



AMBIVALENCE TERENA

J U R I J F I K F A K

Urednik zbirke Jurij Fikfak
AMBIVALENCE TERENA
O RITUALIH, AKTERJIH IN PRIPOVEDI

© 2014, Jurij Fikfak, Založba ZRC, ISN ZRC SAZU

Fotografije Jurij Fikfak
Izdajatelj Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU
Za izdajatelja Ingrid Slavec Gradišnik
Založnik Založba ZRC, ZRCSAZU
Za založnika Oto Luthar
Glavni urednik Aleš Pogačnik

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

39(497.4)(0.034.2)

FIKFAK, Jurij

Ambivalence terena [Elektronski vir] : o ritualih, akterjih in pripovedi /
Jurij Fikfak. - El. knjiga. - Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU, 2014. -
(Opera ethnologica Slovenica, ISSN 2232-2159)

Način dostopa (URL): <http://zalozba.zrc-sazu.si/p/1197>

<https://doi.org/10.3986/9789612546946>

ISBN 978-961-254-694-6 (pdf)

273633792



AMBIVALENCE
TERENA
O RITUALIH,
AKTERJIH IN
PRIPOVEDI

JURIJ FIKFAK

Ljubljana 2014



Obrški putarji, Veliki Obrež, pustni torek, 4. marec 2014.

KAZALO

PRIBLIŽEVANJA IN ODDALJEVANJA	7
BESEDILA IN RESNIČNOSTI	11
DEDIŠČINE, LOKALNE IN GLOBALNE IDENTITETE	31
ILUZIJE HARMONIJE	47
ČASENJE UPOVEDOVANJA	57
AMBIVALENCE TERENA	71
VIRI IN LITERATURA	83

VRSNI RED PUST JE PRŠU 2014

1. OTVORITVENO VOZILO JEEP - PUST JE PRŠU
2. PIHALNI ORKESTER ILIRSKA BISTRICA
3. PREČARSKE ŠIME - NOSILOCI KLJUČA
4. ČEBELICE DOBROVA
5. ŠIME VREBOVO
6. SUSAČIJE DOMINE
7. NOE REŠI BELI KAMN
8. SOBARICE Z LISCA
9. ŠMIHELJSKA DOLINA PANKOV
10. BISTRŠKI DOVENČKI
11. KURENTI HADJINA
12. HUĐIČI DOLNI ZEMON
13. ČEBELE KALANSKE
14. BACKI NADANJE SELO
15. ŠKROHMATI PODGRAD
16. KOSEŠKI RAUFNKIRARJI
17. MAČKARE ŠAPJANE
18. ORAHI IZ HALOZ
19. MARŠOVCI SZ JASENA
20. MUNSKI ZVONČARI
21. VREBIŠČE ŠIME
22. NOVOKRAJSKA DRAGA
23. ŠIME TOPOLC
24. MAČKARE PASJAK
25. LIŠKI PUSTJE
26. ŠKROHMATI HRUŠIČA

Pust je pršu 2014. Seznam pustnih skupin, Ilirska Bistrica, 2. marca 2014.

PRIBLIŽEVANJA IN ODDALJEVANJA

Ogniti se je treba iluziji, da je to delo dokončano in da je bralec soočen s končnim besedilom. V Hermesovi dilemi in Hamletovem hrepenenju Victorja Crapanzana je etnograf le sel, le posrednik, ki izdeluje besedila o tujosti kultur in družb; narava njegove predstavitve pa ne more biti drugačna kot le začasna (Crapanzano 1992: 43). Seveda to stališče ne pomeni, da »karkoli gre«, temveč implicira kot osnovno premiso približevanje »objektu«, pri čemer poskuša raziskovalec ali raziskovalka razumeti kulture drugega, družbe in skupnosti, ki jih sreča in raziskuje.

Besedilo o ambivalencah terena, o ritualih, katerjih in pripovedi na nekaterih ravneh tematizira prav to, namreč približevanje, prisluškovanje drugemu.¹ Gre za iskanje, spraševanje in čudenje (Bloch 1970: 4) kot izvorno izhodišče vsakega raziskovanja; na drugih ravneh se sprašuje o razmerju med raziskovalcem in njegovim informatorjem, sogovornikom, navadno tudi izvajalcem neke kulturne, prakse; prav tako odkriva tudi relativno samostojnost kulturne prakse kot tvornosti (agency).

Raziskovalno polje so predvsem rituali, ki sem jih raziskoval na različnih koncih Slovenije, od Tržaškega, Istre, Brkinov, do Koroške in Štajerske. A hkrati je področje raziskav tudi premislek o tem, kako dojemamo resničnost drugega, kako si jo prisvajamo in upovedujemo naprej; kako nam je drugi »hrana« za pripoved o drugostih, drugačnostih in različnostih. Ob tem naletimo tudi na prešteviline akterje in skušamo razumeti razmerja med njimi; nenazadnje tudi med njimi in nami.

Vse to tvori dinamičen proces, v katerem postane poljubna kulturna objektivacija ali tvornost, v našem primeru ritual, medigra izvajalca, uprizoritve in raziskovalca; nenehno prepletanje različnih ravni, »kreolizacija« različnih vsebin, ki so same po sebi sinkretične zasnove; kronotop nenehnih pogajanj in ambivalenc. Zato se pojavlja vprašanje, kako zaobseči to resničnost, kako dostopati do nje. V tem delu so ti dostopi različni, v vsakem poglavju je izhodišče drugačno, ob teh nešteto podobah sveta je mogoče spregovori le o nekaterih možnostih.

V prvem besedilu gre za vprašanje samega rituala: omejil sem se na vprašanje škoromatije, ritualne prakse v Podgrajsko-Matarskem podolju, in

¹ Besedo »drugi« pišem z malo, da bi se izognil esencijalizaciji, ki se navadno zgodi s preimenovanjem v Drugi.

sicer na razmerje med besedili, ki so jih zapisali številni poklicni raziskovalci ali nepoklicni opazovalci, tudi sami soustvarjalci ritualne prakse, in samimi resničnostmi, uprizoritvami rituala. Presenetljive so raznovrstne možnosti ritualnih praks, v katerih z razbiranjem palimpsestne strukture odkrivamo ne le različne plasti, temveč tudi sposobnost sinkretičnega dojemanja resničnosti.

V drugem poglavju je fokus na produkciji lokalnosti, lokalne identitete; gre za enega bistvenih motivov, značilnega za današnjo produkcijo ritualnih praks in kulturne dediščine vse od osemdesetih, devetdesetih let dalje. Globalizirani element lokalnosti pri tem učinkuje kot sredstvo prizadevanj proti globalizaciji. Zelo pomemben dejavnik so tako mediji, sami raziskovalci kot tudi državni aparat, ki podprt s stroko vpisuje pomembne ritualne prakse v register nesnovne dediščine. V podpoglavju o lokalnosti in produkciji je analiza dveh fotografij, s katerih je mogoče z natančno analizo in s pomočjo naknadne etnografije razbrati, na kak način se lahko tudi utemeljuje lokalna skupnost, najprej v razmerju do preteklosti, do prednikov, žrtev narodnoosvobodilne borbe, nato pa še v razmerju do občine in države.

Besedilo Iluzije harmonije tematizira diskurze o razmerju med pogledi in dojemani raziskovalca na eni in izvajalca na drugi strani, pri čemer posebej problematizira iskanje in najdevanje tistih položajev, ki se hranijo z željo obuditi zlate čase čiste forme in vsebine. Pri tem jih postavlja v konkretne situacije; ob pripravi in samem izvajanju kulturnih praks se pokaže pogajanje, odločanje o tem, kaj je ali ni tradicionalno, kot ena bistvenih sestavin lokalnih praks.

Čas je v vsaki kulturni, ritualni praksi ena najpomembnejših kategorij, tako na ravni izvedbe kot pripovedi o tem, kar se je zgodilo. V dveh zgodbah raziskovalec najprej problematizira percepcijo časa in horizonta pri drugem raziskovalcu, primerja različno časenje preteklosti pri sebi in sogovorniku v zamejstvu ter razbira cezure v strukturiranju časa.

V zadnjem, deloma avtoetnografskem, poglavju o ambivalencah terena, predvsem o razmerju med glavnimi akterji, med raziskovalcem, izvajalcem in izvedbo, se pisec osredotoča na tri zgodbe o »zajemanju« resničnosti, zgodbe o spreminjanju dostopa do terena, o različnem spraševanju in o spremenjenih konfiguracijah razmerja med akterji, v katerih npr. ekspert iz Ljubljane sogovornika ne potrebuje za potrditev določene domneve, temveč skuša razumeti njegove kulturne prakse v čim širšem življenjskem kontekstu.

Nekatera poimenovanja bi si zaslužila posebne razprave, recimo »šege

in navade«, »šege in običaji«, »rituali«, »ritualne prakse«. Vsa ta definitorna približevanja ritualizirani resničnosti, od katerih so bila nekatera deležna posebnih tematizacij (Kuret 1974), prinašajo s sabo tudi zadrege, ki pričajo o tem, kako so ti pojavi in sama poimenovanja izmuzljivi. In tako kot bi marsikdo od piscev ali izvajalcev rad verjel ali si zaželel, da obstajajo čiste ritualne forme in vsebine, je praksi ritualov pa tudi samemu zamisleku, nastajanju rituala praviloma lasten proces, podoben kreolizaciji, kjer se raznorodne sestavine zlepijo, zlijejo v sinkretično oblikovano podobo, v kateri je hibridnost temeljna, najbolj značilna opredeljevalna kategorija. (prim. Stewart 2007) Ta proces ni nikoli razrešen in to tudi ni njegov namen; prav to nenehno zlivanje, pretakanje različnih vsebin in oblik mu omogoča življenje na različnih ravneh, hkrati pa udeležencem, akterjem, deležnikom daje prostor za poljubno stopnjo identifikacije in samorealizacije.

Pri vsem tudi niso nikoli povsem jasna razmerja med obrobjem in središčem; na robu, bi lahko rekli po Bahtinu (Javornik 2005), se vedno pokaže tista razveseljujoča in odrešujoča razpoka, ki omogoča realizacijo in hkrati odmik, iluzijo idealnotipske podobe in hkrati začetek njenega razkroja, moralizem, ki tudi sodobni misli ni tuj, in hkrati nezmožnost, da bi ga uveljavili v praksi.

Ob tem delu, ki je tudi samo približevanje resničnosti, približevanje z več ravni, začasno upovedovanje nekaterih njenih ravnin, le relativna določljivost izmuzljivega sveta ritualnega, »donesek« k razbiranju podobe sveta, ni mogoče naštetih vseh, ki so tako ali drugače oblikovali, zaznamovali percepcijo in horizont, v okviru katerega skušam misliti in upovedovati resničnost.

Najprej gre za številne izvajalce, akterje, organizatorje, ki prakticirajo ritualnost v vseh oblikah, tako z entuziazmom kot tudi s skepsa ali z ignoranco, saj nam tudi tako dajejo vedeti, kje vse je ali ni prostor za ritualno doživljanje sveta in kako je to doživljanje ne-povezano z vsakdanjim življenjem. Gre za učitelje in prijatelje, posebej v Nemčiji in Ameriki, ki so mi odkrili možnost drugačnega pogleda, a hkrati tudi za tiste tu, ki so v nekaterih pogledih kar in kar vztrajali, in druge, ki so v nekdanjem sistemu našli niše, prinašali nove pojme in premisleke v ta prostor, ga odpirali in obogatili z obzorji drugačnih diskurzov.

V tem razprtju duhov se je lahko gojila in hranila stalna skepsa, samopremislek in hkrati prepričanje o kar najširšem horizontu in prepletu, o stalnem procesu »kreolizacije« fenomenov, o sinkretičnosti in hibridnosti tako tega, kar razumemo kot predmet raziskave, npr. ritualne prakse, kulturne prakse, kulturne objektivacije, ljudska kultura, kultura itd. kot tega, kar uokvirjamo z izhodišč posamičnih disciplin, npr. etnologije, kulturne antropologije ali folkloristike.

BESEDILA IN RESNIČNOSTI

Ko ritual karnevala, svet trenutne prešernosti, razbiramo v okviru procesa tvorjenja znakov, semioze, ga lahko interpretiramo kot znak »narobe sveta«, kot antipod svetu normalnosti, torej kot znak, ki lahko označuje preseganje in zavračanje meja med raziskovalnim subjektom in objektom, med raziskovalcem in izvajalcem, med »mi« in »drugi«; hkrati karneval omogoča utelešenje, uprizoritev in samopredstavitev sebi in drugim. V tem primeru je ritualni proces, ki ga raziskujemo, škoromatija, glavna vprašanja pa so menjave, ki se nanašajo na spremembe tradicije in samopredstavitve kakor tudi razmerja med raziskovalcem in izvajalcem, informatorjem.

»Z eno besedo, kdor se sprašuje o ritualu, rine v težave« (Schechner 1993, 228). Tako začenja Richard Schechner zadnje poglavje v knjigi *Prihodnost rituala*. In v resnici če pogledamo najprej že sama poimenovanja, npr. šege, navade, običaji, rituali, obredi, ritualne prakse, ceremonije, ... vse to kaže na zadrego, kako ubesediti resničnost enega temeljnih pojavov vsake skupnosti. Po Schechnerjevi upodobitvi ritualnega drevesa (1993: 229) lahko določeno obliko in mero ritualnosti pripisujemo kateremukoli živemu bitju, tako so socialni rituali značilni že za nečloveške primате, najbolj sofisticirano razvežani pa so rituali skupnosti ljudi, od družbenih, religioznih do estetskih.

V knjigi *Dela in življenja*, *Antropolog kot avtor*, v poglavju »Biti tam«, Clifford Geertz (1988) razpravlja o pomembnih vprašanjih, s katerimi se mora raziskovalec ukvarjati, npr. o tem, kako priti na teren in kako tam ostati in vztrajati; o nelagodju in ambivalencah, ki jih raziskovalec izkuša v komunikaciji z ljudmi, ki jih sreča in od njih potrebuje informacije. Gre za vprašanja, ki so danes skoraj standardizirani, običajni del raziskovalčeve samorefleksije o procesu zbiranja podatkov.

Na drugi strani je prav tako pomemben sam proces pisanja in avtorizacije, ko raziskovalec zapusti teren in začne pisati, prevajati »dejstva«, ki si jih je zapisal in dogodke, ki se jih je udeležil v končni, »stvarni« (non-fiction) tekst. V vsakem primeru je raziskovalec vedno soočen z dilemo Michela Leirisa o tem, kako pri bralcu ponavzočiti dih,

duha in dotik večera, vsa občutja in čustvovanja ob tem (Fikfak 1999).

A vendar ko premišljam o ritualni praksi, pustovanju – škoromatiji, so ta vprašanja samo del partikularnega, raziskovalčevega profesionalnega egocentričnega pogleda, pogleda, ki izključuje drugi del raziskovalnega procesa samega, informatorja, sogovornika, izvajalca, drugega, ki izvaja vse te rituale in išče samouresničitve. In če definiramo raziskovalni proces kot interplay – medigro med raziskovalcem in izvajalcem, potem mora biti izvajalčev pogled prav tako vključen v to medigro in razumljen za prav tako relevantnega kot je raziskovalčev.

Vprašanje »mi« (raziskovalec) in »drugi« (izvajalec – informator) je še bolj kompleksno, če premislimo in uporabimo stališče Georgea H. Meada o sebstvu, v katerem pravi, da je sebstvo medigra med seboj kot subjektom in seboj kot objektom. To pomeni, da je sebstvo proces in ne stvar ali substanca (1934: 186, navedeno po Strauss 1993: 111). Hkrati je treba poudariti, da struktura razumevanja in interpretacije naredi različne ravni reprezentacijskih interakcij za še bolj eksplicitne: v našem primeru lahko rabimo ritualne prakse kot primer, kjer različni agenti (raziskovalec in informatorji) iščejo različne ravni resničnosti in proizvajajo različne rezultate.

Medtem ko raziskovalca v okviru znanstvenega diskurza zanima raziskovano polje, predvsem sistem še neodkritih pravil in samo funkcioniranje celotne konfiguracije, njegov namen pa je producirati/ustvariti besedilo, je za samega izvajalca ritual realizacija tradicionalnih, izbranih, izpogajanih pravil, pri čemer je najpomembnejša proizvedena resničnost sama uprizoritev.

V našem primeru je ta proizvedena resničnost uprizoritev ritualne prakse pustovanja, škoromatija v jugozahodni Sloveniji. Ena od samoutemeljevalnih strategij skupin, ki prakticirajo škoromatijo, je najprej sklicevanje na poimenovanje in na starost ritualne prakse.

PRIPOVEDI O IMENU ŠKOROMATI

Prebivalci Brkinov, ki se šemijo v škoromate, utemeljujejo svoje izročilo na raziskavah in objavah Nika Kureta, predvsem na zadnji, najbolj dostopni etimologiji besede škoromati (Kuret 1984: 349), ki po Kuretovem mnenju izhaja iz »scharwachter«, tj. iz nočnega čuvaja. Kuret je to sklepal najprej na osnovi lastne jezikovne presoje o možnih premenah v jeziku a tudi na

podlagi dejstva, da danes eden od najpomembnejših likov nosi attribute nočnega čuvaja, to je svetilko, dežni plašč itd. Etimologija je po Kuretu pokazala, da je lik škopiti (hrušiško poimenovanje, ki ga Kuret stalno uporablja za lik kleščarja) edini pravi škoromat. Kuretova mnenja se zdaj kot relevantno, historično utemeljeno dejstvo pojavljajo v vseh samopredstavitvah hrušiških ali podgrajskih škoromatov. Ob tem se pojavlja tudi ljudska etimologija, ki za škoromate pravi, da so skuoro mati, tj. skoraj matasti (neumni).

Metka Furlan je pri preverjanju Kuretove etimologije in možnosti drugačne razlage ugotovila naslednje: pri besedi škoromati gre lahko za zelo pogost pojav, namreč za metatezo likvid; njena raziskava kaže na možnost, da se je pojem razvil iz *mascaratta* (Furlan 2000). Nasprotno njenemu mnenju, ki govori o nemotivirani spremembi besede, se ponuja možnost, da je bila jezikovna premetanka motivirana z namero, da bi se izognili tabuizirani, prepovedani besedi. V tem primeru bi bilo seveda treba temeljito raziskati takratne oblike sankcij in načine izogibanja kaznovanju, a tudi mehanizme ljudske in visoke kulture ter njunega medsebojnega nasprotovanja. Predvsem bi bilo dobro spoznati razmerje oblasti do ljudske kulture (po)smeha, kakor je to naredil Mihail Bahtin na primeru Rabelaisovega *Gargantue* in *Pantagruela*. V vsakem primeru se je jezikovna premena zagotovo zgodila še pred 14. stoletjem na romansko govorečem področju, tj. pred časom prvega znanega zapisa, ki prepoveduje v pustu nastopati in habitu *scaramatte*. Drugi razlog, ki problematizira Kuretovo etimologijo, je dejstvo, da osrednji lik, s katerim razlaga etimologijo, torej kleščar, nima v vseh naseljih enotnega imena škoromat – ime je rezervirano za like s kožuhom in zvonci –, temveč da ga prav v vsaki vasi poimenujejo drugače.

Ne glede na različne možne etimologije in argumentacije že samo to zapisano dejstvo omogoča laiku v besedi *scaramatti* razbrati današnje škoromate in zagotavlja današnjim nosilcem dokumentirano zavirljivo starost, s katero se ne more pohvaliti noben drug pustni lik na Slovenskem, niti najbolj znana maska kurenta ne. Za izvajalce je pomembno tudi dejstvo, da so danes brkinski škoromati edini, ki so na vsem nekdanjem arealu besede *scaramatti* ohranili tako ime kot pustovanje samo in so torej po lastnem prepričanju žive in zveste priče dolgega

izročila; to domnevo pa so kot dejstvo zapisali tudi v registru nesnovne dediščine.²

V zapisanem okviru je etimologija le eden od kazalcev »ljudskega« sprejemanja znanstvenih spoznanj in utemeljevanja lastne lokalne identitete. Prav tako pomembne za nastajanje lokalne zavesti pa so tudi zgodbe o prisotnosti in razvoju škoromatov od tistih časov, od katerih imamo prve zapise. Prva stopnja oz. faza raziskave in pripovedi o škoromatih v petdesetih letih je označena z molkom, povezanim s politično izključitvijo nekaterih avtorjev, npr. Metoda Turnška. V knjigi *Od morja do Triglava* je leta 1952 objavil prvi znani zapis, prispevek je zapisala »gosposodična« Milka Stančič, bivša uradnica iz Podgrada, kot je zapisal Turnšek v opombi. V kratkem zapisu govori Stančičeva o škoromatih, pri čemer je takoj jasno, da nekatera poimenovanja osnovnih likov ne ustrezajo tistim, ki jih uporabljajo v Podgradu. Ker je Stančičeva živela v Hrušici do leta 1943, je mogoče sklepati, da je škoromate doživljala tam. Zapisana podoba in poimenovanja v glavnem ustrezajo današnjemu poteku in osnovnim likom. Vendar njen opis kaže nekatere nejasnosti: ne zvemo, koliko ljudi je v resnici hodilo naokrog in kateri liki vse so nastopali.

Drobci zgodb o škoromatih so ohranjeni v zapiskih Radoslava Hrovatina, ki je v okviru terenskih ekip Slovenskega etnografskega muzeja leta 1955 raziskoval v Matarsko-Podgrajskem podolju in je ob zapisovanju pesmi, glasbe in plesov zbral tudi nekaj podatkov o škoromatih, predvsem tistih, povezanih z glasbeno podobo dogodka. (Hrovatin 1955) Iz njegovih terenskih zapisov je mogoče razbrati, da je bilo področje škoromatov bistveno širše kot je danes, prav tako so zanimivi podatki o gostovanjih posameznih skupin v drugih krajih.

V zgodnjih šestdesetih letih je nevidna ali po vojni ponekod celo prepovedana ritualna praksa postala vidna. Ključno ime v številnih simultanih dogodkih je bil Branko Mahne, študent folklore pri raziskovalcu Hrovatinu, in pozneje glasbeni učitelj, doma iz bližnje vasi

² Pojem »škrmate« se pojavlja tudi na Bregu, npr. Boljuncu, rabijo pa ga le starejši izvajalci, a ne v vseh položajih.

Hrušica, ki je leta 1963 napisal podrobno poročilo za Nika Kureta, raziskovalca na Inštitutu za slovensko narodopisje pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti (Mahne 1963). Zapis je zanimiv zaradi dveh podatkov. V njem Mahne poroča o škoromatiji, pri kateri je bil od svojega otroštva do sedemnajstega leta (1937), ko je iz območja, ki je po rapalski pogodbi pripadlo Italiji, pred fašizmom in vpoklicem v vojsko pobegnil v Jugoslavijo. Z raziskovalnega stališča gre za zelo jasno cezuro: ker njegove pripovedi ne obremenjujejo kasnejše izvedbe ritualne prakse, saj jim ni bil priča, lahko razberemo tudi dejansko, »avtentično« stanje takratne ritualne prakse.

To idealno izhodišče problematizira kar nekaj dejstev: kratka analiza mojega pogovora z Brankom Mahnetom pokaže naslednje:

- ritualno prakso, ki se je udeležil prvič kot fant, je v veliki meri zaznamovala prva svetovna vojna, v kateri je bilo prebivalstvo zelo prizadeto in zato je bilo tudi izročilo okrnjeno. Sam je že kot trinajstletnik igral na harmoniko v skupini škoromatov;
- italijanska fašistična administracija je želela izbrisati oz. uničiti vsako pričo ali sled neitalijanskega jezika in kulture in je zato poskušala tudi prepovedati sam ritual;
- pomembno je bilo dejstvo, da se je Mahne pri Radoslavu Hrovatinu učil folklore, predvsem pesmi, in da sta skupaj razpravljala tudi o ritualnih praksah, posebej o škoromatiji, in da je Hrovatin tudi na osnovi teh pogovorov objavil prispevek o škoromatih (Hrovatin 1962). Pojavi se namreč vprašanje, koliko ni Mahnetovo pričevanje že zaradi teh pogovorov in razmeroma intenzivnega pouka folkloristike drugačno, bolj podobno tistemu, ki so si ga želeli folkloristi..

