

Ingrid Slavec Gradišnik

Prehojena pot sodobne evropske etnologije**Dunja Rihtman - Auguština (1926–2002) in njena oporoka –
o etnologiji in etnomitu**

Slovesom od bližnjih jemljemo bolečino z besedami in s pozornostjo do zapuščenih sledi, oživljamo tisto, kar nam ohranja občutek bližine in živosti. Lani jeseni preminula etnoantropologinja dr. Dunja Rihtman - Auguština se je od svojih strokovnih kolegov, med njimi tudi kot dolgoletna sogovornica vsaj dveh generacij slovenskih etnologinj in etnologov, poslovila v slogu očarljive intelektualke, vedno mladostno radovedne znanstvenice in nevsiljive učiteljice.

Plodovit znanstveni interes je leto pred smrtjo strnila v navidez prav nič razkošni knjigi, s preprostim naslovom »Etnologija in etnomit«,¹ in se z njeno vsebino ukvarjala ob pripravi izdaje v angleščini tako rekoč do zadnjih dni. Kakor pogosto, je podoba varljiva: v njej so zlitli mnogoteri žarki, ki so več desetletij razsvetljevali poti hrvaškimi etnologinjam in etnologom, folkloristkam in folkloristom različnih usmeritev, od kulturnohistorične etnologije do sodobne etnoantropološke vede. Pa ne le njim, temveč tudi tistim, ki so jo poznali osebno ali skoz njeno pisanje. S kritičnostjo in občutljivostjo za etnološko vedo in življenje samo je bila opazna sogovornica v mednarodnih znanstvenih krogih, nam pa toliko bližja že iz časov strokovnih stikov v bivši jugoslovanski državi in sosedstvu.²

Knjiga odseva specifično avtoričino osebno in strokovno pot, hkrati pa tudi, zaradi njene intelektualne odprtosti, primerjalno in primerljivo zgodbo razvoja nacionalne etnologije na Hrvaškem kot ene od različic evropskih narodnih etnologij, pot »majhne evropske etnologije«. ³ Njen strokovni nazor je lepo označen v naslednjem: »so etnologi,

¹ *Etnologija i etnomit*. Zagreb: ABS95, 2001. 313 str. V knjigi so zbrane nekoliko redigirane razprave, objavljene v domačih in tujih znanstvenih zbornikih in revijah, ki govorijo o disciplinarni zgodovini, teoriji, metodologiji, in avtoričine interpretacije izbranih tem vsakdanjega življenja.

² Ob tem mislim na udeležbe na posvetovanjih etnologov in folkloristov v Zvezi etnoloških društev Jugoslavije (mdr. je uredila zbornik zadnjega skupnega srečanja v Zadru 1989 *Simboli identiteta*, Zagreb 1991) in Zvezi društev folkloristov Jugoslavije, na primerjalnih posvetih o slovenski in hrvaški etnologiji (v organizaciji obeh etnoloških društev poznane kot »vzporednice/-paralele-« v letih 1981–91), udeležbo na Mednarodni poletni etnološki šoli v Piranu, gostujoča predavanja in obiske v Sloveniji.

³ Sintagma je naslov dela I. Price *Mala evropska etnologija* (Zagreb: Golden marketing, 2001).

od katerih dobivamo dejstva, in so etnologi, h katerim gremo po svetlobo. Dunja spada med druge, med tiste, ki nenehno premišljajo o bistvu naše znanosti. Opirajoč se na sodobne evropske in svetovne etnološko/antropološke disciplinarne smeri, je vedno znova prepraševala vsebino in obseg njenega predmeta, uporabnost metod in vrednost doseženih rezultatov. Njena kritična misel ji ni dopuščala zavezanosti eni teoretski usmeritvi, v katere metodologijo bi se lahko udobno namestila in z njo delala vse delovno obdobje. Iskala je, in še vedno išče, nove poglede. Sistematično je sledila novim prijemom v stroki, jih ažurno uporabljala pri problemih, s katerimi se je ukvarjala, in nas o njih obveščala. Ob intelektualni gibkosti se jim je kdaj pa kdaj pozneje odpovedala in iskala naprej. Ti njeni naporji so hrvaški etnologiji/antropologiji zadnjih tridesetih let prinašali svetlobo. Tistim, ki so jo hoteli videti.⁴

Med njenim osebnim in poklicnim habitusom skoraj ni mogoče postaviti ločnice. Njeno približevanje etnologiji so, kakor je o tem spregovorila sama, prinesle medvojne skušnje, v katerih je odkrila svetove drugosti in drugačnosti, ki jih do takrat ni poznala, in predvsem ob srečanju z vaškim življenjem in drugim, drugačnim ljudstvom.⁵ Z nekoliko romantiškim navdihom – spoznati to ljudstvo – se je odločila za študij etnologije v Zagrebu. Njena kritičnost do etnološke usmeritve Gavazzijeve in Brataničeve šole se je ostrila ob branju knjig anglosaških antropologov, tematizaciji sociologije moči (J. Županov) ob raziskovanju vrednot na zagrebškem Ekonomskem inštitutu (disertacijska tema Ekonomske vrednostne orientacije in modeli odločanja v tradicijskem družbenokulturnem sestavu, doktorirala na FSPN v Ljubljani⁶), v pogovorih z Vero Stein Ehrlich o etnologiji in antropologiji in Rudolfom Bičaničem, piscem knjige »Kako živi narod«, prevajanju dela M. Meadove »Spol in temperament v treh primitivnih družbah«. Naštete reference povezujejo takratni etnologiji še zelo tuja misel – raziskovanje sodobne kulture in družbe – in od kulturnozgodovinskih metod drugačne metodologije. Druga pomembna spodbuda je bilo delo druge, nekoliko starejše prenoviteljice hrvaške folkloristike, Maje Bošković - Stulli. Prek nje se je seznanila predvsem s kritičnimi tokovi v nemški etnologiji (H. Bausinger, I. Weber-Kellermann, I.-M. Greverus idr.), ki so v kritični empirični vedi o kulturi ali v bolj antropološko navdihnjem slogu pokopali metodološke kanone o ljudstvu in o ljudski kulturi (izvirnost, kontinuiteta, tradicija, enovitost, brezkonfliktnost itn.) in tako rekoč ustoličili kritično obravnavo kulture, kakor jo raziskovalčevo oko lahko opazuje in analizira v vsakdanjih življenjskih praksah posameznikov in različnih družbenih skupin, na podeželju in v mestu, v domovini in tujini, v preteklosti in sodobnosti. Ob tem je nenehno opozarjala na prezrte teme, neprebrane spise in spregledane pisce.

