

D D V E
d o m o v i n i

RAZPRAVE O IZSELJENSTVU

TWO
h o m e l a n d s
M I G R A T I O N S T U D I E S

31 • 2010

Izdaja

Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU

Published by

Slovenian Migration Institute at the ZRC SAZU

Ljubljana 2010

Revija ***Dve domovini • Two Homelands*** je namenjena objavi znanstvenih in strokovnih člankov, poročil, razmišljanj in knjižnih ocen s področja humanističnih in družboslovnih disciplin, ki obravnavajo različne vidike migracij. Revija, ki izhaja od leta 1990, je večdisciplinarna in večjezična. Revija izhaja dvakrat letno. Članki so recenzirani.

The journal ***Dve domovini • Two Homelands*** welcomes the submission of scientific and professional articles, reports, debates and book reviews from the fields of humanities and social sciences, focusing on migration and related phenomena. The journal, published since 1990, is multidisciplinary and multilingual. The journal is published biannually. All articles undergo a review procedure.

Povzetki in indeksiranje / Abstracts and indexing:

FRANCIS (Sociology/Ethnology/Linguistics of Francis), IBZ – International Bibliography of Periodical Literature, IBR – International Bibliography of Book Reviews, Sociological Abstracts, IBSS - International Bibliography of the Social Sciences, MSH-Maisons des Sciences de l'Homme, SSCI – Social Sciences Citation Index, Social SciSearch, Journal Citation Reports / Social Science Edition, SCOPUS.

Letna naročnina 18 €. Posamezni letniki so na voljo.

Annual subscription 18 € for individuals, 28 € for institutions.

Previous issues are available on demand.

Master Card / Euro Card and VISA accepted.

Naročila sprejema / Orders should be sent to

Založba ZRC, P.P. 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenija

Fax: (+386 1) 425 77 94; E-mail: zalozba@zrc-sazu.si

VSEBINA • CONTENTS

TEMATSKI SKLOP / THEMATIC SECTION

Klepetavi predmeti. Ko predmeti spregovorijo o nas in drugih
Chatty Artefacts. When artefacts talk about ourselves and others

JERNEJ MLEKUŽ

- Klepet s klepetavimi predmeti. Uvod v tematski sklop 7
A Chat with Chatty Artefacts. Introduction to topic 11

SARAH LUNAČEK

- Potovanje pomenov tuareškega zagrinjala skozi različne socialne kontekste 13
(*Travelling Meanings of the Tuareg Veil in Different Social Contexts*) 34

LIZA DEBEVEC

- Kontinuiteta in spremembe v praznični prehrani pri muslimanih v urbanem
Burkina Fasu 37
(*Continuity and Change in Festive Food Practices among Muslims in
Urban Burkina Faso*) 48

MIRJAM MILHARČIČ HLADNIK

- Hrana in spomin v kontekstu migracij 51
(*Food and Memory in the Context of Migration*) 63

JERNEJ MLEKUŽ

- Burekpomeni burekdarovanja neburekljudem 65
(*Burekmeanings of Burekgiving to Nonburekpeople*) 76

LUKA ZEVIK, PETER STANKOVIĆ

- Prilaganja imigrantskih jedilnikov: Transformacije prehranjevalnih
vzorcev pri imigrantih iz drugih nekdanjih jugoslovanskih republik v Sloveniji 79
(*Changing Diets: Eating habits of immigrants from the other former Yu-
goslavian republics in Slovenia*) 95

NIKOLA JANOVIĆ

- Balkanologike: Teoretski prispevek k razumevanju vloge kulinarčne
drugosti v kulturi Evrope ali zakaj je Balkan tako osovražen, čeprav ima
tako okusno kuhinjo 97

<i>(Balkanology: A Theoretical Contribution to the Understanding of the Role of Culinary Otherness in European Culture, or Why are the Balkans so hated even though they have such great food?)</i>	117
---	-----

RAZPRAVE IN ČLANKI / ESSAYS AND ARTICLES

JAKA REPIČ

Ambivalent Identities Emerging in Transnational Migrations Between Argentina and Slovenia.....	121
<i>(Ambivalentnost identifikacij pri transnacionalnih migracijah med Argentino in Slovenijo)</i>	134

MARJAN DRNOVŠEK

Politična emigracija in kontrola pošte v socialistični Sloveniji.....	135
<i>(Political Emigration and Postal Surveillance in Socialist Slovenia)</i>	150

KATJA MIHURKO PONIŽ

Tujci in tuje v romanih <i>Prišleki</i> in <i>Francoski testament</i>	153
<i>(Foreigners and the Other in the Novels The Newcomers and Le testament français)</i>	166

MELITA POLER KOVAČIČ, KARMEN ERJAVEC

The European Union – A New Homeland for Illegal Immigrants? A Study of Imaginaries of the European Union.....	169
<i>(Evropska unija – nova domovina za ilegalne imigrante? Študija imaginarijev Evropske unije)</i>	184

JANJA ŽITNIK SERAFIN

Literarna in kulturna dediščina Slovencev v Argentini kot predmet raziskav.....	187
---	-----

KNJIŽNE OCENE / BOOK REVIEWS

Franca Iacovetta

Gatekeepers: Reshaping Immigrant Lives in Cold War Canada, Between the Lines, Toronto, 2006, 370 str. <i>(URŠKA STRLE)</i>	199
---	-----

Fernando Devoto

Historia de la inmigración en la Argentina, Sudamericana, Buenos Aires, 2003, 527 str. <i>(MIHA ZOBEC)</i>	203
---	-----

Klepetavi predmeti. Ko predmeti
spregovorijo o nas in drugih
Chatty Artefacts. When artefacts
talk about ourselves and others

KLEPET S KLEPETAVIMI PREDMETI. UVOD V TEMATSKI SKLOP

Jernej MLEKUŽ¹

COBISS 1.03

IZVLEČEK

Klepetski predmeti. Uvod v tematski sklop

Klepetski predmeti so postavljeni na mesto osrednjega interpretativnega orodja v razumevanju družbe, družbenih odnosov, kulture. A takšen zastavek nas ne sme zavesti. Klepetski predmeti se ne nanašajo le na določeno skupino, ampak so tudi konstitutivni del družbenih odnosov. Materialna kultura, kot jo poskuša konceptualizirati to uvodno besedilo, torej ni zgolj nekakšen medij za socialne odnose, ampak je sestavni del družbenih odnosov.

KLJUČNE BESEDE: predmeti, materialna kultura, kultura, družbeni odnosi, jezik

ABSTRACT

A Chat with Chatty Artefacts. Introduction to topic

Chatty artefacts are posited as a central interpretive tool in the understanding of society, social relations and culture. But we should not be misled by this conception. Chatty artefacts refer not only to specific groups, but are also a constitutive part of social relations. Material culture, as this introductory text attempts to conceptualize it, is therefore not merely some sort of medium for social relations, but is a component part of social relations.

KEY WORDS: artefacts, material culture, culture, social relations, language

Klepetači 1. nav. ekspr. živahno, sproščeno se pogovarjati o nepomembnih stvareh: spet klepeta pred hišo; klepetajo že celo uro / z njo rada klepetam se pogovarjam // govoriti, pripovedovati: ne ve, kaj klepeta / klepeta neumnosti / učenka rada klepeta (SSKJ)

KLEPETAVI PREDMETI?

Ali to pomeni, da predmeti govorijo? In če govorijo, kakšen jezik govorijo? Nedvomno govorijo drugačen jezik, kot ga govori jezik jezika – besed, stavkov, fonemov in drugih lingvistično pomenskih enot. V čem se torej razlikuje jezik predmetov od jezika jezika? Ali če vprašanje nekoliko drugače zastavimo – saj bi nas iskanje razlik v trenutku zape-

¹ Doktor znanosti, Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU, Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana; e-naslov: mlekuz@zrc-sazu.si.

ljalo v na tem mestu veliko prezapleteno teoretsko razpravo:² čemu, zakaj smo to družčino besedil namenili *prav* predmetom, njihovim *zgodbam*?

Stvari, tako naravne kot človeško preoblikovane in oblikovane, v primerjavi s podobami, z idejami, govorom in s tekstom niso le reprezentacije, ampak imajo materialno prisotnost v svetu, ki ima materialne posledice. Predmeti torej obstajajo kot materialne, konkretne oblike in te so na tej stopnji neodvisne od kakršnekoli mentalne predstave o njih. Ta lastnost pa je ključ za razumevanje njihove pomembnosti in moči v (so)ustvarjanju kulture.³ Predmeti, materialna kultura niso kultura zato, ker predstavljajo pasivno, mrtvo, neživo okolje, v katerem ljudje delujejo, živijo, ampak zato, ker so aktiven, neločljiv, konstitutiven del (so)oblikovanja družbe in kulture, skupin in posameznikov, njihovih identitet, praks, nagnjenj, idr.

Predmeti torej niso besede. In ko govorimo o pomenu predmetov – kar pravzaprav počnemo v tem tematskem sklopu – smo, kot poudarja osrednja figura sodobnega preučevanja materialne kulture David Miller (1994: 397),⁴ bliže pojmu »biti« kot pa vpra-

² O razlikah med jezikom in predmeti glej npr. v Miller 1987 in 1994. Na tem mestu pa nekoliko drugačna opomba, ki jo lahko beremo kot uvod v naslednje opombe. – Jezik je nedvomno bolj sofisticirano orodje artikulacije. Arbitrnost jezika namreč pomeni (skoraj) popoln prelom med znakom in označevalcem. Predmeti, na drugi strani, nikoli ne posedujejo povsem arbitrarnih in abstraktnih lastnosti. A ta lingvistična artikulacija le ni tako vseobsegajoča, kot se zdi. Otroška igra se pojavi v obdobju, ko razlikovanje med zavestnim in nezavednim postane izraziteje. Z razvojem jezika predmeti nimajo nikoli več tako vidnega mesta v našem izražanju. Ta lastnost v otroškem razvoju ima tudi analogijo v družbenozgodovinskem razvoju – z mestom predmetov v družbeni reprodukciji pred pridobitvijo veščine pisanja. Na tej stopnji so (bili) predmeti kot avtentično opredmetenje prednikov skupaj z oralno tradicijo temeljno sredstvo zagotavljanja kontinuitete socialne reprodukcije. Kot nadaljuje David Miller (1987: 99), to pomeni, da jezik razširja svoj vpliv na zavestno in skozi pisavo na eksplicitni svet znanja, medtem ko predmeti ohranjajo svoje mesto v urejanju nezavednega sveta. V nasprotju z Lacanovim razumevanjem jezika se zavestno v tej predmetno-lingvistični analogiji zdi skoraj v celoti dominirano z jezikom kot medijem mišljenja in izražanja, celotna površina kognitivnih procesov in namernih odzivov se torej izraža z jezikom in v jeziku. – Če torej socialne lastnosti predmetov niso tako očitne, kot so sicer predmeti »vidni«, je to verjetno vsaj delno krivo za našo nerazumevanje njihove pomembnosti. (To je verjetno tudi vzrok težavam razumevanja predmetov v okviru akademskega zanimanja, dominiranega z jezikom.) Predmeti se upirajo zavestni artikulaciji in so zaradi jezika na nek način »zavrti«.

³ Materialnost, stvarnost materialne kulture ni samo most, vez med mentalnim in fizičnim svetom, ampak tudi med zavestnim in nezavednim. Materialnost namreč predmete »naredi« stvarne in očitne ter tako povzroči, da so vključeni v nezavedno in nesprašujoče se vedenje. Ta odnos med predmeti in nezavednim pa, kot poudarja Miller (1987: 100), nikakor ni očiten. Konkretnost, fizičnost predmetov nas lahko zavede v povsem nasprotni sklepe: da je jezik tisti, ki organizira nezavedno, medtem ko so predmeti kot vidne podobe relativno površinski pojav. Miller (1987: 102) navede primer pohištva, stanovanjske opreme. Pri spoznavanju, razumevanju osebe, s katero se pogovarjamo v nekem z njim tesno povezanem prostoru, največkrat ni vtis stanovanjske opreme nič manj pomemben kot pa artikulirana samoizraznost jezikovne konverzacije. Ta primer ilustrira enega od številnih načinov, v katerem nezavedno, nelingvistični proces lahko obvladuje zavest in lingvistično artikulacijo. S tem seveda nočemo zanikati delne avtonomije zadnje, ampak želimo odpraviti njeno popolno avtonomijo.

⁴ Preučevanje materialne kulture ima predvsem v arheologiji in socialni antropologiji zelo dolgo in bogato tradicijo. A zdi se, da je bil narejen pomemben epistemološki premik s preučevanjem materialne kulture v sodobnih družbah, ki so ga vpeljali socialni antropologi v 80. letih prejšnjega stoletja.

šanju »reference«.⁵ V primerjavi z jezikom je torej pomen predmetov veliko težje ločiti od specifičnega družbenega konteksta, v katerega so umeščeni – ali če postavimo manj človekocentrično: v katerem živijo. (To bo verjetno tudi glavni razlog, zakaj raziskovanje materialne kulture oziroma jezika materialne kulture povzroča svojevrsten epistemološki pa seveda tudi metodološki problem).

In prav ta neponovljiv družbeni kontekst je tisto, kar zgodbe klepetavih predmetov naredi klepetave. Torej kot vsak govor, klepet, enkratne, neponovljive. A klepetavi predmeti ne le govorijo. Ampak tudi *radi* govorijo. To pač niso le govoreči predmeti, ampak so tudi klepetavi predmeti. A kaj pravzaprav pomeni, da *radi* govorijo? Med drugim pomeni tudi to, da imajo tudi *nekaj* za povedati. Vsi predmeti pač ne govorijo enako zanimivih zgodb.⁶ *Klepetavi predmeti* radi govorijo oziroma so njihove zgodbe zanimive *že* zato, ker so se znašli v novem družbenem kontekstu. Drugačnem od tistega, v katerem so bili navajeni živeti. In o čem nam govorijo ti rekontekstualizirani klepetavi predmeti?

KO PREDMETI SPREGOVORIJO O NAS IN DRUGIH

Taglmust govori zgodbo o tem, kako je to tuareško 'zagrinjalo', ki je bilo nekdam pove-

Najvplivnejša dela iz tega časa so bržkone pionirsko *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption* (Douglas in Isherwood 1980), zbornik *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* (ur. Appadurai 1986) in knjiga *Material Culture and Mass Consumption* (Miller 1987). Nedvomno pomemben institucionalni mejnik pa je konec devetdesetih let ustanovitev revije *Journal of Material Culture*.

- ⁵ Mimogrede: v lingvistiki najdemo to analogijo v razlikovanju med semantiko, ki se ukvarja s pomenom besed, in pragmatiko, ki se ukvarja s tem, kako je pravzaprav beseda uporabljena v določenih govornih kontekstih. Seveda se lahko vprašamo, do katere mere je smiselno rigidno ločevanje med semantiko in pragmatiko, med pomenom in rabo. Raba namreč pomaga določati pomen, raba in pomen sta tako neločljivo povezana. Kot je že vztrajal, in to »semantiki« povsem predani Ferdinand de Saussure: jezik brez govora ni mogoč, in obratno. Seveda pa Saussurjevska dihotomija jezik/govor ni (povsem) primerljiva in analogna z dvojico semantika/pragmatika. Ločevanje pomena in rabe od Wittgensteina dalje nedvomno postaja vse bolj zabrisano. O tem neizbrisljivem partnerstvu pomena in rabe nam pravzaprav govori že znameniti Wittgensteinov (1980: 250) »govoreči lev«: »Če bi lev znal govoriti, ga ne bi mogli razumeti.« Zakaj torej leva ne bi razumeli, če bi znal govoriti? Na to stvarnik »govorečega leva« odgovarja takole: »[...] če pridemo v tujo deželo s povsem tujimi tradicijami; in to celo tedaj, če znamo jezik te dežele. Mi teh ljudi ne razumemo. (Pa ne zato, ker ne vemo, kaj govorijo sami sebi.) Ne moremo se v njih najti.« Za razumevanje jezika torej ni dovolj zgolj semantična raven (razumevanje pomena besed), ampak je potrebna tudi pragmatična raven (razumevanje rabe besed).
- ⁶ Več o tem glej v zborniku z naslovom *Material cultures. Why some things matter*, še zlasti uvod z naslovom, enakim podnaslovu zbornika (Miller 1998). (Pod)naslov implicira premik od splošnega vprašanja pomembnosti materialnih oblik na specifične analize določenih predmetov in predmetnih domen. Miller v uvodu opozori na pomensko razliko med *significant*, *important* in na drugi strani *matter*. Medtem ko prvi dve besedi kažeta predvsem na kriterije in besednjak raziskovalcev, se *matter* nanaša bolj na sodbe in jezik preučevanih. *Matter* torej zanimanje postavi predvsem na zadeve preučevanih. Miller idejo, koncept *mattering* še naprej razvija. Ta nikakor ni preprosta in enosmerna ter ne more biti zožena na preprosto vprašanje informatorju: »Does this matter?« Več o tem glej tudi v tem sklopu v prispevku O burk-pomenih burekdarovanja neburekljudem.

zано predvsem z uravnavanjem odnosov med sorodniki in s selitvijo Tuaregov v urbana okolja, postalo pomemben predmet izražanja etnične identitete. Predmet je torej ostal znotraj etnične skupine, a s stiki z drugimi je pridobil nove, drugačne pomene. Drugačno zgodbo govorijo »belske« jedi na poročnih slavjih pri muslimanih v urbanem Burkina Fasu. Jedi, ki so prišle od drugod in so ljudjem tuje, gostiteljem omogočajo manifestirati njihov sodoben način življenja in napredno miselnost. Spet svojo zgodbo govorijo jedi (v veliki meri spomini nanje) med slovenskimi izseljenkami in njihovimi potomkami v Združenih državah Amerike. Jedi, ki izseljenke in njihove potomke povezujejo s kraji, od koder so prišli, so ključni element njihovih etničnih in intimnih identitet. In tudi zgodba, ki jo pripoveduje burek v Sloveniji, govori o etnični identiteti, a spet na samosvoji način. V soj žarometov je postavljen v priseljenskih družinah spečen burek, točneje tisti burek, ki postane predmet izražanja gostoljubnosti in obdarovanja zunaj etnične skupine. Kot vsako darilo postane stvar povezovanja, a hkrati s pomeni, ki jih nosi, tudi predmet razlikovanja. Jedi, ki pridejo s priseljenci v novo okolje, v Slovenijo, govorijo v še eni zgodbi. A v nasprotju s prejšnjimi so predmeti v tej zgodbi veliko manj klepetavi. Kaj to pomeni? S človekocentrične perspektive: visoko stopnjo pragmatizma v odnosu do prehranjevanja, fatalizem nasproti spremembam in omejitvam, odsotnost nacionalističnih prvin v utemeljitvah kulinarčnih izbir. Podobne jedi spregovorijo tudi v zadnji zgodbi, a tokrat se znajdejo v nekoliko obsežnejšem, evropskem prostoru. V nasprotju s prejšnjo pa te govorijo nekoliko paradoksalno zgodbo: da vključevanje prehranjevalne kulture drugih pravzaprav pomeni zavračanje svoje nacionalne drugosti kot take.

Klepetave predmete smo vzeli kot osrednje interpretativno orodje v razumevanju družbe, družbenih odnosov, kulture. V razumevanju nas in drugih. A takšen zastavek nas ne sme zavesti. Klepetavi predmeti se ne nanašajo le na določeno skupino. Le na nas in nanje. So tudi konstitutivni del družbenih odnosov. So torej nepogrešljivi v razumevanju in konstituiranju nas in drugih. Nekoliko drugače rečeno, materialna kultura ni zgolj nekakšen medij za socialne odnose, ampak je sestavni del družbenih odnosov.⁷ Zato v tem našem projektu nikakor ne gre za to, da bi materialnost postavili nasproti družbenemu. Nasprotno, gre za prikaz, kako je materialnost konstitutiven del družbenega, kako je družbenost nemogoča brez materialnosti. Kako »mi« in »drugi«, ko utišamo klepetave predmete, ostaneta le še besedi.

⁷ Z Millerjevimi besedami: »Kulturna avtentičnost predmetov ne izhaja toliko iz njihovega odnosa do nekega zgodovinskega stila ali proizvodnega procesa – z drugimi besedami, ne posedujejo nobene imanentne resnice ali laži – ampak prej iz njihove aktivne participacije v procesu oblikovanja družbenega subjekta, v katerem so neposredno konstitutivni v razumevanju nas in drugih« (Miller 1987: 215). – Če si za trenutek priključimo Bourdiejev (2002) koncept *habitusa*, se nam predmeti izkažejo kot osrednji element družbene reprodukcije, kot tesno vpeti v najbolj temeljne in skrite vidike socializacije. Ponujajo namreč nekakšno spravo med objektivističnimi pristopi in interpretacijami subjektive družbene vloge (kot aktivnega agenta). Predmeti se izkažejo kot mediatorji med subjektivnim in objektivnim svetom, kot instrumentalni v povezovanju teh osrednjih procesov abstrakcije in specifičnosti. Ta ekstremna vidnost in nevidnost predmetov pa verjetno v veliki meri vpliva, kot ugotavlja Miller (1987), na težkost razumevanja njihove pomembnosti za oblikovanje socialnih odnosov.

LITERATURA

- Appadurai, Arjun (1986). Introduction: Commodities and the Politics of Value. *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* (ur. Arjun Appadurai). Cambridge in New York: Cambridge University Press, 3–63.
- Bourdieu, Pierre (2002). *Praktični čut I, II*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Douglas, Mary in Baron Isherwood (1980). *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*. London in New York: Routledge.
- Miller, Daniel (1987). *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford in New York: Blackwell.
- Miller, Daniel (1994). Artefacts and the Meaning of Things. *Companion Encyclopedia of Anthropology* (ur. Tim Ingold). London in New York: Routledge, 396–419.
- Miller, Daniel (1998). Why some things matter. *Material cultures. Why some things matter* (ur. Daniel Miller). London: UCL Press, 3–21.
- Wittgenstein, Ludwig (1980). *Filozofska iztraživanja*. Nolit: Beograd.

SUMMARY

A CHAT WITH CHATTY ARTEFACTS. INTRODUCTION TO TOPIC

Jernej Mlekuž

We have posited “chatty artefacts” as a central interpretive tool in the understanding of society, social relations and culture; in the understanding of ourselves and others. But we should not be misled by this conception. Chatty artefacts do not refer only to specific groups, only to ourselves and others, but are also a constitutive part of social relations. They are therefore indispensable to the understanding and constituting of us and others. Put slightly differently, material culture is not merely some sort of medium for social relations, but is a component part of social relations. Therefore our project is not about pitting the material versus the social. On the contrary, it is a demonstration of how the material is a constitutive part of the social, how sociality is impossible without materiality. How “ourselves” and “others” remain mere words when we silence these chatty subjects.

POTOVANJE POMENOV TUAREŠKEGA ZAGRINJALA SKOZI RAZLIČNE SOCIALNE KONTEKSTE

Sarah LUNAČEK¹

COBISS 1.01

IZVLEČEK

Potovanje pomenov tuareškega zagrinjala skozi različne socialne kontekste

Prispevek obravnava spremembe v pomenih in tuareškega 'zagrinjala', *taglmust*, do katerih je prišlo zaradi politične marginalizacije Tuaregov, sprememb v razmerjih med socialnimi kategorijami, selitev v urbana okolja in turizma. Avtorica ugotavlja, da *taglmust* ostaja tako za zunanji svet kot za Tuarege same simbol tuareškosti. V vsakdanjih rabah je njegova funkcija vse manj povezana z uravnavanjem odnosov med sorodniki in vse bolj z etnično identiteto, ki se izraža tudi z njegovo estetsko funkcijo. Tako kot obleka nasploh ima dinamično funkcijo identitetnega izrekanja v različnih kontekstih.

KLJUČNE BESEDE: Tuaregi, zagrinjalo, identiteta, družbene spremembe

ABSTRACT

Travelling Meanings of the Tuareg Veil in Different Social Contexts

The article considers the changing meanings of the Tuareg veil, or *taglmust*, that have appeared due to the political marginalisation of the Tuareg, changes in relations between the social categories of Tuareg society, settlement in urban environment and tourism. The author confirms that the *taglmust* represents a symbol of Tuaregness to the outside world as well as for the Tuareg themselves. In everyday uses its regulating function of relations between affines is becoming smaller, while its function as a symbol of ethnic identity and its related aesthetic function are obtaining primary importance. Like the clothing in general, the *taglmust* also has a dynamic function of communicating identity in different contexts.

KEY WORDS: Tuareg, veil, identity, social change

UVOD: TAGLMUST KOT SIMBOL TUAREŠKOSTI V SVETU

V starejših francoskih in britanskih monografijah (glej Brumen 2001 a in b) so bili Tuaregi predstavljeni predvsem kot eksotično puščavsko ljudstvo, bojoviti, nepredvidljivi, a tudi junaški, plemeniti in neobičajnih navad. Zlasti je presenečalo, da se tuareške

¹ Dr. sociologije, zunanja sodelavka Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, post-doktorska raziskovalka na Odelenju za antropologijo i etnologijo Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Naslov: Poljanski nasip 60, SI-1000 Ljubljana; e-naslov: sarah_lunacek@yahoo.com.

ženske le zmerno zakrivajo, medtem ko so obrazi moških zakriti in glave zavite. Moško 'zagrinjalo', *taglmust*,² je postalo zunanji razpoznavni znak Tuaregov.³ Že prve potovalne agencije so vožnjo avtobusa čez Saharo oglaševale skupaj s slikovito podobo mirnega, a povsem bojno opremljenega tuareškega vojščaka (Henry 1996: 264, 265). Večina današnjih turističnih agencij poleg sipin uporablja kot nekakšna emblema tudi silhueto v *taglmust* ovite glave ali agadeškega križa, se pravi zagrinjala in kosa nakita. Na turističnih turah se tudi turisti zavijejo v *taglmust*, deloma se z njim zaščitijo pred soncem in vetrom, deloma pa v funkciji preoblačenja v lokalno avtentičnost na eksotičnih počitnicah. Nakit turisti kupijo kot avtentičen spominek na potovanje in ga tudi po vrnitvi domov lahko nosijo vsak dan ali ob posebnih priložnostih. V tem kontekstu je pomen zagrinjala in nakita zveden na eksotizirano in avtentizirano dobrino, ki se jo da kupiti, skupaj z njo pa tudi okus po nečem, kar Evropejcu in turistu omogoča izstop iz vsakdana v nek »drugje«.⁴

Taglmust in nakit sta postala najrazpoznavnejša znaka tuareškosti v Franciji, nekaterih drugih zahodnoevropskih državah in deloma v ZDA.⁵ Vendar je to le eden od njenih pomenov. V pričujočem prispevku se bom omejila na zagrinjalo (*taglmust*) in pokazala, kako je ta zunanji označevalec tuareške identitete med Tuaregi spreminjal svoje kontekste, rabe in pomene. Zato najprej razpravljam o pomenih zagrinjala in njegovih interpretacijah v kontekstu t. i. tradicionalne tuareške kulture. Prikazati želim, kako so spremembe pomenov *taglmust* povezane s širšimi konteksti, kot so: marginaliziran politični položaj Tuaregov, spremembe v ekonomskih preživetvenih strategijah, urbanizacija, migracije v

² V besedilu se pojavlja precej besed v tamašek, ki bi jih težko dovolj natančno prevedla v slovenščino. Besede so zapisane v slovenski transkripciji z dodatkom grlenega *r*, ki ga pišem kot *gh*. Besede v tamašek pišem v poševnem tisku. Zaradi njihovega spola in števila bi tudi sklanjanje lahko prej prispevalo k zmedbi kot jasnosti, zato te besede pišem v nesklanjanji obliki. *Taglmust* je v tamašek ž. sp. ed, množinska oblika je *taglmusten*.

³ Emski termin za Tuarege v Nigru je *Imažeghan* (ed. m. sp. *Amažek*, ed. ž. sp. *Tamažek*). V ožjem pomenu *imažeghan*, pisano z malo začetnico, pomeni socialno kategorijo plemstva (glej Claudot-Hawad 2001: 6). Zaradi boljše preglednosti bom v pričujočem besedilu uporabljala kot etnično ime Tuaregi (ko se predstavljajo Evropejcem, mnogi tudi sami uporabljajo ta termin).

⁴ Podobno Kristin Loftsdóttir ugotavlja, da so reprezentacije WoDaaBe na Zahodu zvedene na nekaj eksotiziranih elementov, ki izpostavljajo njihovo posebnost in povezanost z naravo, ki se povezuje z zahodnjaškim diskurzom eko-indigenizma. WoDaaBe prodajajo turistom prilagojene simbole WoDaaBe identitete, kot so nakit, tekstil in ples. V srečanju med turisti in WoDaaBe v urbanem okolju slednji aktivno sodelujejo pri oblikovanju in prilagajanju identitetnih simbolov v obliko, ki jo je mogoče kupiti. Tako pridobijo denarna sredstva, s katerimi kupijo hrano in tako omogočijo sorodnikom nadaljevanje nomadskega načina življenja (Loftsdóttir 2008: 55, 56, 144–149, 218, 223, 224). Podobno velja za prodajo tuareškega nakita in za *taglmust* kot simbolov tuareškosti.

