

## ODGOVOR MOJCI RAVNIK\*

BORUT BRUMEN

Uredništvo zbornika *Traditiones* je uvrstilo predstavitev knjige *Sv. Peter in njegovi časi*,<sup>1</sup> ki jo je napisala Mojca Ravnik, v poseben razdelek.<sup>2</sup> Se pravi, da je pri besedilu Mojce Ravnik presodilo, da ne gre za znanstveno oceno ali recenzijo znanstvene monografije, temveč za nekaj drugega.

V uvodnem sklopu se Mojca Ravnik najprej spotakne ob moje sodelovanje v raziskovalni skupini, v kateri sem med letoma 1994 in 1997 opravljal terensko raziskavo v vasi Sv. Peter in njeni okolici. Zdi se ji škoda, da ne govorim več o delu skupine, saj bi jo nadvse zanimalo, kar smo »še sicer raziskovali in dognali« (M. R., 115). Avtorica ob tem spregleda, da sem v uvodnih opombah natančno pojasnil, kdo in kdaj je sodeloval v raziskovalnem projektu (B. B., 9) in na katerih področjih je kdo delal pri obdelovanju virov za skupno uporabo (B. B., 11). Nikoli se nisem ukvarjal z javnim opisovanjem tega, kar si mislim, da počnejo moji sodelavci in sodelavke, še preden so zaključili raziskave, kajti prepričan sem, da tovrstna »dognanja« ne sodijo v znanstveno monografijo. Sicer pa si lahko vsakdo vedno ogleda medmrežno bibliografijo raziskovalcev in raziskovalk na projektu.

Na začetku razgledov Mojca Ravnik poskuša našteti vse vsebinske sklope, o katerih je govor v knjigi, in pri tem seveda marsikaj izpusti. To ni nič nenavadnega, saj je tako obsežno naštevaje nesmiselno početje. Temu pa takoj sledi očitek, da po uvodni predstavitvi teorij nikjer ne nakažem »povezave med teorijami in ugotovitvami obravnavanih avtorjev in svojo raziskavo« (M. R., 116). Ob vsem tem naj bi se še nekritično navduševal nad temi teorijami.

\* V objavo smo prejeli odgovor doc. dr. Boruta Brumna na kritično oceno, ki jo je napisala doc. dr. Mojca Ravnik. Po zakonu o tisku smo načeloma dolžni objaviti odgovor na kritičen zapis o delu. V tem primeru gre za odgovor, ki po mnenju uredništva na nekaterih mestih razširja diskusijo tudi na dogodke in vsebine, ki niso neposredno povezani z besedilom o knjigi. Kljub tem pridržkom je večina uredniškega odbora in uredniškega sveta soglašala z objavo odgovora doc. dr. Brumna.

Novo uredništvo zbornika se zavzema, da bi oblikovali in omogočali prostor za strpno in strokovno utemeljeno znanstveno razpravo o poteh in stranpoteh, o možnostih, zadregah in predvsem o strokovnih izzivih. Polemika, ki raziskovalce in avtorje definira tudi z ideološkega vidika – naj gre za recenzije besedil ali za odgovore nanje – za razvoj vede same ni produktivna. Z objavo odgovora uredništvo sklepa to in te vrste polemike.

<sup>1</sup> Borut Brumen, *Sv. Peter in njegovi časi. Socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi Sv. Peter*. Ljubljana: Založba \*cf, 2000. V nadaljevanju B. B. in navedba strani.

<sup>2</sup> Mojca Ravnik, *Novosti v raziskovanju slovenske Istre, Traditiones* 31 (2), 2002: 115–121. V nadaljevanju M. R. in navedba strani.