⁴ Aleksandra Muraj, Moj razgovor z Dunjom, *Etnološka tribina* 20(1997): 221. O svojih teoretskih nazorih je Dunja Rihman - Auguštin komentirala kritike – tiste, ki so ji očitali »peljevanje socioloških, antropoloških in drugih tujih teorij v hrvaško etnologijo«, češ da to, kar počne, »pravzaprav ni etnologija«, in tiste, ki so ji v novejšem času zamerili, da v njenih delih ni teorije. Sama pravi takole: »vedno je bil moj primarni cilj interpretacija povsem določenih kulturnih pojavov in procesov v vsakdanosti. Nje, tj. moj predmet raziskovanja, določata samo življenje in uporabljena etnološka metodologija. Ne želim je predstaviti s ponavljanjem ali recikliranjem bolj ali manj zanimivih in konjunkturnih teorij. Namreč, izbrane teorije želim preveriti z neposredno uporabo pri interpretaciji kulture resničnega vsakdanjega življenja. Moj teren je... življenje okrog mene. Ne iščem oddaljenih, temveč bližnjih, pa vendar Druge, in metodologijo, ki mi bo pomagala, da jih razumem.« (*Etnologija i etnomit*, 3) In na drugem mestu: »[P]riznam, da so me vedno privlačile različne, morda celo nezdržljive teorije, vendar jih nisem izbirala zaradi njihov samih. To je bilo iskanje zamisli, ki bi mi pomagale interpretirati vsakdanjost.« (A. Muraj, Nav. delo, 228)

⁵ Nav. delo, 222.

⁶ Delna obj. v *Struktura tradicijskog mišljenja*, Zagreb 1984.

V znanstveni delavnici dr. Rihtman - Auguštinove, opremljeni z bogato teoretsko orodjarno, so nastala dela, ki so predvsem na domačem materialu kritično preanalizirala pojme ljudstvo, kultura, tradicija (ob številnih razpravah v periodičnem tisku, zbornikih, na znanstvenih srečanjih, npr. knjiga *Struktura tradicijskog mišljenja*, Zagreb 1984) in pokazala na nove teme, prijeme in, širše, razumevanje etnološke vede (npr. knjigi *Etnologija naše svakodnevice*, Zagreb 1988; *Ulice moga grada*, Beograd 2000). V njih je sklenila krog od kritičnega pogleda na preteklo kulturnozgodovinsko zanimanje za ljudsko kulturo k utemeljivi etnološkega pogleda na sodobne kulturne fenomene in procese in se vrnila k zgodovini. Zato ni nenavadno, da iz svojega etnološkega besednjaka ni izgnala ne ljudske kulture, ne tradicije in tradicijskosti, le korenito prevrednotila jih je in postavila v vsakokratni kontekst.⁷ Nit, ob kateri je tkala vse misli in analize, je pritrjena na eno bistvenih značilnosti kulture, »da nikoli ni od včeraj, da je vedno nekaj pred njo.«⁸

Širok koncept kulture (ob temeljitem primerjalnem poznavanju razvoja etnološke vede v Jugoslaviji in po svetu), morda s posebnim poudarkom, da kultura v etnologiji ni samo nekaj abstraktnega (model, vzorec), temveč v bistvu univerzalna človeška ustvarjalnost in vseprežemajoč tip komunikacije, ki se nenehno uresničuje v konkretnem ekonomskem, družbenem, političnem, ideološkem kontekstu, in etnološko opazovanje tega, kar se nam dogaja pred očmi, v živo, je pri Dunji Rihtman - Auguštin utrdilo prepričanje, da je takšna tudi sama znanost o kulturi. In da gre tudi pri njej, kakor pri življenjskih, družbenih, političnih idr. konfliktih, za odseve razporeditve moči, ki jih, npr., ponazarja molk etnologije socialistične dobe o vprašanih etničnega, nacionalnega, o neuradnih praznikih, šegah, povezanih z vero,⁹ navsezadnje s smrtjo. Etnologiji je postavila mesto prav v refleksiji spoprijema »velikih zamisli« in množice majhnih, individualnih in skupinsko doživljanjih svetov, kakor se tkejo v komunikaciji majhnih skupin.¹⁰ V njeni naj sodobnejši različici pa je opozorila na njeno primerjalno prednost, tj. tisto prednost pred drugimi bližnjimi vedami, ki ji jo dajejo etnografska dediščina in evidenca in osrediščenost na človekovo vsakdanost.

