal na pogostitvi in se je tako približal (dosegel?) stanju, ki mu ga je namenila njihova burekstvarnica (soseda, ki mu je vdahnila življenje).) In bureka, brez težav postreženega bratovi družini – torej bureka, ki je bil kupljen zato, da pogosti, obdari bližnje. Ljudje si prisvajamo materialno tudi v blagovnem okolju, prisvajamo si tudi stvari, ki domnevno veljajo za blago,⁸ in seveda t. i. darila ali recimo raje neblago nikoli ne leži povsem zunaj dometa blagovne produkcije. V najbolj skrajni, banalni sekvenci: burek, pripravljen z največjo ljubeznijo za najdražje, ni verjetno nikoli, vsaj v Sloveniji ne, pripravljen iz sestavin, ki bi v toplo kuhinjo prišle povsem mimo trga. In nadalje, ne da pri tem izčrpali vse dvoumnosti in težave, ki jih postavlja delitev med darilom in blagom, kot pravi Appadurai (1992: 11), ima lahko darovanje enake družbene funkcije kot menjava blaga. Tako dan kot prodan burek lahko tako zbližujeta kot izključujeta v menjavo vključene akterje.

Na tem burekpopotovanju ne želimo te toge, rigidne delitve med darilom in blagom – ki je bila podlaga trdno zakoreninjenemu razlikovanju med skupnostmi, opredeljenimi z darilno ter na drugi strani z blagovno izmenjavo in ki je v veliki meri zelo dolgo opredeljevala antropološko osmišljanje,

7 Celo denar je, kot nam je dobro znano, lahko podarjen, je lahko darilo.

8 O tem na več mestih piše David Miller in to je (sicer v zelo svobodni interpretaciji) tudi eden od ključnih argumentov dela *Material Culture and Mass Consumption* (Miller 1987).

teoretiziranje materialne kulture⁹ – postaviti še bolj pod vprašaj.¹⁰ Ko razmišljamo o burekpomenih – vsaj o burekpomenih v Sloveniji – razlikovanje med burekblagom in tistim burekom, ki tako ali drugače to noče biti, ni nujno nesmiselno in neproduktivno. Seveda to nikakor ne pomeni, da ne moremo razmišljati o burekpomenih brez upoštevanja navedene delitve. In to tudi nikakor ne pomeni, kot bomo videli pozneje na tem burekpopotovanju, da so burekpomeni znotraj takoimenovanega darilnega in na drugi strani tržnega okolja zaprti za visoke ograje, čez katere ni mogoče skakati. A preden začnejo burekpomeni skakati, postavimo nov naslov in za naslovom obsežno poglavje, brez katerega bi se pričujoče besedilo drobilo kot burek brez burektesta. Dodajmo torej, da kroženje doma narejenih burekov poteka tako znotraj kot zunaj družine, sorodstva, kot tudi znotraj in zunaj etnične skupnosti. Torej je burek podarjen tudi

NEBUREKLJUDEM

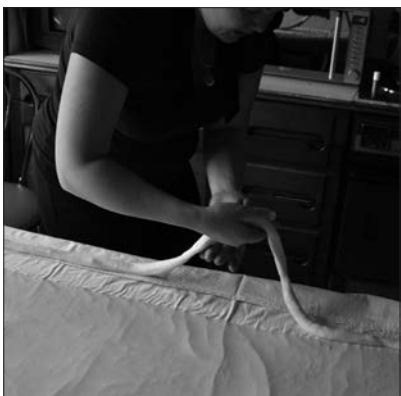
Burek je pomembna jed (in lahko celo mogoč element obdarovanja ter predvsem izražanja gostoljubnosti v številnih) etničnih in nacionalnih skupnosti iz nekdanje SFRJ, priseljenih v Slovenijo. A predvsem je očitna njegova vitalna vloge pri manifestiranju in konsistuiranju družbe ter kulture pri muslimanskih priseljencih iz BiH in nekoliko manj pri drugih priseljencih muslimanske veroizpovedi.¹¹ Razlikovanje se med drugim kaže tudi v poi-

9 Antropologi, kot pravi kritično Miller (1994: 417), so pretiravali s totalitarnim holizmom manjših skupnosti in so pri tem ponavadi ignorirali nasprotja in občutke odtujitve, na drugi strani pa so povsem mižali doma. Zanemarjali so razumevanje strategij, s katerimi so si ljudje v industrijskih skupnostih prisvajali materialno kulturo. Če svobodno povzamem Millerjevo opazko: antropologi so se znašli v smešni, tragikomični situaciji. Na terenu so se srečevali z zelo majhnim številom predmetov, ki so bili povečini zelo pomembni, medtem ko so bili doma zasuti z neobvladljivo množico predmetov, katere pomembnost je bila le redko omembe vredna.

10 To so naredili številni in naj omenim le že omenjene: Arjun Appadurai (1992); Daniel Miller (1987; 2001).

11 Pomen bureka in drugih pit v BiH je v marsičem primerljiv s pomenom riža na Japonskem. Oba sta osrednji komponenti etničnih, nacionalnih diet, imata pomembno ali celo osrednje mesto v nacionalni, etnični (samo)prepoznavnosti. Emiko Ohnuki-Tierney (1993: 41–42) med drugim piše, da je v projektih razlikovanja Japoncev od drugih nacij in kultur riž mobiliziran kot osrednje orožje (še zlasti v boju proti »zahodnjaški« obsesiji z mesom). Podobne simbolične, simbolično-strateške razsežnosti bi lahko odkrili tudi pri bureku in drugih pitah v BiH. (Seveda pa je simbolični potencial riža v japonski družbi (kljub temu da je postal sekulariziran) verjetno veliko večji od bureka v bosanski družbi.) O mestu, ki ga zaseda burek v BiH, nam lepo govori bosanski popzvezdnik Dino Merlin v odgovoru na vprašanje, zakaj je svoj zadnji album poimenoval »Burek«: »Burek sem na simbolični ravni hotel prikazati kot eno od vrednosti, ki jih imamo, vendar se podobno kot mož, ki vsak dan hodi mimo

Fotografije: Burekpeka (avtor: Jernej Mlekuž, Ljubljana, 2011).





menovanju. Medtem ko velika večina drugih etničnih skupnosti iz nekdanje SFRJ z besedo burek označuje jed iz vlečenega testa, nadevano z različnimi mesnimi, sirovimi, zelenjavnimi ali sadnimi nadevi, prebivalci BiH niso tako širokoburekopotezni. Ti, ki si od vseh najbolj lastijo burek, z burekom označujejo jed iz vlečenega testa, nadevano (le) z mesom. In ta spada v skupino pit, med katerimi se znajde še *sirnica* (sirov nadev), *krumpiruša* (krompirjev), *zeljanica* (špinačni), *kupuspita* (zeljni), *pita sa tikvom* ali *tikvenuša / masirača* (bučkin), idr.¹² Lahko bi rekli, da je burek pri prvih izraz za obliko, pri drugih pa za vsebino.¹³ Nadalje, burek in druge pite so nezamenljiv element ob številnih verskih, življenjskih in drugih dogodkih, praznikih bosanskih muslimanov (*iftar* – 'večerni obrok med postnim mesecem ramazanom', svatbe, itd.). Burek je torej pomemben sopotnik obredov prehoda. A to so že stvari, za katere se zdi, da štrlijo iz pričujočega besedila kot burekrobovi, ki jih burekzavijalcu ni uspelo zviti v burek(celoto). Čeprav si na tem burekpotovanju dovolimo nadvse živahno in ambiciozno skakati sem ter tja, se držimo naslova in naslovov, kot se mora bureknadev držati burektesta.

Številni priseljenci, še zlasti pa verjetno priseljenke, kot ste mogoče tudi sami okusili, bureke in druge pite pogosto nosijo svojim sodelavcem v službo, na burek in druge pite vabijo svoje prijatelje, sodelavce, znance, itd. Naštejmo le nekaj primerov, ki so dr. bureka tako ali drugače nasitili, zadovoljili, obogatili med njegovim intenzivnim, globokim, srčnim ukvarjanjem z burekom. Pa seveda tudi pred in po tem srčnem burekčasu, ko dr. burekovo bivanje v

svoje lepe žene in gleda naokoli, ne da bi videl njeno lepoto, tudi mi ne zavedamo njegove vrednosti. Torej, vse to imamo, a ne opazimo. Nekaj, kar je preverjeno dobro že stoletja, je definirano kot kvaliteta, klasika in umetnost. Namreč, samo kar preživljuje stoletja, je vredno pozornosti in takšnih epitet, kot sta klasika in umetnost. Burek je tako avtentičen bosanski kot tudi antiglobalističen fenomen« (Bikić 2004).

12 Tudi med pitami obstaja hierarhija, med katerimi je mesna (to kar v BiH označuje beseda »burek«) najbolj cenjena. O tem priča tudi naslednji rek: »Sve su pite pripitice, samo je pita burek(uša) – pita pitac!« Prevod? »Burek (mesni) je car med pitami.« – Imena za pite se med posameznimi kraji, pokrajinami lahko razlikujejo.

13 Bosansko burektoľmačenje je zavladało tudi v prvi izdaji *Leksikona yu mitologije*: »Za izmišljotine, kot so »jabolčni burek«, bi bilo kršitelje treba kaznovati z odvzemom gostiteljske licence« (Kršić 2004: 65). BiH je s tem ožjim burekrazumevanjem izjema ne samo na območju nekdanje SFRJ, ampak nasploh na Balkanu, v Turčiji in še kje. Širše poimenovanje so v Sloveniji najverjetneje uvedle prve burekprodajalne, ki jih povečini vodijo in so v njih zaposleni Albanci iz Makedonije. Zanimivo pa je, da lahko v slovenskih tiskanih medijih najdemo kar nekaj prispevkov, ki so to širše slovensko burekrazumevanje v odnosu do ožje razumljenega bosanskega prepoznali kot slovensko posebnost (kot že rečeno, je posebnost bosansko burekoznačevanje). To so pisci interpretirali bodisi kot neke vrste slovensko kulturno inovacijo ali kot ignoranco pri poznavanju in sprejemanju drugih kultur.

Štepanjskem naselju (sicer veliko manj razvpitem etničnem loncu od sosednjih Fužin) in drugeje ni bilo (tako) predano bureku.

Dr. burekova sosedja, v Slovenijo priseljena iz BiH, pite pogosto speče za svoje. Nemalokrat pa zaidejo tudi k sosedu (dr. bureku), ta ali njegova žena pa ji da kozarec doma narejene marmelade ali domačega medu.

Dr. burekova hčerka je imela v vrtcu prijateljico, s katero se je družila in se še vedno družijo tudi v popoldanskem času. Prijateljčina mama, muslimanka iz BiH (ki se tega ne sramuje pokazati), dr. burekovi družini pogosto prinese sveže pite. Dr. burekova družina je tako pogosto v hudi dilemi: kaj ji povrniti?

Ostanimo v Štepanjskem naselju. »Nemuslimanka«, priseljenka iz »muslimanskega« Sandžaka (Črna gora), je tako »slovenskim« sodelavkam v službi kot tudi »slovenski« prijateljici pogosto spekla pito. Od njih pa je dobila »slovenske jedi«, na primer potico.

Pojdimo nekoliko v zgodovino. Ko dr. burek še ni bil dr. burek, je med drugim obiskoval Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Čistilka na tem oddelku, priseljenka, najverjetneje iz BiH, je občasno profesorjem, tajnici in študentom v pokušino prinesla burek.

Ostanimo pri čistilkah. Čistilka v dr. burekovi službi, definitivno priseljena iz BiH, burek oziroma pito, ki jih sicer zelo pogosto (nekajkrat tedensko) pripravi tudi za svojo družino, občasno prinaša ženskam na upravi.

Poglejmo za trenutek v resno znanstveno raziskavo, veliko bolj resno od tistih, s katerimi se smeši lik dr. bureka. V končnem poročilu »Percepcije slovenske integracijske politike« Inštituta za narodnostna vprašanja je burek v prispevku Sare Brezigar (2006: 113–114) z naslovom Pojavi etnične diskriminacije v javni upravi, vojski in policiji, kot mi je napisala sodelavka, ki je našla ta primer in mi ga izročila, »končal etnično diskriminacijo«:

Zaradi nepoznavanja bošnjaške kulture se je v delovnem okolju sčasoma pojavilo tudi neko zanimanje za, npr. kuhinjske recepte. Z nadrejeno pa so se odnosi otoplili in normalizirali, potem ko je postala mama. [...] Podobno jo je materinstvo zblížalo tudi s sodelavkami, saj jih je takrat povabila k sebi domov. Prišle so pogledat dojenčka, zanje je pripravila burek, tako da so se dejansko od blizu prepričale, kakšno je njeno življenje. Zdaj se intervjuvanka v delovnem okolju z vsemi zelo dobro razume.

Pa še jedilni list priseljenca iz Sandžaka. Le kaj vse je ta pripravil za praznovanje Abrahama (pretežno »slovenskim«) sodelavcem »v firmi«? Spekel

je jagenjčka, žena je spekla več vrst pit (vključno z burekom) in baklave. In »etnično mešanim« prijateljem (tudi številnim »Slovcem«)? Dva jagenjčka, več kot deset vrst pit in še kaj.

In pokukajmo ven iz Slovenije. Iz »deževnega Trierja«, od znančeve žene, ki je v sivo tujino odšla z/za možem – prevajalcem za neke EU papirje, je dr. burek dobil e-pismo. To e-pismo je bilo seveda odgovor na e-pismo, v katerem je dr. burek vohljajal za burekpomeni. Znančeva žena, ki burek oziroma pito sicer opisuje kot »vez s kraji, kjer imamo svoje korenine – Bosna, Srbija«, na vprašanje, ali kdaj v sivi tujini speče burek, odgovarja: »Tudi tukaj pečem pite, vendar v »izobraževalne namene«, ker naši gosti običajno nimajo pojma, kaj to je. Gre v bistvu za »egzotično jed«. Najbolj je zanimiva krompiruša.«¹⁴

To seveda nikakor ni celoten seznam burekdarovanja, znanega dr. bureku. A bolj kot naštevanja novih burekprimerov se dotaknimo nekaterih burekvprašanj, povezanih z burekobdarovanjem, pa tudi v manjši meri in z določenim zadržkom z burekgostoljubnostjo.

Kaj lahko sploh rečemo o zgoraj naštetih primerih burekmenjave, burekobdarovanja in burekgostoljubnosti? Nedvomno ne gre za strogo ritualizirane, uniformirane dogodke, določene s strogimi pravili. Gre prej za dogodke, ki so v veliki meri pogojeni z vsakokratnimi enkratnimi okoliščinami (sam tip dogodka, osebe, ki so vključene v menjavo, okolje, v katerem burekdarovanje poteka, itd.). Če zožimo in izostrimo pogled na burekdarovanje: to vključuje burekdarovalce in burekobdarjence zelo različnih starosti (izključeni so verjetno samo otroci, pa še ti, če sploh, le kot burekdarovalci), vseh spolov, statusov (čeprav verjetno nekateri dominirajo – burekpeka je v priseljskih družinah namreč strogo žensko opravilo, a v menjavo sta vključena oba spola, seveda ne enakovredno). Lahko bi rekli, da burekdarovanje in burekgostoljubnost vključujeta zelo različne socialne ravni, momente, dimenzije. Povezujeta se z različnimi vsebinami, tipi družbenih odnosov (prijatelji, sosedje, sodelavci, idr.), spremljata različne družbene situacije, kontekste (priložnostno obdarovanje, povabila na dom, zabave, idr.). Seveda te različne socialne dimenzije burekobdarovanja skrivajo zelo različne momente: recimo odnose neenakosti in moči (ki bi jih znali odkriti recimo v »čistilkinem« bureku), strategije prilizovanja (ki mogoče začinjajo marsikateri burek, podarjen sodelavcem na višjem delovnem mestu), oblike samopredstavljanja (ki so nedvomno navzoče v bureku, spečenem gostom v »deževnem Trierju«) in še česa. Seveda bi k temu lahko še marsikaj dodali. A kot uči burekpeka: z dodatki ne gre pretiravati. Na oder naj torej stopijo

14 Zapiske pogovorov, kopije e-pisma idr. »burekmaterial« hrani dr. burek.

BUREKPOMENI

Burekpomeni? O pomenih, burekpomenih je seveda mogoče razmišljati na zelo različne načine. Postavimo (navidez?) neizbežno vprašanje tej znanosti – če sploh znanosti – o pomenih. Za koga burekpomenov? Začnimo pri tistih, pri katerih smo se na tem burekpopotovanju zaustavili. Torej burekpomenov za burekdarovalce, pa tudi (čeprav v nekoliko drugačni meri) za burekobdarjence.

Postavimo torej preprost izhodiščni kriterij, da če je pomembno zanje – burekdarovalce in burekobdarjence (na splošno pa preučevane), je tudi za nas – (burek)preučevalce. Takšno izhodišče nas odvrne od tradicije formalnih in strukturalističnih analiz, ki se ne ozirajo na to, kaj je za koga pomembno.

Toda tudi ta kriterij je, kot pravi Daniel Miller (1998: 12 in drugje), problematičen, saj se lahko naslanja le na sodbe tistih, ki so preučevani. Besedila, kot je na primer *Anthropology as Cultural Critique* (Marcus in Fisher 1986), so postala glasniki novega premika od strukturalističnih analiz k nekakšnim postmodernim redefinicijam akademske odgovornosti in so zapeljale nekatere raziskovalce v drugo skrajnost. Zanje je postalo pomembno le tisto, kar so preučevani prepoznali kot pomembno. Ta pristop se torej zdi še zlasti problematičen pri preučevanju materialne kulture, katere predmet preučevanja je skoraj vedno nem in kjer je pomembnost pogosto povezana s tem, da so predmeti najučinkovitejši v socialni reprodukciji, ko se zdijo povsem trivialni in nepomembni.

A vrnimo se k darovanju in burekdarovanju, burekdarovanju neburekljudem. Burekobdarovanje neburekljudem večina burekobdarovalcev in burekobdarjencev opisuje kot relativno obrobno, marginalno, nepomemben dogodek v njihovem življenju. Ali drugače rečeno, če burekobdarovalce in burekdarovalce vprašamo, kaj jim burekobdarovanje pomeni, nam le redko, če sploh, odgovorijo jasno in glasno.

Burekdarovalci in burekgostitelji svoje početje opisujejo kot individualno početje, kot izražanje pozornosti, naklonjenosti do sosedov, prijateljev, sodelavcev, znancev. Nekateri sicer dodajo – bolj ali manj (ne)jasno in (ne)glasno, da z burekdarovanjem ali burekgostoljubnostjo kažejo ali želijo pokazati tudi svojo etnično drugačnost. Tako je pripravo pit, kot smo že prej slišali, v »deževnem Trierju« opisala znančeva žena: »Tudi tukaj pečem pite, vendar v »izobraževalne namene«, ker naši gosti običajno nimajo pojma, kaj to je. Gre v bistvu za »egzotično jed.« Mama hčerkinе prijateljice pa pravi, da jo nese »le Slovencem«, ker »moji [torej »njeni«] to tko znajo delat.« A to spet opišejo, interpretirajo kot individualno dejanje, kot izražanje svoje individualne etnične identitete.

(Že) Marcel Mauss (1923–24/1996) je nazorno pokazal, kako se pri darovanju individualne dejavnosti vpisujejo v družbeno reprodukcijo temeljnih družbenih razmerij, ne da bi se pri tem darovalci (in obdarjenci) zavedali svojega družbenoreproduktivnega pomena. Darovalci mislijo, da le darujejo, torej individualno delujejo. Toda ob tem delajo še nekaj širšega, družbenega, družbeno konstitutivnega: reproducirajo temeljne družbene odnose, v katerih živijo.

Burekdarovanje neburekljudem je seveda daleč stran od tistega darovanja, ki ga je Mauss označil za »totalni družbeni fenomen«, darovanja, ki je zaposlovalo več generacij antropologov predvsem na pacifiškem območju. A na drugi strani tudi ni potisnjeno (povsem) v zasebno sfero, kot Maurice Godelier (2006) ugotavlja za dandanašnje darovanje na Zahodu.¹⁵

Kaj je torej družbenega, družbeno konstitutivnega v burekdarovanju? Na pomoč še enkrat priključimo začetnika darteoretiziranja Marcela Maussa. Za Maussa dar izvaja reprodukcijo socialnih odnosov predvsem s pravili (recimo, dar zahteva povračilo), ki ga obvladujejo. Dar namreč s svojimi pravili povezuje vse člane družbe v celoto. Na ravni družbene reprodukcije pravzaprav ni pomembno, kdo pri dejanju konkretnega darovanja sodeluje, pomembno je le, da se izvajajo pravila, ki skupine, vključene v darovanje, zastopajo.

Pri razmišljanju o družbeni reprodukciji burekdarovanja neburekljudem pa bomo k zgoraj rečenemu dodali dopolnilo (ki ga sicer bolj implicitno razberemo tudi v monumentalnem *Eseju o daru*). Burekdarovanje neburekljudem izvaja reprodukcijo socialnih odnosov ne (samo) s pravili, ampak (tudi) z obliko, načinom izvedbe, konkretnije s samim objektom, predmetom, ki je v darovanje vključen. Pomen predmeta in socialna priložnost, kontekst, torej predpostavljata, definirata eden drugega. Tezo, da je predmet burekdarovanja neburekljudem pomemben oziroma da predmet v omenjenem odnosu (od)igra pomembno vlogo, bi verjetno pokazalo opazovanje, komu vse in ob kakšnih priložnostih je burek podarjen. Recimo, ali Bošnjaki podarijo burek tudi sosedom Bošnjakom? In Srbom? (Če jim seveda sploh kaj podarijo za priložnosti, kot to storijo sosedom Slovencem.) Pomen burekdara – pomen burekdara, kot ga razumemo na tem burekpotovanju – torej ne določata ne (le) darovalec in ne obdarjenec, ampak odnos med njima. Ali še točne-

15 Za Marcela Maussa je dar univerzalen fenomen, ki ima v vseh družbah enako vlogo: reprodukcijo družbenih odnosov. Maurice Godelier (2006: zadnje poglavje) pa trdi, da je dar v zahodnih družbah postal predvsem individualna stvar, zaprta v sfero zasebnosti, torej tisto, kar je Mauss ugotovil, da je dar le na videz.

je, ko govorimo o družbeni reprodukciji: odnos med skupinama, vključenima v burekdarovanje.

Konkretno v burekdarovanju neburekljudem burek reproducira etnična razmerja med skupinama, ki sta v darovanje vključeni. Ob pogoju, da katerikoli del družbe burek prepozna kot predmet, ki zastopa neko etnično skupino. In po zgornji analogiji navzočnost etnične skupine kot celote ni pomembna – daruje, menja se namreč predmet, ki to etnično skupino simbolno zastopa. Če se vrnemo na začetek pričujočega poglavja: burekpomeni, kot jih razumemo na tej točki burekpopotovanja, torej izhajajo iz predstav preučevanih (kot rečeno, ti morajo burek prepoznati kot predmet, ki zastopa (neko etnično) skupino). A seveda le izhajajo (in se pri njih ne končajo), burekpomeni se kombinirajo v tvorbi družbenega obstoja, realnosti ljudi (kar seveda ne pomeni, da jih ti svobodno oblikujejo in obvladujejo).

Socialno (pa seveda kulturno) dimenzijo burekdarovanja neburekljudem torej določa (tudi ali predvsem) pomen samega predmeta – bureka. Rekli smo že, da burekdarovanje darovalci v prvi vrsti interpretirajo kot individualno dejanje, kot izražanje pozornosti, gostoljubnosti, kot vzdrževanje odnosov med posamezniki. Torej je s perspektive burekdarovalcev burekdarovanje potisnjeno v zasebno sfero, daleč stran od kakršnekoli družbene totalnosti. Toda sam predmet, vključen v burekdarovanje, opravlja s pomeni, katerih neločljiv del je, tudi neko bolj družbeno nalogo. Razmejuje (in hkrati kot vsako darilo tudi zbližuje) etnični skupini, vključeni v menjavo. (Seveda



gre pri burekdarovanju neburekljudem tudi za reprodukcijo socialnih skupin, statusov in še česa, a to je že druga burekzgodba.)

To pa bi lahko rekli tudi za druge oblike burekmenjav, ki vključujejo, povezujejo različne etnične skupine, recimo tudi za burekmenjavo, ki poteka na mestnih ulicah med albanskimi burekpeki in slovenskimi burekjedci. Na neki splošni teoretski, konceptualni ravni je seveda mogoče trditi, da tako menjava burekdaril kot menjava burekblaga reproducirata temeljne etnične odnose v slovenski družbi. A vendarle ta reprodukcija poteka na različne načine. Če se omejimo le na burekpomene, imata menjava burekblaga in menjava burekdaril za akterje, vključene v menjavo, nedvomno različne pomene.

Tu pa se zdi, da smo prestopili osrednjo črto na tem burekpopotovanju – odkrivanju burekpomenov. Če smo do sedaj odkrivali, kako burek(pomeni) oblikujejo ljudi, smo pravkar načeli vprašanje, kako ljudje oblikujejo burekpomene. In tu je razlikovanje med blagom in darilom, med burekblagom in vsem tistim, kar to noče biti, nedvomno pomembno. Darila in blago so namreč močna kulturna, pomenska kategorija. Močna zato, ker ljudje v njunem okviru usmerjajo svoja dejanja in interpretirajo dejanja drugih. V tem kontekstu lahko darila in blago razumemo kot nekakšne strukture pomenov. Burek, ki ga neburekljudje dobijo od sodelavcev, prijateljev, sosedov, znancev, poznajo iz večinske kulture kot blago sumljive, cenene kvalitete. (Kako se burekprejemniki pogajajo s temi burekpomeni je nadvse zanima, a seveda že druga zgodba.)¹⁶ Kar naenkrat pa se znajde v vlogi darila (ali predmeta izražanja gostoljubja), pogosto v vlogi zelo osebnega darila, pripravljenega v domačem okolju z mislijo na prejemnika. Darila, ki noče biti prodajno blago, narejeno v neosebnem, odtujenem svetu dobička. S pomočjo fraze iz večinske kulture bi zadovoljno siti burekobdarjenci znali reči takole: Kdor pravi da je burekdar burek, je burek. A to je že druga zgodba, zgodba z novim naslovom. Recimo? Z znano frazo ali/in naslovom skladbe skupine Trio genialci: »Ti si burek.«¹⁷

16 Če se tu dotaknemo le tistega elementa, ki je razmišljanje o obdarovanju (po Maussovi krivdi) verjetno najbolj prevzelo – povračila, dolžnosti vračanja daril. Omenili smo že, da je burekdarilo (lahko) tudi povrnjeno. Recimo z marmelado, s potico ali z lepšim tretmajem na delovnem mestu. Burekobdarovanec je tako pozvan, ne samo da darilo vrne, ampak tudi, da preinterpretira pomen burekdarila. Odgovor na vprašanje, kaj bo burekobdarjenec vrnil, kaže na to, kako se bo odzval na burekobdarovanje oziroma kako bo interpretiral sam objekt in dogodek obdarovanja. Nedvomno ni ista stvar povrniti burekdar s steklenico irskega viskija ali sveže pečeno potico.

17 Video si lahko ogledate na spletni strani *Youtube*. Na koncu pa še seveda oglasno sporočilo: to »drugo zgodbo« najdete za knjižnim naslovom *Burek.si!?* (Mlekuž 2008).

LITERATURA

- Appadurai, Arjun (1992). Introduction: Commodities and the Politics of Value. *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* (ur. Arjun Appadurai). Cambridge in New York: Cambridge University Press, 3–63.
- Aristotel (1994). *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Bikić, Jasmina (2004). »Ja sam živi dokaz protiv riječi nemoguće«, *Ljiljan*, 11. 6. 2004 (http://www.dinomerlin.net/press/index_11_07_04.php).
- Brezigar, Sara (2006). Pojavi etnične diskriminacije v javni upravi, vojski in policiji v Republiki Sloveniji. *Perceptije slovenske integracijske politike: Uskoško prebivalstvo v Beli krajini, etnična diskriminacija v delovnem okolju, izseljevanje in povratništvo Slovencev: Zaključno poročilo* (ur. Miran Komac in Mojca Medvešek). Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja, 73–151.
- Godelier, Maurice (1996/2006). *Uganka daru*. Ljubljana: Študentska založba.
- Gregory, A. Christopher (1982). *Gift and Commodities*. London: Academic Press.
- Komac, Miran, Mojca Medvešek in Petra Roter (2007). *Pa mi vi povejte, kaj sem!!! Študija o etnični raznolikosti v Mestni občini Ljubljana*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Kršič, Dejan (2004). Burek [geslo]. *Leksikon yu mitologije* (ur. Iris Adrić idr.). Zagreb in Beograd: Rende in Postscriptum, 65.
- Marcus, George E. in Michael M. J. Fischer (1986). *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago in London: University of Chicago Press.
- Mauss, Marcel (1923–24/1996). Esej o daru. *Esej o daru in drugi spisi. Uvod v delo Marcela Maussa*. Ljubljana: ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 9–157.
- Miller, Daniel (1987). *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford in New York: Blackwell.
- Miller, Daniel (1994). Artefacts and the Meaning of Things. *Companion Encyclopedia of Anthropology* (ur. Tim Ingold). London in New York: Routledge, 396–419.
- Miller, Daniel (1998). Why some things matter. *Material cultures. Why some things matter* (ur. Daniel Miller). London: UCL Press, 3–21.
- Miller, Daniel (2001). Alienable Gifts and Inalienable Commodities. *The Empire of Things. Regimes of Value and Material Culture* (ur. Fred R. Myers). Santa Fe: School of American Research Press, 91–115.
- Minnich, Robert G. (1993). Darovanje kolin in izražanje identitete v slovenski kmečki družbi. *Socialni antropolog o Slovencih: Zbornik socialnoantropoloških*

besedil. Kanalska dolina: Slovenski raziskovalni inštitut – SLORI; Ljubljana: Amalietti, 53–65.

Mlekuž, Jernej (2008). *Burek.si!? Recepti / koncepti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Ohnuki-Tierney, Emiko (1993). *Rice as Self. Japanese Identities Through Time*. Princeton, N. J: Princeton University Press.



NADALJUJMO V SVETU

*Soulymane Mohamed (avtor: turist, ki ga je Souleymane
prosil, naj ga fotografira, Air, 2004).*

POTOVANJE POMENOV TUAREŠKEGA ZAGRINJALA SKOZI RAZLIČNE SOCIALNE KONTEKSTE

Sarah Lunaček

UVOD: TAGLMUST KOT SIMBOL TUAREŠKOSTI V SVETU

V starejših francoskih in britanskih monografijah (glej Brumen 2001a in 2001b) so bili Tuaregi predstavljeni predvsem kot eksotično puščavsko ljudstvo, bojeviti, nepredvidljivi, a tudi junaški, plemeniti in neobičajnih navad. Zlasti je presenečalo, da se tuareške ženske le zmerno zakrivajo, medtem ko so obrazi moških zakriti in glave zavite. Moško 'zagrinjalo', *taglmust*,¹ je postalo zunanji razpoznavni znak Tuaregov.² Že prve potovalne agencije so vožnjo avtobusa čez Saharo oglaševale skupaj s slikovito podobo mirnega, a povsem bojno opremljenega tuareškega vojščaka (Henry 1996: 264, 265). Večina današnjih turističnih agencij poleg sipin uporablja kot nekakšna emblema tudi silhueto v *taglmust* ovite glave ali agadeškega križa, se pravi zagrinjala in kosa nakita. Na turističnih turah se tudi turisti zavijejo v *taglmust*, deloma se z njim zaščitijo pred soncem in vetrom, deloma pa v funkciji preoblačenja v lokalno avtentičnost na eksotičnih počitnicah. Nakit turisti kupijo kot avtentičen spominek na potovanje in ga tudi po vrnitvi domov lahko nosijo vsak dan ali ob posebnih priložnostih. V tem kontekstu je pomen zagrinjala in nakita zveden na eksotizirano in aventizirano dobrino, ki se jo da kupiti, skupaj z njo pa tudi okus po nečem, kar Evropejcu in turistu omogoča izstop iz vsakdana v nek »drugje«.³

1 V besedilu se pojavlja precej besed v tamašek, ki bi jih težko dovolj natančno prevedla v slovenščino. Besede so zapisane v slovenski transkripciji z dodatkom grlenega *r*, ki ga pišem kot *gh*. Besede v tamašek pišem v poševnem tisku. Zaradi njihovega spola in števila bi tudi sklanjanje lahko prej prispevalo k zmedbi kot jasnosti, zato te besede pišem v nesklanjeni obliki. *Taglmust* je v tamašek ž. sp. ed, množinska oblika je *taglmusten*.

2 Emski termin za Tuarege v Nigru je *Imažeghan* (ed. m. sp. *Amažek*, ed. ž. sp. *Tamažek*). V ožjem pomenu *imažeghan*, pisano z malo začetnico, pomeni socialno kategorijo plemstva (glej Claudot-Hawad 2001: 6). Zaradi boljše preglednosti bom v pričujočem besedilu uporabljala kot etnično ime Tuaregi (ko se predstavljajo Evropejcem, mnogi tudi sami uporabljajo ta termin).

3 Podobno Krístin Loftsdóttir ugotavlja, da so reprezentacije WoDaaBe na Zahodu zvedene na nekaj eksotiziranih elementov, ki izpostavljajo njihovo posebnost in povezanost z

Taglmust in nakit sta postala najrazpoznavnejša znaka tuareškosti v Franciji, nekaterih drugih zahodnoevropskih državah in deloma v ZDA.⁴ Vendar je to le eden od njunih pomenov. V pričujočem prispevku se bom omejila na zagrinjalo (*taglmust*) in pokazala, kako je ta zunanji označevalec tuareške identitete med Tuaregi spreminjal svoje kontekste, rabe in pomene. Zato najprej razpravljam o pomenih zagrinjala in njegovih interpretacijah v kontekstu t. i. tradicionalne tuareške kulture. Prikazati želim, kako so spremembe pomenov *taglmust* povezane s širšimi konteksti, kot so: marginaliziran politični položaj Tuaregov, spremembe v ekonomskih preživetvenih strategijah, urbanizacija, migracije v Libijo, turizem ter spremembe pomenov stratifikacije v tuareški družbi. Spotoma se odpira vprašanje individualnih preklapljanj med različnimi rabami zagrinjala.

Gradivo za pričujoče besedilo sem zbrala med terensko raziskavo za svojo doktorsko disertacijo (Lunaček 2008) v agadeški regiji v Nigru med majem 2003 in avgustom 2004,⁵ ob poznejšem obisku Libije (oaze Ghat) februarja in marca 2009 kot tudi med obiskom Souleymana Mohameda v Sloveniji maja in junija 2006. Uporabila sem metode opazovanja z udeležbo in poglobljenih usmerjenih intervjujev. V disertaciji sem se ukvarjala z izkušnjami Tuaregov z Zahodnjaki in s predstavami Tuaregov o Zahodnjakih. Pri tem sem pomene in kontekste *taglmust* obravnavala le epizodično, tako da sem se jim posebej posvetila šele naknadno v pričujočem prispevku.

Ko je Soulymane Mohamed maja 2006 v Sloveniji pripravljal razstavo fotografij, s katero je prikazal življenje Tuaregov, predvsem nomadov, je na prvo mesto postavil fotografijo svojega obraza, zavitega v *taglmust* (glej fo-

naravo, ki se povezuje z zahodnjaškim diskurzom eko-indigenizma. WoDaaBe prodajajo turistom prilagojene simbole WoDaaBe identitete, kot so nakit, tekstil in ples. V srečanju med turisti in WoDaaBe v urbanem okolju slednji aktivno sodelujejo pri oblikovanju in prilagajanju identitetnih simbolov v obliko, ki jo je mogoče kupiti. Tako pridobijo denarna sredstva, s katerimi kupijo hrano in tako omogočijo sorodnikom nadaljevanje nomadskega načina življenja (Loftsdóttir 2008: 55, 56, 144–149, 218, 223, 224). Podobno velja za prodajo tuareškega nakita in za *taglmust* kot simbolov tuareškosti.

