

Šibolet: Mehanizem jezikovnega razločevanja kot pripovedni motiv

Ambrož Kvartič

In all of its manifestations, narrative folklore is one of the most important vehicles of articulation of collective identification, when said identification is based on a distinction between Us and Others. Furthermore, narrative folklore exhibits various motifs pointing to and stressing language differences between said social and cultural identity constructs. This is clearly visible when a special mechanism of language differentiation – the shibboleth – occurs. This is an element of and within language system, selected arbitrarily – it can be a word, a gesture, a phoneme – that becomes a discriminatory symbol of one's identity of Otherness. An individual who is unable to pronounce the chosen word is symbolically (and in narratives also literally) killed. This article presents examples of narrative folklore from Slovenia and other parts of the world, wherein the mechanism of shibboleth is employed.

Keywords: shibboleth, Otherness, language differentiation, identity, narrative folklore, contemporary legends

Uvod

Čeprav smo si ljudje v sodobnem svetu vedno bližje, še ne pomeni, da to bližino tudi sprejemamo. Kulturni stiki na različnih ravneh namreč nujno posegajo tudi na področje posameznikove in kolektivne identitete, torej na področje ».../ našega razumevanja samega sebe in drugih ljudi, pa tudi razumevanja ljudi o njih samih in njihovo videnje drugih, tudi nas.« (Brumen 2000: 73). Pri tem vedno znova prihaja do opredeljevanje samega (tudi kolektivnega) sebe v odnosu do drugih ljudi in družbenih skupin. To opredeljevanje poteka v socialnem in političnem okolju, v času in prostoru in je konstruirano po družbenih in kulturnih kategorijah, ki so v naštetih okoliščinah aktualne. Pri teh procesih se zarisujejo nove družbene, kulturne in osebne meje (Bendix in Klein 1993: 1), naraščajoče število različnih vrst meja in omejitev pa je v drugi polovici dvajsetega stoletja povzročilo pospešeno artikulacijo v družbi nezaželenih pojavov (Elias 2000), kot so na primer nečistoča, nenadzorovano nasilje in podobno. Ti pojavi pa se v procesih manipulacije simbolov identitete najpogosteje pripišejo posameznikom in družbenim skupinam, ki predstavljajo tako imenovanega kulturnega Drugega, protipol modelom istovetnosti.

Temeljno polje tako identifikacije kot identifikacijskega razlikovanja je jezik, saj je prav z njim Drugi v vsakdanji kulturni stvarnosti najpogosteje označen in opredeljen kot takšen. Vendar pa do identifikacijskih razlikovanja, razločevanja in diskriminacije pogosto prihaja tudi v jeziku, ne le z njim. Jezik kot temelj identitete skupnosti (ne le kot

njeno sredstvo) vsebuje elemente istovetenja, ki z aplikacijo postajajo arbitrarno izbrani simboli za vzpostavitev in ohranjanje dinamike Mi/Drugi, kar konkretno pomeni, da so se razvili in so vzpostavljeni kot funkcijsko sredstvo dokazovanja ali potrjevanja Drugosti, ne le sredstvo za njeno artikulacijo. S ponavljanjem znotraj kulture so se ti elementi usidrali tudi v sočasnem pripovednem gradivo in v tem članku predstavljam nekatere primere tega gradiva, natančneje sodobne povedke in druge sorodne pripovedne oblike, katerih osrednji vsebinski (in nadalje interpretativni) element je prepoznavanje (in posledično izločanje) Drugega z uporabo posebnega (funkcijskega) označevalnega mehanizma v jeziku, ki se imenuje šibolét.

Pripovedne artikulacije drugosti

Drugi je družbena kategorija, ki jo večinska populacija potrebuje, da preko primerjanja z njo identificira in vrednoti samo sebe. S konceptom Drugega razumemo simbolično izločitev neke družbene skupine iz prevladujoče družbene realnosti, na podlagi razlikovanja med Nami in Njimi, pri čemer »smo Mi merilo dobrega življenja, za katerega obstaja grožnja, da ga bodo tujci spodkopali, kajti oni so tujci in so kulturno drugačni.« (Stolcke 1995: 2). Drugega lahko v različno definiranih skupnostih predstavljajo najrazličnejše skupine ljudi oziroma posamezniki kot njihovi simbolni predstavniki, definira pa se ga na vseh ravneh kolektivne identifikacije, tako na velikih, kot so zamišljene skupnosti narodov (glej Anderson 2000) kot tudi na manjših, mikro ravneh. Drugi so lahko tako prebivalci sosednjega kraja, člani rivalskega športnega kluba, (ne)verujoči oziroma pripadniki drugih verskih skupnosti, pripadniki različnih manjšinskih družbenih skupin, homoseksualci, ženske, brezposelni in tako dalje. Ideološki diskriminatorni diskurz Mi/Drugi opazujemo skozi njegove reprezentacije. Te so različnih vrst; lahko so ‚romantične‘, podprte z uradnim institucionalnim diskurzom, kot na primer t. i. *orientalizmi* (Said 1996), in uporabljajo zelo ohlapen jezik; ali pa so tako ideološko kot izrazno povsem neposredne. Ena od najpomembnejših manifestacij (reprezentacij) kulturne konstrukcije Drugega pa je pripovedna folklor (primerjaj s Kunej in Hodžar 2006) v vsej svoji žanrski pestrosti povedk, vicev, govoric, kratkih pripovednih oblik, šaljivih zgodb, dovtipov, stereotipov in tako dalje.

Niz pripovedne folklore, ki interpretativno in funkcijsko ustrezajo diskurzivni retoriki Mi/Drugi in predstavljajo soočanje z invazivnim elementom, ki prihaja od zunaj, onkraj osebnih oziroma skupnostnih meja, ključno zaznamuje vsebinski element *kontrasta* oziroma *opozicije*. Družbene skupine ustvarjajo in ohranjajo podobo samih sebe in se razlikuje od drugih tako, da objektivizirajo ideale, ki jih imajo za svoje, ter subjektivizirajo njihova nasprotja ter jih pripisujejo Drugemu (Roberts 1990: 1), pri čemer je lahko to tudi pozitivna diskriminacija (idealizirajoči stereotipi). To pomeni, da je v povedkah Drugi načeloma opisan (označen) kot kontrast oziroma binarna opozicija nosilcev povedk, njegove vrednote pa kot nasprotje vrednotam družbene skupine, ki ji nosilci pripadajo. Zato je Drugi v povedkah večinoma predstavljen kot neumen, nečist, zloben, malomaren, nižje razvit (živalim podoben), kanibalističen ipd. subjekt:

S1: *Ko so snemali reklamo za Sun Mix ‚vsaka ima svoj faktor‘, kjer so rabili ženske z različnimi – odtenki kože. Različno izrazito pigmentacijo. In to je bilo v letih, ko v Sloveniji še ni bilo veliko žensk z zelo izrazito pigmentacijo.*

Še posebej ne na zadnjici, kar jih je najbolj zanimalo. In so najdlji pol eno črsko končno. In ko je prišla in oblekla tangice in se hotla slikat, se je izkazalo, da ima preveč kosmato rit, da bi bilo to na sliki. In so jo morali najprej poslat h kozmetičarki, da je to uredila, da je bilo primerno za na fotografijo.