Zelo pomemben vidik je tu referenčni okvir, na katerega se nanašata raziskovalec in sogovornik; raziskovalčev pogled, v okviru katerega je pričakoval, da bo dobil popoln opis fenomena od sogovornika, posebej glavnih figur celotnega dogodka in tako tudi našel »pratekst« (Urtext). To izhodišče je v številnih primerih zabrisalo, povozilo sodobno raznorodnost in mnogostranskost dogodka in očistilo informatorjev spomin v željeni smeri.

Na drugi strani je zelo pomembno vprašanje, kdo »na terenu« je pristojen oz. odgovoren za to, ali kdo je skozi skupnostno dinamiko določen, da pove »relevantne podatke o skupnosti,« ali da odloča o tem,

kaj naj bo ohranjeno ali nadaljevano kot folklor, kot tradicija, oziroma kaj naj predstavlja del lokalne identitete.

Nekaj sledi o komunikaciji med raziskovalcem in izvajalcem lahko zasledimo v dopisu iz leta 1961, ki ga je poslalo Kulturno društvo Tomo Šorli na Inštitut za slovensko narodopisje v Ljubljani.

»Glede na vaše pismo o pustovanju vam lahko odgovorimo sledeče: pripravljeni smo sodelovati z maškarado v starem stilu. S to pripombo, da je lahko naša maškarada na 12. 2. 1961 od 10h do 13h. Prosim, odgovorite, v kolikor se s tem strinjate. Mi ne moremo izvesti na druge dneve, ker so vsi udeleženci zaposleni v tovarni. Glede plačila; prosili bi, če bi lahko plačali nekaj denarja kot pomoč našemu kulturnemu društvu. Vsota bi bila približno 20.000 dinarjev.«

V nadaljevanju predstavnik društva opiše sestavo oz. sprevod škoromatov, v katerem naj bi bili: 2 poberina, 2 škopita, 5-6 škoromatov, 1 družina ciganov, ženin in nevesta, »dobro seme«, fotograf, 1 agent za inozemstvo, 1 poštar, doktor, 2 stara »strica«, dimnikar in žandar.

Zakaj pripis stari stil? Iz tega zapisa lahko domnevamo, da je bilo v naselju pred drugo svetovno vojno več oblik, praks škoromatije. Te oblike so najprej zabrisale prepovedi, ki so se nanašale predvsem na spodnji, bolj trški del Podgrada, v katerem so bili med obema vojnama italijanski fašistični uradi in uprava. Na najmanj dve različni praksi kaže tudi sicer razlika z zgornjim, bolj vaškim koncem Podgrada, v katerem so zelo verjetno prakticirali bolj podeželsko varianto pustovanja. Iz dopisovanja med inštitutom in društvom pa je jasno, da je bila obema stranema zanimiva le praksa v »starem stilu«. Informator se je potrudil in ustregel raziskovalčevi želji, kot je to opisal Pierre Bourdieu v spremni besedi k zapisom Paula Rabinowa o terenskem delu v Maroku (Bourdieu 1977). Prav tako so bila stališča o tej ritualni praksi še vedno ambivalentna, saj je bilo na lokalni ravni pustovanje na koncu štiridesetih in v začetku petdesetih let prepovedano, miličniki so ga sankcionirali; zdi se, da je šele ustanova od zunaj omogočila ožvitev prakse, ki bi drugače utonila v pozabo. Pričakovanja, ki jih je zapisalo lokalno društvo, je v odgovoru raziskovalec inštituta poudaril:

»... Veseli nas vzeti na znanje vaše pismo, da pripravljate maškaradni sprevod v starem stilu na pustno nedeljo, 12. februarja tega leta od

10h do 13h. Pripravljeni smo fotografirati vase maske, vendar si ne moremo privoščiti vsote 20.000 din, ki jo priporočate. Iz vašega pisma sklepamo, da pripravljate sprevod na nedeljo, ki je tradicionalno dan za sprevod, in ga ne delate posebej za nas. Lahko plačamo le udeležence, ko si nadenejo maske in zgubijo del delovnega časa /.../ vsako nadaljnje dogovarjanje na tej osnovi je nemogoče. Lokalna administracija je odgovorna za podporo lokalnih kulturnih društev, ne mi.

Kot povedano, fotografirali bi letošnje maske in vam dali več izvodov fotografij. Vsekakor smo v pogovoru s televizijo, ki bi posnela vaš sprevod naslednje leto pod našim vodstvom. V tem primeru bi se lahko dogovorili za ustrezno plačilo za društvo in posameznike! To leto bi si ogledali sprevod, tako da lahko napišemo scenarij in ustvarimo organizacijsko bazo. Prosim odgovorite, če se strinjate z našo pozicijo in nam tudi sporočite ime tovariša, s katerim bi lahko stopili direktno v kontakt.« (Arhiv – ISN)

Prezentacija kulturnega sebstva se je (lahko) v resnici zgodila, ko so bili v pogajalskem procesu vsi bistveni elementi razrešeni. Različne strategije in želje so se srečale in izpogajale skupni dogodek – predstavitev sebe kot pomembnega nosilca tradicije. Poleg kulturnega – starinskega stila, je bilo rešeno vprašanje financiranja, nazadnje tudi samopredstavitve s televizijo, ki je bilo verjetno odločilno in ki jo lahko vidimo v obliki TV-poročila iz leta 1962. Kaj je implicitnega poročilu?

Najprej si oglejmo poglede zunanjih udeležencev, ki so bili odločilni dejavnik, ki je spodbudil in tudi deloma financiral cel dogodek. Med zunanjimi akterji je bil najpomembnejši Inštitut za slovensko narodo-pisje Slovenske akademije znanosti in umetnosti iz Ljubljane. Niko Kuret je organiziral in rekonstruiral podobne prakse tudi v drugih slovenskih območjih. Raziskovalec – outsider je tem (nekdanjim) ritualnim praksam podelil pomen. Zanj so bile znak starega, ljudskega izročila; bile so priče slovenskosti itd. V njih je videl in iskal avtentičnost, historične evidence, in našel dokaze, ki so potrdili njegove domneve in želje. Osredotočen je bil predvsem na like, na magične elemente, ki so povezovali poganski in krščanski substrat ritualnih praks. V etimologiji je našel zgodovinski dokaz starosti in hkrati nakazal evropski okvir določene ritualne prakse.



Kliščar in zgončar mrcita (lišeta) dekleta pred najznamenitejšo stavbo v Podgradu. Podgrad 1962 (foto: Božo Štajer).

Slovenska televizija je financirala udeležence in kulturno društvo, ki so pripravili dogodek. Značilna za snemalca je bila pozicija, da so s ponavljanjem in preurejanjem ustvarili željeno vizualno podobo tradicije. Nekaj nesoglasij je bilo »na sceni« med raziskovalcem, ki si je želel predstavitev prakse »kot je bila«, in snemalno ekipo, ki je želela izpostaviti gledališke elemente; slednja je aranžirala lisanje dekleta s pepelom, in uprizorila nikoli obstoječi sprevod po vasi do kosila.

Med dejavniki v naselju so bili politični akterji; gre za dejstvo, da je bila ritualna praksa takoj po vojni prepovedana, in da je verjetno prav iniciativa, sprožena s strani zunanje ustanove, omogočila situacijo, v kateri je bilo v redu sodelovati pri procesu, dogodku rekonstrukcije. Očitno je, da so lokalni nosilci spoštovali tradicijo, saj so bili vsi iz moške skupnosti, hkrati pa so zaradi navodil snemalcev in filmarjev poudarili le določene elemente ritualne prakse. Tako ni bilo v izvedbi skoraj nobenega gledališkega elementa, sicer tipičnega za prakso. Deloma je to lahko povezano z naravo nemega filma. Lokalna milica se je distancirala od

dogodka, v poznih štiridesetih letih najbolj angažirani miličniki so bili odsotni zaradi prisotnosti ustanov iz centra, iz Ljubljane.

Poznejše raziskave so nakazale najmanj dve možni obliki ritualne prakse v Podgradu, prvo ruralno, v starem stilu, in drugo »moderno«, z bolj urbanimi potezami. Dve obliki sta ustvarili prostor za nasprotovanja, nesoglasja, nestrinjanja, kakor jih je opisal Anselm Strauss v domnevi 18 v knjigi Stalne permutacije akcije (Strauss 1993). Vendar so namesto tega za namen snemanja »stare, avtentične, lokalne« ritualne prakse tako raziskovalec Niko Kuret kakor tudi lokalni raziskovalci spregledali ali celo brisali tradicijo neruralnega karnevala.



Hruški skoromati v sprevodu po vasi. Hrušica 1962 (foto: Božo Štajer).

V vsakem primeru se zdi, da je bil dogodek leta 1962 samo ponovitev oz rekonstrukcija praks pred drugo svetovno vojno, ki so bile sporne tudi za fašistično administracijo, in ni našel stika s »koreninami« in ustreznega prostora v naselju. Naslednje leto v trgu ni bilo ponovitve.

Najbolj intenzivna kooperacija med inštitutom in izvajalci je bila sredi šestdesetih let, vendar ne s kulturnim društvom v Podgradu temveč s skupino v sosednji vasi Hrušica, od koder je prihajal glavni domači raziskovalec glasbeni učitelj Branko Mahne. S škoromati so se Hruščani z učiteljico Vero Muha, Brankom Mahnetom in Ivanom Ceglarjem in s pomočjo Nika Kureta udeležili kurentovanja na Ptuju, glavnega pustnega dogodka v Sloveniji: gre za prvo pravo, zunanje priznanje o pomembnosti njihovega izročila. Po dogovoru z Nikom Kuretom so nekatere maske prodali v muzej mask v Bincheu, v Belgiji. Še danes nekateri vaščani krivijo prodajo kostumov za zastoj škoromatije in vidijo to potezo kot znak pomanjkanja zavedanja o pomembnosti lastne lokalne tradicije.

Na začetku osemdesetih let se v Podgradu na pobudo Toneta Anškinega in s pomočjo tovarne Plama zberejo nekateri udeleženci škoromatije za televizijo iz leta 1962 in mlajši navdušenci. Zelo organizirano začnejo urejati prvo predstavitev, ki je ne vodi več fantovska ali moška skupnost marveč krajevna, lokalna organizacija, ki je tesno povezana s podjetjem, finance-rjem njene dejavnosti. Tudi najpomembnejši sodelavci: komercialisti, sindikalisti oziroma predstavniki socialistične zveze, so bili iz tovarne. Pri oživljanju jim aktivno pomaga tudi učitelj Romeo Volk, ljubiteljski raziskovalec ljudskega izročila, ki zanje nariše tudi logotipe na zastavi in kasneje na priponkah. Prvič ima zelo pomembno vlogo pri obnavljanju izročila tudi šola (Podgrad), saj ga posamezni učitelji in učiteljice, posebej iz Hrušice (Vera Muha, Marija Štrancar, nekoliko kasneje Ester Jurišević) uvrščajo v svoj program kulturnih vsebin že konec sedemdesetih let. Ena najpomembnejših sestavin škoromatije so gostovanja, v osemdesetih letih v Ilirsko Bistrico, potem v Postojno, velikokrat tudi na tuje (Hrvaška, Poljska ...).

Raziskovalec – avtor sam – je dokumentiral ritualno prakso v dveh naseljih, Podgradu in Javorju s študentom leta 1983 in s hrvaškim folklornim inštitutom leta 1984 - in v tem času iskal binarne opozicije, npr. vas (Javorje) – trg (Podgrad); tradicija – inovacija; ruralno – urbano ...



Neograjski skoromati. Podgrad 1983 (foto: Roman Gašperin).



Hruški skoromati. Pri Uhčevih. Hrušica 2000.

V Hrušici, v kateri je še konec osemdesetih let le okrog sedem do deset mladih fantov skoromatilo in pobiralo darove, se na začetku devetdesetih let, po zatišju, dolgem skoraj trideset let (po obisku kurentovanja na Ptuj), skoromati iz Hrušice ponovno organizirajo in v širši javnosti pojavijo na nov način, v marsičem tudi kot opozicija ali alternativa neograjskim (podgrajskim) skoromatom. Med njimi sta vodilna učiteljica Ester Juriševič, ki je takrat raziskovala ljudsko izročilo Hrušice, med mladimi, ki so se o izročilu učili tudi v osnovni šoli, pa časnikar Danijel Cek. Tako se je leta 1993 naenkrat pojavilo preko petdeset skoromatom. Še isto leto so gostovali drugod, leto kasneje tudi v Portorožu na poletnem srečanju pustnih skupin. Danes gostujejo v izbranih krajih (Ilirska Bistrica, Hrpelje-Kozina, Nova Gorica...).

Zadnje dejanje je ustanovitev društva v Javorju (2002), v katerem imajo mladi ambicije, iti po stopnjah Podgrada in Hrušice, in na ta način predstaviti svojo vas. Ob teh skupinah, ki želijo gostovati in nastopati tudi drugod, obstajajo štiri skupine, ki so (ostajale) le doma: Hrušica do 1992; Javorje do 2001; Obrov in Gradišče do danes.

Te mejnike izpostavljam zato, ker je pustovanje v teh naseljih funkcioniralo na drugačen način. Ločnica, ki sem jo razbiral v začetku osemdesetih pri zapisovanju podobe skoromatije v trgu Podgrad in vaseh Javorje, Obrov, kasneje v Hrušici, je bilo vprašanje avtentičnosti doživetja, dogodka. Na osnovi filmskega in fotografskega gradiva je bilo mogoče razbrati težave organizatorjev v Podgradu z oblikovanjem časovnih prehodov, z definicijo vsebin pustovanja in z željo po demonstrativnem - manifestativnem pohodu skozi vas. Nasprotno je bilo v Javorju ali Obrovu vprašanje oblikovanja časa nepomembno, saj je vsak udeleženec pa tudi opazovalec našel svoje mesto v katerikoli hiši in bil soudeležen v ekscesu (pitje žganja, kave ...). Če poskušam razbrati namere organizatorjev v Podgradu, moram poseči po razmejevanju med »utelešenjem« in »potencialom«, ki ju Gary S. Morson in Caryl Emerson odkrivata pri analizi pojmov smeha in karnevalskega v Bahtinovem delu (Morson in Emerson 1990). Za prvo, utelešenje, folklornost, je značilen mimetični in vase obrnjeni, samozadostni dogodek smeha, a tudi ekscesa (pijanosti, spolnih namigovanj...), kar je značilno za vse skupine, ki (ali ko) nastopajo doma. Za potencial je značilna obrnjenost navzven, samokontrola,

vezanost na učinek, kar se mogoče najbolje vidi na gostovanjih, kjer ekscesov, predvsem pijanosti, a tudi manj spornih dejanj, npr. lisanja deklet, skorajda ni.

V nekaterih vaseh, najbolj tipična je gotovo Obrov, je predstava dvosmerna, dvoplastn: na eni strani gre za reprezentacijo osnovnih likov, torej za poberine, škoromate z zvonci, skuopljara (kleščarja), ki so sestavni del škoromatije, na drugi gre za posamične skupine, ponavadi vedno sestavljene iz istih ljudi, posameznikov, ki uprizorijo nek gledališki dogodek, tako igrajo npr. jugoslovansko vojsko, romanje v Medjugorje, pekarno, ali letos skupino terapevtov in bolnikov v zdravilišču Terme Curak (Curak je ledinsko ime).



Skupina škoromatov Terme Curak. Obrov, 1. marec 2014.

NAJPOMEMBNEJŠI LIKI IN NJIHOVA IMENA

Kljub temu imajo vse skupine, tako tiste, ki nastopajo le doma, zlasti pa tiste, ki gostujejo drugod, nekatere stalne like. Tu so zapisane stereotipne ali idealnotipske podobe najpomembnejših likov, kakor jih vidijo po različnih vaseh in ki so deloma drugačne od predstavljenih (npr. na znamki škoromatov):

Škoromat z zgonci (zgončar...) nosi zvonce (njihovo število je ponekod definirano na sedem (Juriševič 1995), drugod ne), teče po vasi, poskakuje, lovi dekleta in otroke in jih oliše s pepelom. Znotraj vsake vasi obstajajo modeli pravilnega zvončarja, saj se že po njih, predvsem njihovih kapah in obličjih ločijo od drugih vasi. V Hrušici nosijo vsa leta od obnovitve tudi leseno obličje, vendar ne vsi udeleženci. Drugod se le olišejo po obrazu. V seriji znamk predstavljeni škoromati so podgrajski, zanje je značilna rdeča ruta okrog vratu, inovacija z začetka osemdesetih let.

Kleščar hodi z velikimi lesenimi kleščami in vklene dekle, da ga škoromati z zgonci olišejo. Lik z velikimi kleščami ima povsod tudi ime, povezano z njimi, vendar na dveh nivojih: ponekod ima ime po predmetu, po kleščah, ki jih nosi: tako npr. v krajih Podgrad (kliščar) ali Javorju (klanfar), ponekod pa po funkciji klešč, npr. v Hrušici (škopiti), v Obrovu (skuopljar), torej skopljenjem. Poimenovanje škopiti (Hrušica) je postalo referenčno predvsem po delu Nika Kureta, prvič pa se pojavi v zapisu Stančičeve, ki tako tudi razkriva, kje je kleščarja sploh videla. Vsekakor je zanimivo, da se pojem pojavi tudi v filmu o škoromatih, posnetem v Podgradu leta 1962. Podoba kleščarja je po vaseh različna, tako ima kliščar v Podgradu rog, s katerim tudi kliče ostale škoromate, da gredo naprej, v Hrušici pa je rog dodeljen enemu od škoromatov z zgonci.

Poberin je lik s klobukom, nekoliko praznično oblečen, brez maske, z ličilom ali brez, vendar povsem razpoznaven, saj skrbi tudi za komunikacijo z domačimi, kjer se oglasi za denar, jajca, klobase ... Njegova naloga danes je zabava, smeh in predvsem dobro počutje vseh prisotnih, zaradi nabiranja denarja pa mora biti zanesljiv.

Poleg standardiziranih likov, pepeljuharja, cigana in ciganke, cunjarja ..., ki jih naštevajo tako Danijel Cek in Romeo Volk (Cek in Volk 1996) kot Ester Juriševič v svoji diplomski nalogi (Juriševič 1995), obstajajo še drugi, priložnostni. Danes so predvsem povezani s kraji, ki svoje aktivnosti niso

usmerili toliko v folklorizacijo pojava, predvsem gre za Obrov, Gradišče, nekoliko manj za Javorje.

Tako gre za dve osnovni usmeritvi: medijsko odmevna je usmerjena predvsem v množenje likov, saj namesto omejenega števila škoromatov z zvonci nastopi vsaj dvajset ali trideset izvajalcev, da se lahko bolje reprezentirajo na gostovanjih. Za drugo je značilno, da se vsako leto oblikujejo posebne skupine, denimo vojaki JLA, oficirji in borci na drugi strani, ali pekarna, v kateri dela 4-6 ljudi. Tako nastaja malo ljudsko gledališče, ko pri nekaterih hišah bolj, pri drugih manj odigrajo komične skeče. Tu dobijo priložnost gledališko in izrazno bolj nadarjeni našemljenci in gostitelji; tak dogodek lahko za nekaj dni postane tudi osrednji predmet pogovora. Lahko domnevam, da se je prva delitev na ti dve usmeritvi zgodila v začetku osemdesetih let, s pojavom (obuditvijo) škoromatije v Podgradu, ki so jo zasnovali v množični obliki, z minimalnimi omejitvami za udeležence, ki so jih kasneje še znižali ali odpravili, tako da sedaj ne poznajo niti spolne niti starostne omejitve, saj je edino merilo množičnost.

Druga delitev se je zgodila s pojavom hrušiških škoromatov, za katere je prav tako postala pomembna množičnost, saj so medse povabili tudi starejše, v sprevedu nastopajo tudi posamični otroci, ohranili pa so nekatere prejšnje omejitve, saj je škoromatija še vedno domena moških.

Ob tem je zanimiva otroška škoromatija, ki kot ponovitev oblike odraslih v Podgradu in Hrušici zamira, ohranja pa se v Obrovu, manj v Javorju ... Otroška škoromatija do določene mere ponovi like in tudi vzorce obnašanja starejših, predvsem to velja za nekatere stalne like, npr. škoromata z zgonci ali kliščarja. Ker je otrok vedno manj, ne morejo prikazati vseh likov. Spored otroške škoromatije je različen: kar se v soboto dopoldan dogaja znotraj vasi (Obrov, Javorje), gre za posnemanje ritualne prakse starejših. Na pustni torek so v podružnični šoli v Obrovu otroci od prvega do četrtega razreda šli skupaj z učiteljicama po vasi, repertoar mask je bil manj lokalno, tradicionalno obarvan in bolj prilagojen širšemu, netradicionalnemu okusu, tako da je na mestu vprašanje, ali v teh primerih pomenijo učitelji otrokom cenzuro ljudske kulture.



Otroška skoromatija. Javorje 2000.

TUJI IN DOMAČI RAZISKOVALCI IN RAZISKOVALKE ...

Produkcija identitete je čedalje bolj pomemben, a še vedno premalo raziskan pojav. Zgodi se, da postane etnolog ena od možnosti, sredstev za predstavitev lokalne produkcije znanja. Tako etnolog potrebuje sogovornika, izvajalca, da napiše svojo strokovno, znanstveno zgodbo, izvajalec pa uporabi etnologa za promocijo svojega naselja. Vendar se je pri skoromatih zgodilo naslednje: Etnologi, ki so o tem pisali, so na ravni opisa posameznih likov v veliki meri ponovili (Kuret 1972; 1976; 1984) ali strnjeno povzeli lokalno vednost (Bažato and Bogataj 1994; Bogataj 1999; Fikfak 2000)), tako da je bila za same vaščane lastna produkcija znanj posameznikov, ki so pri skoromatiji tudi aktivno sodelovali, veliko bolj pomembna. Kuretovi opisi v Maskah slovenskih pokrajin in Fikfakov v Enciklopediji Slovenije (1999b) zagotavljajo skoromatom pomembno mesto sredi slovenskih mask, Bogatajev opis pri znamkah (1999) družbeno odmevnost, vpis v register³ in obljubljeni vpis na Unescov seznam pa mednarodno prepoznavnost.

³ Škoromatija. <http://www.nesnovnadediscina.si/sl/skoromatija>.



Domača raziskovalka ritualne prakse na sestanku škoromatov. Hrušica 1993.

Pomembni domači raziskovalci izročila škoromatov so predvsem učitelji kot npr. Ester Juriševič (1995) ali Romeo Volk in novinar Danijel Cek (Volk in Cek 1996). Sem lahko prištejemo tudi Branka Mahneta, katerega poročilo (1963) je bilo objavljeno v Kuretovem delu (Kuret 1984). Ti raziskovalci so marsikateri pojav v veliki meri določili in ga preusmerili. Naj opozorim le na dva: V Mahnetovem poročilu in pozneje v intervjuju (2001), v katerem je govoril o času med obema vojnama, je bilo o barvah trakov na kapi škoromata z zvonci povedano, da so bile barve različne, brez nobene sugestije, da bi šlo le za tri barve slovenske zastave. Interpretacija, ki se je uveljavila v Hrušici, pa poudarja prav ta element, tako so zdaj trakovi, ki padajo s kap hrušiških škoromatov nacionalnih barvah. Drug primer so rdeče rutice na vratovih škoromatov v Podgradu, ki jih je domislil domač raziskovalec in so zdaj tudi na znamki o

http://www.mk.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rzd-02_00005.pdf

škoromatih. Tako so lokalni raziskovalci tradicijo raziskali, a jo hkrati tudi poustvarili in na novo določili.

Za izvajalce je čedalje pomembnejše merilo število objav v časnikih in na televiziji ali radiu. V zadnjih dvajsetih letih se je pokazalo, kako pomembna je vloga medijev za uspeh določene oblike pustovanja. Ne glede na izhodiščne razlike med škoromatijo v Podgradu, ki so jo rekonstruirali v začetku osemdesetih, in v Hrušici, ki so jo obnovili v začetku devetdesetih, je obema skupno iskanje možnosti za samoprezentacijo (objave, propagandni material, spletne strani ...) in zelo dobra komunikacija s predstavniki medijev (eno skupino navzven reprezentira celo sam novinar) in z raziskovalci folklore.