4 Predstave o Tuaregih so se v Evropi oblikovale in spreminjale že med kolonizacijo in se nadaljevale v globalizacijo, če jo pojmujemo v smislu kompresije časa in prostora ter razprostranjenosti kulturnih praks prek nacionalnih meja, kot jo definirata Inda in Rosaldo (2008: 8–12). Tudi politično marginalen položaj Tuaregov sega v čas kolonizacije. Globalizacija je kot sicer v Afriki prisotna točkasto glede na resurse (Ferguson 2006: 47) in v obliki ekstenzivnega turizma ter podob eksotičnega drugega. Omejitve, ki jih vize postavljajo svobodnemu gibanju ljudi v smer proti Evropi, Tuaregi premagujejo s povezavami s turisti, pri čemer uporabijo predstave turistov o njih kot o plemenitih, a obubožanih princih puščave (Lunaček 2008: 339, 340, 356, 357, 359).

5 Raziskavo je financirala Javna Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije v okviru financiranja mladih raziskovalcev.

tografijo na začetku tega sklopa). Souleymane izvira iz nomadske družine Illbakan v Nigru, v Franciji je študiral elektrotehniko in danes živi v Nigru med različnimi zaposlitvami v mestu, kjer ima ženo in otroke, in nomadskim taborom svojih sorodnikov. Kot je rekel, zanj ni bilo bistveno, da je na fotografiji on sam, temveč je hotel na začetku predstaviti to, kar se mu je zdelo bistveno za Tuarege, in to je bil prav *taglmust*.

Spremljajoče besedilo, ki ga je sam sestavil, je opisovalo funkcije in pomen *taglmust*: prehod v odraslega moškega, ki spoštuje kodeks časti in vedenjski kodeks, oba pa zahtevata, da se pred določenimi skupinami ljudi zakriva obraz in čustva ter s tem ohranja čast; s tem so povezane geste prilagajanja višine zagrinjala. Omenil je tudi mehansko funkcijo zagrinjala, ki varuje pred vremenskimi nepravilnostmi. Dodal je opis osnovnih tipov blaga za *taglmust*, kjer najvišje kotira 'blago, bogato obarvano z indigom' (*alešo*). Z naslednje fotografije skupine Tuaregov so bili razvidni tudi različni načini nošenja *taglmust*.

Funkcije *taglmust* težko zvedemo na eno samo; čeprav je povsem uporaben kot mehansko varovalo pred močnim soncem in vetrom, pa so prav tako pomembne njegove socialne funkcije. *Taglmust* je posebno pomenljiv del obleke. Obleko, ki je ne določajo le tekstil, ampak tudi dodatki, razni posegi v telo in samo telo, Ruth Barnes in Joanne B. Eicher obravnavata kot komunikacijski kod s pomenom. Obleka v procesu komunikacije sporoča identiteto in status nosilca (Barnes in Eicher 1992; Eicher 1995). Dodati pa je treba še dinamični vidik sporočanja identitete (ni dana vnaprej), saj se pomeni v specifičnih okoljih oblikujejo šele v samem procesu komunikacije in so odvisni od moralnih norm, vrednotenja, vpetosti v razmerja moči, torej od različnih kontekstov (Linidsferne-Tapper in Ingham 1997; Kalčić 2007: 45–46).⁶ *Taglmust* bom torej obravnavala kot komunikacijsko sredstvo, katerega pomeni

6 V kontekstu antropoloških obravnav obleke v Afriki se Victoria L. Rovine posveča obleki kot modi, in sicer v smislu afriške visoke mode, afriških oblek kot mode in nazadnje tudi afriške mode kot inspiracije za zahodno visoko modo. Pri tem jo zanimajo spremembe v oblačilih – ki jih obravnava kot modo – in mreže ter konteksti in izmenjave, v katere so te spremembe vpete (Rovine 2009). Med temi izmenjavami so poudarjene tudi spremembe pomenov in predelave pri potovanjih tekstila iz Afrike na Zahod, in obratno (Rovine 2001; Rovine 2009). Leslie W. Rabin se osredotoča na načine, na katere oblačila potujejo in se spreminjajo znotraj Afrike, pri čemer so ključni sami izdelovalci in preprodajalci tekstila ter krojači. Tudi ona vključi potovanja prodajalcev in obleke na Zahod (Rabine 2002). Kar se tiče *taglmust*, na Zahod ta kos obleke včasih potuje s turistom za spomin – kot kos obleke, ki ga je turist nosil na potovanju, vendar je veliko bolj zastopan kot podoba, bodisi na fotografijah Tuaregov, ki so jih s seboj prinesli turisti, ali kot emblem agencij.

se spreminjajo tako glede na komunikacijsko situacijo kot glede na kulturne in politične kontekste (prim. Kalčić 2007: 46; Kohl 2009: 110–112).

MATERIALI IN TEHNIKA

Blago, iz katerega izdelujejo turbane in zagrinjala za obraz, je dolgo od dveh metrov in pol pa vse do petnajst metrov (prim. Kohl 2009: 114; Claudot-Hawad 1993: 33), najpogosteje pa tri metre ali šest metrov. Kot najbolj »pravo« in tradicionalno blago danes tako v Nigru kot Alžiriji velja *alešo* (glej fotografiji 3 in 4), ki je izdelan iz skupaj sešitih tankih bombažnih trakov, bogato prepojen z indigom in stolčen, da se blešči – čeprav so v 19. stoletju Tuaregi nosili tudi bolj pisan tekstil. *Alešo* vsaj zadnjih dvesto let tuareški karavanarji prinašajo iz Kure poleg Kana (v Nigeriji) (Spittler 2010: 68, 72). Blago pušča barvo in daje koži značilen modrikast ten. To je bil tudi glavni razlog, da so nekateri prvi raziskovalci Tuarege imenovali »modri ljudje«. *Taglmust* iz omenjenega blaga je lahko učvrščen z belim muslinom, bombažem, uvoženim iz Indije, lahko pa se ga tudi okraši s srebrnimi in z usnjenimi ornamentami. Že v začetku dvajsetega stoletja se je temu blagu pridružil tudi prek Evrope uvožen črn ali bel bombaž (Claudot-Hawad 1993: 33). Danes so barve bombažnih zagrinjal lahko najrazličnejše, od pastelno olivno zelenih in rumenih do živo rdečih, blago pa je v glavnem uvoženo iz Kitajske. *Alešo* se uporablja predvsem ob slovesnostih. Keenan zatrjuje, da se *taglmust* imenuje le zagrinjalo, izdelano iz *alešo*, toda v Nigru se tako imenuje moško zagrinjalo iz kateregakoli blaga (Keenan 2004: 99). Bombažno blago in včasih tudi iz njega izdelan *taglmust* se imenujeta *ešeš* (Claudot-Hawad 1993: 33; Kohl 2009: 114). Tudi ženske si pokrivajo glavo z blagom iz *alešo*, le da je njihovo zagrinjalo manjše od moškega zagrinjala. Žensko zakrivanje je manj temeljito, zagrinjalo ponavadi ni trdno pričvrščeno na glavo, z visečim delom naglavne rute si del obraza ženske zakrijejo le včasih in v specifičnih socialnih kontekstih, pred sorodniki, med katerimi velja odnos zadržanosti, ali pred tujci. V Nigru na podeželju ženske za vsakodnevno rabo nosijo zagrinjalo iz *alešo*, ki mu pogosto tudi rečejo kar *alešo*, sicer pa se imenuje *afar*, kakor poimenujejo tudi naglavna zagrinjala iz drugih vrst blaga.

Tehnika zavijanja *taglmust* je praviloma potekala v naslednjem vrstnem redu: oblikuje se spodnji mobilni del, ki pokriva obraz, nato zgornji mobilni del, ki pokriva čelo, in nazadnje se vse skupaj učvrsti z ovoji okrog glave. Ponavadi so na vrhu lasje štrleli ven, razen pri varianti, ki jo včasih nosijo starejši in pri kateri je zgornji del povsem pokrit. Za izdelavo zahtevnejše slavnostne različice *taglmust* iz dolgega *alešo* in z dodatki muslina in nakita

je potrebna pomoč.⁷ Za vsakdanjo rabo danes zgornji del ni mobilan in le malokdaj ven štrlijo lasje.

Sama dejavnost zavijanja *taglmust* se imenuje *anagad* in obenem pomeni tudi tradicionalni način zavijanja, ki vsebuje simboliko časti in zadržanosti. Po Héléne Claudot-Hawad (1993: 34, 35) je tudi poimenovanje treh sestavnih delov *taglmust* v tesni zvezi z njihovim pomenom za čast. *Amawal* ('zaščitnik') se imenuje zgornji del, ki pokriva čelo, senca in ušesa, in ščiti osebno čast. *Temedert* ('zadržanost') pokriva spodnji del obraza, pri čemer se zadržanost nanaša na ohranjanje časti socialne kategorije, družine, klana ali federacije. Poimenovanje *tabezt* za vrhnji del turbana izhaja iz besede 'zgrabiti' in rabi zategovanju spodnjega dela turbana. Del *taglmust* visi preko prsi ali na hrbet. Vsi ti deli se uporabljajo v gestikulaciji ob razgovoru in predstavljajo simbolno govorico, ki odraža stanje govorca v komunikaciji glede na njegovo čast (glej Claudot-Hawad 1993).

Koliko obraza je odkritega, je odvisno tako od situacije kot od razpoloženja. Ob skrajni zadržanosti se med spodnjim in zgornjim delom zagrinjala vidi le ozek pas okrog oči. V bolj sproščenih okoliščinah se spodnji del zagrinjala spusti pod nos in pokriva le zgornjo ustnico. V preteklosti so odrasli tuareški moški plemenitega porekla *taglmust* odvili le pred križnim bratrančem ali prijateljem iste generacije. Nekateri *taglmust* pred drugimi ljudmi sploh nikoli niso sneli. Danes v urbanih okoljih mnogi mlajši moški in moški srednjih let *taglmust* nosijo le ob posebnih priložnostih.

RAZLAGE: SRAM IN PONOS, MOŠKO IN ŽENSKO ZAKRIVANJE

Še v 60. letih so se pokrivali skoraj vsi Tuaregi, kot na primer poroča Keenan za Alžirijo (Keenan 2004: 97) in kot je razvidno iz monografij francoskih antropologov za Niger (Claudot-Hawad 1993; Casajus 1987; Bernus 1981), z izjemo nekaterih socialnih kategorij oziroma statusnih pozicij (Nicolaisen in Nicolaisen 1997: 50, 676, 681, 682, 685). Že arabski in pozneje francoski raziskovalci so skušali pojasniti zakrivanje, še zlasti, ker so v njem videli najočitnejšo razliko z Arabci. Duveyrier poudarja predvsem praktični in higienski vidik zakrivanja in razmišlja o pomenu maskiranja v boju (Duveyrier 1864). Druge razlage so interpretirale zakrivanje s simbolnim pomenom ust kot sramotnih (Foucault 1920) in kot telesne odprtine, skozi katero bi lahko vstopili Kel Esuf – duhovi (Gautier 1935; Lhote 1955). Henri Lhote je poudaril tudi doslednejše zakrivanje plemstva, posebno pred ženskami in

⁷ Tako kot so nekoč ženskam plemenitega porekla kite spletale 'kovačice' (*tinaden*) je moškimi pri zahtevnejšem oblikovanju zagrinjala pomagal 'kovač' (*enad*). Nekaj več o socialni kategoriji 'kovačev' (*inadan*) glej spodaj.

določenimi kategorijami sorodnikov. Opazil je tudi različne individualne načine nošenja *taglmust*.

Analiza Roberta F. Murphyja izhaja iz tega, da je v vseh družbah nujno potrebna socialna distanca, ki omogoča komunikacijo in obenem ščiti posameznikov jaz, kadar se posameznik znajde v konfliktnih vlogah. Med Tuaregi je socialna distanca zagotovljena s pokrivanjem komunikacijsko pomenljivega predela okrog ust (ta spada v domeno svetega zaradi občutka sramu, povezanega z izpostavljanjem ust). Zaradi endogamije in bilateralne sorodstvene pripadnosti posamezniki iste osebe različno sorodstveno kategorizirajo. V takih situacijah prihaja do dvoumnosti in ambivalence razmerij, kar je zlasti nerodno zaradi zahteve po izogibanju sorodnikov preko poročne vezi. *Taglmust* posamezniku omogoča, da se skrije za formalno zavetje zagrinjala in tako ostane obenem udeležen v komunikaciji in dovolj odmaknjen od nje (Murphy 1964: 1267–1272). *Taglmust* namreč ni statična maska, saj omogoča uravnavanje izražanja emocionalnih stanj sramu in časti z gestami popravljanja (sproščanja in zategovanja, dviganja in spuščanja) *taglmust* (Murphy 1964: 1266; Claudot-Hawad 1993: 43).

Nicolaisen in Nicolaisen zagovarjata razlago, da zakrivanje ust sodeluje v komunikaciji med različnimi kategorijami sorodnikov, v kateri zakrivanje omogoča izražanje zadržanosti do sorodnikov preko poročne vezi, predvsem do ženinih staršev ter njenih bratov in sester. Enako funkcijo ima po njunih opazanjih tudi žensko zagrinjalo, saj se ženska pokrije in poveša pogled pred sorodniki preko poročne vezi, do katerih mora biti zadržana oziroma se jih mora izogibati; pred moževim očetom si na primer včasih zakrije usta. Nicolaisen in Nicolaisen zakrivanje razlagata z občutkom sramu, ki ga ne povezujeta le s kategorijami sorodnikov, ampak tudi s seksualnostjo. *Taglmust* z veličastno pojavnostjo in zadržanim vedanjem, ki sodi k temu oblačilu, prispeva tako k izražanju moškosti kot tudi zapeljevanju, zlasti ob nočnem plesu neporočenih mladih, ki se imenuje *ahal*, ali ob dogodku, imenovanem *tende*, ko ženske bobnajo in pojejo zbadljive pesmi, moški pa okrog njih jahajo na okrašenih kamelah. Avtorja sledita Murphyju, in glede na to, da se norim in svetim ni treba zakrivati, razlago iščeta tudi v religiozni dimenziji zakrivanja. Sama usta naj bi bila nevarna zaradi »zlih ust«, ki prinesejo nesrečo tistemu, ki mu gre dobro, kadar nekdo hvali njegovo blagostanje ali mu je nevoščljiv (Nicolaisen in Nicolaisen 1997: 666, 671, 672, 674–685).

Usta torej nastopajo kot del telesa, ki se ga zakriva pred tistimi, ki se jih spoštuje, in kot del telesa, katerega izpostavljanje, zlasti med jedjo, vodi v zadrego, kar je za moške pomembnejše kot za ženske. Moški še danes tudi v urbanem okolju večinoma jedo ločeno od žensk, starejši ljudje pa ločeno po

spolu dobijo svojo posodo s hrano. Moški le redko pijejo ob vodnjaku in so pri tem obrnjeni proč od žensk. Keenan opozarja na pregovor, ki zakrivanje s *taglmust* izenačuje z nošenjem hlač, kar po njegovem mnenju nakazuje, da ima telesna odprtina ust podobne konotacije polucije kot (druge) telesne odprtine za izločanje in spolnost (Keenan 2004: 106). Že zavihane hlače delujejo nedostojanstveno, a kot sem opazila, so jih tolerirali pri delu v vrtovih ali ponoči pri molži živali, se pravi ob delu, ob katerem posamezniki zaradi obilnega potenja včasih odložijo tudi *taglmust*. Kljub temu ni povsem isto, ali nekdo hodi brez hlač ali brez naglavnega zagrinjala. To, kar imajo telesne odprtine skupnega, so fizične potrebe, za katere kodeks časti in zadržanosti zahteva, da so podvržene nadzoru in samoobvladovanju.

Zagrinjalo obeh spolov omogoča sledenje zahtevam *aššak* ('čast', 'ponos') in *takarakit*. *Takarakit* različni avtorji prevajajo kot 'sram' (npr. Casajus 1977: 222; Spittler 1993: 233). V Nigru sem največkrat slišala rabo besede *takarakit* v negativni zvezi, in sicer, da se nekdo vede *iban takarakit*, se pravi 'brez sramu'. Največkrat so s tem starši označevali vedènje majhnih otrok, kadar so jih pokarali. Od zelo majhnih otrok se ne pričakuje, da se bodo vedli razumno, ker naj še ne bi imeli »glave« oziroma razuma (*barar vur ila eraf, vur ila teiti*). Z zgledom in s karanjem se otroci postopoma učijo *takarakit*. To obsega tudi spoštljivo vedènje pred starejšimi in pozneje tudi izogibanje sorodnikom preko poročne vezi.

Ker prevladujejo poroke s križnimi in paralelnimi sestričnami oziroma bratranci, je veliko odnosov med sorodniki v smislu zafrkancije in izogibanja ambivalentnih oziroma dvoumnih. Kadar s poroko materin brat obenem postane tast, se odpira vprašanje prilagoditve novim vlogam. Keenan prav tako kot Murphy (1964) meni, da v takih dvoumnih situacijah zagrinjalo zagotavlja določeno mero distance in manevrskega prostora (Keenan 2004: 104).

Nošenje *taglmust* je prav toliko kot s 'sramom' (*takarakit*) povezano tudi z *aššak*, ki ga Spittler prevaja kot 'ponos', 'dostojanstvo' (Spittler 1993: 233), v slovenščino pa bi ga še najlaže pravajali kot 'plemenitost'. Zato je nošenje *taglmust* najpomembnejše za tiste v zrelih letih, in za tiste, ki pripadajo socialnim kategorijam, za katere je izkazovanje časti pomembnejše. V preteklosti je tuareška družba delovala kot komplementaren hierarhičen sistem, sestavljen iz različnih družbenih kategorij. *Imažeghan* (m. sp. ed. *amažek*, ž. sp. ed. *tamažek*) v ožjem pomenu so bili socialna kategorija plemstva, zanje je bilo najpomembnejše sledenje najvišjim kulturnim vrednotam. *Imghad* (m. sp. ed. *amaghid*, ž. sp. ed. *tamaghid*) so bili plemstvu podrejeni vojščaki, ki so na Hogarju skrbeli tudi za koze in kamele v lasti *imažeghan*. *Inadan* (m. sp. ed. *enad*, ž. sp. ed. *tenad*), 'kovači', so bili pomembni za proizvodnjo orožja,

orodja in nakita ter za izvedbo obredov prehoda in posredništvo pri porokah; bili so nepogrešljiv del družbe, vendar zanje sledenje kodeksu časti ni bilo obvezujoče oziroma je njihovo posredniško vlogo omogočalo prav to, da jim ni bilo treba upoštevati kodeksa časti. *Iklan* (m. sp. ed *ekli*, ž. sp. ed *teklit*), 'ujetniki' oziroma 'sužnji', ki niso opravljali le težkih fizičnih del v gospodinjstvu in skrbeli za živali, temveč so lahko napredovali v pomembne posrednike in trgovce, so bili v prvi fazi vključevanja v tuareško družbo najbližje statusu otrok. Na ta način so bili tudi vključeni v družine. Toda če je *ekli* ('suženj') po vedênju postal enak *imažeghan*, je prav tako postal svoboden človek in je dobil tudi zagrinjalo (Claudot-Hawad 1993: 14, Claudot-Hawad 2001: 151–171).⁸ Nicolaisen in Nicolaisen poročata, da za nekatere *imghad* nošenje *taglmust* ni bilo bistveno, kot tudi ne za kovače (Nicolaisen in Nicolaisen 1997: 49, 50, 52, 59, 676). Illbakan – ki so *imghad* – s katerimi sem govorila, poudarjajo enakost z *imažeghan* in obravnavajo *aššak* in s tem *taglmust* kot stvar vedênja. Kovači pa nosijo vse bolj vpadljive *taglmust*, kadar želijo turistom prodati nakit.

Vedênje v skladu z *aššak* zahteva zaščito šibkejših in junaštvo, zadržanost, nadzor nad svojim telesom (gestami, glasom, rabo besed in telesnimi potrebami, kot so prehranjevanje, pitje in izločanje) in vzdržljivost (prenašanje naporov brez pritoževanja). Plemenitejši status ima nekdo, pomembneje je, da se vede skladno z *aššak*. Podobno kot je Abu-Lughod ugotavljala pri Awlad 'Ali beduinih, to potrjuje in sploh omogoča njegov višji hierarhični položaj, ki je utemeljen prav s kodeksom časti (Abu-Lughod 1986: 103–119). *Aššak* je primerljiv tudi s *pulaaku* Fulanov, ki prav tako zahteva zadržano vedênje, nadzor nad telesnimi potrebami in vzdržljivost. Fulani so od sužnjev pričakovali, da se vedejo v nasprotju s *pulaaku*, podobno kot se pri Tuaregih kovači v razmerju do *imažeghan* ne vedejo po pravilih *aššak* (Reisman 1977: 132–140). Zagrinjalo je pri Tuaregih vključeno v izražanje zadržanosti v komunikaciji, kontrole nad telesom in elegance. Tudi ženske plemenitega porekla imajo *aššak*, ki se odraža v zagrinjalu, vendar je vsaj tako pomembno 'potrpljenje' (*tazajder*), ki je prav tako povezano s prenašanjem naporov in težav brez glasnega pritoževanja (Spittler 1993: 218).

8 Casajus *takarakit* povzuje s sramom in z elementom strahu, ki zahteva zadržano vedênje med sorodniki različnih generacij, povezanih s poročno vezjo, medtem ko *aššak* povezuje z zadržanostjo v govoru, gestah in s plemenitostjo. *Temužagha* zajema oboje in je obenem še korak naprej, saj naj zanjo ne bi bilo dovolj zadržano vedênje. *Temužagha* je po Casajusu kot način idealnega vedênja povezana s plemenitim poreklom (niti *imghad* je nimajo, *inadan* pa se ne smejo vesti v skladu z *aššak*) (Casajus 1977: 124, 223).



Fotografija 1: Poroka v Nigru 2006 (avtor: Andrej Morović).

Tako fantje kot dekleta nosijo zagrinjalo kot znak zrelosti oziroma odraslosti. Deklica pri *ineslemen* iz Azawaka (Niger) dobi zagrinjalo še pred prvo menstruacijo (Walentowitz 2002: 39). Casajus za Kel Ferwan poroča, da so dekleta naglavno zagrinjalo začela nositi spontano in sporadično. Zgodi pa se tudi, da dekleta dobi *alešo* od moža šele po poroki (Casajus 1977: 319; prim. Kohl 2009: 114). Fant je zrel za *taglmust*, ko zna sam preživeti zunaj tabora, v *esuf*, kar pomeni 'divjino'. To je deček nekoč, med nomadi pa še vedno, dokazal tako, da je šel sam s svojo jezdno kamelo, z nekaj vode in hrane iskat kamelo, ki je že tri dni ni bilo v taboru (Claudot-Hawad 1993: 30). Zagrinjalo je deček dobil od očeta ali od materinega brata. Suleyman je *taglmust* prejel skupaj z drugimi dečki v posebni ceremoniji, ko so poslušali pripovedi starejših moških o junaškem in častnem vedênju. Claudot-Hawad razgrinja tuareško kozmologijo, v katere središču je šotor kot zavetje, ta pa je v domeni žensk. V večini tuareških *tavšiten* ('klanov') je tudi njena lastnina. Deklica pripada notranjosti, ki jo ponazarja šotor kot zavetje, medtem ko deček pripada zunanosti, *esuf* ('divjini') (prim. tudi Walentowitz 2002), in ga je med njegovo socializacijo med drugim treba ponovno »udomačiti«. Del udomačevanja oziroma načina vključevanja v simbolni »znotraj« je tudi za-

krivanje (Claudot-Hawad 2002: 14). Pri vsakem od obredov prehoda, tako pri privzemanju *taglmust* kot ob poroki, je moral mladenič oziroma moški teden dni preživeti v šotoru, od koder se je po tem vedno znova odpravljaj na pot v zunanji svet. Naloge deklice so skrb za dom, priprava hrane, vzgoja otrok, preseljevanje tabora ter skrb za drobnico in mlade živali. Ženska je sicer mobilna, vendar v okviru selitev celega tabora ali obiskov slavij pri sorodnikih. Deček mora biti zmožen fizično in psihično sam preživeti v *esuf*, kjer pase kamele in kamor odhaja na daljše poti. Moški odhajajo in se vračajo v tabor (ki je sicer mobilan, a kot celota in po ustaljenih poteh). Na poteh moškega v zunanji svet je *taglmust* tako zaščita pred Kel Esuf, duhovi divjine, kot pred zunanjim svetom nasploh, kjer navzven predstavlja njegovo čast in čast njegove družine, klana, federacije.

V razmerjih med spoloma je na splošno pomembnejše, da so moški zakriti pred ženskami. Čeprav je ženska glava urejena s kitami, poročena ženska ne gre iz šotora brez naglavnega zagrinjala (*afar*). Tudi žensko zagrinjalo je povezano z njeno častjo. Nošenje zagrinjala je tako pri moških kot ženskah povezano tudi s starostjo. Najdosledneje se po opažanjih Susan Rasmussen pri Kel Evej zakrivajo poročeni ljudje obeh spolov z otroki, ker s tem izražajo ugled in spodobnost družine (Rasmussen 1991: 114). Rasmussenova meni, da je *taglmust* treba obravnavati kot simbol v komunikaciji (vendar se pri tem ne sklicuje na antropologijo obleke), in sicer skupaj z ženskim pokrivanjem. Pri tem opaža, da je *taglmust* predmet ritualnih inverzij in igrivih preizkušanj vlog med spoloma (Rasmussen 1991: 101, 103, 105, 107, 108, 115, 116).

V okoljih, kjer je pomembno izražanje *takarakit* in *aššak* na ravni vsakdanje komunikacije in medčloveških odnosov, je *taglmust* sredstvo, ki to omogoča. V teh kontekstih *taglmust* ohranja svojo funkcijo vstopa v odraslost in regulacije kompleksnih odnosov med sorodniki in med spoloma (Murphy 1964; Nicolaisen in Nicolaisen 1997; Rasmussen 1991). Obenem je *taglmust* v urbanih okoljih in spričo političnih sprememb pridobil nove pomene.

TAGLMUST V KONTEKSTU POLITIČNIH SPREMEMB

Kljub številnim spremembam v tuareški družbi in v njihovem političnem položaju v različnih državah je *taglmust* ostal simbol tuareškosti tudi za same Tuarege in se kot tak kvečjemu še okrepil. Keenan se je v sedemdesetih letih spraševal, ali bo raba *taglmust* med Tuaregi postopoma zamrla. Ko se je po tridesetih letih vrnil v Alžirijo, je na ulicah Tamanraseta res opazil manj zakritih moških, a mesto je medtem zrastle, delež Tuaregov v njem pa se je zmanjšal. V severnem Maliju in Nigru, kjer so se takrat končali tuareški upori, je bilo očitno, da Tuaregi tudi v urbanih okoljih nosijo *taglmust*. Tako

Keenan ugotavlja, da se je vloga *taglmust* kot identitetnega simbola kvečjemu okrepila (Keenan 2004: 98, 99, 116, 117).

Najdramatičnejše spremembe sta Tuaregom prinesla kolonizacija ter nastanek petih različnih neodvisnih držav na njihovem tradicionalnem ozemlju (v Sahari), tako da so razdeljeni med Mali, Niger, Alžirijo, Libijo in Burkina Faso, povsod pa so v marginaliziranem položaju. Prepoved suženjstva in plenilskih pohodov že v obdobju kolonializma ter onemogočanje nekaterih transsaharskih karavanskih poti⁹ je močno načelo njihovo ekonomijo preživetja na območju Sahare kot tudi kompleksno družbeno strukturo. Politična struktura je bila najtemeljiteje uničena že po zatrtju Kaosanovega upora (1917), na njene ostanke pa so se nalagale politične strukture, ki sta jih vzpostavili najprej kolonizacija in nato neodvisna država. Kljub vsem dramatičnim spremembam pa je bilo do hudih suš v sedemdesetih in osemdesetih letih še mogoče preživeti s pastirskim nomadizmom. Suše so sprožile migracije tuareških beguncev iz Sahela v Alžirijo in Libijo. Z migracijami sta nastala nov razred in nova kultura Tuaregov, ki si pravijo *išumar* (iz francoskega *chômeur* – 'nezaposlen', ker so stalno iskali delo). *Išumar* so predstavljali kulturno revolucijo v smislu prevrednotenja tradicionalne identitete, vpeljali nove preživetvene strategije in bili glavni akterji malijskih in nigrskih tuareških uporov.

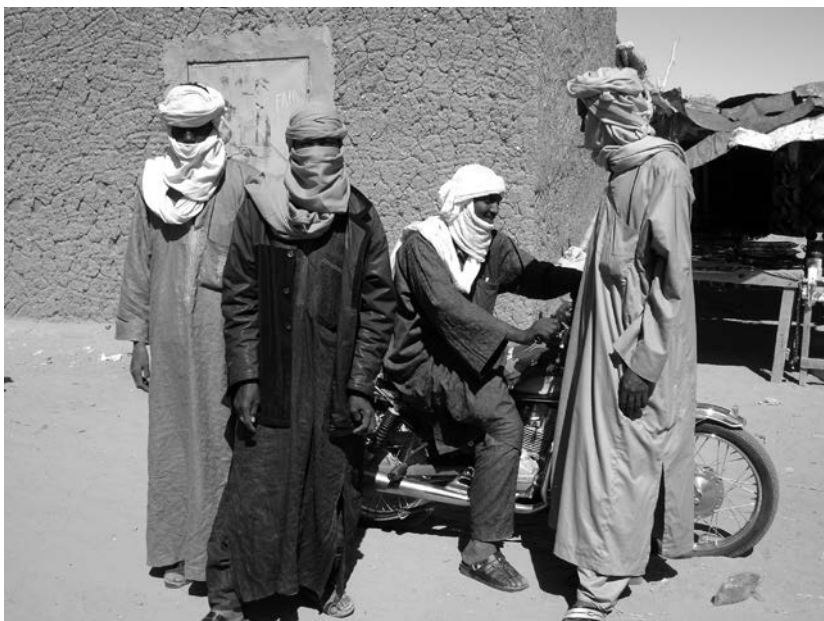
Mladi moški so v Libiji in Alžiriji iskali delo kot pastirji, vrtnarji, šoferji ter delavci na naftnih ploščadih in v rudnikih. Pomemben vir prihodkov je bilo za nekatere med njimi tihotapljenje čez Ajjersko gorovje. Ahmed, na primer, ki ima danes ženo in otroke v Agadezu in je prešel na tihotapstvo z avtomobilom iz Alžirije v Niger, je v skupini tovarišev na lastnem hrbtu tovoril hladilnike in televizorje iz Libije v Alžirijo. Najprej so mladi delali, da bi pomagali svojim družinam, ki so v sušah izgubile vse živali. Mačehovski odnos matičnih držav, Nigra in Malija, do stiske ljudi je privedel do tega, da so *išumar* zavrnilo pasivno politiko tradicionalnih elit kot tudi pragmatično politiko novih elit iz časa kolonializma in po neodvisnosti. Zavračanje vrednot tradicionalnih elit, ki svojih ljudi niso znale rešiti iz težke situacije, so *išumar* kazali tudi tako, da so odložili *taglmust*. Toda po tej prvi fazi zavračanja so se ponovno obrnili po navdih k tradiciji in v taborih na kasete snemali tradicionalne pesmi (Hawad 1990). Nekateri med njimi so začeli ustvarjati tuareški saharški bluz, v katerem je tradicionalni *nzad* zamenjala najprej akustična in

9 Po tako imenovani pacifikaciji, ki je sledila kolonialni podreditvi, so francoski kolonialni oficirji določeni del karavanskih poti v Nigru spodbujali z namenom načrtne krepitve tradicionalnih načinov preživetja. To je veljalo za karavano soli med Agadezom in oazami v Bilmi, ki so jo v tridesetih letih prejšnjega stoletja ščitile kolonialne čete (Carlier 2000).

nato električna kitara. Pesmi opevajo puščavo Tenere kot tuareško ozemlje, govorijo o težavah življenja *išumar*, problemu identitete in boju tuareškega ljudstva za svobodo ter tako kot velik del tradicionalne poezije tudi o ljubezni (Kohl 2009: 101–107; Beliamat 2003). Ženske, ki so ostale v taborih, so bile kritične do *išumar*, češ da so pobegnili od dolžnosti skrbi za družino (Hawad 1990: 129, 130; Spittler 1993: 219). Šele med uporom so v Nigru tudi ženske podprle njihov boj. V Maliju je bil prvi upor že v 60., v Nigru šele v 90. letih. V Libiji se je del *išumar* vojaško izpopolnjeval v Ghadafijevih vojašnicah. Tuaregom je Ghadafi obljubljal podporo v njihovem boju, a jih je obenem izkoristil za svoje fronte v Čadu in Palestini. V Nigru je upor izbruhnil po vladnih masakrih nad begunci v Tchín Tabaradenu leta 1990. *Išumar*, ki so zahtevali neodvisno državo, so se pridružili šolani Tuaregi z zmernejšimi zahtevami po federalizmu. Upor se je bolj ali manj končal leta 1995 s podpisom mirovnega sporazuma, ki je vključeval decentralizacijo in integracijo upornikov v posebne saharške enote (Lecocq 2004; Gregoire 50–61). Med uporom je *taglmust* ponovno pridobil na vrednosti kot simbol tuareškosti. Rdeči bombažni *taglmust*, kot ga je nosil vodja tuareškega upora v Nigru, Mano Dayak, je simboliziral boj za neodvisnost tako med uporniki kot med njihovimi podporniki (Kohl 2009: 114).

V nekaj desetletjih so se nekateri *išumar* za stalno naselili v oazah na jugu Alžirije in Libije. Za Libijo Ines Kohl navaja, da so se tisti nigrski Tuaregi, ki so si v Libiji ustvarili dom in družino največkrat s tuareško ženo iz Nigra, v dobršni meri vrnili k tradicionalnejšim moralnim vrednotam (Kohl 2009: 55, 56). To se kaže tudi v tem, da poročeni moški dosledneje nosijo *taglmust*. Sicer pa je za *išumar* kot tudi druge urbanizirane Tuarege, ki so se s podeželja preselili v mesta v Nigru, *taglmust* pridobil predvsem na tisti funkciji, ki so jo vedno uporabljali pri zapeljevanju, namreč, da je estetski in modni dodatek, ki prispeva k lepoti in šarmu nosilca (prim. Kohl 2009: 114–116).

Išumar nosijo *taglmust* na različne bolj sproščene načine: odvijajo ga in zavijajo, kot atraktiven modni dodatek ga kombinirajo s sončnimi očali in z jeansom ali usnjeno jakno, ali pa ga nosijo ovitega kar okrog vratu. Mnogi med njimi so odšli od doma zelo mladi, stari 13, 14 let, še preden so dobili svoj *taglmust*, in so si na poti sami kupili prvi *ešeš*. Geste *išumar* pri ravnanju s *taglmust* so zato v mnogih primerih drugačne od tistih v zvezi s *takarakit*. Gre za individualizirano nameščanje estetskega dodatka, pa tudi za kos obleke, ki sporoča njihovo tuareško identiteto v državi, v kateri se trenutno nahajajo (Libiji, Alžiriji, Maliju ali Nigru). Tako kot to velja za obleko nasploh, so novi pomeni razvidni tudi v tem kosu obleke. Obleko in zakrivanje tudi v primeru



Fotografija 2: Išumar nosijo raznobarvne taglmust. Arlit 2006 (avtorica: Ines Kohl, vir: Kohl 2009: 115).

taglmust lahko obravnavamo kot diskurzivno sredstvo, ki v različnih spremenjenih kontekstih sporoča različna identitetna izrekanja (Kalčič 2007: 46).