S2: *Ja sam rit je imela pa dost lepo, al kaj?*

S1: *Očitno (smeh).¹*

Vendar golo okarakteriziranje Drugega še ni dovolj za oblikovanje pripovedi o njem. Osrednja tema pripovedne folklore o Drugem in hkrati ključna kontekstualna informacija za njeno prepoznavanje in razumevanje je namreč vselej konflikt med nevarnim tujim in kultiviranim domačim okoljem (kulturo). Presečišče teh dveh svetov je namreč tisto, ki ustvarja napetost in nevarnost (Fine 1992: 168), to pa sproža pripovedne procese. Povedke se zaradi tega v historični realnosti s svojo vsebinsko in oblikovno prilagodljivostjo ‚pripeljajo‘ na situacije, kjer je ta konflikt poudarjen (ali sploh omogočen) ter kanalizirajo čustva (strah), ki zaradi tega konflikta nastajajo. Ključni kontekstualni podatek je zato *kulturni stik*, kar v praksi pomeni, da mora raziskovalec znati prepoznavati prostore srečevanja in potencialnih konfliktov, saj se z njimi poveča možnost za razvoj sodobnih povedk, ki jih opazuje. Pripovedno gradivo, ki stereotipizira priseljence s Kitajske, je tako na primer v največjem delu umeščeno v kitajske restavracije, ker je to primarni prostor (potencialno nevarnega) medkulturnega stika v vsakdanjem življenju. Enako dinamiko potencialno konfliktnega stika lahko opazujemo pri slovenskih sodobnih povedkah, kjer so kot Drugi izpostavljeni Romuni, ki z zvijačo kradejo avtomobile. Te povedke so lokalizirane na slovenski avtocestni križ, saj potniki, ki prihajajo iz Romunije, skupaj z Bolgari in Ukrajinci predstavljajo najpomembnejši delež tranzicijskega prometa čez Slovenijo na poti v Italijo, Španijo in druge države zahodne Evrope (po Žist 2013):

S1: *Pa verjetno se tudi zaradi tistega širi, ko so bli tisti Romuni, ki so baje na avtocesti ustavljal ljudi pa so jih goljufali. Pa kradli al kaj je bla že neka fora.*

R: *Kaj je to bilo?*

S1: *Na avtocesti, da so –*

S2: *Kakor da majo pokvarjen avto, pa: »Pomagi, pomagi!« Pol pa ga ustavi, pa mu ukrade avto. Al pa kej takega.²*

S1: *Kaj je bla pa una fora? Je neki, kao, ko spelješ, pa te pol en tam – en Romun – neki ustavi, pa maš gumo al neki, in potem pride neki pomagat, pa pol neki –*

S2: *Ja! Ne, to je pa –*

S1: *K so mene ful strašil. Prejšnje poletje al neki.*

R: *Ne, ne poznam, razloži!*

S1: *Sej se ne spomnem točno –*

S2: *Ne sej mogoče je to drugo. Kar ti misliš, ampak vem – zdej si me spomnila na eno. Pač kako kradejo. Se ti vsedeš v avto, ti en izmed teh – izmed te tolpe predre gumo, in ti še ne veš, ker počas spušča. Pol se pa eni vozijo za*

¹ Moški, 1985, študent strojništva, posneto v Ljubljani 2012.

² S1=moški, 1986, študent; S2=moški, 1988, študent; posneto na Vrhniki 2011.

tabo in ti do konca spušča, ko ti začneš pač menjat: »Ja, ti bomo pomagal, ti bomo pomagal.«

S1: *Ja!*

S2: *Pol pa tkole (pokaže iztegnjen sredinec). Nič ti ne bojo pomagal, ukradli ti bojo, kar maš v avtu. Ko ti tam: »O super, hvala!« pa tam šraufaš vmes, uni pa ven iz avta poberejo reči. Take fore majo zdej pr nas.³*

Prva stopnja kakršne koli kolektivne identifikacije je prepoznavanje Drugega, v katerem družbena skupina aktivno/tvornostno prepoznava »ne-Sebe«. Procesi tovrstnega prepoznavanja se v interakcijah družbenih skupin odvijajo neprestano in so pomemben del njihove organizacije, predvsem pa ustvarjajo in ohranjajo meje, ki razločevanje in identifikacijo omogočajo (Barth 1998: 10–17, tudi celoten zbornik Barth, ur., 1998). Hkrati pa je to prepoznavanje oz. potreba po prepoznavanju (potencialnega) Drugega – pomemben in pogost pripovedni element.

Primerjalna vsebinska analiza sodobnih povedk in drugega sodobnega pripovednega gradiva namreč razkriva, da Drugi ni nujno vedno izpostavljen neposredno,⁴ pač pa je (lahko) predstavljen tudi skozi širok nabor arbitrarno izbranih simbolov, katerih skupna (vsebinska) lastnost je, da vdirajo v kulturni/kultivirani naš prostor. Takšni konkretni simboli (motivi) so na primer pajki in kače, skriti med sadjem in drugim blagom iz tretjega sveta (Brunvand 1993: 278–287, Brednich 1990), velike mačke, ki zaidejo v urbana okolja (Campion-Vincent 1992, Meder 2007), bakterije in bolezni, ki prihajajo skupaj z migranti in podobno. Vsi ti pripovedni elementi imajo podobno funkcijo – predstavljajo invazijo tujega (Fine 1992: 171) oziroma so njeni označevalci. Opazujemo jih lahko na različnih ravneh. Naslednji primer pripovedovanja, ki vsebinsko ustreza širokemu korpusu sodobnega pripovednega gradiva o ugrabitvah (primerjaj z Donovan 2004), postreže z zanimivim detajlom. Pripovedovalcu iz Slovenj Gradca se je med pripovedjo zdelo pomembno večkrat poudariti, da je otroke v njegovem kraju, ki se prostorsko ne istoveti s širšo celjsko regijo, ugrabljali kombi s *celjskimi registrskimi oznakami*, ki so s tem postale simbolna reprezentacija (atribut) invazivnega in nevarnega Drugega:

S1: *Is pa vem, da se je neki cajta en bel kombi vozil, s celjsko registracijo, ki je otroke pobiral. Sam ne vem –*

S2: *(ga prekine) Je res! To sem tud slišal. To je bla ena punca, eno leto pred mano v osnovni šoli – je razlagala. Pa so jo pol dobil, da to ni res. (smeh)*

S3: *Kaj a to si je kr zmisllila al kaj?*

S2: *Želela si je tiste (razmišlja) pozornosti.*

S1: *Pa ne, po naših koncih je blo: »Pazite, če pride kje kak bel kombi s celjsko registracijo!«*

S4: *Kot da ne more menjat registrske tablice!*

S1: *Ja, mali sem še bil, ko so mi govorili: »Pazi se, če vidiš kak bel kombi – s celjsko registracijo.«⁵*

³ S1=ženska, 1981, novinarka; S2=moški, 1988, študent; posneto na Vrhniki 2011

⁴ Kot na primer enoznačno okarakteriziranje v vicih: »So bili Slovenec, Hrvat in Bosanec ...«.

⁵ Moški, 1987, študent, posneto v Slovenj Gradcu.

Šiboleť

Polje identifikacij je v kulturni realnosti različnih – tako velikih kot majhnih, ohlapneje ali jasneje definiranih – družbenih skupin široko. Simboli, s katerimi se to polje identifikacij artikulira, so številni ter izbrani arbitrarno. Identifikacijske razlike ali meje med Nami in Drugim(i) pa se najprej in najjasneje pokažejo v simbolnem polju jezika,⁶ s katerim se istovetijo generacijsko opredeljene skupnosti (sleng), poklicne skupnosti (žargon), pokrajinsko opredeljene skupnosti (narečja), ekskluzivne skupine, ki uporabljajo posebno gestikulacijo, sploh pa so v prvi vrsti v jeziku utemeljene velike zamišljene družbene skupine, kot je narod (Anderson 2000: 161). Pri prepoznavanju Drugega gre torej pogosto prav za iskanje *jezikovnih* razlik ter njegovo (od Drugega) zaznamovanost v jeziku in z jezikom, kar je Jacques Derrida poimenoval ‚legitimna habitacija jezika‘⁷ (po: Esposito 2009: 209). Ta zaznamovanost pa se najbolj jasno odraža v prav posebnem mehanizmu jezikovnega razlikovanja, imenovanem šibolét.