REGISTER NESNOVNE DEDIŠČINE

Ena od nalog in želja najbolj aktivnih akterjev v vaseh, posebej v Hrušici in Podgradu je tudi vpis ritualne prakse škoromatije v Unescov seznam. Motivacije pri tem so deloma različne. Prepoznavnost na slovenski ravni so škoromati že dosegli, najprej skupina v Podgradu, nato še skupina v Hrušici. Poleg osnovne želje po prepoznavnosti v svetovnem merilu si v obeh vaseh želijo kodifikacije oblačil, da bodo »prava«. Druga raven je, kateremu spolu je »po tradiciji« dovoljeno sodelovati v ritualni praksi, V Podgradu ločijo med prakso doma, ko je obhod po vasi in obisk hiš naloga moške skupnosti, ženske ali dekleta v belem pa so sestavni del sprevoda zunaj naselja, na ta način so tudi številčno pomemben sestavni del samopredstavitve lokalne identitete. V Hrušici pa si nekateri želijo, da bi z vpisom v register kodificirali moškost ritualne prakse tako v naselju kot na gostovanjih. To načelo je bilo že kršeno na dva načina, tako s tem, da so v sprevodu na pustno soboto nastopale tudi deklice, kot tudi s tem, da so bile navzoče nove maske, sončnice, torej skupina zunaj konteksta tradicionalnih likov. Seveda se ob tem in merilih vpisa v register poraja vprašanje, katere sestavine so (že) tradicionalne? Ali tiste do leta 1980 ali tudi tiste od leta 2000 in pozneje. Ali sta gostovanje in koreografija, povezana z njim že del tradicije in vredna vpisa v register? Zelo pomemben delež pri vpisu skupin v register pa imajo tudi sami etnologi, zadolženi za register nesnovne dediščine, ki marsikje delujejo kot animatorji samega vpisa. Seveda sam register pomeni tudi normativno urejanje podobe kulturne dediščine in določeno kodifikacijo dominantnih

diskurzov in praks, za katere so se eksperti in izvajalci dogovorili, da predstavljajo njihovo kulturno dediščino.

Pogovor z Brankom Mahnetom in raziskav mi je omogočil vpogled v nekdanje, pred prvo in drugo svetovno vojno zelo razplasteno pustovanje, v katerem so znotraj posamičnih naselij nastopale vsaj tri ali štiri skupine. Najmanj dve sta bili otroški, potem fantovska in nazadnje moška, vsaka od njih je imela svoj, dogovorjen urnik obhodov po vasi, odrasli moški pa so šli tudi v druge vasi praviloma v okviru župnije. Ob tem je obstajala tudi pustna praksa žensk, ki so zakrite, kar se da nerazpoznavne v pustnem tednu zvečer obiskovale sosednje hiše. Reminiscenca na te prakse so ženske v belem, ki spremljajo podgrajske skoromate na gostovanjih v drugih krajih. V tem brikolažu so bili zagotovo eden bistvenih segmentov gledališki elementi, drobne zaigrane situacije.

Prav razlike med vasmi pa pokažejo, kako so se nekatere prakse, npr. gledališki elementi ohranili tam, kjer ni prišlo do folklorizacije pojava niti do intervencije raziskovalca.

Leta	Podgrad	Hrušica	Javorje	Obrov	Gradišče
1950 –	N, T, D	T, D			
1960 –	N, T, R, D	T, D, G			
1970 –	-	T, D			
1980 –	R, F, G	T	T, D	T, D	
1990 –	R, F, G	T, R, F, G	T, D	T, D	T, D
2000 –	T, R, F, G	T, R, F, G	T, R, D	T, D, N	T, D, N

Tipi ritualnih praks: (N)ovo, (T)radicija, (R)ekonstrukcija, (F)olklorizacija, (D)ramski elementi, (G)ostovanja.

Če bi primerjali to shematično podobo z raziskovalnim interesom tujih in domačih raziskovalcev, bi ugotovili, da sta najbolj zanimivi prvi dve naselji, za kateri so značilna gostovanja, folklorizacija, intenzivna potreba po predstavitvi lokalne identitete v širšem slovenskem in evropskem prostoru.

Raziskovalcem so sledili novinarji; vendar so bili za prodor škoromatov v širši medijski prostor tako v Podgradu kot v Hrušici odločilni domači raziskovalci, organizatorji in novinar.

Razmerje med raziskovalci, mediji in izvajalci je naravnost paradoksalno. Težko je reči, kdo ima v tem razmerju več, ali raziskovalci, ki dobijo snov za raziskavo, in novinarji, ki dobijo za publiko privlačno reportažo ali sami domačini, ki lahko na ta način reprezentirajo sebe, pridobijo določena finančna sredstva in po-ustvarijo lokalno identiteto na regionalni, državni, nacionalni ravni.

Ali je škoromatija najpomembnejši dogodek v naselju? Gre za dve ravni samopredstavitve. Na eni strani so naselja, kjer se z gostovanji predstavljajo tudi drugod; gostovanja so zelo pomemben del urnika, o katerem se pogajajo na sestankih na štefanovo. Na tujem se predstavljajo z zastavo, organiziranim sprevedom in s posebno koreografijo. Gre predvsem za naselji Hrušica in Podgrad. V drugih naseljih, kjer hodijo le na pustno soboto (npr. Obrov), pa je dva do štiri tedne prej, da se dogovorijo o osnovnih likih in morebitni gledališki skupini.

DEDIŠČINE, LOKALNE IN GLOBALNE IDENTITETE

Med slovenskimi etnološkimi deli je bil najbolj prodajan Slovenski etnološki leksikon, nad 20.000 izvodov, uspešnica, ki ne govori le o zelo dobri prodajni politiki Mladinske knjige temveč tudi o potrebi po možnosti identifikacije s tistim, kar strokovnjaki definirajo kot ljudsko, slovensko, regionalno, lokalno, specifično itd. Narodopisna, etnološka, krajepisna in druga znanja postajajo zaradi različnih motivov in potreb čedalje bolj del splošne zavesti. Ustanavljajo se lokalni, krajevni, zasebni muzeji ...

V tem spektru kulturne dediščine so največje pozornosti in tudi najbolj temeljite kodifikacije zagotovo deležne »šege in navade«, tj. ritualne prakse; tako vsi osrednji časopisi, radio in televizija posvečajo pozornost pustu, Valentinovemu, kresu, noči čarovnic, božiču, lokalnim praznovanjem ... in vabijo etnologe, da jim razložijo, od kod izvira kakšen pojav, za kaj pri stvari gre ipd. Pust, maske in maskiranje, lokalne prakse se v zadnjih desetih, dvajsetih letih (pri kurentovanju še dlje) predstavljajo tudi na regionalni ali državni ravni ali drugod. Zaradi tega so deležni nekaterih učinkov globalizacijskega procesa, določene folklorizacije, ki se kaže v težnjah po množičnosti, uniformiranju likov, poenostavljanju vsebin itd., pri čemer se izvajalci marsikdaj čutijo del svetovne estradne scene, torej del globalizacijskega procesa. Ta nasprotna si procesa - globalizacija in lokalizacija - oblikujeta tudi razmerje do tradicije (gl. Appadurai 1997; Köstlin 2001) in vplivata na današnjo ritualno prakso. Podrobneje, po Robertsonu (1995) lahko s pojmom glokalizacija, katerega učinkovanja lahko sledimo najmanj v 19. stoletje razumemo dinamiko predvsem globalnega strukturiranja diskurzov in proti-učinkov procesov na lokalnem nivoju.

Pri vseh teh procesih oblikovanja vednosti o etnološki kulturni dediščini in ponudbe identifikacijskih možnosti pa nimajo svojega deleža le novinarji. Na Slovenskem so imeli in imajo v teh procesih pomembno vlogo tudi narodopisci - etnologi, ki so raziskovali in marsikdaj sooblikovali podobo današnjih ritualnih praks, predvsem pustovanj.

Najvidnejšo vlogo v tem procesu je do osemdesetih let prejšnjega stoletja gotovo imel Niko Kuret. Med njegovimi najpomembnejšimi deli s področja raziskav ljudskega izročila so gotovo v štirih delih izdano Praznično leto Slovencev (Kuret 1965–1970) in Maske slovenskih pokrajin (Kuret 1984), temeljno delo o pustovanjih na Slovenskem. Na splošno so bila njegova raziskovanja usmerjena v preučevanje kulturne zgodovine pojavov, predvsem so razkrivala izjemno bogato tipologijo mask in maskiranja, marsikje tudi na njihovo etimologijo. Raziskave mask so temeljile na obsežni mreži različno izobraženih informatorjev, predvsem učiteljev in duhovnikov, ki so po zelo natančnih strokovnih navodilih odgovarjali na ankete, in na hkratnem terenskem spremljanju nekaterih najpomembnejših pojavov mask. Niko Kuret je s tem omogočil ne le doslej najtemeljitejši pregled kake ritualne prakse na Slovenskem, marveč je s svojo vpletenostjo in aktivnim sooblikovanjem podobe izročila vplival tudi na to, da so ne le v Brkinih (gl. poglavje Besedila in resničnosti) temveč tudi drugod (Cerkno, Ptuj, Dobropolje, Kostanjevica ...) pustovanje oživili in obnovili. Njegovo delo je marsikomu služilo za rekonstrukcijo nekdanje podobe ritualnih praks, zato je zagotovo veliko pojavov, ki bi brez Kuretovih raziskav in njegove pomoči pri iskanju državnih sredstev za sofinanciranje rekonstrukcij preprosto izginili v pozabo. Marsikje se tako zgodi, da domači razlagalci in oblikovalci izročila povzemajo in ponavljajo nekatere Kuretove interpretacije vloge, pomena ali zgodovine neke prakse kot svoje. Znanstveni pogled je postal sestavni del lokalne, laične oz. zdravorazumske interpretacije. Maske slovenskih pokrajin so za mnoge postale navodilo, priročnik za uporabo⁴ in merilo zvestobe tradiciji.

Medtem ko je Niko Kuret v prvem, predvojnem »laičnem« obdobju svojega dela pri Ljudskem odru oživiljal ljudsko dediščino (Fikfak 1985) znotraj ruralističnega, v marsičem idealističnega pogleda na svet, v katerem je bilo vračanje h kulturi podeželja, kmeta sinonimno iskanju in zagotavljanju korenin narodove kulture, je drugo, povojno obdobje zaznaval znanstveni interes, pri čemer lahko nekatera njegova prizadevanja in

⁴ Zgovorna je zgodba enega od domačih raziskovalcev, ki je komaj čakal, da dobi izvod Kuretove knjige z opisi pustovanja, ki ga je raziskoval.

dejavnosti v marsičem razumemo kot reminiscenco na predvojno obdobje. Predvsem gre za obnovo in rekonstrukcije zamirajočih pustovanj, ki so s Kuretovimi prizadevanji dobile svoj prostor v povojnem času. Tudi v okviru iskanja prateksta, praižvedbe je Niku Kuretu pomenilo izziv rekonstruirati čim starejšo podobo nekega rituala, pokazati na nerazločljivost in sinkretizem različnih ravni in plasti življenja, posebej njenih krščanskih in poganskih prvin, ki jih povojna oblast ni mogla ujeti v svoj sistem obvladovanja sveta. V prvih desetih, petnajstih letih po 2. svetovni vojni je bilo oblastem marsikdaj lastno sovražno ali vsaj nelagodno razmerje do izročila ljudske kulture, posebej do ravni, povezanih s konfesionalno prakso. Eden prvih premikov se zgodi na začetku šestdesetih let, ko začnejo obnavljanje, oživljanje in rekonstrukcijo pustne ritualne prakse financirati različne državne ustanove. Vsi, ki so sodelovali pri takratnem oživljanju pustovanja, se še danes z veseljem in ponosom spominjajo prizadevanj in aktivnosti, s katerimi so po strokovnih navodilih obudili in obnovili izročilo. To oživljanje se je zgodilo v času, ko se je začel zaradi industrializacije in s tem povezanega intenzivnega razseljevanja posebej na vaseh verjetno najbolj intenzivno rušiti stari vrednostni sistem vaških in družinskih hierarhij.

Od Kuretovega aktivnega terenskega dela je prešlo že več kot štirideset let, v tem času sta se zgodila dva bistvena premika: prvi v splošnem razmerju do ljudskega izročila, kjer je Kuretovo delo je z razkrivanjem bogastva kulturne dediščine mnogim odprlo možnosti afirmativne identifikacije; drugi premik se je zgodil znotraj vede, ki se od teksta samega pojava obrača k njegovemu kontekstu, predvsem pa k učinkom, ki jih proizvede uprizoritev ritualnih praks.

Ob tem sta za oblikovanje ritualov čedalje bolj zanimiva in pomembna dva pojava: na eni ravni gre za medije, ki bolj kot kdajkoli prej v teh praksah vidijo ne le nekaj specifičnega, neznanega in mikavnega za širše bralstvo, marveč tudi nišo, možnost dostopa do doslej nenaslovljene publike; na drugi, verjetno pomembnejši ravni gre za produkcijo znanja o lastnem, s katero želijo domačini osmysliti svoje bivanje in pripadnost določenemu kraju; ne nazadnje je po-ustvarjanje dediščine, tj. produkcijo lokalne, historične identitete, mogoče razumeti kot eno najbolj smiselnih in uspešnih prizadevanj v teh procesih globalizacije, ki je hkrati, kot pravi Robertson (1995), strukturirano z njo.

NEKATERE ZNAČILNOSTI POUSTVARJANJA DEDIŠČINE

Na Slovenskem sta danes bolj kot obredna funkcija pustnih ritualnih praks, ki jo je v veliki meri iskal tudi Niko Kuret, pomembna samoprepoznavanje in lokalna ali regionalna samopredstavitev, ki sta gotovo najbolj odločilna dejavnika pri oživljanju.

Zaradi demografske ogroženosti velikega števila krajev pustovanja marsikje ne izvajajo več. Pustne ritualne prakse lahko znova zaživijo le tam, kjer je dovolj ljudi, pri čemer je čedalje manj pomembna starostna delitev (fantje, moške, otroci); marsikje je znotraj samega naselja še ohranjena delitev po spolu, ko so določene vloge pridržane moškim, navzven, na gostovanjih, pa ponekod zaradi potrebe po številčni samopredstavitvi nastopijo tudi ženske (Podgrad).

Otroška pustovanja, ki so po mnenju nekaterih degradacija pustovanja odraslih ali pa obstajajo le v obliki maškarade, lahko pod vplivom šole in staršev v nekaterih krajih veliko bolje kot odrasli (pro)izvedejo idealnotipski model tradicijskega pustovanja. To se je večinoma zgodilo tam, kjer so pustovali sami fantje (Hrušica, Javorje). Ko so otroci odrasli in prevzeli pomembno vlogo najprej v fantovski in nato v vaški skupnosti, so ta model nadaljevali v širši javnosti dostopno prezentacijo in zdaj svoje naselje uspešno predstavljajo tudi navzven.

Posebej so pustovanja uspešna tam, kjer so izvajalci formalizirali svoja prizadevanja in si porazdelili odgovornosti z ustanovitvijo kulturnega društva, ki omogoča upravljanje z denarjem, lažje financiranje in pridobivanje sponzorjev.

Čas, v katerem pripravljajo dogodek, je obenem tudi posebna prilika za medsebojno druženje. Tako je v nekaterih naseljih pustovanje osrednji dogodek s pomembno integrativno vlogo, ki je omogočil tudi druge aktivnosti, s katerimi se ljudje povežejo in združijo za skupne cilje (prenovo vasi, skupni prostor, kulturni dom ...), kar je še posebej pomembno za naselja, ki so na meji demografske ogroženosti in ki morebiti tudi na ta način ohranijo nekatere središčne funkcije.

V prizadevanjih za lastne simbolične prostore (prim. Appadurai 1997: 179) prebivalci nekega naselja svoje istosti in razlike s sosednjimi naselji ne definirajo le na jezikovni ravni (prim. Bucholtz in Hall 2003), navadno z

drobnimi (večinoma leksikalnimi, včasih fonetičnimi), »le njim slišnimi« razlikami v izgovorjavi tipičnih kritičnih besed, marveč tudi v ritualih, še posebej tako izrazitih, kot je pustovanje. Te razlike so navadno v rahlem niansiranju atributov (kape, barve in dolžina trakov, robcev, dolžine ali vrste dlake, čevljev ...) dominantnih likov, s katerimi vzpostavljajo osnovo idealnotipske slike samega pustovanja. Posebej v začetku oživiljanja lokalne interpretacije ritualne prakse, torej znotraj še neetabliranega statusa same skupine, definirajo svojo izvedbo tudi z izvorom rituala in na njem utemeljeno kompetenco, pravico do edino prav(iln)e izvedbe; v tem okviru je (bil) zanje etnolog tisti, ki bo razrešil vprašanje, kdo ima pravico do izvedbe, kdo je edini kompetenten za izvedbo pustovanja, o čemer so bile polemike npr. med naselji Hrušica in Podgrad ali Markovci in Ptuj.

Med najpomembnejšimi dejavniki, ki motivirajo skupine k bolj intenzivnemu poustvarjanju izročila, so gostovanja: ta vsako skupino prisilijo v razmislek, kako naj se ustrezno predstavi, kako naj oblikuje ustrezno koreografijo za predstavitev v mestu, na ulici, med množico ... Tako Brigita Tetičkovič (2003) na primeru oračev iz Lancove vasi ugotavlja, da so morali spremeniti rutino, ki jo prakticirajo na podeželju, zato so v sprevod uvrstili tudi gospodinjo in gospodarja, da lahko v mestu uprizorijo vsaj nekaj gledališkega dogajanja, lastnega obhodom na podeželju. Podobno je mogoče videti tudi pri škoromatih, katerih vloga v mestu je omejena na občasni tek, uklepanja deklet s kleščami in lisanja po licih pa skorajda ni; lisanje, ki bi se štel na sprevodu, npr. v Ilirski Bistrici ali kje drugje za vsiljivost, nesramnost, poseg v zasebno sfero, bi morale v sami vasi iste obiskovalke, opazovalke škoromatov sprejeti kot vaško normo. Na gostovanjih je razmeroma malo tudi situacijske komike, tako pogoste v sami vasi, kjer je marsikdaj že sama kombinacija osebe in predstavljenega lika povod za smeh.

Eden najpomembnejših sopotnikov in hkrati dejavnikov ohranjanja izročila in vidikov lokalne identitete je glasba. Pomembna je tako v samih karnevalskih sprevodih (npr. Kraškem pustu), kjer se (včasih skupaj z mažoretkami) predstavijo posamezne skupine ali vasi (npr. Prosek - Kontovel, Breg, Trebče ...), pri slovesnejših pustnih pogrebih ali znotraj vasi, kjer igrajo v hiši ali na pomembnih točkah v vasi; ponekod godca oz. godce za samo praznovanje tudi najamejo.

VLOGA MEDIJEV

Tako kot za vaška naselja, v katerih hodijo na gostovanja in prodirajo v medije, je tudi za mesta in trge čedalje bolj značilna profesionalna izvedba dogodka. Karnevali, npr. v Cerknici ali na Opčinah, so organizacijsko in finančno zelo zahtevni projekti, ki terjajo od vseh udeležencev veliko angažmaja, prostovoljnega dela, oglaševanja in iskanja sponzorjev. Veliko vlogo imajo lokalne skupnosti, npr. občine ali turistična društva (npr. Postojna), ki v veliki meri sponzorirajo dogodek.

Tudi zato je v zadnjih desetih letih postala komunikacija z mediji osrednje vprašanje in naloga izvajalcev pustovanja. Merilo za odmevnost in pomen skupine je namreč prisotnost v medijih, zlasti v regionalnih časopisih, na radiu in predvsem na televiziji, tako na regionalni kot na državni ravni. V stiku s tujcem (fotografom, snemalcem) domačini navadno najprej vprašajo, kdaj bo slika ali besedilo o njih objavljeno. Poznavanje in raziskanost pojava na ravni ustrejanja idealnotipski podobi tradicije je predvsem po zaslugi Kuretovega dela večja kot kdajkoli. Med izvajalci jih je mnogo v okviru srednje- ali visokošolskih študijskih obveznosti raziskalo ljudsko izročilo domačega naselja ali širše okolice; pojave sistematično dokumentirajo in predstavljajo ter svoje izsledke objavljajo. Danes številni mlajši izvajalci obvladajo tudi nove medije in predstavljajo svoje naselje, njegovo zgodovino, znamenitosti in šege na spletnih straneh. V komunikaciji z mediji pa posredujejo izročilo največkrat na tisti ravni, na kateri se mediji zanimajo za pojav. Marsikdo med izvajalci šege je novinar.

Oblika in vsebina prezentacije neke prakse, ki je največkrat po ljudski pripovedi sestavljena in predstavljena v običajnem novinarskem poročilu, je v veliki meri ritualizirana, saj se iz leta v leto ponavlja. Včasih je v njej poleg najbolj osnovne definicije obhoda po vasi in obiskovanja hiš tudi povzetek ene od ravni, ki imajo osrednje mesto tudi v Kuretovem delu, namreč fenomenologije in etimologije mask, pri čemer so posamezni opisi marsikdaj kar prepisani brez navedbe vira. Novinarska poročila zdrsnejo z ravni stereotipiziranega poročanja o tem, kaj se ob ritualu dogaja, le takrat, ko spregovore o ekscesih, npr. o alkoholiziranosti udeležencev ali sporih med posameznimi skupinami.

Zaradi neprimerno lažje cenovne dostopnosti visoke tehnologije je v zadnjih letih veliko domačinov opremljenih z zelo dobro fotografsko ali videoopremo in snemajo za domačo prezentacijo in arhiv. Pustovanje kot pomemben, slikovit in fascinanten dogodek je tako eno najbolj zaželenih polj za novodobnega opazovalca (voajerja) s kamero. Vendar je glede na pregledano gradivo mogoče reči, da lokalni raziskovalci največkrat le hipotetično posnamejo tudi t. i. resnično življenje oziroma pogled na tiste ravni, ki so tujcu na manifestni ravni težje dostopne. V vsakem primeru pa je na posnetkih zaradi neprisotnega tujca mogoče lažje razbrati konkretno jezikovno rabo, vsebine pogovora in razmerja med posamezniki, tj. ravni, ki so domačinom samoumevne in zanje večinoma zunaj problematične samopredstavitve.

Pustni čas je na podeželju poseben tudi v tem, da je vsaka hiša odprta za obiskovalce in da daje tujcu možnost za vstop v vas in mu obljublja doživetje občutka prvinskosti in neposrednosti bodisi z obrednim tikanjem (ki velja le na pustni dan) bodisi s pijačo ... Želja številnih tujcev po doživetju neznanega lahko povzroči tudi nelagodje, marsikje so postali tuji udeleženci, fotografi in snemalci moteč dejavnik, tako da se ponekod sprašujejo (npr. Boljunec) o tem, ali naj bo pustovanje le dogodek za prebivalce domačega naselja, drugod (npr. v Reziji) pa dovolijo snemanje le domačinom (Dapit 2003).

Število razpoložljivih vlog je na podeželju največkrat omejeno na akterje (obiskovalce in obiskane) in gledalce, pri čemer slednji tvorijo publiko, ki se premika z glavnimi akterji od hiše do hiše ali od gostilne do gostilne. Za pustni čas v mestu so značilne številne vloge, ki jih prevzemajo nosilci kot organizatorji karnevala ali veselice, kot udeleženci v samem sprevodu, kot gledalci, ki spremljajo sprevod večinoma brez mask, kot našemljeni prodajalci ali gostinci (večinoma le s šminko), ki prodajajo krofe in ponujajo pijačo.