Med Kountchéjevo diktaturo so uradniki nošenje *taglmust* razumeli kot provokacijo in znak pripadnosti Tuaregom, ki so bili ožigosani kot državi nevarni in zaostali element. Keenan po drugi strani poroča, da so Tuaregi v Tamanrasetu z vstopanjem v prefekturo z zakritimi obrazi namenoma provocirali. Ko je eden od prefektov izdal dekret, da taksisti ne smejo nositi *taglmust*, so vsi po vrsti reagirali s temeljitim zakrivanjem (Keenan 2004: 116, 117). V Libiji, kjer je bil Ghadafi sicer muhasto, a vendar načeloma konstantno naklonjen Tuaregom, za policijo ni bil problematičen *taglmust*, ampak *rasta* frizura, ki je bila priljubljena med *išumar*, vendar je nosilca ožigosala kot preprodajalca hašiša (Kohl 2009: 118). Suleymane je ob koncu uvodnega dela razstave, ki se je nanašal na *taglmust*, zapisal: »Potegniti Tuaregu *taglmust* z glave je največje zlo.« Njegov komentar lahko razumemo, če vemo, da so v pogromih nad Tuaregi leta 1990 v Tchín Tabaradenu vojaki starim

Tuaregom vlekli *taglmust* z glave z očitnim namenom, da bi jih ponižali. Po uporabi je tudi med urbanimi Tuaregi v Nigru *taglmust* predvsem znak etnične identitete. V mestu si ga nadenejo predvsem za petkovo molitev ter ob porokah in drugih slovesnostih.

KONTEKST SOCIALNIH SPREMEMB IN AŠŠAK

Kot sem že omenila, mnogi urbanizirani Tuaregi ne glede na socialno kategorijo *taglmust* ne nosijo vsak dan. Keenan za Alžirijo to razlaga s splošnimi družbenimi spremembami, spremembami vrednot v zvezi z vzpostavljanjem statusov glede na nove poklice, zmanjšanjem verovanj v Kel Esuf, z arabizacijo in modernizacijo ter zmanjšanjem stopnje endogamije in s tem ambivalentnih situacij med sorodniki (Keenan 2004). Vendar Keenan ne omenja povezave *taglmust* s kodeksom časti in plemenitosti. V Agadezu so bili moji sogovorniki pozornejši na to, kaj se dogaja s tuareško identiteto v mestu prav v zvezi z *aššak*.

Za ljudi plemenitega porekla in *imghad*, živeče v mestu, je bil *aššak* bistven, hkrati pa so ga doživljali kot nekaj, kar se izgublja. Nekateri so ga pojmovali stopenjsko – vedenjskemu idealu, za katerega so bistvene zgoraj omenjene vrline, in sicer zaščita šibkejših, zadržanost, samonadzor in vzdržljivost, si lahko bliže ali bolj oddaljen. *Aššak* so obenem navajali kot razlikovalno potezo od *inadan*, 'kovačev', in nekdanjih sužnjev, ki jim omenjenemu idealu ni bilo treba slediti. Lele je v zvezi z *aššak* opozorila tudi na pomen socialne kontrole. Po njenem sledenje vedenjskemu kodeksu skladno z moralnim kodeksom zahteva odrekanje, zato se v mestih ljudje vdajo svojim slabostim. Kot je rekla Lele:

Kajti za vedenjski kodeks so potrebne osebne žrtve. Prej, v taborih, so se ljudje med seboj poznali in so rekli, poglej, ta je naredil nekaj pogumnega. To je delovalo spodbudno, da si se vedel po teh načelih. Toda v mestu tega nihče ne opazi, nasprotno, ljudje bodo prej rekli, tale pa gre malo predaleč, bi rad, da bi mu rekli, da je plemenit ... A kljub temu bo nekdo, ki je plemenit, vedno ostal tak in naredil dejanje, ki ga *amaghid* ali *ekli* ne bi nikoli.

Kot sta pojasnjevali Hadiza in Lele, je *aššak* razviden iz vedénja, načina gibanja, govorjenja in obleke; tako lahko vajeno oko prepozna nekoga, ki je plemenit. »To ima v krvi!« je rekla Lele. Podobno opaža tudi Ines Kohl v Libiji, kjer je nek *amažek* prav tako pojasnjeval, da se razlika med njimi in *inadan* ali *iklan* prepozna iz vedénja, in v isti sapi to povezal s krvjo. Kohl opozarja, da je 'kri' (*ezni*) metafora za pripadnost po poreklu in ne gentska opredelitev

(Kohl 2009: 54). Claudot-Hawad navaja, da vrline, utelešene v vedenju, ki odraža *temužahga* (v izrazih mojih sogovornikov v Nigru je izenačena z *aššak*), niso stvar krvi, ampak stvar karakterja oziroma načina biti (Claudot-Hawad 2001: 158). Tako ostaja odprto vprašanje prehodnosti: po Claudot-Hawad so (bili) *iklan* in *inadan* prav tako osvobojeni vedenja v skladu s *temužahga*, kar jim je omogočalo njihove posredniške funkcije, vendar po njeni interpretaciji hierarhični sistem socialnih kategorij ni bil le komplementaren, temveč tudi prehodan – sužnja, ki se je vedel skladno s *temužahga*, je moral gospodar osvoboditi, ker bi sicer postavil pod vprašaj svoj lastni status (Claudot-Hawad 2001: 159). Ta prehodnost je bila v praksi možna za posameznike, ki so prešli v različne vmesne kategorije, saj so bile sicer funkcije med socialnimi kategorijami opredeljene tako, da so omogočale malo priložnosti za dokazovanje vedenja v skladu z *aššak*. Zaradi obubožanja in izgube vojaške in politične moči *imažeghan* je vedenje skladno z *aššak* poleg porekla eno od redkih oprijemališč njihove socialne identitete. Po drugi strani jim prav to vedenje onemogoča, da bi si ekonomsko opomogli, saj težka fizična dela niso zaželena, veliko del, kot na primer z ognjem ali s surovim mesom pa je sploh prepovedanih, prav tako ni primerno delati za druge. To je mogoče šele v eksilu in kot *išumar*. Mnogi *inadan* so zase trdili, da so oni tisti, ki delajo, ker so rezultat njihovega dela izdelki. Zaradi manjših moralnih omejitev imajo tako nekdanji *iklan* in *inadan* več priložnosti za delo. Poleg tega so v preteklosti *imažeghan* zavračali šolanje svojih otrok in namesto njih v šole pošiljali otroke *iklan* – tako je v tej socialni kategoriji več izobražencev. Nekateri *inadan* so kot izdelovalci in prodajalci nakita in kot *šasturis* (iz *châsser les touristes* – 'loviti turiste'; kar pomeni samooklicani turistični vodiči po mestih in vaseh) postali razmeroma ekonomsko uspešni. Tako je prišlo do razkoraka med zaščitniško ter redistributivno funkcijo nekdanjega plemstva in njihovo ekonomsko in politično nemočjo. Tega sicer ne morem povsem posplošiti, saj so nekateri šolani *imažeghan* in vodje agencij ekonomsko razmeroma uspešni. Vendar pritisk redistribucije močno omejuje možnosti akumulacije kapitala.

Danes je v urbanem okolju, kjer se za vsakdanje dejavnosti moški pogosto odevajo v evropsko krojene hlače in srajce,¹⁰ ženske pa v krila in široke bluze iz pisanega blaga, enako kot Hausinje, ob večjih praznikih ali porokah posebno pomembno tuareško identiteto izkazovati z obleko. Na mestni poroki bi težko našli tuareškega moškega, ki ne bi nosil dolge srajce in širokih hlač iz dragocenega bleščečega blaga, imenovanega *bazin* in skrbno zavitega

10 Hlače in srajce pogosto izvirajo iz Evrope, in sicer so to obleke, zbrane v humanitarne namene, ki jih za sever Nigra na trgih preprodajajo po razmeroma nizkih cenah arabski trgovci.



Fotografija 3: Ženska svečana oprava: aftak in afar iz alešo, Ghat 2007 (avtorica: Ines Kohl, vir: Kohl 2009: 108).

taglmust. Na eni od porok, ko se je s svojo sestrično iz zaselka poleg Agadeza ženil nekdanji upornik, ki je bil zaposlen v vojski, so se ženske trikrat preoblekle: iz dnevnih »hausu« oblek v svečano tuareško nošo in nato za ples ob kitarah v svečane obleke iz *bazin*. Ko ena od mladenk ni več vedela, kaj naj si obleče, ji je mama rekla: »*Agu Tamažek*,« se pravi 'obleči se tuareško'. To je pomenilo obleči si krilo iz dolge rute in *aftak*, tuniki podoben tradicionalni zgornji del oblačila, ki pa je v mestih za svečane položnosti izdelan iz sintetične čipke (*leši*) in ima bogato izvezeno geometrično okrasje. Na glavi so imela zagrnjalo (*afar*) iz daljšega *alešo* kot za vsak dan ali iz nekoliko cenejšega bombažnega indiga, zloženega v bogate gube. Za tradicionalni del poroke, ki je podnevi, in katere sestavni del je *tende* (ženske bobnajo v krogu in pojejo pesmi, ki hvalijo ali zbadajo moške, moški jahajo okrog njih na okrašenih kamelah), so se vse ženske oblekle v *Tamažek*.

Po uporu so v urbanih okoljih del tuareške poroke postale tudi kitare. Prinesle so novosti, kot sta ples v paru in »leteči« denar. Poroke in druga pra-

znovanja so priložnost za medsebojno ogledovanje in prizorišče za izkazovanje prestiža z obleko in nakitom ter za potrjevanje skupne tuareške identitete. Videoposnetke porok si mladi fantje ob večerih še dolgo ogledujejo; glavni namen je prepoznavanje svojih sorodnikov in znancev ter samih sebe in deklet, ki so jim všeč. Mnogi so kritični do razsipavanja, ki ga zahteva primerna pojava na porokah z dragim blagom in zlatim nakitom ter z letečimi bankovci, ki jih kot del plačila ponavadi dobi skupina kitaristov. Za omenjene rituale je značilno izkazovanje prestiža z lepimi oblačili, za kar pa je potrebnega vse več denarja. Pri urbani tuareški poroki gre za izkazovanje tuareškosti z združevanjem tradicionalnih in novih elementov, ki so prav tako tuareški (kitare), in ne za izkazovanje modernosti z vključevanjem evropskih elementov, kot je opaziti pri urbanih porokah drugod v Zahodni Afriki (Debevec 2010). V svojih komentarjih so udeleženci kritični do novotarij in tujih elementov, kot so obleke v *hausa* stilu in »leteči« bankovci. Ker se težko prebijajo iz dneva v dan, se je mnogim sogovornikom zdelo razmetavanje z denarjem ob porokah absurdno. Vendar so v Nigru predvsem neporočeni *imažeghan*, kadar je bilo le mogoče, vsak zasluženi denar raje investirali v drago blago kot v hrano. Za dostojno počutje v skladu s svojo identiteto je lepa obleka, ki jo drugi vidijo, bistvena, predvsem za *imažeghan*. Med vrednotami, povezanimi s plemstvom, je prav izkazovanje dostojanstva z lepo obleko tisto, ki je bistveno tudi za *išumar*. Videz zato za *imažeghan* ostaja še naprej pomemben kot identitetna poteza, medtem ko je delo redko cenjeno samo po sebi. Cenjen je le rezultat, se pravi denar, s katerim si je mogoče priskrbeti lepe stvari in nastopiti kot pravi *amažek*.

URBANI TUAREGI V NIGRU, AŠŠAK IN TAGLMUST

Vedénje, skladno z *aššak*, so nekateri sogovorniki povezovali z nošenjem *taglmust*. V mestu, kjer mnogi Tuaregi tradicionalna oblačila zamenjajo za ozke hlače in srajce, si »po izvoru sicer Tuareg, a kulturno nisi več«, je rekel Suleyman. Ker, »ko nimaš *taglmust*, nekaj manjka. Ko odložiš turban, lahko na ulici tudi ješ. Si v drugem svetu, v drugem življenju. Takoj ko imaš na glavi turban, je avtomatično s tabo tudi *aššak* in ga upoštevaš.« je skoraj preseščeno v razgovoru ugotovil Suleyman. Podobno je Ines Kohl presenečena opazila, da se njen mož, ki je *amažek*, na mestnih ulicah vede drugače, kadar je oblečen v tradicionalna oblačila in nosi *taglmust*. Ne more na primer jesti na ulici, medtem ko bi to brez težav storil v evropskih oblačilih. »Oblačenje je tesno povezano z moralnimi ideali in vrednotami. Če nekdo nosi tradicionalne obleke, mora avtomatično slediti tuareškemu kodeksu časti« (Kohl 2009: 112).

Taglmust tako ni le simbol tuareškosti, ampak ovit okrog glave nosilca postavi v drug habitus, kjer se aktivirajo druga pravila. Telo se preobleče v drugo identiteto, ki jo ima nosilec za svojo pravo ali vsaj izvorno identiteto Tuarega in se vede skladno z njo. Alhasan je tako v šali za Ahmadana, nomadskega mladeniča v Tagdoufatu, ki se je zjutraj razoglav šalil na vse strani, pripomnil: »Boš videla, ko si bo nadel svoje *gri-gri*, *taglmust* in *takuba*,¹¹ bo čisto drugačen.«

Tudi tisti mladi moški, ki so v mestu nosili evropske modele oblačil brez *taglmust*, so se ob obisku svojih domačih na podeželju praviloma preoblekli v tradicionalna oblačila in si nadel *taglmust*. Kadar je na primer Mahmud dlje ostal pri mami na podeželju, je tudi tam za vsak dan nosil iste obleke kot v mestu, brez *taglmust*. Suleyman, ki je v mestu vedno nosil nevpadljivo srajco in hlače, se je za festival v Tidenu, od koder je njegova žena, oblekel v razkošno rumeno srajco in bel *taglmust*. Pri svoji družini v Azawaku je prilagodil slog okolici in kot večina drugih nosil široke hlače iz trpežnega blaga in dolgo srajco svetle barve. Tam je *taglmust* snel le ponoči ob ognju, v krogu najbližjih. Njegovega brata, ki je ves čas živel kot nomad, nisem nikoli videla brez *taglmust*. Na podeželju, ob obiskih družine in slavjih širše družine, je *taglmust* spet potreben, saj je le tako mogoče upoštevati s sorodstvenimi razmerji usklajeno vedenje. Na kitarskih koncertih ob poročnih slavjih v mestih (tudi zunaj posameznikove širše družine) pa je bila primarna vloga *taglmust* poleg estetske funkcije predvsem identitetno izrekanje.

Nekateri zlasti starejši posamezniki, ki živijo v manjših krajih ali na podeželju, so *taglmust* tako zelo vajeni, da bi se brez njega počutili goli. Na potovanjih po Evropi se mlajši Tuaregi prilagodijo oblačilnemu videzu okolice, ker sicer vsi boljčijo vanje. Svojo tuareško opravo si nadenejo le, ko prodajajo tuareški nakit ali ob drugih priložnostih, ko želijo predstavljati Tuarege, na primer ob novačenju turistov ali na delavnicah za otroke. Sulej, starejši vrtnar iz Timije, se na poti po Franciji ni razkril, razen izjemoma, ko je, tako kot doma, delal v vrtu svojih gostiteljev. Aghali, ki je sodeloval s Spittlerjem, je imel ob prvem obisku Nemčije zaradi *taglmust* težave. Na pot je prvič odšel tako, kot se odhaja na pot, se pravi zakrit. Na letališču v Frankfurtu so ga pridržali zaradi suma terorizma, in šele Spittler ga je rešil iz neprijetne situacije. Naslednjič si je raje pred prihodom *taglmust* snel.

Bahi, ki je že nekaj let živel v Agadezu, potem ko je kot učitelj delal v različnih manjših krajih, na cesto ne bi mogel stopiti brez svojega *taglmust*. Po-

¹¹ *Gri-gri* so 'amuleti', *takuba* je 'sablja', ki jo na podeželju na svojih poteh s seboj še vedno nosijo skoraj vsi odrasli moški.

navadi je nosil posebno mogočen turban iz šestmeterskega blaga, po katerem je bil razpoznaven že na daleč. Kolegi v službi ga brez turbana ne bi spoznali. »Ljudje bi mislili, da je z mano nekaj hudo narobe, če bi odšel ven brez *taglmust*. Poleg tega bi se počutil, kot da bi bil gol,« je pojasnil. Za večino moških, ki živijo na podeželju, je glede *taglmust* to prevladujoč občutek.

TAGLMUST V KONTEKSTU TURIZMA

V Nigru je od sedemdesetih let, ko je Manu Dayak ustanovil prvo turistično agencijo, v dobrih letih brez uporov v razmahu saharski turizem. Od približno tridesetih agencij jih je bilo leta 2004 dalj časa rentabilnih in uspešnih pet. Lastniki večine agencij so *imažeghan*, od katerih imata dva tudi formalno turistično izobrazbo. Saharski turizem ne more biti masoven. Sicer v mestih izkorišča infrastrukturo hotelov in restavracij, vendar je težišče turističnih poti z vozili na štirikolesni pogon v Sahari, čez gorovja, doline in oaze gorovja Air, puščavo Tenere in kamniti plato Djado. V skupinah turistov je lahko najmanj en sam turist, največ pa 20 ljudi; ponavadi so v skupinah od 4–12 oseb. Poleg šoferjev, ki so pogosto obenem vodiči, ima skupina še kuharja, vso hrano pa vozijo s sabo. Agencije pretežno zaposlujejo lastnikove sorodnike in prijatelje.

Kot zapiše Walter E. A. van Beek, je v srečanju med turisti in gostiteljskim lokalnim prebivalstvom vedno polno paradoksov in kontradikcij, vsaj pri konstrukciji podobe drugega, ki poteka na obeh straneh, iskanju »avtentičnosti« in vplivih na lokalno skupnost. Da srečanje kljub temu gladko poteka, poskrbijo posredniki, od katerih vsaj en sloj izhaja tudi iz lokalne skupnosti. Kakšen vpliv bo imel turizem na lokalno skupnost, je odvisno tako od interesov turistov kot od karakteristik lokalne kulture. Turisti pridejo s poenostavljenimi predstavami oziroma kar podobami o specifičnem drugem, medtem ko se v lokalni skupnosti na podlagi preteklih izkušenj in kategorizacij prav tako ustvarjajo poenostavljene podobe turistov kot specifičnih drugih (van Beek 2003: 251–253, 285). Posredniški sloj Tuaregov se prilagaja predpostavljenim pričakovanjem turistov, vendar tudi nekateri posredniki ohranjajo ambivalenten odnos do turistov kot sicer bogatih, vendar moralno slabših. Medtem ko navdušenje turistov nad puščavo pogosto težko razumejo, se jim zdi zanimanje za tuareško kulturo precej samoumevno. Turisti so predvsem priložnost za zaslužek in širjenje socialnih mrež onkraj državnih meja.

Čeprav je *taglmust* za turiste razpoznavni znak Tuaregov, ga vsi vodiči in šoferji ne nosijo ves čas. Nekateri mlajši med njimi, kot Ibrahim, ki *taglmust* v mestu nikoli ne nosi, ne vidi razloga, da bi se za turiste oblačil drugače kot

sicer, ima pa ga s seboj predvsem zaradi njegove mehanske funkcije. Nekdanji *išumar* ga nosijo na svoje ležerne načine. Med šoferji so tudi nomadi, ki del leta zunaj turistične sezone živijo z družinami in s čredami živali poleg oaz Airskega pogorja. Ti nosijo *taglmust* vedno, med turistično turo ga ne snamejo niti ponoči. Zdi se, da si vodiči, kuharji in šoferji *taglmust* redko nadenejo zato, da bi ustregli svojim gostom. Res pa je, da ga nekateri mladeniči uporabljajo, da bi ugajali kateri od turistk. Suleymana sem vprašala, ali na potovanjih s turisti nosi *taglmust* morda zato, da bi bil kot tuareški vodič prepričljivejši. Odgovoril je, da ne, temveč da ga nosi za vsak primer, da bi mu ob morebitnem srečanju s svojim starejšim sorodnikom ne bilo neprijetno. Na Airu, kjer so potekale turistične ture, bi namreč zlahka srečal katerega od ženinih sorodnikov, pri katerih najbolj velja pravilo izogibanja oziroma spoštovanja. Nosi pa ga tudi iz spoštovanja do starejših Tuaregov, s katerimi sodeluje na izletih s kamelami, in do tistih, ki jih srečuje na poti.

V smislu blagovne znamke tuareškosti *taglmust* veliko dosledneje uporabljajo tisti, ki turistom prodajajo nakit. To so predvsem *inadan* ('kovači'), ki so se jim, ko so ugotovili, da je s preprodajanjem nakita mogoče zaslužiti, pridružili tudi mnogi *imažeghan*. Pri tem slednje ovira njihov kodeks časti, medtem ko so 'kovači' lahko aktivnejši prodajalci (Scholze in Bartha 2004: 86). Nekateri *inadan* se, da bi pritegnili kupce in bili prepričljivejši, pri svoji opravi še zlasti potrudijo. Ovijejo se v svečane *taglmusten* in se okrasijo z usnjenimi obeski. S svojo pojavo dodatno potrjujejo avtentičnost prodajanih izdelkov. Podobno kot prodajalci nakita v Maroku (ki so sicer arabskega porekla in se izdajajo za Tuarege) (Scholze in Bartha 2004: 76–81) avtentizirajo svoje izdelke s »trade markom« etnične skupine, ki je med turisti najbolj znana kot avtentična, in to utrjujejo s svojim videzom.

Leta 2000 je na vrhuncu turistične sezone takratni minister za turizem, nekdanji upornik, Tuareg Rhisa ag Boula, uvedel festival Aira. Omenjeni praznik ni postal zgolj turistična manifestacija, temveč predvsem festival izkazovanja tuareških tradicij s politično konotacijo utrjevanja kulturne samozavesti etnične manjšine v državi. Tu se zberejo prebivalci oaz Aira in tekmujejo v »panogah« tradicionalne kulture, kot so petje, ples, *tende*, kamelje dirke, poezija in *nzad* (inštrument, podoben guslam) (prim. Kohl 2009: 121, 122). Festival je priložnost za revitalizacijo kulturnih, tudi oblačilnih manifestacij tuareške tradicije. Tu je mogoče ponovno v živo videti najzapletenejše *taglmusten* z dodatkom osebnih inovacij. Za prebivalce Aira, ki na njem sodelujejo ali ga spremljajo kot gledalci, kot tudi *išumar* v Libiji, ki gledajo posnetke festivala, ima zaradi ponovnega navdušenja nad bogastvom tuareške kulture



Fotografija 4: Svečana moška oprava nastopajočih na festivalu Aira, Iferouane 2006 (avtorica: Ines Kohl, vir: Kohl 2009: 124).

dejansko revitalizacijski učinek. V primerjavi s tem je funkcija festivala kot turističnega spektakla na drugem mestu.

Turisti si pogosto nadenejo *ešeš*. Ponavadi so jim tuareške obleke skupaj z *ešeš* ponujene na začetku potovanja. So vir dohodka za prodajalca, ki je bodisi del družine lastnika agencije ali pa je z njim v klientelističnem odnosu. Na splošno tujce spodbujajo, da se med Tuarege vključijo tudi s pomočjo obleke, vendar na kratkem potovanju tega ne morejo storiti tako, da bi razumeli ali celo privzeli vrednote, povezane s *taglmust*, in zato ta kos obleke na nepoučen način nosijo po svoje. Obleke se turistom predstavi tudi kot udobne za potovanje, kar dejansko so. V glavnem si tudi turistke ovijejo *ešeš*, da jih v puščavi varuje pred vetrom in soncem. Deloma gre za praktičnost oblačilnega dodatka, deloma pa tudi za bolj ali manj igrivo preoblačenje v eksotično počitniško okolje.

SKLEP: KONTINUITETE IN PRELOMI

Na koncu lahko potrdim, da je bil *taglmust* tako v preteklosti kot danes, navzven in navznoter, označevalec tuareške identitete. Na *Facebook*, na primer, ki ga uporabljajo številni šolani Tuaregi in *išumar*, se na fotografiji skoraj vsi predstavljajo s *taglmust*, nekateri so zakriti vse do oči.

Na podeželju in v starejši generaciji je *taglmust* še v rabi uravnavanja razmerij v povezavi s *takarakit*, zaradi česar se tudi urbani Tuaregi in *išumar* ob obisku sorodnikov v glavnem preoblečejo v tradicionalna oblačila s *taglmust*. Zaenkrat moram pustiti deloma odprto vprašanje, koliko je med urbani Tuaregi v Nigru *taglmust* v funkciji ohranjanja identitete nekdanjih elit in koliko prestižni videz razkošnih oblačil in nakita vsaj navzven omogoča izkazovanje prehodnosti med nekdanjimi socialnimi kategorijami zaradi spremenjenih ekonomskih razmerij. Z gibanjem *išumar* je *taglmust* pridobil na izražanju etnične identitete in svojih estetskih funkcij. Mladi urbani Tuaregi in *išumar* ponavadi *taglmust* ne dobijo več v posebnem ritualu, ampak ga začnejo uporabljati včasih tudi na bolj igriv način kot zapeljiv dodatek in kot izraz etnične pripadnosti. Tako je mogoče, da starejši bratje majhnemu otroku ovijejo *taglmust*, kar nekoč ne bi bilo sprejemljivo, saj je predstavljal prehod v zrelost. V turizmu *taglmust* tako *inadan* kot *imažeghan* zavestno uporabljajo kot blagovno znamko tuareškosti, vendar *taglmust* med samimi potovanji posamezniki uporabljajo predvsem skladno s svojimi siceršnjimi navadami.

Tako ima danes *taglmust* širok spekter izraznih načinov nošenja in ni videti, da bi šlo za opuščanje tega pomenljivega kosa obleke, ampak se v novih kontekstih dinamično razvijajo njegove komunikacijske funkcije identitetnega izrekanja, ki je okrepljeno v smeri etnične pripadnosti in s tem povezanim privilegiranim estetskim pomenom.

LITERATURA

Abu-Lughod, Lila (1988). *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Beduin Society*. Berkely, Los Angeles in London: University of California Press.

Barnes, Ruth in Joanne B. Eicher (1992). Introduction. *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts* (ur. Ruth Barnes in Joanne B. Eicher). Oxford: Berg, 1–7.

Belliamat, Nadia (2003). Qui sais danser sur cette chanson, nous lui doneons la cadence: Musique, poésie et politique chez les Touaregs. *Terrain* 41: 103–120.

Bernus, Edmod (1981). *Touaregs nigériens: Unité culturelle et diversité régional d'un peuple pasteur*. Paris: Éditions l'Harmattan.

Brumen, Borut (2001a). Pozabljeni od boga in prekleti od zgodovine: Afrike (tematska številka, ur. Borut Brumen in Nikolai Jeffs). *Časopis za kritiko znanosti* 29(204, 205, 206): 141–172.

Brumen, Borut (2001b). How to Use Orientalism: »Good, Dirty and Evil Tuaregs«. Asia and Africa: Tradition and Modernity (tematska številka). *Azijske in Afriške študije* 5(1–2): 3–16.

Casajus, Dominique (1987). *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*. Paris: Editions de la Miason des Sciences de l'Homme.

Claudot-Hawad, Héléne (1993). *Les Touaregs. Portrait en fragments*. Aix-en-provence: Édisud.

Claudot-Hawad, Héléne (2001). *Éperoner le monde: Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs*. Aix-en-provence: Edisud.

Claudot-Hawad, Héléne (2002). Noces de vent: Épouser le vide ou l'art nomade de voyager. *Voyager d'un point de vue nomade* (ur. Héléne Claudot-Hawad). Pariz: Éditions Paris Méditerranée, 11–37.

Debevec, Liza (2010). Kontinuiteta in spremembe v praznični prehrani pri muslimanih v urbanem Burkina Fasu. *Dve domovini* 31: 37–49.

Duveyrier, Henri (1864). *Les Touareg du Nord*. Paris: Challamel Aîné.

Eicher, Joanne B. (ur.) (1995). *Dress and Ethnicity*. Oxford in Washington: Berg.

Ferguson, James (2006). *Global Shadows: Africa and the Neoliberal World Order*. Durham in London: Duke University Press.

Grégoire, Emanuel (1999). *Touaregs du Niger: Le destn d'un mythe*. Paris: Karthala.

Hawad (1991). La teshumara, antidote de l'État. Touaregs. Exil et resistance (tematska številka, ur. Héléne Claudot Hawad). *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 57: 123–141.

- Henry, Jean Robert (1996) Les Touaregs des Français. Touaregs et autres sahariens entre plusieurs mondes. Définitions et redéfinitions de soi et des autres (tematska številka, ur. Hélène Claudot-Hawad). *Les cahiers de l'IREMAM* 7–8: 248–269.
- Inda, Jonathan Xavier in Renato Rosaldo (2008, 2002). Tracking Global Flows. *The Anthropology of Globalisation: A Reader* (ur. Jonathan Xavier Inda in Renato Rosaldo). Malden, Oxford in Carlton: Blackwell Publishing, 3–47.
- Kalčič, Špela (2007). »Nisem jaz Barbika«: *Oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Keenan, Jeremy (2004). *The Lesser Gods of the Sahara: Social Change and Contested Terrain amongst the Tuareg of Algeria*. London in Portland: Frank Cass.
- Kohl, Ines (2009). *Beautiful Modern Nomads. Bordercrossing Tuareg between Niger, Algeria and Libya*. Berlin: Reimer Verlag.
- Lecocq, Baz (2004). Unemployed Intellectuals in the Sahara: The Teshumara Nationalist Movement and the Revolution in Tuareg Society. *International Review in Social History* 49: 87–109.
- Lindisfarne-Tapper, Nancy in Bruce Ingham (ur.) (1997). *Languages of Dress in the Middle East*. Richmond: Curzon press.
- Loftsdóttir, Kristin (2008). *The Bush is Sweet: Identity, Power and development among WoDaaBe Fulani in Niger*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Lunaček, Sarah (2008). Percepcija Evropejcev in Američanov ter predstave o Zahodu v Agadezu (Niger) (doktorska disertacija). Oddelek za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Murphy, Robert F. (1964). Social Distance and the Veil. *American Anthropologist* 66: 1257–1275.
- Nicolaisen, Johannes in Ida Niclaisen (1997). *The Pastoral Tuareg: Ecology, Culture and Society*. London in New York: Thames and Hudson; Copenhagen: Rhodos International Science and Art Publishers.
- Rabine, Leslie W. (2002). *The Global Circulation of African Fashion*. Oxford in New York: Berg.
- Reisman, Paul (1977). *Freedom in Fulani Social Life: An Introspective Ethnography*. Chicago in London: University of Chicago press.
- Rovine, Victoria L. (2001). *Bogolan. Shaping Culture through Cloth in Contemporary Mali*. Washington in London: Smithsonian Institution Press.
- Rovine, Victoria L. (2009). Viewing Africa through Fashion. *Fashion Theory* 13(2): 133–140.
- Scholze, Marko in Ingo Bartha (2004). Trading Cultures: Berbers and Tuareg as

Souvenir Vendors. *Between Resistance and Expansion. Dimensions of Local Vitality in Africa* (ur. Peter Probst in Gerd Spittler). Münster: LIT Verlag, 71–92.

Spittler, Gerd (1993). *Les Touaregs face aux sécheresses et aux famines: Les Kel Ewey de l'Air (Niger)*. Paris: Karthala.

Spittler, Gerd (2010). Foreign Cloth and Kel Ewey Identity. *Tuareg Society within a Globalized World. Saharan Life in Transition* (ur. Ines Kohl in Anja Fisher). London in New York: I. B. Tauris Academic Studies: 61–75.

Van Beek, Walter E. A. (2003). African Tourist Encounters: Effects of Tourism on Two West African Societies. *Africa* 73(2): 251–290.

Walentowitz, Sakia (2002). »Partir sans quitter«: Rites et gestes autour des déplacements féminin chez les Inesleman de l'Azawagh. *Voyager d'un point de vue nomade* (ur. Hélène Claudot-Hawad). Paris: Méditerranée, 37–53.

KONTINUITETA IN SPREMEMBE V PRAZNIČNI PREHRANI PRI MUSLIMANIH V URBANEM BURKINA FASU

Liza Debevec

UVOD

V knjigi *Cooking, Cuisine and Class*, eni najpomembnejših primerjalnih študij o prehranskih praksah v Evropi in Afriki, Jack Goody razglablja, kako in zakaj so nekatere kulture razvile tako imenovano 'visoko kuhinjo' (*haute cuisine*) in zakaj v drugih kulturah do tega ni prišlo. Goody kot primer družb, kjer se taka kuhinja ni razvila, navaja ljudstvu LoDaaga in Gonja s severa Gane. Poleg tega, da niso razvili visoke kuhinje, LoDaaga in Gonja ne poznajo razlik med vsakdanjo in praznično prehrano, saj ob posebnih priložnostih jedo vsakdanje jedi, le da je količina bolj cenjenih živil, kot je meso, ob praznikih večja kot ponavadi. Prav tako lahko opazimo večjo količino cenjenih živil v vsakdanji prehrani predstavnikov višjega sloja. Goody piše:

V teh skupnostih ni posebnega jedilnika za praznične priložnosti, čeprav imajo nekatere jedi očitno prednost pred drugimi; dejansko je zelo malo razlik, ne samo med prazniki in vsakdanom, temveč tudi med različnimi sloji te družbene razslojene skupnosti (Goody 1982: 92).

Čeprav pri opazovanju praznovanj v različnih zahodnoafriških skupnostih še danes lahko zaznamo nekatere elemente Goodyjeve trditve, pa je treba posvetiti pozornost tudi pojavu zahodnih in drugih tujih sestavin, ki jih danes najdemo v vsakdanjih in predvsem prazničnih jedeh urbanih (in v manjši meri tudi ruralnih) prebivalcev Zahodne Afrike. Toda od šestdesetih in sedemdesetih let prejšnjega stoletja, ko je Goody raziskoval v Gani, so številne sestavine zahodnega izvora postale redne gostje na jedilnikih povprečnega Ganca in drugih Zahodnoafričanov, tako v urbanem kot tudi ruralnem okolju.¹

1 Goody sicer omenja »vpliv svetovnega sistema« in govori o rabi uvoženih živil v kuhinjah bogatejših ganskih meščanov (Goody 1982: 175–187), vendar je bil to ob njegovi raziskavi popolnoma nov pojav.

V članku obravnavam vsakdanje in praznične prehrabne navade med muslimani v urbanem Burkina Fasu. Razpravljam o načinih, s katerimi s hrano povezane dejavnosti na tradicionalnih in civilnih poročnih slavnih odsevajo lokalne predstave o gostoljubju in (enakopravni) delitvi hrane, o tradiciji in sodobnosti, o spremembah in kontinuiteti, o afriških in belskih načinih bivanja in o tem, kako Burkinafasci poskušajo in tudi uspejo udomačiti tuje »sestavine« oziroma elemente nekega dogodka.