Beseda šibolét izhaja iz stare hebrejščine in je v prvi vrsti opredeljena kot funkcijski komunikacijski mehanizem, torej kot »geslo, beseda, po kateri se koga spozna; spoznavno znamenje.« (Slovar tujk 2002: 1120). V slovenskem jeziku je ta termin relativno neznan oziroma uporabljan⁸, med redkimi pa sem zanj našel prevod *ločivni rek* (Neznan 1875: 225). Njegovo temeljitejšo definicijo najdemo v oxfordskem slovarju: »beseda, ki je uporabljena kot preizkus oziroma označitev – prepoznanje ljudi iz drugega področja ali dežele skozi njihovo izgovorjavo: beseda ali fonem, ki ga tujci težko pravilno izgovorijo.« (po Neznan 2007). Gre torej za arbitrarno vnaprej dogovorjen znak v jeziku, ki postane element ločevanja na podlagi jezikovne identitete, pri čemer lahko to vlogo dobi beseda, besedna zveza, ali pa zgolj fonem.⁹ S tem ima seveda tudi širši kulturni in družbeni učinek, saj je vprašanje šiboleta vprašanje ‚oprijemljivosti‘¹⁰ in meja neke kulturne oziroma jezikovne skupnosti (Esposito 2009: 211), saj že vnaprej predpostavlja sodelovanje v njej.

Izvirna zgodba o konceptu šiboleta, ki je bila tudi terminološka osnova zanj, je zapisana v Svetem pismu v 12 poglavju zgodovinske Knjige sodnikov:

Nato so Gileádci zasedli Efrájimcem jordanske prehode. Kadar koli je kateri od Efrájimovih ubežnikov rekel: »Rad bi šel čez,« so mu gileádski možje rekli: »Ali si Efrájimec?« in je rekel: »Nisem,« so mu rekli: »Reci torej Šibólet!« Če je izgovoril »Sibólet«, saj besede ni mogel pravilno izgovoriti, so ga zgrabili in umorili pri jordanskih prehodih. Tako je v tistem času padlo dvainštrideset tisoč Efrájimcev. (Sod 12: 5-6)

Za pravilno razumevanje šiboleta je najpomembnejše razumevanje njegove funkcije. Jacques Derrida je kot njegovo bistvo izpostavil detajl iz zgoraj zapisane biblijske zgodbe: »Samo tisti, ki pravilno izgovorijo šiboleť, lahko gredo skozi oziroma jim je podarjeno

⁶ Po Benedictu Andersonu so velike zamišljene skupnosti je v prvi vrsti utemeljene v jeziku.

⁷ Morda je najboljša slovenska ustreznica tej besedni zvezi ‚posvečenost‘ (v jeziku), v sekularnem smislu.

⁸ Pojavlja se redko in pogosto niti ni konceptualiziran kot točka identitetnega in simbolnega razlikovanja. Besedo je tako na primer kot naivne magične besede (ali pa navadno brbljanje) v svoji pesnitvi ‚Stric Anzelmo‘ na več mestih uporabil Jovan Vesel-Koseski (Vesel 1870: 343-353).

⁹ Glej primere v nadaljevanju.

¹⁰ V angleškem izvirniku *tenability*.

življenje.« (Derrida 1994: 3). Če to misel nekoliko parafraziram in apliciram na raziskave pripovedne folklore, lahko zapišem, da so tisti, ki šiboleta niso sposobni izgovoriti pravilno, simbolno ‚umorjeni‘ (dokončno okarakterizirani) s tem, ko postanejo glavni element diskriminatornih oz. razločevalnih povedk in drugega pripovednega gradiva. »/.../ ni dovolj preprosto razumeti pomena besede, vedeti, kaj pomeni, ali vedeti, kako se izgovori, pač pa jo mora biti posameznik *sposoben* izgovoriti /.../ ta *storiti* pa je dejanje *označevanja*.« (Derrida 1994: 29). Šibolet ima torej (iz)ključno funkcijo razločevanja v kontekstu identifikacije in je označevalec z veliko označenci naenkrat. Ti so označeni bodisi kot tujci, kot *ne-Mi*, bodisi kot sovražniki, oboje pa je potrebno – pa čeprav samo simbolno (v folklori) – umoriti.

Primerov diskriminatorne determinacije z jezikovnim razločevanjem najdemo veliko že v splošnem, medijskem in popularnem diskurzu. Na ‚trgu‘ slovenske popularne kulture so bili in so številni produkti popularne kulture, v katerih se pojavljajo stereotipizirani priseljenci, ki jih kot takšne označi že način njihovega govora.¹¹ Jezikovno razlikovanje v funkciji je tudi delna razlaga spletnega fenomena ‚Požigalec‘ (glej Podjed 2009 in Tomažič 2009), televizijskega prispevka, ki je v začetku poletja 2008 zakrožil po internetu in sprožil val javnega posmeha, ki so mu sledile številne manifestacije v materialni kulturi in v slengu mladih.

Pripovedna folklorja je – tako kot na splošno za diskurz *Mi/Drugi* – ena najpomembnejših platform za artikulacijo jezikovnega razločevanja. Med gradivom, ki so ga raziskovalci zbrali na terenu, je precej konotacijskih pripovedi, ki so dokaz obstoja komunikacijskih in posledično identifikacijskih meja med tujci in okoljem, ki jih kot tujce prepozna. Zgodbe so v tem primeru večinoma kratke govornice brez razvite fabule, posredovane ‚mimogrede‘ na podlagi asociacij, ki jih sprožajo posamezni pripovedni dogodki. V njihovem jedru so največkrat priseljeni posamezniki ali skupine, ki so vsaj do neke mere javne osebe (na primer prodajalci, gostinski delavci), ali pa je dogodek postavljen v javni prostor, kjer je omogočena jezikovna (sporočevalna) interakcija med *Njimi* in *Nami*; zgodbe načeloma ne izpostavljajo komunikacije tujcev med seboj. Tovrstno gradivo večinoma ne vsebuje neposrednih predpostavljanih diskriminatornih informacij, kot na primer, da se tujec slovenskega jezika ne more ali noče naučiti. To je sicer lahko implicirano, vendar pa ni razpoznavno iz ‚golega‘ teksta, ki ni opremljen s kontekstualnimi podatki. V teh pripovednih oblikah so izpostavljeni zgolj jezikovni elementi, ki so že sami na sebi *dokaz*, da gre pri osrednjem liku na primer za tujca oziroma nekoga, ki ne pripada implicitno ‚naši‘ jezikovni skupnosti, kakršna koli že ta je. Vprašanje, ali so tako predstavljeni *Drugi* nevarni, neumni, nečisti, zlobni ali kako drugače (stereotipno) kvalitativno označeni, je stvar drugih (tudi vzporednih) vsebinskih poudarkov, drugih vsebinskih tipov povedk, ki konkretnemu pripovedovanju sledijo, ali pa konteksta samega pripovedovanja (reakcije nanj), v katerem nosilci razkrivajo svoj odnos do tujcev skozi komentarje ali z novimi zgodbami. Pripovedno gradivo, ki ga predstavljam v nadaljevanju torej načrtne jezikovne neprilagojenosti priseljencev/tujcev oziroma njihove nesposobnost učenja novega jezika ne izražajo neposredno (primerjaj s Kvartič 2010: 102).

V slovenskih zbirkah pripovednega gradiva najdemo številne lokal(izira)ne primere kratkih narativiziranih epizod, ki izpostavljajo dialektalne in druge jezikovne razlike med

¹¹ Na primer liki iz humorističnih televizijskih serij: Veso – generični ‚južnjak‘ (Naša mala klinika), Mirko – Srb in Scao Tan – Kitajec (Čista desetka) Fata – Bosanka, Mercatori – Italijan in Mr. Smith – Američan (TV Dober dan) itd.

npr. sosednjimi kraji in pokrajinami. Rezultat so pogosto humorne povedke jezikovnega razlikovanja, ki neprestano postajajo del repertoarja lokalno zamejenih zgodb (glej na primer Gričnik 1995: 192-191, Kleindienst 1995: 52). Drugi, ki ga ko takšnega opredeli razločevalni element v jeziku, je lahko vsak – na primer prebivalec sosednjega kraja z drugačnimi karakteristikami narečnega govora iz zgoraj citiranih primerov – na naslednjih straneh pa predstavljam izključno povedke, ki izpostavljajo jezikovno prepoznavanje tujcev, priseljencev iz področij bivše Jugoslavije in iz Albanije. To ne pomeni, da zgodb o drugem Drugem tako na makro kot na mikro ravni ni,¹² ampak le, da s(m)o raziskovalci o teh tujcih nabrali največ terenskega gradiva.