GLOBALIZACIJA - LOKALIZACIJA

Skoraj vse obravnavane skupine (mogoče je edina izjema skupina Franca Svenška iz Zgornjega Gruškovja, prim. Brence 2003) nosijo danes boljše in lepše materiale kot v preteklosti. Nove težnje se najbolj izrazito kažejo prav pri kurentih, pri katerih gre za čedalje daljšo dlako kožuhov; naročajo si jih v Bosni, kjer gojijo ovce prav za ta namen. Ob kurentu cveti

in se razvija posebna industrija izdelovalcev priponk, nalepk, maskot, razglednic, kurentije (celotne oprave kurenta), gostinstvo išče v kurentovanju možnost zaslužka. Če lahko za pojave škoromatov, cerkljanskih lavfarjev idr. govorimo o produkciji lokalne identitete, katere namen je zagotoviti si prostor v medijih, potem lahko pri kurentu ugotovimo nadlokalne težnje. Vladimir Šlibar (2003) ugotavlja, da so v Celju ustanovili društvo kurentov, ki jih na Celjskem niso poznali, na Koroškem (gl. Piko – Rustia 2003) pa jih povabijo, da lahko zaznamujejo pustne dni ... Da kurent ni več zgolj ptujski pojav, pa ni razlog le v ekspanzivnosti organizatorjev in promotorjev s Ptujskega polja, marveč tudi v tem, da so liki lavfarjev ali škoromatov regionalno (lokalno) definirani, pri kurentu pa gre za prekrivajoča se poimenovanja in vloge. Že stvarno kazalo v Kurentovi knjigi (1984) pokaže, da kurent nastopa marsikje na Slovenskem, torej presega zgolj ptujski okoliš, ki ga je skozi kurentovanje, knjižno, filmsko in drugo produkcijo posvojil in ga zdaj prezentira kot zgolj svojega s tipičnim kožuhom, masko, ježevko ipd., kot tak pa se je zelo diferenciral (prim. Gačnik 2003), saj ne nastopa le v živo, ampak funkcionira v raznih drugih oblikah, bodisi kot maskota, ki jo kak pomembnež, igralec ali športnik prejme od ptujске občine, ker je s svojo prisotnostjo počastil njene prebivalce, bodisi kot našitek slovenske vojaške enote s sedežem na Ptujju bodisi kot nalepka na »pristni kurentovi« klobasi.

Ko kurentovi zvonci na mednarodni smučarski tekmi naznanijo nastop slovenskega tekmovalca, omogočijo tuji publiki v našemljenih, v kožuhe oblečenih navijačih videti nedvoumno podobo slovenstva, nekateri pa pustne attribute razumejo kot slovensko narodno nošo (prim. Bogataj 2003).

Na tem mestu se je mogoče treba provokativno vprašati naslednje: Ali kurenti, ki v težnji po čim bolj svetovni samopredstavitvi med vsemi slovenskimi tradicionalnimi upodobitvami slovenskega lokalnega izročila najbolj učinkovito izrabljajo televizijski medij in pri tem ne upoštevajo nobenih nenapisanih pravil nekdanje, sporočene podobe, pravzaprav ne globalizirajo svoje lokalne, deloma nacionalne identitete? Tako kot so se škoromati ob pogledu na plakat v igralnici, na katerem so v večernem sporedu poleg sebe zagledali tudi brazilske plesalke sambe, počutili kot del svetovne estradne scene, tudi kurenti, njihovi sponzorji in svojci ob pogledu na televizijski prenos smučarske tekme vsaj za hip čutijo, da so

pomemben del svetovnega dogajanja.

»Sindrom kurentomanije« (Gačnik 2000) seveda ni bolezenski pojav, gre za iskanje možnosti, da bi se produkcija lokalnosti umestila na svetovni oder, pri čemer seveda prihaja do mnogih zadreg in težav, za marsikaterega etnologa tudi nerodnosti in nesmislov. A ta »sindrom« odpira tudi vprašanje razmerja med raziskovalcem in po-ustvarjalcem izročila.

RAZISKOVALCI IN BRALCI

Velikokrat raziskovalci sami podelijo smisel in pomembnost določenemu dogajanju, za katerega doslej prebivalci oz. izvajalci sami niso vedeli, kako pomemben je znotraj etnološke paradigme. Zapisi in spoznanja, objavljeni v Kuretovih delih, so marsikje »kanonizirali« ritualno prakso, izvajalci so jih brali kot navodilo za uporabo, tako da so obstoječo prakso pogosto prilagodili »pratekstu«. Po dosedanjih ugotovitvah je Kuretovo delo večinoma zelo zanesljivo izhodišče, le ponekod so podatki informatorjev pomanjkljivi ali premalo natančni (npr. v poimenovanjih drobnih razlik med vasmi). A vsi ti zapisi so se praviloma opirali na ugotavljanje dominantnih kulturnih, ritualnih praks, tako da je v vsakem primeru potrebno zavzeti kritično distanco do zapisanega in zbrane podatke imeti le za izhodišče za ukvarjanje z nekdanjimi kulturnimi praksami. Tako že danes številni domači raziskovalci (npr. fantje iz Drežniških Raven – Kapitan 1998 ali Hrušice - Cek in Volk 1996; Juriševič 1995) sami raziskujejo, kaj se je pri njih včasih dogajalo, in na tej osnovi poustvarjajo dediščino in do nje oblikujejo aktivno razmerje; nekateri pa intenzivno sodelujejo z etnološkimi ustanovami, pripravljajo publikacije, razstave, sprašujejo starejše ...

Analiza nastajanja škoromatorov in Kuretove vloge pri tem je pokazala, kako prepletena je bila produkcija lokalnosti v šestdesetih in sedemdesetih letih s samim raziskovalcem, ki je pojave raziskoval, dokumentiral in s pomočjo televizije tudi obudil. Ob tem se zastavljajo številna vprašanja, med katerimi velja prvo postaviti samemu raziskovalcu: Koliko tisto, kar je zapisal, vsaj približno ustreza nekdanji resničnosti in koliko te resničnosti je zabrisal že s tem, da jo je prevedel v model ritualne prakse? Drugo vprašanje, ki je mogoče na tem mestu še pomembnejše, se glasi: Kaj se je zgodilo ali spremenilo zaradi posegov raziskovalca, ki je ljudem odkril vrednost njihovih šeg, izročila ali jim celo z zapisom pripravil model oz.

scenarij dogodka? Ne nazadnje gre za Cankarjevo vprašanje: Ali pisec (raziskovalec) s tem, da zapisuje določeno zgodbo, zlorablja zaupanje tistega, ki jo je doživel?

A slednje je mogoče veljalo takrat, ko je bilo podeželje kot tako bistveno deprivilegirano; danes se vse bolj zdi, da se tu raziskovalci in pripovedovalci, zapisovalci in poustvarjalci ritualne prakse najdemo na istem Möbiusovem traku: res je, daje raziskovalec tisti, ki išče in tudi najde kar išče, in mu je ljudstvo na voljo kot pripovedovalec o nekdanjem in sedanjem; a hkrati je raziskovalec instrument tega ljudstva, je sredstvo, s katerim dobi lokalna produkcija izročila splošno veljavnost, ko vidi svoje ime, svojo prakso objavljeno v časnikih ali strokovnih časopisih. Na ta način se tudi sama legitimira, z objavo ji je njena oblika recepcije in produkcije izročila splošno priznana; hkrati je etnolog, raziskovalec v teh okvirih tudi »pravni svetovalec«, saj od njega pričakujejo (npr. v Kostanjevici na srečanju pustnih skupin leta 1997), da bo razreševal interne spore posameznih skupin, ki si lastijo pravico do uprizarjanja določenih šeg in navad.

RITUALNA SPOMINJANJA

MED VAŠKIM IN OBČINSKIM (DRŽAVNIM), OSEBNIM IN ETNIČNIM

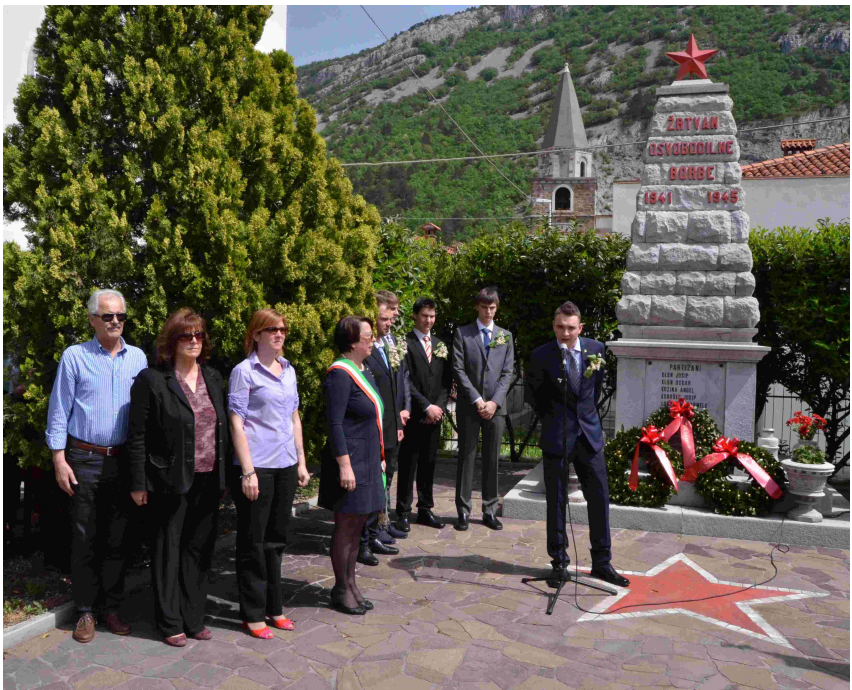
Vprašanje lokalne, etnične ali nacionalne identitete pa se ne pojavlja le ob pustu. Razbrati ga je mogoče v katerikoli drugi ritualni praksi, npr. spominjanju prednikov. V tem konkretnem primeru ga najprej razbiramo z dveh fotografij, v drugi fazi analize si pomagamo s posebno vednostjo »domačinov«, posameznikov iz okolja.

Na prvi fotografiji je osrednji motiv spomenik, na katerem lahko razberemo, da je posvečen žrtvam osvobodilne borbe. Uokvirjen je z rdečo zvezdo na vrhu spomenika in zvezdo na tleh pred njim. Na levi strani fotografije je skupina ljudi, predvsem žensk, ena od njih nosi trobarvni trak, sredi pred spomenikom stojijo štirje mladi fantje, eden od njih je pred mikrofonom. Vse to omogoča prvi pogled. Iz njega sklepamo na pomembnost dogodka, zdi se, da je povezan s spomenikom, na katerem so zapisna imena umrlih, gre za zapis o pretekli zgodovini, preteklih junaštvih, hkrati cela konfiguracija spomenika, vencev pred njim, okolice in ljudi na sliki priča o slovesnosti rituala. Glede na situiranost ob spomeniku lahko sklepamo, da so mladi fantje povezani s spomenikom,

stojijo ob njem, na levi pa je nekdo s trakom v barvah italijanske zastave. Gre za ritualno prakso, pri kateri so prisotni tako moški in ženske, vendar so prvi v večini in v središču pozornosti.

Vsi ti podatki zahtevajo podrobnejšo analizo. Slika je bila posneta 1. maja 2013 v Boljuncu pred vaškim spomenikom, postavljenim leta 1946 (podrobnejšo analizo gl. Fikfak 2009). Kdo je na sliki:

Poleg županje občine Dolina Fulvie Premolin, za županjo jo označuje italijanski trobarvni županski trak, so tu še občinska predstavnica za kulturo Tatiana Turco, občinska svetnica, ... Gre za prisotnost predstavnikov ustanov, ki podeljujejo dogodku status občinskega praznika, nadlokalnega spominjanja.



Spominska slovesnost pred spomenikom žrtvam narodnoosvobodilne borbe. Boljunec, 1. maj 2013.

Na desno od njih je pet fantov, levo in desno sta dva starejša, na eni strani gvardijan, na drugi žpn (župan) fantovske, ki govori pred mikrofonom, na sredi med njima pa so trije mladi še ne iniciirani fantje, ki so oz. bodo čez

dobro uro ali dve sprejeti v fantovsko skupnost. Oni so tudi prinesli venec in ga položili pred spomenik. Gre za ritual, ki je bil uveden v sedemdesetih letih, spodbudili so ga posamezniki, še posebej Boris Mihalič, ki se je v šestdesetih letih izobraževal v Ljubljani. Skupaj z drugimi je začutil potrebo po slovesnejšem, za fante bolj odmevnejšem praznovanju in označevanju teh spominskih mest. K temu jih je vodila še ena skrb, namreč, ob grafitnih akcijah neofašistov (prim. Fikfak 2009) je (bilo) zborovanje domačinov in še posebej mladih pred spomenikom zaveza spominu na padle stare in prastare starše, strice in druge sorodnike, za, kot piše spomenik: »Žrtvam osvobodilne borbe«.

Na sliki ne vidimo skupine skupine moških na desni strani. Gre za moški pevski zbor, nastal je pred dvema letoma, sestavljajo ga upokojenci; na sporedu imajo nekaj pesmi, med katerimi je najpomembnejša in vedno na zadnjem mestu primorska himna Vstala Primorska.

Česar prav tako ne vidimo in kar je bilo mogoče slišati kasneje, je bila diskusija med člani fantovske in moške skupnosti o tem, ali je primerno, da županja govori, torej, ali ima pravico do posega (intervento) na tem prazniku fantovske skupnosti. Večina se s tem ni strinjala in je to razumela kot domisljico samega župana fantovske. Podoben razmislek je bil leta 2004 na uri županov pri vprašanju o tem, ali naj bo ob slovesnem sprejemu Slovenije v Evropsko unijo poleg rdeče zastave na maju (mlaju) oz. lanteni (lesenem drogu, na katerega je cepljen bor) tudi evropska ali slovenska in napis Prešernove zdravljice na modrem srcu Evrope. Vprašanje je bilo, kaj je tradicija in kdo jo ima pravico spreminjati. In ker so se na sestanku dogovorili, da je tradicija le rdeča zastava, je ostala le ta. In zanjo so glasovali tisti, ki so rdečo zastavo internalizirali kot zastavo svojega otroštva. Pri tem je povedno, da so po vseh drugih okoliških vaseh na mlajih vidno praznovali sprejem Slovenije v Evropsko unijo. Tako v primeru sprejema Slovenije v Evropsko unijo in označevanja posebnega položaja kot v primeru govora županje je bilo osnovno vprašanje isto: Kaj in čigava je tradicija, čigav je praznik? Praznik fantovske ali Slovenije ali Evropske unije ali občine Dolina. Kdo ima pravico govoriti in v čigavem imenu to počne.

Posredno nam ,na ta vprašanja daje odgovor druga slika, nastala leto dni kasneje. Na levi strani predstavnikov občine ni več, v ozadju na levi je na levi moški s partizanskim praporom, na sredi so gvardijan, mlada fanta,

ki čakata na iniciacijo in stojita kot častna straža pred spomenikom, ter župan fantovske, ki bere govor; med mladim fantom in županom zadaj je mlado dekle, na desni je moški pevski zbor. Zastave so iste kot leto prej, torej stara slovenska zastava z rdečo zvezdo, na sredi je italijanska, na desni pa rdeča, delavska. Manjka zastava PACE - MIR. Prav tako ni nove slovenske zastave (brez zvezde) z grbom.



Spominska slovesnost pred spomenikom žrtvam narodnoosvobodilne borbe. Boljunec, 1. maj 2014.

Mlado dekle je moderator in uokviri dogajanje, pove kdo je tu, ki se spominja na prednike, gre za fantovsko in dekleško, ki sta organizatorja tega dogodka. Pozdravi predstavnika zveze borcev iz Sežane, ki stoji s praporom; pevski zbor zapoje pesem, veliko bolj ubrano kot prejšnje leto; nazadnje spregovori mladi mož, župan fantovske. V govoru poudari potrebo po spoštovanju preteklosti in spoštovanju lastne identitete, ki se med drugim kaže tudi v slovenskih imenih in priimkih. Spominska slovesnost se konča z zborom, s pesmijo *Vstala Primorska*, ki jo poje večina navzočih, tudi gledalcev.

Katere so razlike med prvo in drugo slovesnostjo? Prva je izbira jezika. Letos ni bilo nikogar, ki bi spregovoril po italijansko. Lansko leto je definirala dvojezičnost, saj je županja na pamet in tudi po uradni dolžnosti govorila v obeh jezikih, tako je nagovarjala tudi morebitne udeležence italijanskega dela skupnosti v Boljuncu – približno 50% prebivalstva je italijanskega – in obiskovalcev od drugod. Letos sta tako moderatorka kot župan, ki je arhitekturo doštudiral v Trstu, govorila le v slovenskem jeziku.

Drugo je zamejitev slovesnosti na raven praznika vaške skupnosti, predvsem fantovske in dekliske, pri čemer sta za eksplicitno omembo dekliske pomembni dve dejstvi. Prvič, da je bila napovedovalka članica dekliske skupnosti; drugo, da je vedno več aktivnosti, pri katerih sodelujeta obe skupnosti, npr. na božično vigilijo, ko dekleta in fantje skupaj obiščejo in obdarijo vse vaščane, starejše od 80 let; pri slavnostnem slikanju pred »majem« na gorici, kjer se obe fantovska in dekliska skupnost slikata skupaj in ob samem podiranju maja, ko članice dekliske sedijo na lanterni. Skupne aktivnosti vasi so najbolj intenzivne na pustno soboto, ko nastopijo na Opčinah, in na pustni torek, ko sodeluje cela vas, in je to doživetje za vse sodelujoče; skupaj z drugimi vaščani pa gredo tudi na silvestrovo po vasi in pojejo Živi torej.

Govor ali »poseg« predstavnik občine je v tem primeru poseg v obstoječe prakse, v katerih vas in še posebej fantovska gleda sebe kot avtonomno telo, in kjer so občina in drugi državni organi tujec v tradicionalni ritualni praksi. Hkrati poseg občine na nek način odvzema vasi, oz. njenim predstavnikom kompetenco, da sami izrazijo svoje poglede na dogodke. Znotraj razmerja med posameznikom, fantovsko, vaško skupnostjo na eni in državo na drugi strani, je predstavnik države v tem določenem trenutku, na tej določeni ravni tujec. Predstavniki državnega aparata, občine, pokrajine in drugih oblasti, županja, karabinjerji in policija tako ali tako dan prej uradno položijo vence pred vse spomenike v naselju in s tem uradno – tudi s strani italijanske države – legitimirajo lokalni osvobodilni boj. Na vaški skupnosti in njenih predstavnikih je torej samo spominjanje v okviru prvega maja. Tako lahko oba primera, izključevanje »netradicije« leta 2004 ob sprejemanju Slovenije v Evropsko unijo in problematiziranje govora županje leta 2013 gledamo kot na prakso iskanja in najdevanja možnosti lokalne identifikacije v sami skupnosti vasi Boljunec. Z analizo teh varovalnih, samozaščitnih mehanizmov je mogoče

razbrati številne antagonizme, predvsem s sosednjim naseljem Dolino, o čemer lahko beremo vsako leto na grafutih, zapisanih na lanteni.

Praksa, uvedena sredi sedemdesetih let, torej na eni strani zahteva od fantovske poseben angažma, na drugi pa jim na lokalni ravni omogoča samopredstavitve. Seveda je postavljanje maja zgostitev časa in prostora za vse, pri čemer ritualna praksa največ angažmaja zahteva od župana fantovske. Zgostijo se številne zahteve, pričakovanja in obveznosti na zelo različnih ravneh. Župan postane predstavnik skupnosti in mora na občini prijaviti, institucionalizirati dogodek; s tem postane tudi uradno odgovoren za njegovo izvedbo ne le nasproti občini državi, temveč še bolj nasproti vaščanom, ki bi lahko v primeru neuspeha ali nesreče ostali brez osrednjega dogodka v vasi. Na drugi strani mu že ustaljeni urnik, v katerem je kar nekaj ur, torej srečanj fantovske, na katerih se pogovarjajo o tekočih delih, torej do dobra vpeljana rutina omogoča, da izvede skupaj z gvardijanoma, kandidatoma za naslednjega župana, pa tudi skupaj s starejšimi fanti, med katerimi so številni prejšnji župani, vse, kar je potrebno postoriti.

Najbolj se vidi pomoč starejših mož ob tehnično zahtevnih delih, posebej ob cepljenju bora na lanteno; do nekaj let nazaj je to delal le en človek, ki je bil v vsakem primeru zadnji, ki je privil in preveril vse vijake na spoju. Danes je to mlajši, tehnično verziran fant, ki je prav tako zadnji, ki pregleda, da je vse prav pričvrščeno, in je tudi tisti, ki odvijje vijake, ki drže lanteno, preden vržejo na gorici maj dol. Postaviti maj je torej implicitna naloga vseh članov moške skupnosti, fantov in mož, tako da tudi posamični starejši zavežejo kako pomarančo na bor. Prav tako je skrb številnih, da je maj prav, navpično postavljen, da je zastava na vrhu bora in da so pomarančne kar se da lepo in simetrično zavezane, skratka, da »maj lepo zgleda«. V tej delitvi dela pa je vprašanje, kdo bo govoril. Tako je prejšnji župan angažiral županjo, še predprejšnji eno od predstavnic društva France Prešeren itd. Zadnji, letošnji župan, Davide Stolli pa je spregovoril sam:

»Na nek način lahko postane spomenik neke vrste zrcalo, s pomočjo katerega se lahko vsak izmed nas sooči s svojo osebo. Spomenik nekako premosti realnost in postane merilo naše držе.«

To je bil eden najbolj domišljenih govorov, kar jih je bilo mogoče slišati ob tem spomeniku, govor, ki je z druge plati premislil odnos do

preteklosti in osvetlil vprašanja dediščine. Hkrati je načel tisto temo, ki je ena najbolj občutljivih, to so osebna imena in priimki in na videz tako trivialna, a v praksi skoraj neizvedljiva zadeva kot je strešica na imenu ali priimku v italijanskem potnem listu. Pomen tega govora je, da je domačin doslej najbolj razumljivo in razvidno spregovoril o temah, ki so hkrati zelo osebne, npr. problem osebne identifikacije, in hkrati povezane z etnično identiteto. Spomenik s slovensko zapisanimi imeni in priimki je postal merilo, s katerim se človek pozicionira kot Slovenec ali Italijan. Hkrati je arhitekt, govorec ponudil tudi idealnotipski model razreševanja konfliktov, model, ki naj omogoči samoumeščanje in identifikacijo. Zaokrožil ga je s spoznanjem:

»Saj zdrav odnos do svoje identitete nosi v sebi tudi odprtost do drugih, pokončni človek, ki se čuti gotov v svojih značilnosti, se ne boji drugačnih, temveč vidi v njih isto bogastvo, ki ga doživlja v svojem svetu. Spoštovanje človeškega dostojanstva je torej temeljni kamen za gradnjo zdrave družbe.«

ILUZIJE HARMONIJE

Razmerje med raziskovalcem in izvajalcem ni nikoli razrešeno in nikoli jasno. Zanj je značilna dinamika želja, pričakovanj in zahtev z obeh strani. Tako kot je bil pretekli, je tudi sodobni raziskovalec ljudskega življenja in kulturnih praks postavljen pred dilemo o tem, kaj pravzaprav vidi, ko raziskuje nek pojav. Mnogi izvajalci namreč ponujajo raziskovalcu podobo harmonične, idealnotipske kulturne prakse, s katero želijo opozoriti na preteklo harmonijo. Na ta način se lahko raziskovalec ujame v podobe sveta, s katerimi izvajalec predstavlja in oblikuje vaško ali skupnostno identiteto in s katerimi skuša zamrzniti čas; na drugi strani pa lahko raziskovalec odkrije kontekst neravnin, znotraj katerih poteka njegovo raziskovanje, kot samopredstavitev lokalne skupnosti in njenih najpomembnejših predstavnikov.

Katharina Eisch in Monika Hamm, raziskovalki zgodovine etnološke in antropološke vede, pravita, da je včasih raziskovalec pisal konvencionalna besedila z značilno homogenizirajočo harmonijo, ki pa ni zajela neravnin vsakdanje resničnosti (Eisch in Hamm 2001: 13). Mogoče se je strinjati z mnenjem, ki razvidno spregovori o takratni temeljni poziciji raziskovalca, za katerega ni bilo prvo izhodišče razmislek o lastnih pozicijah ali pozicijah informatorja. Hkrati se zdi, da sta po prepričanju raziskovalca z raziskovanim, tj. s pričevalcem ljudskega življenja, vsaj v nekem okviru, govorila v istem samoumevnem horizontu, deležna sta bila iste podobe sveta, pri čemer so bile predmet raziskave, ekspertize druga vprašanja, druge neravnine, nejasnosti in razločki. Skupaj z informatorjem sta iskala oz. poiskala podobo sveta, ki jo lahko označimo za »auera aetas«, v kateri ni bilo disharmonije vsakdanje resničnosti, o kateri govorita urednici zbornika, posvečenega delu Utza Jeggleja, profesorja na tubinskem inštitutu Ludwig Uhland za empirično raziskovanje kulture, kjer so med prvimi spregovorili o tej osnovni disharmoniji kot predmetu etnoloških raziskav v slovesu od ljudskega življenja konec šestdesetih let. Tako je postalo danes samoumevno raziskovanje kateregakoli fenomena z upoštevanjem okoliščine, da v vsakdanji resničnosti obstajajo neravnine.