Čeprav so poročna slavlja v antropologiji precej zanemarjena tematika, so polna pomenov in bogat vir za analiziranje lokalnih diskurzov in praks. Raziskovalcu nudijo informacije o številnih pomembnih aspektih preučevane kulture. Vassos Argyrou, avtor edine podrobne antropološke študije o poročnih slavnih, v knjigi *Tradition and Modernity in the Mediterranean: The Wedding as a Symbolic Struggle* piše o ciprskih poročnih praznovanjih, ki da so »pomembna kulturna slavlja, nekakšen ključni simbol, ki uteleša, izraža in pomaga obnovljati kompleksen način življenja« (Argyrou 1996: 2). V pričujočem članku želim pokazati, da imajo poročne slovesnosti v Bobo-Dioulassu podoben pomen za razumevanje tako prehranskih navad kot tudi politike vsakdanjega življenja v urbanem Burkina Fasu. Glede na njen namen razpravljam tudi o razlikah med »belsko« in »afriško« hrano. Z etnografskimi primeri pokažem, da v nasprotju z »afriško hrano« »belska hrana« nima namena nasititi ljudi, saj je ljudje nimajo za nasitno. Kljub tej »pomanjkljivosti« pa ima zelo pomembno vlogo sredstva za izražanje bogatstva in sodobnosti.

OPIS TERENA IN METODOLOGIJA

Raziskava, na podlagi katere je nastal pričujoči članek, je v Burkina Fasu potekala med novembrom 2000 in julijem 2003. V več kot 18 mesecih terenskega dela sem uporabljala antropološke metode, kot sta opazovanje z udeležbo in pogobljeni intervju. Največ sem delala v glavnem mestu Bobo-Dioulassu, drugem največjem mestu v Burkina Fasu, ki leži na jugozahodu države. Med raziskavo je v Boboju živel okoli 350.000 etnično zelo raznolikih prebivalcev, danes jih je tam že več kot pol milijona. Kot je razvidno iz imena mesta *Bobo Dioulasso* (dobesedni prevod iz jezika Jula/džula/Dioula: 'domovina etničnih skupin Bobo in Jula'), so bili prvotni prebivalci ljudje iz etničnih skupin Bobo in Jula; danes v mestu živijo predstavniki skoraj vseh 60. etničnih skupin, ki živijo na burkinafaških tleh. Prav tako je v mestu veliko tujih priseljencev: tako zahodnjakov, Arabcev, Kitajcev kot tudi Afričanov iz drugih delov Zahodne Afrike. Okoli 72 odstotkov prebivalcev je muslimanov, vendar številni med njimi vere ne prakticirajo redno (glej Debevec 2009). Zbrano gradivo temelji na raziskavi med nižjim in srednjim slojem

prebivalcev, predvsem muslimani, z občasnimi interakcijami s predstavniki višjega sloja in kristjani.

VSAKDANJA PREHRANA V URBANEM BURKINA FASU

Za boljše razumevanje prazničnih prehranskih praks bom v uvodu predstavila vsakdanje prehranske navade v Burkina Fasu. Vsakdanja prehrana večine afriških ljudstev je sestavljena iz osnovne škrobne jedi z omako (Fortes and Fortes 1936; Richards 1939; Goody 1982; Hansen 1999). Glavni obrok povprečnega Boboležana so proseni ali koruzni močnik oziroma polenti podobna jed, imenovana *tô*, ali pa kuhan riž, postrežen z omako, pripravljeno iz sezonske zelenjave in mesa ali ribe. Meso je še zlasti cenjeno živilo, in vsaka omaka naj bi vsebovala vsaj majhno količino mesa ali vsaj suhe ribe. Nekatere bogatejše družine občasno pripravijo makarone z omako kot glavno jed, toda riž in močnik ostajata prevladujoči vsakdanji jedi. Spolna in starostna razslojenost sta še danes pomembna elementa vsakdanjega življenja v Burkina Fasu in drugje v Zahodni Afriki in vplivata tudi na vsakdanjo pripravo in uživanje hrane (Roth 1996; Brand 2001). V preteklosti so ženske in moški jedli iz ločenih posod in v ločenih prostorih, danes ta praksa v mestih izginja, saj pogosto vsak član družine jé s svojega krožnika. Pri delitvi hrane velja pravilo, da največja porcija pripada glavnemu moškemu članu družine, v njegovi odsotnosti pa najstarejši ženski. Toda oseba, ki deli hrano, mora upoštevati še številna druga merila, vključno s tem, kdo je prispeval največ denarja za nakup sestavin. V svojem diskurzu ljudje sicer poudarjajo pomembnost enakopravne delitve hrane, toda praksa kaže na velika odstopanja v količini in kakovosti hrane, ki jo prejmejo posamezni družinski člani. V tej delitvi se lahko odražajo različni družinski spori, pogosto sirote in rejenci dobijo manj hrane kot drugi otroci (Debevec 2004a; 2004b).

OPIS MUSLIMANSKIH IN CIVILNIH POROČNIH CEREMONIJ V BOBO DIOULASSU

Pri obravnavi muslimanskih poročnih praks v Zahodni Afriki se ne moremo izogniti vprašanju poligamije. V Burkina Fasu je poligamija uradno priznana oblika zakonske zveze. Med civilnim obredom mora par javno izbrati obliko zakonske zveze, in če se odločita za monogamijo, je možu uradno prepovedana poroka z drugo ženo. Toda praksa tradicionalne poroke moškemu omogoča, da pozneje v verskem obredu vzame še drugo, tretjo ali četrto ženo. Čeprav je mož ob civilni poroki izbral monogamijo, mu prva žena tega ne more preprečiti. Tradicionalne poročne procedure, ki vključujejo obisk mošeje z versko ceremonijo in izplačilo nevestnine, so moške zadeve,

toda zabava po tradicionalnih ceremonijah je v rokah žensk. Kljub številnim družbenim spremembam so še vedno zelo prisotne lokalne tradicionalne predstave o ženskosti. Ženske si želijo poroke, ker je to obred, s katerim ženska postane odrasla oseba in se s tem povzpne na družbeni lestvici; neporočena ženska vsaj v imenu vedno ostane 'dekle' (*sunguru*), in 'odrasle ženske' (*musow*) nanjo gledajo zviška. Neporočene ženske določene starosti, še zlasti tiste brez otrok, so neredko žrtev posmeha (Brand 2001: 120), zato je tradicionalni poročni obred želja in nuja vsake burkinafaške ženske (in moškega) (glej tudi Debevec 2005b). Civilni poročni obred pa po drugi strani potrjuje, da mož priznava svojo ženo in ji zagotavlja zakonske pravice v primeru ločitve ali vdovstva. Poleg tega, kot pravijo nekateri moji informatorji, je praznovanje civilne poroke tisto, kar loči »intelektualce« od nepismenih vaščanov, kar je v sodobni burkinafaški družbi pomembna distinkcija.²

Pred predstavitvijo etnografskih primerov poročnih slavij si pogledjmo še osnovne korake na poti do tradicionalne poroke in osnove poročnega slavlja v idealnih okoliščinah: ko so predstavniki ženina obiskali nevestine starše in sta se obe strani dogovorili o zaroki in poročnih dajatvah oziroma nevestnini ter je ženinova družina predala simbolični dar kola oreščkov, se v mošeji lahko začne religiozni del poroke, ki se v lokalnem jeziku Jula imenuje *furusiri*. S tem je vse pripravljeno za tradicionalno poročno slavje, ki se imenuje *konyoya*. To se vedno začne z 'zapiranjem neveste' oziroma *konyomuso datugu* (Fotografija 1). V preteklosti je bil namen pokrivanja in zapiranja neveste, kar je trajalo tudi do deset dni, predvsem zagotavljanje očetovstva. Takrat namreč do neveste ni imel dostopa nihče drug kot njen



Fotografija 1: Zapiranje neveste *konyomuso datugu* (avtorica: Liza Debevec).

² Za podrobnejšo razlago te distinkcije glej Hagberg (2001) in Debevec (2007).

mož in starejše ženske – skrbnice, ki so ji nosile hrano in vodo ter ji podnevi delale družbo. Pri tradicionalni obliki poroke je v preteklosti celotna procedura, od zaroke do poroke, trajala teden dni. Danes priprave zaradi pomanjkanja finančnih sredstev trajajo precej dlje, samo praznovanje s pojedino pa se iz istega razloga konča v zgoljenem dnevu.

V nasprotju s tradicionalnim slavljem, ki lahko traja več dni, pa civilno slavje skupaj s civilnim obredom opravijo v enem dnevu, oziroma kot bo razvidno iz izbranega etnografskega primera, v enem samem dopoldnevu. Civilno slavje vključuje obred pred matičarjem in banket oziroma pojedino na domu, medtem ko premožnejše družine povabijo svate v izbrano mestno restavracijo. Ob civilnem dogodku ponavadi ni glasbe in plesa.³

SAFIJINA POROKA – PRIMER TRADICIONALNEGA POROČNEGA SLAVJA

V pričujočem delu članka predstavljam tradicionalno poročno slavje, ki se je dogajalo na sosednjem dvorišču in pri katerem so za hrano poskrbele ženske iz moje družine gostiteljice.⁴ Ker živi Safijina⁵ družina v sosednji hiši in sta Safijina in naša mama dolgoletni sosedi in dobri prijateljici, sta pri pripravah sodelovali tudi moja mama in njena najstarejša hči Mamu. Mama je sodelovala tudi pri obredu pokrivanja neveste, Mamu pa je organizirala in nadzorovala pripravo hrane za zabavo. Kot na večini tradicionalnih zabav je bila tudi tukaj glavna jed *malo zaamen*, mastna rižota, ki je postala sinonim za zabave v Boboju in drugje v urbanem Burkina Fasuu. *Malo zaamen* je burkinafaška različica izvorno senegalske jedi *tiebou djen*, ki jo pripravijo z ogromnimi količinami mesa in ribe. *Malo zaamen* je manj razkošen, toda še vedno ostaja bogataška jed, saj so v njem znatne količine mesa in zelenjave. Da bi bila jed okusna, mora kuharica uporabiti dobro meso, najlepšo zelenjavo in veliko jušnih kock. Vse to uporabijo za pripravo jušne osnove, v kateri skuhamo riž, jed pa postrežejo z mesom in zelenjavo, lepo naloženima na kupu riža.

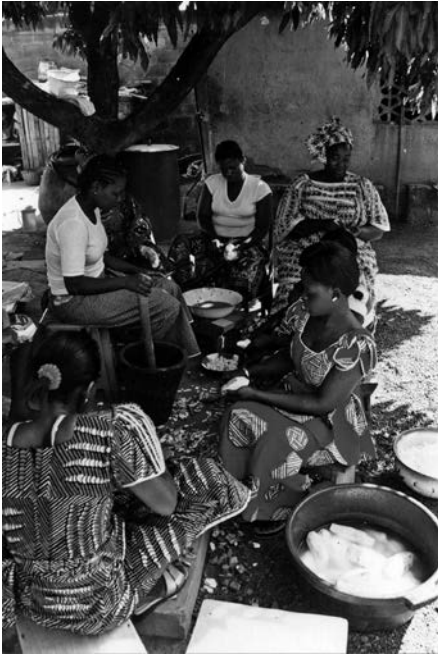
Priprave na pojedino so se začele v četrtek zgodaj zjutraj. Večino mesa in zelenjave so narezali že prejšnji dan na sosednjem dvorišču in ju prinesli zjutraj na naše dvorišče, kjer naj bi se jed pripravila. Zaradi velikega števila

3 Za podrobnejši opis in analizo sprememb v poročnih praksah v urbanem Burkina Fasuu glej Debevec (2005b).

4 V družini sem neprekinjeno živela poldrugo leto. Ker me je v družino pripeljala ena od sester, sem kot njena prijateljica dobila neformalno vlogo sestre oziroma hčerke glave družine, mame Bationo.

5 Imena vseh informatorjev so spremenjena.

gostov smo potrebovali največje železne posode, ognjišče pa je bilo pripravljeno sredi dvorišča (Fotografija 2). Priprave so potekale v senci mangovca, kjer so ženske lupile česen in ga trle v možnarju, nekatere so čistile peteršilj, ki so ga nato tudi strle. Moja naloga je bilo odvijanje Maggi kock, ki so jih



Fotografija 2: Priprava hrane za tradicionalno pojedino (avtorica: Liza Debevec).

potrebovali za pripravo *malo zaamen*. Maggi kocke so danes ključna sestavina afriškega kuhanja in skoraj ni jedi, ki jih ne bi vsebovale (Debevec 2007). Ob pripravi se je dvorišče napolnilo z vonjem po ocvrtem mesu. Medtem ko je omaka vrela, so prali riž, kar je zaradi prahu in insektov na dvorišču zelo zamudno početje. Ko je bila omaka kuhana, je Mamu z zajemalko iz nje pobrala meso in večje kose zelenjave. Shranila jih v posodi in jih dodajala jedi, ko je bil riž kuhan. Riž so stresli v posodo, premešali in ga kuhali približno eno uro. Kuhanega so preložili v velike plastične škafe in nanj položili meso in zelenjavo. Kot pri družinskih obedih tudi pri razdeljevanju hrane med goste hierarhija igra pomembno vlogo. Mamu in ena od žensk iz nevestine družine sta razpravljali o tem, koliko naj kdo dobi. Važno je, da pomembnejši nevestini so-

rodniki dobijo veliko porcijo hrane, prav tako vse odrasle moške sorodnice. Dekleta, ki gostom nosijo posode s hrano, dobijo jasna navodila, kdo naj dobi katero posodo. Kot tujka sem komaj sledila proceduri in nisem mogla sodelovati pri strežbi, saj je bila to naloga za izkušeno odraslo žensko.

Pri delitvi hrane pogosto pride do konfliktnih situacij; včasih se zgodi, da se dekle, ki je odneslo hrano gostom, vrne v spremstvu ene od odraslih žensk iz nevestine ali ženinove družine, ker je po njenem mnenju porcija neprimerna za ljudi, ki so jih postregli. V prepiru nasprotni strani diskutirata, ali si omenjene osebe res zaslužijo večjo porcijo. Konflikt se ponavadi reši

tako, da gostiteljice popustijo in v posodo dodajo še kos mesa in dva kosa zelja, dekleta pa odnese hrano nazaj. Čeprav je bila sprememba količine hrane skoraj neopazna, so ženske zelo skrbno ocenile porcijo. Obtožbe so prihajale iz obeh smeri. Ženske z nevestine strani so govorile o požrešnosti gostov, vendar so se prav tako zavedale, da bodo gostje komentirali porcije in jih lahko obtožijo skoposti. Komentiranje ustreznosti porcij je običajna praksa na burkinafaških porokah in pripombe nezadovoljnih gostov sem slišala domala na vsaki poroki, ki sem se je udeležila.

Sosednje dvorišče je bilo polno žensk v najlepših oblekah, večina je nosila veliki *boubou*, ponču podobno tradicionalno oblačilo iz barvanega damasta. Nekatere ženske so sedele v krogu na lesenih klopeh, druge na plastičnih preprogah. Sredi skupin so stale plastične posode, polne riža, ki so ga ženske jedle tako, da so z desno roko segale v posodo in hrano nosile k ustom. Ker riž zlahka pade iz roke, so ga, preden so ga nesle k ustom, v dlani stisnile v kroglico. Meso ponavadi pustijo za konec obeda in takrat vsaka vzame svoj kos in ga počasi žveči, dokler ne ostanejo samo še neužitne kosti, ki jih izpljunejo na tla. Po jedi so si umile roke v posebej za to namenjeni posodi in iz vrečk pile *lemburujii*, sladko ingverjevo limonado, ki jo vedno servirajo ob tradicionalnih dogodkih.

Pomembnejše gostje so jedle v notranjosti hiše. Tem ženskam pogosto postrežejo z večjimi in lepšimi kosi mesa in zelenjave, zato jih, da bi se izognili konfliktom, posedejo stran od drugih gostov. Kadar ne morejo pojediti vsega, kar so dobile, lahko ostanke spravijo v plastično vrečko in jih odnesejo domov. Tiste, ki sedijo zunaj in so vsem na očeh, tega ne morejo storiti. Po jedi ženske počivajo na klopeh in preprogah. Nekaj ur po jedi se zabava nadaljuje z glasbo in s plesom.

CIVILNA POROKA AICHE IN AMADOUJA

To je bila poroka bratranca in sestrične iz moje družine gostiteljice. Neko soboto, dva dni po tradicionalni ceremoniji, ki je bila na nevestinem domu, so na našem dvorišču pripravili civilni banket, ker je bilo to največje dvorišče v razširjeni družini in zato najprimernejše za sprejem. Civilni banket je zabava, ki sledi poroki v mestni hiši in je uraden poročni postopek.

Priprave so se začele že v petek. Sedela sem na terasi z drugimi ženskami in pomagala čistiti stročji fižol, Mamu pa je delala pokovko. Neporočena dekleta iz naše družine so pomivala pladnje. Nekatere so prinesli nevestini sorodniki iz glavnega mesta. Ko je pripravila pokovko, se je Mamu lotila rakovih ocvrtkov, nekakšnega čipsa iz rakovic, uvoženih iz Kitajske, ki sem ga do takrat videla samo na neki božični zabavi. Tej vrsti hrane v jeziku Jula rečejo

tubabu dumuni oziroma 'belska hrana', in tako označijo, da ni afriškega izvora. Ko je Mamu ocvrla čips, je njena mlajša sestra v istem olju ocvrla še meso. Ker je bilo olje že dvakrat uporabljeno, se je iz posode vil zelo neprijeten vonj. Zahodnim opazovalcem se to zdi neprimerno, toda karkoli drugega bi bilo v očeh Burkinafascev potratno, zato olje, ki je dragoceno živilo, vedno uporabijo večkrat. Ko je Mamu ocvrla meso, je marinirala cele, pred nekaj urami zaklane in očiščene piščance (v soli, česnu, kisu, malo olja in zdrobljenih Maggi kockah). Nato jih je bratova žena ocvrla v olju, pred tem uporabljenim za popcorn, čips in meso. Medtem sem jaz prala solato. Družinska hierarhija in delitev dela med ženskami ene družine je zelo kompleksna in vse ženske ne opravljajo vsakodnevnih opravil, toda ob prazničnih pojedinah pri pripravi pomagajo tudi ženske, ki med tednom nikoli ne kuhajo. Med pripravami je z drugih dvorišč prihajalo in odhajalo veliko žensk. Nekatere so ostale dlje in ob klepetu pomagale pri nekaterih manjših opravilih. Čeprav to k celotni pripravi ne prispeva kaj dosti, kuharice to gesto hvaležno sprejmejo.

Ker je bila to civilna poroka z zahodnjaško oblečeno nevesto in ženonom, je bilo treba pripraviti mizo za častne goste, saj naj bi mladoporočenca sedela skupaj s pričami in z nekaterimi ožjimi sorodniki. Hrano postrežejo na krožnikih in s priborom, in ljudje, ki sedijo pri častnem omizju, dobijo pijačo v kozarcih.

V soboto zjutraj so se priprave začele že ob petih zjutraj, skoraj eno uro pred običajnim bujenjem. V dnevni sobi so že rezali zelenjavo – korenje, paradiznik, kumare in zeleno papriko – ki jo bodo naložili na solatne pladnje. Okoli pol osmih je iz glavnega mesta, kjer živijo, v Bobo prišlo več žensk – ženinovih sester. Tiste, ki so že bile v prazničnih oblekah, so si sposodile kos blaga in si ga kot predpasnik ovile okrog obleke. Medtem ko smo me rezale zelenjavo, je Mamu v frizerskem salonu delala družbo nevesti.

Med pripravljanjem hrane so se ženske pogovarjale o različnih rečeh, glavno besedo so imele predvsem ženske iz glavnega mesta. Komentirale so visoke cene solate in druge zelenjave, in rekle, da je za povprečno gospodinjstvo predraga še konzerva graha. Vse so se strinjale, da je priprava civilne 'pojedine' oziroma *le cocktaila*, kot pojedini rečejo v burkinafaški francoščini, zelo draga, saj je treba postreči ogromnemu številu ljudi. Ko je bila vsa zelenjava narezana, smo solato zložile na pladnje po naslednjem vrstnem redu: spodaj solatne liste, nanje naribano korenje, rezine paradiznika, kumaric in trdo kuhanih jajc, sledili so stročji fižol in čebulni obročki, na vrhu pa nasekljan peteršilj.

Ko smo pripravile solatne pladnje, je prišla na vrsto priprava častnega omizja (Fotografija 3). Ker večina družin nima dovolj miz in stolov za pripra-



Fotografija 3: Častno omizje pri civilni poroki (avtorica: Liza Debevec).

vo tako velikega sprejema, jih ob takem dogodku lahko najamejo. Toda zaradi visokih cen najema se ljudje poskušajo znajti s tistim, kar imajo. Rezultat je mešanica v vrsto postavljenih stolov in miz različnih velikosti. Pokrijejo jih s plastično folijo, to pa z belimi rjuhami prav tako različne kakovosti in velikosti. Na sprednjem delu mize smo na prt pripeli liste mangovca in z njimi napisali *heureux ménage*, kar pomeni 'srečno zakonsko življenje'. Ko smo urejali mizo, so od nekje prinesli dve veliki posodi, polni *malo zaamen*. Ker je bila količina solate in cvrtja za tolikšno omizje premajhna, je ena od tet pripravila jed, ki je, kot sem omenila že zgoraj, osrednja jed tradicionalnega poročnega slavlja. Okoli pol desetih je večina odraslih ljudi z dvorišča odšla k civilnemu obredu v mestno hišo. Z eno od starejših sester sva ostali doma, da sva končali kuhinjska dela in pripravili mizo. Tudi izbor steklenih krožnikov in pribora je bil precej pisan, saj med tednom ljudje uporabljajo plastične krožnike in pogosto jedo z roko.

Kmalu so prišle (starejše) ženske, ki se niso udeležile obreda pri matičarju, saj so prišle samo zaradi pojedine, za njimi pa kmalu tudi gostje, ki so prisostvovali obredu v mestni hiši. Mopede so parkirali pred vrati dvorišča in se posedli po stolih, razporejenih ob robu dvorišča. Ko je bilo vse pripravljeno



Fotografija 4: Prihod neveste, ženina in priče po civilnem obredu v mestni hiši (avtorica: Liza Debevec).

za zabavo, smo se tudi tisti, ki smo ostali doma, preoblekli v praznična oblačila in se postavili k vratom, da bi pričakali nevesto in ženina. Čez nekaj časa je pripeljal mercedes, okrašen s kosmi vate, iz njega pa sta izstopila ženina in nevesta v spremstvu nevestine priče Mamu, ki je nosila svetlomodro obleko v zahodnjaškem kroju in bila močno naličena (Fotografija 4). Ljudje so ploskali in vzklikali čestitke in blagoslove, fotograf pa je beležil dogodek. Mladoporočenca sta se usedla na sredo častnega omizja, pridružili pa so se jima starejši družinski člani, ki so zasedli vsa mesta in niso pustili prostora za nevestino pričo. Mamu in ženina priča sta bila tako prisilje-

na s preostalimi gosti sedeti v zadnji vrsti. Na vprašanje, zakaj ne presedeta katerega od sorodnikov, ki so jima zasedli mesti, je Mamu odgovorila, da ni pomembno: »Pusti jih, oni so stari in ne razumejo, kako to gre.« Ko so se ljudje posedli, smo začeli streči hrano. Skupaj z nekaj mladimi dekletki smo najprej postregle častno omizje s solato, z mesom, s testeninami, z rižem in omako. Nato smo gostom, ki so sedeli na dvorišču, prinesle pladnje s hrano, ki so jo nemudoma razgrabili. Tisti, ki še niso dobili svojega deleža, so nas vlekli za rokave in opozarjali, naj prinesemo še njim. Poleg hrane smo odraslim gostom postregle z brezalkoholno gazirano pijačo, od otrok pa so dobili pijačo sami tisti v spremstvu odrasle osebe. Na glavnem vhodu sta stala mlada

moška, ki sta skrbela, da na dvorišče niso zašli neznani otroci ali koranski berači. Ker je hrane hitro zmanjkovalo, je nekaj gostij skoraj vdrlo v kuhinjo in stikalo pod mizami na dvorišču, da bi videle, če je še kje kaj ostalo. Mamu jih je grdo pogledala ter jim rekla, da smo vse razdelili.

Okoli 11.30 so gosti že odšli in ostali smo samo domači, ki smo pobirali smeti in pospravljali. Posodo smo zložili v dva velika škafa in jo pomivali in brisali. Na večini posode so bila z alkoholnim flomastrom napisana imena lastnika, kar je v navadi, saj si ob večjih slavjih ljudje posodo pogosto sposodijo od sosedov ali sorodnikov. Med pomivanjem je ena od odraslih žensk poklicala mlada dekleta in jih vprašala, ali je kosilo že skuhamo. Bila sem presenečena, saj po banketu nisem pričakovala druge hrane, predvsem zato, ker sem vedela, da so v sobi shranili še precejšnje količine hrane. Dekle, odgovorno za kosilo, je povedalo, da ni nič pripravilo. Nadrli so jo, da nič ne misli in ne opravlja svojih dolžnosti in na hitro iz jama skuhami golaž. Ostal je še cel zaboj pijače in vsak član je pri kosilu dobil eno steklenico, pojedli pa smo tudi ostanke z zabave.

VIDEZ NE NASITI ČLOVEKA: O NAMENU BELSKE HRANE

Kot sem navedla že v uvodu, je starosta antropologije prehrane Jack Goody v 60. in 70. letih prejšnjega stoletja opazil, da so se na ganskih tržnicah in v domovih premožnejših prebivalcev začela pojavljati uvožena živila, na primer konzervirano mleko, sardine, paradižnikova mezga in druge (Goody 1982: 176). Vse do zdaj so Zahodni Afričani okusili številne primerke neafriške hrane, toda kljub temu lahko opazimo, da z izjemo nekaj redkih sestavin tradicionalni koncept obroka, sestavljen iz močnika ali riža in mesno-zelenjavne omake, ostaja pravi afriški obrok.

V pričujočem delu članka si bomo ogledali nekatere jedi, ki so se pojavile v etnografskem delu razprave, in raziskali njihovo vlogo v vsakdanjem življenju urbanih Burkinafascev. Kot sem prikazala v prejšnjem delu, nobena od na civilnem poročnem banketu postreženih jedi ni glavna jed. Različne na pladnjih predstavljene jedi so servirane v majhnih količinah, ki gostom omogočijo, da prigriznejo in jih okusijo, ne pa da se jih do sitega najedo. Glavni razlog za to se skriva v visoki ceni sestavin. Diskusija med ženskami, ki so pripravljale hrano za banket, je razkrila, da cena »belske hrane« povzroča skrbi pri pripravi banketa. Cena glave solate, ki zadostuje za tri priloge, je enaka ceni riža, ki lahko nahrani vsaj petčlansko družino. Podobno velja za korenje, solatni paradižnik in kumarice, ki so draga in slabo nasitna živila. Čeprav je vsa omenjena zelenjava pridelana v Burkina Fasu, se še vedno, če

je postrežena surova v solati, imenuje »belska hrana«. Ideja, da zahodnjaška⁶ hrana ne nasiti, ni omejena na območje Zahodne Afrike.⁷ Pri islamski manjšini Hui na Kitajskem starši otrokom kupujejo »zahodnjaške« prigrizke v supermarketih, sami pa jih skoraj nikoli ne jedo. Razloga za to sta dva: prvič, ker ne marajo okusa zahodnjaške hrane (nekateri jo imajo celo za neprebavljivo), in drugič, ker menijo, da so prigrizki »nenasitni« (Gillette 2005: 113). Maris Boyd Gillette ugotavlja, da Hui otroci (in odrasli) te hrane ne uživajo, ker bi imela dober okus, temveč zato, ker je novost, je draga in predstavlja Zahod⁸ (ibid). Moji burkinafaški informatorji so na primer jedli hrano na banketu, toda takoj nato so se zatekli v varno zavetje domače hrane, ki je zadovoljila njihovo potrebo po okusnem in nasitnem obroku. Da bi Burkinafasec lahko cenil neko vrsto hrane, ga mora najprej dobro nasititi. Najslabše, kar se lahko komu zgodi po obroku, je, da ostane lačen. Zato trdim, da namen belske hrane na civilnem banketu ni, da goste nasiti, temveč da nanje naredi vtis z ekskluzivnostjo in dragostjo, ki simbolizirata družinsko bogastvo in napredno miselnost. Kot je nekoč dejala ena od mojih premožnejših informatork, katere otroci živijo v Franciji: »*Malo zaamen pripravimo za nepismene kmetavze iz vasi. Mi, ki smo izobraženi, pa želimo imeti sodobno poroko, s sprejemom, kot ga imajo v Franciji. Mi, intelektualci, želimo dodati sodobno k tradicionalnemu.*« A tudi ona vsak dan je *malo zaamen* in proseni močnik ter meni, da je belska hrana ne more nasititi. Gostitelje civilnih banketov zato ne skrbi, da bi gosti domov odšli s praznimi želodci, medtem ko je povsem nesprejemljivo, da bi ti ostali lačni po tradicionalnem poročnem obedu. Informatorji so mi večkrat rekli, da so se na tradicionalni zabavi skoraj preobjedli *malo zaamen*, nihče pa se zaradi polnega želodca ni pritoževal po civilnem banketu.

SKLEP

V članku predstavljeno etnografsko gradivo priča, da ima vsako, tako tradicionalno kot civilno poročno praznovanje v urbanem Burkina Fasu drugačen namen. Prvo je nujni obred prehoda, drugo pa je hkrati odziv na

6 Izraz zahodnjaška namesto »belska« prehrana uporabljam zato, ker jo tako imenujejo članki, ki jih navajam v tem kontekstu.

7 Družbene oziroma slojevske razlike v pojmovanju nasitnosti določene hrane veljajo tudi na Zahodu. Bourdieu (1996) je na primer pri francoskem delavstvu opazil, da so ribe pri moških neprijetne, ker so jih imeli za prelahko in premalo nasitno hrano, Blanka Tivadar in Breda Luthar (2005) pa za Slovenijo poročata, da je občutek sitosti po obedu veliko pomembnejši za nižje izobraženo, manj premožno in starejše prebivalstvo.

8 Za dodatne primere potrošnje zahodnjaške hrane z namenom izražanja sodobnosti potrošnika glej tudi Yan (2005) in Caldwell (2005).

zakonodajo, ki priznava le zakonske zveze, sklenjene pri matičarju v mestni hiši, ter želja po manifestiranju družbenih razlik. S civilnim obredom in z banketom želita mladoporočenca pokazati, da živita v koraku s časom, da sta »intelektualca«, ki sta obiskovala šolo in sta zato »naprednejša« od svojih nepismenih sorodnikov s podeželja. Ker je zakonodaja utemeljena na zahodnih modelih, lahko zakonsko ureditev poroke razumemo tudi kot instrument sodobnosti, legalizacijo poligamije pa morda kot kompromis med tradicijo in sodobnostjo. Vrste hrane, ki jih ponudijo na obeh zabavah, prav tako jasno poudarjajo razlike med obema dogodkoma. Hrana in pijača sta na tradicionalni zabavi podobni vsakdanji prehrani, le da sta malce bolj razkošni, medtem ko se na civilni poroki strežeta večinoma »belska« hrana in pijača, ki ju povprečni Burkinafasec skoraj nikoli ne uživa. Poleg hrane in pijače so tu še drugi elementi potrošnje, ki zaznamujejo razlike med dogodkoma. Na tradicionalni zabavi gostje jedo z roko in pijačo pijejo iz plastičnih vrečk. Na civilnem banketu pa je poudarjena primerna prezentacija jedi. Gostje, ki sedijo za častno mizo, dobijo jed vsak na svojem krožniku, jedo s priborom ter pijejo iz steklenih ali plastičnih kozarcev, drugim gostom pa hrano postrežejo na plastičnih pladnjih, pijačo pa v steklenicah. Obed na civilni poroki ne razlikuje med spoloma – moški in ženske sedijo za isto mizo oziroma jedo z istega pladnja, medtem ko tradicionalna poročna zabava gosti le ženske. Tudi oblačila povabljenih se med obredoma ponavadi razlikujejo, toda razlika je manj očitna kot pri hrani. In vendar, nobena od zabav ni popolnoma brez vpliva z druge strani. Pri tradicionalnem obredu je sodoben vpliv viden v električnih kitarah v glasbenem orkestru in prisotnosti fotografa in kamermana, ki beležita dogodek. Na civilni poroki so tradicionalni vplivi izraženi vsaj v ideji, da se povabi veliko ljudi, tradicionalna pravila starostne hierarhije pa preprečujejo, da bi mlajša oseba zahtevala od starejše, naj se umakne z mesta ob častni mizi, tudi v primeru, ko je mlajši morda priča in je bil stol namenjen njemu. Praksa, da so povabljeni vsi, se spreminja z zahodnimi vplivi, saj danes bogatejši pari natisnejo vabila, ki pa jih naslovijo na ime družine in ne posameznika, in tako še vedno dopustijo, da se zabave udeleži večje število ljudi. Tako se vsaj v principu ohranja afriški ideal delitve hrane z vsemi, čeprav veliko manj pri civilni kot pri tradicionalni zabavi.

Primerjava obeh dogodkov nam pomaga bolje razumeti pomen konceptov *tubabu dumuni* ('belska hrana') in *farafin dumuni* ('afriška hrana') ter vloge, ki jih koncepta igrata v predstavah o »pravi hrani«. Čeprav bi morda lahko trdili, da je razlog za preprostost vsakdanje prehrane v Afriki v omejenih surovinah, so antropologi ugotovili, da obstajajo zelo jasne definicije o tem, kaj je v večini afriških skupnostih »pravi obrok«. In to prav gotovo niso

makaroni ali solata, ki človeka ne moreta nasititi. Po opisanem civilnem banketu, na katerem je bila postrežena pretežno »belska hrana«, so si gostiteljice privoščile »pravi obrok« (golaž iz jama), kljub temu da bi z ostanki hrane z banketa lahko nahranile celo družino. To dodatno potrjuje ugotovitve, da se pri civilni poroki izkazujejo predvsem bogatost družine in njeni napredni nazori ter da mora postrežena hrana to podobo podpirati. Na drugi strani pa se bogatost razkazuje tudi na tradicionalni zabavi: z razstavljenimi poročnimi darili, obdarovanjem *griotov*⁹ in razkošno hrano – *malo zaamen* – vendar je tradicionalni obrok nasiten in nekateri moji informatorji po tradicionalnem poročnem obedu včasih celo preskočijo večerjo. Nisem pa še srečala nikogar, ki bi po civilnem banketu preskočil glavni dnevni obrok. Iz opisanih prehranskih izbir na obeh dogodkih lahko sklepam, da si Burkinafasci prisvajajo »belske« prakse in sestavine in jih integrirajo v svoje življenjske stile in jedilne liste. Toda kadar se Burkinafasec želi najesti, si bo privoščil riž z mesno omako.

9 *Grioti* so posebna kasta tradicionalnih pevcev, ki jih pozna večina zahodnoafriških družb.

LITERATURA IN VIRI

- Argyrou, Vassos (1996). *Tradition and Modernity in the Mediterranean: The Wedding as a Symbolic Struggle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1979/1996). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge in Kegan and Paul.
- Brand, Saskia (2001). *Mediating Means and Fate: A Sociopolitical Analysis of Fertility and Demographic Change in Bamako, Mali*. Leiden: Brill.
- Caldwell, Melissa L. (2005). Domesticating the French Fry: McDonald's and Consumerism in Moscow. *The Cultural Politics of Food and Eating: A Reader* (ur. James Watson in Melissa Caldwell). Malden in Oxford: Blackwell Publishing, 180–196.
- Debevec, Liza (2004a). Family Meals, Sharing and Hierarchy in a West African Town. *The Proceedings of the 2003 Oxford Symposium on Food and Cookery* (ur. Richard Hosking). Bristol: Footwork Press, 66–77.
- Debevec, Liza (2004b). V Afriki nihče ne jé sam, ali pač?: Hierarhija v prehranjevanju burkinske družine. *Emzin* 14(3/4): 73–76.
- Debevec, Liza (2005a). *Through the food lens: The politics of everyday life in urban Burkina Faso*. Neobjavljena doktorska disertacija. St Andrews: University of St Andrews.
- Debevec, Liza (2005b). Ženske in tradicionalne in civilne poročne prakse v Burkina Fasu. *Azijske in afriške študije* 9: 65–77.
- Debevec, Liza (2007). Z Maggi kocko do dvojno dobrega okusa: Spremembe in kontinuiteta v vsakdanji prehrani v urbanem Burkina Fasu. *Glasnik slovenskega etnološkega društva* 47(3–4): 12–16.
- Debevec, Liza (2009). Islam in vsakdanje življenje mladih moških v urbanem Burkina Fasu. *Historični seminar* 7 (ur. Katarina Šter in Mojca Žagar). Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 61–75.
- Fortes, Meyer in Sonia Fortes (1936). Food in the Domestic Economy of the Tallensi. *Africa* 9: 237–276.
- Gillette, Maris Boyd (2005). Children's Food and Islamic Dietary Restrictions in Xi'an. *The Cultural Politics of Food and Eating: A Reader* (ur. James Watson in Melissa Caldwell). Malden in Oxford: Blackwell Publishing, 106–121.
- Goody, Jack (1982). *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hagberg, Sten (2002). Learning to Live or to Leave: Education and Identity in Burkina Faso. *African Sociological Review* 6(2): 28–46.