Priznam, navdušujem se nad teorijami, ki jih imam za temelj vsakega znanstveno raziskovalnega dela in mišljenja. Zato sem se poleg filozofske, antropološke, zgodovinske in etnološke literature prebijal tudi skozi sociološko in naravoslovno literaturo, kar je avtorica seveda spregledala. Že v uvodu sem zapisal, da bom s predstavitvijo naravoslovnih in filozofskih definicij in razumevanj časa shematiziral razumevanje socialnih časov skozi zgodovino znanosti (B. B., 14). Pri tem sem ugotavljal, da je razumevanje časa povezano tudi z vsakokratnimi družbenimi razmerami in zato smo zlasti v antropologiji in etnologiji »soočeni s številnimi prijemi in razlagami fenomena časa, ki nimajo jasnih metodoloških izhodišč« (B. B., 35). Še več. Zaradi tega etnologi in etnologinje ter antropologi in antropologinje ves čas (ne)zavedno primerjamo svoje koncepte s koncepti naših informatorjev in informatork, saj jih poskušamo razlagati. In ker si pri tem veliko premalo pomagamo s teorijo, se lahko zgodi to, kar se je Mojci Ravnik. Spregledala je namreč, da sem prav posebej izpostavil problem konstrukcije objekta raziskovanja, ki se med tistimi etnologi, ki menijo, da je teorija nepotrebna navlaka, izraža v zamrznitvi v etnografski sedanjik, s katerim opisujejo svoja opažanja, kot da bi se dogajala zdaj in tukaj. Temu sem namenil celo podpoglavje, ki ga je Mojca Ravnik preprosto zamolčala (B. B., 36–42), čeprav sem ga uvedel s svarilom, ki pravi, da ima ignoranca tudi v humanistiki in družboslovju veliko oblik in so vse nevarne.

Tudi ignorantsko branje. Drugače si namreč ne morem razlagati očitka, da nikjer ne nakažem povezave med teorijami in svojo raziskavo. Mojca Ravnik pač ni prebrala, da med uvodnimi teoretičnimi razmišljanji med drugim govorim tudi o orientaciji v časovnih okvirih, pri katerih si ljudje pomagajo s tradicijo, ki jim daje občutek stalnosti; o ritualnih dogodkih, ki socializirajo določene časovne koncepte; o socialnem času in njegovi soodvisnosti s prostorsko identifikacijo posameznika ali skupine; o socialnem času kot mediju, s katerim ljudje usklajujejo in reproducirajo vsakdanja ravnanja; o institucionalnih in ideoloških razsežnostih socialnih časov, o jeziku, stanju in trajanju, temporalnosti, koledarjih, urah, potrošništvu in istočanosti. Če Mojca Ravnik vsega tega ni našla v moji raziskavi potem ne vem, kaj je brala!?

Sicer pa naj bi bralca hudo opeharil, saj ne more nikjer izvedeti, kaj me je v konkretni raziskavi zanimalo (M. R., 116). O tem, kaj me je zanimalo, ne pišem, zato ker je zanimanje hudimano šibka znanstvenega kategorija, ki se giblje nekje med željami, hotenji in spoznanji. Izhodišče disertacije niso osebna zanimanja, temveč jasna in znanstveno dokazljiva teza. Zato sem sam na terenu, ne na terenskih obiskih, raziskoval vlogo socialnih spominov in z njimi povezanih časov v Sv. Petru v kontekstu reinterpreteriranja socialnih identitet. O tem se lahko vsak bralec in bralka prepričata v uvodnem poglavju.

Po vsem tem nisem bil presenečen nad ugotovitvijo avtorice, da bi lahko koncepta socialni čas in socialni spomin »brez škode nadomestili pojmi čas, spomin in izročilo« (M. R., 116) in da gre pri socialnih spominih zgolj za »nadomestek, z ničimer bolje definiran pojem za vaško izročilo, tradicijo« (M. R., 117). Mojca Ravnik je pri tem ponovno spregledala dejstvo, da sem v drugem poglavju problematiziral koncept socialnega spomina, vpl-