Hkrati je samorefleksija raziskovalčeve pozicije in raziskovalnega postopka neogibni pogoj vsakemu temeljitemu raziskovanju.

Seveda lahko razumemo izjavo Eischove in Hammove tudi kot poenostavitev, saj je spregledovanje določenih neravnin resničnosti pred tolikimi leti v marsičem ustrezalo podobi in želji narodopisca, da ustrezno razume in upodobi ljudsko izročilo. Seveda se je mogoče vprašati, ali je šlo tu le za raziskovalčevo željo? Najprej je treba vedeti, katere neravnine so raziskovalca tistega časa sploh zanimale, na kak način je potekala komunikacija, kako je raziskovalec gledal na informatorja, in na katerih ravneh ga je potreboval; skratka pri vprašanju razmerja med informatorjem in raziskovalcem gre na eni strani za srečanje konstrukcij prvega in drugega reda, zdravorazumskih stališč, življenjskega sveta in znan-stvenega diskurza (Schutz 1962), na drugi pa gre za sam razvoj obeh pozicij. V letih, ki ga zaznamuje prav tuebinško slovo od ljudskega življenja, sta se tako prvo, zdravo-razumsko, kot drugo, znanstveno obzorje, temeljito spremenila.

Želja po harmoniji je v veliki meri učinkovala tudi kot želja prebivalstva, ki je neko ritualno prakso izvajalo in je v njej našlo svoj avtentični čas in avtentični prostor in ju kot tako tudi sporočalo raziskovalcu. Zgodilo se je ne le tisto, o čemer Pierre Bourdieu (1978) pravi, da namreč informatorji povejo tisto, kar želijo slišati raziskovalci, marveč tudi to, da so informatorji povedali predvsem tisto, za kar so želeli, da sliši ne le raziskovalec sam, marveč tudi širša javnost, in da na ta način raziskovano naselje potrdi svojo lokalno identiteto. Ko so raziskovalcu pripovedovali o modelu rituala, o tem, »kako so v starih časih praznovali«, so govorili o idealno-tipski samorealizaciji mita naselja, o harmonični podobi neproblematične vasi; s tem so raziskovalčevo videnje zvedli na tisto, česar si je zelo verjetno tudi sam implicitno želel, tj. raziskavo samega fenomena rituala.

A ta pripovedovana avtentičnost je vezana tudi na samega pripovedovalca, na njegov trenutni, prevladujoči ideološki horizont. Od kdaj so npr. trakovi škoromatov trobarvni in ponazarjajo slovensko zastavo? Od kdaj je rdeča zastava na vrhu maja (mlaja) v vaseh na tržaškem Bregu?

Če so pripovedovalci iskali in uprizarjali avtentičen čas⁵ in avtentičen prostor rituala, je raziskovalec iskal avtentično, pravo podobo rituala. Pri tem je, tako Ivan Lozica, pri določenem pojavu odstranil časovni in prostorski kontekst in njegovo najstarej-šo poznano obliko naredil za avtentično (Lozica 1989: 37), lahko pa je po analogiji z zbiranjem ljudskih povedk in pes-mi iskal izvirno besedilo, ritualni pratekst; v tem iskanju zlate dobe rituala pa je spregledal ne le njeno sodobno izvedbo, temveč tudi njen kontekst, torej resničnost z vsemi neravninami, z vso hibridnostjo starega in novega, v kateri se ritual zgodi ali včasih tudi ne zgodi.

A to se je zgodilo tudi zato, ker je za aktivne udeležence ritual sam na sebi posebna priložnost, poseben čas, po Carlu S. Haleju gre za gajski čas (Gaian time), ki se nanaša na cikle zemlje in življenja, letnih časov, različnih obdobjev v človeškem življenju:

»ta časovna dimenzija se nas dotakne na zelo globokem nivoju: kjer se srečajo generacije, kjer se preteklost in prihodnost oplajata v sedanjem trenutku, kjer se reka individualne poti sreča z oceanom kolektivne izkušnje. Navsezadnje, gajski čas nas korenini v nadosebni dimenziji, nad našim lastnim časom življenja, nad našo preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo, in nas povezuje z našo družino, našimi predniki, družbo, zgodovino, naravo in kozmosom ... sam po sebi je to avtentična izkušnja časa.« (Hale 1993: 94)

⁵ C. Hale v svoji definiciji časa ločuje avtentični in neavtentični čas. Zelo poenostavljeno bi lahko njegovo definicijo razumeli tako, da je avtentični čas tisti, v katerem gre za samopozabo časa. Tako lahko za ritualno doživljanje, vsaj za nekatere njegove najaktivnejše udeležence, rečemo, da je čas rituala avtentični čas, čas pripadanja kolektivu, čas samopozabe, pozabe problemov; W. Glasser (1985) bi ta čas mogoče definiral kot nekritični čas. Izraz avtentični prostor uporabljam kot dopolnilo avtentičnemu času, saj gre za tisti prostor, v katerem se lahko nekaj nevprašljivega, samoumevnega zgodi, v katerem se nekaj edino lahko sploh zgodi. Ta avtentični prostor je za skoromate prostor domače vasi, naselja, v katerem se lahko vedejo nekritično, gre za čas ekscesa, ki je nadzorovan, omejen le na ta dan, na to priložnost. Prostor gostovanja v različnih krajih je za skoromate čas samonadzora, saj se morajo vesti nadzorovano, ker predstavljajo svojo vas, naselje navzven.

Obenem je treba poudariti še en fenomen: znotraj stahanovske in zadružne ideologije petletk so bili posebej za ljudi vaškega okolja rituali izhod, praznik, globoko so jih ponotranjili še pred političnimi in sistemskimi spremembami pred drugo svetovno vojno in to posredovali tudi svojim otrokom. V tem horizontu je za prebivalce podeželja raziskovalni interes tujca pomenil afirmacijo njihovega sveta in vrednostnega sistema (prim. Fikfak 1999; Portis Winner 2002) nasproti zadružnim in drugim nacionalizacijskim ukrepom, ki so posegali v svobodo in moč kmeta. Za raziskovalca, ki se je v tistih časih z vso poklicno resnostjo posvetil vprašanju o šegah in navadah »starosvetnega sveta«, pa je bilo razumljivo, da ne le da ga ni zanimalo družbeno angažirano etnološko pisanje, ki bi pravzaprav afirmiralo obstoječi sistem, marveč je v tem svetu videl še enega zadnjih otokov, ki je bil prost ideologije.

Ponuja se še ena možnost razlage: za narodopisce, raziskovalce 19. stoletja, je v veliki meri značilno, da so primarno socializacijo doživeli na podeželju, sekundarno pa v mestnem okolju, praviloma daleč od doma. Zato niso skoraj nikdar problematizirali svojega otroškega doživljanja in so ohranili ta doživetja kot svoje najbolj avtentične izkušnje rituala in časa. Nekaj podobnega se dogaja v zadnjih dvajsetih letih, ko je pripovedovanje o starih časih pripovedovanje o svetu podob, ritualov itn., ki ga, kakor so ga doživljali pripovedovalci pred petdeset in več leti, danes preprosto ni več. V tem je podoba iz otroštva podoba avtentičnega rituala, ki ga danes lahko samo posnemajo, ne morejo pa ga več doživeti.

Človek, ki je izgubil ta občutek časa, v resnici pogreša življenjske vire ukoreninjenosti in pomena v svojem življenju (Hale 1993: 94).

Zadnji stavek Halejeve⁶ izjave opozarja, da nekateri doživljajo ta ritualni čas kot nekaj zelo stresnega, da komaj čakajo, da preide; zato se ga ne želijo udeležiti in ga sooblikovati, marveč nastopajo le kot opazovalci ali mimo-idoči, kar je v vaškem okolju zaradi prikritih sankcij razme-roma

⁶ Za Carla S. Haleja, kliničnega psihologa in nevropsihologa, ki se ukvarja z različnimi oblikami težav otrok pri učenju, je religiozno doživljanje ena najpomembnejših oblik samouresničitve. <http://www.drcarloshale.com/about.php>

težko. Vendar je pri marsikom od njih zaznati ambi-valenco, namreč potrebo, da pridejo skoromati obiskat hišo in hkrati veliko bojazen, da bodo naredili kaj nepredvidenega, nepopravljivega, od tega, da bodo mogoče preveč olisali opazovalca, do strahu, da bodo morebiti v stanovanju kaj uničili. Pri teh opazovalcih je še en problem: skoromati v manjših vaseh (Javorju, Obrovu, Gradišču, ...), v katerih niso organizirani v tako trdne skupine kakor v Hrušici in Podgradu, kjer v vsako hišo zanesljivo pridejo le poberini (skupina treh, štirih ljudi), namreč veliko manj spoštujejo ustaljen urnik obiska, tako lahko gospodinja na poberine in potem na druge člane skoromatije čaka tudi več ur.

To še poveča nelagodje, saj gospodinja na eni strani občuti željo in dolžnost zadostiti ritualu, torej pričakati skoromate, saj se s tem izogne morebitni kritiki vaše skupnosti, na drugi pa se tudi boji vseh morebitnih, v resnici zelo malo verjetnih izpadov nekaterih opitih članov skoromatije.

V vsakem primeru pa si je in si še prebivalstvo želi harmonije, s tem da se danes večinoma zaveda oziroma je v veliki meri ponotranjilo dejstvo, da harmonije ni več, da je preprosto ne more biti več. V času, ko je začel raziskovati Niko Kuret, je še deloval spomin na harmonijo v veliko bolj predvidljivih, ustaljenih razmerjih, značilnih za patriarhalno urejeno življenje, pa tudi ob razmeroma represivnem aparatu nekdanjega socialističnega sistema. Bil je želja, možnost nečesa drugega. Posebej je bila ta želja izrazita ob prehodu v šestdeseta leta, ko se je na podeželju zgodilo toliko novosti, od traktorjev, medijev (radia in televizije), industrijske produkcije. Šlo je za čas intenzivne deagrarizacije in urbanizacije, ko so vsi dela zmožni šli iz takih ali drugačnih razlogov delat v tovarne, ki so postale glavni socializacijski dejavnik tudi s tem, da so omejile možnosti ritualne prakse ljudske kulture na nedelje. Gre za čas, ki je verjetno najgloblje posegel v podobo tradicionalne ljudske kulture in hkrati na novo določal podobo delovnega dne; urnik delavca, polkmeta je postal drugačen, bolj naporen. Mogoče je Kuret (1984; 1997) pri svojem raziskovanju pustovanj (cerkljanskih laufarjev, ptujskih kurentov, brkinskih skoromatov idr.) ujel eno zadnjih podob te izginjajoče harmonije, podob podeželja, ki se ga še ni dotaknila industrija, podobe sveta, v katerem je bil čas veliko manj določljiv, zavezujoč, zaprt, kakor se je to zgodilo s časom, ki ga je od ljudi terjala »fabrika«. Brez natančne analize njegovih spisov pa ne moremo vedeti, ali je Niko Kuret to harmonijo iskal in ali je o njej tudi spraševal in

koliko je še bil teoretsko in metodološko zavezan tistim vprašanjem, ki so ga v tridesetih letih spodbudila k oživljanju ljudskega odra, v petdesetih in šestdesetih pa omogočila rekonstrukcijo nekaterih pustovanj (cerkljanski laufarji, skoromati idr.) in so v odgovorih samo harmonijo reafirmirala.

V ritualu, tj. posebni, nevsakdanji praksi, ki jo je Kuret raziskoval, je vsakdanjost socialnega skupnega življenja po mnenju Hansa Georga Soeffnerja presežena vsaj na tri načine. Ti posredno odgovarjajo na vprašanje, zakaj sprejmejo za pustni čas v vseh krajih, v katerih sem raziskoval, vsakega tujca, ki pokaže zanimanje za pustovanje, za svojega. Soeffner pravi, da je pri doživljanju rituala mogoče govoriti o:

- 1) transcendenci individualnega doživetja in izkušnje skozi evidenco iluzije kolektivno predstavljene intersubjektivitete. Gre za izpolnjeno željo po »višji skupnosti«, ki pravzaprav funkcionira le kot ideja in vsebina;
- 2) transcendenci individualnega prostora in dometu, ki se s skupnim sodelovanjem predstavlja kot del skupnostnega telesa in duše in je spomenik skupnosti;
- 3) transcendenci časa in preteklosti – preteklega z iluzijo, da se v ritualu čas zadrži, ohrani, da se zagotovi permanentno sedanjost »višje« skupnosti in na ta način ohrani zmuzljiva doživetja skupnosti. (Soeffner 1992: 118–119)

Ob tem učinkujejo zainteresirani tujci (tako raziskovalec v 60. ali 70. letih 20. stoletja ali današnji fotografi in novinarji) kot zamrzovalci časa. Z lepimi podobami – ki spregledajo ali zakrijejo marsikdaj konfliktni diskurz o tem, kdo je v vasi pomemben in kdo ima moč odločanja – ovekovečijo prostor, posneto skupnost pa naredijo za nekaj posebnega. Prebivalci tako vedno znova sprašujejo: »Ali ste novinar? Ali bomo jutri v Primorskih novicah, Primorskem dnevniku ...?«⁷

⁷ Na tem mestu se moram spomniti dveh fotoreporterjev, najpomembnejših in žal že obeh pokojnih zapisovalcev ritualnih praks na Tržaškem, Maria Magajne in Davorina Križmančiča. V veliki meri so prebivalci na Tržaškem organizirali in prakticirali ritualne prakse tudi zaradi dejstva, da bodo njihove uprizoritve izročila dosegle prek obeh fotografov ciljno publiko Primorskega dnevnika.



Šjma s Pregarij. Pust je pršu 2014. Ilirska Bistrica, 2. marca 2014.

Posebej pomembni so ti tujci takrat, ko lahko zagotovijo odmev: tako je pred nekaj leti glavni organizator škoromatije v enem od naselij med različnimi možnostmi svojo pozornost najprej namenil novinarski ekipi, torej tistemu, ki mu je lahko zagotovil kar največji javni odmev. Fotograf je pomemben tudi takrat, ko domačinu zagotovi podobo, ki si je sam gotovo ne bi umislil, in mu tudi na ta način zagotovi presežnost. Tujci s svojimi objavami za prebivalce označijo čas, »to je bilo takrat, ko smo bili na televiziji itd.«, prav tako zaznamujejo čas potovanja skupin drugam, posebej v tujino (Italija, Poljska idr.).

Pri vsem tem pa ne gre le za iskanje harmonije časa. Med prostorskimi dimenzijami je ena pomembnejših iskanje in zagotavljanje svojega mesta v kolektivu, je torej harmonija kolektiva, ki se po-ustvarja na različne načine: npr. z odgovorom v množinski obliki. Zelo značilno je, da ljudje na vprašanja o osebem doživljanju rituala odgovarjajo z množinsko obliko: »to smo delali«, »smo šli«, »smo zrihtali« itn., torej osebno izkušnjo prevedejo v množinsko, v kolektivno. Seveda se ob tem glede na Soeffnerjevo trditev o presežnosti kot osnovni značilnosti rituala postavlja vprašanje, ali je ta izkušnja primarno sploh lahko definirana kot individualna?

Vprašanje sogovorniku »Kdaj ste šli?«, je odgovor skoraj samoposebi umevno zamejilo na kolektivno izkušnjo. A vendar pust in škoromatija ne obstajata zgolj kot kolektivno dejstvo. Med vprašanji, ki so dala individualni odgovor, so npr.: »V kaj ste bili Vi namaskirani?« »Kolikokrat ste se maskirali?« »Kdaj in kako so Vas sprejeli v fantovsko skupnost?«

Toda tudi ob tem je bilo od tipa in vloge pripovedovalca v ritualu odvisno, kaj bo odgovoril. Pri organizatorjih, pobudnikih in glavnih izvajalcih ritualne prakse, torej pri tistih, ki so bodisi zadolženi za realizacijo same ritualne prakse ali pri tistih, ki so nasproti javnosti govorci za skupnost, je bil odgovor še vedno kolektivni »mi«. Zato je mogoče reči, da je prav od vključenosti posameznika v ritual odvisen tudi opis njegove izkušnje, bodisi v kolektivni bodisi individualni obliki. Z individualnim odgovorom, pa tudi odgovorom »oni grejo«, namreč človek tudi prej pokaže svojo distanciranost od ritualnega pojava.

Ob vsem povedanem se nam zadrege in način pisanja nekdanjih raziskovalcev lahko zdijo veliko bolj razumljive, do neke mere pomenijo obojestransko željo po harmoniji, vsaj po spominu na zlato dobo;

pripovedovalci so to uresničili s svojo pripovedjo, raziskovalci pa so idealnotipsko recepcijo rituala zapisali in ubesedili kot idealnotipsko produkcijo, v marsikaterem primeru pa so jo na ta način poskušali tudi udejaniti z rekonstrukcijo ritualne prakse.⁸

»Harmonija. To je beseda, ki je ne morem pozabiti. Harmonija. Ne gre za to, kar vztraja ali je trajno, gre za posamične glasove, ki se uglasijo za trenutek. In ta trenutek traja ... dolžino diha. To je, kar si mislim o mojem času tu.«

(Frank Underwood, Hiša iz kart, sezona 1, epizoda 8)

⁸ Ne glede na zelo različna miselna stališča in izhodišča lahko čas med obema vojnama, čas po katastrofi prve svetovne vojne, označimo za obdobje iskanja in potrebe po novem človeku. Tudi delo Nika Kureta, predvsem na polju ljudskega odra, je bilo motivirano v teh okvirih. Prežet z zamislivi ruralizma je iskal v ljudskem, predvsem v pasijonih (škofjeloškem, Drabosnjakovem) vire, s katerimi bi animiral slovenskega človeka za vrnitev, obrat h krščanstvu. Po vojni so se motivacije oživljanja ljudskega izročila odrazile v njegovem zelo uspešnem prizadevanju in delu za rekonstrukcijo številnih pustovanj in drugih pojavov kulturne dediščine.

ČASENJE UPOVEDOVANJA

Raziskovalec ljudske kulture se že na samem terenu, ko opazuje kulturne prakse, a tudi za delovno mizo, ko piše poročilo, razpravo ali knjigo, znajde pred težko, pravzaprav nemogočo nalogo, saj mora prevajati, upovediti mora različna časenja, navzoča v intervjujih, zbranih podatkih ali posnetkih ... v podobo ljudskega življenja, v podobo kulture drugega. Velikokrat si želi del predstaviti kot celoto (prim. Fikfak 2008); bralcu želi posredovati neposredno. Izmere in meje posredovane neposrednosti pa je v svojih komentarjih k prevodu Pindarjevih od začrtal že Friedrich Holderlin, ko je zapisal:

Neposredno je, strogo vzeto, za smrtnike nemogoče ... (Allemann 2000: 180)

Tako kot čas drugega, njegove preteklosti in sedanjosti, tudi čas sebe ni neposredno razpoložljiv; časa nam nista dostopna brez pomoči ali brez posredovanja. Verjetno se lahko strinjamo z Normanom Denzinom, ki pravi, da je znana resničnost posredovana skozi simbolične reprezentacije, pripovedna besedila, skozi filmske in televizijske strukture, ki stoje med osebo in t. i. resničnim svetom (Denzin 1996: xvi). Znotraj tega uvida posredovanosti lahko ugotovimo, da je tisto, kar je najbolj resnično in obvladljivo, navzoče pred nami v obliki zapisa; od vseh časov nam je najbolj dostopen čas posnetka, čas informatorjevega odgovora, dostopen nam je zapisani drobec časa preteklosti.

Da bi rešili težave, ki jih ima raziskovalec z razumevanjem vsebin, ki jih sporoča informator, in da bi dojali zelo verjetno razliko med informatorjevimi izjavami in njegovimi dejanji, so v humanističnih in družboslovnih disciplinah preskusili različne tehnike, od take, ki je na splošno uveljavljena v slovenskem anketnem raziskovanju (npr. o kvaliteti življenja), v kateri testirajo primerljivost in konsistentnost različnih odgovorov in iz njih sklepajo na dejansko prakso intervjuvanega posameznika, do tistih, ki omogočijo posamezniku, da nam sam v pogovoru razkrije svojo življenjsko zgodbo ali pomembno obdobje svojega življenja. Med prvimi, pretežno kvantitativno orientiranimi, in

drugimi, kvalitativnimi, je bistvena razlika v razumevanju vloge raziskovalca, informatorja in izkušnje časa. Tako prve navadno omogočijo posamezniku, da odgovarja znotraj nabora tem, vprašanj in odgovorov, ki jih definira raziskovalec, torej znotraj raziskovalčeve podobe sveta, in s tem v veliki meri potrjuje ali zanikajo (in tako na poseben način ponovijo) »znane resnice«; druge tehnike pa s tem, da posamezniku prisluhnejo, odprejo prostor za nove podobe doživljanja sveta in raziskovalcu do neke mere omogočijo vstopiti v čas in prostor Drugega. Ena od teh slednjih tehnik je na primer Fritza Schützeja »narativni intervju« (Schütze 1977a, 1987b; Riemann 2000), pri katerem gre za izhodišče, da pripovedovalec skozi pripoved ne obnavlja le dogodkov, ki so se mu zgodili ali jih je sam povzročil, marveč da v »nedolžnosti« spontane naracije obnovi tiste logične in miselne procese, s katerimi je do neke mere mogoče rekonstruirati tudi sama dejanja, kar raziskovalcu ponuja ključ do življenja pripovedovalca. Tehnika sloni na predpostavki, da obstaja neke vrste neposredna povezava med tistim, kar pripovedovalec govori, in tistim, kar se je zgodilo.

A prav tu se je potrebno vprašati, kaj in kako nam pripovedovalec govori? Pri tem je pomembno, da na organizacijo podatkov, zgodb in pripovednega jezika samega vpliva dejstvo, kakor pravi David Carr, da je »pripovedno prvi, a ne edini način, kako organiziramo našo izkušnjo časa« (Carr 1986: 4-5), saj bere v resničnosti preteklosti pripovedno strukturo, ki v resnici sploh ni obstajala (Carr 1986: 13). Ko nam informator govori svoje življenjsko zgodbo, poskuša organizirati svojo pripoved tako, da bodo doživeti dogodki temu njegovemu življenju podelili nek smisel in da bodo postali dojemljivi tudi poslušalcu.⁹ Ko začne pripovedovalec govoriti o svoji izkušnji, poslušalec pričakuje določen kontinuum dogodkov ali idej, tako da lahko na tak način vzpostavi ali poveže svoje izkušnje s pripovedovalčevimi ... Zato mora govorec v pripovedi izbrati tiste dogodke, občutke itd., ki bodo to logično povezavo omogočili in bodo

⁹ Analiza biografskih intervjujev z nekdanjimi direktorji v času socializma je pokazala, kako so v pripovedi izbirali tiste elemente, s katerimi so smiselno odgovorili na zastavljeno uvodno vprašanje in kako v pripovedi osmišljali ne le svojo življenjsko pot temveč tudi sam socialistični sistem. (Fikfak 2008)

animirali poslušalca. Takšno členjenje in oblikovanje pripovedi je vprašanje vsakega pripovedovanja zgodbe, pa naj gre za »preprost« intervju, za ljudsko ali celo za znanstveno pripoved (Wahl idr. 1982). Seveda pa se tudi znotraj drobcev zgodb ali pripovedi razkrivajo nekatera temeljna stališča ali osnovni koncepti vrednot pripovedovalca zgodb, kar se je zelo razvidno pokazalo tudi v kvalitativni analizi razmeroma kratkega intervjuja z organizatorjem plesa (Huzjan 2004).

Nasproti pripovedovalcu je raziskovalec, ki mora njegovo življenjsko zgodbo in izkušnje prevesti v besedilo. Pri tem naleti ne le na vprašanje samega prevajanja (Fikfak 1999) ampak tudi izbire pripovedovalske tehnike. Ta je v veliki meri odvisna od šolskega habitusa, znotraj katerega so postopki (procedure) bodisi del »nevprašljive« rutine ali pa so znotraj tradicionalnega repertoarja načinov, na katera morajo biti vprašanja razrešena. Izbira zapisovalskih postopkov kaže avtorjevo osnovno pridružitvev nekemu toku ali smeri; besedilo kaže tiste fine poteze čopiča (Ginzburg 1988), ki izdajajo avtorja, njegovo razumevanje in kompozicijo podobe sveta. V vsakem primeru je pripoved povezana z vprašanjem večkratnega, vsaj dvojnega ali trojnega strukturiranja.