S: *Ko je en naroču kebab, pa mu je on reku: »A boš za tuki al za po peš?«*¹³

S: *Ko je enkrat, tam pr Livadi so na igrišču neki fuzbal špilali, neki ga je foter poklicu domu, pol je pa se kao poslovil: »Sori, morem it domu učit knjige!«*¹⁴

S1: *Enkrat ga ni blo noter, je glih nekam šel, pa je dal na vrate listek, ku je gor pisalo: »Pridem nenadoma!«* (smeh).

S2: (S1-ju) *Ne, enkrat je na vratah baje pisalo: »Pridem iznenada!«*¹⁵

Vzpostavljanje točk jezikovnega razločevanja v povedkah ni razvidno le iz njihove vsebine. Zaradi nujnosti učinkovitega posredovanja sporočila se je pri pripovedovalcih pogosto spremenila tekstura pripovedovanja. Zaključna poanta povedke je bila v veliko primerih posredovana s spremenjenim pripovedovalčevim glasom, ki je oponašal (domneven) govor priseljencev s področja nekdanje Jugoslavije. Šiboletu so v tem primeru zelo jasni, vendar zreducirani na posamezne foneme, pri tem pa izstopata ‚trdi‘ (palatalni) L [l'] in široki E [ê] kadar želi pripovedovalec označiti priseljenca iz slovanskih področij Balkana, ali pa se pojavi mehčanje govora z vrivanjem glasu [j] v različne besede,¹⁶ kar naj bi ilustriralo govor priseljencev iz Albanije in Kosova.

S: *Js sm tud zadnč eno urbano legendo¹⁷ slišal, in sicer s Fužin, a ne. Baje da je en na Fužinah mel AX-a, a ne, Citroen AX, pa si je kupu nov radio. Pa ga je montiral u avto, a ne, v svoj avto. Pa montira, a ne, pa glih da ga bo zmontiral, pa kr naenkrat se njegov avto začne tko v eno stran mejčken prizdigvat, veš. Pa odpre vrata, pa pogleda in en že – je meu pa na tem AX-u tud lita platišča oziroma lite felgne – in je en že vzdigval avto, da bo kolesa stran pošraufov, a ne. Pa un reče: »Ej, kva pa delaš?!« Pa ga un sam tko pogleda, pa reče (spremeni intonacijo glasu): »Ti radio, ja felgne!«*¹⁸

¹² Znan je recimo slovenski primer povedke/vica, ki govori o tem, kako je neka ženska v kitajski restavraciji naročila svinjino z rižem, postrežbo hrane pa je natakara pospremil z besedami: »Liž, svinja!«. Šibolet je v tem primeru črka (glas) r, katere izgovarjava naj bi predstavljala težavo kitajskim priseljencem.

¹³ Posneto v Velenju 2009 (glej Kvartič 2010: 101).

¹⁴ Posneto v Velenju 2009 (glej Kvartič 2010: 101).

¹⁵ Posneto v Velenju 2009 (glej Kvartič 2010: 101).

¹⁶ Glej spodaj: *Danes burek nje špljoh, zaradi ker eljektrika pokvarjena.*

¹⁷ Moj poudarek.

¹⁸ Moški, 1984, študent, posneto v Ljubljani 2010.

S: *Sta šla dva Bosanca tam mimo pekarnice pa je en vprašal drugega (spremeni intonacijo glasu): »Ej lejga, a dišiš kruh?«¹⁹*

S: *Gor v Teksasu, v Rudnik pubu so se enkrat menda stepli jugoviči. Pol je pa pršla policija pa so delali zapisnik, pol je pa kao policaj enga tam vprašu: »Kk ti je ime, pa kaj si po poklicu?« Pa je pol un reku kao (spremeni intonacijo glasu): »Pa nisam ja poklicu!«²⁰*

Lep primer šiboleta v sodobni pripovedni folklori se je spletel tudi okrog izgovarjave imena mesta Velenje. Ta je namreč z vidika prebivalcev tega mesta relativno problematična, saj večina slovensko govorečega prostora to ime naglašuje s širokim e-jem, kot Velênje, medtem ko lokalno prebivalstvo uporablja ozki e, torej Velénje. Slovenski pravopis sicer dopušča obe možnosti, vendar pa se je predvsem medijski prostor odločil za uporabo širokega e-ja, zaradi česar je bilo med lokalnim prebivalstvom večkrat izraženo nezadovoljstvo, saj naj bi bila lokalna izgovarjava vodilo za izgovarjavo v širših diskurzih (glej Korun 2012). To nezadovoljstvo pa se je artikuliralo tudi skozi v Velenju razširjeno povedko oziroma govornico, ki trdi, da so raziskavo o izgovarjavi med lokalnim prebivalstvom dejansko opravili, vendar je tudi po njej obveljal široki ê, saj se je izkazalo, da večinsko prebivalstvo Velenja ozkega é dejansko ne zna oziroma ne more izgovoriti²¹. Sporočilo teh pripovedi je torej, da so za uradno izgovarjavo imena mesta Velenje ‚krivi‘ njegovi priseljeni prebivalci, kar njihovi nosilci prepoznavajo in utemeljujejo s šiboletom, ki ga je (oziroma naj bi ga) prispevala celo uradna raziskava.

Jezikovna komunikacija je seveda tudi pisna. Tako kot pri govorjenem sporazumevanju se tudi pis(a)na sporočila, ki jih navajajo zgodbe, pojavljajo na javnih mestih, predpostavljajoč (posredno) interakcijo med tujci in inherentno slovenskim prebivalstvom. V spodnjih primerih gre za dva vsebinska tipa napisov, ki naj bi ju po besedah sogovornikov prodajalca hitre hrane v svoji odsotnosti izobesila na vrata svojih lokalov v Velenju in Ljubljani:

S1: *Js sm sam slišu, da so prišli pred kiosk, pa je gor pisala tabla, obvestilo, da:
»Danes burek ni, peč ne dela spljoh,« napisano z ‚j‘.*

S2: *Js sm čul: »Danes burek nič več, peč ne dela sploh.«²²*

S: *Danes ni burek sploh, prideš jutri, peč pokvarjen.*

R: *A to je na Vrhniki al kje? Al si si zdajle izmislil?*

S: *Ne ne ne, to je blo napisano menda v Ljubljani na eni kebabdžinici ali burekdžinici.²³*

V zadnjih dveh primerih sta zapisani dve varianti široko znanega, delno formaliziranega stavka, ki ga je mogoče najti po celotnem slovenskem govornem prostoru. To je potrdila tudi preprosta ‚mini‘ raziskava, ki sem jo izvedel med uporabniki spletnega

¹⁹ Posneto v Velenju, 2009 (gl. Kvartič 2010: 103).

²⁰ Posneto v Velenju, 2009 (g. Kvartič 2010: 102).

²¹ Zabeleženo v Velenju 2010.

²² Posneto v Velenju 2009.

²³ Moški, 1988, študent, posneto na Vrhniki 2011.

družabnega omrežja Facebook. Poleg nekaterih vsebinskih konstant (danes, burek, peč(ica), elektrika) je izpostavila veliko pestrost različic in kombinacij teh konstant ter lokalizacijskih elementov. Primeri so zapisani v enaki obliki, kot sem jih zbral, v sprotnih opombah pa dodajam še kontekstualne podatke, če so jih uporabniki, ki so se na vprašanje odzvali, zapisali.