⁵ Predstave o Tuaregih so se v Evropi oblikovale in spreminjale že med kolonizacijo in se nadaljevale v globalizacijo, če jo pojmuje v smislu kompresije časa in prostora ter razprostranjenosti kulturnih praks prek nacionalnih meja, kot jo definirata Inda in Rosaldo (2008: 8–12). Tudi politično marginalen položaj Tuaregov sega v čas kolonizacije. Globalizacija je kot sicer v Afriki prisotna točkasto glede na resurse (Ferguson 2006: 47) in v obliki ekstenzivnega turizma ter podob eksotičnega drugega. Omejitve, ki jih vize postavljajo svobodnemu gibanju ljudi v smer proti Evropi, Tuaregi premagujejo s povezavami s turisti, pri čemer izkoriščajo predstave turistov o njih kot o plemenitih, a obubožanih princih puščave (Lunaček 2008: 339, 340, 356, 357, 359).

Libijo, turizem ter spremembe pomenov stratifikacije v tuareški družbi. Spotoma se odpira vprašanje individualnih preklapljanj med različnimi rabami zagrinjala.

Gradivo za pričujoče besedilo sem zbrala med terensko raziskavo za svojo doktorsko disertacijo (Lunaček 2008) v agadeški regiji v Nigru med majem 2003 in avgustom 2004,⁶ ob poznejšem obisku Libije (oaze Ghat) februarja in marca 2009 kot tudi med obiskom Souleymana Mohameda v Sloveniji maja in junija 2005. Uporabila sem metode opazovanja z udeležbo in poglobljenih usmerjenih intervjujev. V disertaciji sem se ukvarjala z izkušnjami Tuaregov z Zahodnjaki in s predstavami Tuaregov o Zahodnjakih. Pri tem sem pomene in kontekste *taglmust* obravnavala le epizodično, tako da sem se jim posebej posvetila šele naknadno v pričujočem prispevku.

Ko je Soulymane Mohamed maja 2005 v Sloveniji pripravljaval razstavo fotografij, s katero je prikazal življenje Tuaregov, predvsem nomadov, je na prvo mesto postavil fotografijo svojega obraza, zavitega v *taglmust*. Souleymane izvira iz nomadske družine Illbakan v Nigru, v Franciji je študiral elektrotehniko in danes živi v Nigru med različnimi zaposlitvami v mestu, kjer ima ženo in otroke, in nomadskim taborom svojih sorodnikov. Kot je rekel, zanj ni bilo bistveno, da je na fotografiji on sam, temveč je hotel na začetku predstaviti to, kar se mu je zdelo bistveno za Tuarege, in to je bil prav *taglmust*.

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

Funkcije *taglmust* težko zvedemo na eno samo; čeprav je povsem uporaben kot



Fotografija 1: Soulymane Mohamed na Airu, 2004 (avtor: turist, ki ga je Souleymane prosil, naj ga fotografira).

⁶ Raziskavo je financirala Javna Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije v okviru financiranja mladih raziskovalcev.

mehansko varovalo pred močnim soncem in vetrom, pa so prav tako pomembne njegove socialne funkcije. *Taglmust* je posebno pomenljiv del obleke. Obleko, ki je ne določajo le tekstil, ampak tudi dodatki, razni posegi v telo in samo telo, Ruth Barnes in Joanne B. Eicher obravnavata kot komunikacijski kod s pomenom. Obleka v procesu komunikacije sporoča identiteto in status nosilca (Barnes in Eicher 1992; Eicher 1995). Dodati pa je treba še dinamični vidik sporočanja identitete (ni dana vnaprej), saj se pomeni v specifičnih okoljih oblikujejo šele v samem procesu komunikacije in so odvisni od moralnih norm, vrednotenja, vpetosti v razmerja moči, torej od različnih kontekstov (Linidsferne-Tapper in Ingham 1997; Kalčić 2007: 45–46).⁷ *Taglmust* bom torej obravnavala kot komunikacijsko sredstvo, katerega pomeni se spreminjajo tako glede na komunikacijsko situacijo kot glede na kulturne in politične kontekste (prim. Kalčić 2007: 46; Kohl 2009: 110–112).

MATERIALI IN TEHNIKA

Blago, iz katerega izdelujejo turbane in zagrinjala za obraz, je dolgo od dveh metrov in pol pa vse do petnajst metrov (prim. Kohl 2009: 114; Claudot-Hawad 1993: 33), najpogosteje pa tri metre ali šest metrov. Kot najbolj »pravo« in tradicionalno blago danes tako v Nigru kot Alžiriji velja *alešo* (glej fotografiji 4 in 5), ki je izdelan iz skupaj sešitih tankih bombažnih trakov, bogato prepojen z indigom in stolčen, da se blešči čeprav so omenjeno blago začeli uporabljati šele pred dobrimi 150 leti (Spittler 2010, v tisku). Tuareški karavanarji in drugi trgovci ga prinašajo iz Kure poleg Kana (v Nigeriji). Blago pušča barvo in daje koži značilen modrikast ten. To je bil tudi glavni razlog, da so nekateri prvi raziskovalci Tuarege imenovali »modri ljudje«. *Taglmust* iz omenjenega blaga je lahko učvrščen z belim muslinom, bombažem, uvoženim iz Indije, lahko pa se ga tudi okrasijo s srebrnimi in z usnjenimi ornamentami. Že v začetku dvajsetega stoletja se je temu blagu pridružil tudi prek Evrope uvožen črn ali bel bombaž (Claudot-Hawad 1993: 33). Danes so barve bombažnih zagrinjal lahko najrazličnejše, od pastelno olivno zelenih in rumenih do živo rdečih, blago pa je v glavnem uvoženo iz Kitajske. *Alešo* se uporablja predvsem ob slovesnostih. Keenan zatrjuje, da se *taglmust* imenuje le zagrinjalo, izdelano iz *alešo*, toda v Nigru se tako imenuje moško zagrinjalo iz kateregakoli blaga (Keenan 2004: 99). Bombažno blago in včasih tudi iz njega izdelan *taglmust* se imenujeta *ešeš* (Claudot-

⁷ V kontekstu antropoloških obravnjav obleke v Afriki se Victoria L. Rovine posveča obleki kot modi, in sicer v smislu afriške visoke mode, afriških oblek kot mode in nazadnje tudi afriške mode kot inspiracije za zahodno visoko modo. Pri tem jo zanimajo spremembe v oblačilih – ki jih obravnava kot modo – in mreže ter konteksti in izmenjave, v katere so te spremembe vpete (Rovine 2009). Med temi izmenjavami so poudarjene tudi spremembe pomenov in predelave pri potovanjih tekstila iz Afrike na Zahod, in obratno (Rovine 2001; Rovine 2009). Leslie W. Rabin se osredotoča na načine, na katere oblačila potujejo in se spreminjajo znotraj Afrike, pri čemer so ključni sami izdelovalci in preprodajalci tekstila ter krojači. Tudi ona vključi potovanja prodajalcev in obleke na Zahod (Rabine 2002). Kar se tiče *taglmust*, na Zahod ta kos obleke včasih potuje s turistom za spomin – kot kos obleke, ki ga je turist nosil na potovanju, vendar je veliko bolj zastopan kot podoba, bodisi na fotografijah Tuaregov, ki so jih s seboj prinesli turisti, ali kot emblem agencij.

Hawad 1993: 33; Kohl 2009: 114). Tudi ženske si pokrivajo glavo z blagom iz *alešo*, le da je njihovo zagrinjalo manjše od moškega zagrinjala. Žensko zakrivanje je manj temeljito, zagrinjalo ponavadi ni trdno pričvrščeno na glavo, z visečim delom naglavne rute si del obraza ženske zakrijejo le včasih in v specifičnih socialnih kontekstih, pred sorodniki, med katerimi velja odnos zadržanosti, ali pred tujci. V Nigru na podeželju ženske za vsakodnevno rabo nosijo zagrinjalo iz *alešo*, ki mu pogosto tudi rečejo kar *alešo*, sicer pa se imenuje *afar*, kakor poimenujejo tudi naglavna zagrinjala iz drugih vrst blaga.

Tehnika zavijanja *taglmust* je praviloma potekala v naslednjem vrstnem redu: oblikuje se spodnji mobilni del, ki pokriva obraz, nato zgornji mobilni del, ki pokriva čelo, in nazadnje se vse skupaj učvrsti z ovoji okrog glave. Ponavadi so na vrhu lasje štrleli ven, razen pri varianti, ki jo včasih nosijo starejši in pri kateri je zgornji del povsem pokrit. Za izdelavo zahtevnejše slavnostne različice *taglmust* iz dolgega *alešo* in z dodatki muslina in nakita je potrebna pomoč.⁸ Za vsakdanjo rabo danes zgornji del ni mobilni in le malokdaj ven štrlijo lasje.

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

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

RAZLAGE: SRAM IN PONOS, MOŠKO IN ŽENSKO ZAKRIVANJE

Še v 60. letih so se pokrivali skoraj vsi Tuaregi, kot na primer poroča Keenan za Alžirijo (Keenan 2004: 97) in kot je razvidno iz monografij francoskih antropologov za Niger (Claudot-Hawad 1993; Casajus 1987; Bernus 1981), z izjemo nekaterih socialnih

⁸ Tako kot so nekoč ženskam plemenitega porekla kite spletale 'kovačice' (*tinaden*) je moškim pri zahtevnejšem oblikovanju zagrinjala pomagal 'kovač' (*enad*). Nekaj več o socialni kategoriji 'kovačev' (*inadan*) glej spodaj.

kategorij oziroma statusnih pozicij (Nicolaisen in Nicolaisen 1997: 50, 676, 681, 682, 685). Že arabski in pozneje francoski raziskovalci so skušali pojasniti zakrivanje, še zlasti, ker so v njem videli najočitnejšo razliko z Arabci. Duveyrier poudarja predvsem praktični in higienski vidik zakrivanja in razmišlja o pomenu maskiranja v boju (Duveyrier 1864). Druge razlage so interpretirale zakrivanje s simbolnim pomenom ust kot sramotnih (Foucault 1920) in kot telesne odprtine, skozi katero bi lahko vstopili Kel Esuf – duhovi (Gautier 1935; Lhote 1955). Henri Lhote je poudaril tudi doslednejše zakrivanje plemstva, posebno pred ženskami in določenimi kategorijami sorodnikov. Opazil je tudi različne individualne načine nošenja *taglmust*.

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

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

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

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

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

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

Nošenje *taglmust* je prav toliko kot s 'sramom' (*takarakit*) povezano tudi z *aššak*, ki ga Spittler prevaja kot 'ponos', 'dostojanstvo' (Spittler 1993: 233), v slovenščino pa bi ga še najlažje pravajali kot 'plemenitost'. Zato je nošenje *taglmust* najpomembnejše za tiste v zrelih letih, in za tiste, ki pripadajo socialnim kategorijam, za katere je izkazovanje časti pomembnejše. V preteklosti je tuareška družba delovala kot komplementaren hierarhičen sistem, sestavljen iz različnih družbenih kategorij. *Imažeghan* (m. sp. ed. *amažek*, ž. sp. ed. *tamažek*) v ožjem pomenu so bili socialna kategorija plemstva, zanje je bilo najpomembnejše sledenje najvišjim kulturnim vrednotam. *Imghad* (m. sp. ed. *amaghid*, ž. sp. ed. *tamaghid*) so bili plemstvu podrejeni vojščaki, ki so na Hogarju skrbeli tudi za koze in kamele v lasti *imažeghan*. *Inadan* (m. sp. ed. *enad*, ž. sp. ed. *tenad*), 'kovači', so bili pomembni za proizvodnjo orožja, orodja in nakita ter za izvedbo obredov prehoda in posredništvo pri porokah; bili so nepogrešljiv del družbe, vendar zanje sledenje kodeksu časti ni bilo obvezujoče oziroma je njihovo posredniško vlogo omogočalo prav to, da jim ni bilo treba upoštevati kodeksa časti. *Iklan* (m. sp. ed. *ekli*, ž. sp. ed. *teklit*), 'ujetniki' oziroma 'sužnji', ki niso opravljali le težkih fizičnih del v gospodinjstvu in skrbeli za živali, temveč so lahko napredovali v pomembne posrednike in trgovce, so bili v prvi fazi vključevanja v tuareško družbo najbliže statusu otrok. Na ta način so bili tudi vključeni v družine. Toda če je *ekli* ('suženj') po vedênju postal enak *imažeghan*, je prav tako postal



Fotografija 2: Poroka v Nigru 2006 (avtor: Andrej Morović).

svoboden človek in je dobil tudi zagrinjalo (Claudot-Hawad 1993: 14, Claudot-Hawad 2001: 151–171).⁹ Nicolaisen in Nicolaisen poročata, da za nekatere *imghad* nošenje *taglmust* ni bilo bistveno, kot tudi ne za kovače (Nicolaisen in Nicolaisen 1997: 49, 50, 52, 59, 676). Illbakan – ki so *imghad* – s katerimi sem govorila, poudarjajo enakost z *imažeghan* in obravnavajo *aššak* in s tem *taglmust* kot stvar vedënja. Kovači pa nosijo vse bolj vpadljive *taglmust*, kadar želijo turistom prodati nakit.

Vedënje v skladu z *aššak* zahteva zaščito šibkejših in junaštvo, zadržanost, nadzor nad svojim telesom (gestami, glasom, rabo besed in telesnimi potrebami, kot so prehranjevanje, pitje in izločanje) in vzdržljivost (prenašanje naporov brez pritoževanja). Plemenitejši status ima nekdo, pomembneje je, da se vede skladno z *aššak*. Podobno kot je Abu-Lughod ugotavljala pri Awlad 'Ali beduinih, to potrjuje in sploh omogoča njegov višji hierarhični položaj, ki je utemeljen prav s kodeksom časti (Abu-Lughod 1986: 103–119). *Aššak* je primerljiv tudi s *pulaaku* Fulanov, ki prav tako zahteva zadržano vedënje, nadzor

⁹ Casajus *takarakit* povezuje s sramom in z elementom strahu, ki zahteva zadržano vedënje med sorodniki različnih generacij, povezanih s poročno vezjo, medtem ko *aššak* povezuje z zadržanostjo v govoru, gestah in s plemenitostjo. *Temužagha* zajema oboje in je obenem še korak naprej, saj najzanjo ne bi bilo dovolj zadržano vedënje. *Temužagha* je po Casajusu kot način idealnega vedënja povezana s plemenitim poreklom (niti *imghad* je nimajo, *inadan* pa se ne smejo vesti v skladu z *aššak*) (Casajus 1977: 124, 223).

nad telesnimi potrebami in vzdržljivost. Fulani so od sužnjev pričakovali, da se vedejo v nasprotju s *pulaaku*, podobno kot se pri Tuaregih kovači v razmerju do *imažeghan* ne vedejo po pravilih *aššak* (Reisman 1977: 132-140). Zagrinjalo je pri Tuaregih vključeno v izražanje zadržanosti v komunikaciji, kontrole nad telesom in eleganco izražanja. Tudi ženske plemenitega porekla imajo *aššak*, ki se odraža v zagrinjalu, vendar je vsaj tako pomembno 'potrpljenje' (*tazajder*), ki je prav tako povezano s prenašanjem naporov in težav brez glasnega pritoževanja (Spittler 1993: 218).

Tako fantje kot dekleta nosijo zagrinjalo kot znak zrelosti oziroma odraslosti. Deklica pri *ineslemen* iz Azawaka (Niger) dobi zagrinjalo še pred prvo menstruacijo (Walentowitz 2002: 39). Casajus za Kel Ferwan poroča, da so dekleta naglavno zagrinjalo začela nositi spontano in sporadično. Zgodi pa se tudi, da dekleta dobi *alešo* od moža šele po poroki (Casajus 1977: 319; prim. Kohl 2009: 114). Fant je zrel za *taglmust*, ko zna sam preživeti zunaj tabora, v *esuf*, kar pomeni 'divjino'. To je deček nekoč, med nomadi pa še vedno, dokazal tako, da je šel sam s svojo jezdno kamelo, z nekaj vode in hrane iskat kamelo, ki je že tri dni ni bilo v taboru (Claudot-Hawad 1993: 30). Zagrinjalo je deček dobil od očeta ali od materinega brata. Suleyman je *taglmust* prejel skupaj z drugimi dečki v posebni ceremoniji, ko so poslušali pripovedi starejših moških o junaškem in častnem vedênju. Claudot-Hawad razgrinja tuareško kozmologijo, v katere središču je šotor kot zavetje, ta pa je v domeni žensk. V večini tuareških *tavšiten* ('klanov') je tudi njena lastnina. Deklica pripada notranjost, ki jo ponazarja šotor kot zavetje, medtem ko deček pripada zunanosti, *esuf* ('divjini') (prim. tudi Walentowitz 2002), in ga je med njegovo socializacijo med drugim treba ponovno »udomačiti«. Del udomačevanja oziroma načina vključevanja v simbolni »znotraj« je tudi zakrivanje (Claudot-Hawad 2002: 14). Pri vsakem od obredov prehoda, tako pri privzemanju *taglmust* kot ob poroki, je moral mladenič oziroma moški teden dni preživeti v šotoru, od koder se je po tem vedno znova odpravljal na pot v zunanji svet. Naloge deklice so skrb za dom, priprava hrane, vzgoja otrok, preseljevanje tabora ter skrb za drobnico in mlade živali. Ženska je sicer mobilna, vendar v okviru selitev celega tabora ali obiskov slavij pri sorodnikih. Deček mora biti zmožen fizično in psihično sam preživeti v *esuf*, kjer pase kamele in kamor odhaja na daljše poti. Moški odhajajo in se vračajo v tabor (ki je sicer mobilni, a kot celota in po ustaljenih poteh). Na poteh moškega v zunanji svet je *taglmust* tako zaščita pred Kel Esuf, duhovi divjine, kot pred zunanjim svetom nasploh, kjer navzven predstavlja svojo čast in čast svoje družine, klana, federacije.

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

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

TAGLMUST V KONTEKSTU POLITIČNIH SPREMEMB

Kljub številnim spremembam v tuareški družbi in v njihovem političnem položaju v različnih državah je *taglmust* ostal in se kot simbol tuareškosti tudi za same Tuarege kvečjemu še okrepil. Keenan se je v sedemdesetih letih spraševal, ali bo raba *taglmust* med Tuaregi postopoma zamrla. Ko se je po tridesetih letih vrnil v Alžirijo, je na ulicah Tamanraseta res opazil manj zakritih moških, a mesto je medtem zraslo, delež Tuaregov v njem pa se je zmanjšal. Toda v severnem Maliju in Nigru, kjer so se takrat končali tuareški upori, je bilo očitno, da Tuaregi tudi v urbanih okoljih nosijo *taglmust*. Tako Keenan ugotavlja, da se je vloga *taglmust* kot identitetnega simbola kvečjemu okrepila (Keenan 2004: 98, 99, 116, 117).

Najdramatičnejše spremembe sta Tuaregom prinesla kolonizacija ter nastanek petih različnih neodvisnih držav na njihovem tradicionalnem ozemlju (v Sahari), tako da so razdeljeni med Mali, Niger, Alžirijo, Libijo in Burkina Faso, povsod pa so v marginaliziranem položaju. Prepoved suženjstva in plenilskih pohodov že v obdobju kolonializma ter onemogočanje nekaterih transsaharskih karavanskih poti¹⁰ je močno načelo njihovo ekonomijo preživetja na območju Sahare kot tudi kompleksno družbeno strukturo. Politična struktura je bila najtemeljiteje uničena že po zatrtju Kaosanovega upora (1917), na njene ostanke pa so se nalagale politične strukture, ki sta jih vzpostavili najprej kolonizacija in nato neodvisna država. Kljub vsem dramatičnim spremembam pa je bilo do hudih suš v sedemdesetih in osemdesetih letih še mogoče preživeti s pastirskim nomadizmom. Suše so sprožile migracije tuareških beguncev iz Sahela v Alžirijo in Libijo. Z migracijami sta nastala nov razred in nova kultura Tuaregov, ki si pravijo *išumar* (iz francoskega *chômeur* – 'nezaposlen', ker so stalno iskali delo). *Išumar* so predstavljali kulturno revolucijo v smislu prevrednotenja tradicionalne identitete, vpeljali nove preživetvene strategije in bili glavni akterji malijskih in nigrijskih tuareških uporov.

Mladi moški so v Libiji in Alžiriji iskali delo kot pastirji, vrtnarji, šoferji ter delavci na naftnih ploščadih in v rudnikih. Pomemben vir prihodkov je bilo za nekatere med njimi tihotapljenje čez Ajjersko gorovje. Ahmed, na primer, ki ima danes ženo in otroke v Agadezu in je prešel na tihotapstvo z avtomobilom iz Alžirije v Niger, je v skupini tovarišev

¹⁰ Po tako imenovani pacifikaciji, ki je sledila kolonialni podreditvi, so francoski kolonialni oficirji določeni del karavanskih poti v Nigru spodbujali z namenom načrtne krepitve tradicionalnih načinov preživetja. To je veljalo za karavano soli med Agadezom in oazami v Bilmi, ki so jo v tridesetih letih prejšnjega stoletja ščitile kolonialne čete (Carlier 2000).



Fotografija 3: Raznobarvni *taglmust*, ki jih nosijo *išumar*, Arlit 2006 (avtorica: Ines Kohl, vir: Kohl 2009: 115).

na lastnem hrbtu tovoril hladilnike in televizorje iz Libije v Alžirijo. Najprej so mladi delali, da bi pomagali svojim družinam, ki so v sušah izgubile vse živali. Mačehovski odnos matičnih držav, Nigra in Malija, do stiske ljudi je privedel do tega, da so *išumar* zavrnilo pasivno politiko tradicionalnih elit kot tudi pragmatično politiko novih elit iz časa kolonializma in po neodvisnosti. Zavračanje vrednot tradicionalnih elit, ki svojih ljudi niso znale rešiti iz težke situacije, so *išumar* kazali tudi tako, da so odložili *taglmust*. Toda po tej prvi fazi zavračanja so se ponovno obrnili po navdih k tradiciji in v taborih na kasete snemali tradicionalne pesmi (Hawad 1990). Nekateri med njimi so začeli ustvarjati tuareški saharški bluz, v katerem je tradicionalni *nzad* zamenjala najprej akustična in nato električna kitara. Pesmi opevajo puščavo Tenere kot tuareško ozemlje, govorijo o težavah življenja *išumar*, problemu identitete in boju tuareškega ljudstva za svobodo ter tako kot velik del tradicionalne poezije tudi o ljubezni (Kohl 2009: 101–107; Beliamat 2003). Ženske, ki so ostale v taborih, so bile kritične do *išumar*, češ da so pobegnili od dolžnosti skrbi za družino (Hawad 1990: 129, 130; Spittler 1993: 219). Šele med uporom v Nigru je večina Tuaregov boj podpirala že v začetku. V Maliju je bil prvi upor že v 60.,

v Nigru šele v 90. letih. V Libiji se je del *išumar* vojaško izpopolnjeval v Ghadafijevih vojašnicah. Tuaregom je Ghadafi obljubljal podporo v njihovem boju, a jih je obenem izkoristil za svoje fronte v Čadu in Palestini. V Nigru je upor izbruhnil po vladnih masakrih nad begunci v Tchín Tabaradenu leta 1990. *Išumar*, ki so zahtevali neodvisno državo, so se pridružili šolani Tuaregi z zmernejšimi zahtevami po federalizmu. Upor se je bolj ali manj končal leta 1995 s podpisom mirovnega sporazuma, ki je vključeval decentralizacijo in integracijo upornikov v posebne saharske enote (Lecocq 2004; Gregoire 50–61). Med uporom je *taglmust* ponovno pridobil na vrednosti kot simbol tuareškosti. Rdeči bombažni *taglmust*, kot ga je nosil vodja tuareškega upora v Nigru, Mano Dayak, je simboliziral boj za neodvisnost tako med uporniki kot med njihovimi podporniki (Kohl 2009: 114).

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

Išumar nosijo *taglmust* na različne bolj sproščene načine: odvijajo ga in zavijajo, kot atraktiven modni dodatek ga kombinirajo s sončnimi očali in z jeansom ali usnjeno jakno, ali pa ga nosijo ovitega kar okrog vratu. Mnogi med njimi so odšli od doma zelo mladi, stari 13, 14 let, še preden so dobili svoj *taglmust*, in so si na poti sami kupili prvi *ešeš*. Geste *išumar* v zvezi s *taglmust* so zato v mnogih primerih drugačne od tistih v zvezi s *takarakit*. Gre za individualizirano nameščanje estetskega dodatka, pa tudi za kos obleke, ki sporoča njihovo tuareško identiteto v državi, v kateri se trenutno nahajajo (Libiji, Alžiriji, Maliju ali Nigru). Tako kot to velja za obleko nasploh, so novi pomeni razvidni tudi v tem kosu obleke. Obleko in zakrivanje tudi v primeru *taglmust* lahko obravnavamo kot diskurzivno sredstvo, ki v različnih spremenjenih kontekstih sporoča različna identitetna izrekanja (Kalčić 2007: 46).

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

Tuaregi v Nigru *taglmust* predvsem znak etnične identitete. V mestu si ga nadenejo predvsem za petkovo molitev ter ob porokah in drugih slovesnostih.

KONTEKST SOCIALNIH SPREMEMB IN AŠŠAK

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

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

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

Kot sta pojasnjevali Hadiza in Lele, je *aššak* razviden iz vedênja, načina gibanja, govorjenja in obleke; tako lahko vajeno oko prepozna nekoga, ki je plemenit. »To ima v krvi!« je rekla Lele. Podobno opaza tudi Ines Kohl v Libiji, kjer je nek *amažek* prav tako pojasnjeval, da se razlika med njimi in *inadan* ali *iklan* prepozna iz vedênja, in v isti sapi to povezal s krvjo. Kohl opozarja, da je 'kri' (*ezni*) metafora za pripadnost po poreklu in ne gentska opredelitev (Kohl 2009: 54). Claudot-Hawad navaja, da vrline, utelešene v vedênju, ki odraža *temužahga* (v izrazih mojih sogovornikov v Nigru je izenačena z *aššak*), niso stvar krvi, ampak stvar karakterja oziroma načina biti (Claudot-Hawad 2001: 158). Tako ostaja odprto vprašanje prehodnosti: po Claudot-Hawad so (bili) *iklan* in *inadan* prav tako osvobojeni vedênja v skladu s *temužahga*, kar jim je omogočalo njihove posredniške funkcije, vendar po njeni interpretaciji hierarhični sistem socialnih kategorij ni bil le komplementaren, temveč tudi prehodan – sužnja, ki se je vedel skladno s *temužahga*, je

moral gospodar osvoboditi, ker bi sicer postavil pod vprašaj svoj lastni status (Claudot-Hawad 2001: 159). Ta prehodnost je bila v praksi možna za posameznike, ki so prešli v različne vmesne kategorije, saj so bile sicer funkcije med socialnimi kategorijami opredeljene tako, da so omogočale malo priložnosti za dokazovanje vedënja v skladu z *aššak*. Zaradi obubožanja in izgube vojaške in politične moči *imažeghanov* je vedënje skladno z *aššak* poleg porekla eno od redkih oprijemališč njihove socialne identitete. Po drugi strani jim prav to vedënje onemogoča, da bi si ekonomsko opomogli, saj težka fizična dela niso zaželena, veliko del, kot na primer z ognjem ali s surovim mesom pa je sploh prepovedanih, prav tako ni primerno delati za druge. To je mogoče šele v eksilu in kot *išumar*. Mnogi *inadan* so zase trdili, da so oni tisti, ki delajo, ker so rezultat njihovega dela izdelki. Zaradi manjših moralnih omejitev imajo tako nekdanji *iklan* in *inadan* več priložnosti za delo. Poleg tega so v preteklosti *imažeghan* zavračali šolanje svojih otrok in namesto njih v šole pošiljali otroke *iklan* – tako je v tej socialni kategoriji več izobražencev. Nekateri *inadan* so kot izdelovalci in prodajalci nakita in kot *šasturis* (iz *châsser les touristes* – 'loviti turiste'; kar pomeni samooklicani turistični vodiči po mestih in vaseh) postali razmeroma ekonomsko uspešni. Tako je prišlo do razkoraka med zaščitniško ter redistributivno funkcijo nekdanjega plemstva in njihovo ekonomsko in politično nemočjo. Tega sicer ne morem povsem posplošiti, saj so nekateri šolani *imažeghan* in vodje agencij ekonomsko razmeroma uspešni. Vendar pritisk redistribucije močno omejuje možnosti akumulacije kapitala.