jal razlikovanje med osebnim in skupinskim ter socialnim in zgodovinskim spominom (B. B., 21–32), opredelil socialni čas (B. B., 42–50), opozoril zakaj, na kaj in kako moramo biti pozorni pri opredeljevanju (ne)vidnih časov našega vsakdanjika (B. B., 50–54), razmišljal o pomenu koledarskega in urnega merjenja časa ter urnikov (B. B., 55–66) in izpostavil vlogo pospešenega spreminjanja časovnih konceptov v sedanjosti (B. B., 66–71). Moj namen ni bil raziskovanje časa in spomina kar povprek, temveč na temelju kvalitativnih ovrednotenj vsebine socialnih časov in spominov pojasniti zapletene in spreminjajoče se socialne identitete. Za analizo socialnih časov in spominov sem se odločil zato, ker sta ta dva koncepta neprimerno manj ideološko obremenjena in metodološko veliko bolj jasno opredeljena kot (vaška) tradicija in izročilo. Prav z delitvijo na tradicionalne in moderne družbe se je predolgo in zmotno ohranjala dominantna evrocentristična podoba časa v družboslovju in humanistiki.<sup>3</sup> Na vaškem izročilu in tradiciji pa se je tudi pri nas kalilo, če si sposodim besede Dunje Rihtman - Auguštin, kanoniziranje izbranih elementov ljudske kulture, na katerih nemirno, a vztrajno, počiva domači etnološki etnomit.<sup>4</sup> Ta je pa tako daleč od znanosti, kot sta socialni spomin in socialni čas od spomina in časa, saj v skladu z znanstvenimi konvencijami gre pri socialnem spominu in socialnem času za *etska* koncepta, ki omogočata racionalizacijo *emskib* terenskih analogij.

Zaradi etičnih razlogov so v zadnjih desetletjih raziskovalci in raziskovalke opustili poimensko navajanje in biografske podatke informatorjev. Poleg tega so moji informatorji ob različnih priložnostih izrazili željo, da naj jih poimensko ne navajam. Nikakor pa ni res, da ne povem ničesar o »njihovi starosti, spolu, poklicu, stanu, o tem, koliko časa živijo v vasi njihove rodbine« (M. R., 117). Največkrat so ti podatki razvidni iz konteksta – če informatorka govori, da je bila leta 1926 v prvem razredu osnovne šole, lahko sklepamo, koliko je bila stara takrat in v času najinega pogovora. Upam si trditi, da je vsakemu bralcu in bralki tudi njen spol prepoznaven. Ko nekdo drug razlaga osebne izkušnje življenja v revščini na majhni kmetiji, verjetno bralec in bralka ne mislita, da so bili njegovi starši bogataši, itd... Takih primerov je polna knjiga. Ne drži tudi avtoričina izjava, da v knjigi ni nobenih podatkov o tem, koliko časa živijo v vasi šupetrške 'rodbine'. V poglavju Čas starih naštevam vse tiste družine, ki naj bi v vasi živele že v 17. stoletju in nato navajam ustne genealogije najbolj razširjenih šupetrskih priimkov (B. B., 98–101). Na osnovi konteksta in analogij lahko tudi brez težav sklepamo o diferenciranosti socialnih spominov in časov.

To, da sem »precej naključno nabiral vsebino poglavij o posamičnih časih« (M. R., 117), je zavajajoča obtožba. V uvodu natančno povem, da so za čas pod Avstrijo in čas pod Italijo izdelane kolektivne podobe in vsebine teh časov, ki bodo v nadaljevanju predstavljene v tistih sklopih, »ki so v socialnih spominih Šupetrcv odločujoči za določitev teh časov« (B. B., 16). Zato sem s kritiko »Zgodovine« in mimo »genetično-strukturalne« metodologije na osnovi izjav informatorjev ter svojih dnevniških zapiskov opazovanja na vasi poskušal opredeliti tiste dejavnike, ki so vplivali na vsebine socialnih časov. Ti se navezu-

<sup>3</sup> Barbara Adam, *Timewatch. The Social Analysis of Time*. Cambridge: Polity Press.

<sup>4</sup> Dunja Rihtman Auguštin, *Etnologija i etnomit*. Zagreb: Naklada PUBLICA, 2001.

jejo »na politično in ekonomsko opredeljene pogoje bivanja, življenjski cikel, delovne in praznične ritme, kolektivne predstave o skupnosti in vlogo ter pomen obalnih mest« (B. B., 16). Za vsebine socialnih spominov in časov pod Jugoslavijo pa pravim, da so bili ti v času moje raziskave še v procesu ovrednotenja in s tem oblikovanja. Zlasti za zadnji dve desetletji časa pod Jugoslavijo so bili zato v veliki meri zaznamovani z individualnimi izkušnjami in osebnimi spomini. Ker so za to obdobje Šupetrci in Šupetrike govorili v izrazih kvalitativnih sprememb, sem slednje tudi izpostavil (B. B., 17).