Dunja Rihtman - Auguštin si je z raziskovalkami in raziskovalci v takratnem zagrebškem Zavodu za istraživanje folklore (do 1972 Institut za narodnu umjetnost, od 1996 Institut

⁷ V zadnjem desetletju jo je v zvezi s tradicijo zaposlovalo predvsem izumljanje in konstrukcija tradicije: »Ukvarjanje z izumljanjem tradicij in odkrivanje konstrukcije tradicij je bil izziv, še posebej ko je takšno raziskovanje razkrivalo avtoritarnost socialističnega političnega in državnega sistema. Tudi čas, v katerem živimo, ni skromen niti z izumljanjem novih niti s konstrukcijami nacionalnih, zmagovalnih in celo avtoritarnih tradicij in ceremonij. Vendar vse to traja že več desetletij, v zadnjem času pa vse močnejše, da postaja mrakobno in moreče. Izumljanje tradicij očitno ni enkratni proces, nekaj, kar se je, kakor je trdil Eric Hobsbawm, začelo v Evropi dogajati šele v zadnjih dvesto letih. Zdi se, da so si ljudje od nekdanj izmišljali neke svoje, nove tradicije, da je to stalna dejavnost človeške domišljije.« (Nav. delo, 228)

⁸ Prav tam.

⁹ Zato ni nenavadno, da so v 90. letih spod peresa etnologov in folkloristov izšla obsežnejša dela, ki so zapolnila omenjeno praznino: npr. D. Rihtman - Auguštin, *Knjiga o Božiću. Etnološki prikaz Božića i božićnih običaja u hrvatskoj narodnoj kulturi*, Zagreb 1992; J. Čapo Žmegač, *Hrvatski uskerni običaji. Korizmeno-uskerni običaji hrvatskoga puka u prvof polovici XX. stoljeća. Svakidašnjica, pučka pobožnost, zajednica*, Zagreb 1997; I. Lozica, *Hrvatski karnevali*, Zagreb 1997; V. Belaj, *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*, Zagreb 1998; *Etnografija. Svakdan i blagdan hrvatskoga puka* (ur. J. Čapo Žmegač idr.), Zagreb 1998.

¹⁰ V tem okviru je bil dr. Rihtmanovi v pomoč in uporaben mdr. tudi strukturalistični koncept »zamišljenega« (ideološkega, normativnega – *kako naj?*) in »uresničenega« (praktičnega, dejanskega – *kako je?*) reda stvari – tako v življenju kakor v znanstvenikovi delavnici.

za etnologiju i folkloristiku) pred dobrimi tremi desetletji prizadevala k »odčaranju« vsakdanjosti, njenih navideznih banalnosti in samoumevnosti.¹¹ Ko se je kritično spoprijela s pojmovnimi in metodološkimi temelji etnološke vede, je postalo jasno, kako izvodi moči oz. oblasti nadzorujejo in si prisvajajo tako sedanost kakor preteklost (takrat zaznano predvsem v manipulaciji z ljudsko/narodovo kulturo, petrificiranjem tradicije in dvoumnim odnosom do nje itn). Vsakdanje zaznavno, naravnost kričeče, je postalo to dejstvo ob razpadu bivše jugoslovanske države, s hrvaško državno osamosvojitvijo, spremembami političnega sistema in z vojno. To je bil širši kontekst, v katerem so se lahko potrdili splošnejši disciplinarni premiki: 80. leta 20. stoletja so bila v mednarodni antropološki/etnološki javnosti čas avtorefleksije, ki je prinesla dvoje: na konceptualno-metodološki ravni tekstualnost in na etično-metodološki številna opozorila o značilnostih produkcije etnološkega/antropološkega znanja. Nekatero prvine postmoderne antropološke kritike in teoretizacija etnografije, kakor so bile predstavljene v postmodernih metodoloških razpravah in etnografskih besedilih, so se v krogu dr. Rihtman - Auguštinove ujele s potrebo, zraslo v ekstremnih družbenih okoliščinah, zapisati in reflektirati vojno in tisočere strahove, smrti, izgnanstva, žalosti, kakor so doživljenje in zapisane v dnevni preživetvenih rutinah in strategijah, pripovedih in spominu ljudi.¹²

V nenehnem iskanju novih spodbud in navdihov se ni nikoli izmaknila prepričanju, da so v sedanosti naložene plasti preteklosti, empirične in strokovne.¹³ Navsezadnje je tako zastavljena tudi knjiga o etnologiji in etnomitu, ki v slogu zgodovine mentalitet – v tem primeru »etnološke mentalitete« – po »Predgovoru« bralca popelje od priznanih in zamolčanih očetov hrvaške etnologije do etnoantropologije konca tisočletja.

Rdeča nit knjige *Etnologija in etnomit*, pojasnjena v »Predgovoru«, je spletena iz dveh vprašanj: kako je na Hrvaškem v spremenljivih družbenih in političnih okoliščinah zadnjega stoletja etnologija gradila svoja spoznanja in kako je ob tem sooblikovala in utrjevala nacionalni mit. Uvodnega značaja je še poglavje »Ljudska kultura in hrvaški etnomit«, ki z avtoričinim pogledom iz 90. let (pokomunistična in tudi že potudmanovska Hrvaška, ki je preživela vojno, etnične spore, se spoprijema z dolgotrajnimi povojnimi travmami in vse globljimi družbenimi razlikami), prežetim s kritičnimi premisleki o

¹¹ Tudi s tem, ko se je s kolegi raziskovalno preselila v mestno okolje. V 60. in 70. letih 20. stoletja je bil prelom s »kmetologijo« splošen fenomen v evropskih nacionalnih etnologijah. Podobno kakor v Sloveniji so tudi na Hrvaškem predelali predmet etnologije tako, da so ga »razširili«: »Želeli smo pokazati, da *ljudstvo* živi tudi v mestu in da je vsakdanja mestna kultura someščanov, vključno z nami, vredna raziskovanja... Prizadevali smo si pokazati, odkriti vsakdanjost... in odkrivati pojave, katerim prej etnologi in folkloristi v svojih besedilih niso priznali legitimnosti. To je bilo mestno vsakdanje pripovedovanje, otroške igre in najbolj tabuizirana tema smrti. Pravzaprav nismo nikoli raziskovali mesta v pomenu urbane etnologije ali urbane antropologije. Bolj nas je vodila misel ameriškega folklorista Rogerja Abrahamsa, ki trdi: če je nekeje človeška skupina, ki neposredno komunicira, se bo prej ali slej oglasila s folkloro.« (A. Muraj, *Moj razgovor z Dunjom*, 229).