Danes je v urbanem okolju, kjer se za vsakdanje dejavnosti moški pogosto odevajo v evropsko krojene hlače in srajce,¹¹ ženske pa v krila in široke bluže iz pisanega blaga, enako kot Hausinje, ob večjih praznikih ali porokah posebno pomembno tuareško identiteto izkazovati z obleko. Na mestni poroki bi težko našli tuareškega moškega, ki ne bi nosil dolge srajce in širokih hlač iz dragocenega bleščечеlega blaga, imenovanega *bazin* in skrbno zavitega *taglmust*. Na eni od porok, ko se je s svojo sestrično iz zaselka poleg Agadeza ženil nekdanji upornik, ki je bil zaposlen v vojski, so se ženske trikrat preoblekle: iz dnevnih »hausa« oblek v svečano tuareško nošo in nato za ples ob kitarah v svečane obleke iz *bazin*. Ko ena od mladenk ni več vedela, kaj naj si obleče, ji je mama rekla: »*Agu Tamažek*,« se pravi 'obleči se tuareško'. To je pomenilo obleči si krilo iz dolge rute in *aftak*, tuniki podoben tradicionalni zgornji del oblačila, ki pa je v mestih za svečane položnosti izdelan iz sintetične čipke (*leši*) in ima bogato izvezeno geometrično okrasje. Na glavi so imela zagrnjalo (*afar*) iz daljšega *alešo* kot za vsak dan ali iz nekoliko cenejšega bombažnega indiga, zloženega v bogate gube. Za tradicionalni del poroke, ki je podnevi, in katere sestavni del je *tende* (ženske bobnajo v krogu in pojejo pesmi, ki hvalijo ali zbadajo moške, moški jahajo okrog njih na okrašenih kamelah), so se vse ženske oblekle v *Tamažek*.

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

¹¹ Hlače in srajce pogosto izvirajo iz Evrope, in sicer so to obleke, zbrane v humanitarne namene, ki jih za sever Nigra na trgih preprodajajo po razmeroma nizkih cenah arabski trgovci.



Fotografija 4: Ženska svečana oprava: *aftak* in *afar* iz *alešo*, Ghat 2007 (avtorica: Ines Kohl, vir: Kohl 2009: 108).

medsebojno ogledovanje in prizorišče za izkazovanje prestiža z obleko in nakitom ter za potrjevanje skupne tuareške identitete. Videoposnetke porok si mladi fantje ob večerih še dolgo ogledujejo; glavni namen je prepoznavanje svojih sorodnikov in znancev ter samih sebe in deklet, ki so jim všeč. Mnogi so kritični do razsipavanja, ki ga zahteva primerna pojava na porokah z dragim blagom in zlatim nakitom ter z letečimi bankovci, ki jih kot del plačila ponavadi dobi skupina kitaristov. Za omenjene rituale je značilno izkazovanje prestiža z lepimi oblačili, za kar pa je potrebna vse več denarja. Pri urbani tuareški poroki gre za izkazovanje tuareškosti z združevanjem tradicionalnih in novih elementov, ki so prav tako tuareški (kitare), in ne za izkazovanje modernosti z vključevanjem evropskih elementov, kot je opaziti pri urbanih porokah drugod v Zahodni Afriki (Debevec 2010). V svojih komentarjih so udeleženci kritični do novotarij in tujih elementov, kot so obleke v *hausa* stilu in »leteči« bankovci. Ker se težko prebijajo iz dneva v dan, se je mnogim sogovornikom zdelo razmetavanje z denarjem ob porokah absurdno. Vendar so v Nigru predvsem neporočeni *imažeghan*, kadar je bilo le mogoče, vsak zasluženi denar raje investirali v drago blago kot v hrano. Za dostojno počutje v skladu s svojo identiteto je lepa

obleka, ki jo drugi vidijo, bistvena, predvsem za *imažeghan*. Med vrednotami, povezanimi s plemstvom, je prav izkazovanje dostojanstva z lepo obleko tisto, ki je bistveno tudi za *išumar*. Videz zato za *imažeghan* ostaja še naprej pomemben kot identitetna poteza, medtem ko je delo redko cenjeno samo po sebi. Cenjen je le rezultat, se pravi denar, s katerim si je mogoče priskrbeti lepe stvari in nastopiti kot pravi *amažek*.

URBANI TUAREGI V NIGRU, AŠŠAK IN TAGLMUST

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

Taglmust tako ni le simbol tuareškosti, ampak ovit okrog glave nosilca postavi v drug habitus, kjer se aktivirajo druga pravila. Telo se preobleče v drugo identiteto, ki jo ima nosilec za svojo pravo ali vsaj izvorno identiteto Tuarega in se vede skladno z njo. Alhasan je tako v šali za Ahmadana, nomadskega mladeniča v Tagdoufatu, ki se je zjutraj razoglav šalil na vse strani, pripomnil: »Boš videla, ko si bo nadel svoje *gri-gri*, *taglmust* in *takuba*,¹² bo čisto drugačen.«

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

¹² *Gri-gri* so 'amuleti', *takuba* je 'sablja', ki jo na podeželju na svojih poteh s seboj še vedno nosijo skoraj vsi odrasli moški.

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

Bahi, ki je že nekaj let živel v Agadezu, potem ko je kot učitelj delal v različnih manjših krajih, na cesto ne bi mogel stopiti brez svojega *taglmust*. Ponavadi je nosil posebno mogočen turban iz šestmeterskega blaga, po katerem je bil razpoznaven že na daleč. Kolegi v službi ga brez turbana ne bi spoznali. »Ljudje bi mislili, da je z mano nekaj hudo narobe, če bi odšel ven brez *taglmust*. Poleg tega bi se počutil, kot da bi bil gol,« je pojasnil. Za večino moških, ki živijo na podeželju, je glede *taglmust* to prevladujoč občutek.

TAGLMUST V KONTEKSTU TURIZMA

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

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

jim zdi zanimanje za tuareško kulturo precej samoumevno. Turisti so predvsem priložnost za zaslužek in širjenje socialnih mrež onkraj državnih meja.

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

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

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

Turisti si pogosto nadenejo *ešeš*. Ponavadi so jim tuareške obleke skupaj z *ešeš* ponujene na začetku potovanja. So vir dohodka za prodajalca, ki je bodisi del družine lastnika agencije ali pa je z njim v klientelističnem odnosu. Na splošno tujce spodbujajo,



Fotografija 5: Svečana moška oprava nastopajočih na festivalu Aira, Iferouane 2006 (avtorica: Ines Kohl, vir: Kohl 2009: 124).

da se med Tuarege vključijo tudi s pomočjo obleke, vendar na kratkem potovanju tega ne morejo storiti tako, da bi razumeli ali celo privzeli vrednote, povezane s *taglmust*, in zato ta kos obleke na nepoučen način nosijo po svoje. Obleke se turistom predstavi tudi kot udobne za potovanje, kar dejansko so. V glavnem si tudi turistke ovijejo *ešeš*, da jih v puščavi varuje pred vetrom in soncem. Deloma gre za praktičnost oblačilnega dodatka, deloma pa tudi za bolj ali manj igrivo preoblačenje v eksotično počitniško okolje.

SKLEP: KONTINUITETE IN PRELOMI

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

Na podeželju in v starejši generaciji je *taglmust* še v rabi uravnavanja razmerij v

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

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

LITERATURA

- Abu-Lughod, Lila (1988). *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Beduin Society*. Berkely, Los Angeles in London: University of California Press.
- Barnes, Ruth in Joanne B. Eicher (1992). Introduction. *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts* (ur. Ruth Barnes in Joanne B. Eicher). Oxford: Berg, 1–7.
- Belliamat, Nadia (2003). Qui sais dancier sur cette chanson, nous lui doneons la cadence: Musique, poésie et politique chez les Touaregs. *Terrain* 41: 103–120.
- Bernus, Edmod (1981). *Touaregs nigériens: Unité culturelle et diversité régional d'un peuple pasteur*. Paris: Éditiones l'Harmattan.
- Brumen, Borut (2001a). Pozabljeni od boga in prekleti od zgodovine: Afrike (tematska številka, ur. Borut Brumen in Nikolai Jeffs). *Časopis za kritiko znanosti* 29(204, 205, 206): 141–172.
- Brumen, Borut (2001 b). How to Use Orientalism: »Good, Dirty and Evil Tuaregs«. Asia and Africa: Tradition and Modernity (tematska številka). *Azijske in Afriške študije* 5(1–2): 3–16.
- Casajus, Dominique (1987). *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*. Paris: Editions de la Miason des Sciences de l'Homme.
- Claudot-Hawad, Hélène (1993). *Les Touaregs. Portrait en fragments*. Aix-en-provence: Édisud.
- Claudot-Hawad, Hélène (2001). *Éperoner le monde: Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs*. Aix-en-provence: Edisud.
- Claudot-Hawad, Hélène (2002). Noces de vent: Épouser le vide ou l'art nomade de voya-

- ger. *Voyager d'un point de vue nomade* (ur. Héléne Claudot-Hawad). Pariz: Éditions Paris Méditerranée, 11–37.
- Debevec, Liza (2010). Kontinuiteta in spremembe v praznični prehrani pri muslimanih v urbanem Burkina Fasu. *Dve domovini* 31: 37–49.
- Duveyrier, Henri (1864). *Les Touareg du Nord*. Paris: Challamel Aîné.
- Eicher, Joanne B. (ur.) (1995). *Dress and Ethnicity*. Oxford in Washington: Berg.
- Ferguson, James (2006). *Global Shadows: Africa and the Neoliberal World Order*. Durham in London: Duke University Press.
- Grégoire, Emanuel (1999). *Touaregs du Niger: Le destn d'un mythe*. Paris: Karthala.
- Hawad (1991). La teshumara, antidote de l'État. Touaregs. Exil et resistance (tematska številka, ur. Héléne Claudot Hawad). *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 57: 123–141.
- Henry, Jean Robert (1996) Les Touaregs des Français. Touaregs et autres sahariens entre plusieurs mondes. Définitions et redéfinitions de soi et des autres (tematska številka, ur. Héléne Claudot-Hawad). *Les cahiers de l'IREMAM* 7–8: 248–269.
- Inda, Jonathan Xavier in Renato Rosaldo (2008, 2002). Tracking Global Flows. *The Anthropology of Globalisation: A Reader* (ur. Jonathan Xavier Inda in Renato Rosaldo). Malden, Oxford in Carlton: Blackwell Publishing: 3–47.
- Kalčič, Špela (2007). »Nisem jaz Barbika«: Oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Keenan, Jeremy (2004). *The Lesser Gods of the Sahara: Social Change and Contested Terrain amongst the Tuareg of Algeria*. London in Portland: Frank Cass.
- Kohl, Ines (2009). *Beautiful Modern Nomads. Bordercrossing Tuareg between Niger, Algeria and Libya*. Berlin: Reimer Verlag.
- Lecocq, Baz (2004). Unemployed Intellectuals in the Sahara: The Teshumara Nationalist Movement and the Revolution in Tuareg Society. *International Review in Social History* 49: 87–109.
- Lindisfarne-Tapper, Nancy in Bruce Ingham (ur.) (1997). *Languages of Dress in the Middle East*. Richmond: Curzon press.
- Loftsdóttir, Kristin (2008). *The Bush is Sweet: Identity, Power and development among WoDaaBe Fulani in Niger*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Lunaček, Sarah (2008). *Percepcija Evropejcev in Američanov ter predstave o Zahodu v Agadezu (Niger)* (doktorska disertacija). Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Murphy, Robert F. (1964). Social Distance and the Veil. *American Anthropologist* 66: 1257–1275.
- Nicolaisen, Johannes in Ida Niclaisen (1997). *The Pastoral Tuareg: Ecology, Culture and Society*. London in New York: Thames and Hudson; Copenhagen: Rhodos International Science and Art Publishers.
- Rabine, Leslie W. (2002). *The Global Circulation of African Fashion*. Oxford in New York: Berg.

- Reisman, Paul (1977). *Freedom in Fulani Social Life: An Introspective Ethnography*. Chicago in London: University of Chicago press.
- Rovine, Victoria L. (2001). *Bogolan. Shaping Culture through Cloth in Contemporary Mali*. Washington in London: Smithsonian Institution Press.
- Rovine, Victoria L. (2009). Viewing Africa through Fashion. *Fashion Theory* 13(2): 133–140.
- Scholze, Marko in Ingo Bartha (2004). Trading Cultures: Berbers and Tuareg as Souvenir Vendors. *Between Resistance and Expansion. Dimensions of Local Vitality in Africa* (ur. Peter Probst in Gerd Spittler). Münster: LIT Verlag, 71–92.
- Spittler, Gerd (1993). *Les Touaregs face aux sécheresses et aux famines: Les Kel Ewey de l'Air (Niger)*. Paris: Karthala.
- Spittler, Gerd (2010 v tisku). Foreign Cloth and Ethnic Identity of the Kel Ewey. *Tuareg moving Global. Socioanthropological Aspects of a Saharan life in Transition* (ur. Ines Kohl in Anja Fisher). London in New York: I. B. Tauris Academic Studies.
- Van Beek, Walter E. A. (2003). African Tourist Encounters: Effects of Tourism on Two West African Societies. *Africa* 73(2): 251–290.
- Walentowitz, Sakia (2002). »Partir sans quitter«: Rites et gestes autour des déplacements féminin chez les Inesleman de l'Azawagh. *Voyager d'un point de vue nomade* (ur. Héléne Claudot-Hawad). Paris: Méditerranée, 37–53.

SUMMARY

TRAVELLING MEANINGS OF THE TUAREG VEIL IN DIFFERENT SOCIAL CONTEXTS

Sarah Lunaček

The Tuareg veil, or *taglmust*, became a symbol to outside world most recognisably representing Tuaregs particularly through tourism. Already the first Arab and later French researchers considered it to be the most evident trait of the Tuareg and were looking for explanations and interpreting its meanings. Besides its practical and magico-symbolical functions, its social functions are of primary importance. In connection with the concept of shame (*takarakit*), the veil was used for regulating interactions between relatives in relationships of avoidance or helped to deal with ambiguous relationships between affines due to cross-cousin marriages. Not only men but women also wear the head scarf (*afar*), which has a similar social function but normally do not cover their faces. This might be explained through the symbolic relatedness of men with the outside world and women with the tent as the inside world. The culturally highest value of pride and dignity (*ashshak*) that demands reserve is closely related to and also embodied in the veil and the gestures accompanying it, and was particularly important for the social category of nobility.

With political changes the Tuareg became marginalised inside the states among which their Saharan territory was divided. A new social category of *ishumar* emerged as a reaction to the inability of the traditional elites to represent their people and to the subsequent worsening conditions due to droughts. They not only provided new strategies of survival, but also created a cultural revolution. After first dropping the veil together with traditional values, during a rebellion where they were principal actors, the veil gained the symbolic meaning of representing Tuareg ethnic identity and the quest for independence. At the same time the veil's aesthetic value became emphasised in practice and it also started to be used as a fashion accessory, contributing to the charm of its wearer. It is not worn strictly on an everyday basis by *ishumar*, but it is necessary at weddings and other celebrations.

The latter is also true for other urbanised Tuareg in Niger, not only *ishumar*. For both the veil is no longer received in a ritual of transition; instead it is appropriated by using it. It is less connected with regulating relationships with affines and more used to express ethnic identity and be beautiful. And this is closely related to one of the ideals of nobility. *Ashshak* was not only related to pride, reserve, self-control, protection of the weak and redistribution of goods, but was also expressed in looking good (which was connected to the possibility to avoid hard physical labour). The question remains how much the old social categories are tried to be reinforced with regard to the public expression of beauty and how far they can be concealed by the same means because of changed economic relations between social categories, as the traditionally non-noble social categories have become more economically prosperous.

Many urban Tuareg and *ishumar* still dress in Tuareg clothes and put on a *taglmust* when visiting relatives in the countryside because it puts them in another habitus where they behave according to *takarakit* and *ashshak*. The *taglmust* and traditional clothes are therefore still connected with the honour code.

In the context of tourism the veil serves as a trademark for promoting Saharan tourism and selling Tuareg jewellery, but during tourist trips most of the Tuareg don't wear the veil just in order to please tourists but in accordance with their usual habits. On the other hand tourists often put on the veil, partly to protect them from harsh weather conditions and partly to dress in the fashion of the exotic environment of their holidays.

The veil thus has a wide spectrum of communication functions inside and outside the Tuareg community. It is not on the way to being omitted, but rather its function as an ethnic identity symbol and the aesthetic functions connected with this are on the increase. As clothing in general it has a dynamic function of communicating identity in changing contexts.

Translated by Sarah Lunaček

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

Liza DEBEVEC¹

COBISS 1.01

IZVLEČEK

Kontinuiteta in spremembe v praznični prehrani pri muslimanih v urbanem Burkina Fasu

Članek primerja tradicionalna in civilna poročna slavja pri muslimanih v urbanem Burkina Fasu. Analizira različne vrste jedi, ki jih na obeh slavjih postrežejo gostom, in primerja njihov pomen. Tradicionalno slavje spremlja tradicionalna afriška hrana, medtem ko civilno poroko in zabavo spremljajo »belske« jedi, njihov namen pa je manifestirati sodoben način življenja in napredno miselnost gostiteljev. Na podlagi dveh ceremonialnih oblik in dveh načinov prehranjevanja članek obravnava obstoječi diskurz o konfliktu med »tradicijo« in »sodobnostjo« v urbanem Burkina Fasu.

KLJUČNE BESEDE: hrana, poroka, tradicija, sodobnost, Burkina Faso

ABSTRACT

Continuity and Change in Festive Food Practices among Muslims in Urban Burkina Faso

The article compares traditional and civil wedding celebrations among Muslims in urban Burkina Faso. It analyses the types of food served at the two events and compares their meaning. Traditional African food is served at the traditional wedding celebration, while at the civil ceremony "white man's foods" are served to reflect the modern way of living and thinking. Drawing on these two ceremonial forms and two types of food consumption, the article discusses the ongoing discourse of "traditional" versus "modern" in urban Burkina Faso.

KEY WORDS: food, wedding, tradition, modernity, Burkina Faso

UVOD

V knjigi *Cooking, Cuisine and Class*, eni najpomembnejših primerjalnih študij o prehranskih praksah v Evropi in Afriki, Jack Goody razglablja, kako in zakaj so nekatere kulture razvile tako imenovano 'visoko kuhinjo' (*haute cuisine*) in zakaj v drugih kulturah do tega ni prišlo. Goody kot primer družb, kjer se taka kuhinja ni razvila, navaja ljudstvi LoDaaga in Gonja s severa Gane. Poleg tega, da niso razvili visoke kuhinje, LoDaaga in Gonja ne poznajo razlik med vsakdanjo in praznično prehrano, saj ob posebnih priložnostih

¹ Doc., dr. socialne antropologije, znanstvena sodelavka, Inštitut za antropološke in prostorske študije ZRC SAZU, Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana; e-naslov: liza.debevec@zrc-sazu.si.

jedo vsakdanje jedi, le da je količina bolj cenjenih živil, kot je meso, ob praznikih večja kot ponavadi. Prav tako lahko opazimo večjo količino cenjenih živil v vsakdanji prehrani predstavnikov višjega sloja. Goody piše:

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

Čeprav pri opazovanju praznovanj v različnih zahodnoafriških skupnostih še danes lahko zaznamo nekatere elemente Goodyjeve trditve, pa je treba posvetiti pozornost tudi pojavu zahodnih in drugih tujih sestavin, ki jih danes najdemo v vsakdanjih in predvsem prazničnih jedeh urbanih (in v manjši meri tudi ruralnih) prebivalcev Zahodne Afrike. Toda od šestdesetih in sedemdesetih let prejšnjega stoletja, ko je Goody raziskoval v Gani, so številne sestavine zahodnega izvora postale redne gostje na jedilnikih povprečnega Ganca in drugih Zahodnoafričanov, tako v urbanem kot tudi ruralnem okolju.²

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

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

OPIS TERENA IN METODOLOGIJA

Raziskava, na podlagi katere je nastal pričujoči članek, je v Burkina Fasu potekala med novembrom 2000 in julijem 2003. V več kot 18 mesecih terenskega dela sem uporabljala

² Goody sicer omenja »vpliv svetovnega sistema« in govori o rabi uvoženih živil v kuhinjah bogatejših ganskih meščanov (Goody 1982: 175–187), vendar je bil to ob njegovi raziskavi popolnoma nov pojav.

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

VSAKDANJA PREHRANA V URBANEM BURKINA FASU

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

OPIS MUSLIMANSKIH IN CIVILNIH POROČNIH CEREMONIJ V BOBO DIOULASSU

Pri obravnavi muslimanskih poročnih praks v Zahodni Afriki se ne moremo izogniti

vprašanju poligamije. V Burkina Fasu je poligamija uradno priznana oblika zakonske zveze. Med civilnim obredom mora par javno izbrati obliko zakonske zveze, in če se odločita za monogamijo, je možu uradno prepovedana poroka z drugo ženo. Toda praksa tradicionalne poroke možkemu omogoča, da pozneje v verskem obredu vzame še drugo, tretjo ali četrto ženo. Čeprav je mož ob civilni poroki izbral monogamijo, mu prva žena tega ne more preprečiti. Tradicionalne poročne procedure, ki vključujejo obisk mošeje z versko ceremonijo in izplačilo nevestnine, so moške zadeve, toda zabava po tradicionalnih ceremonijah je v rokah žensk. Kljub številnim družbenim spremembam so še vedno zelo prisotne lokalne tradicionalne predstave o ženskosti. Ženske si želijo poroke, ker je to obred, s katerim ženska postane odrasla oseba in se s tem povzpne na družbeni lestvici; neporočena ženska vsaj v imenu vedno ostane 'dekle' (*sunguru*), in 'odrasle ženske' (*mu-sow*) nanjo gledajo zviška. Neporočene ženske določene starosti, še zlasti tiste brez otrok, so neredko žrtev posmeha (Brand 2001: 120), zato je tradicionalni poročni obred želja in nuja vsake burkinafaške ženske (in moškega) (glej tudi Debevec 2005b). Civilni poročni obred pa po drugi strani potrjuje, da mož priznava svojo ženo in ji zagotavlja zakonske pravice v primeru ločitve ali vdovstva. Poleg tega, kot pravijo nekateri moji informatorji, je praznovanje civilne poroke tisto, kar loči »intelektualce« od nepismenih vaščanov, kar je v sodobni burkinafaški družbi pomembna distinkcija.³

Pred predstavitvijo etnografskih primerov poročnih slavij si pogledajmo še osnovne korake na poti do tradicionalne poroke in osnove poročnega slavlja v idealnih okoliščinah: ko so predstavniki ženina obiskali nevestine starše in sta se obe strani dogovorili o zaroki in poročnih dajatvah oziroma nevestnini ter je ženinova družina predala simbolični dar kola oreščkov, se v mošeji lahko začne religiozni del poroke, ki se v lokalnem jeziku Jula imenuje *furusiri*. S tem je vse pripravljeno za tradicionalno poročno slavje, ki se imenuje *konyoya*. To se vedno začne z 'zapiranjem neveste' oziroma *konyomuso datugu*. V preteklosti je bil namen pokrivanja in zapiranja neveste, kar je trajalo tudi do deset dni, predvsem zagotavljanje očetovstva. Takrat namreč do neveste ni imel dostopa nihče drug kot njen mož in starejše ženske – skrbnice, ki so ji nosile hrano in vodo ter ji podnevi delale družbo. Pri tradicionalni obliki poroke je v preteklosti celotna procedura, od zaroke do poroke, trajala teden dni. Danes priprave zaradi pomanjkanja finančnih sredstev trajajo precej dlje, samo praznovanje s pojedino pa se iz istega razloga konča v zgolj enem dnevu.

V nasprotju s tradicionalnim slavjem, ki lahko traja več dni, pa civilno slavje skupaj s civilnim obredom opravijo v enem dnevu, oziroma kot bo razvidno iz izbranega etnografskega primera, v enem samem dopoldnevu. Civilno slavje vključuje obred pred matičarjem in banket oziroma pojedino na domu, medtem ko premožnejše družine povabijo svate v izbrano mestno restavracijo. Ob civilnem dogodku ponavadi ni glasbe in plesa.⁴

³ Za podrobnejšo razlago te distinkcije glej Hagberg (2001) in Debevec (2007).

⁴ Za podrobnejši opis in analizo sprememb v poročnih praksah v urbanem Burkina Fasu glej Debevec (2005b).

SAFIJINA POROKA – PRIMER TRADICIONALNEGA POROČNEGA SLAVJA

V pričujočem delu članka predstavljam tradicionalno poročno slavje, ki se je dogajalo na sosednjem dvorišču in pri katerem so za hrano poskrbele ženske iz moje družine gostiteljice.⁵ Ker živi Safijina⁶ družina v sosednji hiši in sta Safijina in naša mama dolgoletni sosedi in dobri prijateljici, sta pri pripravah sodelovali tudi moja mama in njena najstarejša hči Mamu. Mama je sodelovala tudi pri obredu pokrivanja neveste, Mamu pa je organizirala in nadzorovala pripravo hrane za zabavo. Kot na večini tradicionalnih zabav je bila tudi tukaj glavna jed *malo zaamen*, mastna rižota, ki je postala sinonim za zabave v Boboju in drugje v urbanem Burkina Fasu. *Malo zaamen* je burkinafaška različica izvorno senegalske jedi *tiebou djen*, ki jo pripravijo z ogromnimi količinami mesa in ribe. *Malo zaamen* je manj razkošen, toda še vedno ostaja bogataška jed, saj so v njem znatne količine mesa in zelenjave. Da bi bila jed okusna, mora kuharica uporabiti dobro meso, najlepšo zelenjavo in veliko jušnih kock. Vse to uporabijo za pripravo jušne osnove, v kateri skuhamo riž, jed pa postrežemo z mesom in zelenjavo, lepo naloženima na kupu riža.

Priprave na pojedino so se začele v četrtek zgodaj zjutraj. Večino mesa in zelenjave so narezali že prejšnji dan na sosednjem dvorišču in ju prinesli zjutraj na naše dvorišče, kjer naj bi se jed pripravila. Zaradi velikega števila gostov smo potrebovali največje železne posode, ognjišče pa je bilo pripravljeno sredi dvorišča. Priprave so potekale v senci mango- vca, kjer so ženske lupile česen in ga trle v možnarju, nekatere so čistile peteršilj, ki so ga nato tudi strle. Moja naloga je bilo odvijanje Maggi kock, ki so jih potrebovali za pripravo *malo zaamen*. Maggi kocke so danes ključna sestavina afriškega kuhanja in skoraj ni jedi, ki jih ne bi vsebovale (Debevec 2007). Ob pripravi se je dvorišče napolnilo z vonjem po ocvrtem mesu. Medtem ko je omaka vrela, so prali riž, kar je zaradi prahu in insektov na dvorišču zelo zamudno početje. Ko je bila omaka kuhana, je Mamu z zajemalko iz nje pobrala meso in večje kose zelenjave. Shranila jih v posodi in jih dodajala jedi, ko je bil riž kuhan. Riž so stresli v posodo, premešali in ga kuhali približno eno uro. Kuhanega so preložili v velike plastične škafe in nanj položili meso in zelenjavo. Kot pri družinskih obedih tudi pri razdeljevanju hrane med goste hierarhija igra pomembno vlogo. Mamu in ena od žensk iz nevestine družine sta razpravljali o tem, koliko naj kdo dobi. Važno je, da pomembnejši nevestini sorodniki dobijo veliko porcijo hrane, prav tako vse odrasle moževe sorodnice. Dekleta, ki gostom nosijo posode s hrano, dobijo jasna navodila, kdo naj dobi katero posodo. Kot tujka sem komaj sledila proceduri in nisem mogla sodelovati pri strežbi, saj je bila to naloga za izkušeno odraslo žensko.

Pri delitvi hrane pogosto pride do konfliktnih situacij; včasih se zgodi, da se dekleta, ki je odneslo hrano gostom, vrne v spremstvu ene od odraslih žensk iz nevestine ali ženinove družine, ker je po njenem mnenju porcija neprimerna za ljudi, ki so jih postregli.

⁵ V družini sem neprekinjeno živela poldrugo leto. Ker me je v družino pripeljala ena od sester, sem kot njena prijateljica dobila neformalno vlogo sestre oziroma hčerke glave družine, mame Bationo.

⁶ Imena vseh informatorjev so spremenjena.