Delitev na čase sem prevzel po šupetrski kronološki razdelitvi preteklosti, ki jo opredeljujejo različni politični sistemi in države. Njihova notranja dinamika je v veliko večji meri opredeljevala življenjske pogoje in vsakodnevne prakse Šupetrcv, kot pa nam to ponuja formalna historična razdelitev na čas pred I. svetovno vojno, med vojnama in po njej. Bolj kot pripisana problematična delitev na čase je problematično avtoričino površno branje. O prekrivanju časov tako ne govorim samo na 120. strani, temveč tudi v uvodu in še na nekaterih pomembnih mestih, ki jih je avtorica spregledala.

Z vprašanjem, kam in kako umestiti pust v Sv. Petru sem se tudi sam veliko ukvarjal in o pustu bi lahko povedal še kaj več. Čeprav so Šupetrci izjavljali, da je bil pust daleč najbolj njihov praznik, pa o njem govorim podrobneje samo v času pod Jugoslavijo, saj ugotavljam, da se je praznovanje pusta v tem obdobju še okrepilo in potem konec 80. let popolnoma zamrlo. Prej ga nisem omenjal zato, ker bi se tako preveč podvajal in s tem dolgočasil sebe in bralstvo. Vendar pa je avtorica ponovno spregledala dejstvo, da praznovanje pusta pod Jugoslavijo obravnavam skozi primerjalno perspektivo. Zato omenim tudi razlike med predvojnim in povojnim pustnim praznovanjem in opišem izvirno reševanje časovnih problemov, povezanih s praznovanjem pusta (B. B., 338–339).

V nadaljevanju razgledov Mojca Ravnik pride sama sebi v nasprotje, saj se ji po vsem povedanem zazdi, da je »različna vsebina v poglavjih o različnih časih tudi odlika knjige« (M. R., 117). Halo? Naenkrat postanejo »naključno nabrana« poglavja in »problematični« časi odlika knjige?

Potem našteva številne sklope, ki so ji bili všeč (M. R., 117–118), in to jo pripelje do ugotovitve, kako malo ima teoretični uvod knjige opraviti z njeno vsebino (M. R., 118). To, da v uvodu iz različnih zornih kotov razmišljam o metodologiji za raziskovanje sklopov, ki jih je malo prej označila za odliko knjige, je pri tem sploh ne moti. Nasprotno. Očita mi, da sem »jasno vnaprej razmislil svojo raziskavo in njene izsledke« in sugerira, da bi knjiga potrebovala drugačen uvod, »npr. o gospodarstvu, poselitvi, naseljih, stavbarstvu, jeziku, šolstvu v slovenski Istri in Šupetru, o metodologiji in teoretičnih izhodiščih raziskovanja« (M. R., 118) in v nadaljevanjih omenja še nekatere teme, npr. kolone, ki bi jih po njenem mnenju moral podrobneje predstaviti (M. R., 118). O slednjih v vasi niso vedeli povedati skorajda nič in jih zato tudi posebej ne omenjam.

Seveda so sugestije Mojce Ravnik povsem legitimne, tako kot je tudi legitimna moja odločitev, da me ne zanima suhoparno historično prekladanje in razvrščanje podatkov v instant pakete. Že kot študenta me je dolgočasil tak pozitivističen pristop. Namesto tega

sem odločil, da bodo ljudje sami izpostavili tiste teme, ki se jim zdijo pomembne – med drugimi tudi te, ki jih omenja avtorica – in sem jih potem primerjal z vsemi ostalimi razpoložljivimi viri in literaturo.

Prav uporaba slednje in s tem primerjalna osvetlitev gospodarskih, političnih, socialnih in kulturnih fenomenov se zdi Mojci Ravnik popolnoma odveč. Po njenem mnenju sem preveč navajal dela mediteranskih »antropoloških avtoritet« (z etnološkimi je očitno vse v redu) in s preštevilnimi navedki zmalčil izdelek (M. R., 118). Pri tem je avtorica ponovno pozabila, da je bil raziskovalni projekt v Sv. Petru zastavljen kot mednarodno primerljiva znanstvena raziskava (B. B., 9) in da je struktura moje raziskave temeljila na primerjavi terenskih podatkov, virov in literature (B. B., 13). Ne vem, kje je avtorica staknila posplošeno mediteranskost, s katero naj bi obarval primerjavo kulturno raznolike Istre z nediferenciranim Mediteranom (M. R., 118). Seveda nisem šel v razlago kulturne raznolikosti Mediterana in njegovih popolnoma prepletenih kulturnih območij. Menim, da to sodi v našo splošno strokovno izobrazbo in zato opravičeno pričakujem, da bodo stanovski kolege in kolegi seznanjeni z desetletja starimi znanstvenimi spoznanji. Po drugi strani pa prav primerjava s širšim mediteranskim kontekstom nudi vpogled v razširjenost obravnavanih pojavov in kulturno raznolikost širšega prostora. Seveda pa ob tem nisem mogel iti v podrobno analizo vseh drobcov iz življenjskih praks Šupetrcov, tako kot nisem pojasnjeval izvira narečnih izrazov. Sem pa opozarjal na njihovo vpetost v širši kulturni kontekst.