Hansen, Karen Trandberg (1999). The Cook, his Wife, the Madam and their Dinner: Cooking, Gender and Class in Zambia. *Changing Food Habits: Case Studies from Africa, South America and Europe* (ur. Carola Lentz). Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 73–89.

Richards, Audrey (1939). *Land, Labour and Diet in Northern Rhodes*. Oxford: Oxford University Press.

Roth, Claudia (1996). *La séparation des sexes chez les Zara de Burkina Faso*. Paris: L'Harmattan.

Spittler, Gerd (1999). In Praise of the Simple Meal. African and European Food Compared. *Changing Food Habits: Case Studies from Africa, South America and Europe* (ur. Carola Lentz). Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 27–42.

Tivadar, Blanka in Breda Luthar (2005). Food, ethics and aesthetics. *Appetite* 44(2): 215–233.

Yan, Yunxiang (2005). Of Hamburger and Social Space: Consuming McDonald's in Beijing. *The Cultural Politics of Food and Eating: A Reader* (ur. James Watson in Melissa Caldwell). Malden in Oxford: Blackwell Publishing, 80–103.



IN SE IZGUBIMO V ČASU

»Aka pan« (赤パン) – rdeče ženske spodnjice z zdravilnim učinkom (avtorica: Tinka Delakorda, Tokio, 2007).

OBREDNA BRONASTA POSODA *DING* KOT MATERIALNI ODRAZ KITAJSKEGA KULTURNO-DRUŽBENEGA FENOMENA

Nataša Vampelj Suhadolnik

Z obiskom kateregakoli templja na Kitajskem se obiskovalec oziroma vernik že ob vstopu v glavni del templja sreča z veliko kovinsko ali kamnito posodo na treh ali štirih nogah, napolnjeno s pepelom, v katerega so zapičena najrazličnejša kadila. Čeprav se tovrstne posode v različnih templjih in krajih razlikujejo tako v materialu, velikosti, obliki in okrasju, pa nakazujejo na enotno strukturno formo, ki jo brez težav lahko prepoznamo kot starodavno obredno posodo *ding* (鼎).¹ Posoda *ding* je v zgodnjih obdobjih kitajske zgodovine – dinastiji Shang (商) (1554–1045 pr. n. št.) in Zhou (周) (1045–256 pr. n. št.) – tvorila pomemben repertoar obrednih posod, ki so igrale vodilno vlogo pri opravljanju žrtvovanj prednikom in z njimi povezanih ostalih ritualnih aktivnosti. Izdelane iz prestižnega materiala bron, ki je bil v tem času namenjen izključno obrednim posodam in orožju, nakazujejo na izdelano tehnologijo vlivanja bron, skladnost v izdelavi posameznih tipov, doslednost in vlogo dekorativnih vzorcev kot materialnega odraza religioznega verovanja in družbenopolitične ureditve takratne družbe. So produkt dolgotrajnega razvoja, discipliniranosti in idejnega ozadja obrednih aktivnosti, ki so z univerzalnim umetniškim jezikom uspešno prevzele dominantno vlogo tudi v umetnostnih težnjah ter kot obredne posode ostale pomemben del družbenih dejavnosti več kot deset stoletij. Hkrati so ostale pomemben faktor ideala, strukturne forme in družbene moči tudi v kasnejših obdobjih, njihovo simbolno vlogo politične oblasti in moči pa je možno opazovati vse do današnjih dni.

Da med številnimi obrednimi bronastimi posodami najrazličnejših oblik vodilno mesto zavzema prav posoda *ding*, je že ob prvem pogledu jasno vsakemu, ki v muzejih strmi v mogočno posodo velikih dimenzij ali se

1 Za vse kitajske izraze z izjemo daljših citatov iz klasičnih del je uporabljen uradni latinizirani zapis Ljudske republike Kitajske, imenovan *pinyin* (拼音), pri tem pa se pismenka nahaja le ob prvotni omembi tovrstnega izraza. V primeru, da k boljšemu vsebinskemu razumevanju pripomore tudi poznavanje pismenk, so te izjemoma dodane tudi ob ponovitvah posameznih izrazov. Vsi kitajskih izrazi z izjemo lastnih imen so pisani v kurzivni pisavi.



Fotografija 1: Bronasta posoda ding kot kadilnica v templju (avtorica: Nataša Vampelj Suhadolnik).

pri obisku templja že ob vstopu zaustavi ob tovrstni posodi s kadili. Velikost – največja posoda, ki so jo do sedaj našli, v višino meri 133 cm, tehta pa celih 875 kg² – preciznost tehnične izdelave in dekorativnih vzorcev, zavitih v misteriozne ovoje duhovnega sveta in jezika mrtvih, jo definirajo kot eno izmed najpomembnejših obrednih posod, ki je sčasoma postala simbol politične moči in kraljevskega statusa, zaradi njene edinstvene vloge pa ostala pomemben element družbene veljave tudi v poznejših obdobjih, predvsem v templjih. S prenosom iz strogega ritualnega in strukturnega okvira kulturne in družbene

formacije zgodnjih obdobj v drugačno kontekstualno ozadje tempeljskega sveta se spremenita tudi funkcija in namembnost tovrstne posode, po drugi strani pa poglobljena analiza vloge, dekoracije in izdelave, ki jo omogočajo vse pogostejša arheološka odkritja, še zlasti po drugi svetovni vojni, razkrije ovitost posode v podobne simbolne konotacije, čeprav se pojavlja v povsem različnih časovnih in kulturnih fenomenih. Za razumevanje tovrstnega fenomena bosta v nadaljevanju prispevka podrobneje prikazana izvor in vloga posode v zgodnjih obdobjih, pri čemer bo poudarek na družbeni vlogi, ki jo

2 Gre za tako imenovano posodo *Si mu Wu fangding* (司母戊方鼎), ki so jo izkopali leta 1946 v bližini kraja Xibeigang (西北岡) pri kraljevskem pokopališču v mestu Anyang (安陽), provinca Henan (河南), kjer je bila zadnja prestolnica dinastije Shang (Fotografija 7) (glej Chen 1954: 29–30).

skladno s spreminjajočim se političnim in geografskim zemljevidom prevzema posoda *ding* v različnih obdobjih, ter njen poznejši prenos v tempelj, kjer prevzame vlogo kadilnice.

KUHALNI PRIPOMOČEK – IZVOR POSODE *DING*

Bronasta posoda *ding* je trinožna okrogla ali štirinožna četverkotna posoda³ s pokrovom ali brez ter z dvema ročajema, v kateri so običajno kuhali hrano, po vsej verjetnosti meso, in jo položili na predniški oltar, da bi se duhovi prednikov naužili svežih vonjav.



Fotografija 2: Shema bronaste posode *ding* (vir: Chang 2005: 309; predelano: Nataša Vampelj Suhadolnik).

Da je rabila kot obredna posoda, v kateri je bila hranjena žrtvovana hrana, pričajo številni napisi na sami posodi, ki se v večji meri začnejo pojavljati po koncu obdobja Shang, o njeni vlogi pa nazorno spregovorijo tudi arheološka izkopavanja posameznih grobnic, ki so razkrila bogastvo raznih posod.⁴

3 Štirinožna četverkotna posoda se imenuje *fangding* (方鼎), pri čemer *fang* definira četverkotnost oziroma kvadratnost posode.

4 Zbiranje in proučevanje bronastih posod na Kitajskem poteka že vsaj dva tisoč let, medtem ko se je bolj sistematično arheološko raziskovanje uveljavilo po drugi svetovni vojni z ustanovitvijo številnih arheoloških inštitutov v posameznih mestih. Vzpodbudo vzpostavil celovitega raziskovanja je gotovo pomembno odkritje zadnje prestolnice dinastije Shang pri kraju Anyang v provinci Henan. Tu je Nacionalni raziskovalni inštitut zgodovine in filologije pod okriljem Academie Sinice v letih pred vojno (1928–1937) izvajal številna izkopavanja, na dan pa so prihajali pomembni podatki, ki so potrjevali obstoj dinastije Shang. Pomembne zasluge na področju proučevanja bronastih posod ima študija Bernharda Karlgrena (1936), v kateri je definiral štiri razvojne stopnje bronastih posod. Njegovo delo je nadaljeval Max Loehr (1953), ki je z analitično metodologijo umetnostne zgodovine leta 1953 predstavil teorijo petih stilističnih faz v kronološki shemi bronastih posod iz Anyanga







Fotografija 3: Bronasti fangding. Višina 100 cm, teža 86,4 kg. Kultura Erligang. Muzej v Henanu (vir: Lu in Yan 2005: 154).

Nekatere med njimi so bile še vedno polne ostankov hrane, kosti, žita ali celo alkoholnih pijač. Nenazadnje njeno vlogo v ritualnih dejavnostih razkrijejo že najstarejši kitajski zapisi na kosteh in želvjih oklepih *jiaguwen* (甲骨文) iz dinastije Shang, ki beležijo najrazličnejša vedeževanja. Ta se praktično nanašajo na vse aktivnosti vladajočega sloja in kraljevske rodbine, iz zapisov pa je mogoče razbrati skrb takratne vladajoče srenje o časovni in funkcionalni primernosti posameznih obredov svojim prednikom, saj bi le na ta način uspeli zadovoljiti potrebe njihovih duhov in njihovo nenasitnost. S tem pa tovrstni zapisi nudijo nadaljnje relevantne dokaze o posodah in ritualih.

Oblika bronaste posode *ding* z dvema ročajema in nogami je prav tako definirana že v najstarejši kitajski pisavi *jiaguwen* (Shema 1). Zgornji del predstavlja kotel posode z levim in desnim ročajem, spodnji del pa nazorno upodablja noge. Kljub temu, da je razvoj pismenke prešel različne faze zapi-

(prim. Shih 1972). V zadnjih 70. letih se tovrstna odkritja kar vrstijo, vzporedno s tem pa se je pokazala potreba po reformuliranju in prevrednotenju materialnih dokazov v povezavi z reinterpretacijo starodavnih pisnih virov.

sa – od slikovne podobe do bolj stiliziranih oblik – pa njena sedanja podoba še vedno bolj ali manj odraža značilnosti osnovne strukturne forme, ki se je oblikovala že v času neolitskih kultur, v poznejših obdobjih pa se je prilagodila potrebam materiala in družbenosimbolni vlogi.

			
<i>Jiaguwen</i> (pisava na kosteh in želvjih oklepih)	<i>Jinwen</i> (金文) (pisava na bronastih posodah)	<i>Xiaozhuan</i> (小篆) (mala pečatna pisava)	<i>Kaiti</i> (楷體) (standardna pisava)

Shema 1: Razvoj pismenke ding (鼎) (vir: Chazidian, <http://chazidian.com/zizy9F0E>; predelano: Nataša Vampelj Suhadolnik).

Oblika posode *ding* torej izvira iz neolitske lončene posode, ki je imela povsem praktično funkcijo kuhanja hrane. Ne samo, da so bile tri noge opornik celotni posodi, temveč so rabile kot nekakšno kuhinjsko ognjišče, med katerimi so zakurili ogenj in v posodi skuhalo hrano. Tovrstne posode se da opazovati v več neolitskih kulturah na Kitajskem, še zlasti razširjena pa je bila v kulturi Dawenkou (大汶口),⁵ ki je poleg kulture Yangshao (仰韶) med najbolj reprezentativnimi srednje neolitskimi kulturami na ozemlju Kitajske. Njen izvor je mogoče slediti še v zgodnejših kulturah, ki so se raztezale na območju severno-osrednjega dela kitajskega ozemlja v letih od 8500 do 7000 pr. n. št. V keramiki zgodnje neolitske kulture Cishan–Peiligang (慈善–裴李崗) v provinci Henan in Hebei (河北) (Chang 2005: 32) so tako že našli nekaj primerkov posod, med katerimi prevladujejo grobo izdelane trinožne posode, iz katerih so se pozneje razvile dodelane oblike, prilagojene specifičnim karakteristikam bronu.

O njeni uporabni vrednosti lahko beremo že v slovarju *Shuowen jiezi* (說文解字), prvem kitajskem slovarju pismenk, urejenih po radikalih, ki ga je v poznem obdobju dinastije Han (漢) (25–220) spisal priznani učenjak Xu Shen (許慎).

⁵ Kultura Dawenkou je srednje neolitska kultura, ki je trajala od približno 5000 do 3000 pr. n. št. Nahajala se je na vzhodnem delu kitajskega ozemlja na sedanjem polotoku Shandong (山東), na jugu pa je segala vse do Dolge reke.

Posoda *ding* ima tri noge in dva ročaja, je dragocena posoda za uravnavanje petih okusov. V starodavnem času je Yu zbral kovino iz devetih provinc in iz nje pod goro Jing vлил devet posod *ding*.⁶
(鼎，三足兩耳，和五味之寶器也。昔禹收九牧之金，鑄鼎荆山之下。) (Xu 1979: 143).

Iz zgornjega citata je razvidna praktična vloga posode za kuhanje hrane,⁷ hkrati pa nam posreduje tudi legendo o izvoru posode *ding*. Ta je zapisana tudi v zgodovinskem delu *Shiji* (史記) (*Zgodovinarjevi zapisi*), ki ga je v 1. st. pr. n. št. spisal oče kitajskega zgodovinopisja, Sima Qian (司馬遷):

Yu je zbral kovino iz devetih provinc in vлил devet posod *ding*. Vse so v preteklosti uporabljali za kuhanje žrtvovane hrane, ki so jo posvetili Shangdiju in duhovom. Pojavili so se v času blaginje in tako prenesli v Xia in Shang. Ko so v času dinastije Zhou moralne vrline začele propadati in je bil tempelj v državi Song⁸ uničen, se je *ding* pogreznil in se ni več pojavil.
(禹收九牧之金，鑄九鼎，皆嘗臠烹上帝鬼神。遭聖則興，遷于夏商。周德衰，宋之社亡，鼎乃淪伏而不見。) (Sima 1959: 465).

Mitološki izvor posodo *ding* postavi v čas legendarnega cesarja Yuja (禹), začetnika dinastije Xia (夏), ki je po vesoljnem potopu ukrotil vodovja in ozemlje razdelil na devet provinc. Devet posod, ki jih je vлил iz kovine devetih provinc, je okrasil z najrazličnejšimi zlemi demoni, duhovi in ne navadnimi bitji in živalmi, s katerimi je svaril prebivalstvo pred njihovimi nevarnimi vplivi. Zapis nadalje razkriva simbolno vlogo posod kot indikatorjev državne politične moči in pravice do vladanja nad celotnim kitajskim ozemljem, razdeljenim na devet provinc. V času blaginje in uspešne vlade dinastije Xia so bile posode v njeni prestolnici, s propadom in z vzponom

6 Vsi prevodi kitajskih citatov so avtoričini.

7 Iz citata (»pet okusov«) je že opazna težnja kozmologov dinastije Han (206 pr. n. št.–220 n. št.) po uvrstitvi vseh naravnih pojavov in preostalih predmetov v shemo petih ter s tem prilagoditev materialnih produktov potrebam splošno razširjene korelativne kozmologije *yin-yang wuxing* (陰陽五行). Ta je v času dinastije Han postala jedro miselnosti tedanje družbene ideologije in je kot taka odigrala vodilno vlogo v političnoideološki izgradnji cesarstva, v formuliranju cesarske suverenosti in v določanju družbenopolitičnega reda, hkrati pa je igrala dominantno vlogo tudi v urejanju vsakdanjih opravil različnih družbenih slojev in njenih predstavnikov.

8 Na tem mestu je treba omeniti, da je v državi Song vladala nekdanja vladarska rodbina dinastije Shang. Kljub temu, da se je po propadu dinastije Shang na vladarski stolček povzpel vladar ljudstva Zhou, kraljevske rodbine predhodne dinastije ni izkoreninil, temveč jim je dodelil ozemlje na vzhodnem delu Kitajske – državo Song.

dinastije Shang pa so bile prestavljene v prestolnico dinastije Shang in pozneje še v prestolnico dinastije Zhou. Sima Qian nadalje beleži, da so bile s prevlado dinastije Qin (秦) (221–206 pr. n. št.) posode premeščene v prestolnico države Qin, vendar so bile kmalu izgubljene v reki Si (泗) blizu mesta Pengcheng (彭城) (Sima 1959: 1356). Prvi kitajski cesar Qinshi (秦始皇) je poslal tisoče mož, da bi jih našli, vendar so bile vse odprave brez uspeha. Na pomembno vlogo posod v prenosu oblasti in izgradnji nove prestolnice še danes nakazuje izraz *ding ding* (定鼎) ('izdelati posodo ding'), ki v klasični kitajščini v prenesenem pomenu pomeni 'osnovati državo oziroma ustanoviti prestolnico'.⁹ *Ding* se je tako iz praktičnega kuhinjskega pripomočka postopno razvil v državno insignijo, ki je označevala pravico do vladanja nad celotnim kitajskim ozemljem.



Fotografija 4: Trinožna posoda ding iz kulture Dawenkou (vir: Chang 2005: 53).

Za poglobljeno analizo in razumevanje formulacije mitološke verzije devetih *dingov* in postopnega razvoja v državni simbol je treba pobrisati ločnice med kozmologijo in politično oblastjo ter upoštevati njuno medsebojno izgradnjo in vplivanje, ki je potekalo vzporedno z uporabo posod v žrtvene namene.

RITUALNA POSODA – UPORABA V OBREDNIH ŽRTVOVANJIH

Z odkritjem zlitine bakra in kositra se predmeti iz bakra ali bronca pogosto pojavljajo na kitajskih arheoloških najdiščih, ki jih lahko datiramo že v začetek 2. tisočletja pr. n. št. Največja koncentracija teh še bolj enostavnih kovinskih predmetov se nahaja na območju province Gansu (甘肅) na severozahodu Kitajske, kjer je kultura Qijia (齊家) že poznala postopke pridobivanja bakra in zlitin bakra s kositrom ali svincem. Z odkritjem naselja in s tem po-

9 V zgodovinski kroniki *Zuozhuan* (左傳) (*Zuojevi komentarji*) je zapisano: (成王定鼎于郊廓) »Kralj Wang je devet *dingov* prestavil v kraj Jiaru« (*Zuozhuan*, 3. leto vladanja vojvode Xuan (宣); Zuo 2000: 243).

membnega arheološkega najdišča pri kraju Erlitou (二裏頭) na severozahodu province Henan, ki so ga z metodo radioaktivnega ogljika 14-C datirali v čas ok. 1860–1545 pr. n. št. (Allan 2007: 475), so odkrili tudi najzgodnejše obredne posode. Med prevladujočimi posodami za vino so našli tudi eno posodo *ding*, ki je bila edina posoda povezana s hrano in ne s pijačo. Kot pravi Sarah Allan, pomembnost brona in bronastih izdelkov na tem območju ni v tem, da je to prvo arheološko najdišče s tovrstnimi izdelki, temveč da so prvi uporabljali bron za vlivanje ritualnih posod (Allan 2007: 473). Od takrat sta bili proizvodnja in tehnologija brona tesno povezani z ritualnimi formami, saj je bron zaradi težje obdelave in zapletenega postopka vlivanja postal prestižna snov, izdelki iz brona pa dostopni le vladajoči eliti.

Iz arheološkega materiala je razvidno, da so v obdobju Erlitou uporabljali bron predvsem za izdelavo trinožnih kelihov *jue* (角), v katere so točili vino. V kulturi Erligang (二裏崗),¹⁰ ki je neposredno nadaljevanje kulture Erlitou, pa se je uporaba brona že močno razširila. Poleg vinskih posod se pojavijo različni tipi in oblike bronastih posod, katerih velikost, še zlasti posode *ding*, raznolikost, dekoracija ter izdelana tehnologija nakazujejo na razvoj razvejane in močne civilizacije, kjer posode niso igrale le vodilne vloge v ritualih, temveč so pridobile politično-družbeni pomen in nakazovale na avtoriteto vladajoče elite. Arheološka izkopavanja pri kraju Zhengzhou so tako pripomogla k odkritju številnih ritualnih posod, med katerimi so našli tudi dva četverokotna *dinga* (*fangding*) večjih dimenzij. Oblika in dekoracija obeh sta si podobni, oba spadata v kategorijo četverokotnih *dingov* z dvema ročajema in s štirimi okroglimi nogami. Eden meri v višino 100 cm in tehta 86,4 kg (Fotografija 3), medtem ko je drugi malo manjši – 87cm in 64,27 kg (Henan sheng bowuguan 1975: 64). Pomembna novost tega obdobja je, da so posode začeli okraševati. Večina posod iz kulture Erlitou je brez dekoracij ali so okrašene z enostavnimi vzorci. Ti se sicer v naslednji fazi nadaljujejo, poleg teh pa se pojavijo tudi bolj zapleteni motivi, kot je motiv dveh izstopajočih in poudarjenih oči, znan kot *taotie* (饕餮). Tovrstne posode niso omejene zgolj na osrednje območje kitajskega ozemlja, temveč so jih odkrili tudi v drugih kitajskih pokrajinah, kot npr. v provinci Jiangxi (江西), Hubei (湖北), Shaanxi (陝西) in Anhui (安徽). Do poznega obdobja dinastije Shang, znanem tudi kot obdobje Yinxu (殷墟),¹¹ so posode izdelovali po celotnem kitajskem oze-

10 Kultura *Erligang* je običajno označena kot obdobje zgodnjega Shanga (1600–1300 pr. n. št.) (Allan 2007: 465), njeno poimenovanje pa izhaja iz najdišča pri kraju Erligang v bližini mesta Zhengzhou (鄭州) v provinci Henan, kjer so v zgodnjih 50. letih odkrili ostanke obzidanega naselja, delavnice in veliko število bronastih izdelkov (Allan 2007: 485).

11 Poimenovanje je povzeto po zadnji prestolnici dinastije Shang Yin (殷), ki se je nahajala

mlju, sama proizvodnja brona in posod pa je v povezavi z ritualnimi aktivnostmi postala ena najpomembnejših dejavnosti. Kljub temu, da se v izdelavi pojavljajo lokalne karakteristike, pa se njihova doslednost tako v obliki kot dekoraciji podreja ritualnim predpisom dinastije Shang. Kot ugotavlja Allan, tovrstna podobnost ni posledica tehničnih zmogljivosti, temveč izhaja iz povezave brona s specifičnimi ritualnimi navadami obdobja Erlitou, ki je bil od takrat kot simbol moči in prestiža povezan z rituali osrednjega območja kitajskega ozemlja (Allan 2007: 487).

Vodilni mehanizem celotne družbene strukture dinastije Shang je bilo čaščenje prednikov, tesno povezano z ves čas prisotnim in povsod razširjenim verovanjem v samostojni obstoj duše po fizični smrti osebe, ki poseduje enake želje in hrepenenja kot še živeči predstavnik človeškega sveta, potrebuje hrano in pijačo ter ima moč vplivanja na ljudi. V ta namen so opravljali številne obrede, v katerih so prednikom darovali hrano in pijačo, ki so jo položili v posebej za ta namen izdelane bronaste posode. V obdobju Shang so bili tovrstni obredi rezervirani le za pripadnike vladajočega klana, opravljali pa so jih v templju prednikov sredi prestolnice. Ta je bil zgrajen po vzoru palač in je bil s svojo zgradbo in funkcionalno namembnostjo pomembno sredstvo za krepitev vezi živih kraljev z že pokojnimi nekdanjimi vladarji. V prednjem delu, imenovanem *miao* (廟), se je nahajala t. i. plošča prednikov, nekakšna njihova posmrtna tablica, kamor naj bi se med obredom vrnila duša umrlega. Tempelj pa ni bil le središče verskega življenja, temveč je igral pomembno vlogo tudi v političnih dejavnostih, saj so se tu odvijala vse vladne ceremonije in posvetovanja vladarjev s svojimi predniki (glej Vampelj Suhadolnik 2005: 26–28). Glede na nekatere literarne reference naj bi bili templji prednikov grajeni v obliki pismenke *ya* (亞) (Allan 1991: 88, 92), vendar zaenkrat tovrstnih templjev še niso odkrili. Oblika *ya*, ki jo sestavlja osrednji centralni del, okrog katerega so na štirih straneh razporejeni posamični kvadranti, je presenetljivo pogost pojav v arheoloških ostankih tega obdobja. V tej obliki so bile grajene kraljevske grobnice in njihove lesene grobne komore (Fotografija 5), pojavlja se kot okvirna zunanja struktura posamičnih imen klanov ali drugih posvetil prednikom, zapisanih na bronastih posodah, najdemo pa jo lahko celo na nožnem delu nekaterih bronastih posod (Fotografija 6) (Allan 1991: 75–98).

v bližini Anyanga v provinci Henan. Tu so v 20. letih preteklega stoletja odkrili ruševine starodavnega mesta in v obsežnih arheoloških izkopavanjih, ki so potekala od leta 1928, odkopali ostanke starodavnega mesta, kjer so našli kraljeve palače, templje, ostanke mestnega obzidja, delavnic in naselij ter večje kraljevsko pokopališče (glej Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 1994; Zheng 1988).



Fotografija 5: Grobnica v obliki pismenke ya (亞). Grob št. 1001, Houjiazhuang (侯家莊), Henan (vir: Allan 1991: 93).



Fotografija 6: Bronasta posoda zun (尊) z majhno luknjo v obliki pismenke ya. Funan (阜南), Anhui (vir: Historical Relics Unearthed in New China 1972: fotografija 49).

Po mnenju Sarah Allan (1991: 88) naj bi razširjenost te oblike v arheoloških materialnih gradivih odražala takratno predstavo o križasti podobi zemlje, ki je na večplastni ravni zajeta v kozmološki strukturi štirih *fangov* (*sifang* 四方) in centru. V napisih na želvjih oklepah in kosteh se večkrat pojavlja pismenka *fang* (方); ta nakazuje na najrazličnejša tuja ljudstva, ki so se nahajala okrog centra dinastije Shang, ter na ta način namiguje na periferijo, ki določa politični center. V povezavi s številom štiri, *si* (四), pridobi kozmološki pomen in predstavlja štiri glavne smeri, ki nadalje definirajo center v ritualnem in kozmološkem pomenu. V tem smislu nakazuje tudi na bivališča štirih vetrov, hkrati pa je tudi objekt žrtvovanj *di*¹² (禘) (Wang 2000: 26–37; Allan 1991: 78–84). Tovrstni materialni in pisni dokazi namigujejo na prevladujočo kozmologijo *sifang*/center, ki je kraljevski liniji omogočala dostop do božanskega znanja, z izvajanjem ritualnih obredov in s čaščenjem

12 Na lestvici rangiranja obredov žrtvovanj so žrtvovanja *di* zavzemala najvišje mesto in so bila namenjena *Yueju* (岳) ('Visoki gori'), *Heju* (河) ('Reki'), štirim kvadrantom ter pomembnejšim prednikom.

prednikov pa harmonijo in blaginjo celotne države. V skladu s kozmologijo *sifang*/center je bil kozmos strukturiran v smislu pojma štirih kvadrantov, ki so obdajali center. Tega sta zasedala kralj s svojim vladajočim klanom in njegova predniška linija, skozi center pa je s pomočjo ritualnih obredov in čaščenja prednikov potekala komunikacija med človeškim in božanskim svetom. Kralj, ki si je privzel monopol nad povezavo med obema domenama kozmosa, je na ta način pridobil politično dominacijo in božansko avtoriteto. V tovrstni kozmologiji so pri izvajanju obredov ključno vlogo igrale prav najrazličnejše bronaste posode, v katerih so segrevali, nalivali, kuhali, servirali in hranili pijačo ter hrano in jo položili na oltar, da bi se duhovi prednikov naučili toplih in svežih vonjav. Posode so torej imele svoj namen. Lastniki so z njimi opravljali žrtvovanja svojim prednikom in jih nato zakopali v grobove.

Sedanja arheološka izkopavanja so pokazala bogastvo teh posod, med katerimi po velikosti vsekakor izstopa posoda *ding*. Na območju zadnje prestolnice dinastije Shang so med drugim odkrili tudi kraljevsko pokopališče s 13 večjimi grobovi,¹³ v katerih so svoje zadnje počivališče našli kralji dinastije Shang. V eni izmed večjih grobnic

so odkrili že omenjeno posodo *Si mu Wu fangding* (Fotografija 7), kjer je na notranji strani posode v treh pismenkah zajeto posvetilo kraljevskemu predniku *Si mu Wu* (司母戊). Medtem ko je prva pismenka različno interpretirana kot priimek ali kot glagol »žrtvovati« (Kane 1973: 340), zadnji dve pismenki razkrivata posvetilo materi Wu.¹⁴ Virginia Kane v svoji temeljiti študiji predniških posvetil glede na specifično obliko zapisa, ki se pojavlja v določenem časovnem obdobju, identificira osebo za mater kralja Wen Wudinga (文武



Fotografija 7: Si mu Wu fangding. Višina 133 cm, teža 857 kg. Grobnica pri kraju Xibeigang, Anyang, Henan. Kitajski nacionalni muzej, Peking (vir: Lu in Yan 2005, 160).

¹³ Za izkopavanja kraljevskih grobov v Anyangu glej Gao (1990), Li (1990).

¹⁴ Za podrobno analizo napisa in datiranja posode glej študijo Virginie Kane (1973).

丁) oziroma ženo kralja Wuyija (武乙) iz 12. stoletja pr. n. št. Hkrati prikaže, da so se tovrstni zapisi začeli pojavljati v zadnjih letih kralja Wen Wudinga, samo posodo pa definira kot prvo posodo s tovrstnim predniškim posvetilom (Kane 1973: 340–342).

V tem času so posode postajale vedno bolj pomembne pri verskih obredih čaščenja prednikov, s tem pa se je dvignila tudi raven tehnološke izdelave, ki je omogočala vedno bolj drzne oblike in dodelane dekorativne vzorce oziroma motive. Ti so vzbujali občutke mističnosti, strahospoštovanja, svečanosti in resnobe, ki so se zahtevali pri verskih ceremonijah. Okrasje je zavzemalo vedno večji del posode, dokler je ni prekrilo z najrazličnejšimi geometričnimi vzorci, med katerimi so se pojavljali živalski motivi in druge imaginarne podobe iz repertoarja duhovnega sveta. V proučevanju umetnosti bronastih izdelkov je bila tako osrednja pozornost namenjena motivom na bronastih posodah, kjer se je kot referenčna študija uveljavila Max Loehrova klasifikacija petih stilov oziroma stopenj v evoluciji površinskega okrasja na bronastih posodah (Loehr 1953). V iskanju odgovora o pomenu in funkciji posameznih motivov je nadalje zanikal kakršnokoli povezavo tovrstnih motivov z globljim pomenom –religioznim, kozmološkim ali mitološkim – in jih vrednotil kot izključno čiste forme, ki so se razvile iz abstraktnih vzorcev in kot take nimajo nobene ikonografske zasnove (Loehr 1968). Drugi jim sicer priznavajo določeno vlogo čistih oblik in dekoracij, vendar menijo, da naj bi vseeno opozarjale na tedanjo družbeno realnost, religiozni sistem in verovanja ljudi, ki so te posode uporabljali v obredne namene (glej Soper 1969: 56; Allan 1991: 129–131). Allan poudarja, da vzorci niso samo dekorativni, po drugi strani pa jih ne moremo vrednotiti le kot opis oziroma reprezentacijo mita ali realnosti. Njihov pomen izhaja iz enake religiozne strukture, ki je porodila mitologijo, s tem da se umetniške oblike formulirajo neposredno iz strukturnega okvira in ne toliko iz mitoloških okvirov (Allan 1991: 130). Okrasje na posodi nikakor ni zgolj čista dekorativna forma, saj so bile to obredne posode, v katere so polagali žrtvovane živali, ljudi in seveda žitarice in vino ter jih darovali prednikom ali drugim božanstvom. Z vzpostavitev v družbeni kontekst so bile glavno sredstvo ideološke reprezentacije in simbolnih dimenzij, ki so odigrale vodilno vlogo v izgradnji in izvajanju politične moči. S pomočjo vizualnega jezika so še dodatno okrepile sporočilno vrednost izvajanja ceremonij in dejanj, ki so legitimizirale družbeno hierarhijo in politično veljavo ter prispevale k naklonjenosti prednikov in s tem k harmoniji celotne družbene situacije. Da bi bila meja med živimi in mrtvimi prekoračena in bi žrtvovana hrana lahko dosegla prednike, so bile tako okrašene v jeziku duhov in mrtvih. Sarah Allan poudarja, da je bilo to doseženo z raznimi dvojnimi podobami, s povezo-

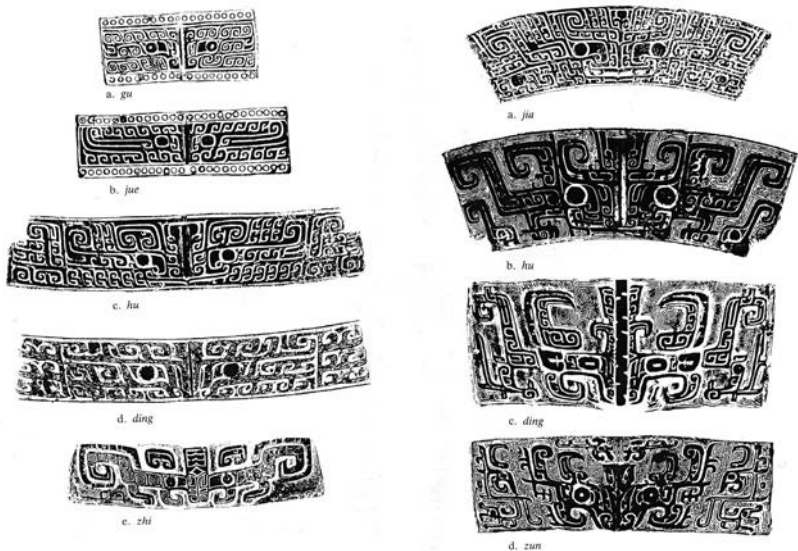
njem različnih živali v skupno podobo in z nenehnimi transformacijami, pri katerih so se motivi stalno spreminjali, izhajali eden iz drugega in ustvarjali neskončne variacije (Allan 1991: 130–131).

Med najbolj reprezentativnimi motivi bronastih posod je gotovo motiv *taotie* (饕餮), ki se pojavlja že v zgodnji fazi in s svojo karakteristično strukturo s štrlečimi očmi namiguje na obraz, ki ima delno človeške delno živalske poteze (Fotografija 8). Obraz se iz bolj enostavnih podob postopoma transformira v veliko bolj zamotano in izdelano podobo z obrvmi, nosom, ušesi, rogovi in zgornjo čeljustjo (Fotografija 9). Tudi linije ob straneh so že začele namigovati na dve telesi, sam motiv pa bi lahko interpretirali kot dvojno podobo: podoba ene živali z dvema telesoma ali podoba dveh, ena proti drugi obrnjenih živali. V poznejši razvojni fazi sta se obe telesi ločili od obraza in postali dve ločeni živali s samostojno podobo na sredini; običajno ju prepoznamo kot motiv enonogega zmaja (*kui* 夔).