¹² Za zgled t. i. »etnografije vojne« npr. tematski razdelek »Poetika odpora«, *Narodna umjetnost* 29, 1992; zbornik *Fear, Death and Resistance. An Ethnography of War. Croatia 1991–1992* (ur. L. Čale Feldman, I. Prica in R. Senjković), Zagreb 1993; zbornik *War, Exile, Everydaylife* (ur. R. Jambrešić in M. Povržanović), Zagreb 1996; neobjavljena disertacija M. Povržanović, *Kultura i strah. Ratna svakodnevnica u Hrvatskoj 1991/1992* (Zagreb 1997); zbornik *Music, Politics, and War. Views from Croatia* (ur. S. Pettan), Zagreb 1998; in številni članki v hrvaškem in tujem strokovnem tisku.

¹³ V tem pogledu je značilen zgled njeno zbiranje časopisnih osmrtnic od leta 1978, ki jih je v 80. letih interpretirala kot temo »etnologije vsakdanjosti« (gl. *Etnologija svakodnevnice*, 1988) in se k njim vrnila v začetku 90. let z zbiranjem osmrtnic za »padlimi v domovinski vojni« – tistih, ki jih je objavila »država«, in tistih, ki so jih priobčili svoji (gl. *Narodna umjetnost* 1993; *Etnologija i etnomit*, 239–265, 267–270).

vojnih junaštvih in zločinih, o tranziciji, ravnanju političnega vodstva in o njegovi postavitvi nacionalnega mita. Ta je v hrvaških razmerah postal t. i. politični mitomor,¹⁴ ob njem je zasnuti vsa politična mitologija. Rihtman - Auguštinova ugotavlja, da se je ob tem, ko se je veliko pisalo o srbskem nacionalnem mitu, neogibno vprašati o političnih mitih na Hrvaškem, ki so bili predmet osamljenih analiz. So pa te pokazale, da je hrvaški etnomit¹⁵ utemeljen na sledeh dokumentirane, vendar tudi izmišljene preteklosti, skonstruirane v hrvaškem zgodovinopisju (Hrvaška kot *antemurale christianitatis*, Hrvatje kot žrtve, zgodba o dobrem kralju Zvonimiru, srednjeveško hrvaštvo in etnična identiteta), namesto da bi poudaril dejansko državno-pravno kontinuiteto Sabora in hrvaške samostojnosti. Hrvaški državotvorni mit je ob nenehnem sklicevanju na velikane hrvaštva (od Petra Zrinjskega do Franja Tuđmana) tudi bogato likovno dokumentiran. Od 30. let 20. stoletja so pomembna sestavina te ikonografije prizori ljudskih šeg na razglednicah, voščilnicah. Ljudska kultura je tako postala nespregledljiva sestavina omenjenega mitsko-simboličnega kompleksa (to narodno ideologijo sta podpirali zlasti kmečka stranka in njena Seljačka sloga). Vrhunec je v tej funkciji dosegla v času Neodvisne države Hrvaške (1941–45), bila morda prav zato po drugi svetovni vojni tako korenito in grobo zbrisana iz kolektivnega spomina in prav zaradi tega tudi znova rojena v 90. letih 20. stoletja.

Ves ta čas pa so bile takšne podobe že etnološki kanon,¹⁶ torej v sami znanosti, in očitno tudi povsem samoumevno kot kanonizirani modeli ljudske kulture v muzejih, učbenikih, medijih in industriji zabave. Skonstruirana ljudska kultura, tj. kultura brez konteksta, je ahistorični, pred- ali apolitični model, na eni strani razprt estetizaciji in moraliziranju, na drugi pa poljubnim interpretacijam in političnim manipulacijam. Zgodovinska pričevanja o srednjeveški hrvaški državi in ljudska kultura tvorijo mitsko-simbolni kompleks o izviri, potreben za argumentacijo političnega delovanja. Rihtman - Auguštinova, pozorna na proces nacionalizacije ljudske kulture v Evropi od 19. stoletja, ne kritizira mita o nacionalnih tradicijah (tem priznava razsežnost vrednote¹⁷), temveč dejstvo, da se v politični rabi vztraja na primordionalni etničnosti¹⁸ oziroma starodavnosti in kontinuiteti, zarisanem teritoriju in etničnem/nacionalnem izključevanju.

Posebnost aktualnih razmer na evropskem jugozahodu je dnevno-politična (izraba in zloraba nacionalnih mitov v populističnih gibanjih, medtem ko se Evropa povezuje) in strokovna (v primerjavi z drugimi evropskimi nekoliko specifičen razvoj nacionalnih etnologij v drugi polovici 20. stoletja). Avtorica poudarja, da se etnologija na Hrvaškem v sistemu realnega socializma ni politično angažirala, celo distancirala se je od

¹⁴ Avtorica termin *mitomotor* (*mythomoteur*) povzema po Anthonyju Smithu (*The Ethnic Origins of Nations*, 1986): gre za poseben preplet mitov, spominov in simbolov, nekakšen »mitsko-simbolični kompleks«, ki v primordionalistični maniri pojasnjuje izvir etnične skupine in ga postavlja za njeno identitetno središče. (*Etnologija i etnomit*, 6)

¹⁵ Termin *etnomit* je prevzet iz obravnave srbskega političnega mita (gl. I. Čolović, *Politika simbola*, Beograd 1997).