Po mnenju Mojce Ravnik je to nedopustna napaka, ki jo potem, seveda primerno prirejeno, dokazuje na primeru *krjanca*. Sam omenjam *krjanco* najprej v kontekstu vzgoje otrok v Sv. Petru, kar avtorica preprosto zamolči. Omeni pa, da jo povezujem s sicilijansko *famo* in dodam še nekaj besed o *krjanci* kot nenapisanem moralnem kodeksu (M. R., 118). Avtorica najprej iztrga iz konteksta omenjeni kodeks, ki bi si seveda zaslužil daljšo obravnavo, tako kot na desetine drugih v moji raziskavi, v nadaljevanju pa zamolči, da govorim tudi o tem, kako v Sv. Petru *krjanco* povezujejo s pravilnim vedenjem in oliko, »povezano z dobrim slovesom, imenom človeka in njegove družine« (B. B., 112), s časom starih, z vzgojo pri domači družinski mizi, da je vse skupaj povezano s podedovanim moralnim ugledom družine, da funkcionira kot neke vrste simbolni kapital (B. B., 112) in da se tudi s pomočjo *krjanca* ocenjuje tujce v vasi (B. B., 381). Ker sem na podobne lastnosti naletel tudi pri sicilijanski *fami*, sem na to opozoril. Mogoče pa koga vendarle zanima pogledati čez lastne planke in prepričan sem, da si bo z literaturo, ki jo v knjigi navajam lahko pri tem pomagal. Tako kot lahko vsak bralec ali bralka ugotovi, da se navedki terenskih zapiskov etnološkega oddelka Pokrajinskega muzeja Koper nanašajo na Sv. Peter in ne drži, da ni navedeno, kdaj so zapiski nastali (M. R., 118). Povsod, kjer jih uporabljam, namreč navajam njihovo arhivsko številko in letnico zapisa. Ker pa gre za muzejske arhivske vire, sem se v skladu z merili enotnega navajanja odločil, da zapisovalcev ne bom posebej navajal.

Za družino uporabljam najbolj razširjeni izraz v Sv. Petru, to je »familija«, čeprav Šupetrci, kot pravilno sklepa Mojca Ravnik, poznajo tudi izraz družina. Sam se nikoli nisem poglobljeno ukvarjal s sorodstvenimi razmerji in v knjigi omenjam samo tiste so-

rodstvene odnose, ki so mi dodatno pojasnjevali vsebine socialnih časov in spominov. O tem, zakaj natančneje ne opisujem vseh posameznikov, ki jih omenjam v knjigi, npr. človeka, ki je odklepal vaški vodnjak (M. R., 119), ne bi izgubljal besed, kakor tudi ne o lapsusu, ki sem ga naredil z napačnim zapisom, da gre pri Status Animarum za mrliško knjigo (B. B., 99). Se pa v Status Animarum po letu 1844 že pojavljajo imena družin, ki so se po mnenju nekaterih vaščanov priselile v vas pred približno 200 leti.