Sarah Allan (1991: 138) nadalje prikaže, da podobe ne moremo identificirati kot neko določeno realno ali imaginarno žival, saj je motiv v stalnem gibanju in transformaciji, le oči ostanejo stalni spremljevalec omenjenega motiva. Po drugi strani meni, da bi motiv predvsem glede na različne oblike posameznih sestavnih delov obraza, še posebej rogov, lahko namigoval na določene realne živali, kot so bik, oven, koza, srnjad, itd. Dejstvo je, da so to bile vse živali, ki so jih žrtvovali prednikom in so kot take na nek način povezane s pojedino, namenjeno nenasitnemu apetitu prednikov. Pravzaprav že sam izraz *taotie*, ki se sicer v pisnih virih prvič pojavi v *Zuojevih komentarjih* (*Zuozhuan* (左傳)), zgodovinski kroniki države Lu (魯) iz začetka obdobja Vojskujočih se držav (476–221 pr. n. št.), nakazuje na enega izmed štirih zlobnih bitij, sina plemena *Jinyuna* (緡雲), ki je živel v času Rumenege cesarja. Bil je izredno nenasiten in strašno požrešen, zato so ga klicali *Taotie*, ki naj bi glede na komentatorje pomenil »požeruh« (*Zuozhuan*, 18. leto vladanja vojvoda Wen (文); Zuo 2000: 235). Seveda je skoraj nemogoče ugotoviti, ali so tovrstni termin poznali tudi ljudje iz dinastije Shang, zagotovo pa ne prikazuje požrešnega človeka. Kljub temu lahko namiguje na povezavo s pojedino, navsezadnje so bile s tem motivom krašene posode, v katerih je bila hrana, namenjena duhovom prednikov. Po drugi strani pa tovrstne posode lahko definiramo kot posode, s katerimi so poskušali stopiti v stik z božanskostjo in doseči komunikacijo z nebom. V tovrstni komunikaciji so šamanom večkrat pomagale individualne živali, sam pojav teh živali na posodah pa bi lahko interpretirali kot nujno sredstvo za doseg tovrstne komunikacije, ki je kraljem nadalje legitimirala tudi politično in družbeno veljavo, ne le kot posvetnih, temveč tudi kot verskih poglavarjev.



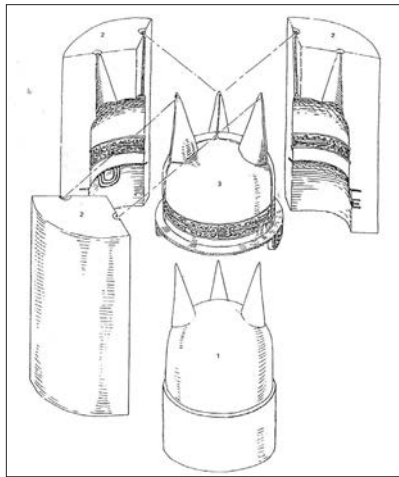
Fotografija 8: Bronasta posoda fangding z napisom Fu Hao (婦好) in motivom taotie. Višina 42,4 cm. Grobnica Fu Hao, Anyang, Henan. Arheološki inštitut Kitajske akademije znanosti (vir: Lu in Yan 2005: 163).



Fotografija 9: Shematični prikaz razvoja motiva taotie (vir: Allan 1991: 140–141).

Proizvodnja brona in tehnološke inovacije v izdelavi posod gotovo igrajo relevantno vlogo v razvoju dekoracije in njenih specifičnih motivov, saj so ti

tesno povezani z eksperimentiranjem v tehniki vliivanja. Največjo pozornost so posvečali prav vliivanju s pomočjo več sestavljenih kalupov. Pionirsko delo na tem področju je študija Karlbecka (1935), ki je s proučevanjem ostankov glinenih kalupov – te so odkrili v livarni v bližini mesta Anyang – dokazal, da so v nasprotju z drugimi kulturami, kjer se je razvila tehnika metode izginulega voska, na Kitajskem posode vliivali s pomočjo več sestavljenih kalupov.¹⁵ Postopne faze izdelave posod je nazorno prikazal Wan Chia-pao (1964: 121–122): i) izdelava modela za posodo, ki so jo nameravali viliti. Vzorec so lahko vrezali na sam model ali na kasnejši kalup; ii) za izdelavo kalupov so model obdali z glino, jo nato razrezali na več kosov in zapekli; iii) za izdelavo notranjega dela – jedra so postrgali zunanost izvirnega modela, debelina postrganega dela pa je bila enaka ali rahlo debelejša od debeline stene posode, ki so jo nameravali viliti; iv) posamezni deli kalupa so bili ponovno sestavljeni okrog jedra in pritrjeni na več točkah; v) vlitje bron.¹⁶ Tovrstna izdelava je zahtevala izredno natančno organizacijo in delitev dela, kar nadalje ponovno nakazuje na moč in veljavo posameznih lastnikov bron, kajti prav bron je bil tisti, ki je definiral njihov vodilni položaj v družbi.



Fotografija 10: Diagram prikaza izdelave posode ding. 1 – glineno jedro; 2 – glineni kalupi; 3 – dokončana posoda z vidnimi črtami spajanja posameznih delov (vir: Bagley 1999: 143).

RITUALNA POSODA – INDIKATOR DRUŽBENIH SLOJEV IN BOGASTVA

Izdelava ritualnih posod se je nadaljevala tudi s prevzemom oblasti ljudstva Zhou, ki so svojo vojaško nadvlado opravičevali z dejstvom, da so številni obredi in s tem priložnosti za pijančevanje dinastijo Shang vodili v propad. Proti koncu obdobja dinastije Shang je namreč alkohol igral izredno

¹⁵ V drugi polovici 20. stoletja so s proučevanjem tehnoloških postopkov vliivanja posod nadaljevali številni avtorji, med katerimi je treba poudariti naslednje: Noel Barnard (1961), Wilma Fairbank (1962), Li Chi in Wan Chia-pao (1964) in Robert W. Bagley (1990).

¹⁶ Glej tudi Chang (1983: 105–106); Shaughnessy (1991: 37–43).

veliko vlogo v življenju takratnih ljudi, kar naj bi tudi vodilo v dekadenco same dinastije. Na vlogo alkohola kaže tudi dejstvo, da je bilo od vseh posod več kot tri četrtine namenjenih pijači, četrtina pa je rabila hrani (Saje 2002: 84). Glede na to, da ljudstvo Zhou ni imelo izdelane religiozne ideologije,



Fotografija 11: Posoda Maogong ding (毛公鼎). Višina: 53,8 cm, teža: 34,7 kg. Pozno obdobje dinastije Zahodni Zhou, okraj Qishan (岐山), provinca Shaanxi. Nacionalni muzej v Taipeiju (vir: Erxian tang).

ki bi jih še posebej jasno ločevala od dinastije Shang, so v zgodnjem obdobju opazne podobne ritualne navade, kot so jih izvajali v dinastiji Shang. Tako so prevzeli številne inovacijske in tehnološke dosežke, vključno z izdelavo bronastih posod, s to razliko, da so povečali izdelavo posod za hrano, med katerimi sta vodilno vlogo igrali posodi *ding* in *gui* (簋)¹⁷. Posode so v tem obdobju postale masivnejše, okrasje pa je postopoma izgubljalo prejšnji mistični značaj. Namesto imaginarnih in mitoloških motivov, kot sta *taotie* in *kui*, so se začeli postopoma uveljavljati bolj geometrični vzorci, kot npr. ornament valovitih pasov, koncentrični rebrasti vzorci, pasovi rombastih vzorcev, itd. Edward Shaughnessy (1991: 132–133) v svoji študiji bronastih napisov iz dinastije Zahodni Zhou (1045–770 pr. n. št.) prikaže tipologijo posode *ding*,

iz katere so razvidni vedno večja masivnost posod, visoke cevaste noge ali noge v obliki konjskih podkev, večji ročaji s poudarjenimi živalskimi glavami ter več geometričnih vzorcev (Fotografija 11).

Naslednja karakteristika in novost teh posod so dolgi zapisi na notranji strani, ki ne razkrivajo le posvetila in imena prednikov, temveč postanejo bogat vir zgodovinskih dogodkov. Zapisi razkrivajo takratne politične odločitve, beležijo slovesne podelitve ozemelj, imenovanja in napredovanja na določen položaj v kraljevi vladi ter pomembne vojaške in druge dosežke. Običajno so sestavljeni iz štirih delov: i) navedba datuma in lokacije; ii) zapis določene-

¹⁷ Posoda *gui* je okrogla posoda z dvema ročajema na kvadratnem ali okroglem nožnem podstavku. Uporabljali so jo za shranjevanje kuhane hrane.

ga dogodka, povezanega z osebo, ki je naročila izdelavo posode; iii) seznam daril, ki jih običajno kralj podari osebi, ki je naročila izdelavo posode;¹⁸ iv) posvetilo, v katerem kralj dodeli določene privilegije posamezniku oziroma posvetilo posode enemu ali več prednikom (glej Shaughnessy 1991: 76–85). Eden izmed takšnih napisov, ki beležijo dvorne zadeve, se nahaja na posodi *Ci ding* (此鼎):

Bilo je v sedemnajstem letu, dvanajstega meseca po rastoči svetlosti, na dan *yi-mao*. Kralj je bil v palači *Yi* palače *Zhou Kang*. Ob svitanju se je približal veliki sobani in zavzel pozicijo. Nadzornik ozemlja *Maoshu* na desni. *Ci* je vstopil skozi vrata in stal sredi dvorane. Kralj je pozval pisarja *Liaota*, naj zapiše ukaz *Ciju*, rekoč: »Zberi legijo mestnih mož.«
(... 隹十又七年十又二月既生霸乙卯才周康宮□(夷)宮旦王各大室即立□ (鬲司)土毛叔右此入門立中廷王乎史麥冊令此曰旅邑人 ...) (Shaughnessy 1991: 80).

Iz tovrstnih zapisov, med katerimi se najpomembnejši največkrat pojavljajo prav na posodi *ding* in *gui*, se da razbrati strogo hierarhično strukturo, dodelano mrežo družbenih odnosov in politične avtoritete, ki je oblast širila na podlagi nekakšnih vazalnih odnosov. Po prevzemu oblasti so vladarji dinastije *Zhou* ozemlje razdelili na posamezna manjša ali večja ozemlja, ki so jih podelili sorodnikom vladarske linije. Da bi obeležili slovesni dogodek, so prejemniki ozemelj ali drugih privilegijev naročili izdelavo posode – največkrat prav *ding*, z napisom pa še dodatno prispevali h krepitvi lastne moči in povezovalni politiki kraljevske hiše z elito plemstva. Posode so v tem sistemu postale ključni povezovalni element družbene hierarhične strukture, ki so tako v materialni kot pripovedni obliki dodatno prispevale h konsolidaciji in k legitimaciji politične moči. To je razvidno tudi iz izkopavanj, saj so v provinci *Shaanxi* našli več kot 100 nekakšnih skladišč bronastih posod, ki niso bile povezane s pokopi (Lu in Yan 2005: 197).¹⁹ Večina omenjenih skladiščnih jam se nahaja v bližini temeljev večjih stavb. Med napadi zahodnih barbarov, ko je bila prestolnica opustošena, kraljeva družina in plemstvo pa se je umaknilo na vzhod, so v naglici izkopali jame, da bi vanje zakopali posode in jih tako zavarovali pred uničenjem.²⁰ V jamah so našli številne posode z dolgimi napisi, med katerimi so nekatere pripadale več generacijam istega rodu. Med

18 V zapisih se največkrat pojavljajo naslednja darila: kavri, vino, voz oziroma kočija, bodalo, lok, jarem, obesek, kovina – bron, uzda, konj, puščica, ozemlje in drugi kraljevski emblemi, ki nakazujejo na določen položaj (Shaughnessy 1991: 82–83).

19 Glej tudi Luo (1988).

20 Gre za čas tik pred uničenjem prestolnice dinastije Zahodni Zhou ter premikom prestolnice



Fotografija 12: Posoda Da Ke ding. Višina: 93,1 cm. Muzej v Shanghaiju (vir Yang 1992: fotografija 26).

drugim so našli tudi večjo posodo *Da Ke ding* (大克鼎), ki je pomembna predvsem zaradi dolgega napisa, saj vsebuje kar 290 pismenk (Yang 1992: 199). V napisu Shan fu Ke (膳夫克) povečuje zasluge svojega deda ter priznava kraljev ukaz in njegova darila, kot so podelitev ozemlja, konkubin, uradnikov, uradnih oblačil, ritualnih posod, itd. (Yang 1992: 199). Neka druga posoda *Yu ding* (禹鼎) v svojem zapisu razkriva bojne pohode vladarja Zhou, da bi podjarmil nepokorna ljudstva na jugu in vzhodu.

Posode so tako prevzele vodilno vlogo ne le v religioznih obredih, temveč tudi v dvornih in političnih ceremonijah, in sicer kot nekakšen reprezentativni medij, ki je definiral vlogo posameznikov v strogo hierarhični strukturi in potomcem sporočal relevantne dosežke njihovih prednikov ter s tem odražal bogastvo posameznih rodbin. Že v izvorni legendi o izdelavi devetih *dingov* iz kovine devetih provinc, devet *dingov* ni le nekakšen državni simbol, čigar lastništvo služi za legitimacijo kraljeve vlade, temveč v osnovnem pomenu simbolizira neomejeno bogastvo. Na to nakazuje že samo število devet, ki v starodavnih besedilih običajno označuje »mnostvo«. Tovrstno bogastvo prihaja na plan tudi z arheološkimi izkopavanji, saj je v eni grobnici lahko tudi do 1.000 ali več najrazličnejših predmetov. Med pokopnimi predmeti se tako v večjem številu začnejo pojavljati posode *ding*, njihovo število pa je začelo odražati družbeni status pokojnika.

Z ustanovitvijo centralizirane državne moči in osnovanjem dodelanega družbenega sistema z novimi nazivi in razredi so se pokazale zahteve novega vladajočega razreda po manifestaciji družbenih odnosov z novimi merili. Grobna institucija in s tem velikost in oblika grobov so gotovo spadali med ta merila. Povsem razumljivo je, da so v tem strogem hierarhičnem in ritualnem sistemu obdobja Zahodni Zhou za enega glavnih simbolov, ki so odražali družbeni status in rangiranje plemičev znotraj patriarhalno rodovnega sistema, prevzeli tudi standardno rabo posode *ding*, saj je že v preteklosti postala simbolni element državne moči in bogastva. Iz arheoloških izkopavanj grobnic je razviden natančno določen sistem pokopov posode *ding*, kar nam omo-

na vzhod leta 770 pr. n. št., s čimer se začne drugo obdobje dinastije Zhou, imenovano Vzhodni Zhou (770–221 pr. n. št.).

goča vpogled v naravo takratne rodovne hierarhije. Ta se odraža v različnem številu pokopanih *dingov* (en, trije, pet, sedem ali devet), ki nakazujejo na različne range znotraj plemstva. V dinastiji Zahodni Zhou je bil pri plemstvu v veljavi sistem petih rangov, kjer je na vrhu družbene lestvice sedel 'kralj' (*wang* (王)), sledilo mu je višje plemstvo, znotraj katerega so bili prav tako določeni rangi, in nato še nižje plemstvo. Uradni nazivi posameznih rangov so bili: *tianzi* (天子) ('nebeški sin'), *zhuhou* (諸侯) ('knez ali markiz'), *qing* (卿) ('minister'), *daifu* (大夫) ('upravnik') ter *shi* (士) ('pisar oziroma vojak'). He Xiu (何休) (129–182) iz dinastije Vzhodni Han (25–220) v komentarju h knjigi *Komentarji Gongyanga*²¹ (公羊傳) dodatno obrazloži celotni sistem:

Ritualni obred: *tianzi* devet *dingov*, *zhuhou* sedem, *qing* in *daifu* pet ter *shi* tri.
禮祭：天子九鼎，諸侯七、卿大夫五、元士三也 (Yu 1978a: 89).

Tovrstni zapis razkriva, da je edino nebeški sin – kralj lahko uporabljal oziroma na drugi svet odnesel devet *dingov*, sedem *dingov* je bilo namenjenih knezu, pet ministrom in upravnikom ter trije ali eden pisarjem. Iz izkopavanj grobnic je nadalje opazno tudi kombiniranje posode *ding* s posodo *gui*, in sicer v naslednjih kombinacijah: i) en *ding* in en ali noben *gui*; ii) trije *dingi* in dva *guija*; iii) pet *dingov* in štirje *guiji*; iv) sedem *dingov* in šest *guijev*; v) devet *dingov* in osem *guijev* (Yu 1978a: 94–96). Način pokopavanj določenega števila posod je bil povezan tudi z drugimi bronastimi posodami, glasbenimi instrumenti in vozovi. Tovrsten sistem in hkrati lastništvo družbenih materialov tako odraža strogo določeno razmejitev plemičev in njihovega statusa.

Proti koncu dinastije Zahodni Zhou sta se uveljavljene družbenopolitični sistem in močna politična in kulturna enotnost države začela krhati, kar je še zlasti vidno v naslednjih šestih stoletjih, znanih kot dinastija Vzhodni Zhou (770–221 pr. n. št.).²² Kitajsko je zajel val družbenopolitičnih sprememb, ki so usodno vplivale na razvoj poznejše kitajske družbe in civilizacije. Družbeni sistem, na katerem je temeljilo preteklo obdobje, se je začel rušiti, s tem

21 Gre za enega izmed treh relevantnih komentarjev h klasičnemu delu *Pomladno-jesenski letopis* (春秋), ki opisuje najpomembnejše zgodovinske dogodke države Lu (魯) v obdobju med letoma 722 in 481 pr. n. št. Poleg *Gongyangovega komentarja* sta bila v času Vojskujočih se držav spisana še *Zuojev Komentar* in *Guliangov Komentar* (穀梁傳).

22 Leta 770 pr. n. št. so zahodni barbari napadli prestolnico države Zhou, člani kraljeve linije in visokega plemstva pa so se umaknili na vzhod. V prestolnici Chengzhou (成周), ki je bila na mestu današnjega Luoyanga (洛陽), so ponovno vzpostavili dinastično oblast. S tem se začne drugo obdobje dinastije Zhou, ki ga zaradi lege prestolnice na vzhodu imenujemo Vzhodni Zhou. Samo obdobje se ponovno deli v obdobje Pomlad jeseni (770–476 pr. n. št.) in obdobje Vojskujočih se držav (476–221 pr. n. št.).

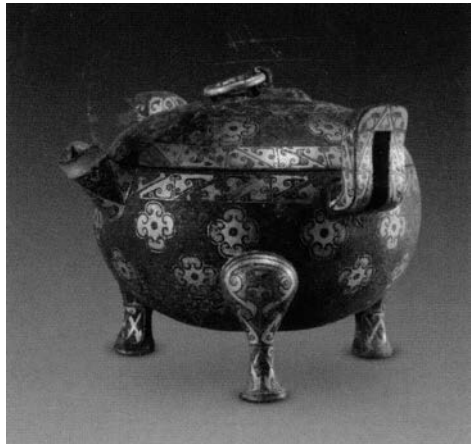
pa so začeli razpadati tudi družbene norme in obredi. Kraljeva hiša je skupaj z vladarjem vidno izgubljala moč, dejansko vojaško, politično in ekonomsko oblast pa so prevzeli vojaški mogotci, ki so se spuščali v kruta vojskovanja za ponovno nadvlado nad celotnim kitajskim ozemljem. Ti so se kmalu začeli enačiti s kraljem ter svoja ozemlja oblikovati kot samostojne države. Vladar države Chu (楚) si je celo nadel naziv *wang* (王) ('kralj'), ki je bil do tedaj rezerviran izključno za vladarja dinastije Zhou. Njegovemu vzoru so kmalu sledili tudi vladarji drugih držav. V mehanizmu tovrstnih preobratov je tako začel propadati ustroj patriarhalno rodovne družbe in s tem sloj aristokratskih plemičev in njihov izdelan sistem pokopov. V klasičnem delu *Yili* (儀禮) (*Knjiga pravičnega vedenja in obredov*) iz obdobja Vojskujočih se držav, ki govori o obredih, protokolih in družbenem obnašanju v času dinastije Zhou, je že opazna sprememba v rabi posode *ding* (Yu 1978a: 89). Knez ali markiz (*zhuhou*) si je tako prisvojil vladarjevo pravico do uporabe devetih *dingov*, *qing* in višji *daifu* sta prevzela uporabo sedmih *dingov*, nižji *daifu* pa petih. Tako so v kraju Sanmenxia (三門峽) v provinci Henan na pokopališču Shangcunling (上村嶺), kjer se nahajajo grobovi plemstva države Guo (虢), v največjem grobu tega območja našli skupino devetih *dingov* in osmih *guijev*. Skupaj z glasbenimi instrumenti očitno nakazujejo na vladarja te države (glej Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo 1959). Pripadniki posameznih rangov znotraj plemstva so s prevzemom standardnih norm in pravil, namenjenih izključno vladarju oziroma višjim rangom, prispevali k dvigu svojega statusa. Pri tem je ključno vlogo odigrala prav posoda *ding* kot materialni simbol državne in vladarjeve moči, katere število je odražalo posamezne plemiške range. Odnosi v hierarhični lestvici so se s tem temeljito preoblikovali. Kralj je postal le še nekakšna marioneta v rokah posameznih vojaških mogotcev in je opravljal le še določene formalne obrede. Tako tudi ni bilo več enotnega sistema obredov, saj so se ti prenesli na dvore posamičnih držav.

KADILNICA – PROPAD OBREDNEGA SISTEMA IN PRENOS POSODE *DING* V BUDISTIČNO TEMPELJSKO OKOLJE

Čeprav so v obdobju Zahodni Zhou z ritualnimi predpisi standardizirali pokopne navade glede na rang plemstva, pa je po drugi strani neupoštevanje teh predpisov v času Vzhodnega Zhoua in prevzemanje ritualov, namenjenih za določen rang, postala običajna praksa posameznikov. V tovrstnem razpadajočem starem sistemu, kjer stare družbene norme niso več ustrezale novim družbenim zahtevam in težnjam, so začeli v družbeni strukturi veljavo izgubljati tudi obredi. S tem je povsem logično povezana izguba primata bronastih posod, ki so v njih igrale ključno vlogo. Obredi so postajali ve-

dno bolj posvetni, s tem pa sta rasla pomen in razvoj drugih izdelkov, kot so predmeti za vsakdanjo rabo (svetilke, bronasta ogledala, sponke za pasove, mizice, itd.), izdelki iz laka ali predmeti z intarzijami iz dragih kovin. Prvič v skoraj tisočletni prevladi so bronaste posode dobile tekmeča v umetniških tendencah in s tem začele izgubljati svoj primat ne le v religiozni, politični in simbolni sferi, temveč tudi v umetnostnih težnjah in njenih dekorativnih elementih. Že proti koncu dinastije Zahodni Zhou so posode postajale vse bolj praktične, izdelane so bile v bolj enostavnem slogu z okrasjem, ki ne izstopa v visokem reliefu. Tudi prejšnji mistični motivi, ki so udeležencem obredov

vzbujali strahospoštovanje, so izginili s površin, pojavile pa so se enostavnejše polabstraktne podobe oziroma raznovrstni geometrični vzorci. Namesto prvotnih masivnih posod iz bronu se v večji meri pojavijo posode, sicer izdelane iz bronu, vendar dopolnjene z intarzijami iz zlata ali turkiza (Fotografija 13). V dekoraciji je opazen tudi preobrat od nebeškega in duhovnega sveta k bolj realnemu svetu, saj se večinoma začnejo pojavljati bolj realne živalske podobe, hkrati pa prvič tudi prizori iz vsakdanjega življenja (poljedelstvo, sviloprejšstvo, lov, vojskovanje in banketi). Opazen je tudi upad zanimanja za obeleževanje različnih političnih in ceremonialnih dogodkov na stene posode, s tem pa so te začele izgubljati tudi svojo politično vlogo. Poudarek je prešel izključno na okrasje, kjer so razgibani vzorci, prepletajoč se že povsem v tridimenzionalnih oblikah, postali pomembnejši od prvotne funkcije posod. Naslednja karakteristika tega obdobja je pojav tako imenovanih predmetov *mingqi* (明器), ki so jih izdelovali izključno za spremljanje pokojnika v posmrtnem življenju in jih polagali v grobove. Tovrstni predmeti so bili običajno ponaredki prvotnih obrednih posod. Pojavi pa se celo večje število keramičnih posod v obliki bronastih ritualnih posod, ki so jih včasih še prebarvali, da je bil njihov videz pristnejši in podoben bronastim posodam. Iz izkopavanj grobov preprostega ljudstva



Fotografija 13: Posoda ding iz poznega obdobja Voj-skujočih se držav. Višina: 11,4 cm (vir: Shi 2005: 15).

in podoben bronastim posodam. Iz izkopavanj grobov preprostega ljudstva

je opazna celo raba celotne serije ritualnih keramičnih posod, da bi tako kot preostalo plemstvo dvignili svoj družbeni položaj in status.

Kljub temu, da so posode v valu tovrstnih sprememb izgubile svojo prvotno versko, politično in simbolno vlogo v obredih, pa njihova dolgoletna prevlada nikakor ni povsem izparela, saj so jih cenili tudi v poznejših obdobjih, čeprav v drugačnem kontekstu.

Iz posameznih arheoloških izkopavanj je opazno, da se posode, sicer v večji meri v keramični preobleki, še vedno pojavljajo kot grobni dodatek, ki je pokojno dušo spremljal onkraj naših zaznavnih meja,²³ po drugi strani pa splošna praksa in nekakšna moda kopiranja starodavnih ritualnih bronastih posod, še zlasti od dinastije Song (宋) (960–1279) naprej, potrjuje njihovo veljavo tudi v poznejših obdobjih. Že samo odkritje posamične bronaste posode preteklega obdobja je prineslo val navdušenja, ki je v dinastiji Han (206 pr. n. št.–220 n. št.) vodil v splošno veselje in priznanje uradnikom. Prvo tako odkritje, ki je tudi zabeleženo v pisnih virih, je bilo leta 116 pr. n. št., cesar Han Wudi 漢武帝 (vlada 140–87 pr. n. št.) pa je s tem razglasil kar novo obdobje vladanja, imenovano *Yuanding* (元鼎) ('Primaren ding') (Shaughnessy 1991: 5). Tovrstna odkritja so imeli za ugodno znamenje, ki je nakazovalo uspešno vladanje cesarja in stabilnost družbe. Tudi v naslednjih dinastičnih obdobjih so sledila velika odkritja starodavnih bronastih posod, običajno beležena kot ugodna znamenja.²⁴ S tem pa se je, kot že omenjeno, razširila navada izdelovanja in kopiranja bronastih posod po starodavnih vzorih. Pri tem je vsekakor treba razlikovati med predmeti in posodami, ki so jih kopirali z namenom splošne rabe v vsakdanjem življenju ali kot pripomoček v tempeljskih ritualih, ter med čistimi ponaredki z namenom, da bi preslepili kupce in morebitne zbiratelje. Pri prvih je bilo dovolj, da so v grobem sledili obliki in dekoraciji, opazne pa so tudi karakteristike umetniških tendenc različnih obdobj, pri drugih pa so kopije in izvirniki povsem identični.

Kljub postopni izgubi svoje funkcije in simbolnega pomena kraljeve moči po obdobju dinastije Zhou oziroma prav zaradi svoje svojevrstne vloge v zgodnjih obdobjih je posoda *ding* s prihodom budizma doživela preporod, njena oblika in raba pa nadaljevanje zgodbe v tempeljski preobleki. Prvi prodor budizma na Kitajsko je v tradicionalnem zgodovinopisju zabeležen v obliki sanj cesarja Mingdija (明帝) (vlada 58–75). Cesar naj bi sanjal o božanskem bitju z zlatim telesom in s sončnimi žarki, ki je priletel v njegovo palačo.

²³ To velja predvsem za obdobje po dinastiji Zhou, pozneje pa postopoma izginejo iz pokopnega repertoarja.

²⁴ Za podrobnejši prikaz proučevanja in zbiranja starodavnih posod v poznejših obdobjih vse do sedanjih raziskav glej Shaughnessy (1991: 5–34).

Ko je naslednji dan spraševal o tej osebi, mu je neki učenjak odgovoril, da gre najverjetneje za modreca, ki živi v Indiji in se imenuje Buda. Cesar je nato poslal odposlanca v Indijo, da bi poiskali modreca in kopirali budistični kanon. Ob vrnitvi so prinesli budistične spise v 42. poglavjih in stoječi kip Bude, spremljala pa sta jih dva indijska meniha, She Moteng (葉摩騰) (Kāśyapa Mātanga) in Zhu Falan (竺法蘭) (Dharmaratna?). Ker naj bi budistične spise nosil beli konj, so v bližini mesta Luoyang zgradili Tempelj belega konja (*Baima si* (白馬寺)), kjer naj bi tudi shranili spise.²⁵ Prihod budistične miselnosti na kitajsko ozemlje v drugem stoletju poleg zapisov iz zgodnjih obdobij potrjuje tudi umetnostni arheološki material z budistično konotacijo, ki se v zgodnjem obdobju v večji meri pojavlja na zahodu (provinca Sichuan (四川)) ter na vzhodu, povsem na drugi strani kitajskega ozemlja v provinci Jiangsu (江蘇). Z vzhoda prihaja tudi poročilo vojaškega častnika Ze Ronga (笮融), ki je nadzoroval prevoz žita v treh prefekturah v provinci Jiangsu.²⁶ Dobiček, ki ga je prineslo žito, je porabil za gradnjo velikega budističnega templja, kjer so se odvijale mogočne ceremonije. Zanimiv je predvsem opis templja. Šlo naj bi za pagodo s kovinskimi zaključki na vrhu,²⁷ pod katerimi je bil večnadstropni paviljon (Fan 1975: 2368). Iz zapisov sodeč so sprva prevladovale predvsem nekakšne v nebo segajoče pagode. Pozneje so pri gradnji templjev upoštevali kitajsko domačo gradbeno tradicijo z več različnimi lesenimi zgradbami, podprtimi s stebri in razporejenimi v zaporedni liniji osrednje osi. Tovrstno strukturo so pozneje prevzeli tudi daoistični in drugi templji (Saje 2009: 95).

Ali so se v teh zgodnjih oblikah templjev – pagodah že pojavile posode *ding* v funkciji kadilnice, zaradi uničenja in pomanjkanja pisnega in arheološkega materiala ostaja uganka, dejstvo pa je, da se v poznejših templjih pred glavno dvorano pojavijo velike posode *ding*, napolnjene s pepelom, v katerega so zapičena kadila.²⁸ S prihodom budistične miselnosti na Kitajsko so se namreč nove ideje in koncepti znašli sredi povsem druge kulture in mi-

25 Poročilo je zapisano v knjigi *Weishu* (魏書) (*Zgodovina dinastije Severni Wei*), uradni dinastični zgodovini dinastije Severni Wei (北魏) (386–534), ki jo je napisal oziroma kompiliral Wei Shou (魏收) v prvi polovici 5. stoletja. Glej tudi Rhie (2007:13–15).

26 Poročilo je objavljeno v knjigi *Hou Hanshu* (後漢書) (*Zgodovina dinastije Vzhodni Han*), ki jo je napisal Fan Ye (范曄) (398–445) (Fan 1975: 2368). Glej tudi Rhie (2007: 19–21).

27 Marylin Martin Rhie v temeljiti študiji o zgodnji budistični umetnosti na Kitajskem in Centralni Aziji ugotavlja, da naj bi šlo za nekakšno začetno obliko pagode, nad katero so se po vzoru indijskih stup dvigali kovinski obroči v podobi dežnika, imenovani *chattrā* (Rhie 2007: 21).

28 To seveda ni le karakteristika budističnih templjev, temveč jih lahko srečamo tudi v daoističnih in drugih templjih, poleg tega se nahajajo tudi v v posamičnih dvorinah v cesarski palači, kot npr. v Prepovedanem mestu v Pekingju.

selnosti, in če so hoteli preživeti, so se morali spremeniti in prilagoditi novi religiozni in umetnostni tradiciji. Tako so v večini zgodnjih primerov opazni inkorporiranost budističnih elementov v lokalne kulte, ideje nesmrtnosti in tradicionalne kitajske daoistične in konfucijanske ideje. Verjetno nas ne preseneča, da je posoda *ding*, več kot tisoč let vodilni državni simbol, tako postala medijsko sredstvo, s katerim bi kitajskim prebivalcem približali nove ideje in posamične sestavne dele budističnih ceremonij ter s tem vzpostavitev tempeljskih struktur. Njen pojav v budističnih templjih odraža stapljanje posamičnih elementov različnih kultur, kar je pravzaprav še pogostejši pojav pri prenosu kulturnih tendenc v nova družbena okolja. Treba je tudi poudariti, da pojav posode *ding* v templju gotovo ni inovacija budistov, saj so posode kot vodilni element v obrednih in drugih političnih aktivnostih že v preteklih obdobjih postale sestavni del templjev, v katerih so se odvijale te dejavnosti. Nenazadnje se funkcija čaščenja bogov, duhov in prednikov, ki jih v templjih spremlja zažiganje kadila in polaganje paličic v kadilnico, dobro ujema s prvotno funkcijo posod, v katere so polagali žrtvovano hrano, da bi zadovoljili potrebe duhov in prednikov in s tem prispevali k harmoniji celotne družbe. Tako v nebo segajoči dim iz kadilnic kot tudi vonj sveže žrtvovane hrane in pijače naj bi dosegla nebo, njihova božanstva in duhove prednikov. Seveda se osnovni pomen in vloga razlikujeta, saj sta postavljena v drugačni religiozni okvir z drugačno uporabno funkcijo, vendar je v obeh primerih razvidna primarna dejavnost izvajanja obredov in čaščenja prednikov ter drugih božanstev. Prenos posode *ding* iz prvotnega tempeljskega okolja v novo okolje tujih vrednot in konceptov je tako povsem logična posledica stapljanja različnih kulturnih vplivov.