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

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

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

CIVILNA POROKA AICHE IN AMADOUJA

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

Priprave so se začele že v petek. Sedela sem na terasi z drugimi ženskami in pomagala čistiti stročji fižol, Mamu pa je delala pokovko. Neporočena dekleta iz naše družine so pomivala pladnje. Nekatero so prinesli nevestini sorodniki iz glavnega mesta. Ko je pripravila pokovko, se je Mamu lotila rakovih ocvrtkov, nekakšnega čipsa iz rakovic, uvoženih iz Kitajske, ki sem ga do takrat videla samo na neki božični zabavi. Tej vrsti hrane v jeziku Jula rečejo *tubabu dumuni* oziroma 'belska hrana', in tako označijo, da ni afriškega izvora. Ko je Mamu ocvrla čips, je njena mlajša sestra v istem olju ocvrla še meso. Ker je bilo olje že dvakrat uporabljeno, se je iz posode vil zelo neprijeten vonj. Zahodnim opazovalcem se to zdi neprimerno, toda karkoli drugega bi bilo v očeh Burkinafascev potratno, zato olje, ki je dragoceno živilo, vedno uporabijo večkrat. Ko je Mamu ocvrla

meso, je marinirala cele, pred nekaj urami zaklane in očiščene piščance (v soli, česnu, kisu, malo olja in zdrobljenih Maggi kockah). Nato jih je bratova žena ocvrla v olju, pred tem uporabljenim za popcorn, čips in meso. Medtem sem jaz prala solato. Družinska hierarhija in delitev dela med ženskami ene družine je zelo kompleksna in vse ženske ne opravljajo vsakodnevnih opravil, toda ob prazničnih pojedinah pri pripravi pomagajo tudi ženske, ki med tednom nikoli ne kuhajo. Med pripravami je z drugih dvorišč prihajalo in odhajalo veliko žensk. Nekatere so ostale dlje in ob klepetu pomagale pri nekaterih manjših opravilih. Čeprav to k celotni pripravi ne prispeva kaj dosti, kuharice to gesto hvaležno sprejmejo.

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

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

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

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

Kmalu so prišle (starejše) ženske, ki se niso udeležile obreda pri matičarju, saj so

prišle samo zaradi pojedine, za njimi pa kmalu tudi gostje, ki so prisostvovali obredu v mestni hiši. Mopede so parkirali pred vrati dvorišča in se posedli po stolah, razporejenih ob robu dvorišča. Ko je bilo vse pripravljeno za zabavo, smo se tudi tisti, ki smo ostali doma, preoblekli v praznična oblačila in se postavili k vratom, da bi pričakali nevesto in ženina. Čez nekaj časa je pripeljal mercedes, okrašen s kosmi vate, iz njega pa sta izstopila ženin in nevesta v spremstvu nevestine priče Mamu, ki je nosila svetlomodro obleko v zahodnjaškem kroju in bila močno naličena. Ljudje so ploskali in vzklikali čestitke in blagoslove, fotograf pa je beležil dogodek. Mladoporočenca sta se usedla na sredo častnega omizja, pridružili pa so se jima starejši družinski člani, ki so zasedli vsa mesta in niso pustili prostora za nevestino pričo. Mamu in ženinova priča sta bila tako prisiljena s preostalimi gosti sedeti v zadnji vrsti. Na vprašanje, zakaj ne presedeta katerega od sorodnikov, ki so jima zasedli mesti, je Mamu odgovorila, da ni pomembno: »*Pusti jih, oni so stari in ne razumejo, kako to gre.*« Ko so se ljudje posedli, smo začeli streči hrano. Skupaj z nekaj mladimi dekletimi smo najprej postregle častno omizje s solato, z mesom, s testeninami, z rižem in omako. Nato smo gostom, ki so sedeli na dvorišču, prinesle pladnje s hrano, ki so jo nemudoma razgrabili. Tisti, ki še niso dobili svojega deleža, so nas vlekli za rokave in opozarjali, naj prinesemo še njim. Poleg hrane smo odraslim gostom postregle z brezalkoholno gazirano pijačo, od otrok pa so dobili pijačo sami tisti v spremstvu odrasle osebe. Na glavnem vhodu sta stala mlada moška, ki sta skrbela, da na dvorišče niso zašli neznani otroci ali koranski berači. Ker je hrane hitro zmanjkovalo, je nekaj gostij skoraj vdrlo v kuhinjo in stikalo pod mizami na dvorišču, da bi videle, če je še kje kaj ostalo. Mamu jih je grdo pogledala ter jim rekla, da smo vse razdelili.

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

VIDEZ NE NASITI ČLOVEKA: O NAMENU BELSKE HRANE

Kot sem navedla že v uvodu, je starosta antropologije prehrane Jack Goody v 60. in 70. letih prejšnjega stoletja opazil, da so se na ganskih tržnicah in v domovih premožnejših prebivalcev začela pojavljati uvožena živila, na primer konzervirano mleko, sardine, paradižnikova mezga in druge (Goody 1982: 176). Vse do zdaj so Zahodni Afričani okusili številne primerke neafriške hrane, toda kljub temu lahko opazimo, da z izjemo nekaj redkih

sestavin tradicionalni koncept obroka, sestavljen iz močnika ali riža in mesno-zelenjavne omake, ostaja pravi afriški obrok.

V pričujočem delu članka si bomo ogledali nekatere jedi, ki so se pojavile v etnografskem delu razprave, in raziskali njihovo vlogo v vsakdanjem življenju urbanih Burkinafasccev. Kot sem prikazala v prejšnjem delu, nobena od na civilnem poročnem banketu postreženih jedi ni glavna jed. Različne na pladnjih predstavljene jedi so servirane v majhnih količinah, ki gostom omogočijo, da prigriznejo in jih okusijo, ne pa da se jih do sitega najedo. Glavni razlog za to se skriva v visoki ceni sestavin. Diskusija med ženskami, ki so pripravljale hrano za banket, je razkrila, da cena »belske hrane« povzroča skrb pri pripravi banketa. Cena glave solate, ki zadostuje za tri priloge, je enaka ceni riža, ki lahko nahrani vsaj petčlansko družino. Podobno velja za korenje, solatni paradižnik in kumarice, ki so draga in slabo nasitna živila. Čeprav je vsa omenjena zelenjava pridelana v Burkina Fasu, se še vedno, če je postrežena surova v solati, imenuje »belska hrana«. Ideja, da zahodnjaška⁷ hrana ne nasiti, ni omejena na območje Zahodne Afrike.⁸ Pri islamski manjšini Hui na Kitajskem starši otrokom kupujejo »zahodnjaške« prigrizke v supermarketih, sami pa jih skoraj nikoli ne jedo. Razloga za to sta dva: prvič, ker ne marajo okusa zahodnjaške hrane (nekateri jo imajo celo za neprebavljivo), in drugič, ker menijo, da so prigrizki »nenasitni« (Gillette 2005: 113). Maris Boyd Gillette ugotavlja, da Hui otroci (in odrasli) te hrane ne uživajo, ker bi imela dober okus, temveč zato, ker je novost, je draga in predstavlja Zahod⁹ (ibid). Moji burkinafaški informatorji so na primer jedli hrano na banketu, toda takoj nato so se zatekli v varno zavetje domače hrane, ki je zadovoljila njihovo potrebo po okusnem in nasitnem obroku. Da bi Burkinafasc lahko cenil neko vrsto hrane, ga mora najprej dobro nasititi. Najslabše, kar se lahko nekemu zgodi po obroku, je, da ostane lačen. Zato trdim, da namen belske hrane na civilnem banketu ni, da goste nasiti, temveč da nanje naredi vtis z ekskluzivnostjo in dragostjo, ki simbolizirata družinsko bogastvo in napredno miselnost. Kot je nekoč dejala ena od mojih premožnejših informatork, katere otroci živijo v Franciji: »*Malo zaamen pripravimo za nepismene kmetavze iz vasi. Mi, ki smo izobraženi, pa želimo imeti sodobno poroko, s sprejemom, kot ga imajo v Franciji. Mi, intelektualci, želimo dodati sodobno k tradicionalnemu.*« A tudi ona vsak dan *jé malo zaamen* in proseni močnik ter meni, da je belska hrana ne more nasititi. Gostitelje civilnih banketov zato ne skrbi, da bi gosti domov odšli s praznimi želodci, medtem ko je povsem nesprejemljivo, da bi ti ostali lačni po tradicionalnem poročnem obedu. Informatorji so mi večkrat rekli, da so se na tradicionalni

⁷ Izraz zahodnjaška namesto »belska« prehrana uporabljam zato, ker jo tako imenujejo članki, ki jih navajam v tem kontekstu.

⁸ Družbene oziroma slojevske razlike v pojmovanju nasitnosti določene hrane veljajo tudi na Zahodu. Bourdieu (1996) je na primer pri francoskem delavstvu opazil, da so ribe pri moških nepriljubljene, ker so jih imeli za prelahko in premalo nasitno hrano, Blanka Tivadar in Breda Luthar (2005) pa za Slovenijo poročata, da je občutek sitosti po obedu veliko pomembnejši za nižje izobraženo, manj premožno in starejše prebivalstvo.

⁹ Za dodatne primere potrošnje zahodnjaške hrane z namenom izražanja sodobnosti potrošnika glej tudi Yan (2005) in Caldwell (2005).

zabavi skoraj preobjedli *malo zaamen*, nihče pa se zaradi polnega želodca ni pritoževal po civilnem banketu.

SKLEP

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

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

gotovo niso makaroni ali solata, ki človeka ne moreta nasititi. Po opisanem civilnem banketu, na katerem je bila postrežena pretežno »belska hrana«, so si gostiteljice privoščile »pravi obrok« (golaž iz jama), kljub temu da bi z ostanki hrane z banketa lahko nahranile celo družino. To dodatno potrjuje ugotovitve, da se pri civilni poroki izkazujejo predvsem bogatost družine in njeni napredni nazori ter da mora postrežena hrana to podobo podpirati. Na drugi strani pa se bogatost razkazuje tudi na tradicionalni zabavi: z razstavljenimi poročnimi darili, obdarovanjem *griotov*¹⁰ in razkošno hrano – *malo zaamen* – vendar je tradicionalni obrok nasiten in nekateri moji informatorji po tradicionalnem poročnem obedu včasih celo preskočijo večerjo. Nisem pa še srečala nikogar, ki bi po civilnem banketu preskočil glavni dnevni obrok. Iz opisanih prehranskih izbir na obeh dogodkih lahko sklepam, da si Burkinafasci privajajo »belske« prakse in sestavine in jih integrirajo v svoje življenjske stile in jedilne liste. Toda kadar se Burkinafasci želi najesti, si bo privoščil riž z mesno omako.

LITERATURA IN VIRI

- Argyrou, Vassos (1996). *Tradition and Modernity in the Mediterranean: The Wedding as a Symbolic Struggle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1979/1996). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge in Kegan and Paul.
- Brand, Saskia (2001). *Mediating Means and Fate: A Sociopolitical Analysis of Fertility and Demographic Change in Bamako, Mali*. Leiden: Brill.
- Caldwell, Melissa L. (2005). Domesticating the French Fry: McDonald's and Consumerism in Moscow. *The Cultural Politics of Food and Eating: A Reader* (ur. James Watson in Melissa Caldwell). Malden in Oxford: Blackwell Publishing, 180–196.
- Debevec, Liza (2004a). Family Meals, Sharing and Hierarchy in a West African Town. *The Proceedings of the 2003 Oxford Symposium on Food and Cookery* (ur. Richard Hosking). Bristol: Footwork Press, 66–77.
- Debevec, Liza (2004b). V Afriki nihče ne je sam, ali pač?: Hierarhija v prehranjevanju burkinske družine. *Emzin* 14(3/4): 73–76.
- Debevec, Liza (2005a). *Through the food lens: The politics of everyday life in urban Burkina Faso*. Neobjavljena doktorska disertacija. St Andrews: University of St Andrews.
- Debevec, Liza (2005b). Ženske in tradicionalne in civilne poročne prakse v Burkina Fasu. *Azijske in afriške študije* 9: 65–77.
- Debevec, Liza (2007). Z Maggi kocko do dvojno dobrega okusa: Spremembe in kontinuiteta v vsakdanji prehrani v urbanem Burkina Fasu. *Glasnik slovenskega etnološkega društva* 47(3–4): 12–16.
- Debevec, Liza (2009). Islam in vsakdanje življenje mladih moških v urbanem Burkina

¹⁰ *Grioti* so posebna kasta tradicionalnih pevcev, ki jih pozna večina zahodnoafriških družb.

- Fasu. *Historični seminar* 7 (ur. Katarina Šter in Mojca Žagar). Ljubljana: Založba ZRC, 61–75.
- Fortes, Meyer in Sonia Fortes (1936). Food in the Domestic Economy of the Tallensi. *Africa* 9: 237–276.
- Gillette, Maris Boyd (2005). Children's Food and Islamic Dietary Restrictions in Xi'an. *The Cultural Politics of Food and Eating: A Reader* (ur. James Watson in Melissa Caldwell). Malden in Oxford: Blackwell Publishing, 106–121.
- Goody, Jack (1982). *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hagberg, Sten (2002). Learning to Live or to Leave: Education and Identity in Burkina Faso. *African Sociological Review* 6(2): 28–46.
- Hansen, Karen Trandberg (1999). The Cook, his Wife, the Madam and their Dinner: Cooking, Gender and Class in Zambia. *Changing Food Habits: Case Studies from Africa, South America and Europe* (ur. Carola Lentz). Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 73–89.
- Richards, Audrey (1939). *Land, Labour and Diet in Northern Rhodes*. Oxford: Oxford University Press.
- Roth, Claudia (1996). *La séparation des sexes chez les Zars de Burkina Faso*. Paris: L'Harmattan.
- Spittler, Gerd (1999). In Praise of the Simple Meal. African and European Food Compared. *Changing Food Habits: Case Studies from Africa, South America and Europe* (ur. Carola Lentz). Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 27–42.
- Tivadar, Blanka in Breda Luthar (2005). Food, ethics and aesthetics. *Appetite* 44(2): 215–233.
- Yan, Yunxiang (2005). Of Hamburger and Social Space: Consuming McDonald's in Beijing. *The Cultural Politics of Food and Eating: A Reader* (ur. James Watson in Melissa Caldwell). Malden in Oxford: Blackwell Publishing, 80–103.

SUMMARY

CONTINUITY AND CHANGE IN FESTIVE FOOD PRACTICES AMONG MUSLIMS IN URBAN BURKINA FASO

Liza Debevec

The traditional and the civil wedding celebration in urban Burkina Faso each serve a different purpose. The first one represents a 'necessary' rite of passage, while the second one has a legal purpose and is a form of reaction to the changes that the official discourse imposes on local society.

The types of food and drink served at the two parties clearly underline the differences

between the two events. Foods and drinks served at the traditional party are similar to everyday food, only more elaborate, while the buffet style lunch offered at the civil wedding consists mostly of “Western” food and drinks which the average Burkinabe hardly ever eats. Besides the food and drink themselves, different manners of consumption are also noticeable. At the traditional event, all the guests eat the *malo zaamen* with their hands and drink their *lemburujii* from small plastic bags. At the civil banquet, the adequate presentation of the dishes is much more important. The guests at the *table d'honneur* at the civil ceremony are served food on plates and are given cutlery and glasses and the rest of the guests are served food on plastic plates or trays and given soft drinks in bottles. The civil ceremony also breaks with the tradition of men and women eating in separate groups. Unlike the traditional party, where all the guests are female, the civil wedding will find men and women sitting at the same table and sometimes even eating from the same tray. The dress style is something else that changes significantly from one type of party to the other, although not as much as the food. However, neither of the two ceremonies will be completely devoid of influences from “the other side”. The modern influence in the traditional ceremony is represented by the electric guitars used by the musicians who accompany the singer and by the cameraman or photographer present. In the civil wedding, the traditional influences are for instance the fact that everyone is invited and that the traditional rules of age hierarchy prevent a young person from asking an older person to free a seat at the *table d'honneur*, even if the younger one was invited to sit there.

Comparing the two events helps us to better understand the meanings of the concepts of *tubabu dumuni* (white man’s food) and *farafin dumuni* (African food) and the role they play in people’s ideas of proper food. While one could thus argue that the reason for the simple daily meals of most Africans lies in limited resources, other authors have noted that there are very clear definitions of what constitutes a proper meal in most African societies (Spittler 1999; Hansen 1999: 85). And it is certainly not pasta or salad that will satisfy a person’s appetite. In the case of the civil wedding banquet described above, which consisted mostly of *tubabu dumuni*, the people felt that afterwards they still needed a proper meal, despite the fact that there were many leftovers after the banquet. This further suggests that the civil wedding is mostly a display of the family’s wealth and progressiveness, and the type of food being served is intended to support this image. On the other hand, while the traditional party is also an important display of wealth, with the wedding presents on display and with women giving away money to the *griots*, and with a rich man’s food – *malo zaamen* – the traditional wedding meal is considered to be filling and some of my informants sometimes even skipped dinner after a generous serving of *malo zaamen* at a wedding.

Translated by Liza Debevec

HRANA IN SPOMIN V KONTEKSTU MIGRACIJ

Mirjam MILHARČIČ HLADNIK¹

COBISS 1.01

IZVLEČEK

Hrana in spomin v kontekstu migracij²

Tema »misliti drugost skozi materialno kulturo« je predstavljena z deli avtobiografskih pripovedih slovenskih izseljenk v Združenih državah Amerike in njihovih potomk. Izbrani deli pripovedi omenjajo povezanost spomina in hrane, torej spominjanja na hrano kot ključni element etničnih in intimnih identitet. Poudarjene so izkušnje konstrukcije osebne identitete onkraj predpostavljene etnične identitete migrantov. Obravnavane so tudi izmenjave dobrot, vonjav in spominov v individualno oblikovanih transnacionalnih družbenih poljih. Pri analizi posebne povezanosti spomina in hrane v kontekstu migrantskih izkušenj je posebna pozornost posvečena socialnim, kulturnim in spolno obeleženim kontekstom ter osebni izkušnji raziskovalke.

KLJUČNE BESEDE: hrana in spomin, migracijski konteksti, etnične in intimne identitete, življenjske pripovedi

ABSTRACT

Food and Memory in the Context of Migration

In this article, the topic of "thinking otherness through material culture" is presented through autobiographical narratives of Slovenian women migrants in the United States and their female descendants. The selected parts of the narratives speak about how food is tied to memory and remembering of the past. This connectedness is particularly interesting in the context of ethnic and intimate identities. One focus is therefore on the experiences of the construction of individual identities beyond the presupposed ethnic identity of migrants. The other deals with the exchange of goods, scents and memories in individually formed trans-national social fields. Particular attention is focused on the social, cultural and gendered contexts that are taken into the consideration as well as the personal experience of the researcher.

KEY WORDS: food and memory, migration contexts, intimate and personal identities, life narratives

¹ Dr. sociologije kulture, doc. sociologije, višja znanstvena sodelavka, Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU, Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana; e-naslov: hladnik@zrc-sazu.si.

² Prispevek je delni rezultat aplikativnega raziskovalnega projekta »Ustvarjanje spomina in ohranjanje kulturne identitete med slovenskimi izseljenci in njihovimi potomci« (šifra L6-2203), ki ga iz državnega proračuna sofinancirata Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in Urad za Slovence v zamejstvu in po svetu, ter rezultat raziskovalnega programa »Narodna in kulturna identiteta slovenskega izseljenstva«, ki ga prav tako financira ARRS.

UVOD

Ko sem začela zbirati življenjske zgodbe slovenskih migrantk in njihovih potomk v Združenih državah Amerike, nisem vedela, kakšen bo rezultat raziskave.³ Kvalitativni metodološki pristop zahteva, naj bodo ključni raziskovalni koncepti, definicije in interpretacije vzeti iz samih pripovedi žensk. Te pripovedi sem zbrala s pomočjo poglobljenih intervjujev, pogovorov, pripovedovanj življenjskih zgodb in jih kombinirala z avto/biografskimi besedili. Ko sem zbirala življenjske zgodbe, sem ugotovila, da so spreminjale pomen in namen raziskovalnega projekta, hkrati pa so definirale njegove koncepte in interpretacije. Spoznavala sem, da tisto, kar sem snemala, niso bila zgolj pričevanja o ohranjanju slovenske kulturne dediščine v slovenskih skupnostih v Združenih državah, ampak nekaj več. Potopila sem se v zgodbe o intimnem procesu samokonstrukcije identitet v stalni dinamiki ustvarjanja kultur posameznika in skupine. Sledila sem temu, kar so v svojih raziskovalnih projektih odkrili mnogi avtorji (Rapport in Dawson 1998; Brettell 2003; Kofler 2002; Žmegac 2007) in kar je jasno definiral Stuart Hall, ko je pisal o identitetah:

V svojih karierah lahko identitete funkcionirajo kot točke identifikacije in pripadnosti zgolj, ker so sposobne izključevati, izpuščati, puščati zunaj, zavračati. Vsaka identiteta ima na svojem »robu« eksces, nekaj več. Enotnost, notranja homogenost, ki jo termin identiteta obravnava kot temeljno, ni naravna, ampak konstruirana forma zaključka, ki ga vsaka identiteta imenuje, kot je treba, čeprav gre za utišanega in neizgovorjenega drugega, tistega, ki identiteti »manjka« (Hall 1996: 5).

Življenjske pripovedi so vključevale številne primere takšnih izključevanj, izpuščanj in zavračanj: včasih etnične identitete, drugič ameriške ali obe, vendar v različnih življenjskih obdobjih. Poleg tega so razlagale zvezajenost identitet, njihovo heterogenost, večplastnost in dinamiko konstruiranja njihove »notranje homogenosti«. Življenjske zgodbe in avto/biografske pripovedi so razkrivale identitetne strategije, ki so določile kategorije raziskovalnega projekta »v množini«: ne ena identiteta, kultura, dediščina, temveč številne identitete, kulture in dediščine, konstruirane v dinamičnem procesu vseživljenjskih strategij ustvarjanja blagostanja v intimnem migracijskem toku. Predstavila bom fragmente zgodb, kjer so identitetne strategije opisane s spomini in hrano. Jon Holtzman to nenavadno povezanost spomina in hrane razlaga z vezjo med zasebnim in javnim:

Čeprav je prehranjevanje vedno globoko zasebno, pa je hrana v nasprotju z našimi drugimi najbolj zasebnimi dejavnostmi v celoti konstruirana z odkrito delitvijo ali obredi, prazniki, medsebojnimi izmenjavami ali v kontekstih, v katerih je kupljena in prodana. Zato velja upoštevati pomembnost tega precej enkratnega gibanja med

³ Več kot šestdeset pripovedi žensk iz vseh treh izseljenskih obdobj (pred drugo svetovno vojno, takoj po njej in od leta 1970 do danes) sem posnela v različnih krajih Združenih držav Amerike med letoma 2002 in 2004 ter leta 2008.

najbolj intimnim in najbolj javnim pri oblikovanju simbolne moči hrane na splošno in še zlasti v odnosu do spomina (Holtzman 2006: 373).

S fragmenti zgodb o povezanosti spomina in hrane želim pokazati tudi na problematičnost predpostavljenih kolektivnih etničnih identitet migrantov ter na predpostavljeno homogenost etničnih migrantskih skupnosti. Izogibam se pastem raziskovanja migracije kot »nacionalnega izseljenstva«, torej nacionalno ideološko razumljenega fenomena, ki ga tudi znanstveni pristop največkrat obravnava kot fenomen znotraj nacionalnih državnih meja. Pri tem upoštevam tako kontekstualizacijo življenjskih zgodb kot različne socialne in kulturne kontekste migrantskih izkušenj. Pri analizi ženskih zgodb sem tudi upoštevala, da so zgodbe družbeni in kulturni konstrukti, kakor pravi Robyn Fivush. Trdi, da je spol pomemben določevalc življenjskega scenarija ali načina, kako je oblikovana avtobiografska zgodba, kajti »spolno oblikovane podobe o lastni identiteti kažejo, da ženske same sebe dojemajo bolj relativno in so tako bolj osredotočene na skrb za druge in odnose v skupnosti, medtem ko je moški občutek bolj avtonomen in se osredotoča na individualno identiteto in dosežke« (Fivush 2008: 52). In čeprav je etnografska metoda ali narativna in biografska metoda – kakorkoli postopek pač imenujemo – neprecenljiva za razkrivanje ženske izkušnje, te zgodbe ni vedno enostavno slišati. Sama verjamem, da mi je pri poslušanju izrečenega in neizrečenega v življenjskih zgodbah mojih sogovornic najbolj pomagala moja lastna migrantska izkušnja. S tem projektom sem se ukvarjala, ko sem z možem in dvema majhnima otrokoma živela v New Yorku in poskušala razumeti in misliti migrantsko izkušnjo skozi optiko svojih lastnih vsakdanjih praks in izzivov. Postala sem del raziskave kot migrantka, ne le kot raziskovalka. Prav takšen del, kakršnega je Arlie Russell Hochschild opisala, ko je govorila o sebi kot instrumentu raziskave:

Tako nas naša subjektivnost z bogastvom primerjav, ki jih presadi v nas, spremeni v turiste v lastnem življenju, obiskovalce nenavadnih znamenitosti vsakdanjega življenja. Odstrani dolgočasni občutek, da je sploh kaj samo po sebi umevno. Vsak družboslovec ima svojo subjektiviteto; vprašanje pa je, kako jo uporabljamo (Hochschild 2003: 6).

Sledila sem razmislekom o tem, da je metodološko nujno raziskovati migracijske prostore kot povezane in združene v en sam prostor (Povrzanović Frykman 2009: 109). Perspektiva »tu« in »tam« je bila zame od začetka povezana, prav tako kot sta bila povezana prostor, od koder s(m)o odšli, in prostor, kamor s(m)o prišli. Tudi definicija izseljenca in priseljenca je postala neuporabna, saj sta znotraj migrantske izkušnje priseljenec in izseljenec vedno združena v isti osebi. Zaradi osebne raziskovalne pozicije sem se lahko poleg povezanosti hrane in spomina še zlasti posvetila premisleku o glediščih raziskovalca ali raziskovalke, kar v nadaljevanju natančneje predstavljam.

RAZISKOVANJE IN PREHRANJEVANJE: NEKAJ METODOLOŠKIH VPRAŠANJ

V moji raziskavi je že zgodaj postalo jasno, da bo hrana pomemben del zgodb in same raziskave. K prvi newyorški sogovornici sem šla februarja leta 2002. Slovenijo je zapustila kot najstnica ob koncu druge svetovne vojne in z družino nekaj let živela v Parizu. Po prihodu v Združene države je končala univerzo in bila aktivna v slovenski skupnosti. Ob mojem obisku je bila že upokojena, z odraslimi otroki. Nasmejana mi je postregla s čajem in z *doughnuts*, rekoč da je pust. *Doughnuts* so podobni tradicionalnim slovenskim krofom, le da so večji, bolj ploščati in imajo tam, kjer bi morala biti marmelada, luknjo. Še preden sva sedli k pogovoru, je moja sogovornica vzpostavila kontekst najine skupne tradicije: postregla je prav določeno pecivo. To vrsto potrditve skupnega porekla sem izkusila pogosto. Ker sem raziskovala tradicijo in dediščino, so moje sogovornice prav s skupnim uživanjem tradicionalnih slovenskih jedi in pijač poudarile svoje zgodbe o nacionalni identiteti; morda je šlo za gostoljubnost; morda pa so samo predpostavljale, da bi si nekdo iz Slovenije želel tovrstno dobrodošlico. Ko sem obiskala dom sogovornice v predmestju Pittsburgha, sem v znak dobrodošlice dobila kos kruha, ščepec soli in šilce žganja. Za ta obred sem vedela zgolj iz knjig o daljni preteklosti, doživela pa ga nisem nikoli. Prav tako nisem še nikoli v življenju pojedla toliko kosov potice. Zanj pravi slovensko-ameriška kuharska knjiga: »Tako slovenska je, kakor je jabolčna pita ameriška. Migrantke so recept zanj iz Slovenije v Ameriko ob prelomu stoletja in v prvih desetletjih tega stoletja prinesle »v glavah«. Obstaja veliko vrst potice, najbolj priljubljeni pa sta orehova in rozinova, pri čemer se včasih rozine doda tudi orehovi« (*More Pots and Pans* 1998: 16). Po večeru, ki sem ga preživela ob snemanju življenjskih zgodb dveh žensk v predmestju Clevelanda, sem dobila velik kos potice, da jo odnesem svoji družini. Ker sem občudovala gredico ob njuni hiši, sta mi podarili tudi šopek šmarnic, rož, ki so po našem prepričanju tipične za Slovenijo, njihova semena pa so migrantke prinesle v žepih plaščev. Ko sta me naslednje jutro na kratkem letu do New Yorka ovijala vonja potice in šmarnic, sem se počutila kot prava raziskovalka in še bolj prava migrantka.

Doughnuts, ki niso krofi, lahko pa se pretvarjamo, da so, saj so jim podobni, so dober primer hrane kot označevalca, simbola, tvorca identitete ali okusa po drugačnosti in drugosti. Krofi in *doughnuts* so različni, a če jih hočeš videti kot podobne, so si podobni. Potica je izključno slovenski orehov kolač, ki spremlja vsak pomemben družabni dogodek, vendar je, seveda, tudi tradicionalna sladica vsaj italijanskih, poljskih in čeških migrantov. Tradicija dobrodošlice s kruhom, soljo in z žganjem je morda slovenska, a meni se je zdela srbska in še to iz nekih drugih časov. Razumevanje našega in drugega je odvisno od konteksta. Pri hrani je odvisno celo od tega, iz katere regije prihajamo, kajti med načini priprave hrane v slovenskih pokrajinah – pomislimo samo na koruzne žgance in polento – so velike razlike. Ti primeri kažejo, kako so pri hrani, jedi in uživanju identiteta, označevalec, simbol in okus vedno v množini, kako se interpretacije razlikujejo, saj je mnogo različnih trditev o avtentičnosti, okusi so umišljeni, simboli pa se neprestano reinterpretirajo v dinamičnih kontekstih.