Naj gre za pripovedovalca ali za pisca, oba v svoji pripovedi preoblikujeta dogodek ali več dogodkov v besedilo. Mogoče se je zdel neki ritualni dogodek samemu udeležencu ali opazovalcu neorganiziran, bodisi da ni izpolnjeval pogojev tradicionalnega modela bodisi da je šel čez okvire dosedanje prakse. Jurij Lotman pravi, da je dogodek presegel polje interpretacije ali akumulacije mnogih diskretnih struktur (Lotman 1990: 221–222). Da bi ga mogli razumljivo povedati, potrebuje vsak dogodek strukturno enovitost, ki predpostavlja višji nivo organizacije dogodka ali dogodkov, pri čemer v pripovedi ali opisu navadno izločimo ali izključimo predvsem tista dejstva, ki bi takšno enovitost zmanjšala. Prav v tem je po mojem eden glavnih problemov ali omejitev drugače sicer privlačne tehnike narativnega intervjuja. Sestavni del takega intervjuja so tipični premolki (navadno več kot 2–3 sekunde), ki jih navadno razlagajo kot pripovedovalčevo kritično točko v življenju, ki jo želi govorec v času premolka prebroditi ali se ji izogniti s tem, da začne govoriti o novi temi; nasprotno tej domnevi lahko govorimo tudi o tem, da želi pripovedovalec govoriti o tistem, kar se mu zdi za samopodobo nasproti raziskovalcu zaokroženo ali enovito in kar njegovemu življenju podeljuje smisel.

Po Ottenbergu je eden glavnih problemov raziskovalca v tem, da je večina raziskovanih kultur manj konsistentna in ima veliko več nepravilnosti, kot bi si radi priznali zaradi naše potrebe, da jih konceptualiziramo, uredimo ali »iznajdemo« (Ottenberg 1993: 147). Vsakdanje življenje ni organizirano tako linearno (zaporedno), kot je to primer v vsaki zgodbi, zato je nevarno, da avtor prezentira veliko več reda v dogodkih kot ga v resnici obstaja (Hammersley in Atkinson 1992: 212, 218).

Novo strukturiranje podatkov in pripovedi se pojavi, ko današnji raziskovalec uporabi pripovedi in zbrane podatke, predvsem tiste historičnega značaja (kronike, različne vire, fotodokumentacijo ...), in razume konkretne opise ali trenutne foto-zapise kot neposredno resničnost za svojo interpretacijo kulture. V tem je velikokrat omejena sporočilnost zbirk, ki navadno brez ali zunaj raziskovalnega konteksta govore največ prav o samem raziskovalcu, njegovih konceptih in dilemah, o »objektu« raziskave pa največkrat molče. Velikokrat imajo za širšo publiko te zbirke nalogo ponavljati nivo razumevanja, ki ga lahko opišemo kot splošno spoznanje (*common sense*).

Tretji primer strukturiranja pripovedi in zgodb, kije prav tako vpet v nivo utrjevanja splošnih spoznanj, namenjenih širši publikli, je skoraj najbolj pogost: raziskovalec preprosto ponovi načrt ali opiše dogodek, »kot je bil, kot se je zgodil« (Hammerslev in Atkinson 1992: 212–213).

Gotovo je treba ta vprašanja razumeti tudi znotraj retorične tradicije, uporabljane in priporočene pri starejši generaciji zgodovinarjev, narodopiscev idr., kakor to poudarja Justin Stagl, posebej v člankih o zgodovini potopisov (Stagl 1983) in o izvoru vprašalnikov (Stagl 1979).

Posebna oblika strukturiranja pripovedi je tudi uporaba jezikovne oblike, ki spregovori o tem, v kateri čas naj jih umestimo ali kako naj jih tipologiziramo. Katera slovnična oblika pripovedi je za narodopisne pripovedovalce najbolj primerna?

Na splošno je bil ne tako dolgo nazaj jezik etnografskih opisov tretjeosebni etnografski sedanjik, kjer je bil objekt opisa ednina ali množina (prim. Köstlin 1991; Fikfak 1999, 2008). Pri tem je bilo in je na voljo več možnosti, nivojev in oblik, uporabljenih v opisih. A ob vseh različnih interpretacijah jezika upovedovanja je mogoče reči, da narodopisni sedanjik, ki ga zapisuje avktorialni (vsevedni) pripovedovalec in ki govori o tem, »kar je in kar je bilo«, proizvede enoglasno, jasno razvidno podobo

sveta, v kateri nam je neposredna resničnost nenadoma razpoložljiva in upodobljiva.

Nekatere od dilem prikazovanja in upodabljanja resničnosti bi rad prikazal z zgodbami, ki jih velja vzeti le kot metafore za različne možnosti biti v času. Na te zgodbe velja gledati le kot na metaforično orodje pri poskusu razumeti različne čase in časenje (prim. Elias 1988) drugega.

Najprej gre za vprašanje, ali lahko narodopisec razume drugega? Ali pravilno prime kljuko, da se mu odpro vrata kulture drugega? (Fikfak 1999) Ali zna razbrati, dekodirati znake različnih semiotičnih shem (Portis-Winner 1994) ali semiosfer (Lotman 1990)? Kako težko je razpoznati te znake, kažejo tudi težave, ki so jih imeli z odpiranjem vrat kulture drugega narodopisci; o tem govori tudi zgodba o tem, kako je narodopisec raziskoval narodopisce.

NARODOPISEC O NARODOPISCIH

Leta 2000 sem na znanstvenem srečanju poslušal prispevek o tem, kako je v osemdesetih letih 20. stoletja ameriški raziskovalec živel v eni od vzhodnoevropskih držav, kako je raziskoval ljudsko življenje s kolegi tamkajšnjega inštituta in kaj je pri tem odkril. Govorec se je v glavnem osredotočil na vprašanja o razmerju med njim in vzhodnimi raziskovalci, predvsem na to, kako so ga sprejemali in kakšne so bile njihove teoretične, raziskovalne usmeritve. Ker sem bil na srečanju edini predstavnik t. i. držav, ki so preživele tudi komunistično vladavino, sem moral polemizirati z nekaterimi trditvami, ki so kazale na tipična nerazumevanja resničnosti našega nekdanjega sveta, ki jih lahko vidimo pri zahodnjakih, ki opazujejo tako našo preteklost kot današnjo tranzicijo. Moja prva polemična ost je bila namenjena Američanovemu pojmovanju »vzhodnjaške gostoljubnosti«, ki jo je implicitno označil za servilnost, zame pa je v ožjem smislu zelo kompleksno vprašanje uveljavljene etikete pri sprejemanju tujcev v teh državah, v najširšem pa drugačnega kulturnega koncepta komunikacije, kot ga imajo glede pozornosti in gostoljubnosti Američani in večina drugih »zahodnjakov«. Ker sem bil večkrat na medakademijskih izmenjavah v vzhodnih državah še pred razsulom komunizma in ker sem tudi sam gostil nekaj raziskovalcev tako iz vzhoda kot zahoda, približno vem, kakšne so gostiteljeve navade pri sprejemanju gostov, pa tudi kakšna so pričakovanja gostov. Verjetno sem bil na vzhodu sam deležen skoraj tolikšne gostoljub-

nosti, kot je je bil deležen Američan. Znotraj tega vrednostnega koncepta, ki v mnogočem še vedno velja tudi pri nas, je treba gosta sprejeti, ga pričakati na postaji, ga pospremiti v hotel, mu organizirati ekskurzijo ...; skratka treba je biti zanj odgovoren in si vzeti čas, kar razumeta tako gostitelj kot njegov predstojnik, ki odobri stroške, povezane s tem.

Odgovor na vprašanje, kako ravnajo s tem na »zahodu«, nam razkriva različne modele socializacije in ponotranjenja vedenjskih vzorcev (Berger in Luckmann 1988). Razliko v kulturah mogoče razložimo z večjo mero individualnosti, odgovornosti zase in za dano besedo, z natančnejšim izpolnjevanjem obveznosti, z veliko večjo mero poklicne tekmovalnosti in s tem povezane negotovosti, nenazadnje tudi z instrumentaliziranostjo medčloveških razmerij, ki prevladuje na »zahodu«, nasproti bolj kolektivnemu, solidarnemu pojmovanju odgovornosti, manjšo tekmovalnostjo in večjo poklicno gotovostjo na vzhodu. Ta domneva seveda ne pomeni diskvalifikacije »zahodnega« tipa komunikacije, ki ima pred »vzhodnim« nekaj drugih prednosti, npr. preglednejše računovodstvo in evidenco razmerij, pri katerem ti na primer ni treba ugotavljati, komu moraš povabilo vrniti; zgodi se, da nekomu plačati pijačo ali kosilo lahko celo pomeni, da si posegel v njegov prostor ali mu omejil svobodo pri njegovi izbiri. Moja domneva tako le poskuša ugotavljati različno funkcioniranje in različne implikacije, a tudi sorazmerno koherentnost dveh osnovnih modelov ravnanja. Zato lahko rečem, da je tisto, kar je Američan morebiti razumel kot servilnost, predvsem zelo kompleksen koncept gostoljubnosti, globoko usidrane v kulturi »domorodcev«.

Pri definiciji gostoljubnosti se mi zdi odločilen še en element. Tako kot sem bil sam v osemdesetih letih, je bil za »vzhodnjake« tudi Američan človek iz sveta, v katerem se lahko prosto giblješ in greš, kamor hočeš, v katerem so višje plače ... Spomnim se samo medakademijske izmenjave leta 1988, ko sva bila z ženo v Berlinu in naju je pripravnica na etnografskem inštitutu pospremila do Brandenburških vrat. Ta veličastna vrata so bila zanjo in mnoge znak drugačnega sveta, skorajda neomejenih možnosti, zato je tudi tujec pomenil določen izhod ali vsaj možnost, da spregovorijo o svojem gorju. Tujec, ki si je lahko nekaj dni kasneje ogledal Brandenburška vrata z druge strani, je bil znamenje možnosti nečesa drugega in kot tak dobrodošel v puščobi vsakdanjika. Gostitelju na zahodu je obisk tujca največkrat pomenil breme pri njegovem delu, saj je zmotil

opravljanje njegovih obveznosti. Na vzhodu pa je bil tujec za gostitelja največkrat hvaležna pridobitev, okno v drug svet, marsikdaj je bil tudi predmet prestiža pred drugimi, prestiža, ki je bil včasih sankcioniran tudi s prijavi na policiji. Tudi zato so živel vzhodni in zahodni Nemci v različnih časih, tako kot ta Američan, za katerega je bila izkušnja vzhoda dobrodošla »popestritev« njegovega strokovnega življenjepisa, kot tudi raziskovalci ljudskega življenja, za katere je Američan verjetno pomenil spremembo pri njihovem delu, njegova prisotnost pa je morda omogočila izdatnejše financiranje samega projekta.

Vendar gre tudi za reči, ki govorijo v prid Američanovi tezi o servilnosti. Marsikdaj je res, da imajo zahodnjaki kolonialno občutje proti vzhodu, kar je najbolj razvidno v dejstvu, kako članice Evropske unije obravnavajo kandidatke za pridružitve in jim postavljajo pogoje, ki jih še same ne upoštevajo (npr. glede pravic narodnostnih skupnosti), zelo pogosto pa tudi sami »vzhodni« sprejemniki navodil in pomoči z zahoda organizirajo sistemske rešitve, povezane z zakonodajo, s financiranjem, s priznavanjem znanstvenega in drugega prestiža, ki tako kolonialno razmišljanje o pripadnosti »vzhodnjakov« k »nižji« ali »manj razviti« kulturi kvečjemu utrjujejo. Servilnost se kaže še posebej v tem, da kandidatkam velikokrat ni toliko do tega, da bi izboljšale življenje v svoji državi, ampak si prizadevajo, da bi vsaj navidez ustregle željam in zahtevam iz Bruslja in tako vneto in velikokrat brez premisleka o sami implementaciji prepisujejo evropsko zakonodajo. Če ob tem predpostavimo, da se prevladujoči vrednostni koncepti prenesejo tudi na nižje ravni odločanja ali celo na raven vsakdanjika, torej, da »slehernik- domačin« gleda na tujca tako kot gledajo nanj predstavniki njegove države, potem domneva o pretirani uslužnosti v marsičem drži.

Pri razlagi »vzhodnjaške« gostoljubnosti pa je treba upoštevati še eno dejstvo. V prejšnjem sistemu so bili deprivilegirani kmetje in podeželje nasploh še posebej gostoljubni do tistih, ki jih niso odlagali v ropotarnico zgodovine, npr. z izrekom znotraj racionalističnega diskurza, značilnega za poveljno obdobje, »Ali je intervjuvanje starih bab znanost?« (Fikfak 1999b), ampak so jim prisluhnili kot ekspertom za ljudsko izročilo. V tej deprivilegiraniosti, na strani informatorja povezani s socialnim položajem v družbi nasploh, z raziskovalčeve strani pa z izbiro same tematike »kmetologije« znotraj takratne raziskovalne sfere, so imeli neko skupno

točko. Tudi zato navade, plačevati informatorju za njegove usluge ali za njegovo pripravljenost, povedati nam nekaj (Caplan 1995: 29), preprosto ni bilo; uslugo je bilo mogoče vrniti s kavo, povabilom v gostilno ali s knjigo, saj je bil tudi raziskovalec sam marsikdaj v družbi deprivilegiranih.

Z deprivilegiranostjo je povezana tudi druga točka moje polemike z mnenjem, ki ga tudi sicer jemljem kot metaforo določenega pogleda na »vzhodne« kulturne koncepte in na samo raziskovalno prakso: gre za »romanticizem«, ki je po svoji zasnovi vezan na folkloristično naravnano raziskovanje (Fikfak 1999b; 2008) in ki v marsičem sloni na historični geografski metodi. Tudi za samo zgodovino etnologije in folkloristike je pomembno, da je imel povojni sistem na Slovenskem do ljudske kulture ambivalentno razmerje,⁸ skoraj v vsakem primeru pa negativno do izrazov kulture, ki so pokrivali tako konfesionalni in religiozni kot ceremonialni vidik tega pojava. Sistem je pri tem uzakonil vero kot zasebno zadevo posameznika, saj kot taka ni mogla ogroziti primarne vloge vodilne ideologije edine vladajoče sile v državi. Zato se mi zdi tudi glede na osebne izkušnje (Fikfak 1999a) potrebno povedati, da je bilo raziskovanje ljudske konfesionalne kulture, npr. božiča, velike noči ali drugih pojavov tudi subverzivno: onemogočalo je prikazovati državo kot zgolj ateistično, hkrati pa je bila nevidna in nejasna moč ljudskih religioznih pojavov zmeraj v napoto obstoječim strukturam.

V nasprotju s kvantitativnimi raziskavami, npr. o kvaliteti življenja ali o slovenskem javnem mnenju, ki so prikazovale brezimno množico posameznikov in so predvsem poudarjale značilno sinkretične vsebine verovanj in nekonsistentna razmerja med verskim prepričanjem in prakso, in ki so torej poskušale dokazati neuspešnost cerkvene prakse, so konkretno raziskani pojavi praznika in vsakdanjika govorili o tem, da je navkljub vsem poskusom šole in njenih učiteljev (vojakov revolucije) »temna« plat ljudske kulture še vedno živa. In kot so takoj po drugi svetovni vojni ponekod preganjali pustovanje, tako so kasneje sankcionirali tudi raziskave religioznih pojavov ali afirmacijo ljudskega izročila. Tudi zato je potrebno zgodbe o zgodovini raziskovanja ljudske kulture revidirati, saj jih ne moremo zožiti in uokviriti v folkloristični ali romantični koncept raziskovanja, značilnega za predvojno obdobje. Kakor kaže tudi Bahtinovo raziskovanje Rabelaisove ustvarjalnosti in sveta ljudske kulture (Bahtin 1978), je v ljudski kulturi vedno presežek

subverzije, ki se nenehno izmika kontroli in bi ga zato rada odpravila prav vsaka oblast, naj si bo posvetna ali cerkvena.

Zadnja točka moje polemike z mnenjem ameriškega kolega je zadevala vprašanje avtoetnografije. Načeloma se lahko vprašamo, zakaj je v tem primeru avtoetnografija tako pomembna. O tematiki govori danes veliko raziskovalcev, npr. Judith Okely (1995: 29), John Van Maanen (1995), David Wellman (1994), Carolyn Ellis (2011). V tem primeru je šlo za raziskavo raziskovalca o raziskovalcih in za ocenjevanje znanstvenega in drugačnega dela pred dvajsetimi leti in več: iz samega prispevka preprosto ni bilo jasno, na osnovi katerega gradiva (spominskega ali dokumentarnega) so ocene nastale in kdaj jih je avtor zapisal, prav tako pa tudi koliko so bile posledica kasnejših pripisov ali analiz. Iz njegove avtoetnografije ali biografije bi bilo mogoče (tudi) razvideti, s kakšnimi predsodki je šel na teren, kakšna občutja so ga prevevala, ko je raziskoval, kako je spreminjal svoje poglede na raziskovano, kako globoko je bil vpleten v raziskovano kulturo itd.

ZGODBA O POSLUŠANJU RADIA

Ko raziskujemo določeno skupnost, se zmeraj najdemo pred zadrego, na katero bi pravzaprav moral odgovoriti premislek o sebi, o lastnih namerah in o lastnih vrednotah. Gerhard von Kutzschenbach v delu *Terensko delo* kot subjektivni proces ugotavlja, da so podatki ali teorije o tem, kako funkcionira neka družba, navadno potrjujejo to, kar raziskovalci iščejo. Tako so nekateri iskali in seveda tudi našli in izpostavili harmonično, organično družbo predpismenih ljudstev kot nasprotje heterogenosti in konfliktnosti modernih industrijskih družb; drugi avtorji, ki so zagovarjali svobodni razvoj osebnosti, pa so poudarili možnosti, ki jih ponuja moderna družba, v kateri je osebni razvoj drugačen kot v manjši, bolj homogeni skupnosti (Kutzschenbach 1982: 48–49). Pri tem Kutzschenbach opozarja še na eno bistveno težavo in zadrego: ne le da raziskovalčeve vrednote vzpostavljajo perspektivo, znotraj katere je raziskovana kultura zapisana, določajo namreč tudi korake in sredstva, ki si jih na poti do želenega cilja raziskovalec izbira. Zato ne more biti vseeno, kdo je naročnik raziskave, kdo njen založnik in kdo njena ciljna publika (Kutzschenbach 1982: 51–52). Lahko trdimo, daje pri raziskovanju Drugega stalno navzoč informacijska pristranost (bias).

Če narodopisec težko razume drugega narodopisca, kako naj razume informatorja? Med bistvene težave, s katerimi se spopada raziskovalec, sodi tudi t. i. kulturni šok, ki ga doživi ob srečanju z drugo kulturo. In ker pojava ne smemo jemati kot napako, ampak kot relevantno in pogosto neizogibno izkušnjo in obliko dostopa do tuje kulture, ga je potrebno reflektirati. Ta kulturni šok lahko definiramo kot stik ali konflikt dveh različnih kultur, stik ali konflikt dveh različnih časov. A vendar se ti konflikti ali nesporazumi ne zgodijo le ob srečanju raziskovalca s kulturami »domorodcev«, kako so se ti različni časi in nesporazumi odvijali na »domačem« terenu, pove zgodba ali metafora o poslušanju radia.

Čez polnoč je, v slovenski vasi v predmestju Trsta postavljajo maj (mlaj), govorim z zamejskim Slovencem, ko nanese pripoved na radio. »Veš, pri nas doma se ni slišalo Radio Trst A, mi smo poslušali samo Radio Koper in Radio Ljubljana.« Izvem, da je bil zanje Radio Trst A anglo-ameriški, da so ga vodili emigranti, ki so po drugi svetovni vojni pobegnili iz Slovenije, da so ponekod zaradi učitelja, ki je emigriral iz Maribora, izpisali otroka iz slovenske šole itd. Skratka zanj, za njegovo družino in za velik del te populacije je bil svet pretežno intelektualne slovenske emigracije, ki je pred komunističnim sistemom pobegnil iz Slovenije, v veliki meri izločen iz javnega in domačega življenja na Tržaškem. Zdi se, da je ta podoba v veliki meri sovpadala tudi z zgle danostjo najprej v sistem v Sovjetski zvezi, kasneje v Jugoslaviji ... Veliko večino prebivalcev sta prevzela čarobni žar proletarstva in iluzija komunistične ideje, o katerih govori Francois Furet v svojem delu *Minule iluzije* (Furet 1998). V ta okvir verjetno sodi tudi začetno nerazumevanje slovenske osamosvojitve, ki je pač niso vodili slovenski komunisti, sestavni del »rdečega«, levo usmerjenega političnega koncepta vladavine. O tem, kako je še živa panslavistična orientacija, pa govori nostalgичno razmerje do Jugoslavije, ki ga ponazarja tudi šala v Primorskem dnevniku, objavljena ob uvodni tekmi Slovenije z ZRJ na evropskem nogometnem prvenstvu leta 2000, ko sin očeta sprašuje, za katero ekipo naj navija. O implicitni želji po Jugoslaviji priča tudi pesem *Od Triglava do Vardara*, ki sta jo taisti večer pela dva pevca Tržaškega partizanskega pevskega zbora. O razlikah v pogledih pa mi ne govorijo zgolj »izvorni« Slovenci, govore mi tudi tisti, ki so se v zamejstvo primožili ali priženili pred dvajsetimi, tridesetimi leti, saj na mnoge reči gledajo drugače kot njihovi sorodniki v

matični državi. In tu se za raziskovalca pojavi težava razumeti, da zamejci živijo in da so živeli v drugačni impregnaciji časa, kakor živimo mi, »Unejci« (Merku 1999), na tej strani meje.



Rdeča zvezda nad barom društva partizanov. Boljunec, 30. april 2013.

Ob tej občutljivi temi je potrebno povedati nekaj lastnih izkušenj. Zase vem, da mi je Radio Trst A v šestdesetih, nekoliko manj v sedemdesetih letih, pomenil okno v drugačen svet. Seveda nisem poslušal le Radia Trst A, doma smo poslušali tudi Ljubljano, Koper, kasneje tudi italijanski program s klasično glasbo. Mikaven je bil tudi zaradi drugačne, nekoliko

pojoče, marsikdaj eksaltirane, a skoraj zmeraj slovesne govornice, ki je nisem slišal na radiu Ljubljana; pri tem se nisem zavedal, da je bil angloameriški, veliko mi je pomenila njegova drugačnost, razlika. Pri tem sem živel v veri, da je Radio Trst A predstavnik vseh zamejcev, da je zamejcem slovenstvo skupna in primarna kategorija nad drugimi, npr. političnimi in še kakšnimi atributi, da torej zamejci glede na vse težave konstruirajo skupno resničnost prav s pomočjo radia in drugih medijev. Ta pogovor pa je verjetno pomenil neko bistveno razkritje in potrditev osnovnega dualizma, ki ga doslej nisem znal dovolj operacionalizirati. Po pričevanjih z več strani sem vedel za različne samopripiše; vedel sem za marsikatero povojne izbire in zadrege, ki pa si jih nisem znal ustrezno razložiti in tudi nisem vedel, koliko teže naj jim pripišem. Ob vsem tem sem tudi opazil, da je ob raznih praznikih potekalo različno razvrščanje ljudi glede na dogodek, ki smo mu bili priča, pri čemer so se edino dogodki, povezani s fantovsko ali deklško skupnostjo do neke mere izmaknili temu samorazvrščanju.

Zazdelo se mi je, da je ta pogovor dešifriral mimobežnost dveh svetov, a v resnici gre za navzočnost in mimobežnost dveh časov, dveh resničnosti, saj sta vsak živel ali živita v svojem ob stalnih težavah z državo, v kateri jima je usojeno živeti, hkrati pa tudi z novo, samostojno matično državo, ki teh dilem ne priznava, jim ne nakloni dovolj pozornosti in je navadno gluha za tiste razlike, ki so se oblikovale v zadnjih petdesetih in več letih. Še pred drugo svetovno vojno, npr. v dnevniku Slavka Tute (1999) je bilo slovenstvo ne glede na razlike v ideoloških pogledih in v borbenih taktikah prva definicija slovenskega človeka na Tržaškem ali Goriškem. A to se je po drugi svetovni vojni zaradi medvojnih in povojnih izbir na Slovenskem a tudi v Italiji, s povezovanjem s komunistično stranko Italije, z za mnoge travmatično izkušnjo informbiroja, predvsem pa s sponzoriranjem predvsem ene ideološke strani spremenilo: za mnoge je tudi zaradi teh temeljnih razpok postala narodnostna pripadnost le sekundarna izbira.