- *Danes burek ni, peč ne dela sploh.*
- *Danes bureka ni, ker peč ne gre*
- *Danes burek nima sploh, peč pokvarjen!*
- *Danes burek nje špljoh, zaradi ker eljektrika pokvarjena.*
- *Burek danes ne sploh, pečic pokvarjen*
- *Danes burek ne sploh, elektrik fuč²⁴*
- *Danes burek nič, ker peč pokvarjen!²⁵*
- *Danes burek sploh ne, peč ne gre nikamor.²⁶*
- *Burek ne pečemo sploh, pečica pokvarjena čist.²⁷*
- *Danes burek sploh ne, pokvarjena pečka, ušla elektrika²⁸*
- *Danes burek ni spljoh, peč ne peče nikamor.*
- *Danes burek nič več, peč ne dela sploh, nimam dinar, ne delam nikamor.²⁹*
- *Danes burek ne, šef zobozdravnik.*

Včasih se v povedkah in drugih žanrskih oblikah dikcija obrne in so kot osrednji motifem poleg slovničnih in pravopisnih napak izpostavljeni tudi vsebinski nesmisli in nekoherentnost, do katerih pride zaradi neobvladanja ali nerazumevanja jezikovnega koda. Še več, v povedkah je lahko celo izraženo (potrjeno), da se priseljenci naučijo slovensko ali da se vsaj trudijo učiti, vendar zgodbe hkrati dajejo poslušalcu nedvoumno vedeti, da jim to ne bo nikoli popolnoma uspelo. In s tem se identifikacijska meja ohranja – če se že naučijo skladnje in besedišča, pa ne bodo nikoli mogli osvojiti metafor, stalnih besednih zvez oziroma frazemov. Osnovna ideja teh zgodb je, da tujci sicer te bolj zapletene oblike komunikacije uporabljajo, a jih zelo očitno ne razumejo oziroma jih ne znajo uporabiti pravilno, v pravem kontekstu (trenutku) pogovora. To spoznanje razširja predstavo o njihovi jezikovni neprilagojenosti in dokončno, aksiomatično predstavo o nepremostljivih (jezikovnih) razlikah med njimi in lokalnim prebivalstvom. Morda povedke v teh primerih izpostavljajo ločevalni mehanizem, ki je že onkraj šiboleta, saj je tovrstno poznavanje jezika že nadgradnja osnovnega znanja. V vsakem primeru pa imajo te zgodbe enak (enako močan) učinek in funkcijo:

S: To je isto ko ono pri kebabu, ko je en pršu pa reku, da bi rad kebab brez čebule, pa mu je on reku kao: »Ej, nimam čebule, a lahko brez česa drugega?«³⁰

²⁴ ,Miklošičeva ulica v Ljubljani.‘

²⁵ Pisalo naj bi na ,albanski obratovalnici.‘

²⁶ ,Nova Gorica’, informatorka sicer tega ne verjame.

²⁷ ,Miklošičeva ulica v Ljubljani, približno 18 let nazaj.‘ Za ta stavek je informatorki povedala njena sestra.

²⁸ ,Moste v Ljubljani.‘

²⁹ ,Velenje, okoli dvajset let nazaj.‘

³⁰ Posneto v Velenju, 2009(gl. Kvartič 2010: 102).

Implicirani *kulturni stik*, kjer prihaja do prepoznavanja Drugosti, je lahko postopen in dolgotrajen, lahko pa je tudi hipen in nenadejan, pri čemer pripovedna folklorna vedno ključni element artikulacije kolektivne reakcije. Zato ima poznavanje povedk in drugega gradiva izjemen pomen za razumevanje in analizo odnosa ljudi do splošnega dogajanja v njihovem okolju. Naslednji primer šiboleta v pripovedni folklori je vic, ki se je poleg številnih drugih primerov gradiva (glej na primer Goldstein 2009) oblikoval leta 2001 po terorističnih napadih na ‚dvojčka‘ WTC centra v New Yorku. Ta vic se v valovih vrača skupaj z novimi terorističnimi napadi v evropskih glavnih mestih v zadnjih letih, za katere odgovornost prevzemajo skrajne islamske organizacije. Prav ta podatek pa usmerja (arbitrarno) odločitev pri izbiri šiboleta, ki je osrednji element tega gradiva:



Slika 1: Vic, katerega osrednji motiv je samoreflektivni šibolet. Vir: Facebook, 23. 10. 2015

Kot je na splošno značilno za kratke oblike pripovedne folklorne, je tudi ta konkretni vic tako vsebinsko kot strukturno zelo prilagodljiv. Ko se je 13. novembra 2015 zgodil množični teroristični napad v Parizu, se je ta motiv tudi zelo hitro aktualiziral oziroma kontekstualiziral:

S: *Kako v teh dneh dobiš plac na pariški podzemni železnici?*

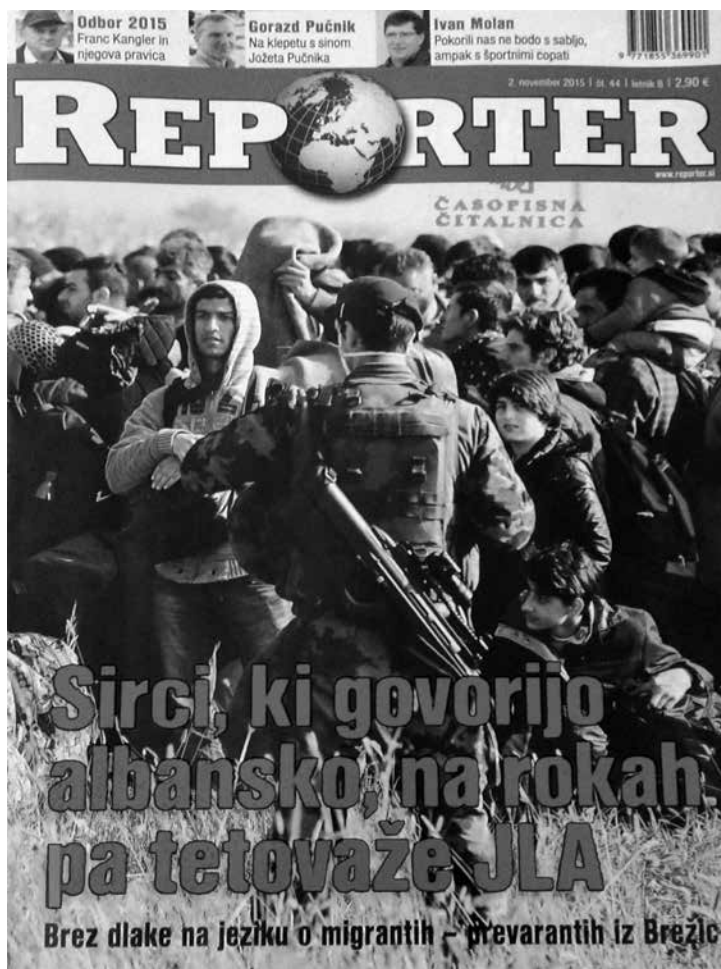
R: *No, povej (smeh).*

S: *Ful se dren(j)aš s komolci, pa se zraven dereš: »A lah sam mal!«³¹*

Pri tem šiboletu – zanimivo je, da je samoreflektivnem (jezikovna/narodna skupina govori o sebi), a s fonemi in besedami, ki implicirajo arabščino, vseeno popolnoma ustreza funkciji artikulacije Drugega – lahko opazujemo dinamiko odnosa med žanroma vica in povedke, kot je to dinamiko artikuliral David Buchan. Ta je pri svoji raziskavi sodobnih povedk o tujcih in kontaminaciji hrane izpostavil dejstvo, da hkrati z geografskim približevanjem ‚domače‘ in ‚tuje‘ kulture naraščajo tudi občutja strahu in ogroženosti, ki se potem zrcalijo v sodobnih povedkah. Povedano z drugimi besedami: manj kot se ljudje v neki trenutni družbeni situaciji počutijo varne, večja je verjetnost, da se bo motiv kontaminacije manifestiral kot sodobna povedka. In obratno: bolj kot se ljudje počutijo varne, lažje se bo zgodba pojavila v bolj ‚sproščeni‘ obliki vica (Buchan 1992: 93). Ker so se pariški napadi zgodili relativno daleč, je vic preferenčni žanr za pripovedno reakcijo na dogodke. To dinamiko lahko še nazorneje ilustriran s spodnjim primerom, ki se je

³¹ Moški, 29 let, inženir, posneto v Ljubljani 2016.

izoblikoval ob tako imenovani *begunski krizi*, ko so konec leta 2015 prebežniki iz Bližnjega vzhoda (Sirije, Afganistana in Iraka) začeli potovati po tako imenovani 'balkanski poti' skozi Slovenijo. Naslovnica časnika Reporter (gl. Slika 2) napoveduje (neverbalni) šibolet, ki naj bi dokazoval, da migranti sploh ne prihajajo z Bližnjega vzhoda. Vendar pa napovedanega šiboleta v članku sploh ne najdemo. Še več, drugi primerjalni viri³² kažejo na to, da je avtor to trditev najverjetneje povzel po pripovednem gradivu – sodobnih povedkah, govoricah in stereotipih – ki se je oblikoval med ljudmi, ki so bili s pribežniki v neposrednem stiku in so svoje doživljanje tega stika artikularili skozi pripoved.