Pomembnost hrane kot označevalca in okusa »po sebi« v smislu nacionalne identitete sem izkusila tudi na osebni ravni. V štirih letih, kar sem živela v New Yorku, sem potico spekla dvakrat. Pekla je nisem nikoli prej, pa tudi nikoli več po vrnitvi v Slovenijo. Prepričana sem, da se peke ne bi nikoli lotila, če ne bi imela otrok. Ker pa sem v Ameriki vzgajala dva majhna otroka, sem čutila potrebo, da dogodke slavimo na tradicionalen slovenski način, seveda v smislu priprave tradicionalnih jedi. Za božič ali velikonočne praznike smo spekli potico zato, da bi otroci sodelovali v spominu na obredje, ki sva ga bila z možem deležna v svojem otroštvu, ne pa zato, ker bi bili verni. S pripravo in z uživanjem točno določenih jedi smo praznovali tudi največji ameriški praznik, zahvalni dan, vendar pa te navade po vrnitvi nismo ohranili. Poudarila bi rada pomen individualnega, subjektivnega v procesu prehranjevanja in spominjanja ter subjektivnih odločitev pri izboru tega, kaj jesti, da bi se v določenem kontekstu spominjali. Da živim migrantsko izkušnjo, sem se zavedla tistega dne, ko sem po telefonu prosila mamo, naj mi da recept za potico. Imela sem dve kuharski knjigi o tradicionalnih slovenskih jedeh, ki sem ju na svojih raziskovalnih potovanjih dobila v dar. Prva je bila že omenjena *More Pots and Pans*, ki jo je izdala najstarejša slovenska ženska organizacija, Slovenian Women Union of America, Slovenska ženska zveza, druga pa *Treasured Slovenian and International Recipes*, ki so jo izdale Progressive Slovene Women of America, Napredne Slovenke Amerike. Vendar nisem hotela katerikoli, še tako avtentičen recept. Potrebovala sem recept, poln spominov, podob, vonjev in barv, poln čustev in občutka blagostanja. Želela sem prav tisti recept, ki ga je moja mati dobila od svoje mame, moje ljubljene stare mame. Zakaj sem hotela recept stare mame? In še pomembneje, kaj ima s tem opraviti narodnost oziroma etničnost? V obširni literaturi različnih strok na temo hrane in spominov je delo Davida Suttona (2001) zame očitno najrelevantnejše. Posebno razmerje med hrano in spomini, ki ga migranti izkusijo daleč od doma, je razložil takole:

Dejstvo, da sta vonj in okus bistveno bolj povezana z epizodičnim kakor s semantičnim spominom, s simboličnim in ne z lingvističnim, s prepoznavanjem in ne priklicom v spomin, pomaga razložiti, zakaj sta vonj in okus veliko bolj koristna za šifriranje naključnih, vendar nič manj pomembnih kontekstov preteklosti, kakor so, denimo, besede in podobe (Sutton 2001: 101–102).

Njegova študija o hrani in spominu na grškem otoku Kalymnos, še zlasti del, ki govori o transnacionalni izmenjavi jedi v kontekstu migracij, nam nudi potrebni konceptualni okvir. Sposobnost hrane, da hkrati spodbudi subjektivno razlago in uredi skriti zapis silovitih pomenov, jo očitno nadvse ustrezno povezuje s temo spomina. Spomin in njegov pogosto pozabljeni *alter-ego*, »pozaba«, spodbujata splošno zanimanje in razlaganje, medtem ko obenem zapisujeta skrite pomene. Tako kot hrana je tudi spomin očitno povezan z vprašanji identitete: spolne, razredne in drugih (6).

Poleg tega gre pri njegovi analizi za razumevanje kulture in spomina bolj kot dejavnosti kakor teksta, kar si je Sutton sposodil pri Paulu Connertonu (1992). To, da na kulturo in spomin gleda kot na delovanje, mu omogoča, da opozori, kako se spomin na

preteklost prenaša in ohranja s pomočjo obredov oziroma predstav. V teh obredih so pripravljane hrane in načini prehranjevanja med najmočnejšimi. Sutton se seveda opira na Marcela Prousta, ko trdi, da spomini na vonj in okus odprejo bolj kompleksno strukturo spomina: »Hrana ne simbolizira zgolj družbenih vezi in delitev; sodeluje pri njihovem ustvarjanju in ponovnem ustvarjanju« (Sutton 2001: 102). In v prav tolikšni meri kot kuhanje in spominjanje implicirata tradicijo, implicirata tudi spremembo, refleksijo, izbiro in variacijo. Binarne strukture tukaj nič ne koristijo, ne tradicija in modernost, ne preteklost in sedanjost, ne ruralno in urbano; to bo jasno iz odlomkov življenjskih zgodb, ki jih bom predstavila.

NARATIVNI FRAGMENTI O HRANI IN SPOMINU

Obstaja mnogo različnih kulturnih obrazcev spomina na hrano in odnosa med hrano, spominom in identiteto. Kakor je vzkliknila moja sogovornica: »Hrana je etnična identiteta!« Njeni spomini na njeno slovensko poreklo so tesno povezani s hrano: »Ko pomislim na svoje slovenske korenine, pomislim na peko kruha. Moja mati je kruh vedno pekla doma, prav tako tudi vse moje tete in obe babici. Nепrestano so pripravljale kruh, kavne kolače in rezance, rezale so rezance za juho.« Moja sogovornica iz La Salla v Illinoisu, le nekaj let mlajša od pripovedovalke iz Pittsburgha, je zrasla v podobnem okolju. Povedala mi je podobno zgodbo o odraščanju v etnični družini in skupnosti: »Oh, vse je bilo tradicionalno! Vsi naši obroki so bili vedno iz slovenskih jedi, vedno. Nič ni bilo ameriško.« Vso zelenjavo so pridelali doma na vrtu, jo predelali in shranili, konzervirali v kozarcih. V kleti so imeli sod s kislim zeljem. Njena mati je vedno kuhala slovensko, vsa hrana je bila pripravljena doma. Moja sogovornica se spominja, da si je kot otrok vedno želela poskusiti konzervirane breskve iz lokalne trgovine, pa jih, seveda, nikoli ni. Njen oče, ki sicer ni bil kmet, je redil živali in je bil znan po svojih klobasah. Vsako leto je celo kupil grozdje in naredil vino: »In v skupnosti je bila to velika reč. Kajti naredil je morda petdeset sodov vina. In to je bilo zagotovo slovensko. Kadarkoli je kdo prišel v hišo, je dobil vino in odšel zadovoljen.« Sogovornica, učiteljica v pokoju, je odraščala v istem času kakor zgoraj omenjene sogovornice v rudarskem okolju Iron Rangea v severni Minnesoti. V njenem malem rojstnem mestu so Slovenci vodili vse, od bank do trgovin in šol. Ko je pomislila na svoje otroštvo, je rekla: »Druga stvar, ki mi pride na misel, sta juha in jabolčni zavitek, pa poletne nedelje, ko so šli vsi – živela sem v zelo slovenski četrti – na velik travnik, pojma nimam, od kod je prišla vsa hrana, kar pojavila se je, in potem so peli. Samo peli.« V uvodu h knjigi *More Pots and Pans* so zgoraj opisane okoliščine predstavljene kot skupne vsem migrantom:

Sociološke raziskave – vključno z mojo lastno – o ameriških Slovencih kažejo, da je za okus pri hrani, pa tudi petju in glasbi značilna osupljiva trajnost. Migranti se lahko otresejo oblačil »stare domovine« in nekaterih navad že ob prvem znaku posmehovanja ali zadrege, njihovi vnuki pa še vedno navdušeno pripovedujejo, kako

je stara mati pripravljala določeno jed, in nočejo, da bi se njena umetnost izgubila (Gobetz 1998).

Zanimivo je, kako ta vrsta spomina odseva v pripovedi mlade ženske, ki z ameriškim možem in dvema majhnima otrokoma živi v New Yorku. V Združene države je prišla leta 2000 kot turistka, se zaljubila, poročila in ostala. Družinsko življenje poskuša organizirati na način, ki je po njenem mnenju kolikor je mogoče slovenski:

Trudim se, da bi nam ustvarila neke vrste slovensko življenje, ker si želim, da bi moja sinova imela to izkušnjo. Z njima vedno govorim samo slovensko. Ker sem doma, ker ne hodim v službo, lahko dan organiziram tako, da imamo zajtrk, slovensko kosilo z juho in podobnim, in lahko večerjo.

Po njeni interpretaciji je to, kako pripravljajo in uživajo hrano, način, da bodo njeni otroci razumeli, kdo je njihova mama, da bodo, skratka, z memoriranjem in ne zgolj uživanjem hrane »postali« tudi Slovenci. Neka druga sogovornica pa je situacijo povzela s popolnoma drugačne perspektive. V Združene države je prišla leta 1982 s štipendijo in po letu dni ni več hotela ostati. Vrnila se je v Slovenijo, kjer je spoznala migranta, ki se je izselil po drugi svetovni vojni in je prišel na obisk v domovino. Poročila sta se in se preselila v Washington D.C. Njena ocena nacionalnih dejavnosti in identitet je podobna tistim, ki veljajo med Slovenci v Sloveniji:

V Washingtonu ni slovenskih družin, v katerih bi otroci znali slovensko, in ohranjanje tradicije je zelo omejeno: enkrat na mesec maša, župnikov blagoslov ob sv. Miklavžu. In enkrat letno slovenski shod, kjer se govori angleško, pride pa harmonikaš, kuhajo se klobase in cvrejo flancati – temu res ne bi rekla kultura.

Moja sogovornica je ena od sodobnih, izobraženih migrantk, ki Slovenijo pogosto obiskujejo in imajo dnevni stik s kulturnimi dogodki. Slovensko kulturo razume kot moderno produkcijo na področju literature, dramatike, glasbe in mladinskih subkultur, in ne kakor nekaj, kar je povezano z ruralno, folklorno tradicijo, s hrano, pesmijo ali plesom. Rekli bi lahko celo, da razume kulturo strogo kot »besedilo« in predstave pripravljanja in uživanja hrane na družabnih dogodkih ne uvršča vanjo. Njena interpretacija kaže, kako pomemben je kulturno-socialni kontekst družbe, iz katere se migrant izseli. Od kod in kdaj migrant pride v migrantsko etnično skupnost, je za subjektivno dojetje migracijske izkušnje ključnega pomena. Pa vendar: če so migrantke na začetku 20. stoletja prinašale semena šmarnic, vrtnic, solate in *pomidorov*, to lahko razumemo v kontekstu potrebe ohranjanja stika s starim krajem oziroma konstrukcije realnosti, ki naj bi čimbolj spominjala na kraje, ki so jih zapustile.⁴ Ko smo se vozile iz Dulutha v Minnesotti na sever te države,

⁴ Iz migrantske korespondence družine Udovič-Hrvatín-Valenčič (Milharčič Hladnik 2005; 2006) razberemo, da je bilo prinašanje semen ena od glavnih nalog migrantov, ki so obiskali Stari kraj. Poleg tega so prinašali tudi hrano, npr. pršut, brinjevec, klobase. Nekoč je iz Clevelanda potovala v Bue-

v Iron Range (Železna planjava), so mi sopotnice razlagale, da so si slovenski migranti izbrali ta del dežele za svojo naselitev zato, ker spominja na slovensko pokrajino: je rahlo hribovita, porasla z gozdom, ponekod tudi z brezami, in pozimi zasuta s snegom. Jasno je, da so se slovenski migranti množično naselili v Iron Rangeu zaradi možnosti zaposlitve, saj so bili tam rudniki železa. Prav tako so se množično naselili na povsem ravnih območjih Clevelanda in Pittsburgha zaradi jeklarske industrije, čeprav tam ni najti ničesar od zgoraj omenjenih značilnosti slovenske pokrajine. Interpretacija mojih sopotnic razkriva simbolno, emocionalno in identitetno razsežnost migracijskega procesa, kjer lahko igra spomin na pokrajino starega kraja prav tako pomembno vlogo kot spomin na jedi, ki so jih tam uživali.⁵ Zanimivo je, da tudi mlada trenerka joge, ki je prišla v New York pred desetimi leti, čuti potrebo, da pred svojo hišico vsako leto zasadi gredo paradiznikov. Ali da plesalka in koreografinja ter prevajalka, ki se je priselila v istem času, naroča, da ji gostje iz Slovenije vedno prinesejo domače bučno olje in *barcaffè*. Obema se hkrati zdi nezaslišano, da bi se udeleževale prireditev, kjer si ženske izmenjavajo recepte slovenskih jedi, kaj šele prireditev, ko se ženske dobijo, da bi recepte preizkusile, se torej spominjale »v živo«, kako se določena jed, recimo štrudel ali potica, pripravi.⁶

Če torej k razlikam na individualnih ravneh dodamo še nekaj splošnih, bo to v primeru slovenskih migrantov pomenilo razlike med tistimi, ki so se izselili v treh glavnih valovih, pa tudi glede na območje Slovenije, s katerega so se izselili. Če to dodamo k razrednim in generacijskim ločnicam, si lahko predstavljamo, kako zelo heterogene so v resnici slovenske pa tudi druge migrantske skupnosti. To zadnjo razdelitveno črto je dobro opisala sogovornica iz Clevelanda, največje slovenske skupnosti v Združenih državah. Zrastla je v znani družini, ki je bila v slovenski skupnosti politično in kulturno vplivna, liberalna in nereligiozna. Kot majhna deklica je v dvajsetih letih opazila, da je njena etnična skupnost v Clevelandu strogo razdeljena. Rekla je: »Veš, dve vrsti Slovencev sta bili, tisti, ki so hodili v cerkev, in tisti, ki niso.« To je bila dediščina stare dežele in okrog tega razkola so se oblikovale kulturne, umetniške, podporne in založniške organizacije pa bratovščine in družbene skupine. Igral je pomembno vlogo v procesu izumljanja in ponovnega izumljanja etničnih tradicij (Sollors 1989), dediščine in identitete – v množini. Med slovenskimi migranti v Združenih državah obstaja še večja in bistveno usodnejša razlika, ki je delno povezana z zgoraj omenjeno shizmo. Gre za razliko med skupino migrantov in njihovih potomcev, ki so prišli pred drugo svetovno vojno, in tistimi, ki so prišli po njej. Tisti, ki so

nos Aires tudi potica. Izraz Stari kraj uporabljam v pomenu, kot ga uporabljajo slovenski migranti in njihovi potomci – to je konkreten kraj izselitve z okolico.

⁵ Sutton omenja grške migrante na Floridi, kjer so jih na domače otoke spominjali oranževci in druga tropska drevesa, neutolažljivo pa so pogrešali divjo lepoto skal (Sutton 2001: 77).

⁶ Tu se odpira posebno vprašanje pripravljanja jedi v kontekstu spomina. Pri demonstracijah, kako se, denimo, naredi potico ali štrudel, ne gre za to, da bi ne obstajale kuharske knjige, po katerih ju je mogoče speči, temveč je pomembna predstava priprave, utelešenje obredja z gibi in gestami, ki jih učijo tiste, ki to znajo. Nostalgični občutek skupne priprave jedi v nekdanjih družinah, ki je pri tem tudi prisoten, seveda ni nujno neposredni spomin, ampak je že posredovani spomin v pripovedih odraslih o, ne samo Starem kraju, temveč tudi starih časih. Primer demonstracije priprave štrudla iz leta 2009 v New Yorku si je mogoče ogledati na www.swuanyc.org (9. 4. 2010).

prišli pred njo, so se delili po ideološki in politični liniji, vendar so komunicirali med seboj in se udeleževali istih kulturnih prireditev v nacionalnih domovih. Resnični, nepremostljivi prepad je nastopil, ko so prišli politični migranti, begunci oziroma razseljene osebe. Ti so predstavljali približno šest odstotkov migrantov slovenskega porekla v Združenih državah. V Clevelandu, na primer, so ustanovili svoje pevske zборе in plesne skupine, otroške in mladinske skupine, svoja igrišča, dogodke, ceremonije in rituale, ki potekajo še danes. Da bi to razumeli, nam bo pomagal Connertonov koncept družb in spomina:

Kar pa se zlasti družbenega spomina tiče, lahko opazimo, da podobe preteklosti pogosto legitimizirajo sedanji družbeni red. Implicitno pravilo je, da vsi pripadniki kateregakoli družbenega reda predpostavljajo, da imajo skupen spomin. Mera, v kateri se njihovi spomini na preteklost razlikujejo, je mera, do katere si ne morejo deliti niti izkušenj niti predpostavk (Connerton 1992: 3).

Dva različna niza spominov pomenita dve različni družbeni skupini. V primeru slovenskih migrantov v Združenih državah po letu 1950 sta se dve skupini razdelili in definirali glede na dva niza spominov. To seveda niso bili katerikoli spomini, bili so spomini na staro deželo, ki jih je oblikovala izkušnja vojne. Za tiste, ki so odšli pred vojno, je bila stara dežela reven, vendar idiličen, lep zelen kos paradiža, kamor bi se človek lahko vedno vrnil in kamor so se vračali v svojih spominih. Za tiste, ki so odšli po letu 1945, je bila to v bratomorni vojni s krvjo prepojena razbita dežela, ki so jo vzeli komunisti, izgubljena za vedno in tudi v spominih trpeča. Kakor Connerton tudi pravi: »Tako lahko rečemo, da so naše izkušnje sedanjosti precej odvisne od našega poznavanja preteklosti in da naše podobe, ki jih imamo o preteklosti, običajno rabijo temu, da legitimiziramo sedanji družbeni red« (Connerton 1992: 3). Še zlasti relevantno pri njegovem argumentu je, da je politična ideologija v bistvu način življenja (oblačenje, prehranjevanje, komunikacija) in da se družbene skupine spominjajo v skupnih komemorativnih dejanjih in kulturno specifičnih telesnih praksah. Vidimo lahko relevantnost tega koncepta za slovenske migrante v Združenih državah, za njihove razlike in podobnosti pri ustvarjanju blagostanja pri vsakdanjem življenju v novi deželi. Vendar pa je za nas ključno vprašanje v zvezi z njihovimi spomini naslednje: ali sta ti dve skupini migrantov uživali in uživata različno hrano spominjanja? Ali je za te različne slovenske migrante in njihove potomce razmerje med zgodovinsko zavestjo, spomini na preteklost in spomini na hrano res različno? Sta obredje in predstava uživanja hrane tako kontradiktorno različni kot njihovi spomini na Stari kraj, interpretacija skupnega načina prehranjevanja pa tako nepomirljiva kot interpretacija zgodovine? V to lahko upravičeno dvomimo.

Na družabnih srečanjih obeh skupin od nekdaj, in še vedno, postrežejo krofe in potico, flancate in klobase, kislo zelje in zeljnato solato, vse tiste »kulturno specifične telesne prakse«, ki – konec koncev – vse njih definirajo kot Slovence oziroma so v njih »uteleseni« kot nekaj etnično skupnega, slovenskega. Prehranjevanje kot družabna dejavnost, pomembna za delovanje družine in skupnosti, in kot središče družinskega in družbenega življenja je v migrantskih družinah in skupnostih še pomembnejša. Rabi vzpostavljanju

občutja blagostanja, pripadnosti, varnosti in vključenosti, razumevanja in povezanosti, sladkega spomina na Stari kraj, čvrste obljube o boljšem življenju v novem. Postopek vlaganja zelenjave in shranjevanja mesa kot sestavin za posamezne jedi, postopek izdelovanja vina in žganja, kuhanja in pečenja in končno skupnega uživanja hrane so vse deli strategije spominjanja. Spominjanje Starega kraja, ljudi, ki so ostali, in tistega, kar je bilo ustvarjeno in negovano v Obljubljeni deželi na ravni migrantske skupnosti v slovenskem domu, na veliki trati in za družinsko mizo. To, kar je dokazala analiza življenjskih zgodb, je, da ne obstaja poenotena etnična identiteta in ne avtentični etnični glasovi. Ko me je ena mojih sogovornic prosila, da ji priskrbim recept za potico, je imela verjetno v mislih nekaj avtentičnega. Dala sem ji recept moje stare mame, star že več kot sto let, in ji razložila, da mora biti malo nadeva in malo rozin, ker recept ne pripada bogatim ljudem. Poučila sem jo, da jo mora zviti na tak način, da ne bo imela veliko tankih plasti orehovega nadeva, ampak eno debelejšo, in jo mora speči kot štruco in ne zvitek. Ker je kot novinarka pisala o hrani, je uporabila recept, spekla potico po navodilih, jo fotografirala in vse skupaj objavila na spletni strani svojega časopisa. Ko me je obvestila, kje na spletu najdem članek, sem se začudeno zastrmela vanj: potica je bila prav takšna, kot sem se je spominjala, in vonjala sem jo na svojem računalniku v Brooklynu.⁷

SKLEP

Pripovedi kažejo, da smo veliko več kakor »to, kar jemo«. Predvsem pokažejo, da smo pretežno tisto, kar čutimo, ko se spominjamo, kaj smo jedli. Pripovedi najbolj poudarijo »tok identitet«, konstrukcijo občutij in čustev, spominov in pomenov. Konstrukcija je proces, v katerem se identiteta izpogaja med različnimi tradicijami in modernostmi v specifičnih kontekstih. V zgodbah žensk so poudarki, da so bile identitete vedno intimno in posamično določene v specifičnih zgodovinskih, političnih, kulturnih in, seveda, spolnih kontekstih. Vsaka življenjska zgodba je edinstvena, nanjo pa vplivajo življenjske okoliščine, ki so bile prav tako politično in socialno definirane. Velike razlike obstajajo med življenjskimi okoliščinami v času velike gospodarske krize, in tistimi v povojnem času gospodarske rasti ali obdobju multikulturalizma in etničnega ponosa v Združenih državah. Prav na pomembnost konteksta, v katerem razlagamo povezanost hrane in spomina, opozarja tudi Holtzman:

Hkrati se moramo zavedati dejstva, da ima ta značilnost posebno kulturnozgodovinsko dinamiko v evropsko-ameriškem kontekstu, ki je nesorazmerno močno predstavljen v študijah hrane. V Ameriki (v nasprotju z drugimi kulturnimi/zgodovinskimi konteksti), na primer, je to, kar nekdo je doma, precej neoznačeno – celo cenjeno kot trajni simbol talilnega lonca – medtem ko je v javnosti etnična hrana posebej okusna oblika multikulturalizma, v nasprotju s pričakovanim, zahtevanim ali celo uzakonjenim konformizmom na področjih, kot sta jezik in oblačenje. Zato

⁷ Še vedno je dosegljiva na <http://www.post-gazette.com/pg/04099/297653-34.stm> (9. 4. 2010).

velja upoštevati, da vsenavzočnost hrane pri vzdrževanju zgodovinsko konstituiranih identitet ni odvisna samo od lastnosti same hrane, temveč tudi od socialnih in kulturnih razmer, ki v tem prostoru dovoljujejo in spodbujajo prožne identitete, medtem ko so druga področja veliko bolj stigmatizirana (Holtzman 2006: 373).⁸

Fragmenti pripovedi predstavijo različne oblike povezanosti hrane in spomina v kontekstu migrantskih izkušenj in konstrukcije identitet. Povezanost, ki jo je Margaret Coyle poetično definirala takole: »Hrana nam pove, kdo smo, od kod prihajamo, povezuje našo preteklost, sedanjost in prihodnost. Vzdržuje nas z več kakor s samo hranilno vrednostjo, oziroma nam lahko, kadar se je zavedamo in ji dovolimo, nahrani tudi duha« (Coyle 2004: 42). Če torej težko rečemo, kaj kuhajo slovenski migranti in njihovi potomci doma, pa lahko z gotovostjo trdimo, da v ameriških slovenskih skupnostih ni družabnega srečanja brez »etnične« hrane in glasbe. Aprila 2004 sem se udeležila festivala Button Box Bash v Clevelandu, ki ga letno pripravlja slovenska skupnost in vsako leto pritegne množico glasbenikov in obiskovalcev. Prišlo je na stotine harmonikašev z vseh strani Združenih držav, stregli so tradicionalne slovenske jedi. Ljudje so ves dan plesali in se zabavali. Nekateri so dogodek razumeli kot slovenski in si ga zapomnili kot takega, drugi so se prišli samo poveseliti. Hrana pa je bila ključna. Seveda so bili na voljo krofi, potica in druge tradicionalne jedi oziroma »tradicionalne na ameriški način«, naravnost iz pripovedi mojih sogovornic. Zatavala sem v kuhinjo, da bi pozdravila ženske v belih predpasnikih s sliko harmonike in z napisom »Squeeze me, I am Slovenian!«⁹ Pravkar so pobirale krofe iz vrelega olja. Kar nekoliko nerodno mi je bilo zaradi glasne glasbe, količin hrane in parov, ki so neutrudno plesali, prav kot bi bilo verjetno nerodno raziskovalki, ki bi na »teren« prišla iz Slovenije.

Potem pa sem pomislila, da to konec koncev ni »teren« mojega raziskovanja. To je bila privilegirana pozicija, s katere sem lahko natančno mislila migracijski proces kot povezanost tistega »tam« in »tukaj«; pozicija, v kateri sem hkrati mentalno bivala znotraj in zunaj meja nacionalne države; izkusila dragoceno izkušnjo konstrukcije osebne identitete onkraj predpostavljene »etnične« identitete migrantov; ter sledila izmenjavi predmetov, dobrot, vonjav in spominov znotraj individualno oblikovanih transnacionalnih družbenih polj (Povrzanović Frykman 2009).¹⁰ Spomnila sem se okusa toplih krofov in hvaležno vzela krožnik iz rok nasmejana ženske.

⁸ Zanimiva bi bila primerjava s slovenskim prostorom, kjer je etnična hrana zaenkrat edina vidna in splošno sprejeta oblika multikulturalizma v javnem prostoru: gl. Jernej Mlekuž (2008).

⁹ Besedna igra (Stisni me, sem Slovenka) v smislu, da lahko stisneš harmoniko ali dekle.

¹⁰ O materialnih vidikih transnacionalnih družbenih polj in pomembnosti premisleka o kolektivnih identitetah migrantov je izšel tematski sklop v *Dveh domovinah*, ki mu je uvod napisala Maja Povrzanović Frykman (2009).

LITERATURA

- Brettell, Caroline (2003). *Anthropology and Migration, Essays on Transnationalism, Ethnicity, and Identity*. Walnut Creek, Lanham, New York in Oxford: AltaMira Press.
- Connerton, Paul (1992). *How Societies Remember*. Cambridge: University Press.
- Coyle, Margaret (2004). Il Timpano – ‘To Eat Good Food is to be Close to God’: The Italian-American Reconciliation of Stanley Tucci and Campbell Scott’s Big Night. *Reel Food: Essays on Food and Film* (ur. Anne L. Bower). New York: Routledge, 41–60.
- Fivush, Robyn (2008). Remembering and reminiscing: How Individual Lives are Constructed in Family Narratives. *Memory Studies* 1(1): 49–58.
- Gobetz, Edward (1998). Our Heritage, the Art of Cooking and Multiculturalism. *More Pots and Pans, A Cookbook of the Slovenian Women Union of America* (ur. Corinne Leskovar). Joliet: SWUA.
- Hall, Stuart in Paul du Gay (ur.) (1996). *Questions of Cultural Identity*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE, 1–17.
- Hall, Stuart (1996). Who Needs ‘Identity’? *Questions of Cultural Identity* (ur. Stuart Hall in Paul du Gay). London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE.
- Hochschild, Arlie R. (2003). *The Commercialization of Intimate Life. Notes from Home and Work*. Berkley, Los Angeles in London: University of California Press.
- Holtzman, Jon D. (2006). Food and Memory. *Annual Review of Anthropology* 35: 361–378.
- Kofler, Angelika (2002). *Migration, Emotion, Identities, The Subjective Meaning of Difference*. Dunaj: Braumüller.
- Leskovar, Corinne (ur.) (1998). *More Pots and Pans, Slovenian-American Cookbook, A Cookbook of the Slovenian Women Union of America*. Joliet: SWUA.
- Milharčič Hladnik, Mirjam (2005). Subjektivna realnost migracijskih procesov: Brati, poslušati in razumeti migrantske izkušnje. *Dve domovini* 22: 169–196.
- Milharčič Hladnik, Mirjam (2006). Čezoceanske poti paketov v migrantski korespondenci 1940–1960: »... 2 žajfe, 6 žup v paketih, pa tiste bendiče za majhne rane ...«, *Dve domovini* 23: 53–76.
- Mlekuž, Jernej (2008). Čapac.si, or on burekalism and its bites. An analysis of selected images of immigrants and their descendants in Slovenian media and popular culture. *Dve domovini* 28: 23–38.
- Povrzanović Frykman, Maja (2009). Material Aspects of Transnational Social Fields: An Introduction. *Dve domovini* 29: 105–114.
- Sollors, Werner (ur.) (1989). *The Invention of Ethnicity*. Oxford in New York: Oxford University Press.
- Rapport, Nigel in Andrew Dawson (ur.) (1998). *Migrants of Identity. Perceptions of Home in a World of Movement*. Oxford: Berg.
- Sutton, David E. (2001). *Remembrance of Repasts, An Anthropology of Food and Memory*. Oxford in New York: Berg.
- Unetich, Florence F. (ur.) (1995). *Treasured Slovenian and International Recipes*. Cleveland: Progressive Slovene Women of America.