¹⁶ Avtorica poudarja, da pri tem ne gre le folklorno likovno ustvarjalnost, glasbo, ljudske pesmi in ples, nasploh ljudsko slovstvo, temveč tudi za ljudske šege in navade (*narodni običaji*), torej vse fenomene, ki so ljudska kultura. Poudarek na slednjih je pomemben, ker so bile šege in navade središče etnoloških raziskav, -vendar ne samo zaradi njihovega pomena v socialni in kulturni dinamiki družbe, temveč zaradi tega, ker je etnologija izbirala in opisovala šege in navade, ki so nosile moč moralnih kodov. - Zgled je npr. zadruga kot nosilka zdravega, konzervativnega ljudskega duha. (*Etnologija i etnomit*, 10)

¹⁷ Moč ljudske kulture je torej v njeni nacionalni vrednosti, je pa hkrati lahko tudi mitomotor: lahko je izvir simbolov posebnosti in zaprtosti, lahko pa tudi gibalo kulturne kompleksnosti. (Nav. delo, 12)

¹⁸ O primordionalnem in instrumentalnem modelu etničnosti gl. P. Poutignat in J. Streiff-Fenart, *Teorije o etnicitetu*, Beograd 1997.

prevladujoče ideologije, od analize razmerij moči v kulturnih procesih; posledica je bila do 70. let teoretsko-metodološka letargija, priseganje na stare raziskovalske vzorce idr. Hrvaška etnologija se je od takrat približevala mednarodni etnološki in družbenokulturni antropološki vedi, predvsem z uporabo antropološkega teoretskega instrumentarija in s premikom raziskovalnega interesa z ljudstva – etnosa k strukturam in simbolom.

Najkorenitejša in tudi najopaznejša sprememba sodi v 90. leta 20. stoletja, ko so bili ob specifičnih razmerah na Hrvaškem pretekli dvomi in kritike domačega disciplinarnega izročila postavljeni v povsem nov dnevopolitični okvir. Kar zadeva »predmet«, je javni diskurz utrjeval prav tisto podobo ljudske kulture, ki je s sodobnega strokovnega stališča sporna zaradi primordialistične argumentacije etničnosti in kanoniziranja kulture »brez konteksta«. Njene fenomeni so v takšni ahistorični perspektivi »ostali odprti in zelo primerni za različne, celo poljubne interpretacije in politične manipulacije. Kakor koli že, ljudska kultura in šege in ljudska umetnost so predstavljene kot izvirne, torej predpolitične ali nepolitične kategorije. V politični retoriki kot takšnim nikoli ne poteče čas trajanja.«¹⁹ Postale so surovina za enovito nacionalno identifikacijo, skupaj z zgodovinskim gradivom o srednjeveški usodi hrvaške države so jedro nekakšnega izvirnega mitsko-simboličnega kompleksa, ki ga je hrvaška oblast potrebovala za povezovalno nacionalno politiko. Vloga raziskovalcev ljudske kulture v promociji takšne podobe ali, naravnost rečeno, službi nacionalne ideologije, je po avtoričinem mnenju sporna.

Položaj sodobnega raziskovalca na domačem prizorišču po Rihtman - Auguštinovi ni neproblematičen: ravna lahko, kakor da se ga zlorabe tradicije ne tičejo, in ne prevzame tako rekoč nikakršne odgovornosti do svojega »predmeta«. Po drugi strani pa se ne more izmakniti raziskavam gradiva, ki je hkrati del nacionalnega spomina in vsakdanjih praks na različnih ravneh zasebnega in javnega življenja. Gre za t. i. sindrom »dvojne ude-leženosti«.²⁰

Ljudska kultura torej ostaja, hoteli ali ne, ena središčnih tem sodobne etnologije, in more biti raziskana z različnih vidikov, tudi kot mitomotor, pri čemer, kakor za vsak mit, ne zadošča iskanje izvirov ali struktur. V ospredju avtoričinega interesa je mdr. simbolika ljudske kulture, za katero opozarja, da ne nastopa le v objemu mitsko-simboličnega kompleksa, temveč tudi v vsakdanosti,²¹ kjer folklorja živi kot posrednik sporočil sodobne družbe in, po Frykmanu, ni orodje nacionalne homogenizacije, temveč kulturne kom-

¹⁹ *Etnologija i etnomit*, 11.

²⁰ Avtorica to imenuje »*dvostruki sudionik (double insider)*« in zapletenost tega položaja ponazarja z zgledom, tj. prvo reprezentativno sintezo o hrvaški ljudski kulturi (*Etnografija. Svakdan in blagdan hrvatskoga puka*, ur. J. Čapo Žmegač. Zagreb: Matica hrvatska, 1998), ki se na eni strani ni mogla izmakniti kulturnohistoričnemu strokovnemu izročilu, po drugi pa so si avtorji prizadevali kritično predstaviti tiste vidike življenja na podeželju, ki jih poprej etnologija ni želela ali ni znala ustrezno obravnavati. Podrobneje je o sindromu dvojne udeležence pisal beograjski etnolog S. Naumović (*The 'Double Insider Syndrome'*, v: *Zbornik Filozofskog fakulteta u Beogradu* 19, 1997: 319–351), ki je dvojno udeležnost balkanskih etnologov razložil z dejstvom, da »načeloma pripadajo skupini, ki jo raziskujejo in si z njo delijo skupen jezik, tradicije, prevladujoče vrednote in interese, hkrati pa pripadajo zasebni družbeni podkupini širše skupnosti in je njihova naloga preučevati, krepiti, izumljati in včasih braniti stvar te širše skupine. Pomembno je poudariti, da sta oba položaja udeleženi potencialni dejavnik ideologizacije etnološkega diskurza. Edini razloček med njima je dejstvo, da je etnolog/inja v prvem primeru vpleten/a v ideologizacijo, ne da bi se tega povsem zavedal/a, medtem ko v drugem primeru etnolog/inja namenoma ideologizira svoj diskurz. V balkanskem kontekstu je najverjetnejši rezultat kombinacija obojega.« (Nav. delo, 344)