VLOGA IN POMEN POSODE *DING* V SODOBNI DRUŽBI

Posoda *ding* je vsekakor kulturni fenomen, ponavljajoča se forma, ki jo kljub različnim oblikovanjem in okraševanjem brez težav definiramo kot standardizirano posodo *ding* z dvema ročajema na treh ali štirih nogah. Kot taka se pojavi v času dinastije Shang in se v večtisočletni zgodovini Kitajske ves čas propagira, s prenosom v budistične, daoistične in druge templje pa institucionalizira med širšo publiko. Vse do danes se je med Kitajci ohranila nekakšna zavest čaščenja in občudovanja posode, kar je razvidno tudi iz številnih idiomov in fraz, kot so »beseda, ki ima svojo težo«, *yi yan jiu ding* (一言九鼎) ('beseda devetih dingov'), »biti slaven in znan«, *da ming ding ding* (大名鼎鼎) ('veliko ime ding'), »obdobje velike blaginje«, *ding sheng shiqi* (鼎盛时期) ('obdobje cvetočega dinga'), »hvala za vaš trud in pomoč«, *ding li xiang zhu* (鼎力相助) ('moč dinga in medsebojna pomoč'), itd. Kot državni in



Fotografija 14: Notranjost dvorane v Prepovedanem mestu, Peking (avtorica: Nataša Vampelj Suhadolnik).

kraljevi simbol se je večkrat uporabljala tudi v formalnih izrazih, ki označujejo »ustanovitev prestolnice«, *ding ding* (定鼎) ('izdelati posodo ding'), »zamenjavo starega sistema in s tem dinastične oblasti«, *ding ge* (鼎革) ('ding in preobrat') ali »poseči po politični moči«, *wen ding* (問鼎) ('povpraševanje o devetih dingih'). Slednji izhaja iz zgodbe, zapisane v tretjem letu vladavine vojvoda Xuan (宣) v *Zuojevih komentarjih* (Zuo 2000: 243). V tem letu (606 pr. n. št.) je kralj Zhuang (莊) države Chu (楚) poslal čete proti severu in se utaboril vzdolž reke Luo (洛) v bližini prestolnice Zhou. Kralj države in dinastije Zhou Ding (定) je poslal Wang Sunmana (王孫滿), da bi pozdravil kralja države Chu, ta pa ga je takoj povprašal o velikosti in teži devetih *dingov*. Ti so glede na zapise o devetih *dingih* legitimizirali politično moč posamezne dinastične vladavine in njihove moralne vrline. Odgovor Wang Sunmana se je glasil, da ni moč v *dingu*, temveč v kreposti. Po obširni razlagi izdelave devetih *dingov* in njihove funkcije v komunikaciji neba in zemlje je v odgovoru zaključil, da je kralj države Zhou še vedno tesno povezan z nebom ter da je

to vprašanje povsem neprimerno in se ga ne sme postavljati (Zuo 2000: 243). Kralj države Chu je s tem vprašanjem jasno izrazil ambicijo po politični moči in posedovanju teh posod, izraz *wen ding* pa se je postopoma uveljavil za izražanje želje po politični moči. Devet *dingov* je med drugim simboliziralo tudi ogromno bogastvo, zato nas gotovo ne preseneča dejstvo, da so si tudi poznejši cesarji v uradne sobane ob prestolu postavljali posode *ding*, kot je razvidno iz cesarske palače Gugong (故宮) v Pekingu, kjer so prebivali cesarji zadnje dinastije Qing (1644–1911) (Fotografija 14).

Da so bronaste posode simbol bogastva, so na svoj način izrazili že starodavni Kitajci, kot lahko razberemo iz knjige *Zuozhuan*. V 19. letu vladanja vojvode Xiang (襄) je zapisano naslednje:

Ko je moč premagala šibkost in majhnost, so uporabili vse bogastvo, da bi izdelali ritualne posode. Vrezali so napise, da bi obeležili odlike in zasluge in jih pokazali sinovom in vnukom, da bi razodeli svetlost in vrline ter kaznovali tiste, ki se niso držali norm.

(且夫大伐小，取其所得以作彝器，銘其功烈，以示子孫，昭明德而懲無禮也) (Zuo 2000: 408).

Ne samo, da je moč bogastva, ki ga odraža posoda *ding*, v družbi še danes močno prisotna, tudi sama navada ulivanja posod ob pomembnih političnih ceremonijah je preživela tisočletja in se ohranila vse do današnjih dni. Ob 50. obletnici ustanovitve Združenih narodov je predsednik Ljudske republike Kitajske Jiang Zemin (江澤民) 21. oktobra 1995 takratnemu generalnemu sekretarju Združenih narodov Boutros Boutros-Ghaliju predal veliko bronasto posodo *ding*, imenovano *Shiji baoding* (世紀寶鼎) ('Dragocena posoda ding stoletja') (Hudong, *Shiji baoding*). Na notranji strani posode je v starodavni pisavi *Jinwen* (金文) vrezan napis: »Izdelana in podarjena posoda *Shiji baoding*, da bi slavila in izrazila čestitke ob petdeseti obletnici Združenih narodov« (鑄贈世紀寶鼎，慶賀聯合國五十華誕). Na prednjem delu podstavka je prav tako v pisavi *Jinwen* z velikimi pismenkami izpisano poimenovanje posode: *Shiji Baoding* (世紀寶鼎), na zadnji strani pa »Ljudska republika Kitajska podarja desetega meseca tisočdevetstodevetinpetdesetega leta« (中華人民共和國贈 一九九五年十月). Ne samo, da je Kitajska s to gesto izrazila spoštovanje do svoje lastne tradicije, temveč je na simbolni ravni s pomočjo materialnega medija izrazila težnjo po politični moči in nadvladi.

Težnja po politični avtoriteti je vidna tudi v ceremoniji ob proslavi 50. obletnice osvoboditve Tibeta. Kitajska vlada je avtonomni pokrajini Tibet prav tako podarila posodo *ding*, tokrat z bolj pomenljivim imenom in

napisom »Dragocena posoda ding združitve etničnih manjšin« (民族團結寶鼎) (*Minzu tuanjie baoding*). Podobne posode z istim napisom je ob podobnih obletnicah podarila tudi preostalim štirim avtonomnim pokrajinam (Xinjiang (新疆), Ningxia (寧夏), Guangxi (廣西), Neimenggu (內蒙古)) (Hudong, *Minzu tuanjie baoding*). V tem dejanju je jasno izražena težnja po enotnosti in zedinjenju vseh manjšin, ki bi jim vladala Kitajska, posoda pa je s tem dobila novo konotacijo v smislu povezovalne politike, miru, razvoja in blaginje. Beseda *ding* je sčasoma pridobila tudi dodatne pomene, kot so 'priznanje, sijajen, bleščeč, časten, ugleden, spoštovanja vreden, veličasten in mogočen', hkrati pa izraža srečo in s tem nov začetek. To je predvsem povezano s čaščenjem posode pri ljudeh, saj naj bi njihova postavitve v domu nakazovala na novo poglavje in srečo v njihovem življenju.

Posoda *ding* kot reprezentativni izdelek bronaste kulture zgodnjih obdobj Kitajske je ne le priča zgodovinskega razvoja družbenih in političnih dogodkov, temveč tudi razvoja civilizacije in kulturne manifestacije v različnih kontekstualnih okoljih in obdobjih. Je kulturna reprezentacija in kulturni fenomen, ki se je vse do današnjih dni stalno potrjeval v neštetih ponovitvah in simbolnih obeležjih.

LITERATURA

- Allan, Sarah (1991). *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China*. Albany: State University of New York Press.
- Allan, Sarah (2007). Erlitou and the Formation of Chinese Civilization: Toward a New Paradigm. *The Journal of Asian Studies* 66(2): 461–496, <http://www.jstor.org/pss/20203165>. Doi:10.1017/S002191180700054X (24. 5. 2011).
- Bagley, W. Robert (1990). Shang Ritual Bronzes: Casting Technique and Vessel Design. *Archives of Asian Art* 43: 6–20.
- Bagley, W. Robert (1999). Shang Archaeology. *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C* (ur. Michael Loewe in Edward L. Shaughnessy). Cambridge: Cambridge University Press, 124–232.
- Barnard, Noel (1961). *Bronze Casting and Bronze Alloys in Ancient China*. Canberra: Australian National University.
- Chazidian, <http://chazidian.com/zizy9F0E> (29. 5. 2011).
- Chang Kwang-chih (1983). *Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge, Massachusetts in London: Harvard University Press.
- Chang Kwang-chih, Xu Pingfang (2005). *The Formation of Chinese Civilization: An Archaeological Perspective* (ur. Sarah Allan). New Haven in London: Yale University Press; Beijing: New World Press.
- Chen Mengjia (陳夢家) (1954). Yindai tongqi (殷代銅器) (Bronaste posode obdobja Yin). *Kaogu xuebao* (考古學報) 7: 15–30.
- Erxian tang* (二閤堂) (*Dvorana Erxian*), <http://www.edubridge.com/relics/xiaotripod.htm> (12. 6. 2011).
- Fan Ye (范曄) (1975). *Hou Hanshu* (後漢書) (*Zgodovina dinastije Vzhodni Han*). Peking: Zhonghua shuju.
- Fairbank, Wilma (1962). Piece Mould Craftsmanship and Shang Bronze Design. *Archives of the Chinese Art Society of America* 16: 9–15.
- Gao Quxun (高去尋) (1990). *Anyang Yindai wangling* (安陽殷代王陵) (*Kraljevski grobovi iz obdobja Yin pri kraju Anyang*). Taibei: Taiwan daxue.
- Henan sheng bowuguan (河南省博物館) (1975). Zhengzhou xin chutu de Shangdai qianqi da tongding (鄭州新出土的商代前期大銅鼎) (Nedavno odkrita veliki bronzasta posoda ding iz zgodnjega Shanga pri kraju Zhengzhou). *Wenwu* (文物) 6: 64–68.
- Historical Relics Unearthed in New China* (1972). Peking: Foreign Languages Press.
- Hudong (互動百科). *Minzu tuan jie baoding* (民族團結寶鼎), http://www.hudong.com/wiki/民族團結寶鼎&prd=button_doc_jinru (12. 6. 2011).

- Hudong (互動百科). *Shiji baoding* (世紀寶鼎), <http://www.hudong.com/wiki/> (世紀寶鼎) & prd=button_doc_jinru (12. 06. 2011).
- Kane, C. Virginia (1973). The Chronological Significance of the Inscribed Ancestor Dedication in the Periodization of Shang Dynasty Bronze Vessel. *Artibus Asiae* 35(4): 335–370.
- Karlbeck, Orvar (1935). Anyang Moulds. *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 7: 39–60.
- Karlgren, Bernhard (1936). Yin and Chou in Chinese Bronzes. *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 8: 9–156.
- Loehr, Max (1953). The Bronze Styles of the Anyang Period (1300–1028 B.C.). *Archives of the Chinese Art Society of America* 7: 42–53.
- Loehr, Max (1968). *Ritual Vessels of Bronze Age China*. New York: Asia House.
- Li Chi in Wan Chia-pao (1964). *Studies of the Bronze Ku-beaker*. Taipei: Academia Sinica.
- Li Ji (李濟) (1990). *Anyang* (安陽). Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Lu Liancheng in Yan Wenming (2005). Society during the Three Dynasties. V: *The Formation of Chinese Civilization: An Archaeological Perspective* (ur. Chang Kwang-chih, Xu Pingfangin Sarah Allan). New Haven in London: Yale University Press; Beijing: New World Press, 141–201.
- Luo Xizhang (羅西章) (1988). Zhouyuan qingtongqi jiaocang ji youguan wenti de tantao (周原青銅器窖藏及有關問題的探討) (Razprava o skladiščih bronastih predmetov z območja Zhou in z njimi povezanih vprašanji). *Kaogu yu wenwu* (考古與文物) 2: 40–47.
- Rhie, Marylin M. (2007). *Early Buddhist Art of China and Central Asia*. Vol. 1. Leiden in Boston: Brill.
- Saje, Mitja (2002). *Starodavna Kitajska: Zgodovina Kitajske od najstarejših časov od dinastije Qin*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Saje, Mitja (2009). *Veličina tradicionalne Kitajske: Zgodovina Kitajske od dinastije Qin do Song*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Shaughnessy, Edward L. (1991). *Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels*. Berkeley, Los Angeles in Oxford: University of California Press.
- Shi Shuqing (史樹青) (2005). *Zhongguo yishupin shoucang jianshang baikequanshu* (中國藝術品收藏鑑賞百科全書) (*Enciklopedija zbirke kitajskih umetnostnih izdelkov in vrednotenje*). Vol. 1, Tongqi juan (銅器卷) (Zbirka bronastih izdelkov). Peking: Beijing chubanshe.
- Shih Hsio-Yen (1972). The Study of Ancient Chinese Bronzes as Art and Craft. *World Archaeology* 3(3): 267–275.

- Sima Qian (司馬遷) (1959). *Shiji* (史記) (*Zgodovinarjevi zapisi*) (ur. Xiao Feng). Peking: Zhonghua shuju.
- Soper, Alexander (1969). Ritual Vessels of Bronze Age China at Asia House. *The Burlington Magazine* 111(790): 54–56.
- Vampelj Suhadolnik, Nataša (2005). Proces povezovanja templja prednikov z grobnim območjem cesarja v času od obdobja Vojskujočih se držav do dinastije Vzhodni Han. *Studia Historica Slovenica* 5 (1–2–3): 19–45.
- Wang, Aihe (2000). *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Xu Shen (許慎) (1979). *Shuowen jiezi* (說文解字) (*Slovar in razlaga pismenk*). Peking: Zhonghua shuju.
- Yang Xiaoneng (1992). The Shi Ke Xu: Reconsideration of an Inscribed Late Western Zhou Ritual Vessel. *Artibus Asiae* 52(3/4): 163–214.
- Yu Weichao (俞偉超) in Gao Ming (高明) (1978a). Zhoudai yongding zhidu yanjiu (shang) (周代用鼎制度研究) (上) (Študija sistema uporabe *ding* v obdobju Zhou (prvi del)). *Beijing daxue xuebao* (北京大學學報) 1: 84–98.
- Yu Weichao (俞偉超) in Gao Ming (高明) (1978b). Zhoudai yongding zhidu yanjiu (zhong) (周代用鼎制度研究) (中) (Študija sistema uporabe *ding* v obdobju Zhou (drugi del)). *Beijing daxue xuebao* (北京大學學報) 2: 84–97.
- Yu Weichao (俞偉超) in Gao Ming (高明) (1979). Zhoudai yongding zhidu yanjiu (xia) (周代用鼎制度研究) (下) (Študija sistema uporabe *ding* v obdobju Zhou (tretji del)). *Beijing daxue xuebao* (北京大學學報) 1: 83–96.
- Zheng Zhenxiang (鄭振香) (1988). Yinxi fajue liushinian gaishu (殷墟發掘六十年概述) (Pregled šestdesetletnega obdobja izkopavanj ruševin Yin). *Kaogu* (考古) 10: 929–941.
- Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo (中國科學院考古研究所) (1959). *Shangcunling Guoguo mudi* (上村嶺虢國墓地) (*Pokopališče države Guo Shangcunling*). Peking: Kexue chuban she.
- Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo (中國社會科學院考古研究所) (1994). *Yinxu de faxian yu yanjiu* (殷墟的發現與研究) (*Odkritje in proučevanje ruševin Yin*). Peking: Kexue chuban she.
- Zuo Qiuming (左丘明) (2000). *Zuozhuan* (左傳) (*Zuojevi komentarji*). Changsha: Yuelu shushe.

TRŽNO-RELIGIOZNE VREDNOSTI BLAGA IN IDENTITETA STAREJŠIH JAPONCEV

Tinka Delakorda

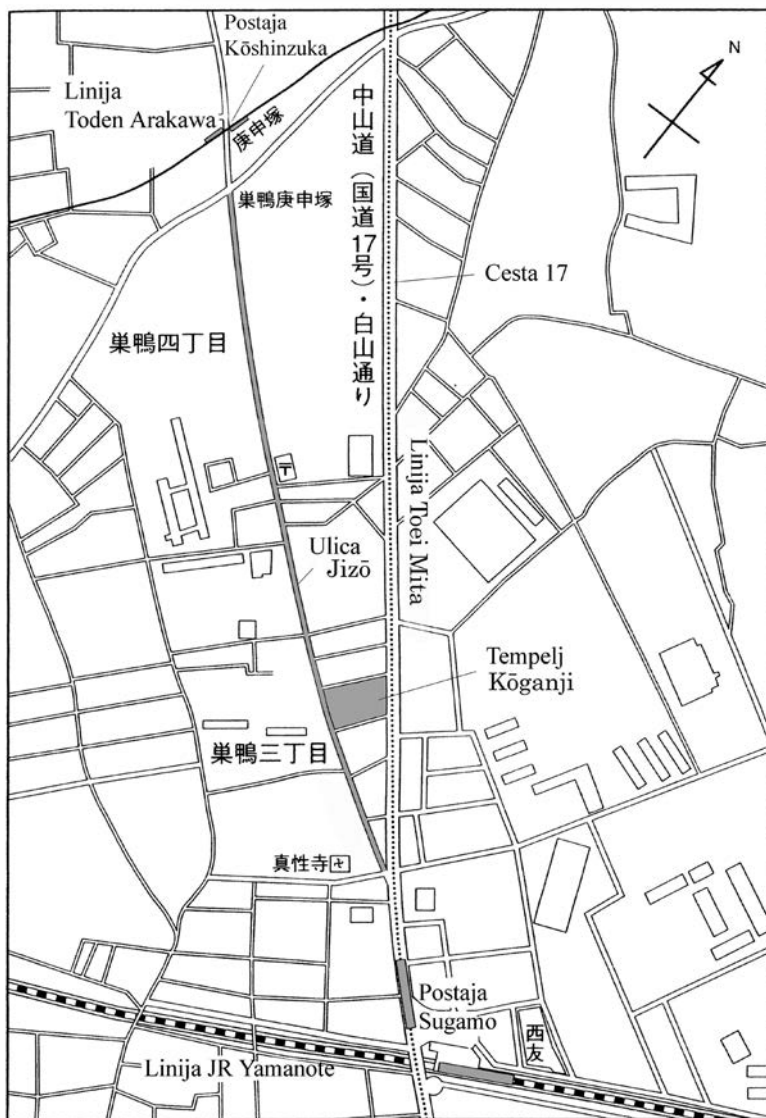
SPLOŠNA PREDSTAVITEV TEMPLJA IN OBJEKTA ČAŠČENJA

V Sugamu (巣鴨), ožjem središču Tokia, ob popularni nakupovalni Ulici Jizō, ki ni daljša od enega kilometra, stoji majhen tempelj Kōganji (高岩寺), znan po svoji glavni atrakciji – *bodhisattvi*, 'bodisatvi' Togenuki jizō (とげ抜き地藏).¹ Okrog templja in vzdolž nakupovalne ulice se vrstijo trgovinice, stojnice in manjše restavracije. Tukaj se ob svetem dnevu bodisatve Togenuki jizō – *ennichi* (縁日) na delovni dan zbere 60.000 obiskovalcev, ob koncu tedna ali kadar *ennichi* sovpade s praznikom, pa tudi do 100.000, v glavnem starejših žensk in žensk srednjih let. Celoten, čeprav majhen nakupovalni kompleks je po vsej Japonski znan pod ljubkovalnim imenom »Harajuku za stare mame«, »*Obaachan no Harajuku*«.²

Bodisatva Togenuki jizō kot simbol zdravja

Vera v bodisatvo Togenuki jizō izvira iz »Legende o izvoru bodisatve Togenuki jizō« (*Togenuki jizōson engi*), ki je bila spisana na zahtevo takratnega glavnega meniha, da bi pridobili podporo ljudstva pri obnovi glavne stavbe templja leta 1706. Legenda opisuje nadnaravno moč božanstva Togenuki jizō, ki naj bi rešil ljudi pred boleznijo, uroki in drugimi nesrečami. Najbolj razširjena naj bi bila zgodba o zdravilni moči natisnjene podobe bodisatve, t. i. *omikage* (お御影) oziroma *osugata* (御姿), ki naj bi najbolje delovala, če jo

- 1 Togenuki jizō (bodisatva »Trnoizvlačevalec« ali bodisatva »Ki-izvleče-trne«) je osrednji objekt čaščenja templja Kōganji. Tempelj po svoji glavni dejavnosti sodi med molitvene templeje *kitō dera* (祈禱寺). Po funkciji ga nekateri uvrščajo med t. i. »templeje nenadne smrti« ali *pokkuri dera* (ぼつくり寺). Ljudje z izrazom »Togenuki jizō« mislijo na tempelj Kōganji z dvoriščem in s celotno širšo okolico nakupovalnega območja Ulice Jizō (Jizōdōri shōtengai 地藏通り商店街). S »Togenuki jizō« bom imenovala celotni religiozno-potrošniški prostor, razen kadar bom pisala samo o istoimenski bodisatvi.
- 2 Harajuku (原宿) je ime predela v Tokiu, zelo popularnega med mladimi. Na modni točki, ki je v tem predelu Ulica Takeshita, se zbirajo številna mlada dekleta. Ker so mediji opazili in poudarili podobnost v vedenju omenjenih deklet in batic v Sugamu na nakupovalni Ulici Jizō, so predel Togenuki jizō ljubkovalno poimenovali »Harajuku za stare mame«.



Preglednica 1: Religiozno-potrošniški prostor Togenuki jizō. Zemljevid prikazuje tudi ugodne prometne povezave s Sugamom. Ta sodi v četrt Toshima (豊島) in leži tik ob centralni železniški liniji Yamanote (山の手), ki obkroža središče Tokia (avtorica: Tinka Delakorda, vir: Kurasawa 1993: 11).



Fotografija 1: Umivanje bodisatve. Glavni objekt čaščenja, t. i. honzon (本尊), je Togenuki jizō, ki je shranjen v templju Kōganji in skrit očem javnosti. Večina ljudi pa ga zamenjuje s Kannon (bodisatva milosti), katere kip stoji na dvorišču templja. V pogovoru z glavnim upraviteljem templja sem izvedela, da tempelj Kōganji in njegovi menihi ne poskušajo razčistiti tega nesporazuma pri svojih vernikih oziroma obiskovalcih. Se vedno ni jasno, kdaj je prišlo do zmešnjave, a je v očeh ljudi kip bodisatve Kannon nedvomno bodisatva Togenuki jizō (avtorica: Tinka Delakorda, vir: intervju z glavnim upraviteljem templja Kōganji, Sugamo, junij, 2007).

bolni pogoltni. Ta legenda izvora in moč ter svetost, o katerih govori, so vir novih legend in zgodb o čudežni moči bodisatve Togenuki jizō. Pričevanja o prejetih koristih ali milostih v nadaljnih stoletjih pa so prispevala k slavi bodisatve in pomnožila število ljudi, ki so prihajali v tempelj po pomoč.

Pomen svetega dneva *ennichi*

Vsako božanstvo oziroma vsak objekt čaščenja ima (kot svetniki v katoliški tradiciji) svoje posebne svete dni, ko je še zlasti dostopno za prošnje in molitve. Ti sveti dnevi se imenujejo *ennichi* – tj. »dan (*nichi* (日)) največje karmične sreče in milosti (*en* (縁)) božanstva« (Reader in Tanabe 1998: 40), torej obisk božanstva ali svetišča, ki to božanstvo časti, naj bi imel na *ennichi*

največji učinek. Posebnost templja Kōganji je, da se sveti dan bodisatve, ki je običajno v drugih budističnih templjih enkrat mesečno, slavi kar na vse dneve s štirico, torej vsak 4., 14. in 24. dan v mesecu.

Ennichi je bil nekoč religiozni ritual, imenovan *kaichō* (開帳), ko so budistični templji odkrili oziroma razkrili podobo svojega glavnega objekta čaščenja na ogled navadnim ljudem.

Templji z *buddho*, 'budo' ali bodisatvo, ki slavi svoj sveti dan *ennichi*, so na široko odprli vrata številnim obiskovalcem, pred vhodom v tempelj pa so razvrstili številne stojnice (Miyata 1993: 136–137).

TOGENUKI JIZŌ KOT POTROŠNIŠKI PROSTOR

Čaščenje bodisatve v templju Kōganji pritegne številne vernike. Poskušajmo v naš premislek o Togenuki jizō zajeti širše okoliško nakupovalno območje Ulice Jizō in s poudarki na nakupovalnih dejavnostih konceptualizirati celotno območje Togenuki Jizō kot »potrošniški prostor«.

Nakupovalno območje Ulice Jizō

Vsi viri o Togenuki jizō in mediji pravijo, da osrednja čarobna moč, ki privablja ogromne množice ljudi k Togenuki jizō, ni bodisatva Togenuki jizō, ampak so to trgovine in stojnice nakupovalne Ulice Jizō.

Kakšen vtis vzbudi obisk Togenuki jizō? Zunanji izgled in postavitve prazničnega sveta loči območje Togenuki jizō od vsakdanjega sveta. Po vstopu skozi okrašen vhod z imenom *Sugamo Jizōdōri shōtengai* (Fotografija 2) se

obiskovalec zlije z živahno množico, ki se vije vzdolž nakupovalne ulice v smeri templja.

Zunanja podoba nakupovalnega območja Ulice Jizō, vključno z njenim imenom, daje nostalgичen vtis japonskega mesta v cvetočih 60. letih. Stojnice in nasmeški prodajalcev zavedejo obiskovalca v povsem drug svet. To idilično okolje, ki vsakdanjost napolni s svetostjo, je



Fotografija 2: Vhod v nakupovalno območje Ulice Jizō (avtorica: Tinka Delakorda).

pomemben tržni faktor. Nostalgična vrnitev v zgodnejše obdobje se ujema z željo po dobrih starih časih. »Čeprav je to morda nostalgija po življenju, ki ga v resnici nikdar ni bilo, tak občutek vzbuja podoba kraja« (O'Guinn and Russell 1989: 233).

Ko stopijo v svet Togenuki jizō, ljudje pustijo skrbi in probleme zunaj. Znotraj je vse pozitivno in vsi so na videz srečni. Izkazalo se je, da je ta pozitivnost pomemben dejavnik obiska Togenuki jizō. Starejši ljudje, »zapeljani« v ta svet, se sproščeno ustavijo, pogledajo po stojnicah in trgovinah ter brez zadrege ali sramu kupujejo ženske rdeče spodnje perilo ali balonaste delavske hlače (*monpe* (もんぺ)). Kot bomo videli v naslednjih razdelkih, so bile pogoste izjave intervjuvancev, da je Togenuki jizō kraj, kamor se starejši ljudje zlahka umestijo in kjer se v staromodni podobi mesta počutijo udobno.

Združenje nakupovalnega območja Sugamo in nekatere tržne strategije

Sedanja glavna stavba templja Kōganji je bila po uničenju v vojni obnovljena leta 1956, bodisatvo Togenuki jizō so shranili v templju leto pozneje. Leta 1959 je bil ustanovljen Center skupnosti Togenuki Togenuki seikatsukan. Sveti dan bodisatve, t. i. *ennichi*, je ponovno postal priljubljen praznik, število obiskovalcev pa je naraslo.

Porast števila obiskovalcev templja je spodbudila lokalno Združenje nakupovalnega območja Sugamo (Sugamo Jizōdōri shōtengai shinkō kumiai (粟鴨地蔵通り商店街振興組合)), da je začelo aktivno graditi Ulico Jizō, ki je zacvetela že leta 1965. Obstaja mnenje, da je tempelj Kōganji temeljna institucija v oblikovanju nakupovalnega območja Ulice Jizō (Amano 1993: 56–60). Za nakupovalno območje Ulice Jizō od tedaj skrbi Združenje nakupovalnega območja Sugamo, ki v tesnem sodelovanju s templjem Kōganji organizira letne prireditve, narekuje izbor prodajnega blaga, itd.³

V 60. in 70. letih so na Ulici Jizō veljale precej drugačne tržne strategije kot danes. Prodajno blago – predvsem dnevne potrebščine in sveži proizvodi, kot je hrana – je bilo namenjeno prebivalcem. Leta 1970 pa se je v bližini pojavila veleblagovnica z bogato ponudbo hrane, ki je prevzela večino strank nakupovalne Ulice Jizō. Obenem je bila zgrajena linija Mita podzemne železnice Toei, ki je v Sugamo pripeljala nove obiskovalce iz bolj oddaljenih krajev (Preglednica 1). Ker so bili obiskovalci Ulice Jizō in templja Kōganji zdaj predvsem starejši ljudje, so lastniki trgovin spremenili svojo tržno strategijo (nišo), in proizvode, namenjene strankam različnih starostnih skupin,

3 Združenje nakupovalnega območja Sugamo v oglaševalskem gradivu ulice izhaja iz medijsko ustvarjene predstavo o Togenuki jizo in jo uporablja za različne namene, npr. pri lobiranju pri mestni upravi za finančno pomoč pri letnih prireditvah, ipd.



Fotografija 3: Trgovine in stojnice na Ulici Jizō (avtorica: Tinka Delakorda).

zamenjali s proizvodi, zanimivimi za starejše, predvsem ženske. Trgovci so razvili določene lokalne specialitete in za obiskovalce iz oddaljenih krajev odprli trgovine s spominki ter restavracije. Še danes so galantarije, restavracije, lekarne in trgovine s spominki najpopularnejše zvrsti posla na nakupovalni Ulici Jizō.

Lokalna združenja in Kōganji so se skupno borili za ohranitev prvotnega izgleda nakupovalnega območja Ulice Jizō, ki spominja na drugod izginjajoči nostalgичni »shitamachi (下町)«. V primerjavi z velikanskimi tokijskimi veleblagovnicami majhne trgovine in stojnice Ulice Jizō ustvarjajo občutek prazničnosti (Fotografija 3).

Oživitev skupnosti starejših

V mestu Tokiu ni nobenega drugega predela, kjer bi se starejši ljudje zbirali v tako velikem številu. To je posebnost Togenuki jizō, ki je že v začetku pritegnila pozornost medijev, ti pa so nato še dodatno okrepili omenje-

no predstavo s tem, da so predel Togenuki jizō poimenovali »Harajuku za stare mame« (Takagi 1993: 113).

Množični mediji so videli predel Togenuki jizō kot prostor avtonomne kulture babic. Različni avtorji so pisali, da v povezavi s Togenuki jizō zbledi predstava o starejših kot osamljenih, fizično in družbeno šibkih članih družbe, saj ti, kadar so tam, izstopajo po vedrosti in



Fotografija 4: »Obaachan no Harajuku« (avtorica: Tinka Delakorda).

živahnosti. Celotno nakupovalno območje Togenuki jizō pa je tako postalo znano kot »nebesa za stare mame« (Takagi 1993: 122). Medijsko razširjena predstava o Togenuki jizō, ki jo oglašujejo kot »nebesa«, privablja starejše iz vse Japonske. Mediji so še poročali, da starejši, ko se zberejo pri Togenuki jizō, kar zažarijo, se veselijo in pozabijo na skrbi.

V tej predstavi seveda ni osamljenih ali bolnih ljudi, starejših moških in tudi mlajših ljudi, ki prav tako obiskujejo Togenuki jizō. Čeprav se starejši ljudje tam zbirajo iz različnih razlogov in z različnimi občutki, je predstava o Togenuki jizō kot o popularnem kraju za stare mame in njihovo specifično kulturo spodbudila idejo, da je to kraj, namenjen starejšim. Kot je opazil avtor Iida, so množični mediji ustvarili »svojevrstno kolektivno zavest« med nepovezanimi ljudmi, ki so bili prej naključna in neorganizirana množica (Iida 1993: 172) (Fotografija 4).

INTERVJU IN REZULTATI

Togenuki jizō je religiozni kraj, postavljen v širši prostor potrošnje, kjer se na videz nasprotujoča dejanja čaščenja in nakupovanja tesno prepletajo. Praznično vzdušje svetega dneva *ennichi* ustvarja neobičajne in nevsakdanje občutke, skupne ljudem, ki vstopijo v ta svet. Kdo so obiskovalci Togenuki jizō? Kakšna so njihova občutja? So ta občutja res skupna vsem obiskovalcem? Kakšna je morebitna povezava med obiskovalci in kaj imajo skupnega? Zakaj pridejo na lokacijo Togenuki jizō in kaj tam počnejo?

Poleg rednih opazovanj ljudi in njihovega vedenja na lokaciji Togenuki jizō v daljšem časovnem obdobju (med letoma 2006 in 2007) sem pridobila tudi kvalitativne informacije neposredno od obiskovalcev na sami lokaciji. Z namenom preverjanja pomena prazničnega *ennichi* sem ljudi intervjuvala ob različnih priložnostih. V članku bom izpostavila intervjuje na *ennichi* ob koncu tedna (4. november 2006) in dvakrat na običajni delovni dan (1. in 8. november 2006).

Intervjuji so bili sestavljeni iz štirinajstih vprašanj, ki jih lahko v grobem strnem v sedem kategorij: vprašanja (1) o starosti in prebivališču obiskovalca, (2) pogostosti obiskov in najljubših dneh za obisk, (3) glavnem namenu oziroma motivu obiska, (4) okoliščinah prvega obiska, (5) morebitnem obisku drugih »podobnih« krajev, (6) subjektivnem mnenju o Sugamu in (7) poznavanju lokalnih znamenitosti *meibutsu* (名物) Sugama.

Kdo so obiskovalci?

Večina respondentov pričujoče raziskave so prebivalci mesta Tokia, ki se do Togenuki jizō pripeljejo le nekaj železniških postaj ali pa pridejo peš. To seveda ne pomeni, da vsi obiskovalci prihajajo od blizu. Številni se pripeljejo iz sosednjih prefektur Kanagawe, Saitame, celo Gunme. Nekateri med njimi so nekoč živeli blizu Sugama, pozneje pa so se preselili v katero med omenjenimi prefekturami, nekateri prihajajo v Tokio na turistični ogled, Sugamo pa je le ena med izbranimi destinacijami organiziranega izleta.

Večina obiskovalcev je upokojenih starejših prebivalcev, ki se zberejo v Sugamu ne glede na dan v tednu, zato se jih pri Togenuki jizō pogosto največ zbere na sončen dan.

Respondenti (z izjemo redkih) so povedali, da običajno obišejo tudi druge templeje in svetišča v Tokiu. Novoletni *hatsumōde* (初詣で) na primer opravijo v lokalnem svetišču v soseščini, po tostranske koristi oziroma milosti se običajno odpravijo v okoliška svetišča in templeje, kadar ti praznujejo svoj mesečni *ennichi*.

Poleg rednih obiskovalcev, ki živijo znotraj religioznega območja Togenuki jizō, velike množice obiskovalcev v Sugamo privabljajo mediji z intenzivnim oglaševanjem. Ti obiskovalci, čeprav niso bili rojeni v religioznem območju Togenuki jizō, so začeli prihajati v Sugamo v relativno poznem življenjskem obdobju, a so tudi sami postali redni obiskovalci. Poleg omenjenih dveh kategorij »notranjih« in »zunanjih« obiskovalcev so tukaj še turisti, ki Togenuki jizō obišejo med ogledom mestnih znamenitosti. Tudi oni se

stavljajo pomemben »podporni« del celote, ko z gnečo še popestrijo živahno vzdušje.⁴

Glavni razlogi za obisk Sugama so bili po mnenju respondentov naslednji: v zahvalo za prejete milosti, za preganjanje dolgčasa skupaj s sprehodom za ohranjanje zdravja, da bi srečali koga s podobnimi izkušnjami za pogovor, neformalnost in naravnost Sugama v primerjavi z zavrto formalnostjo predelov Shinjuku in Ueno, prijaznost in prijateljski odnos trgovcev na Ulici Jizō, sproščen nakup v trgovinah, prilagojenih okusu starejših ljudi, brezplačen prevoz do Sugama s »Sivo karto« za starejše občane.

Motivi »navadnih« in »prazničnih« obiskovalcev za obisk

Obiskovalci Togenuki jizō imajo veliko skupnega. Z namenom, da bi razumela učinek prazničnosti, ki jo prinaša dogodek *ennichi*, sem primerjala intervjuje, opravljene na navadne in praznične dni *ennichi*. Opozoriti moram na nekatere opazne razlike med »navadnimi« in »prazničnimi« obiskovalci.

Intervjuji so pokazali, da navadni obiskovalci obišejo Togenuki jizō precej pogosto; najbolj predani pridejo kar vsak dan, drugi vsaj nekajkrat mesečno. Povedali so, da poznajo ta kraj že od otroštva in so prvič prišli sem s svojimi starši ali z bližnjimi sorodniki. Sem radi pridejo zato, ker so lahko v svoji običajni obleki. Tisti, ki tukaj nakupujejo, pa zato, ker je poceni. Večina jih obiše tempelj *omairi* (御参り), radi pa obišejo tudi druge templeje in svetišča. Poudarili so, da je zanje pomembno redno obiskovati in da se potem vedno boljše počutijo. Močan občutek, da je obisk templja oziroma božanstva – *omairi* – moralno dobro in pravilno dejanje, govori v prid etičnim vidikom japonske ljudske religioznosti. Tisti, ki so čaščenje navedli za glavni motiv, so še povedali, da se na običajni delovni dan izogonejo gneči (konec tedna in *ennichi*). Lahko bi rekli, da je večina »navadnih« obiskovalcev »notranjih« ter pripadajo religioznemu območju Togenuki jizō.