Žmegač, Jasna Č. (2007). *Strangers Either Way: The Lives of Croatian Refugees in Their New Home*. New York in Oxford: Berghahn Books.

SUMMARY

FOOD AND MEMORY IN THE CONTEXT OF MIGRATION

Mirjam Milharčič Hladnik

The research project, based on oral history interviews with Slovenian women migrants and their descendants in the United States, explores what sort of subjectivity migrants' contexts have produced in the past and in the present. Each story is a biography of an identity in the making, a process of narrating the experiences that construct it. Each identity surpasses what we call ethnic or national identity or belonging. They make a good illustration of the need, mentioned among others by Maja Povrzanović Frykman (2009), to reconsider the presupposed collective ethnic identities of migrants. The text presents some fragments from the narratives where the special connectedness of memory and food in the context of migrant experience is mentioned. For the analysis, David Sutton's (2001) finding that scent and taste have a great explanatory power when it comes to the everyday memories of the past is used. The elements of the narrative illustrate the trans-national exchanges of food and consequently memories, which are an integral part of migrations in the past and today. In addition to Sutton, Paul Connerton's (1992) theory of memory and culture is mentioned, especially the understanding of culture as memory that is transmitted through ritual performances. Within these ritual performances, the preparation and consumption of food are of utmost importance. The narratives show how we are mainly what we feel and what we remember. In the context of feelings and memories, food talk is used to show the individual, intimate level of identity construction. The women's narratives emphasize that the identities have always been intimately and individually defined in a specific historical, political, cultural and, of course, gendered context.

Translated by Mirjam Milharčič Hladnik

BUREKPOMENI BUREKDAROVANJA NEBUREKLJUDEM

Jernej MLEKUŽ¹

COBISS 1.01

IZVLEČEK

Burekpomeni burekdarovanja neburekljudem²

Dandanes v Sloveniji soživita dve ekonomsko-antropološki burekokolji: burektrg, na katerem se prodaja in kupuje burekblago, in burekokolje, ki se trgu izmika. V tem zadnjem dominira doma narejen burek, največkrat v priseljskih družinah, ki je tudi pogost predmet izražanja gostoljubnosti in obdarovanja, občasno tudi zunaj etnične skupine. To tako imenovano burekdarovanje neburekljudem pa odpira tudi nekatera nova vprašanja razumevanja burekpomenov. Burekdarovanje neburekljudem reproducira odnose med etničnima skupinama, ki sta v darovanje vključeni. Pri tej reprodukciji temeljnih etničnih odnosov v slovenski družbi pa igra osrednjo vlogo predmet, ki je v darovanje vključen, točneje, njegovi pomeni. Takšno razumevanje burekpomenov poudari njihovo konstitutivno (aktivno) vlogo, torej poudari ne kako ljudje oblikujejo (burek)pomene, temveč kako (burek)pomeni oblikujejo ljudi.

KLJUČNE BESEDE: burek, materialna kultura, pomeni, darilo / blago, darovanje, priseljenci, Slovenija

ABSTRACT

Burekmeanings of Burekgiving to Nonburekpeople

There are two economic-anthropological burekenvironments in Slovenia today: the burekmarket, on which burekgoods are bought and sold, and a burekenvironment which eschews the market. The latter is dominated by the homemade burek, most often in immigrant families, where it is also a frequent subject of expressions of hospitality and gift-giving, occasionally even outside the ethnic group. This "burekgiving to nonburekpeople" also poses some new questions with regard to the understanding of burekmeanings. Burekgiving to nonburekpeople reproduces relations between the two ethnic groups included in the exchange. In these reproductions of the fundamental ethnic relations in Slovenian society the central role is played by the object which is included in the exchange, or more precisely its meanings. Such an understanding of burekmeanings emphasizes their constitutive (active) role, i.e. emphasizes not how people create (burek)meanings, but how (burek)meanings create people.

KEY WORDS: burek, material culture, meanings, gift / commodity, giving, immigrants, Slovenia

¹ Doktor znanosti, Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU, Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana, e-naslov: mlekuz@zrc-sazu.si.

² Besedilo je rezultat projekta »Etnična ekonomija: Izziv ali ovira za gospodarstvo v Sloveniji in EU« (L5-2242).

Burek – pita iz vlečenega testa z različnimi nadevi, dobro znana na Balkanu, v Turčiji (*bürek*) in z drugimi imeni tudi drugje na Bližnjem vzhodu – je v Slovenijo najverjetneje zašel v začetku šestdesetih let dvajsetega stoletja. No, prav mogoče tudi že prej, a to je že burekzgodba z drugim bureknaslovom.³ Slovenija, industrijsko najambicioznejša republika v Socialistični federativni republiki Jugoslaviji (SFRJ), je namreč rabila delovno silo. Z delovno silo – s priseljenci iz nekdanjih republik SFRJ pa smo dobili tudi burek. Če parafraziram Maxa Frischa: Poklicali smo delovno silo in prišel je burek!⁴

Toda burek – pomemben element prehrane nekaterih etničnih skupin (predvsem Bošnjakov)⁵ – bi verjetno za večino Slovencev ostal neznana, eksotična jed iz »španske vasi«, če se v šestdesetih letih prejšnjega stoletja ne bi v nekaterih slovenskih mestih z večjo koncentracijo priseljencev ali vojakov pojavile »tujerodne« prodajalne bureka (v rokah Albancev iz Makedonije).

A vse do osemdesetih let je bil tudi ta poulični burek najverjetneje predvsem hrana priseljencev. Od trenutka, ko so vanj zagrizla »slovenska« usta, pa se začne ta burekzgodba zelo hitro zapletati, bogatiti, debeliti. V drugi polovici osemdesetih let burek, vsaj v nekaterih večjih slovenskih mestih, stopi na zmagovalne stopničke, prav mogoče celo na zmagovalno stopničko v kategoriji »fast food potrošnje«. Konec osemdesetih let začnejo tudi nekatere »slovenske« pekarnice peči burek, ta trend pa se pospešeno nadaljuje vse do danes. Kot je v telefonskem pogovoru nekega dne v letu 2006 zaupal tehnolog v Pekarni Pečjak – pekarni, ki poleg prehrabenoindustrijske verige Žito spravi na slovenski trg nedvomno največjo količino bureka – burek postane »artikel številka ena«. Sredi devetdesetih let burek zaplava v slovenski prehranjevalni *mainstream*, 'glavni tok'. Pribori si mesto v zmagovalni skupini, prav mogoče prvo mesto, tako s kvantitativnim porastom kot z razširitvijo v številna nova polja in institucije. Konzumira se v slovenski vojski, uživa se v slovenskih šolah, zabava se na številnih tako formalnih kot neformalnih zabavah, prireditvah, leti na nekaterih letih slovenskega nacionalnega letalskega prevoznika, vozi se v tovornjakih, ki tovorijo blago na tuje trge, in še bi lahko naštevali.⁶ Fascinantna burektržna zgodba, ki se seveda ni mogla zgoditi brez nič manj fascinantne burekpomenke zgodbe.

A na tem burekpopotovanju – burekpopotovanju, ki bo sledilo burekpomenom – ne bomo oglaševali, prodajali, slavili te uspešne, vidne, večini vsaj približno znane burekzgodbe, v kateri je burek bolj ali manj le artikel, potrošna dobrina, torej blago. Povedali bomo burekzgodbo, v kateri se burek trgu – temu nenasitnemu želodcu, ki hrani interesno,

³ Recimo? Burekosvajanje. Kako je burek osvojil Slovenijo.

⁴ V izvorniku: »Poklicali smo delovno silo in prišli so ljudje!«

⁵ Ko zapišem »Bošnjaki«, mislim tudi na Bošnjakinje. To seveda velja tudi za druga samostalniška poimenovanja v vseh sklonih in številih ter za glagolske oblike, razen če ni drugače pojasnjeno. – V besedilu uporabljam (tudi) uradni izraz Bošnjaki, čeprav bi se nekateri verjetno opredelili kot Bosanci ali Muslimani. Miran Komac, Mojca Medvešek in Petra Roter (2007: 37) ugotavljajo, da je bila kategorija Bošnjaka v klasifikacijo prebivalstva vključena šele v popisu leta 2002, vendar je kar tretjina prebivalstva želela ohraniti dotedanje poimenovanje Musliman, nekateri pa so se opredeljevali kot Bosanci (pri čemer seveda ni jasno, ali so bili hkrati tudi islamske veroizpovedi).

⁶ Kar pa spet ne pomeni, da so bureku povsod odprta vrata, kaj šele na stežaj. A to je seveda že zgodba z drugim naslovom (glej Mlekuž 2008).

računsko in preračunljivo telo – izmika (čeprav, kot bomo videli, ostaja z njim tesno, celo neločljivo povezan). Torej burekzgodbo, v kateri burek ni obsojen, če si na tem malem začetku pomagamo z velikim začetnikom darteoretiziranja Marcelom Maussom (1996: 148), (le) na »hladen razum trgovca, bančnika in kapitalista«. Torej noče biti (le) blago, hoče biti (še) kaj drugega v tej naši burekzgodbi, predmet

BUREKOB DAROVANJA

Burek v priseljskih družinah ni tržno blago, je neodtujljiv; porabijo ga izdelovalci sami ali ga dajo svojim bližnjim. Udeleženi v menjavo tega doma narejenega bureka ga sprejmejo kot darilo ali v znamenje gostoljubja. Kroženje doma narejenih burekov in na drugi strani proizvodnja ter potrošnja industrijskih, pekarniških in pouličnih burekov kažeta, kot bi rekla bolj trda socialna antropologija, na razliko med darilnim ter tržnim gospodarstvom.⁷ Na ločenost, oddaljenost, omejeno komunikacijo med tema dvema gospodarskima okoljema, ekonomskima kontekstoma kaže tudi to, da velika večina priseljencev predvsem muslimanske veroizpovedi iz nekdanje SFRJ, ki burek in druge pite pripravlja večkrat tedensko, ni nikoli v življenju v Sloveniji poskusila pekarniškega, industrijskega ali pouličnega bureka. Ob tem avtor pričujočega besedila – širši javnosti znan kot dr. burek – postavlja tezo, za katero je pripravljen staviti vse svoje težko prigarano (burek) bogastvo: če se ne bi pojavile »tujerodne« burekprodajalne in pozneje domača pekarniška in industrijska burekproizvodnja, večina vsaj tistih bolj zapečkarških Slovencev ne bi nikoli slišala za burek. Vsaj za burek v Sloveniji ne!

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

Tem, kot verjetno večini delitev v sferi človeških zadev – kjer so, kot je pribil že Aristotel (1994: 190–192), lahko »stvari takšne ali drugačne«, jih torej ne obvladujejo večna načela in nujnosti – se izmikajo ali bolje nagajajo številne oblike burekpriprave in burekuživanja. Burek, kupljen na sivi ulici, v topli pekarni ali hladni, sterilni trgovini

⁷ Omenjena ekonomska sistema sta se razvila na različnih stopnjah družbenega razvoja. Darilna menjava je značilna za na klanu temelječe družbe, tržna menjava pa za razredno in/ali državno družbo. V kompleksnih državnih družbah seveda obe vrsti ekonomske menjave soživita (glej Gregory 1982, pa seveda tudi Mauss 1996: 4. poglavje). Izviren in slovenskemu bralcu »domač« prikaz tovrstnega dialoga med darilno in tržno menjavo je študija o haloških kolinah Roberta G. Minnicha (1993).

je brez večjih težav lahko použit kot glavni, osrednji dnevni obrok, v krogu domačih, recimo v kombinaciji z govejo juho in zeleno solato. In najverjetneje se med različnimi predstavniki burekblaga v vlogi prehrabnega družinskega tradicionalista najpogosteje znajde ravno najbolj industrijski, standardiziran in v procesu proizvodnje odtujeni burek⁸ – vsaj delno narejen na strojni liniji za vlečeno testo, zapakiran v industrijsko embalažo, globoko zamrznjen vržen v zamrzovalnike (super)marketov, čakajoč da ga v vroče pečice zapelje denar.

A vendarle, zdi se, da kroženje doma in zunaj doma, torej na trgu narejenih burekov poteka po relativno ostro zamejenih območjih ekonomske menjave. Konceptualno pa seveda tudi dejansko je sicer mogoče doma narejene bureke zamenjati za denar – s tem postanejo tržno blago. Tako je na primer dr. burek prosil soseda, da mu, seveda za denarno zamenjavo (čemur se je dolgo upirala) speče burek (v njenem jeziku pito, a o tem več pozneje) za pogostitev, ki jo je pripravil sodelavcem v službi po zagovoru doktorata. In prav tako je mogoče zunaj doma – na trgu – narejen in kupljen burek uporabiti za obdarovanje, izražanje gostoljubnosti. S tem je zgoraj omenjeni doktor sumljivega naziva recimo pogostil bratovo družino, ki je prišla na praznovanje petega rojstnega dneva njegove hčerke. A to se verjetno le bolj redko dogaja.

Prav tako pa je povsem narobe trditi, da je burek obsojen na dva hermetično zaprta svetova, dva izključujoča se gospodarska sistema, dve nepropustni ekonomski okolji. Gre predvsem za dva konceptualna, teoretska pola, ki v praksi, realnem življenju predmetov, materialne kulture nista nikoli povsem dosežena, aplicirana, izpeljana, kot so pokazali Arjun Appadurai, David Miller in drugi sodobni teoretiki materialne kulture. Le malo predmetov nepreklicno, skoz in skoz, brezkompromisno v svojem socialnem življenju funkcionira izključno bodisi kot darilo ali bodisi kot blago.⁹ Spomnimo se le zadnjih dveh burekov. S težavo kupljenega od sosede – torej bureka, ki je hotel biti nekakšno darilo, a ga je potencialni burekobdarjenec prekvalificiral v burekblago in je tako postal burekkupec. (S tem ta burekzgodba še ni bila končana, burek je končal na pogostitvi in se je tako približal (dosegel?) stanju, ki mu ga je namenila njihova burekstvarnica (soseda, ki mu je vdahnila življenje).) In bureka, brez težav postreženega bratovi družini – torej bureka, ki je bil kupljen zato, da pogosti, obdari bližnje. Ljudje si prisvajamo materialno tudi v blagovnem okolju, prisvajamo si tudi stvari, ki domnevno veljajo za blago,¹⁰ in seveda t. i. darila ali recimo raje neblago nikoli ne leži povsem zunaj dometa blagovne produkcije. V najbolj skrajni, banalni sekvenci: burek, pripravljen z največjo ljubeznijo za najdražje, ni verjetno nikoli, vsaj v Sloveniji ne, pripravljen iz sestavin, ki bi v toplo kuhinjo prišle povsem mimo trga. In nadalje, ne da pri tem izčrpali vse dvoumnosti in težave, ki jih postavlja delitev med darilom in blagom, kot pravi Appadurai (1992: 11), ima lahko darovanje enake družbene funkcije kot menjava blaga. Tako dan kot prodan burek lahko tako zbližujeta kot izključujeta v menjavo vključene akterje.

⁸ Glede na to, da so na tem mestu v ospredju konceptualna vprašanja, uporabljamo edninsko obliko.

⁹ Celo denar je, kot nam je dobro znano, lahko podarjen, je lahko darilo.

¹⁰ O tem na več mestih piše David Miller in to je (sicer v zelo svobodni interpretaciji) tudi eden od ključnih argumentov dela *Material Culture and Mass Consumption* (Miller 1987).

Na tem burekpopotovanju ne želimo te toge, rigidne delitve med darilom in blagom – ki je bila podlaga trdno zakoreninjenemu razlikovanju med skupnostmi, opredeljenimi z darilno ter na drugi strani z blagovno izmenjavo in ki je v veliki meri zelo dolgo opredeljevala antropološko osmišljanje, teoretiziranje materialne kulture¹¹ – postaviti še bolj pod vprašaj.¹² Ko razmišljamo o burekpomenih – vsaj o burekpomenih v Sloveniji – razlikovanje med burekblagom in tistim burekom, ki tako ali drugače to noče biti, ni nujno nesmiselno in neproduktivno. Seveda to nikakor ne pomeni, da ne moremo razmišljati o burekpomenih brez upoštevanja navedene delitve. In to tudi nikakor ne pomeni, kot bomo videli pozneje na tem burekpopotovanju, da so burekpomeni znotraj takoimenovanega darilnega in na drugi strani tržnega okolja zaprti za visoke ograje, čez katere ni mogoče skakati. A preden začnejo burekpomeni skakati, postavimo nov naslov in za naslovom obsežno poglavje, brez katerega bi se pričujoče besedilo drobilo kot burek brez burektesta. Dodajmo torej, da kroženje doma narejenih burekov poteka tako znotraj kot zunaj družine, sorodstva, kot tudi znotraj in zunaj etnične skupnosti. Torej je burek podarjen tudi

NEBUREKLJUDEM

Burek je pomembna jed (in lahko celo mogoč element obdarovanja ter predvsem izražanja gostoljubnosti v številnih) etničnih in nacionalnih skupnosti iz nekdanje SFRJ, priseljenih v Slovenijo. A predvsem je očitna njegova vitalna vloga pri manifestiranju in konsistuiranju družbe ter kulture pri muslimanskih priseljencih iz BiH in nekoliko manj pri drugih priseljencih muslimanske veroizpovedi.¹³ Razlikovanje se med drugim kaže tudi

¹¹ Antropologi, kot pravi kritično Miller (1994: 417), so pretiravali s totalitarnim holizmom manjših skupnosti in so pri tem ponavadi ignorirali nasprotja in občutke odtujitve, na drugi strani pa so povsem mižali doma. Zanimarjali so razumevanje strategij, s katerimi so si ljudje v industrijskih skupnostih prisvajali materialno kulturo. Če svobodno povzamem Millerjevo opazko: antropologi so se znašli v smešni, tragikomični situaciji. Na terenu so se srečevali z zelo majhnim številom predmetov, ki so bili povečini zelo pomembni, medtem ko so bili doma zasuti z neovladljivo množico predmetov, katere pomembnost je bila le redko omembe vredna.

¹² To so naredili številni in naj omenim le že omenjene: Arjun Appadurai (1992); Daniel Miller (1987; 2001).

¹³ Pomen bureka in drugih pit v BiH je v marsičem primerljiv s pomenom riža na Japonskem. Oba sta osrednji komponenti etničnih, nacionalnih diet, imata pomembno ali celo osrednje mesto v nacionalni, etnični (samo)prepoznavnosti. Emiko Ohnuki-Tierney (1993: 41–42) med drugim piše, da je v projektih razlikovanja Japoncev od drugih nacij in kultur riž mobiliziran kot osrednje orožje (še zlasti v boju proti »zahodnjaški« obsesiji z mesom). Podobne simbolične, simbolično-strateške razsežnosti bi lahko odkrili tudi pri bureku in drugih pitah v BiH. (Seveda pa je simbolični potencial riža v japonski družbi (kljub temu da je postal sekulariziran) verjetno veliko večji od bureka v bosanski družbi.) O mestu, ki ga zaseda burek v BiH, nam lepo govori bosanski popzvezdnik Dino Merlin v odgovoru na vprašanje, zakaj je svoj zadnji album poimenoval »Burek«: »Burek sem na simbolični ravni hotel prikazati kot eno od vrednosti, ki jih imamo, vendar se podobno kot mož, ki vsak dan hodi mimo svoje lepe žene in gleda naokoli, ne da bi videl njeno lepoto, tudi mi ne zavedamo njegove vrednosti. Torej, vse to imamo, a ne opazimo. Nekaj, kar je preverjeno dobro že stoletja, je definirano kot kvaliteta, klasika in umetnost. Namreč, samo kar preživi stoletja, je vredno pozornosti in takšnih

v poimenovanju. Medtem ko velika večina drugih etničnih skupnosti iz nekdanje SFRJ z besedo burek označuje jed iz vlečenega testa, nadevano z različnimi mesnimi, sirovimi, zelenjavnimi ali sadnimi nadevi, prebivalci BiH niso tako širokoburekopotezni. Ti, ki si od vseh najbolj lastijo burek, z burekom označujejo jed iz vlečenega testa, nadevano (le) z mesom. In ta spada v skupino pit, med katerimi se znajde še *sirnica* (sirov nadev), *krumpiruha* (krompirjev), *zeljanica* (špinačni), *kupuspita* (zeljni), *pita sa tikvom* ali *tikvenuša / masirača* (bučkin), idr.¹⁴ Lahko bi rekli, da je burek pri prvih izraz za obliko, pri drugih pa za vsebino.¹⁵ Nadalje, burek in druge pite so nezamenljiv element ob številnih verskih, življenjskih in drugih dogodkih, praznikih bosanskih muslimanov (*iftar* – 'večerni obrok med postnim mesecem ramazanom', svatbe, itd.). Burek je torej pomemben sopotnik obredov prehoda. A to so že stvari, za katere se zdi, da štrlijo iz pričujočega besedila kot burekrobovi, ki jih burekzavijalcu ni uspelo zviti v burek(celoto). Čeprav si na tem burekpotovanju dovolimo nadvse živahno in ambiciozno skakati sem ter tja, se držimo naslova in naslovov, kot se mora bureknadev držati burektesta.

Številni priseljenci, še zlasti pa verjetno priseljenke, kot ste mogoče tudi sami okusili, bureke in druge pite pogosto nosijo svojim sodelavcem v službo, na burek in druge pite vabijo svoje prijatelje, sodelavce, znance, itd. Naštejmo le nekaj primerov, ki so dr. bureka tako ali drugače nasitili, zadovoljili, obogatili med njegovim intenzivnim, globokim, srčnim ukvarjanjem z burekom. Pa seveda tudi pred in po tem srčnem burekčasu, ko dr. burekovo bivanje v Štepanjskem naselju (sicer veliko manj razvpitem etničnem loncu od sosednjih Fužin) in drugje ni bilo (tako) predano bureku.

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

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

epitet, kot sta klasika in umetnost. Burek je tako avtentičen bosanski kot tudi antiglobalističen fenomen« (Bikić 2004).

¹⁴ Tudi med pitami obstaja hierarhija, med katerimi je mesna (to kar v BiH označuje beseda »burek«) najbolj cenjena. O tem priča tudi naslednji rek: »Sve su pite pripitice, samo je pita burek(uša) – pita pitac!« Prevod? »Burek (mesni) je car med pitami.« – Imena za pite se med posameznimi kraji, pokrajinami lahko razlikujejo.

¹⁵ Bosansko burektoľmačenje je zavladalo tudi v prvi izdaji *Leksikona yu mitologije*: »Za izmišljotine, kot so 'jabolčni burek', bi bilo kršitelje treba kaznovati z odvzemom gostiteljske licence« (Kršić 2004: 65). BiH je s tem ožjim burekrazumevanjem izjema ne samo na območju nekdanje SFRJ, ampak nasploh na Balkanu, v Turčiji in še kje. Širše poimenovanje so v Sloveniji najverjetneje uvedle prve burekprodajalne, ki jih povečini vodijo in so v njih zaposleni Albanci iz Makedonije. Zanimivo pa je, da lahko v slovenskih tiskanih medijih najdemo kar nekaj prispevkov, ki so to širše slovensko burekrazumevanje v odnosu do ožje razumljenega bosanskega prepoznali kot slovensko posebnost (kot že rečeno, je posebnost bosansko burekoznačevanje). To so pisci interpretirali bodisi kot neke vrste slovensko kulturno inovacijo ali kot ignoranco pri poznavanju in sprejemanju drugih kultur.

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

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

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

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

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

Pa še jedilni list priseljenca iz Sandžaka. Le kaj vse je ta pripravil za praznovanje Abrahama (pretežno »slovenskim«) sodelavcem »v firmi«? Spekel je jagenjčka, žena je spekla več vrst pit (vključno z burekom) in baklave. In »etnično mešanim« prijateljem (tudi številnim »Slovincem«)? Dva jagenjčka, več kot deset vrst pit in še kaj.

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

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

Kaj lahko sploh rečemo o zgoraj naštetih primerih burekmenjave, burekodbdarovanja in burekgostoljubnosti? Nedvomno ne gre za strogo ritualizirane, uniformirane dogodke, določene s strogimi pravili. Gre prej za dogodke, ki so v veliki meri pogojeni z vsakokratnimi enkratnimi okoliščinami (sam tip dogodka, osebe, ki so vključene v menjavo, okolje, v katerem burekdarovanje poteka, itd.). Če zožimo in izostrimo pogled na burekdarov-

anje: to vključuje burekdarovalce in burekobdarjence zelo različnih starosti (izključeni so verjetno samo otroci, pa še ti, če sploh, le kot burekdarovalci), vseh spolov, statusov (čeprav verjetno nekateri dominirajo – burekpeka je v priseljskih družinah namreč strogo žensko opravilo, a v menjavo sta vključena oba spola, seveda ne enakovredno). Lahko bi rekli, da burekdarovanje in burekgostoljubnost vključujeta zelo različne socialne ravni, momente, dimenzije. Povezujeta se z različnimi vsebinami, tipi družbenih odnosov (prijatelji, sosedje, sodelavci, idr.), spremljata različne družbene situacije, kontekste (priložnostno obdarovanje, povabila na dom, zabave, idr.). Seveda te različne socialne dimenzije burekobdarovanja skrivajo zelo različne momente: recimo odnose neenakosti in moči (ki bi jih znali odkriti recimo v »čistilkinem« bureku), strategije prilizovanja (ki mogoče začinjajo marsikateri burek, podarjen sodelavcem na višjem delovnem mestu), oblike samopredstavljanja (ki so nedvomno navzoče v bureku, spečenem gostom v »deževnem Trierju«) in še česa. Seveda bi k temu lahko še marsikaj dodali. A kot uči burekpeka: z dodatki ne gre pretiravati. Na oder naj torej stopijo

BUREKPOMENI

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

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

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

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

Burekdarovalci in burekgostitelji svoje početje opisujejo kot individualno početje, kot

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

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

Burekdarovanje neburekljudem je seveda daleč stran od tistega darovanja, ki ga je Mauss označil za »totalni družbeni fenomen«, darovanja, ki je zaposlovalo več generacij antropologov predvsem na pacifiškem območju. A na drugi strani tudi ni potisnjeno (povsem) v zasebno sfero, kot Maurice Godelier (2006) ugotavlja za dandanašnje darovanje na Zahodu.¹⁶

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

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

¹⁶ Za Marcela Maussa je dar univerzalen fenomen, ki ima v vseh družbah enako vlogo: reprodukcijo družbenih odnosov. Maurice Godelier (2006: zadnje poglavje) pa trdi, da je dar v zahodnih družbah postal predvsem individualna stvar, zaprta v sfero zasebnosti, torej tisto, kar je Mauss ugotovil, da je dar le na videz.

določata ne (le) darovalec in ne obdarjenec, ampak odnos med njima. Ali še točneje, ko govorimo o družbeni reprodukciji: odnos med skupinama, vključenima v burekdarovanje.