²¹ Fenomen ponazarja s statusom, ki ga imajo npr. ljudska kultura oz. njene prvine v skandinavskih deželah v kontekstu »nacionalnega« na simbolni in vsakdanji ravni. Značilnosti teh »rab« je predstavil J. Frykman v razpravi *The informalization of National Identity*, *Ethnologia Europaea* 25 (1995): 5–25.

pleksnosti. Rihtman - Auguštinovi kot pozorni opazovalki ni ušlo, da se je 'nacionalno' tudi na Hrvaškem že zdavnaj spustilo v vsakdanjik, zlasti 'fešte' iz predmoderne ljudske kulture (za zgled navede še hrvaško trobojnico, pogosto uporabljeno pri ženitovanju, v oblačilni kulturi vse do časov socialistične Jugoslavije, ko ni bila uporabljena kot mitomotor, temveč kvečjemu kot eden od znakov v konfesionalno in etnično mešanem okolju). Smisel raziskovanja tradicije vidi prav v tem, da so takšni 'znaki' »v nekaterih zgodovinskih obdobjih govorili o sožitju, v drugih pa so se spremenili v politično sredstvo za izzivanje sporov.«²² Premislek sklene z napotilom: »namesto da se sprašuje, kateri miti so dobri in kateri slabi, namesto da se organizira pogrome na mite ali, še huje, da se jih pomaga izumljati in politično promovirati – je največ, kar etnologija lahko stori, da razišče, odkrije in razglasi komu (spet) konkretno koristi pojavljanje etnomitov.«²³ In pri tem, kakor je opozoril T. H. Eriksen, naj misli na razloček med politično od kulturno identiteto in postane pozorna na fenomen t. i. mikromitov, ki znikajo v središčih moči, oblasti, korporacij itn. in za katere ne vemo, ali se morebiti ne utegnejo razrasti v nasilne mitologije.

S tem je nekako sklenjen miselni okvir knjige oz. avtoričinega znanstvenega nazora, ki je v podrobnostih osvetljen v naslednjih štirih razdelkih.

Nastavki »klasične« in nove etnologije so razgrnjeni v prvem poglavju (»Nekateri naši etnološki predniki in sorodniki«), v katerem bralcem ob novih interpretacijah velikega raziskovalnega projekta Antuna Radića predstavi prezrte ali zamolčane pisce (Dinko Tomašič, Mirko Kus Nikolajev) in njihova dela, ki, osvetljena s sodobnim etnološko-antropološkim instrumentarijem, razkrivajo dragocene uvide v preteklo narodovo življenje in »popravljajo« oz. dopolnjujejo zgodovino etnoloških vsebin in njihovih obravnav v preteklem stoletju. V tem delu sta še razpravi o terminoloških in pomenskih razsežnosti konceptov »šege in navade« (hrv. *običaji*, nem. *Sitte und Brauch*) in »zadruga«.

Drugo poglavje (»Etnologija in politika«) argumentira prepričanje, da se etnologija 20. stoletja ne na Hrvaškem niti drugod ni razvijala v brezračnem prostoru, brez vpliva prevladujočih nazorov družbenih gibanj, prevratov in ideologij, ki če ne zavestno, pa zagotovo nezavedno sodoločajo nazore in prakso raziskovalcev. Pozornost je tu namenjena folklornemu, folklorističnemu in političnemu, etničnim in političnim določilom predmeta etnologije, (prikritim, cenzuriranim) političnim nazorom raziskovalcev.

V tretjem poglavju (»Etnologija socializma in po njem«) je avtorica pozorna na raziskovane in spregledane teme in prijeme v zadnjih petdesetih letih, izbore, ki so povezani s (samo)cenzuro raziskovalcev.

V četrtem poglavju (»Nekaj prispevkov etno-antropologiji devetdesetih«) je nanizanih nekaj avtoričinih prispevkov k raziskovanju družbeno-političnega prehoda, vojnih in povojnih let. Kritično premišlja o položaju raziskovalca – opazovalca in udeleženca – na domačem terenu, o njegovem odnosu do političnih mitov, o gramscijevsko obarvani interpretaciji ljudske kulture kot kulture upora, o razsežnostih odnosa do človeka kot posameznika in junaka naroda, kakor preseva skoz analizo osmrtnic.

Kratek sklepni zapis Pornografija smrti – pornografija politike je sprovciral uradni molk o umirajočem predsedniku države. Rihtman - Auguštinova ga je postavila v kontekst meščanskega tabuja smrti, ki je kot najmočnejša družbena prepoved v javnem diskurzu sodobne zahodne družbe nadomestil tabuizirano spolnost, in pornografskost sodobne

²² *Etnologija i etnomit*, 17.

²³ Nav. delo, 17–18.

hrvaške politike. Položaj je bil pornografski, amoralen, zaradi prikrivanja in izmikanja (mdr. tudi z doslednim izpuščanjem besede 'smrt'), ki so omrtvila delovanje hrvaške države. Značilnost diskurza o smrti na Hrvaškem pa ima, v časovnem loku, več podob – eno zanimivejših opažanj je, kako se je o smrti sproščeno vsakdanje govorilo v kmečkem okolju, kako ambivalentno (narodni junaki/navadni ljudje) (ne)govorilo v času socializma in kako v zadnjem desetletju (kar je predstavljeno v obeh spisih o časopisnih osmrtnicah med vojno na Hrvaškem). Izhodišče njenega pretresa je detabuizacija smrti in odnosa do nje: treba se je »vnaprej odgovorno pripraviti na smrt, ker k vsakemu prej ali slej neogibno pride. Ne glede na strah pred smrtjo, je to edina nedvoumna točka našega življenja, s katero se človeško bitje sooči, čim pride na ta svet.«²⁴

Knjiga se izteče v »Pet zapiskov o etnologiji«, zadnji razdelek knjige. Premišlja o antropologizaciji, folklori, statusu teorije v etnologiji, o etnološkem raziskovanju tradicije in širšemu družbenemu angažmaju etnologije.