Med pomembne besede, značilne za to v veliki meri kmečko-delavsko predmestje Trsta, zaznamovano tudi z bojem proti fašizmu, sodi pojem tovariš, tovarištvo. Za večino tržaških zamejcev je tovarištvo zgolj pozitivna kategorija, v matični Sloveniji pa je vsaj ambivalentna, saj ni povezana le z osvoboditvijo in afirmacijo slovenskega naroda, pač pa tudi

s povojnimi poboji, s privilegiji, nenazadnje tudi z revolucijo, ki se je zgodila med in po vojni. Gre za to, da so se semantična polja »tovariš, rdeč, Jugoslovan« pri zamejcih drugače razvijala, saj so živeli v drugačnem času kot v matični Sloveniji. Zaradi tega različnega »časenja« so pojmi zadobili drugačen pomen (prim. Elias 1988). Nenazadnje je bilo pod »staro Jugoslavijo« več finančnih, gospodarskih in prijateljskih povezav, pa tudi dotacij slovenskim zamejskim organizacijam, kot jih je danes. Za marsikoga na Slovenskem danes rdeča barva kot znak učinkuje predvsem kot afirmacija komunizma in petdesetletne vladavine ideologije znanstvenega socializma in pomeni tudi zlorabo pojmov »tovarištvo, enakopravnost ...«; za večino zamejcev, ki te zlorabe niso doživeli, saj so živeli v drugačnem sistemu, pa je rdeča zvezda na slovenski zastavi pri spomeniku padlim znak osvoboditve izpod nemškega in italijanskega jarma, je tudi spomin na slovenski svobodni Trst; zavračati rdečo zvezdo ali zastavo je zanje enako kot afirmirati profašistične sile v Italiji ali »belčke« v Sloveniji sami; tudi zato je konflikt v razlagi, afirmaciji ali negaciji rdeče barve kot uporabnega simbola za označevanje slovenstva neizogiben. Gre seveda še za neko drugo razsežnost, ki jo po analogiji lahko vidimo pri razpravi o odstranitvi spomenikov revolucije; z odpovedjo spomenikom bi se njihovi zagovorniki odrekli tudi pravici, da je bila med- in povojna izbira revolucije njih ali njihovih staršev legitimna.

Z izjavo o tem, kateri radio je poslušal, mi je sogovorec dal prvo navodilo, kako prijeti za kljuko, da bi odprl drugačna vrata drugega, kot bi hotel ali pričakoval. Zgodba o radiu je tako metafora za zgodbo o različnem doživljanju prostora in časa; kar je bilo prej zgolj vprašanje etnografije zamejstva, je postalo vprašanje avtoetnografije. Zgodba o času drugega tako ni samo moja zgodba o informatorju, pripovedovana kot moj pogled na objekt raziskave navzdol, ampak je tudi zgodba o meni, o moji percepciji, o moji oblikovanosti. Skozi etnografijo drugega tako pridem nujno do etnografije o samem sebi. Zdi se, da se moja percepcija in moje telo zvijeta v Möbiusov trak: pogled na raziskovano je hkrati tudi pogled nase, od zgodbe o drugem kot objektu raziskave smo prišli do zgodbe o subjektu, o našem okvirjanju, naših ideoloških in drugih interesih, podobah ...

Kakšna je tedaj relacija med mano in tem posameznikom? V osnovi ji je implicitno nerazumevanje, natančneje strukturno pogojen konflikt, saj je

bilo njegovo okvirjanje skozi čas bistveno drugačno kot moje, z drugače postavljeno lestvico vrednot, drugimi perspektivami ... Kar mi ostane kot raziskovalcu, je, da poskušam razumeti, kako se (je) nekaj zgodi(lo). S samopripisom, s samopredstavitvijo pa moram iti še globlje. Seveda pa me pri vsem tem ne vodi »objektivni«, »neprizadeti« pogled. Ta pogled je bistveno definiran z izhodiščem, ki mu lahko rečemo, »kako kot manjšina zaživeti«, in ki ima osnovo najprej v interesu preživetja vsake manjšine ali nacionalne skupnosti. Za marsikoga smo na spolzkih tleh, saj z vidika internacionalnosti nacionalnost definira kot pristranskost in na etnologa, ki raziskuje zamejstvo, gleda kot na agenta nacionalne ideje, pri čemer mimogrede pozabi na vse instrumente moči, ki jih uporablja in zlorablja večina. Če pa jemljemo nacionalnost, etničnost kot temeljno drugačnost in v tem primeru tudi kot temeljno deprivilegiranost manjšine v razmerju do večine, potem je jasno, da je pogled zasnovan ob predpogoju, da ima vsaka manjšina, nacionalna, rasna, spolna, prebežniška ali katera druga pravico živeti. Nezvedljivost katerekoli kulture na drugo nas tako vrne k temeljnemu izhodišču etnološkega raziskovanja, to je raziskovanju drugega, ki je različen od mene, saj je mikaven le v svoji drugačnosti. S tem, ko raziskujem drugega in ga priznavam v njegovi neponovljivosti, mu tudi dajem moč, da preživi.

Naj se nam drugi, v tem primeru zamejec, zdi še tako blizu, v resnici je svetove daleč, saj se moramo (kar je do neke mere lažje) naučiti njegovega jezika, njegovih skrivnih in sofisticiranih kodificiranj, pripisovanj, prav tako kakor se je tega treba priučiti v družbi ameriških doktorskih študentov z večinoma nevrotičnim seinfeldovskim tipom komunikacije ali v družbi domorodcev sredi Avstralije, ki se bore za svoje pravice in prostor pod soncem ...

Čas drugega ni le en čas; čas drugega razpade v mnogo, v nešteto časov. Dinamiki vsakega raziskovalnega procesa in publikacije na področju narodopisja, etnologije, kulturne ali socialne antropologije ... je implicitna razlika, ki jo nakazujeta tako tridelna narava časa raziskovanja, ki zajema čas informatorja, tj. drugega, čas raziskovalca in zapisovalski čas, kot tudi navidezna binarna opozicija med sedanjikom narodopisja in narodopisnim sedanjikom. Ta pentagram vedno ustvarja tvorno nasprotovanje, v katerem tvorci in pripovedovalci po-ustvarjajo nove zgodbe. Za raziskovalca postane zgodba in refleksija o drugem in o njegovem času

tudi zgodba o sebi in zgodba o svojem času, nenazadnje tudi premislek o tem, kaj in kako piše.

A pri tem tako čas drugega kot čas sebe kot čas pripovedi razpadejo, se razprše v mnogo glasov, v Bahtinovo heteroglosijo. Nemogoče Hölderlinovega neposrednega je zapisati vse te glasove, vse te melodije in ritme, vse te izginjajoče in pojavljajoče se globoko ukoreninjene in včasih motne spomine (Schacter 1997). Lahko se le potolažimo z razširjenim navedkom Hölderlinovega citata, kjer pove naslednje:

»Neposredno je, strogo vzeto, za smrtnike nemogoče, prav kakor je za nesmrtnike ...«

AMBIVALENCE TERENA

Biti na »terenu«, biti »tam«, je ena najbolj osnovnih izkušenj vsakega etnografa. Udeležba v življenju drugega, prevajanje in interpretacija je proces, ki učinkuje in deluje v več smereh. V različnih nizih okoliščin – med samo izvedbo in uprizoritvijo ritualne prakse – gre za stalen proces pogajanja med izvajalci. Ko je zraven raziskovalec, je lahko nevidni ali odločilni del aranžmaja, del triade uprizoritev, izvajalec, raziskovalec. V tej pripovedi želim nakazati nekatere temeljne dileme, ambivalence, in raziskovalčeve premike, od nivoja eksperta do ravni poslušalca, prisluškovalca, od avktorialnega glasu do dialoga. V tem kontekstu bi rad zapisal tri zgodbe, neosebne in osebne, etnografske in avtoetnografske.

Kakšna je bila konfiguracija razmerja med izvajalcem, uprizoritvijo in raziskovalcem v šestdesetih letih, ko je Niko Kuret po-ustvaril fenomen pustovanja – škoromatije v dveh naseljih, v Hrušici in Podgradu. V tem okviru dr. Niko Kuret, profesor, ekspert za šege in navade, za ljudsko gledališče, ki iz Ljubljane, republiškega središča, pride na slovensko obrobje, v vas. Tam ga čaka lokalni ekspert, ki poskrbi za organizacijo, in deloma na podlagi svojega znanja, ali s pomočjo Kuretovih vprašanj, ponudi na ravni zdravo-razumskega diskurza tudi ustrezno interpretacijo dogodka. Tako oba eksperta ohranita svoj položaj, hkrati se zgodi poenotenje, stereotipizacija podobe rituala. V tistem času ga zaradi televizijskega prenosa in celotne rekonstrukcije začnejo tako domačini kot drugi dojemati kot reprezentativnega za širše območje. Poskrbljeno je, da je izvedba pravilna in reprezentativna. Ta potek in aranžma dogodka ustrezata logiki drame, ljudskega odra, za katerega je bil Niko Kuret ekspert že med obema vojnoma. Dogodek je orkestriran z obeh strani, elementom in samemu tekstu so dodani novi pomeni in nove artikulacije. V tem primeru je konkretna uprizoritev posledica interakcije med raziskovalcem, izvajalcem in filmsko ekipo, ki ustvari nekatere nove elemente. Posnet je kratek film za televizijo (1962), ki danes v samopredstavitvi naselja učinkuje in deluje kot dokaz tradicije.

Kdo je lokalni ekspert? Branko Mahne. V konkretnem primeru je lokalni ekspert učenec Radoslava Hrovatina, raziskovalca predvsem glasbene folklore, zbiralca ljudskih pesmi, ki je bil v teh krajih že sredi šestdesetih let v okviru terenskih akcij Slovenskega etnografskega muzeja. V teh zvezkih so tudi prvi zapiski o škoromatih v Matarskem podolju, med drugim v Materiji. Mladi glasbenik Mahne se je pri Hrovatinu naučil osnov folklore in se senzibiliziral za specifično dožemanje ljudskega. Hrovatin je napisal svoje poročilo o fenomenu škoromatije in ga objavil v osrednjem slovenskem časopisu, Delu (Hrovatin 1962). Med učiteljem in učencem, med raziskovalcem in informatorjem, ki je vmes diplomiral, se je zgodil spor o avtorstvu in prvenstvu, ki si ga je mogoče razložiti na dva načina: Branko Mahne si je lastil vednost izobraženega domačina, ki je bil že pri trinajstih letih, sredi tridesetih let, torej še preden je pobegnil v Jugoslavijo, kot muzikant, harmonikar zelo pomemben, bistven, sestavni del škoromatije, in ki je po drugi svetovni vojni v te kraje pripeljal strokovnjaka iz Inštituta za slovensko narodopisje; na drugi strani je Hrovatin kot poklicni folklorist sredi petdesetih let odkril širši areal škoromatov, ga ustrezno, v okviru Orlovih raziskav v Narodopisju Slovencev tudi dokumentiral in hkrati učil mladega Mahneta o tem, kaj je ali ni folklor. Spor je bil neizogiben.

Mahne, mladi mož v resnici ni naturščik, samouk, temveč je senzibiliziran na prav določen način; v komunikaciji z dvema folkloristoma, Hrovatinom in Kuretom se je naučil, kaj je pomembno, kateri podatki so za raziskovalca povedni itd. Za mladega moža ni, tako kot je to primer pri recepciji kulturne dediščine na podeželju v veliki meri, karakterističen utilitarni pogled; s šolo se je naučil razbirati estetsko raven kot sestavni del ljudskega izročila. Bil je izvrsten informator tudi zaradi dejstva, da je konec tridesetih let pred mobilizacijo v italijansko vojsko pobegnil v Jugoslavijo in tako ohranil razmeroma zaokroženo podobo ritualne prakse, kakor jo je doživel vse do svojega sedemnajstega leta. Tudi ko je že kot osemdesetleten opisoval dogajanje, je natanko razlikoval vprašanja o tem, katere barve trakov so rabili; vprašanje števila in strukture pustnih skupin, torej vso pustno, skupinsko dinamiko, ki jo navadni informator združuje oz. poenostavlja bodisi v prvo- (MI) ali tretjeosebni (ONI) pripovedi o ritualni praksi.

Na začetku osemdesetih let sledi nadaljevanje raziskovanja ritualne prakse v brkinskih naseljih. Pri tej raziskavi so pomembni akterji mlad učitelj likovnega pouka, raziskovalec in študent. Najprej je poučna zgodba o nastanku oz. datumu obnove pustovanja, torej o tem, kdaj in kako je do dogodka v vasi, v kateri so dvajset let prej odigrali, uprizorili karneval, sploh prišlo. O začetku dogodka imajo raziskovalec in sami izvajalci različne podatke, vsekakor pa izvajalci pri označevanju začetkov fotografijo iz leta 1983 datirajo v leto 1982. V tem spregledovanju nastanka oz. oživitve ritualne prakse lahko najdemo mitsko zasnovo kateregakoli mitskega dogodka. O razlogih ponovne obuditve obstajajo najmanj tri možnosti in trije akterji:

1) Govorec, ki se je in ki so ga definirali kot najbolj verodostojnega predstavnika naselja nasproti raziskovalcu, bil je tudi med tistimi, ki so uprizorili dogodek leta 1962, pove, da se je pogovarjal z enim od domačinov in ga povprašal: »A ne bi nekaj denarja pobrali po vasi, pa bi nekaj zaslužili, pa to zapili.« In potem so organizirali pustovanje.

2) Lokalni učitelj likovnega pouka, velik navdušenec nad karnevali in pustovanji, je slišal besedo »škoromatit« in ljudi spraševal o tem, kaj delajo za pusta; kot likovnik je bil potem tudi najpomembnejši akter pri določanju ali redefiniciji elementov oblačil, kap, zvoncev ... Njegov domislek so rdeče ovratne rute pri podgrajskih škoromatih.

3) Splošno mnenje je »Smo hoteli nekaj obnove«. To stališče sovпада z začetki novega iskanja in najdevanja lokalne in regionalne identitete, na Slovenskem značilnih v osemdesetih letih (prim. poglavje o lokalnih in globalnih identitetah).

Ob tem je treba omeniti tudi samega raziskovalca. V začetkih raziskovanja je bilo pod različnimi vplivi moje osnovno vprašanje definirano v okviru binarnih opozicij na ravni semantike, na ravni razlikovanja med doživetjem in iskanjem pomena, vendar ne v smeri vaše idile, o kateri na primeru uporabe in poustvarjanja kulturne dediščine na podeželju piše Saša Poljak Istenič (2012), temveč še pod vplivom novoromantične smeri, ki jo je zastopal Niko Kuret.

O dogodku sem v obeh naseljih, Javorju in Podgradu posnel dolg, polurni film, ga prezentiral publiki v naselju, in ga potem, ne do kraja zmontiranega predstavil na srečanju slovenskih in hrvaških etnologov.

Starejšemu kolegu film ni bil všeč, zdel se mu je dolgočasen. In na nek način je imel prav. Vsekakor je govoril z vidika etnografskega filma, kjer je pomembna dinamika, kadriranje, montaža, zvok, ... Z drugimi besedami, kjer je izdelava filma aranžma dogodka za nazaj in vnaprej, kjer je film uprizoritev uprizoritve. Hkrati je govoril tudi s stališča starejšega narodopisca, kjer raziskovalec zbira in izbira najpomembnejše dogodke in jih interpretira; v tem okviru bi bilo zanj smiselno preskočiti vse praznine, ki so ali bi lahko bile navzoče na terenu. Na drugi strani pa sem pokazal zapisano gradivo v samem naselju Podgrad, kjer ni bilo negativnih komentarjev, prisotni so se smejali, komentirali nekatere like, glavna atrakcija pa je bil človek, o katerem so govorili, da je zadnji »hlapec« v naselju.

Kako naj si razložimo dolgčas, praznine v filmu. Nastale so kot prostor, možnost za pogajanje, za pogovor o tem, kako naj bodo osmišljeni trenutki, ki so sledili. Ko je postalo zaporedje sekvenc jasno in razvidno ne le voditeljem, temveč bolj ali manj tudi drugim udeležencem pustovanja kot tudi domačinom, ki so čakali na njihov prihod v hišo, potem je to postalo tradicija. Tako praviloma okrog 8-8.30 odidejo spred Gasilskega doma v sprevodu skozi vas vse do mehanične delavnice in trgovine z avtomobili ter do novih blokov, kjer se razkropijo; dve skupini poberinov gresta po vasi in obiščeta vsako hišo, ostali pa hodijo po naselju in se ustavijo tam, kjer imajo znanca, prijatelje ali svojce.

Starejši kolega v Portorožu je tako implicitno načel pomemben problem, ki ga lahko strnemo, poenostavimo v vprašanje. Kako posneti in kako razumeti praznine časa? V času snemanja je bil zame dolgčas znamenje neavtentičnosti, neznanja o tem, kaj storiti, kako narediti, da bo prav. Eno osnovnih vprašanj je bilo, kje in kako naj poteka škoromatija. Želje po pravilnosti in korektnosti ritualne prakse ni znal še nihče uresničiti. Hkrati je šlo za še ne dovolj domišljeno notranjo hierarhijo in nedefinirana polja kompetenc, šlo je za prehod, za tranzicijo. Časovni potek, natančneje ritualno sekvenciranje ali ritualni kronotop so bili definirani v nekaj letih, ko so se vsi udeleženci bolj ali manj naučili in prevzeli vloge, ki so bile izpogajane in določene na srečanjih.

A kaj se je v resnici dogajalo v naselju v teh ne do kraja definiranih situacijah in časih? Priča sem bil hitremu, zelo zgoščenemu nastajanju,

oblikovanju in preoblikovanju rituala, ki je pozneje postal poglavitni znak tega naselja in je tudi danes eden najpomembnejših sestavin tradicije v naselju. Z metodologijo, ki mi je bila na voljo, in s horizontom ter pričakovanji, s katerimi sem prišel na teren, nisem imel ustreznega strokovnega aparata, s katero bi lahko to situacijo razumel, kaj šele ustrezno dokumentiral. Danes bi zagotovo bil pozoren prav na te praznine, na te »manke«, ki so bili povod diskusiji, kaj je treba v naslednjem trenutku narediti.

V drugem naselju, v Javorjah, 7 km stran, v istem času kot v sosednjem Podgradu, sva šla z mladim študentom od hiše do hiše, v vsaki hiši nas je čakala neke vrste močna turška kava, in 50 ali več odstotni »šnops«. Takrat ni še nihče prav vedel, kaj je voda ali sok, tako sem popil več kot 20 kav in nekaj žganja. Čas je bil napolnjen z glasbo, plesom žensk s škoromati, ... Šli smo v drugo, manjšo vas, ... skratka to je bila ena od najintenzivnejših terenskih izkušenj, doživetje, happening avtentičnosti – gajski čas, brez časovnih lukenj, vse se je ujemalo, nihče ni čakal na navodila, kar dogajalo se je. Dogodek in doživljanje nas je posrkalo v brezčasje, v nenehni »tok« kot bi ga opisal Mihály Csíkszentmihályi (1990).

To leto, ko sem urejal film in pripravljaval predstavitev, sem napisal tudi dve, tri strani besedila. Vendar ga nisem nikoli objavil. To obotavljanje lahko definiram kot temeljno nelagodje, ki se je najprej nanašalo na dejstvo, da raziskave nisem do konca izpeljal. Imel sem težave s tem, kako definirati dogodke. Ni bilo dovolj podatkov za zgodbo, za pripoved. Zagotovo pa je bil odločilen tudi drugi razlog in to znotraj takratne dileme oz. polemike med dvema paradigama, med prvo, ki so jo s folkloristične perspektive zanimale kulturne sestavine in motivi, ritualne vsebine, skratka sami pojavi, in drugo, v okviru katere je bil načeloma v ospredju nosilec kulturnega fenomena. Premislek o instrumentarijih, ki sta ga uporabljali in uveljavljali obe paradigmi, pa pokaže, da mi zelo verjetno z nobenim od njih ne bi bilo mogoče razrešiti temeljnih dilem raziskave. S prvim ne zaradi zagledanosti v vprašanje avtentičnosti, z drugim ne zaradi spregledovanja dinamike med ritualno prakso kot tvornostjo in nosilcem.

Česa sem se naučil na prvi tako temeljiti izkušnji avtentičnega časa. Poleg praktičnih, trivialnih odločitev, npr. odklanjanja alkohola in omejitev pitja kave, sem odkril nekaj mehanizmov kulturnih praks. Postalo je razvidno, kako se tvori lokalna identiteta, ki se opira na za tujce praviloma nevidne razlike v jeziku, posebej na fonetični in morfološki ravni (Bucholtz 2008), tvori pa se tudi v okviru ritualnih praks na ravni ti. ritualnih morfemov (ritemov po Bertlu Petreiu), tj. drobnih razlik v zavezovanju zvoncev, barvah trakov, oblikah pokrival, obličjih itd. Vseskozi je in je bilo stalno tekmovanje med naselji tako glede izvora, vsebine kot oblike ritualne prakse. V katerem naselju so bili prvi, ki so prakticirali, čigave zamisli so prave, pravilne, kdo najboljše reprezentira, predstavlja dediščino?

Tretja posledica je postala razvidna zaradi večletnega, dolgotrajnejšega opazovanja oz udeležbe v različnih naseljih. Tako sem odkril kar pet različnih tipov ritualne prakse, torej v vsakem naselju nekoliko drugačno – v knjigah je bila opisana le ena. Prav tako sem v samih naseljih ugotovil različne konfiguracije hoje po naselju, obhoda vasi, obiskovanja hiš; zanimivi so drobni gledališki vložki, ki jih igrajo posebne skupine in so značilni samo za nekatera naselja. Zelo povedno je bilo odkritje, da je v določeni vasi le malo ali skoraj nič vedenja o tem, kaj se dogaja v drugem, sosednjem naselju. Posebej se razlike kažejo pri poimenovanjih posamičnih likov, posamičnih dogodkov itd. Zaradi te relativne izoliranosti naselij lahko razumemo tudi težave Nika Kureta, poenostavitve Branka Mahneta in terminološke in druge nejasnosti pri rekonstrukciji škoromatije v Podgradu leta 1962. V tem okviru je postala tudi razvidna vloga oblikovanja identitete, iskanje in potrjevanje pomena ritualnih praks v evropskem okviru, v muzeju mask v Belgiji; mediji so postali zelo pomemben dejavnik v procesu oživiljanja in ohranjanja dogodka.

Prehajam na drugo zgodbo. A nikoli ni ene same zgodbe, vedno jih je več. Prvo pomembno opozorilo na večglasnost, na raznovrstnost in zelo različne vloge akterjev je v slovenskem prostoru zapisal Helge Gerndt (1979), ki je sredi sedemdesetih let v prazničnem zborniku za Nika Kureta analiziral različne tipe in možnosti prisostvovanja ritualni praksi. Tu povzemam najbolj osnovne možnosti kako biti udeležen v ritualni praksi.

Najbolj pogosta možnost je biti udeležen v dogodku, biti v skupini, ki gre naokoli, ki praznuje; ta dinamika omogoča osnovne možnosti identifikacije, na lokalni, regionalni, etnični ali nacionalni ravni. Posebej je to očitno npr. v vaseh na Tržaškem, kjer je dominantni javni govor v času ritualnih praks, npr. na štefanovo za lučanje ob prazniku dekliske ali ob prvem maju, prazniku fantovske, še slovenski. V Boljuncu so možnosti, da se tudi Italijani udeležijo ritualne prakse, a to le zelo redki prakticirajo. Tudi ritual fantovske iniciacije je jezikovno definiran, nekaj Italijanov je opravilo iniciacijo, a so se vsaj malo naučili slovenskega jezika. Edini dogodek, ki omogoča udeležbo Italijanom, je pustni torek, ko boljunske »škrmate« hodijo od hiše do hiše, od enega mesta pojedine do drugega, in kjer se okrog 10–15% Italijanov udeležuje dogodka, katerega glavni namen je uživanje glasbe in hrane.