Konkretno v burekdarovanju neburekljudem burek reproducira etnična razmerja med skupinama, ki sta v darovanje vključeni. Ob pogoju, da katerikoli del družbe burek prepozna kot predmet, ki zastopa neko etnično skupino. In po zgornji analogiji navzočnost etnične skupine kot celote ni pomembna – daruje, menja se namreč predmet, ki to etnično skupino simbolno zastopa. Če se vrnemo na začetek pričujočega poglavja: burekpomeni, kot jih razumemo na tej točki burekpopotovanja, torej izhajajo iz predstav preučevanih (kot rečeno, ti morajo burek prepoznati kot predmet, ki zastopa (neko etnično) skupino). A seveda le izhajajo (in se pri njih ne končajo), burekpomeni se kombinirajo v tvorbi družbenega obstoja, realnosti ljudi (kar seveda ne pomeni, da jih ti svobodno oblikujejo in obvladujejo).¹⁷

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

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

Tu pa se zdi, da smo prestopili osrednjo črto na tem burekpopotovanju – odkrivanju burekpomenov. Če smo do sedaj odkrivali, kako burek(pomeni) oblikujejo ljudi, smo pravkar načeli vprašanje, kako ljudje oblikujejo burekpomene. In tu je razlikovanje med blagom in darilom, med burekblagom in vsem tistim, kar to noče biti, nedvomno pomem-

¹⁷ Na tem mestu se dotaknimo odnosa treh redov, treh funkcij – imaginarnega, simbolnega in »realnega« – ki se kombinirajo v tvorbi družbenega obstoja ali družbene realnosti ljudi. Naša predstava (kot tudi Maussova) o tej realnosti je zgrajena na predpostavki, da imaginarno prevladuje nad simbolnim. Družbe, skupine se najprej razlikujejo po različnih načinih, kako si predstavljajo medsebojne odnose. Toda imaginarno se ne more pretvoriti v družbeno, če obstaja le v predstavah, idejah. Mora se materializirati v konkretnih odnosih, ki dobijo obliko in vsebino v institucijah (recimo burekobdarovanje) in simbolih (burek), ki jih predstavljajo in s pomočjo katerih medsebojno komunicirajo. – Etnični odnosi niso omejeni le na idejne elemente (načela avtohtonosti, klasifikacija etničnih skupin, idr.). Navzoči so v vseh institucijah, dogodkih, predmetih, prek katerih lahko družbeno obstaja in ki ga simbolizirajo. A simbolno tu daje vidnost sistemu, ga sporoča, ni pa njegov temelj.

bno. Darila in blago so namreč močna kulturna, pomenska kategorija. Močna zato, ker ljudje v njunem okviru usmerjajo svoja dejanja in interpretirajo dejanja drugih. V tem kontekstu lahko darila in blago razumemo kot nekakšne strukture pomenov. Burek, ki ga neburekljudje dobijo od sodelavcev, prijateljev, sosedov, znancev, poznajo iz večinske kulture kot blago sumljive, cenene kvalitete. (Kako se burekprejemniki pogajajo s temi burekpomeni je nadvse zanima, a seveda že druga zgodba.)¹⁸ Kar naenkrat pa se znajde v vlogi darila (ali predmeta izražanja gostoljubja), pogosto v vlogi zelo osebnega darila, pripravljenega v domačem okolju z mislijo na prejemnika. Darila, ki noče biti prodajno blago, narejeno v neosebnem, odtujenem svetu dobička. S pomočjo fraze iz večinske kulture bi zadovoljno siti burekobdarjenci znali reči takole: Kdor pravi da je burekdar burek, je burek. A to je že druga zgodba, zgodba z novim naslovom. Recimo? Z znano frazo ali/in naslovom skupine Trio genialci: »Ti si burek.«

LITERATURA

- Appadurai, Arjun (1992). Introduction: Commodities and the Politics of Value. *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* (ur. Arjun Appadurai). Cambridge in New York: Cambridge University Press, 3–63.
- Aristotel (1994). *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Bikić, Jasmina (2004). »Ja sam živi dokaz protiv riječi nemoguće«, *Ljiljan*, 11. 6. 2004 (http://www.dinomerlin.net/press/index_11_07_04.php).
- Brezigar, Sara (2006). Pojavi etnične diskriminacije v javni upravi, vojski in policiji v Republiki Sloveniji. *Percepcije slovenske integracijske politike: Uskoško prebivalstvo v Beli krajini, etnična diskriminacija v delovnem okolju, izseljevanje in povratništvo Slovencev: Zaključno poročilo* (ur. Miran Komac in Mojca Medvešek). Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja, 73–151.
- Godelier, Maurice (1996/2006). *Uganka daru*. Ljubljana: Študentska založba.
- Gregory, A. Christopher (1982). *Gift and Commodities*. London: Academic Press.
- Komac, Miran, Mojca Medvešek in Petra Roter (2007). *Pa mi vi povejte, kaj sem!!! Študija o etnični raznolikosti v Mestni občini Ljubljana*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Kršić, Dejan (2004). Burek [geslo]. *Leksikon yu mitologije* (ur. Iris Adrić idr.). Zagreb in Beograd: Rende in Postscriptum, 65.
- Marcus, George E. in Michael M. J. Fischer (1986). *Anthropology as Cultural Critique:*

¹⁸ Če se tu dotaknemo le tistega elementa, ki je razmišljanje o obdarovanju (po Maussovi krivdi) verjetno najbolj prevzelo – povračila, dolžnosti vračanja daril. Omenili smo že, da je burekdarilo (lahko) tudi povrnjeno. Recimo z marmelado, s potico ali z lepšim tretmajem na delovnem mestu. Burekobdarovanec je tako pozvan, ne samo da darilo vrne, ampak tudi, da preinterpretira pomen burekdarila. Odgovor na vprašanje, kaj bo burekobdarjenec vrnil, kaže na to, kako se bo odzval na burekobdarovanje oziroma kako bo interpretiral sam objekt in dogodek obdarovanja. Nedvomno ni ista stvar povrniti burekdar s steklenico irskega viskija ali sveže pečeno potico.

- An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago in London: University of Chicago Press.
- Mauss, Marcel (1923–24/1996). Esej o daru. *Esej o daru in drugi spisi. Uvod v delo Marcela Maussa*. Ljubljana: ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 9–157.
- Miller, Daniel (1987). *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford in New York: Blackwell.
- Miller, Daniel (1994). Artefacts and the Meaning of Things. *Companion Encyclopedia of Anthropology* (ur. Tim Ingold). London in New York: Routledge, 396–419.
- Miller, Daniel (1998). Why some things matter. *Material cultures. Why some things matter* (ur. Daniel Miller). London: UCL Press, 3–21.
- Miller, Daniel (2001). Alienable Gifts and Inalienable Commodities. *The Empire of Things. Regimes of Value and Material Culture* (ur. Fred R. Myers). Santa Fe: School of American Research Press, 91–115.
- Minnich, Robert G. (1993). Darovanje kolin in izražanje identitete v slovenski kmečki družbi. *Socialni antropolog o Slovencih: Zbornik socialnoantropoloških besedil*. Kanaška dolina: Slovenski raziskovalni inštitut – SLORI; Ljubljana: Amalietti, 53–65.
- Mlekuž, Jernej (2008). *Burek.si!? Recepti / koncepti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Ohnuki-Tierney, Emiko (1993). *Rice as Self. Japanese Identities Through Time*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

SUMMARY

BUREKMEANINGS OF BUREKGIVING TO NONBUREKPEOPLE

Jernej Mlekuž

There are two economic-anthropological burekenvironments in Slovenia today: the burekmarket, on which burekgoods are bought and sold, and a burekenvironment which eschews the market. The latter is dominated by the homemade burek, most often in immigrant families, where it is also a frequent subject of expressions of hospitality and gift-giving, occasionally even outside the ethnic group. This “burekgiving to nonburekpeople” also poses some new questions with regard to the understanding of burekmeanings.

Burekgiving to nonburekpeople is of course far from the exchange that Marcel Mauss (1996) labeled a “total social fact”, the exchange that provided employment for several generations of anthropologists particularly in the Pacific region. But on the other hand it is not thrust into the private sphere, as Maurice Godelier (2006) concludes about gift-giving in the west.

What then is social or socially constitutive in burekgiving? Following Mauss, a gift creates a reproduction of social relations through the rules (for instance, a gift requires repayment) that govern it. Through its rules, therefore, a gift binds all of the members of

a society into a whole. At the level of social reproduction it is in fact not important who participates in the exchange of a particular gift, what is important is only that the rules that the groups included in the exchange represent are applied.

In thinking about the social reproduction of burekgiving to nonburekpeople we shall add a codicil to the above statements (which we can also find more implicitly in Mauss' work as well). Burekgiving to nonburekpeople creates a reproduction of social relations not (only) through rules, but (also) through the form and manner in which it is carried out, in particular the object which is included in the exchange. Specifically, in burekgiving the burek reproduces the ethnic relations between the groups included in the exchange, on the condition that any part of the society recognizes the burek as an object which represents some immigrant ethnic group. And in accordance with the above analogy, the presence of the ethnic group as a whole is not important – what is given or exchanged is an object which symbolically represents that ethnic group.

The social dimension of burekgiving thus (also or above all) determines the meaning of the object itself – the burek. From the perspective of the givers, burekgiving is interpreted as an individual act, as an expression of care, hospitality, as the maintenance of relations between individuals. Therefore, from the perspective of the burekgivers, burekgiving is thrust into the personal, private sphere, far from any sort of social totality. However, the object which is itself included in the burekgiving is laden with meanings which are an inseparable part of it, including a more social agenda. It defines the boundaries of (and at the same time like all gifts also draws closer) the ethnic group included in the exchange.

Gift-givers thus think that they are *just* giving, i.e. acting individually. But something broader, social, socially constitutive is also at work here: they are reproducing the fundamental social (ethnic) relations in which they live. Such an understanding of burekmeanings emphasizes their constitutive (active) role, i.e. emphasizes not how people create (burek) meanings, but how (burek)meanings create people.

Translated by Peter Altshul

PRILAGAJANJA IMIGRANTSKIH JEDILNIKOV: TRANSFORMACIJE PREHRANJEVALNIH VZORCEV PRI IMIGRANTIH IZ DRUGIH NEKDANJH JUGOSLOVANSKIH REPUBLIK V SLOVENIJI

Luka ZEVNIK¹ in Peter STANKOVIĆ²

COBISS 1.01

IZVLEČEK

Prilaganja imigrantskih jedilnikov: Transformacije prehranjevalnih vzorcev pri imigrantih iz drugih nekdanjih jugoslovanskih republik v Sloveniji

V Sloveniji živi pomembna etnična manjšina imigrantov, ki se je v preteklih desetletjih priselila iz drugih republik nekdanje Jugoslavije. V kvalitativno zastavljeni raziskavi avtorja iščeta morebitne spremembe njihovih prehranjevalnih vzorcev v Sloveniji, pri tem pa ju zlasti zanimajo interpretativni okviri, s katerimi (si) imigranti pojasnjujejo morebitne spremembe prehranjevanja. Raziskava ugotavlja visoko stopnjo pragmatizma v odnosu do prehranjevanja, fatalizem nasproti spremembam in omejitvam, odsotnost nacionalističnih prvin v utemeljitvah kulinarčnih izbir in veliko mero strpnosti do vseh oblik morebitnih kulinarčnih drugačnosti.

KLJUČNE BESEDE: hrana, etničnost, nacionalizem, imigranti, Slovenija

ABSTRACT

Changing Diets: Eating habits of immigrants from the other former Yugoslavian republics in Slovenia

A significant minority of immigrants from the other former Yugoslavian republics lives in Slovenia. In research based on qualitative methodology, authors look for possible changes that happened to the immigrants' culinary practices in Slovenia, whereby they are primarily interested in the interpretative schemes that the immigrants employ when reflecting upon these changes. The results show a large amount of pragmatism in relation to the culinary choices, fatalism with respect to the limitations they are encountering in their newly adopted environment, an almost complete absence of nationalist discourses, and an impressive amount of tolerance towards any kind of possible culinary differences.

KEY WORDS: food, ethnicity, nationalism, immigrants, Slovenia

1. UVOD

Ko so se v Jugoslaviji, večetnični, kulturno in zgodovinsko skrajno pisani državni tvorbi, ki je obstajala med letoma 1918 in 1991 (do leta 1929 pod imenom Kraljevina Srbov,

¹ Asistent na Katedri za kulturologijo, Univerza v Ljubljani, FDV, Kardeljeva ploščad 5, SI-1000 Ljubljana; e-naslov: luka.zevnik@fdv.uni-lj.si.

² Izredni profesor na Katedri za kulturologijo, Univerza v Ljubljani, FDV, Kardeljeva ploščad 5, SI-1000 Ljubljana; e-naslov: peter.stankovic@fdv.uni-lj.si.

Hrvatov in Slovencev), po komunističnem prevzemu oblasti leta 1945 pospešili procesi modernizacije in industrializacije, se je njeno družbeno tkivo začelo na različnih ravneh korenito spreminjati. Ena od opaznejših posledic močnih modernizacijskih sunkov je bila povečana stopnja migracij, ki so se razmahnile kmalu po vojni. Najprej je šlo predvsem za migracije iz vasi v mesta, pozneje pa so se pojavili tudi vedno bolj množični odhodi iz manj razvitih republik v bolj razvite in v tujino (predvsem zahodnoevropske države, od teh pa najbolj intenzivno v Zahodno Nemčijo). Ekonomska migracija med republikami je bila pogosto načrtovana in spodbujana, toda v šestdesetih letih, v času ekonomske in politične liberalizacije, je izseljevanje zlasti iz manj razvitih socialističnih republik neredko uhajalo iz načrtovanih okvirov. Za uradno politiko je bilo najbolj problematično izseljevanje v tujino, saj je pomenilo simbolno neprijetno sporočilo, da je za delavce življenje v državah izkoriščevalskega kapitalizma očitno bolj privlačno od domnevne idile doma. Ne glede na to pa je bila vsaj na eni ravni za Jugoslavijo kot politično tvorbo dolgoročno usodnejša migracija med republikami. Zlasti v Sloveniji, ki je bila iz različnih zgodovinskih vzrokov tradicionalno zelo občutljiva na svoje kulturne posebnosti, je prihod delavcev iz drugih nekdanjih jugoslovanskih republik sprožil občutke ogroženosti, s tem pa podžgal tleči nacionalizem, ki se je nato razmahnil v osemdesetih letih in na koncu pomembno prispeval k razpadu jugoslovanske federacije. V manjši meri se je nekaj podobnega dogajalo tudi na Hrvaškem.

Na začetku devetdesetih let, med slovenskim osamosvajanjem, je v Sloveniji živelo 7,28 odstotka pripadnikov narodov iz drugih jugoslovanskih socialističnih republik, od tega 2,76 odstotka Hrvatov, 2,48 odstotka Srbov, 1,39 odstotka Muslimanov, 0,31 odstotka Albancev, 0,20 odstotka Makedoncev in 0,14 odstotka Črnogorcev (Statistični urad Republike Slovenije 2002).³ S to številko je imigracija doživela svoj višek, pozneje pa je začel delež nekoliko upadati: po zadnjem popisu prebivalstva (iz leta 2002) v Sloveniji živi 6,483 odstotka pripadnikov narodov iz drugih nekdanjih jugoslovanskih republik (vključno z ambivalentno kategorijo tistih, ki so se opredelili za Jugoslovane). V študiji naju zanimajo morebitne kulturne transformacije, do katerih je prišlo pri imigrantih iz drugih nekdanjih jugoslovanskih republik v Sloveniji. Etnične skupine v novem okolju običajno razvijajo nove kulturne vzorce, pri čemer je treba takoj poudariti, da ti ne vključujejo nujno enosmernega prilagajanja etnični večini. Poleg prilagajanj so možni tudi procesi distanciranja oziroma celo retraditionalizacije, v splošnem pa velja, da se dogajajo kompleksni prepleti obeh omenjenih tendenc skupaj s procesi simbolnih izmenjav

³ Pri teh deležih je nemogoče upoštevati Madžare, Nemce, Italijane in pripadnike drugih etnij, ki so prišli iz drugih republik nekdanje Jugoslavije (na primer Madžari iz Vojvodine), saj se v popisu prebivalstva ne razlikujejo od slovenskih Madžarov, Nemcev, Italijanov in podobno (niso zavedeni posebej). To sicer ne moti pretirano, ker so njihovi deleži v slovenski populaciji prav gotovo zelo majhni. Posebna kategorija so tudi tisti, ki so se opredelili za Jugoslovane (ob statističnem popisu leta 1991 je bil njihov delež v slovenski populaciji 0,63-odstoten): ker se je ta kategorija rekrutirala po vseh tradicionalnih etničnih identifikacijah (se pravi tako med Slovenci kot tudi pripadniki drugih narodov), je bil delež pripadnikov drugih nacionalnosti v Sloveniji verjetno blizu 8 odstotkov.

z dominantno etnično skupino (ne prilagajajo se zgolj migranti novemu okolju, marveč tudi novo okolje migrantom).

Ker bi bil poskus identifikacije kulturnih transformacij, ki se dogajajo med imigranti iz drugih nekdanjih jugoslovanskih republik v Sloveniji, v celoti preobsežen projekt, se bova v študiji osredotočila na zgolj en segment omenjenih procesov, ki pa je po najini oceni dovolj indikativen, da si lahko na njegovi osnovi začnemo vsaj od daleč oblikovati podobo o širših premikih: prehranjevanje. Prehranjevanje je ena od osnovnih človekovih potreb, ki pa se praviloma zadovoljuje na kulturno specifične načine, tako da lahko veliko pove o procesih kulturnih transformacij, ki se dogajajo, še zlasti pa je uporabno izhodišče v primeru raziskovanja marginalnih družbenih skupin, kot so manjšinske družbene skupine in identitete. Ker so imigranti iz drugih nekdanjih jugoslovanskih republik v Sloveniji pogosto tarča različnih simbolnih, nenazadnje pa tudi realnih izključevanj, je verjetno, da na vprašanja, ki bi se eksplicitno lotevala njihove kulturne drugačnosti, ne bi odgovarjali povsem sproščeno (ali odkrito), pri prehranjevanju pa precej verjetne zadržanosti odpade, saj ljudje kulturnih referenc, ki so skrite v prehranjevalnih navadah in izbirah, pogosto ne reflektirajo v širših družbenih kontekstih.

Ker je različne pomene in njihove odtenke, ki se skrivajo v hrani, težko izluščiti iz kratkih, strukturiranih vprašanj anketnega tipa, sva raziskavo zasnovala v obliki petih polstrukturiranih poglobljenih intervjujev z ljudmi, ki že dlje časa živijo v Sloveniji kot pripadniki prve ali druge generacije priseljencev iz drugih nekdanjih jugoslovanskih republik. Kot pri drugih podobnih primerih izrazito kvalitativno nastavljenega raziskovanja bo dobljene ugotovitve nemogoče posploševati, kljub temu pa verjameva, da bosta interpretativna globina in širina raziskovalnega nastavka prispevala k razumevanju procesov kulturnih in simbolnih izmenjav med etnično večino in etničnimi manjšinami v sodobni Sloveniji.

2. HRANA IN ETNIČNE IDENTITETE

Skupni imenovalec različnih raziskav prehranjevanja, ki potekajo znotraj različnih družboslovnih in humanističnih disciplin, je podmena, da zagotavljanje in delitev hrane v vseh družbah vsebujeta pomembna simbolna sporočila o tem, kako ljudje konstruirajo in izražajo svoje družbene odnose (Khare in Rao v Khan 1994: 249). Antropološka perspektiva (glej npr. Levi-Strauss 1964; Harris 1986) se osredotoča predvsem na proučevanje kulturno značilnih simbolnih pomenov in tabujev, ki jih pripadniki posamezne kulture uporabljajo pri razumevanju svojih prehranskih navad, običajev in priprave hrane. Sociologijo prehranjevanja na drugi strani (glej Mennell idr. 1993; Beardsworth in Kiel 2001) zanima zlasti družbena strukturiranost prehranjevalnih vzorcev, ki vključuje vse od vplivov industrializacije, tehnološkega napredka, migracij, globalizacije in vzgoje, do razrednih, etničnih in spolnih delitev. Precej sociološkega zanimanja je v zadnjem času namenjenega tudi tveganjem in zaskrbljenosti s (pre)hrano ter zdravi prehrani (glej npr. Kamin in Tivadar 2002; 2003), pri čemer mnogi raziskovalci opozarjajo, da je skrb

za zdravo hrano seveda pomembna, a hkrati s širše kritične družboslovne perspektive tudi vsaj potencialno problematična: na eni strani je mogoče zanimanje za zdravo prehrano populacije v foucaultovskem smislu razumeti kot tehniko njenega nadzorovanja in obvladovanja (glej npr. Kamin in Tivadar 2003), na drugi pa populariziranje določenih nacionalnih prehranjevalnih praks – tipično sredozemske kuhinje – ki se danes pojavlja kot posledica različnih raziskav prehranskih vrednosti jedi, pogosto počiva na zelo problematičnih posplošitvah in stereotipih (Visser 1999).

Pri raziskovanju razmerja med hrano in etnično pripadnostjo Bob Ashley, Joanne Hollows, Steve Jones in Ben Taylor v svojem pregledu ugotavljajo, da je razmerje med etničnimi pripadnostmi in prehranjevalnimi navadami pokrito predvsem z vidika tematizacij samega koncepta nacionalne kulinarike. Različni avtorji v tej povezavi razbirajo tesno povezanost procesov konstrukcije nacionalnih identitet s kulturnimi, s tem pa tudi kulinaričnimi dejavniki. Med pomembnejšimi elementi definiranja nacionalne identitete je namreč poleg drugih kulturnih dejavnikov prav gotovo jedilnik (v Angliji na primer angleški zajtrk z jajcem, s slanino in klobaso, kosilo s pečeno govedino, popoldanski čaj s piškoti in večerja z ocvrtimi ribami in s krompirjem (Ashley idr. 2004: 76), pri čemer natančnejša analiza hitro pokaže, da so take določitve v resnici precej arbitrarne, celo izrazito oddaljene od prehranjevalnih praks ljudi v njihovih resničnih življenjih (Ashley idr. 2004: 76–78)). Jedilnike bi kazalo torej v tem smislu razumeti kot pomembne elemente v procesih konstrukcij nacionalnih identitet in ne, tako kot je to običajno, kot odraze nekih »naravnih«, od vedno že obstoječih etničnih substanc (Ashley idr. 2004: 82).

Tu pa se zadeve začnejo zapletati: konstrukcije stabilnih nacionalnih identitet ne le s pomočjo institucionalnih, marveč tudi kulturnih aparatov, med katere sodi tudi standardiziran nacionalni jedilnik, so zgolj navidez neškodljive. Massimo Montanari (1998: 190) s tem v zvezi opozarja, da se je prehrana že od samih začetkov človekove zgodovine, zlasti pa od starega veka, pogosto uporabljala kot strategija razlikovanja oziroma mehanizem utrjevanja družbenih hierarhij, zametki nacionalističnih teženj, povezanih s prehranjevanjem, pa se po njegovem v Evropi začnejo pojavljati že v srednjem veku. Tako razmišljanje je razumljivo v kontekstu konstruktivistične podmene, da je stabilizirana in naturalizirana mreža diskurzov, ki nastaja v mreži povezav med institucionalnimi in simbolnimi ravni v družbi in ki »narod« kot nadzgodovinsko esenco šele konstruira, mogoča zgolj s procesi distanciranja nasproti simbolnemu Drugemu (enemu ali več). Tu gre za to, da nacionalna identiteta, tako kot vse druge identitete, ni nekaj, kar bi obstajalo samo po sebi in bi bilo šele naknadno definirano glede na druge podobne identitete, ampak je, prav nasprotno, od te razlike že v samem jedru odvisna: brez »njih« tudi »nas« ni. Ta argument v osnovi izhaja iz strukturalistične teze o binaristični strukturi jezika, ki kaže na odvisnost vsakega koncepta od njegovega relacijskega okolja, pri čemer to v primeru nacionalnih identitet pomeni, da je za pozitivno etnično samopodobo nujno, da je kulturna razlika v diskurzih vedno predstavljena tako, da je »lastno« boljše od »drugega« in »drugačnega«. Etnična identiteta se na ta način lahko predstavlja hkrati kot konsistentna in kot pozitivna, je pa taka logika konstrukcije po drugi strani tudi zelo problematična, saj spodbuja nestrpnosti in konflikte, v najslabšem primeru celo spopade ali pogrome. Proces konstrukcije stabil-

nih identitet in njihova problematičnost so bili sicer v kulturnih študijah (glej na primer: Woodward 1997; Gillroy 1997; Segal 1997; Hall 2000; Bhabha 2002; Butler 2002) pa tudi drugih družboslovnih disciplinah že mnogokrat prepričljivo razdelani, tako da se na tem mestu ne bova pretirano zadrževala, pomembno je le razumeti, da so tudi prehranjevalne prakse kot eno od mest simbolne stabilizacije domnevno naravnih etničnih (in nacionalnih) identitet tesno povezane s procesi vzpostavljanja in vzdrževanja družbenih razlik. Deborah Lupton v zvezi s tem (1996: 26) poudarja, da imata »prehrana in prehranjevalne prakse veliko moč pri definiranju razlik med nami in njimi«, pri čemer Montanari, kot smo videli zgoraj, opozarja, da te razlike nikoli niso zgolj formalne.

Hrana je torej pomemben element družbenih klasifikacij, celo do te mere, da »vsak grižljaj preplavljajo indikatorji o posameznikovem razumevanju samega sebe, njegovem moralnem in emocionalnem stanju (Saunders 2007: 209). V kontekstu pričujoče študije je v zvezi s tem pomembno, da je hrana simbolno še zlasti pomembna za imigrantske etnične skupine, ki se soočajo z življenjem v novem okolju. Laura Huttunen pravi, da »biti doma pomeni življenje v okolju, ki je domače, pri čemer ob čute trkajo pretežno zgolj znani dražljaji, migracija v novo okolje pa nasprotno pomeni nenavadne telesne občutke, telesno neugodje« (Huttunen 2005: 183). Pomen »domače« hrane tako v novem okolju pridobiva kup novih razsežnosti: od tega, da je sedaj poudarjeno cenjena kot »dobra«, »domača«, »znana« in podobno, do tega, da lahko pridobi niz novih, z etničnimi identitetmi eksplicitno povezanih pomenov. Saunders v svoji študiji indijskih imigrantov v Združenih državah na primer ugotavlja, da izseljenim Indijcem indijska hrana v novem okolju sedaj (prvič) označuje samo »indijskost«, pri čemer poudarja, da je v skupnosti mogoče zaznati tudi povečevanje števila vegetarijancev (Saunders 2004: 219). Ker je vegetarijanstvo prepoznavni označevalec indijskosti, mnogi izseljenci postajajo vegetarijanci preprosto zato, da poudarijo kulturno razliko in s tem ohranijo svojo etnično identiteto, čeprav Saunders opozarja, da v tej povezavi igra pomembno vlogo tudi religiozna razsežnost: tudi hinduizem se tipično povezuje z vegetarijanstvom.

Zelo veliko raziskav, ki bi potrjevale podmeno o pomenu vpetosti hrane v procese simbolnega pozicioniranja imigrantskih skupnosti v njihovih novih okoljih, poleg omenjene Saundersove, sicer zaenkrat še ni bilo izvedenih, v pričujoči študiji pa bova poskusila ugotoviti, kako je s tem pri imigrantih iz drugih nekdanjih jugoslovanskih republik v Sloveniji. Izhajala bova iz predpostavke, da teorije o modernizaciji in akulturaciji, ki so napovedovale vedno večjo homogenizacijo in vesternizacijo zahodnih kultur, ne ustrezajo temu, kar raziskovalci že dolgo opažajo ob različnih kulturnih stikih: manjšinske družbe ne prevzemajo enoznačno (če sploh) kulturnih vzorcev večine, saj se v resnici pojavljajo kompleksni vzorci raznovrstnih kulturnih izmenjav in vplivov (prim. Wilk 1999: 244). Zdi se, da svet zaznamuje vedno večja stopnja kulturne diverzifikacije, pri čemer to pri prehranjevanju morda še najlepše ilustrira fenomen McDonalda. Če so še pred kratkim mnogi pričakovali (glej Ritzer 2007), da se bo družba kulturno poenotila pod dežnikom kapitalističnih načel učinkovitosti in racionalnosti, ki ju pri prehranjevanju najlepše povzema prav McDonalds, do tega danes ne le da ni prišlo, marveč je McDonalds celo v

veliki meri postal sinonim za skrajno nezaželen tip prehranjevanja in – širše, kot kulturni znak – delovanja.

Ker skladno s tem ne moremo pričakovati, da so imigranti iz drugih nekdanjih jugoslovanskih republik v Sloveniji zgolj prevzeli slovenske jedilnike in se tako prilagodili večinskim kulturnim vzorcem, nas torej zanima, kako konkretno se spreminjajo imigrantske prehranjevalne prakse v Sloveniji. Da bi ustrezno razumeli procese transformacij, do katerih na tem področju prihaja, se najprej ustavimo pri temeljnih značilnostih kulinarik prostorov, od koder so imigranti iz drugih nekdanjih jugoslovanskih republik v Sloveniji prihajali, in kulinarike prostora, kjer so se naselili (Slovenije same). Tu je seveda treba biti skrajno previden: če nočemo reproducirati omenjenih esencionalizirajočih etnocentrističnih diskurzov, ki konstruirajo narode kot nadzgodovinske esence, je treba stvari postavljati previdno in ob nenehni pozornosti na različne, praviloma zelo heterogene kulturne, ekonomske, zgodovinske in druge dejavnike, ki še vedno konstituirajo kulinariko določenih prostorov (raje kot narodov). Na tem mestu žal ni prostora za več kot zgolj informativni oris.

3. KULINARIKE S PROSTOROV NEKDANJE JUGOSLAVIJE

Za razumevanje Balkana, kamor republike nekdanje socialistične Jugoslavije, zdaj neodvisne države, z izjemo Slovenije (ne smemo pa prezreti, da tudi Hrvaške in Vojvodine) bolj ali manj konsistentno – čeprav ne enoznačno – sodijo tako v geografskem kot kulturnem smislu, je najprej treba vedeti, da je bil otomanski imperij, ki je te prostore obvladoval približno med 14. in 19. stoletjem, organiziran po sistemu miletov. Mileti so bile religijske skupnosti veroizpovedi, ki izhajajo iz stare zaveze (muslimani, pravoslavni, katoliki in judje) in v otomanskem imperiju tudi temeljne upravne, legalne in izobraževalne enote (Gleny 2000: 71). Sama beseda *milet* sicer pomeni 'narod', treba pa je poudariti, da je Turkom narodna pripadnost takrat pomenila religiozno pripadnost, »tako da so bili na primer bosanski, turški in albanski muslimani – čeprav so govorili različne jezike in imeli različne kulturne tradicije – del istega »naroda« (ibid.). Dejstvo, da je imela v otomanskem imperiju pri določanju identitet religiozna pripadnost prednost pred kulturo, raso in jezikom, je med oblikovanjem samostojnih državnih entitet v 19. in 20. stoletju izrazilo pripomoglo k zapleteni politični sliki in v marsičem tudi k številnim krvavim spopadom, ki so iz nje sledili, saj je z Zahoda uvožen koncept naroda pogosto sekal na Balkanu uveljavljene identifikacije.