Avtorici nadvse priporočam pozorno branje opomb, da ne bo, tako kot ob primeru, ko citiram, da so se Pirančani zgledovali po Benečanih, zapisovala vprašanj tipa »od kod ima (avtor, op. p.) to?« (M. R., 119). Iz literature, ki jo navedem takoj v opombi (B. B., 129) in hkrati opozorim na eno izmed značilnosti meščanstva, to je socializacijo slojne pripadnosti. Tudi ta podatek pomaga razumeti konflikte med Šupetrci in Pirančani. Pri tem ne gre za »nekakšne napetosti in spore« (M. R., 119), temveč za natančno opredeljene pojave: vzvišenost Pirančanov v času pod Avstrijo (B. B., 128–129), nacionalno in socialno zaničevanje šupetrskih kmetov ter tudi fizično nasilje nad njimi v času pod Italijo (B. B., 242–246) in kulturne razlike, ki so temeljile na antagonizmu med mestom in vasjo in so se izražale v različnih oblikah družabnosti, oblačilnem videzu in kolektivnih izkušnjah po II. svetovni vojni (B. B., 297–298). Govorim pa tudi o povratnih vplivih Pirana (in drugih obalnih mest) na življenje (mladih) Šupetrcev (B. B., str. 341–344), se pravi o inovacijah, ki pojasnjujejo tudi spremembe v šupetrskih predstavah o Piranu.

S citati tistih avtorjev in avtoric, ki so raziskovali podobne družbene pojave (in ne zaradi ideologije in avtoritet, kot omenja Mojca Ravnik), sem poskušal dvigovati raven primerjalne analize. Tako kot ne opisujem kar neke družine, v kateri je umrlo veliko otrok (M. R., 119), temveč je ta družina omenjena v kontekstu oskrbe dojenčkov in najmlajših (B. B., 166–167). Umrljivost otrok je bila povezana tudi z njihovo nezadostno oskrbo. Tega Mojca Ravnik seveda ne omeni, zato da se lahko zgraža nad »papirnato ideologijo« (M. R., 119).

Kot »ideološki vrinek« o slovenski etnologiji označi tudi mojo opombo pod stavkom (M. R., 120), v katerem se sklicujem na Hermanna Bausingerja, s katerim zaključim pod poglavje *Komunikacije in mediji* in uvedem naslednje *Modernizacija in spreminjanje socialnih časov Šupetrcev* (B. B., 326). V njem pravim, da je »tehnični« svet brez zadržkov stopil v tradicionalni ljudski svet in je današnja »naravnost« tehnike, kot bi rekel Bausinger, tudi v Sv. Petru kazalec, ki na najlepši način razgalja narodopisni konstrukt, imenovan tradicionalna ljudska kultura. Bausinger v uvodu k drugi izdaji knjige *Volkskultur in der technischen Welt* razlaga, da je v času nastanka knjige (leta 1961) narodopisje v Nemčiji razumelo samo sebe kot konservativnega varuha dediščine ljudske kulture in da se je konstrukt, imenovan ljudska kultura, izoblikoval kot antimoderni pendant razumevanja modernega, »tehničnega« sveta.<sup>5</sup> Ta konstrukt nato avtor razgalja skozi celotno knjigo. Kolikor mi je znano, ni niti Mojca Ravnik niti kdorkoli drug do 90. let poskusil teoretsko osmisliti koncepta tradicije, zato je tradicija ostala v besednjaku številnih domačih etnologov kot nekaj samou-

<sup>5</sup> Hermann Bausinger, *Volkskultur in der technischen Welt*. Frankfurt in New York: Campus Verlag, 1986.

mevnega. In to kljub temu, da je že pred tem koncept izmišljene tradicije povzročil pravi vihar redefiniranja tradicije v družboslovju in humanistiki. Zato si nisem mogel kaj, da v opombi ne bi mimogrede omenil problematičnega (ne)opredeljevanja tradicije v slovenski etnologiji. Tudi v Sloveniji je bila v začetku 60. let ljudska kultura temelj etnološkega raziskovanja, in to ne glede na dejstvo, da Slavko Kremenšek ljudske kulture v svoji opredelitvi etnologije iz leta 1961 ni omenil.<sup>6</sup> Strinjam se z Rajkom Muršičem, ki je zapisal, da smo v osemdesetih letih slovenski etnologi in etnologinje zaradi pomanjkanja teorije obnemeli ob soočanju s sedanostjo.<sup>7</sup> Mogoče tudi zaradi tega, ker se je šele takrat ljudsko kulturo dokončno poskusilo zamenjati s kulturo slovenskega etničnega prostora? Vsekakor pa od takrat naprej na javnih nastopih vedno znova slišimo o »nacionalnih poslanstvih« slovenske etnologije. Mojca Ravnik tega očitno ne pozna, zato si pogledjmo enega izmed dokumentiranih primerov.