Druga možnost je ne biti del, se ne udeležiti, kar je lahko narejeno kot ignoranca ali protest ali vmešavanje v dogodek. Najbolj pogosta oblika je ignoranca; v nekaterih primerih pa pride tudi do motnje, ki se kaže predvsem v soferjih in kolesarjih, ki ne upoštevajo in ne spoštujejo ritualne prakse, saj se sredi samega dogodka prebijajo skozi ritualni prostor in množico. S pogledom ali celo komentarjem »kaj delate tu?«, »zakaj ste zaprli cesto, zasedli prostor itd.«, implicitno tudi z vprašanjem, zakaj je nenadoma ta prostor definiran s slovenskim jezikom, govorjenim in javno vidnim na oglasih na drevesih itd.

Med številnimi udeleženci je nekaj zelo aktivnih, saj oblikujejo in organizirajo dogodek. To je tudi ena redkih priložnosti, ko lahko v naselju sodelujejo nekateri, ki imajo v vaški, trški hierarhiji praviloma nižji status, a so zaradi svojih posebnih organizacijskih, obrtniških ali kakih drugih sposobnosti povabljeni, oz. je samoposebi razumljivo, da sooblikujejo ritualni dogodek.

Četrta vloga, pogosto je povezana s tretjo, je biti govorec, informator za medije o ritualni praksi. V aktualnem primeru, v naselju, kjer so rekonstruirali škoromate, je bil to nekdo, ki je bil sicer v vaški hierarhiji nižje, a so ga tudi zaradi njegove udeležbe v rekonstrukciji leta 1962 imeli za najbolj kompetentnega sogovornika.

Zelo pomembna je še ena vloga, tj. vloga domačega raziskovalca. V primeru škoromatije so domači oz. laični raziskovalci najmanj štirje, Branko Mahne, Romeo Volk, Ester Juriševič in Danijel Cek. Ko je Niko

Kuret objavil knjigo o maskah, ki se je v veliki meri opirala na opise, ki so mu jih na podlagi njegovega zelo natančnega vprašalnika poslali informatorji, so nastajale spod peres domačinov članki, diplomske naloge itd. To pomeni, da so lokalni raziskovalci, novinarji, učitelji ali duhovniki izvedli majhno raziskavo, ki je v glavnem sledila shemi, zamislim a tudi horizontu vprašanj Nika Kureta.

Tako je bil odgovor na Maske slovenskih pokrajin sooblikovan z obeh strani. Na eni strani je Niko Kuret definiral, na kaj je potrebno in pomembno odgovoriti. Na drugi strani je reproduciral odgovore informatorjev, tako kot v primeru škoromati, kjer je bilo izvedeno poimenovalsko in še kakšno poenotenje. Lahko rečemo, da so bile v tej interakciji podobe in poenostavitve prakse pomnožene, ritualna praksa je doživela afirmacijo in prišla v medije.

V vseh raziskavah je zelo pomemben problem nastajanje terminologije. Ko sem raziskoval v različnih vaseh, sem seveda odkril različna poimenovanja za določen artefakt ali pustni lik, najbolj tipičen primer je lik s kleščami v dežnem plašču. Najprej sem to gledal kot na problem, za katerega je odgovoren raziskovalec Niko Kuret, domneval sem, da gre za njegovo napako. Zdaj lahko razbiram to kot napako njegovega glavnega sogovornika iz Hrušice. Dinamika interakcije kaže, da je bil informator tisti, ki je posredoval oz. definiral terminologijo, ki je in še velja v njegovi vasi in pri tem spregledal drobne razlike v poimenovanjih. Šele učiteljica Ester Juriševič je v svoji diplomski nalogi o ritualni praksi, o škoromatiji popisala različna poimenovanja za posamične like, elemente itd. Tako imamo npr. figure s kleščami, ki je lahko klišar, klanfar, skuopljar, škopit, afar itd. Podobno velja tudi za druge like. Dragocene so objave domačih raziskovalcev (Juriševič 1995; Cek in Volk 1996), ki so raziskali tudi druge morfološke in konstrukcijske razlike med vasmi, npr. razlike v konfiguraciji pokrivala ali v načinu zavezovanja zvoncev.

Tretji primer je izjava, ki jo je mogoče slišati na terenu »Ti veš več o nas kot mi sami,« kar so mi rekli več kot enkrat. Gre za občudujoče in hkrati obotavljivo stališče, ki ga navadno ljudje izrečejo, ko naletijo na ali predvidevajo vednost, ki se opira na znanstveni diskurz. Gre za to, da vedo, da obstaja svet različnih ravni in sposobnosti, različnih diskurzov, na eni strani ekspertnega, na drugi zdravega razuma; na ravni prvega in

drugea reda. Na eni strani sprejemajo resničnost drugega reda, (Schütz 1962), dkratka vedo, da obstaja, na drugi pa jo ignorirajo.

Torej na eni strani pravijo, »saj o nas veste že dovolj«, na drugi pa »veliko veste o nas, a ne vsega in tega tudi ne boste izvedeli«. Ta zadnja strategija je posebej vidna v naselju, kjer me je zanimalo vprašanje iniciacije. Iz več razlogov mi niso dovolili, da bi bil zraven na sami iniciaciji, tranziciji od mladega dečka do fanta, ritual, ki ga izvajajo vsak prvi maj za vrati fantovske hiše Na jami. Prvi je, da nisem bil dovolj mlad, drugi, da nisem bil samski in tretji, da nisem bil rojen v Boljuncu oz. kot kaže primer pranečaka Staneta Žerjala, da nisem imel prednikov v vasi. Iz številnih pogovorov je bilo mogoče nekaj malega zvedeti o tem, kaj naj bi se dogajalo za temi zaprtimi vrati. A vendar tega ne morem povedati iz najmanj treh razlogov. Prvi je vprašanje o natančnosti, korektnosti zapisa. Ali imam prave informacije ali pa so me sogovorniki z njimi zavedli v napačno smer, ker uporabljajo strategijo, s katero si omogočajo, da skrivnost ostane nerazkrita. Drugi razlog je moj delež v igri. V primeru, da imam prav, nimam nobene pravice do razkritja iniciacijskega rituala, saj gre za odločitev same fantovske skupnosti. Tretji razlog je vprašanje, kako se konstituira lokalna moška identiteta. Če iniciacijski ritual ohranja skrivnostnost in če ta skrivnostnost omogoča ljudem, posebej pa mladim in moški skupnosti, da vzdržuje in afirmira identiteto vasi, da jih poleg drugih dejavnikov združuje prav skrivnost rituala, potem jim je treba to preprosto dopustiti in omogočiti.

Drugo vprašanje, povezano s to ritualno prakso je vzpostavljanje moštva, moškosti, ki se konstituira z odsotnostjo žensk. Dijakinja, ki je hodila na slovensko gimnazijo v Trstu, je želela napisati raziskavico o ritualu, zelo rada bi bila zraven pri iniciaciji. Mladi fant jo je zavrnil, ko jo je postavil v vlogo objekta.

Samo ena izjema od pravil se je zgodila v poznih štiridesetih; bil je še mlad, neporočen in samski celo življenje, fotograf Mario Magajna. Zagotovo si je sprejem zaslužil na eni strani z obljubo molčečnosti, na drugi s svojim fotografskim delom, saj je vsako leto dokumentiral skupino mladih fantov in mož, vsako leto je bil zraven pri spomeniku in na gorici, kjer je posnel vse člane moške skupnosti.

V teh ritualnih praksah fantovske, moške skupnosti gre za problematizacijo drugega, nedomačega, nemoškega, utemeljevano na

tradiciji. Z zelo trdno in homogeno argumentacijo omogoča sklicevanje na izročilo izključitev: to velja tako za vprašanje o tem ali naj se označi sprejem Slovenije v Evropsko unijo kot o tem ali ima županja pravico govoriti pred spomenikom. Novo in tuje je zunaj tradicije, katere namen je predvsem ohranjati in vzdrževati moškost v skupnosti, v naselju. Hkrati se ta moška skupnost povezuje s posebnimi oblikami diskurzov, rabe jezika, vzdevkov, anekdot, gest z rokami, pozdravov, ki so razumljivi le tej skupnosti sami, tj. skupnosti nekaj desetih moških. Tudi zato sem kot raziskovalec izključen, nezmožen povedati zgodbo, lahko bi jo povedal le v primeru, ko bi bil del te skupnosti. A vendar ta moška skupnost ni enoglasna, tako so posebej starejši obžalovali, da fantovska skupnost ni slovesno označila sprejema Slovenije v Evropsko unijo. Vprašanje je, kdaj in zaradi katerih razlogov se bo ta diskurz, utemeljen na tradiciji in z nekaterimi elementi izključevanja, spremenil.

Zadnja zgodba je o rabi, zlorabi z obeh strani, Rabimo, potrebujemo drugega da povemo zgodbo. Nenazadnje potrebujemo drugega, tudi da povemo, kje in kaj smo mi sami. Definiramo se v razliki do tistega, o katerem pripovedujemo. In ta raba je na obeh straneh. Na ekskurziji študentov etnologije so mlado študentko, očitno nepripravljeno in nevajeno alkohola, pustovalci, mladi fantje že navsezgodaj zjutraj opili. Potem so jo v samokolnici vozili skozi vas. Tako je študentka, ki se je učila biti raziskovalka, postala predmet posmeha ali najmanj javnega govora. In to popredmetenje je veljalo kot majhna zmaga vaščanov, postala je za nekaj dni predmet pogovora ali asociacij. Raziskovalec, navajen vloge opazovalca, navajen instrumentalizirati drugega, je postal sam opazovani, instrumentalizirani subjekt za še kako željene digresije v normalnostih vaške komunikacije.

Drugi vidik rabe z obeh strani pa je tudi sprememba v razmerju do kulturne dediščine. Medtem ko so Niko Kuret in sodobniki hodili na teren kot eksperti in pričakovali za svoje teorije dodatne informacije in so kot eksperti veljali tudi v očeh informatorjev (prim. poglavje Iluzije harmonije), pa je danes raziskovalec v marsikdaj podrejenem položaju, saj ga preprosto zanima to česar ne ve in zato potrebuje veliko več časa. Sami domačini, posebej eksperti med njimi, pa so tisti, ki medije servisirajo s potrebnimi uporabnimi informacijami, včasih iz domačih raziskav včasih pa iz besedil Nika Kureta.

Vedno gre za igro ali za medigro med raziskovalcem, izvajalcem in uprizoritvijo. Na začetku sem sledil zamišljeni, triadi v okviru koncepta Charlesa S. Peirca. Pri njenem oblikovanju pa skorajda pozabil na četrtega igralca v tej medigri. Mediji so izjemno pomemben akter v sooblikovanju ritualne prakse, saj je dogodek brez njih »nedogodek«.

Ernst Bloch piše o čudenju kot o temeljni kategoriji, izhodišču vsakega (samo)spraševanja. Zato naj konec sklenem z začetkom pogovora v inštitutu pred skoraj tridesetimi leti. Kolegico, etnologinjo Heleno Ložar Podlogar, raziskovala je ritualne prakse v bohinjskem kotu, so obiskali nekateri fantje iz skupine bohinjskih oteповcev, ki na silvestrovo hodijo od hiše do hiše. In eden od njih jo je vprašal:

»A nam lahko poveste, zakaj mi to delamo?«



Otroci v bitki za topol. Na Gorici v Boljuncu, 1. maj 2005.

Bibliografska opomba

Poglavjem Približevanja in oddaljevanja, Besedila in resničnosti, Dediščine, lokalne in globalne identitete, Ambivalence terena so izhodišče predvsem neobjavljena predavanja na mednarodnih konferencah (Toronto, Berlin, Innsbruck, Ljubljana) in na avstrijskih univerzah (Dunaj, Gradec); že objavljeni besedili pa sta za knjižico dopolnjeni in predvsem na novo kontekstualizirani. Poglavje Iluzije harmonije je predelava razprave »O recepciji in produkciji harmonije. Nekaj izhodišč na primeru škoromatov« (Traditiones 2005, 34/2). Drugo, predelano in skrajšano je poglavje Časenje upovedovanja, nastalo na osnovi besedila »Čas Drugega, čas sebe in čas pripovedi« (V: Brumen in Šmitek (ur.), Zemljevidi časa. Ljubljana 2001).

VIRI IN LITERATURA

- Appadurai, Arjun. 1997. *Modernity at large – Cultural dimensions of globalization*. Public Worlds 1. Minneapolis; London.
- Auge, Marc. 1994. *Orte und Nicht–Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Austin, John L. 1990 *Kako napravimo kaj z besedami*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Bakhtin, Mikhail M. 1981. *The Dialogic Imagination*. (Michael Holquist, ur.) Austin TX: University of Texas Press Slavic series.
- Bakhtin, Mikhail. M. 1984. *Rabelais and his World*. Bloomington: Midland Books, Indiana University Press.
- Bakhtin, Mikhail. M. 1986. *Speech Genres & Other Later Essays*. (Caryl Emerson in Michael Holquist, ur.) Austin, TX: University of Texas Press.
- Ballinger, Pamela. 2003. *History in Exile: Memory and Identity at the Borders of the Balkans*. Princeton: Princeton University Press.
- Bažato, Marjan in Janez Bogataj 1994: *Človek z masko*. Radovljica: Didakta.
- Bloch, Ernst. 1970. *A Philosophy of the Future*. New York: Herder and Herder New York.
- Bogataj, Janez. 1999. *Brkinski škoromati*. V: Bilten 23. Pošta Slovenije.
- Bourdieu, Pierre. 1977. Afterword. V: Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 163–168.
- Bublitz, Hannelore. 2003. *Diskurs*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Carr, David. 1986. *Time, Narrative and History*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Cek, Danijel in Romeo Volk. 1996: *Brkinski škoromati*. V: *Kraški koledar (Sežana)*: 128–153.
- Chandler, Daniel. 2013. *Semiotics for beginners*. http://users.aber.ac.uk/dgc/Documents/S4B/sem08a.html#modelling_systems
- Cinzburg, Carlo. 1988. *Spurensicherungen: Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*. München: DTV.
- Eco, Umberto. 1990. Introduction, V: Lotman, Jurij M. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Indiana University Press, vii–xiii.
- David, John. 1995. *Tense in Ethnography: Some Practical Considerations*. V: *Anthropology &*

- Autobiography. Judith Okely in Helen Callaway (ur.) London in New York: Routledge, ASA Monographs 29, str. 205–220.
- Denzin, Norman K. 1996. *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century*. Thousand Oaks, London in New Delhi: Sage Publications.
- Elias, Norbert. 1988. *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*. Michael Schroter (ur.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2002. *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Festinger, Lon. 1957. *A theory of cognitive dissonance*. Evanston, IL: Row, Peterson.
- Fikfak, Jurij. 1985. Pogovor z Nikom Kuretom. V: *Traditiones* 34(1): 179–187.
- Fikfak, Jurij. 1999. Škoromati. V: *Enciklopedija Slovenije* 13: 58.
- Fikfak, Jurij. 1999a. Ljudstvo mora spoznati sebe: Podobe narodopisja v drugi pol. 19. stoletja. Ljubljana: Založba ZRC in Forma 7.
- Fikfak, Jurij. 1999b. »In principi je bila Basida« (in njen po–ustvarjalec). *Traditiones* 28(1): 29–34.
- Fikfak, Jurij. 2008. Der Ethnograph und seine Sprache in der Beschreibung des 'Anderen'. V: FIKFAK, Jurij in JOHLER, Reinhard (ur.). *Ethnographie in Serie. Zu Produktion und Rezeption der "österreichisch-ungarischen Monarchie in Wort und Bild"*, (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, Bd. 28). Wien: Institut für Europäische Ethnologie, 79-92.
- Furlan, Metka 2000. O imeni škoromat. V: *Traditiones* 30/2: 65–72.
- Gačnik, Aleš. 2000. Sindrom kurentomanija. Raziskovanje inovacij v tradicionalni pustni kulturi. V: J. Fikfak in A. Gačnik (ur.): *Maske in maskiranje v Sloveniji in zamejstvu*, Zbornik povzetkov, Ljubljana: 10–12.
- Gerndt, Helge. 1979. Gedanken zum Festwesen der Gegenwart. *Traditiones* 5–6 (1976–1977): 153–161.
- Hammersley, Martin in P. Atkinson 1992 *Ethnography: Principles in Practice*. London in New York: Routledge.
- Hastrup, Kirsten. 1988. The Ethnographic Present: A Reinvention. *Cultural Anthropology* 5(1): 45–61.
- Herzfeld, Michael (Herzfeld, Majkl) 2004. *Kulturna intimnost. Socijalna poetika u nacionalnoj državi*. Beograd: Impresum, Biblioteka XX vek.
- Herzfeld, Michael 2001. *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*. Malden, MA: Wiley–Blackwell.
- Herzfeld, Michael. 1997. *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation– State*. New York & Oxford: Routledge.

- Hrovatin, Radoslav. 1955. Terenski zapiski 29, 30, 31, 32, 33. Glasbeno-narodopisni inštitut ZRC SAZU.
- Hrovatin, Radoslav. 1962. Škoromatija med Brkini. V: Delo, 4. marca: 4.
- Huzjan Gabrijelčič, V. 2000. Kvalitativna analiza intervjuja v etnoloških raziskavah. *Traditiones* 29(1): 209–226.
- Ivančič, M. 1998. Maskiranje: od resnega rituala do brezciljne zabave, Nadaljevanje pustne tradicije v Drežnici, diplomska naloga, mentorica Asja Nina Kovačev, Oddelek za sociologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, tipkopis.
- Jackson, Michael. 2005. *Existential Anthropology. Events, Exigencies and Effects*. New York, Oxford: Berghahn.
- Jezernik, Božidar idr. (ur.). 2013. Politika praznovanja. Prazniki in oblikovanje skupnosti na Slovenskem, (Zupaničeva knjižnica, št. 37). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Juriševič, Ester. 1995. Ohranjanje narodnega izročila škoromatov. Pedagoška fakulteta. Univerza v Ljubljani. Koper (diplomsko delo).
- Kapitan, D. 1998: Lesena maska pod Krnom, raziskovalna naloga, mentorja Bojan Kovačič in Danilo Zega, Srednja lesarska šola Nova Gorica, tipkopis.
- Köstlin, Konrad. 1991. 'Der Alltag und das ethnographische Prasens.' *Ethnologia Europaea* 21(1): 71–86.
- Köstlin, Konrad. 2001: Nova shvačanja regije i kulture. V: *Narodna umjetnost* 38/2; Zagreb: 33–49.
- Kozorog, Miha. 2011. Festivalizacija Slovenije in festivalska produkcija lokalnosti. *Glasnik SED*, 51(3-4), 61–68.
- Kuret, N. 1984. Maske slovenskih pokrajin. Ljubljana.
- Kuret, Niko. 1972. Maske v Slovenski Istri. V: Rad 17. kongresa Saveza udruženja folklorist Jugoslavije, Poreč 1970 (Zagreb): 41–45.
- Kuret, Niko. 1976. La maschera di Scaramatte tra Friulani e Sloveni. *Atti del IV Congresso di studi sul folklore Padano (Dramatica popolare nella Valle padana)* (Modena): 523–531.
- Kuret, Niko. 1984. Maske slovenskih pokrajin. Ljubljana.
- Kutzschenbach, G. v. 1982 *Feldforschung als subjektiver Prozess. Ein handlungstheoretischer Beitrag zu seiner Analyse und Systematisierung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Lotman, J. M. 1990 *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Indiana University Press (SecondWorldSeries).
- Mahne, Branko. 1963: Škoromati v Brkinih, Tipkopis. Sig. II. 127. Arhiv ISN ZRC SAZU.
- Merku, Pavle. 1999. 'Unejci, Onejci, Vnejci.' *Traditiones* 28(1): 309–310.
- Mishler, Elliot C. 1991 (1986) *Research Interviewing: Context and Narrative*. Cambridge,

- MA; London, England: Harvard University Press.
- Morson, Garry S. in Carl Emerson. 1990. Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics. Stanford, CA: Stanford University Press.
- North, Douglas. 1990. Institutions, Institutional Change and Economic Performance. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oevermann, Ulrich. 2001. Die Philosophie von Charles Sanders Peirce als Philosophie der Krise. V: Wagner, Hans-Josef, Objektive Hermeneutik und Bildung des Subjekts. Göttingen: Velbrück Wissenschaft, 209–246.
- Oevermann, Ulrich. 2004. Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung. V: (Jurij Fikfak idr. ur.): Qualitative Research – Different Perspectives, Emerging Trends. Ljubljana: Založba ZRC idr., 101–134.
- Okely, Judith. 1995. Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge. V: Anthropology & Autobiography. Judith Okely in Helen Callaway (ur.). London in New York: Routledge, ASA Monographs 29, str. 1–28.
- Oring, Elliot. (ur.) 1993. Folk Groups and Folklore Genres: An Introduction. Logan, Utah: Utah State University Press.
- Ottenberg, Simon. 1993. Thirty Years of Fieldnotes: Changing Relationships to the Text. V: Fieldnotes: The Makings of Anthropology. Symposium. 84th Annual meeting. Revised papers. R. Sanjek (ur.), str. 139–160.
- Portis–Winner, Irene. 1994. Semiotics of Culture: "The Strange Intruder." Bochum: Brockmeyer.
- Riemann, Gerhard. 2000. Die Arbeit in der sozialpädagogischen Familienberatung. Weinheim: Juventa Verlag, Taschenbuch.
- Rosenthal, Gabriele. 1987. ...Wenn alles in Scherben fällt... Von Leben und Sinnwelt der Kriegsgeneration. Opladen: Leske + Budrich.
- Schachter, David L. (ur.) 1997. Memory Distortion: How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schütz, Alfred. 1962. Collected Papers I: The Problem of Social Reality. The Hague: Nijhoff.
- Schutze, Fritz. 1977. Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien – dargestellt an einem Projekt zur Er–forschung von kommunalen Machtstrukturen. Arbeitsberichte und Forschungs–materialien. Bielefeld: Universität Bielefeld: Fakultät für Soziologie.
- Schutze, Fritz. 1987. Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien I. Studienbrief der Fern–Universität Hagen. Kurseinheit 1. Fachbereich Erziehungs–, Sozial– und Geisteswissen–schaften. Hagen.
- Simonič, P. (2013). The scope of intangible cultural heritage in protected areas:

- Pohorje Regional Park, Slovenia. *Anthropos*, 108(1), 248–256.
- Slavec Gradišnik, idr. (ur.). 2014. *Praznična večglasja : prazniki in oblikovanje skupnosti na Slovenskem*, (Zupaničeva knjižnica, št. 39). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Soeffner, Hans–Georg. 1992. *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stagl, Justin. 1979. Vom Dialog zum Fragebogen: Miscellen zur Geschichte der Umfrage. *Kolner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 3: 611–638.
- Stagl, Justin. 1983. Das Reisen als Kunst und als Wissenschaft (16.–18. Jahrhundert). *Zeitschrift für Ethnologie* 108(1): 15–34.
- Stewart, Charles. 2007. *Creolization: history, ethnography, theory*. V: Charles Stewart. *Creolization: History, Ethnography, Theory*. [Left Coast Press](#), 1–25.
- Stocking, George W.Jr.(ur.) 1983 *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. *History of Anthropology*, Vol. 1. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Strauss, Anselm. 1993. *Continual Permutations of Action*. New York: Aldine de Gruyter.
- Taylor, Charles. 2003. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Troha, Nevenka. 1997. Slovenski zgodovinarji in vprašanje "fojb". *Zgodovinski časopis* 51, 3 (108): 403–411.
- Turnšek, Mihael. 1952: *Od morja do Triglava 1*. (Narodopisni zapiski iz slovenskega obrobja.) I. Od Istre preko tržaškega in goriškega do Benečije. Trst.
- Tuta, Slavko. 1999 *Cena za svobodo*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
- Van Maanen, J. (ur.) 1995 *Representation in Ethnography*. Sage Publications.
- Verkuyten, Maykel. 2005. *The Social Psychology of Ethnic Identity*. London: Psychology Press.
- Wahl, K., M. S. Honig in L. Gravenhorst 1982. *Wissenschaftlichkeit und Interessen: Zur Herstellung subjektivitätsorientierter Sozialforschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wellman, D. 1994. Constituting Ethnographic Authority: The Work Process of Field Research, an Ethnographic Account. *Cultural Studies* 8(3): 569–583.