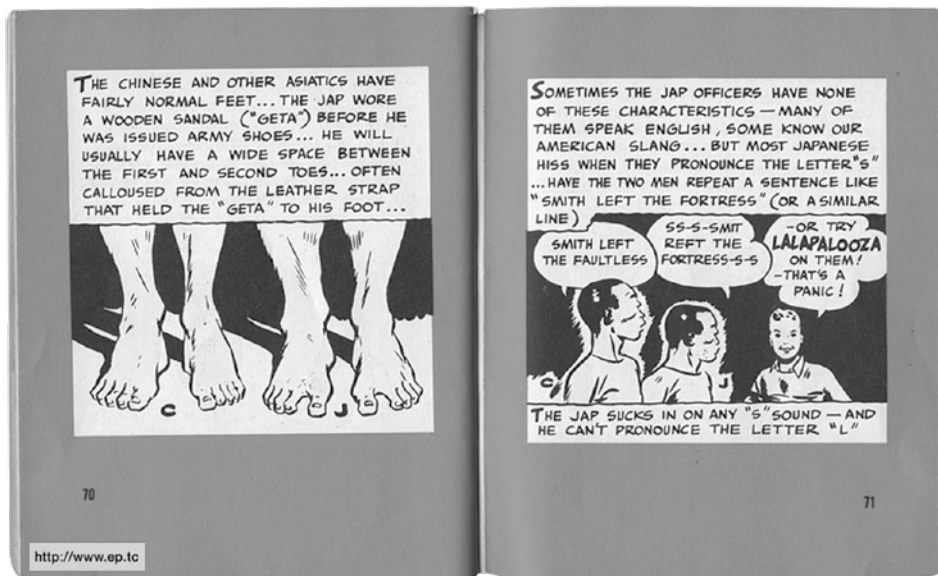


Slika 2: Naslovnica časnika Reporter, ki izpostavlja šibolet pri migrantih z Bližnjega vzhoda, članek, na katerega se naslovnica nanaša, pa teh trditev sploh ne omenja. Vir: Reporter, 2. 11. 2015.

³² Novičarski portali in spletni komentarji pod temi članki in tiskane izdaje časopisov (Večer, Beograjske Novosti itd.), ki ta šibolet omenijo, vendar ga nikoli ne utemeljeno podprejo oziroma 'dokažejo'. To pomeni, da gre (najmanj) za široko distribuiran pripovedni motiv.

Preizkus s šiboletom

Primerjalna analiza predstavljenih primerov pa je pokazala zanimiv ponavljajoči se element, ki ga velja med zgodbami o šiboletu posebej izpostaviti. Že omenjena svetopisemska zgodba postavlja uporabo šiboleta v kontekst oboroženega spopada (oziroma krvave medetnične napetosti). Identičen kontekst pa je tudi kulisa najbolj znanih šiboletov, ki se pogosteje pojavljajo v popularni kulturi. Med drugo svetovno vojno so ameriški vojaki na tihomorski fronti v svoje vrste infiltrirane japonske vojake prepoznavali z geslom ‚lolalpalooza‘ (McCartney 1943: 552), pri čemer je bil šibolet japonska izgovarjava glasu [l]. Na severnem Irskem so se v napetem obdobju t. i. *Troubles* v šestdesetih letih 20. stoletja katoliki (Irci) in protestanti (Britanci) med seboj ločevali po izgovarjavi črke *h* v več besedah (Coles 2007: 204). Med bolj aktualnimi primeri jezikovnega preizkusa lahko najdemo poročila o incidentu leta 2013 v Nairobiju v Keniji, ko naj bi teroristi v nakupovalnem središču v Nairobiju nemuslimanske talce spoznavali (in pobijali) na podlagi izgovarjave imena Amine, žene preroka Mohameda (spletni vir DailyMail 2013).



Slika 3: Stran iz priročnika *Pocket guide to China*, ki ga je za svoje vojake, nameščene na pacifiški fronti, leta 1942 izdala ameriška vojska. Na desni strani najdemo informacijo, kako prepoznati Japonca s pomočjo šiboleta Lalapalooza (Caniff 1942).

Med bolj znanimi primeri uporabe šiboleta v zgodovini je tudi tako imenovani ‚Peteršiljev pokol‘, genocid nad kreolskimi civilisti, živečimi na mejnem območju med Haitijem in Dominikansko republiko na karibskem otoku Hispaniola, ki ga je ukazal diktator Rafael Trujillo (gl. Turtis 2002). Pokol je zahteval dvajset tisoč žrtev, za njihovo identifikacijo pa naj bi dominikanska vojska med drugim uporabila tudi šibolet, po katerem je genocid dobil ime:

Za Haitijce na ulicah in poljih, ki niso bili doma, so imeli [vojaki] preprost preizkus. Ker so Haitijci temnejše polti kot večina Dominikancev, so vojaki ustavljali ljudi s temnejšim odtenkom kože. Pred njimi so Trujillovi vojaki pridržali vejice peteršilja in jih vprašali: *‘Como se llama esto?’* (Kako se to imenuje?) Prestrašene žrtve so si svojo usodo zapečatile s tem, kako so odgovorile. Haitijcem, katerih kreolski jezik uporablja netresoči *R*, je zelo težko izgovoriti tresoči *R*³³ v španski besedi za peteršilj – *perejil*. Če je prijeta oseba izgovorila besedo po haitijsko – *pe’sil’* – ali v popačeni španščini – *‘pewehil’* –, je bila obsojena na smrt. (Wucker 1999: 49)

Večina naštetih primerov je pri posredovanju predstavljena kot dejanska zgodovinska dejstva oziroma novice. Vendar je pri znanstveni interpretativni analizi navedenih poročil prišlo do zanimivega obrata. Strokovnjaki za Sveto pismo so na podlagi etimoloških podatkov ugotovili, da naj bi poročilo o šiboletu kazalo *‘elemente tradicije’* in da je zato najverjetneje folklorni in ne zgodovinski zapis (Speiser 1942: 11). Tudi obširna analiza spominov preživelih Kreolov na *‘Peteršiljev pokol’*, ki jo je pripravila raziskovalka Lauren Derby, je pokazala, da pri poročilih o ugotavljanju etnične identitete z izgovarjavo besede peteršilj najverjetneje ne gre za zgodovinska dejstva, pač pa za pripovedi (Derby 2006)³⁴. Ali to pomeni, da gre za folklorni, migracijski motiv? Podobnosti med posameznimi poročili o uporabi šiboleta v praksi so prevelike, da bi jih lahko prezrli. Skupni element ni le način prepoznavanja, pač pa tudi že omenjeni kontekst vojaške agresije, ko je nujnost prepoznavanja in ločevanja med *‘svojimi’* in *‘tujimi’* povečana. Podobno zgodbo sem med terenskim raziskovalnim delom našel tudi sam, postavljena pa je v čas slovenske osamosvojitvene vojne³⁵:

*S: Ko je bla vojna za Slovenijo, ob osamosvojitvi, je imela menda teritorialna obramba za svoje geslo ‘Kekec’ – pač besedo ‘kekec’. Zato ker kao južnjaki ne znajo ozki e rečt. Pa da so s tem kao preverjali, če je kak JLA-jevec hotel kaj vohunit.’*³⁶

Za temeljit odgovor na to vprašanje bi potreboval več primerov in njihovo komparativno analizo, z večjo prepričanostjo pa lahko odgovorim na drugo vprašanje, ki se postavlja ob prebiranju primerov: ali nam in kaj nam lahko pove *primarni pomen* šiboleta, kot je vsakič znova predstavljen? Zakaj so izbrane ravno besede *‘Kekec’*, *‘peteršilj’* ali *‘Amina’* in ne katere druge? Pri interpretaciji zgoraj zapisanega primera iz časa vojne za osamosvojitve Slovenije je verjetno argument, da je lahko Kekec v nekaterih konceptualnih okvirih dojet kot slovenski *‘nacionalni’* lik, torej povezan z identiteto tistega, ki šibolet definira in uporablja (glej Špelec 2013, Klaus 2014), povsem legitimen. Vendar pa je veliko bolj

³³ Razlikovalni fonem *R* je v kreolskem jeziku uvularni in v španskem trilirani (Schramm 2015)

³⁴ Drugi viri omenjajo tudi, da naj bi prepoznavanje kreolov s šiboletom zanimal tudi dominikanski diktator Trujillo sam (glej Llosa 2000: 240).

³⁵ Ob tej povedki in ob ugibanju o njeni migracijski naravi se je samo od sebe odprlo vprašanje, če enake zgodbe spremljajo tudi druge trenutke zgodovinskih trenutkih napetosti, ki so zaznamovali slovenski prostor. V mislih imam predvsem obe svetovni vojni, pa tudi vojno na Balkanu v devetdesetih letih 20. stoletja. Vprašanje je vsekakor vredno nadaljnjih raziskav.

³⁶ Moški, 1988, študent, posneto v Ljubljani 2011.

verjetno, da je tudi v tem primeru, tako kot v zgoraj zapisani (osnovni) biblijski zgodbi,³⁷ njegov pomen brez tovrstne interpretativne teže. To ustreza tudi Derridajevi definiciji: »Razlika nima pomena sama po sebi, ampak postane nekaj, kar mora posameznik znati prepoznati in predvsem označiti.« (Derrida 1994: 28). Vprašanje o primarnem pomenu šiboleta je tako precej manj pomembno od vprašanja o njegovem potencialu označevalca Drugega. Tako kot so arbitrarno izbrani ostali simboli Drugosti, je tudi šibolet arbitraren in zgoj funkcijski simbol.

Sklep

Simbolni potencial šiboleta kaže, da gre za pomemben kulturni element v pripovedni folklori in širši kulturi. Šibolet je namreč integralni del jezika skupnosti, ki jo ta jezik opredeljuje. Toda šibolet je v tej funkciji slabo prepoznan in posledično pomanjkljivo opisan in analiziran fenomen. Kot sem poskusil ilustrirati s primeri, je zaznaven na številnih različnih ravneh identifikacije tako pri ohranjanju meja že obstoječe skupnostne identitete kot tudi pri vzpostavljanju nove in posledičnem ugotavljanju, kdo vanjo sodi (jo po Derridaju legitimno habitira) in kdo ne. V članku sem opozoril na primere sodobnih povedk in drugih sorodnih žanrov, pri katerih šibolet nastopa kot nosilec osrednjega sporočila. Še širši primerjalni pogled pa pokaže, da se šibolet ,skriva' še marsikje drugje po repertoarju sodobne in tradicijske pripovedne folklore, na primer v otroških izštevankah:

S: *To smo se igrali, ja.*

R: *Kako je šlo?*

S: *„Pod mostom je pisalo cíp-cipilíp-cipilón-dí-ká. Kdor tega ne izgovori, pri priči lovi.“ Al pa miži, karkol smo se že pač šli (smeh)³⁸*

Slednji primer ustreza praktično vsemu, kar izpostavljam v zadnjem podpoglavju članka: impliciran fizični (,vojaški') konflikt, kjer se poveča nujnost identifikacijskega razločevanju, zaradi česar se uporabi konsenzualno izbrani jezikovni preizkus. Nepravilen izgovor izbrane besede posameznika simbolno izloči oziroma ga naredi za nekoga, ki ima (povsem) drugačno identiteto od ostalih (loči tistega, ki lovi in tiste, ki so lovljeni). To daje slutiti, da je ,institucija' dogovorjenega jezikovnega preizkusa morda še veliko pomembnejši element pripovedne folklore, kot se zdi: morda gre celo za klasifikacijski tip pripovedi, ne le za osamljen, droben motiv/motifem. To bo pokazala ali ovrgla šele nadaljnja primerjalna analiza širšega korpusa pripovedne folklore. Šibolet ima torej še velik raziskovalni potencial v folkloristiki.

³⁷ Osnovni pomen besede šibolet v Bibliji je ,klas' oziroma ,koruzni storž' (Speiser 1942: 10)

³⁸ Ženska, 29, učiteljica, posneto v Žalcu 2015.

Viri in literatura

- Anderson, Benedict, 1998, *Zamišljene skupnosti: O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Barth, Fredrik, 1998, 'Introduction.' V: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*. Fredrik Barth, ur. Illinois: Waveland Press. Str. 9-38.
- Bendix, Regina in Barbro Klein, 1993, 'Foreigners and Foreignness in Europe: Expressive Culture in Transcultural Encounters.' *Journal of Folklore Research* (30)1, 1-14.
- Brunvand, Jan Harold, 1993, *The Baby Train: And Other Lusty Urban Legends*. New York, London: W.W.Norton & Company.
- Brednich, Rolf Willhelm, 1990, *Die Spinne in der Yucca-Palme: Sagenhafte Geschichten von Heute*. München: C. H. Beck Verlag.
- Brumen, Borut, 2000, *Sv. Peter in njegovi časi: Socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi. Sveti Peter*. Ljubljana: Založba/*cf.
- Campion-Vincent, Veronique, 1992, 'Apperances o beasts and mystery-cats in France.' *Folklore* (103)2: 160-83.
- Caniff, Milton, 1942, *A pocket guide to China*. Washington: War and Navy Department.
- Coles, Francesca, 2007, *Irish Language & Culture*. Melbourne: Lonely Planet Publications.
- Daily Mail 2013, Nairobi Mall: 'All Muslims Leave order.' 'Spletni vir: <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2427892/Nairobi-mall-All-Muslims-leave-order--gang-target-victims-Prophets-mother.html>>, 15. 1. 2014.
- Derby, Lauren H. in Richard Turtis, 2006, 'Temwayaj Kout Kouto, 1937: Eyewitnesses to the Genocide.' V: Cécile Accilien, Jessica Adams in Elmide Mélénce, ur., *Revolutionary Freedoms: A History of Survival, Strength, and Imagination in Haiti*. Coconut Creek, Florida: Caribbean Studies Press. Str. 137-43.
- Derrida, Jacques, 1994, *Shibboleth: For Paul Celan*. 'V: *Word Traces: Readings of Paul Celan*. Aris Fioretos, ur. Str. 3-73.
- Donovan, Pamela, 2004, *No Way of Knowing: Crime, Urban Legends, and the Internet*. New York in London: Routledge.
- Elias, Norbert 2000, *O procesu civiliziranja: sociogenetske in psihogenetske raziskave*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Esposito, Stefan, 2009, 'Reading the Shibboleth: Derrida – de Man – Rousseau.' *Revista de Letras* (49)2: 207-27.
- Fine, Gary Alan, 2005, 'Rumor Matters: An Introductory Essay.' V: Fine, Gary Alan, Veronique Campion-Vincent in Chip Heath, ur. *Rumor Mills: The Social Impact of Rumor and Legend*. New Brunswick in London: Aldine Transaction. Str. 1-7.
- Goldstein, Diane, 2009, 'Guest Editor's Introduction: 9/11...And After: Folklore in Times of Terror' *Western Folklore* 68 (2/3): 145-153.
- Gričnik, Anton, 1995, *Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo: Pohorje pripoveduje*. Ljubljana: Kmečki Glas.
- Klaus, Simona, 2014, *Pa vse, kar sem hotu, so ble dobre vile: Folklor v množičnih medijih na Slovenskem v med letoma 1980 in 2011*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Kleindienst, Lidija, ur., 1995, *Bam knapa vzela, bam zmeraj vesela*. Ljubljana: Kmečki glas.