Na kongresu Razvoj slovenske etnologije: od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj leta 1995 v Ljubljani je Duša Krnel - Umek pridigala o prelomnicah »v nadaljnjem razvoju etnologije kot nacionalne vede in **spoznavanju Slovencev kot državotvornega naroda**«. <sup>8</sup> Kolikor vem, je Mojca Ravnik po tem podprla kandidaturu Duše Krnel - Umek kot predsednice Slovenskega etnološkega društva in je po tem, ko je predsednica SED na mednarodni konferenci »Meje v Istri« (Poreč 1997) nastopila z nacionalističnim izpadom, ki je odmeval vse do Skandinavije, odločno nasprotovala njeni zamenjavi. Na izrednem občnem zboru SED leta 1998 ji je bil sicer izrečen javni opomin, ki pa seveda nikoli ni bil objavljen v društvenem glasilu. Toliko o demagoškem kiču in abotnosti, ki mi ju pripisuje Mojca Ravnik v svojih razgledih (M. R., 120). Da pa ne bo pomote: popolnoma nič nimam proti etnologiji kot znanstveni disciplini, ki raziskuje družbene fenomene, povezane z nacionalnostjo. Etnologija jih raziskuje, ali pa tudi ne, in zato ni nič manj ali bolj znanstvena.

Metaforična formulacija, v kateri sem zapisal, da smo etnologi in antropologi »pregovorni 'zaljubljeni' v tradicije« (B. B., 66), res nima veliko skupnega z znanostjo in sem v njej metaforično mislil tudi nase, kar pa ne pomeni, da nisem skrajno skeptičen do poljubnega govorjenja o tradiciji in zavestnega prirejanja citatov. Mojci Ravnik se namreč ni zdelo pomembno, da bi v svojih razgledih postavila besedo zaljubljeni med navednici, tako kot je v originalu. Tudi o tem obstajajo teorije in včasih jih je potrebno poznati, da prepoznamo in razumemo delovanje nekaterih mehanizmov diskvalifikacije.

Mojca Ravnik je zapisala, da je za mojo knjigo »značilna prva oseba etno/antropo množine« (M. R., 120). Ne vem sicer, kaj naj bi etno/antropo pomenilo, res pa je, da se v

<sup>6</sup> Slavko Kremenšek, Nekaj Pripomb. *Glasnik SED* 3, 1960–61: 7.

<sup>7</sup> Rajko Muršič, O razmerju med etnologijo in kulturno antropologijo ter predvsem o teoriji v etnologiji. Žolčno provokativni esej za enkratno uporabo. *Glasnik SED* 34(1–2), 1994: 12.

<sup>8</sup> Duša Krnel-Umek, Pomen slovenskega etnološkega društva za razvoj slovenske etnologije. V: Rajko Muršič in Mojca Ramšak (ur.), *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 1995: 193.

knjigi sklicujem na etnologijo in antropologijo in zdi se mi, da je to za avtorico naglavni greh mojega pisanja. Etnologijo razumem kot humanistično disciplino po izviru, ki pa se je v zadnjih desetletjih močno oplemenitila s spoznanji drugih družboslovnih disciplin, predvsem socialne in kulturne antropologije. Ker se je v evropski etnologiji uveljavila praksa prevajanja etnologije kot socialne antropologije (in tudi obratno), sem se pač odločil, da se bom z omenjanjem obeh dveh disciplin izognil takemu razumevanju stroke, ki vidi samo do meja slovenskega etničnega ozemlja.