Antropologizacijo avtorica postavlja za vsesplošen proces v humanističnih in drugih vedah. Ob tem je zanimivo stališče, da so se v tem procesu s stališča disciplinarne identitete okoristile in obogatile številne humanistične in druge discipline, sama antropologija pa je (vsaj v Evropi) od tega v teoretskem in akademskem pogledu iztržila malo. Enako velja tudi za etnologijo, »ki je zabrisala razloček med sabo in kulturno in celo socialno antropologijo. Evropski etnologi se danes suvereno gibljejo v gabaritih socialne in kulturne antropologije in s tem ustvarjajo novo identiteto znanosti, ki jo imenujem etnoantropologija.«²⁵ Pri tem učinki antropologizacije niso enopomenski; avtorica ima za enega pomembnejših tistega, ki problematizira poklicno raziskovalno etiko in terja, da so z njo kontekstualizirana tudi pretekla etnološka spoznanja (zavest o pristranostih in pomanjkljivostih preteklih obravnjav ljudske kulture²⁶).

Rihtman - Auguštinova opozarja, da celota teh spoznanj, kakor koli je že »kanonizirana, redigirana z normami in okoliščinami zunaj konteksta«, obstaja in funkcionira kot družbeno dejstvo, ki je predmet zaščite in ohranjanja v kulturnih politikah nacionalnih držav. Marsikaterega etnologa in folklorista bo na tem mestu presenetilo avtoričino prepričanje, ki po svoje pokoplje večdesetletne razprave o folklori in folklorizmu, ki so uravnale etnološko teorijo in »uporabno« dejavnost etnologov in folkloristov. »Sprejela sem izziv raziskovanja tega razmerja. Danes vem, da ga ni, da pravzaprav ni mogoče (in, ali je sploh potrebno?) potrditi nekakšno *prvo* eksistenco ustne ali glasbene ali likovne folklorne ustvarjalnosti, ki bi jo potem ta *druga* neogibno kvarila in degenerirala. Raje soglašam s tistimi, ki premišljajo o zgodovinskem trajanju igre med neposredno človeško ustvarjalnostjo in kulturo manjših okolij in uporabo, manipulacijo...te iste ustvarjalnosti in kulture, ki smo jo imeli za *izvirno*.«²⁷ Hrvaška strokovna situacija je v tem pogledu razdeljena – nekateri skoraj zvesto sledijo kulturnozgodovinskemu vzorcu, ki skrbno kopiči gradivo in s tem še bolj krepi nacionalni kanon, tisti na drugi brežini pa dobesedno prezirajo kakršno koli sled folklorne in ljudskega izročila v antropološkem diskurzu, pri čemer se distancirajo od t. i. *izumljenih* tradicij, kakor da ne bi bile sestavina sodobnosti in ustvarjene v narodovi kulturi. Prezir je tolikšen, da ne upoštevajo »medijskega življenja

²⁴ Nav. delo, 272.

²⁵ Nav. delo, 275–276.

²⁶ Pozorno branje »starih tekstov« na podlagi sodobne epistemologije lahko pokaže, »katere vrednote so v posamičnih zgodovinskih obdobjih raziskovalci *izbirali* in *ponujali* svojemu ljudstvu kot *ljudsko dediščino* in *nacionalno tradicijo*«. (Nav. delo, 277)

²⁷ Nav. delo, 277–278.

kanoniziranih tradicij. Ne spuščajo se v kritiko politične rabe ljudskega izročila, ki je nenehna, ne glede na to, kaj mi – posamični etnologi/nje – mislimo o njih ali čutimo.²⁸

K sreči so opazni tudi napor, da etnoantropologija premišlja ne le o sodobnem pomenu tradicije, temveč prav o načinu, kako se predstavlja. V tem toku, čeprav po smeri metodološko nasprotnem, je razumeti tudi avtoričine raziskave starejšega etnološkega gradiva in literature, da bi bolje razumela sodobno vsakdanost.²⁹ V središče metodološko sicer različnih raziskav sodobne hrvaške etnologije postavlja na eni strani prav kritični odnos do tradicije, enakovredno pa nadaljevanje raziskav izrazito sodobnih vsakdanjih tem (prav te so namreč izjemno pomembne za razumevanje mreže družbenih odnosov in kulturne dinamike). Za etnologijo vsakdanjosti avtorica misli, da se ne kaže v raziskovanju »vsega in česar koli«, vendar pa prav »raziskovanje teh, t. i. banalnih tem neredko razkriva nepoznane svetove ob nas in v nas samih.«³⁰ Od tega nikakor ne pričakuje kakšne veličastne antropološke teorije, ker gre za interpretacije v okvirih teorij srednjega dometa.

Na drugi strani opozarja, da se z večkrat omenjeno družbeno obrobnostjo etnologije spopriema tudi antropologija v ZDA, ki se mora zato, kakor priporoča antropolog M. Herzfeld,³¹ neogibno spopasti s 'politiko pomenov' in vprašanji kulturne hegemonije. S tega vidika je vprašanje o hrvaški etnologiji naslednje: »ali se, ko se sprašujemo, zakaj ima etnologija ali etnoantropologija tako slab *rating* tudi v naši, hrvaški javnosti, ne bi morali zamisliti, da to ni morda zaradi tega, ker se ne ukvarja z družbi zanimivimi in državi koristnimi temami ali pa prav zaradi tega, ker se pri raziskavah in besedilih zavestno ali nezavedno ogiba kritiki močnih?«³²