Korun, Borut

2012 ‚NOMEN EST OMEN ali Po imenu spoznaš bistvo oseb in stvari ali Paberkovanje po imenih.‘ V: Šaleški razgledi, 13. zvezek. Lado Planko, ur. Velenje: Knjižnica Velenje. Spletni vir: <<http://www.knjiznica-velenje.si/4022>>, 15. 3. 2014.

Kunej, Rebeka in Anja Serec Hodžar, 2006, ‚»Jaz bi rad Cigajnar bil ...«: Podoba Ciganov v slovenskem ljudskem pripovedništvu in pesništvu.‘ V: »Zakaj pri nas žive Cigani in ne Romi«: Narativne podobe Ciganov/Romov. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete. Str. 87–100

Kvartič, Ambrož, 2010, ‚Migracijski motivi sodobnih povedk o tujcih v velenjskem prostoru.‘ V: *Ustvarjanje prostorov*. Mencej, Mirjam in Dan Podjed, ur. Ljubljana: Filozofska fakulteta. Str. 92–111.

Llosa, Mario Vargas, 2000, *La Fiesta del Chivo*. Madrid: Punto de Lectura.

Meder, Theo, 2007, ‚The Hunt for Winnie the Puma: Wild animals in a civilized Dutch environment.‘ *Contemporary Legend New Series* 10: 94–127.

Neznan, 1875, ‚Moderna pedagogika.‘ *Učiteljski tovariš: List za šolo in dom* XV(15), 1. avgust 1875: 225–226.

Neznan, 2007, ‚Šibolet-sprehod vzdolž Razpoke.‘ *Razgledi: Glasilo občine Šmarješke toplice*, december 2007: 22.

Podjed, Dan, 2009, ‚Po sledih požigalca: Antropološki pogled na spletna družbena omrežja.‘ *Glasnik SED* (49)3/4: 38–46.

Roberts, John W., 1990, *From Trickster to Badman: The Black Folk Hero*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Said, Edward W., 1996, *Orientalizem: zahodnjaški pogled na Orient*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Schramm, Mareile, 2015, *The Emergence of Creole Syllable Structure: A Cross-Linguistic Study*. Berlin, München in Boston: De Gruyter.

Slovar tujk, 2002, *Veliki slovar tujk*. Miloš Tavzes, ur. Ljubljana: Cankarjeva Založba.

Speiser, E. A., 1942, ‚The Shibboleth Incident (Jd 12:6).‘ *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 85: 10–3.

Stolcke, Verena, 1995, ‚Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe.‘ *Current Anthropology* (36)1: 1–24.

Sveto pismo, 1996, *Sveto pismo: Slovenski standardni prevod*. Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije.

Špelec, Sara, 2013, ‚Kekec: Med literarnim junakom in filmsko zvezdo.‘ V: *Heroji in slavne osebnosti na slovenskem*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete. Str. 229–46.

Tomažič, Agata, 2009, ‚Spletni kabinet čudes »pa take fore«: O fenomenu požigalca.‘ *Delo, Sobotna priloga*, 9. 5. 2009. Str. 26–7.

Turtis, Richard Lee, 2002, ‚A World Destroyed, a Nation Imposed: The 1937 Haitian Massacre in the Dominican Republic.‘ *The Hispanic American Historical Review* (82)3: 589–635.

Vesel, Jovan Koseski, 1870, *Razne dela pesniške in igrokazne Jovana Vesela-Koseskiga*. Ljubljana: Matica Slovenska.

Wucker, Michele, 1999, *Why the Cocks Fight: Dominicans, Haitians, and the Struggle for Hispaniola*. New York: Hill & Wang.

Žist, Franja2013 ‚V SOBOTO: Glej, to je Evropa.‘ *Večer*, 9. 11. 2013. Spletni vir: <<http://web.vecer.com/portali/vecer/v1/default.asp?kaj=3&id=2013110905973373>>, 12. 12. 2013.

**Shibboleth:
A Mechanism of Language Differentiation as a Narrative Folklore Motif**

Ambrož Kvartič

A Shibboleth is a special functional mechanism of language differentiation – a word, a sound, a gesture or any other type of language code, used to test one's 'consecration' within said language and subsequently to determine one's identity in relation to the identity of a test-giver. This 'consecration' was named by Jacques Derrida as 'a legitimate habitation of a language'. Furthermore, the shibboleth is an arbitrary agreed upon signifier within a language, on which the identity schism between Us and Them is/can be based. Its function is thus to differentiate in the context of identification and to determine the non-Us, who need to be symbolically eliminated; all that by using language.

History is (allegedly) full of examples of the use of shibboleth. Words, containing the sound *h* were iterated during the so-called Troubles in Northern Ireland. 'Lollapalooza' was a word, often spoken during World War II on the Pacific front to identify Japanese spies, and 'perejil' – 'parsley' in Spanish – was said to be used during the so called 'Parsley Massacre' in the late 1930s in Haiti to determine whether a person was a Haitian or a Dominican.

As is clearly understood from the very first mentioning of a shibboleth in history – found in The Book of Judges in the Bible – only the ones that pronounce the shibboleth correctly are allowed to live. The ones that cannot do it are executed either literally (within the content of the narrative) or symbolically with the fact that they have become the main focus of discriminatory narrative folklore, which is one of the most important mechanisms of articulation of the language differentiation in culture as a whole.

Subsequently, various examples (even types) of folklore exhibit the language differences and differentiations that continue into identity barriers. This happens on many levels of human interaction – between inhabitants of two neighbouring villages, between slang-determined age groups, between occupying foreign military forces and domestic civilians, and (most prolific) between immigrants and locals. Furthermore, this folklore is set and distributed within the contextual 'real' areas of human interaction and can be either gradual or momentary.

Slovenian examples of shibboleths found in narrative folklore (jokes and legends) are often turned against immigrants from the republics of Yugoslavia and from Albania, stressing words with the sounds [ʃ] and [ɛ] to signify a southern Slavic immigrant (Serbian, Bosnian, Croatian), or [lj] and [nj] to signify an Albanian.

The semantic analysis of shibboleths poses a question: why is it that a particular word, a sound or a combination of words and sounds is chosen to function as a shibboleth? The analysis of the known shibboleths suggests that the semantic meaning is of little to no value to the question at hand. The difference in its pronunciation is (a 'tестee' might even be aware of said difference, but he/she does not inhabit it) that has the potential of signifying the Otherness within it as is the case with a lot of other such signifiers. Thus, the shibboleth is an arbitrary functional symbol and not a semantic one.

Researchers have shown repeatedly that even the historical reports of shibboleths, mentioned earlier, encompass 'elements of tradition' and thusly cannot be understood as historical facts – although they are being presented as such. A comparative analysis is

on the side of this argument as well – common traits of the reports are the way the test is held, the shibboleth itself, and (most interestingly) the narrative context of a violent/military/aggressive conflict, wherein the ‘need’ to recognize an enemy or identifying Us and Them is heightened.

Thus, the ‘institution’ of an agreed upon language test looks to be the folklore element *par excellence*, and it seems to be even a classificatory narrative *type*, not just narrative motif. This has to be shown by a further comparative analysis of a wider corpus of narrative folklore. What is a given, though, is that a shibboleth not only carries an important symbolic potential but a research one as well.