Nasprotno pa je bilo prazničnim obiskovalcem skupno to, da najraje pridejo na *ennichi*.⁵ Lahko bi pomislili, da je prav *ennichi*, sam nostalgični dogodek, tisti, ki privablja ljudi na ta kraj. Prav gotovo se največ ljudi zbere pri Togenuki jizō na praznično priložnost, kot je *ennichi*.

4 *Shitamachi* je nižinsko območje vzhodnega Tokia, posuto z majhnimi trgovnicami (Asakusa, Ueno), ki ohranjajo nostalgično vzdušje. Sugamo je bil zgodovinsko vas zunaj mesta Edo in ni *shitamachi* v izvornem pomenu besede. Kljub temu dobro ohranja za *shitamachi* značilno vzdušje.

5 Omeniti je treba, da so bile z izjemo enega intervjuvanca vse turistične skupine iz intervjuja namenoma izključene.

Preglednica 2: Razlogi in motivi za obisk na praznični *ennichi* (avtorica: Tinka Delakorda).

Razlogi za obisk na <i>ennichi</i>	Motiv 1	Motiv 2	Motiv 3
Čaščenje	Okrevanje po boleznih in moralna obveza, da izrečejo zahvalo za prejete koristi bodisatvi Togenuki Jizō na njegov <i>ennichi</i> .	Bolni ljudje, ki so prišli prositi za koristi.	Močan občutek, da je obisk templja oz. božanstva <i>omairi</i> moralno dobro in pravilno dejanje.
Nakupovanje	Stojnice, postavljene na <i>ennichi</i> .	Poceni blago.	Prijaznost trgovcev.
Čaščenje in nakupovanje	Nakupovalna Ulica Jizō je prilagojena starejšim obiskovalcem.	Starejši se med seboj zlahka pomešajo.	Brez zadržkov, vznemirljivo, živahno.

Poglejmo zdaj podrobneje motive, ki so jih za obisk navedli praznični obiskovalci. V ta namen sem poskušala kombinirati odgovore na dvoje različnih vprašanj: »Kaj je razlog za vaš današnji obisk?« in »Kaj so po vašem mnenju prednosti Sugama?« Poglejmo si najprej glavne razloge in motive za obisk Togenuki jizō na praznični *ennichi* (Preglednica 2).

Respondenti, ki so prišli na *ennichi* zaradi čaščenja, so računali na povečano dovzetnost božanstev za njihove prošnje in molitve ali pa so se čutili dolžne izreči zahvalo bodisatvi Togenuki jizō za prejete koristi. Z navadnimi obiskovalci si delijo občutek, da je religiozni obisk *omairi* moralno dobro dejanje. Tisti, ki so prišli na *ennichi* z namenom nakupovanja, so to storili zato, ker na ta dan na nakupovalni Ulici Jizō postavijo številne stojnice s poceni blagom, ker je na Ulici Jizō zabavno nakupovati, ker so trgovci prijazni. Tisti, ki niso prišli sem na *ennichi* izključno z namenom čaščenja ali izključno z namenom nakupovanja na lokaciji Togenuki jizō, so povedali, da radi pridejo sem, ker se zlahka pomešajo med druge starejše in se tako počutijo sproščene in nezadržane. Ugibamo lahko, da sta jih k obisku spodbudila primernost in prilagojenost kraja njihovi starostni skupini, zaradi katerih se tukaj zlahka sprostitijo. Sčasoma, med obiskom, večina obiskovalcev opravi oboje – čaščenje in nakup.

Podoba kraja in sproščeno vzdušje za vhodom v svetu Togenuki jizō vplivata na počutje obiskovalcev. To vzdušje je tipično za praznično priljubljenost, kot je *ennichi*. Soproizvajalci tega vzdušja so starejši obiskovalci, ki aktivno nakupujejo in častijo bodisatvo.



Fotografija 5: Shio daifuku (塩大福) – mehko riževo pecivo (avtorica: Tinka Delakorda).

Fotografija 6: Osugata yaki (おすかた焼) – riževi krekerji osugata Togenuki jizō (avtorica: Tinka Delakorda).



Fotografija 7: Yatsume unagi (ハツ目うなぎ) – Japonski piškur. Japonski piškur »z osmimi pari oči« (Lampetra japonica) naj bi bil zelo zdrava jed (avtorica: Tinka Delakorda).

Fotografija 8: Stekki (ステッキ) – palice za hojo, ki prinašajo srečo (avtorica: Tinka Delakorda).

Tržna prazničnost praznika *ennichi* in »posebna vrednost« blaga

Čaščenje na sveti dan *ennichi* torej lahko prinaša posebno dovezetnost božanstev za prošnje. Kako pa se nakupovanje na *ennichi* razlikuje od nakupovanja na katerikoli navaden dan? Za razumevanje pomena nakupovanja na lokaciji Togenuki jizō moramo najprej pregledati prodajne proizvode, ki so cilj nakupovanja obiskovalcev.

Respondente sem vprašala po njihovem poznavanju znamenitosti in specialitet (*meibutsu*) Sugama. Vsi vprašani sicer niso bili videti dobro poučeni, a predvsem ženske so znale navesti veliko primerov *meibutsu*. Večina t. i. *meibutsu*, ki so jih navedli, pravzaprav niso posebnost Ulice Jizō in Sugama.

Z izjemo mehkega riževega peciva *shio daifuku*⁶ (Fotografija 5) lahko prehrabene specialitete in sladice *wagashi* (和菓子) najdemo povsod po deželi. Te specialitete so že od začetkov romanj in potovanj spominki, ki jih ljudje prinesejo domov (Fotografija 6).

Zanimivo pa je, da trgovci na Ulici Jizō ne oglašujejo zgolj prehrabnih proizvodov, ampak kot specialitete Sugama prodajajo tudi drugo blago s »posebno vrednostjo«, ki se nanaša na religiozni simbol Togenuki jizō (tudi *osugata*⁷). To pomeni, da naj bi večina prodajnih proizvodov na ulici pred templjem prinašala zdravje, srečo ali zaščito pred nesrečo. Med specialitete Sugama s simbolom zdravja spadajo npr. Japonski piškur (*Yatsume unagi*), palice za hojo, itd. (Fotografija 7 in 8).

Zanimiv primer specialitete Sugama so rdeče spodnjice s podobico bodisatve *osugata* (glej fotografijo na začetku tega sklopa), ki naj bi imele zdravilen učinek. Blago na Ulici Jizō naslavlja obiskovalce, predvsem ženske srednjih let in starejše, in je v javnosti znano kot »Togenuki jizō fasshon« (とげぬき地藏ファッション) ali »moda Togenuki jizō« (Fotografija 9).

Obiskovalci, ki so poznali specialitete Sugama, so katero od njih najbrž kupili tudi sami. Poznavanje specialitet kot tako je lahko del vzpostavljanja družbene »mreže« med obiskovalci.

Predvidevala sem, da je razlika med blagom, splošno konzumiranim na praznični *ennichi* in na druge dni v mesecu. Intervjuji s trgovci so pokazali, da se na navaden dan prodajajo predvsem vsakodnevne potrebščine, medtem ko se na *ennichi* prodajajo dobrine, ki ne sodijo mednje. Prodajalci v drogerijah na Ulici Jizō so povedali, da so glavni prodajni proizvodi na navaden dan predvsem zdravila (njihov nakup naj bi bil tukaj ugodnejši kot drugod), na praznični *ennichi* pa kozmetika (Kurasawa 1993: 37).

Na podlagi konzumiranih dobrin lahko sklepamo o učinku prazničnosti *ennichi* na obiskovalce. Ob posebnih priložnostih ljudje težijo k nakupu nevsakdanjih luksuznih dobrin. Te dobrine so morda kozmetika, pogosto pa tudi dobrine kot posebni označevalci pomembnosti dogodka, kot je *ennichi*. Te dobrine so lahko namenjene osebni rabi ali pa za darilo. Dobrene na *ennichi* pridobijo implikacije zdravja, simboliko bodisatve Togenuki jizō in nostalgije po dobrih starih časih ter tako dosežejo višjo vrednost.

Ljudje, ki kupujejo pri Togenuki jizō na navadne dni, to morda počnejo, da bi kupili ceneje, tisti, ki pridejo na *ennichi*, pa jih kupujejo skupaj z njihovimi implikacijami, oziroma kupujejo tudi tisto, kar te dobrine predstavljajo.

6 Verjetno je, da pri dveh skupinah obiskovalcev ne gre za različne tipe religioznosti, ampak za geografsko različne skupine.

7 Mehko riževo pecivo *shio daifuku* naj bi bilo v Sugamu prvič izdelano okrog leta 1963.



Fotografija 9: Balonaste delavske hlače monpe – »moda Togenuki jizō« (avtorica: Tinka Delakorda).

Z opazovanji in intervjuji neposredno na lokaciji sem želela pojasniti, od kod prihajajo obiskovalci Togenuki jizō, kakšni so njihovi razlogi in motivi za obisk na posebno priložnost *ennichi*, in ugotoviti, kako *ennichi* učinkuje na občutke obiskovalcev in njihovo vedenje med obiskom. S tem namenom sem primerjala obiskovalce, ki prihajajo na delovni dan – t. i. navadne obiskovalce, in obiskovalce, ki prihajajo na sveti dan *ennichi* – t. i. praznične obiskovalce. Rezultati so pokazali, da je *ennichi* ključni cilj prazničnih obiskovalcev, ker zagotavlja nostalgичno vzdušje in omogoča starejšim obiskovalcem sproščeno vključevanje v množico enakih, pri tem pa ustvarja močne občutke in vzdušje, ki ljudi spodbuja k čaščenju in nakupovanju, saj je na *ennichi* vse vredno dvakrat več.

RAZPRAVA

Že sam obstoj tradicionalnega ljudskega verovanja in praks, povezanih s templjem Kōganji in bodisatvo Togenuki jizō sredi modernega urbanega

Tokia, priča o tem, da se v sodobni potrošniški japonski družbi ohranja tradicionalna religioznost. Poskušala bom prikazati, zakaj je omenjena religioznost zanimiva za sodobnega avtonomnega posameznika in kako se povezuje s potrošništvom.

Naj na tem mestu postavim v ospredje tiste sestavine potrošništva, ki me zanimajo v konkretni raziskavi potrošniškega prostora Togenuki jizō. Kot sem že omenila, je potrošništvo v pričujočem poglavju obravnavano v okviru antropološko-kulturne analize, ki poudarja vidik potrošništva kot mesta tvorbe identitete. Bolj kot npr. potrošništvo na splošno me zanima potrošništvo kot akt nakupovanja.

(1) Ena glavnih lastnosti potrošništva in potrošniške kulture je dostopnost širokega spektra dobrin, storitev in izkušenj, ki jih lahko konzumiramo, ohranjamo, načrtujemo in sanjamo. A ta konzumacija je daleč od konzumacije nujnih potrebščin (Adorno 1967; Jameson 1979; Leiss 1983). (2) Predpostavljam, da lahko pri potrošništvu blago v nekih specifičnih situacijah postane 'raz-blagovljeno'. To pomeni, da je z oglaševanjem, mediji in s tehnikami ponudbe dobrin potrošniška kultura zmožna destabilizirati prvotni namen in pomen dobrin ter dobrinam pripeti nove podobe in znake, simbolne pomene, ki lahko pri njihovih uporabnikih ustvarijo celo vrsto občutij in želja (Featherstone 1991: 121).

Torej, »če se osredotočimo na dejansko uporabo dobrin, postane jasno, da lahko dobrine v določenih okoliščinah dobijo simbolno nabojo (presegajoč tistega, ki ga je predvidela oglaševalska industrija), ki naredi dobrino njenim uporabnikom sveto« (Featherstone 1991: 121 po Rochberg-Halton 1986).

Moč priložnosti

Izsledki raziskave so pokazali, da takšne okoliščine konzumacije dejansko obstajajo in celo vplivajo na vedenje in občutja uporabnikov. Potrošnja na prazničen *ennichi* je vplivala na občutja in vedenje ljudi tako, da jih je stimulirala k aktivnemu nakupovanju in čaščenju. Tržna prazničnost *ennichi* zvabi ljudi na trg, ti pa v procesu nakupovanja obišejo tudi tempelj, medtem ko religiozna prazničnost *ennichi* privabi ljudi, ki po obisku templja tudi nakupujejo. Dve plati praznika *ennichi* – tržna in religiozna prazničnost – krepi ena drugo, s tem pa pritegujeta množice v potrošniški prostor Togenuki jizō. Ni naključje, da prav priložnost *ennichi* privablja pretežno starejše ljudi, kar se lahko kaže v vlogi *ennichi* kot potrditve tradicije v procesu redefiniranja identitete starejših.

Potrošnja ustvarja skupnost

Kōganji je, z vsemi lastnostmi molitvenega budističnega templja *kitō dera*, torej s fleksibilnostjo, z uspešno rabo ljudske religiozne prakse, kot je umivanje bodisatve Kannon, s skrbno izbiro in pomnožitvijo različnih letnih prireditev ter z aktivno rabo množičnih medijev veliko prispeval k blaginji Togenuki jizō. Prav zares se pogosto sliši, da Kōganji izstopa po svojem ohrabrujočem odnosu do vernikov in obiskovalcev. Njegova religiozna fleksibilnost in aktivno prilagajanje avtonomnemu posamezniku kažeta na napredne načine, na katere lahko religiozna institucija odgovori na potrebe sodobne urbane družbe. Za sodobne vernike je značilna težnja k distanciranju od religiozne organizacije (Kōganji); ljubše jim je ne-pripadati neki specifični religiji; njihovi razlogi za obisk pa so precej individualistične narave, kot tudi njihove skrbi in molitve. Kako lahko ti verniki podprejo vero v Togenuki jizō? Splošno sprejeto stališče je, da je brez konteksta institucije in skupnosti težko vpeljati redno oziroma frekventno religiozno življenje okrog niza praks in združujočih izkušenj ter ohraniti religijo (Roof 1999: 39; Bruce 2001: 262). Verniki bodisatve Togenuki jizō so individualistični in ne morejo ustvariti institucionalne skupnosti na podlagi vere oziroma religioznega prepričanja.

Medijska podoba Togenuki jizō kot »Harajuku za stare mame« je vernike Togenuki jizō navdala z občutkom »skupnosti starejših«. Mislim pa, da je prava pokroviteljica ali oskrbovalka skupnosti Togenuki jizō, ki je pomagala ohraniti vero v Togenuki jizō, pravzaprav potrošnja, saj je prinesla frekventnost in rednost obiska in čaščenja Togenuki jizō.

V naslednjem razdelku bom pojasnila, kako potrošnja na lokaciji Togenuki jizō ustvarja skupnost, in poskušala definirati posebnosti te skupnosti.

»Namišljena skupnost« in Togenuki jizō kot simbol integracije

Tukaj uporabljeni pojem skupnosti se razlikuje od običajnih substancialnih konceptov skupnosti, kot je vaška skupnost, podjetje ali klub. Besedo skupnost uporabljam kot *communion*, 'občestvo', da bi poudarila čustveno izkušnjo, značilno za množico.⁸ Opiram se na Gusfielda (1975), ki predlaga, da »bi bilo bolj učinkovito konceptualizirati skupnost kot nekaj, kar *nastane* (ali zaživi) v specifičnih situacijah in prizoriščih, raje kot da si skupnost zamišljamo kot skupino in/ali entiteto, kateri človek *pripada*« (Gusfield 1975: 41).

V medijih pogosto prikazani članki in podobe starejših pri Togenuki jizō so okreplili idejo, da je to kraj, kjer se zbirajo obiskovalci ene starostne

⁸ *Osugata* ali *omikage* je manifestacija bodisatve Togenuki jizō. Kot sem že omenila, naj bi njena natisnjena podoba bolnega, ki jo je pogoltnil, čudežno ozdravila. Amulet z natisnjeno podobo je mogoče v templju tudi kupiti.

skupine (oziroma kohorte). To oglaševanje je na lokacijo Togenuki jizō pripeljalo nove ljudi. Kot lahko razberemo iz anketnega gradiva (gl. razdelek o intervjuju in rezultatih), so bili prvotni redni obiskovalci Togenuki jizō ljudje, ki so živeli znotraj religioznega območja oziroma dometa Togenuki jizō, t. i. »notranji« obiskovalci s skupno lokalno religiozno identiteto. S časom pa so jih po številu prekosili »zunanji« obiskovalci. Ti »zunanji« obiskovalci oziroma »novinci« ali »prišleki«, ki so jih privedli mediji in/ali govorice o čudežni moči Togenuki jizō ali atraktivne specialitete nakupovalne Ulice Jizō, niso obiskali Togenuki jizō samo enkrat, prihajali so znova in znova – in tudi oni postali redni obiskovalci. Vse te skupine obiskovalcev tvorijo množico ljudi, zbranih pri Togenuki jizō.

Posamezniki, ki sem jih intervjuvala na lokaciji Togenuki jizō, so se očitno zavedali prisotnosti drugih starejših na tej lokaciji, kar se je kazalo tudi v njihovem (množinskem) načinu formulacije odgovorov z »za nas, starejše«, »tukaj se imamo lepo«, »vsi so prijazni«, »to je primeren kraj za nas starejše«, »tukaj se lahko sprostimo«, »rada obiščem bodisatvo v družbi drugih starejših«. Anketiranci so neprestano poudarjali, da je Togenuki jizō kraj, kjer se starejši zlahka pomešajo med sebi enake, in hkrati kraj, kjer se lahko sprostijo od sicer opresivnega okolja zunaj njega.

Kot vsi drugi so tudi starejši prisiljeni osmisliti svoje okolje. Izpostavljeni kulturnim tranzicijam staranja, ki prinašajo krizo identitete (Giddens 1991: 184),⁹ potrditev svoje lastne družbene identitete iščejo znotraj večje družbe »drugih«. Le malokateri starejši človek lahko definira svojo identiteto na podlagi plačanega dela, ki ima osrednji pomen v organizaciji družbenega smisla v moderni družbi; zato danes za potrditev svoje identitete iščejo druge kraje in načine (Chaney 1995: 213). Če hoče posameznik uspeti v potrjevanju svoje identitete, potrebuje ustrezne pajdaše (oziroma sotrpine). Zato lahko starejši s povezovanjem svoje lastne izkušnje z neko kolektivno prakso osmisljijo svojo sedanost in jo povežejo s preteklostjo. Tako starejši človek, ki se »kolektivnih« aktivnosti pri Togenuki jizō udeležuje z drugimi starejšimi soudeleženci, dobi njihovo takojšnje soglasje za reafirmacijo svoje družbene kategorije in svoje tradicije, npr. redefinicijo tradicionalnega dogodka *enni-chi*. Seveda različni ljudje lahko pripišejo različne pomene istim dogodkom; brez konvencionalnih načinov izbiranja in določanja dogovorjenih pomenov je težko omejiti interpretivni obseg dogodka. Ritualni rabo materialnih reči rabijo določanju, utrjevanju pomenov (Douglas in Isherwood 1979: 45). Tako

9 Tak pristop k skupnosti kot 'občestvu' – *communion* je opazen tudi v konceptu *communitas* Victorja Turnerja, in sicer kot spontanega, komunalnega čustva, podobnega Durkheimovi *creative effervescence*, ki je bila povzeta po njem (Turner 1969).

ritual obiska templja *omairi* in ritual nakupa določenih proizvodov označujeta posebno priložnost *ennichi* in mu dajeta smisel. *Ennichi* pa, obratno, da priložnost starejšim obiskovalcem, da (v družbi z drugimi starejšimi) redefinirajo svojo družbeno kategorijo. Po opravljenem čaščenju bodisatve Togenuki jizō kupujejo proizvode, da bi naredili svojo družbeno kategorijo in tradicijo vidno.¹⁰ Proizvodi, ki jih starejši kupijo pri Togenuki jizō za osebno rabo ali za darilo, delujejo kot vidni del kulture starejših. Ljudje, soudeleženi v teh potrošniških dejavnostih, si, čeprav brez neposrednih medosebnih odnosov, zamišljajo sebe kot člane ali dele skupnosti s skupnimi »tipičnimi« ali pripisanimi lastnostmi, osebnimi okusi, interesi, navadami in skrbmi. Zaradi močnega občutka povezanosti, sočutja, skupnih interesov in skupne identitete te ljudi lahko razumemo kot skupnost. A hkrati naj bi bila tovrstna skupnost zgolj »namišljena«, ker se razlikuje od lokalnih in drugih skupnosti, temelječih na neposrednih osebnih odnosih (Calhoun 1991). Vendar pa ta skupnost (v nasprotju z lokalnimi in drugimi skupnostmi, ki temeljijo na neposrednem osebnem odnosu) ni »namišljena« zgolj zato, ker udeležba v njej lahko vključuje prave, čeprav neformalne odnose, in je tudi sicer lokalizirana na specifičen kraj. Ker je ta skupnost na svoji lokaciji eden med vmesnimi prostori vsakdanjega življenja, postane čustveno nabita. Ta čustvenost se še zlasti izrazi v prazničnem vzdušju na Togenuki jizō *ennichi*.

Opisana »namišljena« (čustvena) skupnost, za katero se zdi, da nastane s potrošniško dejavnostjo starejših, ne bi imela nikakršnega smisla, če ne bi temeljila na simbolizmu bodisatve Togenuki jizō in vere vanj, katerega srčika so ljudje, ki so že od otroštva živeli v religioznem območju Togenuki jizō in skozi več generacij ohranjali svojo vero in tradicijo živo. Togenuki jizō tako oskrbuje prodajno blago Ulice Jizō s smiselno vsebino, ki v povezavi z njim pridobi na vrednosti, pa naj bo v asociaciji z njegovimi božanskimi močmi ali z zdravjem, s srečo, z nostalgijo po starih časih. Praznično vzdušje *ennichi* pritegne starejše v fantazijski svet dobrin, kjer jih kupujejo v skupnem kontekstu s soudeleženci. Z Durkheimovega vidika skupna solidarna izkušnja vsakega posameznika, da kupuje na Ulici Jizō, ustvarja skupnost okrog simboličnega Togenuki jizō.

Brez nakupovalne Ulice Jizō tempelj Kōganji ne bi mogel pritegniti tako velike množice ali skupnosti. Za vzdrževanje templja ne bi bilo dovolj zanašanje na majhno, neredno (in nestabilno) skupnost vernikov. Brez religioznega dogodka, kot je *ennichi*, bi bila vera v Togenuki jizō omejena zgolj na peš-

10 Giddens opozarja, da bodo kulturne tranzicije staranja v poznomoderni kulturi, kjer so rituali tranzicije oziroma rituali prehoda med sociobiološkimi stopnjami v zatonu, postale krize identitete (1991).

čico pripadnikov. Religiozni dogodki, prazniki, rituali in simboli templja in bodisatve stimulirajo potrošnjo. Vendar pa namišljena (čustvena) skupnost nastane šele skozi rituale potrošnje. Ker je potrošnja (v tem smislu) zmožna ustvariti skupnost, strnjeno okrog religioznega simbola, menim, da potrošnja dejansko podpira religozno verovanje.

V primeru Togenuki jizō se torej pokaže, da potrošništvo ne izpodriva religije, temveč potrošništvo in religija lahko soobstajata s skupno tržno nišo (npr. obljubo zdravja).

LITERATURA IN VIRI

Adorno, Theodor W. (1967). *Veblen's attack on culture*. London: Spearman.

Amano, Tooru (1993). Jizō Dōri kukan no henshen. *Daitoshi kōreisha to sakariba* (ur. Susumu Kurasawa). Tokyo: Nihonhyōronsha, 41–82.

Bruce, Steve (2001). The social process of secularization. *The Blackwell companion to sociology of religion* (ur. Richard K. Fenn). Oxford: Blackwell Publishing, 249–263.

Calhoun, Craig J. (1991). Indirect relationships and imagined communities: Large-scale social integration and the transformation of everyday life. *Social theory for a changing society* (ur. Pierre Bourdieu in James S. Coleman). Boulder, San Francisco in Oxford: Westview Press, 95–121.

Chaney, David (1995). Creating memories: Some images of aging in mass tourism. *Images of aging: Cultural representations of later life* (ur. Mike Featherstone in Andrew Wernick). London: Routledge, 213–230.

Douglas, Mary in Baron C. Isherwood (1979). *The world of goods: Towards an anthropology of consumption*. New York: Basic Books.

Featherstone, Mike (1991). *Consumer culture and postmodernism*. London, Newbury Park in New Delhi: Sage.

Firat, Fuat A. in Alladi Venkatesh (1995). Liberatory postmodernism and the reenchantment of consumption. *Journal of consumer research* 22: 239–267.

Giddens, Anthony (1991). *Modernity and self-identity*. Cambridge: Polity Press.

Gusfield, Joseph R. (1975). *Community: A critical response*. New York: Harper & Row.

Iida, Toshirou (1993). Shōtengai no nichijō to hinichijō. *Daitoshi no kōreisha to sakariba* (ur. Susumu Kurasawa). Tokyo: Nihonhyōronsha, 141–176.

Jameson, Fredric (1979). Reification and utopia in mass culture. *Social text* 1(1): 130–148.

Kurasawa, Susumu (ur.) (1993). *Daitoshi no kōreisha to sakariba*. Tokyo: Nihonhyōronsha.

Leiss, William (1983). The icons of the marketplace. *Theory, culture & society* 1(3): 10–21.

Miyata, Noboru (1993). *Edo no hayarigami*. Tokyo: Chikumashobō.

O'Guinn, Thomas C. in Belk W. Russell (1989). Heaven on earth: Consumption at heritage village, USA. *Journal of Consumer Research* 16(2): 227–238.

Reader, Ian in George Tanabe Jr. (1998). *Practically religious: Worldly benefits and the common religion of Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

- Ritzer, George (1999). *Enchanting a disenchanted world*. Thousand Oaks in California: Pine Forge Press.
- Roof, Wade C. (1999). *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion*. Princeton in Oxford: Princeton University Press.
- Shoval, Noam (2000). Commodification and theming of the sacred: Changing patterns of tourist consumption in the »Holy Land«. *New forms of consumption: Consumers, culture, and commodification* (ur. Mark Gottdiener). Lanham: Rowman and Littlefield Publisher, 251–264.
- Takagi, Kouichi (1993). Sakariba toshite no Togenuki jizō. *Daitoshi no koreisha to sakariba* (ur. Susumu Kurasawa). Tokyo: Nihonhyōronsha, 113 –140.
- Turner, Victor W. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Ithaca NY: Cornell University Press.
- Weber, Max 2002[1947]. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

O AVTORICAH IN AVTORJU

Liza Debevec je iz sociologije kulture ter etnologije in kulturne antropologije diplomirala na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, leta 2005 pa je iz socialne antropologije doktorirala na University of St. Andrews v Veliki Britaniji. Zaposlena je na Inštitutu za antropološke in prostorske študije ZRC SAZU v Ljubljani. V šolskem letu 2010/11 in 2011/12 kot docentka predava tudi na Oddelku za socialno antropologijo Univerze v Adis Abebi v Etiopiji.

V doktorski nalogi se je ukvarjala z vprašanjem, kako skozi lupo prehrane razumeti vsakdanje življenje v urbanem Burkina Fasu. Raziskovalno se posveča geografskemu območju Afrike (s poudarkom na Burkina Fasu in Etiopiji) in naslednjim antropološkim temam: prehrani, spolu, zdravju, Islamu, individualizmu in individualnosti. Na področju materialne kulture jo zanimajo predvsem prehrana in z njo povezani materialni aspekti, pa tudi vsi drugi aspekti materialne kulture v Afriki.

Tinka Delakorda (Kawashima) je diplomirala iz sinologije in japonologije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, magistrirala pa iz religijskih študij na Univerzi v Tsukubi na Japonskem. Leta 2011 je doktorirala iz sociologije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, kjer je na Oddelku za azijske in afriške študije tudi zaposlena.

V svojih raziskavah se posveča analizi sodobne japonske religije, predvsem ljudske religioznosti, v odnosu do modernega potrošništva. Od leta 2004 je kot študentka Univerze v Tsukubi proučevala ohranjanje tradicionalnih religioznih praks »skritih kristjanov« z otokov Gotō in gorskih asketov svetih gora Dewasanzan. Na primeru čaščenja modnega božanstva Togenuki jizō v Tokiu je odkrivala ugodno medsebojno delovanje religioznih in ekonomskih potrošniških praks. Trenutno jo zanimajo univerzalne lastnosti ljudske religioznosti in njena povezanost z materialno kulturo ter s potrošniškimi praksami, ki jih proučuje s primerjalno raziskavo japonskih in evropskih romarskih središč.

Špela Kalčič je na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani diplomirala iz sociologije kulture in ruskega jezika s književnostmi, leta 2006 pa doktorirala iz socialne antropologije, in sicer iz bošnjaških islamskih oblačilnih praks, o čemer lahko berete v knjigi »*Nisem jaz Barbika*«: *oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji* (Županičeva zbirka, Filozofska fakulteta, 2007). Njeno raziskovanje

je usmerjeno predvsem v družbene, kulturne, religijske in identitetne vidike migracijskih študij. Od leta 2007 deluje predvsem v Zahodni Afriki (Maroko, Zahodna Sahara, Mavretanija, Gvineja, Mali, Niger), kjer se ukvarja z marginalnimi oblikami migracij med evropskim in afriškim kontinentom. Že od samih začetkov njenega raziskovanja so v ospredju družbeni vidiki oblačenja, z letom 2011 pa iz opazovanja z udeležbo prehaja v čisto konkretno materializirano prakso: v sodelovanju z zahodnoafriškimi proizvajalci tekstila, krojači in šiviljami ter v sodelovanju s »Fantastic Fashion Agency« iz Avstralije začenja s projektom pravične mode »Shamanic«, katerega cilj je izboljšanje življenjskih razmer lokalnih tekstilnih delavcev in promocija izdelkov iz afriških materialov na zahodnih trgih. Je avtorica serije znanstvenih člankov o Bošnjakih, islamu in islamskih oblačilnih praksah v Sloveniji kot tudi številnih strokovnih člankov in reportaž o vsakdanjem življenju v Zahodni Afriki. Zaposlena je na Inštitutu za slovensko izseljenstvo in migracije na ZRC SAZU v Ljubljani, kjer je nosilka temeljnega projekta »Zasledovanje sanj, soočanje z realnostmi: Evropski neonomadizem v Sahari, na obalah Atlantika in Mediterana«. Je tudi soustanoviteljica in direktorica »Liminala, Zavoda za družbeno transfuzijo, kreativno in uporabno znanost«.

Sarah Lunaček je na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani iz etnologije in kulturne antropologije ter sociologije kulture diplomirala s pomočjo obilnega gledanja in razpravljanja o afriških filmih. Za doktorat, končan leta 2008, je s Tuaregi v Nigru raziskovala njihove izkušnje z Evropejci in predstave o Zahodu. Zaposlena je na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer poučuje Etnologijo Afrike in Vizualno antropologijo. Področja njene raziskovalne radovednosti so doslej zajela kontekste produkcije afriških kinematografij ter njihova razmerja z etnografskimi filmi, kategorizacije raznih drugih, konstrukcije orientalizmov in okcidentalizmov, antropologijo razvoja na konkretnih primerih, migracije med Evropo in Afriko in participatorne metode v vizualni antropologiji. V zadnjem projektu se ukvarja z razmerji med Jugoslavijo in Afriko v času neuvrčenosti in se pripravlja na nadaljnje raziskovanje sprememb identitet pri Tuaregih tudi v povezavi z materialno kulturo.

Jernej Mlekuž ali (as) **dr. burek** je na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani diplomiral iz geografije, etnologije in kulturne antropologije, magistriral iz geografije in leta 2008 na Univerzi v Novi Gorici doktoriral iz, hm, bureka, točneje, burekovega več. Burekov več? Pogledjte v knjigo *Burek.si?! Koncepti / recepti*. Zaposlen je na Inštitutu za slovensko izseljenstvo ZRC SAZU v Ljubljani. Raziskovalno se posveča teoriji in metodologiji migracijskih študij ter družbene geografije, družbeni prostorskosti, medijskim študijam, kulturnim vidikom migracijskih procesov, materialni kulturi, epistemološkim vprašanjem družboslovnih znanosti, epifenomenom in rečnim pretokom. In kakšni so dr. burekovi raziskovalni apetiti do materialne kulture? Kot že rečeno, je ugriznil in žvečil burek, trenutno pa, sicer zelo ležerno, grizlja kranjsko klobaso. O

metodoloških, teoretskih in drugih dilemah preučevanja materialne kulture je pisal tudi v znanstvenih člankih in je med drugim nosilec temeljnega projekta »Zamišljena materialna kultura: O širjenju nacionalizma v družbi materialne kulture«.

Nataša Vampelj Suhadolnik je na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani diplomirala iz zgodovine, umetnostne zgodovine in sinologije, leta 2007 pa doktorirala iz zgodovine, konkretnije kitajske materialno-grobne kulture in njenih ikonografskih zasnov iz časa ok. 200 pr. n. št. do 200 n. št. Že med študijem se je več let strokovno izpopolnjevala na različnih univerzah v LR Kitajski in na Tajvanu, kjer je leta 2009 kot gostujoča raziskovalka proučevala kitajsko korelativno kozmologijo in njen odraz v budistični materialni umetnosti. Zaposlena je na Oddelku za azijske in afriške študije Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani ter aktivna v več mednarodnih akademskih zvezah s področja sinologije. V svojem raziskovalnem delu se ukvarja s kitajsko tradicionalno in sodobno umetnostjo, z odrazom kozmoloških konceptov v umetnostnih tendencah starodavne umetnosti, kitajsko budistično umetnostjo, teorijo estetike in materialno kulturo. Rezultate svojih raziskav redno objavlja tako v slovenskih kot mednarodnih znanstvenih revijah.

MIGRACIJE 21

KLEPETAVI PREDMETI

Ko predmeti spregovorijo o nas in drugih

uredil

Jernej Mlekuž

urednik zbirke

Jernej Mlekuž

recenzenta

Kristina Toplak in Jože Vogrinc

jezikovni pregled

Irena Destovnik

grafična zasnova

Samira Kentrić

oblikovanje in grafična ureditev

Brane Vidmar

izdajatelj

Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU

Za izdajatelja Marina Lukšič Hacin

založila

Založba ZRC SAZU

za založnika

Oto Luthar

glavni urednik

Aleš Pogačnik

fotografija na ovitku

Jernej Mlekuž, nekje v Iranu, 1994

tisk

Littera picta d. o. o., Ljubljana

naklada

400 izvodov

tiskano s podporo Javne agencije za knjigo RS

© 2011, Založba ZRC, ZRC SAZU.

Digitalna verzija (pdf) je pod pogoji licence CC BY-NC-ND 4.0 prosto dostopna:

<https://doi.org/10.3986/9789612543273>

»Klepetave predmete smo torej postavili kot osrednje metodološko orodje v razumevanju družbe, družbenih odnosov, kulture. V razumevanju nas in drugih. A takšen zastavek nas ne sme zavesti. Klepetavi predmeti se ne nanašajo le na določeno skupino. Le na nas in nanje. Ampak so tudi konstitutivni del družbenih odnosov. So torej nepogrešljivi v razumevanju in konstituiranju nas in drugih. [...] Nekoliko drugače rečeno, materialna kultura ni zgolj nekakšen medij za socialne odnose, ampak je sestavni del družbenih odnosov. Zato v tem našem projektu nikakor ne gre za to, da bi materialnost postavili nasproti družbenemu. Nasprotno, gre za prikaz, kako je materialnost konstitutiven del družbenega, kako je družbenost nemogoča brez materialnosti. Kako ›mi‹ in ›drugi‹, ko utišamo klepetave predmete, ostaneta le še besedi.«

16 € ISSN 1580-7401



<http://zalozba.zrc-sazu.si>