Knjigo zaključujem s poglavjem »Socialne identitete Šupetrcjev«, kjer najprej predstavim državne meje in socialno-kulturne procese, ki potekajo na mejah in ob njih. Pri tem sem si ponovno izdatno pomagal z literaturo, saj si ne predstavljam razumevanja teh procesov brez poznavanja tako klasikov kot tudi najnovejših znanstvenih rezultatov raziskovanja mejnosti. Mojca Ravnik to ne zanima in vse skupaj odpravi z naključnim citatom iz moje knjige (M. R., 120). V nadaljevanju pa ugotavlja, da razmišljam o Šupetrcih, Istrijanih, Šavrinih, Slovencih in Primorcih. Kaj naj bi razmišljal na dobrih tridesetih straneh, se jih ne zdi vredno omembe. Raje vse skupaj preskoči in kritizira moj zaključek, tako da ponovno priredi citat (M. R., 120). Celoten stavek se namreč glasi: »V Sv. Petru pa smo bili priče posledicam nastanka nove nacionalne države, ki je producirala oblikovanje, in to je bistveno, nove etnične identitete, medtem ko je državi hkrati uspelo nemogoče: v slovenskem delu Istre so se socialne in kulturne meje prekrile s političnimi« (B. B., 405). Verjetno je res, da je prenos spoznanj iz Sv. Petra in okolice na celotno Istro vprašljiv in bi bilo natančneje zapisati, da gre za obmejni pas ob reki Dragonji. Vsekakor pa tudi Mojca Ravnik ne navede nobenega argumenta za svoje izpeljave.

O Šavrinih nisem spraševal samo v Sv. Petru, temveč tudi v sosednjih vaseh in pri njihovi predstavitvi uporabljal vire in literaturo, ki se navezujejo na celotni del Slovenske Istre. Pogovarjal sem se tako s tistimi, ki živijo v vasi, in onimi, ki so se izselili, s tistimi, ki so se opredeljevali za Šavrine, kot tudi z onimi, ki tega v času moje raziskave niso počeli. To, da sta Šavrinija in Šavrini stari imeni na levem bregu Dragonje, omenjam tudi sam, vendar pa je zelo jasno razvidno, da gre pri tem za pripisano prostorsko-identifikacijsko poimenovanje. Tako so Šupetrcje in njihove bližnje in oddaljene sosede imenovali prebivalci z levega brega Dragonje (B. B., 399). Prav tako pa so mi prebivalci vasi zagotavljali, da se v Sv. Petru ljudje do osamosvojitve Slovenije niso opredeljevali kot Šavrini in niso niti vedeli določiti prostora, kjer naj bi živele in delovale Šavrinke (B. B., str. 394). Avtorica na tem mestu ponovno operira s prirejenim citatom, češ da »informatorji so vsi po vrsti izjavljali, da je šlo pri tem predvsem za geografsko označevanje« (M. R., 120), ob katerem se ji pa ne zdi vredno zapisati niti, od kod ga je vzela. Če bi to naredila, bi namreč morala omeniti tudi opombo, v kateri zapišem, da je bil v vasi neznan termin Šavrinska brda, ki ga omenja Anton Melik (B. B., 399). Mojca Ravnik pa po vsem povedanem vehementno trdi, da poleg prostorskega označevanja »niso uporabljali samo naziva Šavrinija za območje, ampak tudi Šavrini za prebivalce« (M. R., 121). Seveda ponovno brez kakršnega koli dokaza.



Koliko je stara slovenska identiteta, se v svoji knjigi res nisem ukvarjal, in Mojca Ravnik ob tem navrže nekaj opažanj, ki z mojim delom nimajo kaj dosti skupnega. V nadaljevanju se vrne k vprašanju sprejemanj meje in mejnosti ter se zaplete v citat, ki sem ga povzel po Miranu Gregoriču in v katerem pravim, da nikakor ne drži teza, da bi bila nova meja »sprejeta z veliko odklonilnostjo in občutkom ogroženosti, zlasti med prebivalci hrvaške Istre« (B. B., 376). Se pravi, da trdim, da je bila kot taka sprejeta tudi v Sv. Petru. Seveda se je prejšnja republiška meja kazala tudi v življenju prebivalcev na obeh dveh straneh meje. Ne glede na to pa je imela administrativni karakter in je sploh ni mogoče primerjati z državno mejo v času moje raziskave. Prav zapleti v nekaterih manjših zaselkih ob reki Dragonji, kjer so se nekateri prebivalci po letu 1991 opredelili kot Slovenci, pa dokazuje, da hipoteza Mojce Ravnik o tem, kako je že prejšnja republiška meja določila nacionalne identitete prebivalcev (M. R., 121), ostaja zgolj nedokazana hipoteza.

V razgledih Mojce Ravnik je tudi nekaj upravičenih opazk, vendar pa jih popolnoma preglasijo neutemeljeni očitki. Na morebitna nadaljnja izmišljena ali prirejena razgledovanja po »novostih« v raziskovanju slovenske Istre zato ne nameravam odgovarjati.