V sklepnem fragmentu se pod avtoričinim peresom sklene krog o antropologizaciji etnologije in dvojnem izogibu hrvaške etnološke vede od premislekov o tradiciji in folklori – najprej na ravni teoretskega vprašanja o raziskovanju sodobnih rab in zlorab folklorne in ljudske kulture in nato v dejstvu, da se nekateri raziskovalci načeloma izogibajo kakršnemu koli ukvarjanju s tradicijo. S tem pa si etnologija pogloblja »praznino predmeta«, saj spregleduje eno osnovnih historičnih konceptualnih dejstev, tj., da je preteklost vedno znova produkt »konstrukcije«, da je presejana skoz fina sita različnih družbenih diskurzov – političnih, znanstvenih, medijskih idr. Kritični odnos do »etnoloških konstrukcij«, npr. konkretno konstrukcij ljudske kulture, folklorne, tradicije itn., postavlja za pomembno in vitalno znanstveno snov. Nekateri etnologi/-nje in folkloristi/-ke se poklicno ukvarjajo s scensko rabo folklorne, ob čemer poudarjajo zlasti znanje o dediščini, ki krepi zgodovinsko zavest, sooblikuje kolektivne in individualne segmente identitete, lahko navdihuje tudi sodobno ustvarjalnost. Predlagajo celo ustanovitev strokovne ustanove, ki bi z nasveti pomagala uporabnikom. Rihtman - Auguštinova ob tem poudarja,

²⁸ Nav. delo, 278.

²⁹ Mdr. tudi s tem prijemom argumentira, zakaj raje govori o *etnoantropologiji*, -antropologiji z etnološkim pedigrejem, ne glede na to, da ta pedigree v nekaterih naših krogih učenih in priučenih antropologov slovi kot diskvalifikacija ali pa podlaga za trditev, kako kritična veja hrvaške etnologije, nastala v sedemdesetih – *etnologija vsakdanjika* – v bistvu samo ponavlja svojo kritizirano, teoriji nenaklonjeno etnološko predhodnico. (Nav. delo, 279)

³⁰ Nav. delo, 283.

³¹ Gl. njegovo razpravo *Anthropology and the Politics of Significance*, *Ethnographica* IV (1); isti: *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*. Malden, Ma.: Blackwell, 2001; podobno tudi E. Wolf, *Pathways of Power. Building Anthropology in the Modern World*. Berkeley: University of California Press, 2001.

³² *Etnologija i etnomit*, 285.

da gre za dve ravni etnološke dejavnosti – kritičnih etnoantropoloških raziskav folklore in tradicije na eni strani in pragmatičnega svetovanja na drugi.

Raba folklore, pri kateri so zavestno ali nezavedno sodelovali etnologi od 19. stoletja do danes in posredno krepili nacionalni mit, narekuje strokovno – teoretično in praktično – pozornost. Navsezadnje tudi zaradi pomenljivega odgovora na vprašanje, čemu vse rabita nacionalni mit in »njegova etnografska embalaža«: ne gre le za igro, nacionalne in regionalne ideologije, turizem, temveč za dejstvo, da ta mit živi med ljudmi, v zasebnem prostoru, na neformalni ravni, kjer se, po Frykmanu, dogaja proces »folklorizacije nacionalnega«.

Avtoričin premislek o tradiciji se izteče v spoprijem s tezo Ines Price, da je tradicija prazen prostor,³³ kar po mnenju Rihtman - Auguštinove etnologe odvezuje vsakršne odgovornosti »raziskovanja življenja tega *niča*«, njegovih različnih zgodovinskih in znanstvenih osmislitev, sprememb in dinamike rabe, kakor tudi etične odgovornosti pri »odkrivanju, ohranjanju in obnovi ljudske dediščine in raziskovanju preteklih in sodobnih premislekov našega etnoantropološkega znanja, njegove kanonizacije in stereotipiziranja ter enako tudi nespornega pomena v nacionalnem mitu in...tudi v *zasebnih prostorih vsakdanjika*«. ³⁴ Nasprotno prav v tem vidi disciplinarno posebnost etnologije in njeno komparativno prednost, tudi v primerjavi s kulturno antropologijo, nastalo v okolju brez skušnje raziskovanja *domačih Drugih*, saj etnografsko izročilo še vedno in vedno znova ponuja številne izzive na ravni raziskav vsakdanjika. S tem je sklenjen – ob metodološkem, predstavljenem v prejšnjih poglavjih – še konceptualni krog avtoričinih strokovnih premislekov. In, žal, tudi njen življenjski lok.

Zadnje delo dr. Rihtman - Auguštinove rekonstruira in zaokroža pot etnologinje, ki je v branje ponudila pretres tako splošnih kot izbranih etnoloških poglavij tistim, ki se spoprijemajo z zgodovinskimi, metodološkimi in specifičnimi tematskimi izseki sodobne etno(antropo)loške vede in folkloristike. Nič manj ni iztočnic oz. raziskovalnih izzivov, ki jih je zmogla predstaviti kot protiutež mnenjem, da je predmet etnologije mrtev, da je veda v krizi ipd., skladno s prepričanjem o dinamiki fenomenov in procesov vsakdanjega življenja, ki so njena vedno živa snov.

³³ »[K]ako je torej mogoče, da ta Tradicija, ta predmet etnologije – hkrati divji in krotek, neobvladljiv in dolgočasen, poganski in etničen, ponavljajoč se in spremenljiv, ni nič drugega kakor *velik nič*, ki v svojo veličastno praznino spušča vso zgodovinsko in znanstveno vsebino, ki si prizadeva, da bi se z njim uresničila, pa ga vedno pušča na cedilu?! (I. Prica, *Mala europska etnologija*, 242). Navedek lahko beremo seveda tudi drugače – tradicija kot neulovljiv, gibek in vedno znova navdihujoč koncept, kot nekakšna *niča točka*, skozi katero žarči vse, kar si etnologija postavlja pod drobnogled.

³⁴ *Etnologija i etnomit*, 290.