Balkan je sicer sam po sebi problematičen termin: Maria Todorova upravičeno opozarja, da koncept »Balkana« vsaj toliko kot neki smiselno zaokrožen geografski, politični ali kulturni prostor zadeva tudi niz esencionalizirajočih, »orientalističnih« diskurzivnih določitev, ki se v Evropi v zadnjih nekaj stoletjih gostijo v mrežo konsistentnih (dis)kvalifikacij Balkana kot neevropskega simbolnega Drugega (glej Todorova 2001). Temu bi bilo treba pritrditi, toda ker je predmet pričujoče analize usmerjen h kritični dekonstrukciji tovrstnih (v tem primeru slovenskih) balkanističnih diskurzov, termin Balkan ohranja kot

okvirni, neizključujoči označevalec prostorov turškega kulturnega vpliva v Jugovzhodni Evropi. Obstoja slednjega namreč niti ni mogoče niti ni smiselno zanikati, pomembno je predvsem to, da se ga razume v kompleksnih, neesencializirajočih pojasnjevalnih okvirih.

Prva stvar, ki je v tem oziru vprašljiva, je sam zahodni koncept naroda: v kulinariki je zaradi historične dediščine sistema miletov še danes težko govoriti o zelo prepoznavnih »nacionalnih« kuhinjah na Balkanu. Ne samo da je, kot smo videli zgoraj, problematičen že koncept sam po sebi, mnoge jedi kot del skupne zgodovinske in kulturne izkušnje tudi prečijo uveljavljene (konstruirane) nacionalne meje, razlike med različnimi kulinarikami pa so posledica predvsem religioznih, delno tudi ekonomskih in političnih, ne pa etničnih delitev. V vseh kuhinjah Balkana so tako izrazito navzoče jedi, ki temeljijo na kombinacijah na koščke narezanega mesa (čevapi), pripravljene z različnimi omakami/prilogami iz čebule, paradižnika in paprik, včasih tudi s še kakšno drugo zelenjavo, ki je pri roki. Od tipičnih tovrstnih jedi bi kazalo omeniti na primer kebab, hadžijski čevap, hajduški čevap, leskovačko mučkalico, različne ražnjiče (nabodala, na primer grška souvlakia), čevapčiče in pleskavice s prilogami, ipd. Praktično povsod so prisotne tudi različne vrste zelenjave, praviloma polnjene z začinjenimi mešanicami riža in mletega mesa, tipično spet paradižnik in paprike (polnjene paprike), lahko pa tudi zeljni (sarma) ali trtini listi (dolme). Pogoste so tudi pite, z različnimi nadevi premazani tanki listi testa, ki se zlagajo drug na drugega in spečejo; od nadevov sta zelo razširjena mesni (v Bosni in Hercegovini se zgolj za to vrsto pite uporablja popularni naziv burek, čeprav v turškem izvirniku *börek* označuje kakršnokoli 'pito') in sirov, možni pa so seveda še mnogi drugi: od krompirjevega in špinačnega do porovega. Od pogostejših glavnih jedi, ki jih je mogoče najti praktično v vseh delih regije, ki so bili dlje časa del otomanskega imperija, je treba omeniti vsaj še musake (zloženske, praviloma iz mletega mesa, jajčevcev in paradižnikov, včasih krompirja, čeprav seveda obstajajo mnoge variacije), čufte (kroglice začinjenega mletega mesa, pripravljene ob zelenjavi, najpogosteje s paradižnikovo omako) in različne čorbe (oziroma lonce – enolončnice z različnimi kombinacijami zelenjave in mesa ali rib, ki so pri roki). Sladice so praviloma v manjših (v primerjavi z evropskimi tortami in kolači) kosih, a so zelo sladke (na primer baklave).

Iz opisanega standarda balkanskih jedi od republik nekdanje Jugoslavije, kot rečeno, poleg Slovenije izstopata tudi Vojvodina (takrat avtonomna pokrajina znotraj Srbije) in Hrvaška, ki prav tako nikoli nista bili daljše obdobje del otomanskega imperija in tudi geografsko pretežno ne segata na območje Balkanskega polotoka v ožjem smislu. Vojvodinska kulinarika je skladno z zgodovino pokrajine predvsem pod madžarskim vplivom, medtem ko je hrvaška precej raznolika, v obalnem in otoškem delu izrazito sredozemska, v celinskem pa bistveno bolj slovansko močna (kalorična), mestoma, sploh v Slavoniji in drugih panonskih delih, tudi madžarsko ognjevita. Od specialitet v primorskem delu običajno posebej omenimo ribe na različne načine, rižote, brodet, buzaro, bakalar in tudi istrsko joto, na celinskem pa štruklje, slavonski kulen, kokošjo juho z domačimi rezanci, zagorsko purico z mlinci, ipd. Hrvaška in vojvodinska kulinarika sta sicer zanimivi, a ker za pričujočo raziskavo nimata večjega pomena, saj se s Hrvati in z Vojvodinci v

raziskavi nisva ukvarjala (v Fužinah so deleži ljudi s teh prostorov majhni), ju bova v nadaljevanju odmisliła.

Z izjemo delov, ki niso bili izpostavljeni daljšemu turškemu kulturnemu vplivu, je torej kulinarika območja, za katero se je uveljavil naziv Balkan, razmeroma konsistentna, variacije se pojavljajo zgolj v poudarkih, rabi določenih sestavin (npr. olivnega olja in jajčevcev v grški kuhinji) in začimb (npr. cimeta in limoninega soka (tudi) v grški kuhinji). Večje razlike – in to je sedaj pomembno – so praviloma posledica predvsem religioznih zavezanosti, delno tudi ekonomskih kontekstov, sama etnična pripadnost pa ne igra pomembnejše vloge. Bosanski muslimani (Bošnjaki) tako skladno z religioznimi zapovedmi ne jedo svinine, kar pomeni, da so mesne jedi praviloma pripravljene iz jag-njetine, govedine ali perutnine, medtem ko je na drugi strani Drine, v Srbiji, svinina na jedilnikih izrazito navzoča, v tem primeru iz povsem praktičnih ekonomsko-zgodovinskih razlogov: srbska ekonomija je bila v 18. in 19. stoletju izrazito usmerjena v vzrejo prašičev.

Slovenska kuhinja se zaradi zgodovinskih posebnosti od balkanske precej razlikuje; v številnih poudarkih je še najbližje hrvaški, s katero Slovenci delijo kar nekaj skupnih (ali vsaj vzporednih) zgodovinskih izkušenj. V stoletjih pod vplivom, pretežno pa tudi neposrednim gospostvom Avstrije in Benetk slovenska kuhinja vsebuje mnoge tipične elemente, značilne za avstrijsko (dunajski zrezek, jabolčni zavitek, mesno pečenko Stephanie, cesarski praženec ali »šmorn«, itd.) ter severnoitalijansko kulinariko (testenine, ribe, joto, različne mineštre, itd.), v ne povsem zanemarljivem segmentu pa je prek slovenske mejne pokrajine Prekmurje zaznaven tudi madžarski vpliv (golaž, bograč, ipd.). Med bolj avtohtonimi slovenskimi jedmi, v kolikor je v kontekstu razprave sploh mogoče uporabljati ta termin, bi kazalo opozoriti na različne obare (ponekod znane kot ajmoht), žgance, znamenite kranjske klobase, potico (ki pogosto funkcioniira kot vrhovni označevalec slovenske kulinarike, čeprav jo v resnici poznajo tudi na Hrvaškem (kot savijačo)), govejo juho z rezanci, šaro (slabši deli suhega mesa, zlasti drobnice, skuhani z različnimi vrstami »prašičje zelenjave«, največkrat z rumeno kolerabo, repo, rumenim ali rdečim korenjem in s krompirjem (Kulinarična)), enolončnice (na primer ričet in joto), kisló juho, kisló mleko, krvavice, koroške mavžle, regrat s krompirjem, in podobno. Te v glavnem preprostejše jedi izhajajo iz dejstva, da je bil slovenski kmečki živelj v preteklosti pretežno reven, meščanstvo pa je bilo vse do prve polovice 20. stoletja na Slovenskem v glavnem tuje, vsekakor pa nagnjeno k navdihovanju pri uglednejših tujih kuhinjah (prim. Kulinarična).

Kako torej reagirata balkanska in slovenska kulinarika pri imigrantih iz drugih nekdanjih jugoslovanskih republik v Sloveniji?

4. TRANSFORMACIJE V NOVEM OKOLJU

Da bi razbrala procese kulinarčnih transformacij med imigranti iz drugih nekdanjih jugoslovanskih republik v Sloveniji, sva izvedla pet poglobljenih polstrukturiranih intervjujev z različnimi pripadniki slovenske imigrantske skupnosti. Poglobljeni polstrukturirani intervjuji so bili izbrani kot najpripravnější raziskovalna metoda zaradi

težke dostopnosti populacije (ki zelo nerada odgovarja na vprašanja; več o težavah, ki sva jih imela pri raziskavi, zasnovani na večjem vzorcu: Zevnik in Stanković 2008), nenazadnje pa tudi iz vsebinskih razlogov, saj pri raziskovanju prehranjevalnih vzorcev gole številke ne pomagajo veliko. Polstrukturirane intervjuje tako razumeva kot od anket veliko pripravnejša »osebna srečanja med raziskovalcem in informatorji, usmerjena k razumevanju informatorjevega pogleda na svoje življenje, izkušnje in življenjske situacije« (Taylor in Bogdan 1998: 88), saj pri takem pristopu po mnenju Flicka (2006: 149) lahko pričakujemo, »da bodo respondenti bolj izražali svoje poglede kot pri standardiziranem intervjuju ali anketnem vprašalniku«, poleg tega pa je bolj »prilagodljiv in dinamičen« (Taylor in Bogdan 1998: 88). Za potrebe najine raziskave sva s pomočjo teoretskega vzorčenja opravila pet poglobljenih polstrukturiranih intervjujev z ljudmi, ki že dlje časa živijo v Sloveniji kot pripadniki prve ali druge generacije priseljencev iz drugih nekdanjih jugoslovanskih republik, respondente pa sva rekrutirala iz najine socialne mreže ter s pomočjo t. i. *snow-ball* metode. Taylor in Bogdan (1998: 93) pojasnjujeta, da je pri teoretskem vzorčenju »dejansko število proučenih primerov relativno nepomembno«, saj je pri takem tipu raziskovanja pomembno predvsem, »da vsak obravnavani primer raziskovalcu pomaga razviti teoretske uvide v področje družbenega življenja, ki ga obravnava«. Intervjuji so bili izvedeni decembra 2008 in januarja 2009, zaradi anonimnosti, ki sva jo zagotovila, pa bova intervjuvance v besedilu imenovala s črkami A, B, C, D in E. A je bosanski Srb druge generacije iz Ribnice, star 27 let, B je 49 let stara bosanska Srbkinja iz Ribnice, ki je do intervjuja v Sloveniji preživela že 28 let, C je 50 let stara bosanska Srbkinja iz Ribnice, ki v Sloveniji živi 30 let, 23 let stara D je rojena v Sloveniji staršema muslimanske (bošnjaške) narodnosti iz Prijedora v Bosni in je doma v Zagorju, E pa je 51 let stara Črnogorka iz Ljubljane, ki je v Slovenijo prišla leta 1987.

Intervjuje sva osredotočila okoli nekaj osnovnih zanimanj, s katerimi sva poskušala razumeti transformacije prehranjevalnih navad v novem okolju. Najprej sva želela izvedeti, kakšni so sploh tipični jedilniki intervjuvancev (oziroma njihovih družin). Intervjuvance sva prosila, naj naštejejo deset jedi, ki se tipično pojavljajo na njihovih jedilnikih ob kosilih, in vsaj nekaj jedi, ki se pri njih doma običajno pripravljajo ob praznikih, pri čemer naju je v zvezi s tem zanimalo tudi, katere praznike sploh praznujejo in kaj jim ti pomenijo. Spraševala sva tudi, ali imajo katere od naštetih jedi za njih poseben status (in zakaj), kako so se njihovi jedilniki spremenili med bivanjem v Sloveniji in kakšni so odnosi do novih jedi znotraj družine (predvsem so naju tu zanimale morebitne generacijske razlike v odnosu do tradicionalnih na eni in prevzetih jedi na drugi strani). V drugem sklopu sva se osredotočala na ideološko os morebitnega prevzemanja novih jedi iz okolja: ali obstaja pri kulinaričnih izbirah tudi ideološka platforma (v smislu »to jem, ker je naše«, ipd.)? Gre v nasprotju s tem za povsem nereflektirano »navado«? S tem je bil povezan tudi naslednji sklop vprašanj, s katerimi sva od intervjuvancev želela izvedeti, koliko na njihove kulinarične izbire vplivajo povsem praktični razlogi (nekaterih sestavin, ki so nujne za pripravo imigrantom domačih jedi, v Sloveniji ne morejo kupiti, schengenska meja prepoveduje vnos hrane v Evropsko unijo, ipd.). Povsem na koncu naju je zanimala intergeneracijska os, kako konkretno se prilagajajo okusi znotraj družine, še zlasti v

zvezi s tradicionalnimi in z novimi jedmi (tistih, prinešenih iz izvornega okolja, in tistih, privzetih v Sloveniji).

Ob spraševanju o jedilnikih sva ugotovila, da se na jedilnih mizah pri vseh intervjuvancih pojavlja pisana mešanica različnih jedi, ki so jih prinesli iz svojega izvornega okolja, in privzetih slovenskih »klasik«. Med prvimi se tipično pojavljajo pite (pri vseh vprašanih, čeprav C pripominja, da jih ne pripravlja pogosto, »ker nima časa«), golaž in pečeno meso s krompirjem, med preostalimi pa največkrat goveja juha, ričet, jota in zrezki s prilogo. Zgleda celo, da je na jedilnikih slovenskih jedi več, medtem ko se tradicionalne jedi, prinešene iz izvornega okolja, pojavljajo predvsem ob posebnih priložnostih. Intervjuvanec A v zvezi s tem opozarja, da se pri njih doma najpogosteje pije vino, česar so se starši navadili šele v Sloveniji, medtem ko se je prej pilo pivo in (ob posebnih priložnostih, vključno z obiski prijateljev) žganje (rakija).

Od posebnosti bi kazalo opozoriti na družino D, ki prihaja iz muslimanskega dela Bosne. V nasprotju z drugimi vprašanci, pri katerih je mogoče razbrati relativno pragmatičen in preprost odnos do jedi, starša intervjuvanke ohranjata tesne vezi z domačim okoljem (vsaj desetkrat letno obiščeta sorodnike v Bosni) in temu ustrezno tudi kuhata. Vsak teden je vsaj nekajkrat na vrsti kakšna bolj tradicionalna bosanska jed, na primer dilja (gratiniran krompir), kvrguša, kljukuša ali bosanski lonac, od vojne v Bosni sredi devetdesetih let pa tudi ne jedo več svinine, saj so se »zaradi konfliktov muslimani bolj začeli zavedati svoje identitete in veroizpovedi«.

Bolj konzervativni so torej intervjuvanci ob prazničnem prehranjevanju. Intervjuvanec A pravi, da so ob raznih praznovanjih (ob odhodu v vojsko, rojstnih dnevih, porokah, smrti, slavi in podobnem) na mizi praviloma čevapčiči, ražnjiči, predvsem pa pečen odojek, nekoliko starejši intervjuvanki B in C pa navajata, da se pri njih praznujejo predvsem božič, velika noč in slava:

Pred božičem je postni večer, ko se je skuhan, potlačen in s papriko zabeljen fižol, krompir, kuhano zelje ter riba. Naslednji dan sledijo odojek, sarma, juha, peciva (baklave, torte, ipd.) in *cvicara* iz koruzne moke. Ob slavi so najprej na sporedu predjedi, ki vključujejo razne solate, pite (*carska pita*), *projo* (koruzni kruh) in narezke, pozneje sledijo juhe (goveja, piščančja ali telečja čorba) in glavne jedi, ki vključujejo odojka, sarme in svatovsko zelje, vse skupaj pa se konča s tortami in pecivi.

Tudi intervjuvanka E poudarja pomen pečenega odojka ob prazničnih priložnostih, pri čemer pripoveduje, da je svinina pri Srbih tako zelo razširjena, ker je bilo v preteklosti najbolj racionalno gojiti prav prašiče: Turki so jagneta zaplenili, prašiče pa so zaradi religioznih zapovedi pustili pri miru. Pri E se za veliko noč pripravijo jajca, šunka in hren, namesto potice pa je na slavnostni mizi v navadi pogača.

Po prazničnih jedilnikih se spet nekoliko razlikuje družina intervjuvanke D, ki se kot edina družina muslimanskega porekla od preostalih razlikuje že po samih praznikih, zaznavno pa je tudi razmeroma temeljito in resno upoštevanje pravil (zdi se, da drugi intervjuvanci, vsi pravoslavnega (trije Srbi in ena Črnogorka) porekla, teh ne jemljejo tako

zelo resno oziroma so prazniki pri njih prej izgovor za uživanje kot resen duhovni napor). V tej zvezi je pomenljiva izjava intervjuvanca A: »Proslavljajo se vsi prazniki, izkoristi se vsaka priložnost.« V družini intervjuvanke D se ob ramazanu posti praviloma samo oče, ki si zjutraj pripravi zajtrk, vsi skupaj pa jedo zvečer *iftar* (večerni obrok po sončnem zahodu: s sončnim zahodom se med ramazanom konča dnevni post). Prav poseben status ima datelj, ki ga zaužijejo po postu. Nekaj posebnega so pri družini D tudi bajramska kosila: zbere se cela družina (prideta še dva strica iz Trbovelj), na prvi bajramski dan, ki naj bi se praznoval v krogu ožje družine, pa običajno jedo polnjene paprike, sarmo, pite in obvezno baklavo. Med bajramom se za duše pokojnih *jé halva*.

Na vprašanje o morebitnem posebnem pomenu tradicionalnih jedi, ki jih imigranti vključujejo v svoje jedilnike tudi v novem okolju, so vsi intervjuvanci odgovarjali, da so zanje te jedi predvsem neke vrste nostalgичna povezava z izvornim okoljem. Glede na to da nas v kvalitativno naravnani raziskavi ne zanimajo toliko prehranjevalni vzorci sami (število intervjuvancev je premajhno za kakršnokoli zanesljivo sklepanje na celotno populacijo), marveč predvsem izkustvo, se ustavimo za nekaj trenutkov pri tej temi. V kontekstu vsaj občasno napetega odnosa slovenske večine do imigrantov z juga bi bilo mogoče pričakovati, da so za slednje njihove tradicionalne jedi pomembna simbolna vez s kulturnim okoljem, od koder prihajajo, nemara celo potrditev etnične oziroma nacionalne identitete. Intervjuji v resnici kažejo drugače: starejšim intervjuvancem hrana prikliče pretežno zgolj nostalgичne spomine, mlajša generacija pa do tovrstne hrane sploh nima posebnega odnosa. Intervjuvanka C, 50 let stara Srbkinja, tako pravi:

Včasih si čakal celo leto, da si dočakal tak praznik, bilo je drugače, ko so se klali prašiči, zdaj tega ni več. Ta hrana pa še vedno prebuja spomine ... nostalgija. Bila so domača jajca, kokoš je jedla domačo koruzo, domače gnojilo je bilo (...). Danes to ni več enako.

Intervjuvanka E podobno pojasnjuje, da pri tradicionalnih jedeh vztraja predvsem iz domotožja, ki je »vedno prisotno«.

Na drugi strani mlajša intervjuvanca ne izkazujejo pretirano močne simbolne povezanosti s tradicionalno hrano okolja, od koder sta prišli njuni družini. Intervjuvanec A pojasnjuje:

Pomen hrane je povezan s spominom, sama hrana nima vrednosti. Manj ko živiš tam, manj je teh spominov. Moja mama ima še vedno »fetiš«, da poje noge od kure (tisto malo mesa okoli krempljev). Čeprav je zanič, se takrat spomni na čas, ko je bila majhna in niso imeli denarja: ko je babica dala to na mizo, so bili vsi veseli. Danes to vržemo stran. Tega imam jaz manj kot moji starši, moji otroci verjetno tega ne bodo imeli skoraj nič. Jedi ne pogrešam. Mi vsake toliko časa zapaše, ampak na vsake toliko jih mama tudi pripravi.

D poroča, da njenima staršema tradicionalne jedi verjetno predstavljajo tudi potrditev

njune identitete, vendar to njej ni pomembno, saj »nima identitete, povezane z nacionalnostjo«. Podobno kot zgoraj omenjeni starejši intervjuvanci zase, D za svoja starša pravi, da tradicionalne jedi verjetno kuhata tudi zaradi spominov.

V nadaljevanju naju je zanimalo, koliko in kako so se spremenili jedilniki intervjuvancev po njihovem prihodu v Slovenijo. A pripoveduje, da se je pri njih doma spremenila predvsem ozaveščenost o škodljivosti nekaterih jedi oziroma sestavin. Medtem ko naj bi v Sloveniji prevladovalo močno zavedanje o vplivu hrane na zdravje, v Bosni po njegovem pričevanju tega ni veliko:

Primerjaš jajca, narejena v Sloveniji in Bosni. V Bosni je jajce majčkeno in plava v masti, tukaj pa se jajce razlije po ponvi in ni toliko masti. V Bosni je vse vsaj dvakrat bolj mastno kot tukaj, tam namreč še ni takega zavedanja, za njih velja še preprosto: kar je dobro, je dobro.

Drugi intervjuvanci bolj zdrave prehrane ne omenjajo, je pa pri vseh zaznati precejšnjo mero sprejemanja slovenskih jedi. Vsi pravijo, da je za slovensko hrano značilna pogosta raba krompirja in da so se na to navadili, poleg različnih vrst krompirjevih jedi pa po slovenskem navdihu pogosto pripravljajo tudi govejo juho, zrezke, ričet, krvavice, potico in druge podobne slovenske klasike. Nekoliko drugače je spet pri družini, iz katere prihaja D, ki študira v Ljubljani. Pravi, da starša v glavnem pripravljata tradicionalno bosansko hrano in da je k spremembam najbolj pripomogla sama; v Ljubljani namreč poskusi tudi nove jedi, in tiste, ki so ji všeč, nato pripravi tudi doma. Posebnost je v tej povezavi ta, da večina teh jedi ni ozko slovenska, ampak vključujejo tudi modernejše, nacionalno nespecifične oziroma mednarodne jedi (na primer zrezke v naravni omaki, testenine s tuno, dunajske zrezki in pomfri, riž z zelenjavo, pizze).

Na vprašanje o razlikah pri pomenih jedi med generacijami so vsi intervjuvanci odgovorili, da razlike med generacijami so in to po pravilu take, da mladini tradicionalne jedi, prinešene v Slovenijo iz izvornega okolja, ne pomenijo več veliko. Razmišljanja, ki jih je imel na to temo A, sva že omenila, podobno pa ugotavljajo tudi intervjuvanci B, C in D. B se je na primer pritožila, da njeni sinovi o njihovi tradicionalni hrani ne mislijo enako kot ona, pri čemer nekaterih jedi nočejo niti pokusiti, D pa zase pravi, »da ni pretirano navdušena nad tradicionalnimi bosanskimi jedmi«, saj se ji zdijo preveč preproste: »Čprav jih jem brez odpora, pa zame nimajo posebnega simbolnega pomena.« Včasih se ji tudi zdi, da z zavrnitvijo tradicionalne jedi starše neposredno prizadene. E v tej povezavi ni mogla veliko povedati, saj njen že odrasli sin živi v Bosni, pravi pa, da v njeni izjemno pisani širši družini (ona je Črnogorka, mož Makedonec, živita v Sloveniji, sin pa v Bosni) vsak pripravlja svoje nacionalne jedi in da to nikogar ne moti – vsem je pomembno le, da so okusne.

Pri vprašanjih, ki so poskušala identificirati morebitne ideološke razsežnosti v igri sprejemanja jedi iz novega okolja oziroma vztrajanja pri bolj tradicionalnih receptih, poudarjeno ideoloških vzgibov ni bilo mogoče identificirati: večina intervjuvancev je omenjala povsem praktične motive. A tako pravi, da so pri njem doma slovenske jedi

sprejeli, ker so jih pač spoznali v službah, šoli in podobno, pri čemer spet poudarja, da »tradicionalna hrana ni v koraku z medicino, s skrbjo za telo«, C pa v svoji ugotovitvi, da »če je nekaj dobro, pač pripravljaj, drugače ne«, še najtemeljiteje povzema precej pragmatičen odnos vseh vprašanih do tega vprašanja. Močna poteza pragmatičnosti pri kulinaričnih izbirah se je pokazala tudi takrat, ko sva intervjuvance spraševala o morebitnih praktičnih omejitvah, ki vplivajo na njihovo prehrano. Večina intervjuvancev je menila, da tako zelo velikih razlik med slovensko kuhinjo in balkanskimi kuhinjami ni, da bi bili omejeni z dostopnostjo različnih vrst prehrane na trgu, po drugi strani pa so vsi poudarili, da nekaterih jedi v Sloveniji kljub temu ne morejo pripraviti, ker sestavin preprosto ni, na neki način pa njihovo prehranjevanje zaznamuje tudi schengenska meja (hrane se v Evropsko unijo od drugod ne sme prinašati). A povzema:

Sestavine, ki se jih ne da dobiti, so zamenljive, denarja za hrano pa je tudi vedno dovolj. Večji problem je to, da niti ne znam vsega pripraviti, pite recimo: neznanje in veččnost sta največji faktor. Hrano kupujemo večinoma v trgovinah (imajo tudi testo za baklavo), in čeprav ni čisto ista kot domača, je dober nadomestek.

B in C podobno pravita, da pri samih sestavinah ni zelo velikih razlik, da pa se pozna razlika v njihovi pripravi: domače (bosanske) sestavine naj bi bile boljše preprosto zato, ker so sveže in domače. C pojasnjuje:

Največja razlika je v tem, da je tam hrana narejena doma in počasi, v Sloveniji pa je proizvodnja, in to se pozna na okusu. Čeprav tudi tukaj pravijo, da je domače, to ni res ... Mi vemo, kako se stvari delajo in zato takoj opazimo razliko med domačim in nedomačim; če hrano prineseš z vrta, je drugačen okus. Morda na razliko v okusu vpliva tudi klima: jaz iz Bosne vedno prinesem paprike, brez njih sploh ne grem nazaj.

B celo pravi, da sedaj tudi njene kolegice, »ki so Slovenke, naročajo hrano pri meni, da jo dobijo iz Bosne«. E poudarja, da so razlike predvsem pri kajmaku in ovčetini. Kajmaka naj Slovenci ne bi znali narediti, ovčetina pa tudi ni enaka, kar pripisuje temu, da se v Črni gori, od koder prihaja, ovce pasejo na pravih gorskih pašnikih. Za odtenek bolj resne težave s sestavinami, ki so na voljo v Sloveniji, omenja D, ki je iz muslimanske družine. Sedaj naj bi bilo bolje, včasih pa so težko dobili mletu meso in salame, ki ne bi vsebovale svinine.

Vsi intervjuvanci v rednih a ne prepogostih intervalih obiskujejo domače v krajih, od koder so emigrirali. Vedno je bil običaj, da so se v Slovenijo vračali polni domačih dobrot in sestavin, odkar pa na slovenski meji veljajo schengenski predpisi, to ni več tako zelo preprosto. Sedaj sicer velja odredba, ki pravi, da je iz Hrvaške, ki je v posebni uredbi EU opredeljena kot država minimalnega tveganja, mogoče vnašati manjše količine hrane, toda v praksi to pomeni, da so vnosi hrane omejeni na hrvaških mejah (z Bosno in Hercegovino, s Srbijo in Črno goro). Intervjuvanci poročajo, da je novi režim prav gotovo zmanjšal njihov kulinarični stik z domovino, zdi pa se, da tega ne dramtizirajo. C tako na primer

povzema: »Schengenska meja seveda vpliva; rajši bi pripeljala hrano od doma. Včasih tudi reskiramo in če gre, gre, ampak sigurno vpliva, če ne uspeš pripeljati čez mejo, moraš hrano zavreči – na meji sem pustila tudi že cel pršut.« A je podobno resigniran:

Pošlje baba sir, rakijo, kar ima ... Na meji pa moramo zmetati stran, saj baka ne razume, da ne smemo peljati čez mejo. Ampak na meji tudi vedno kaj spregledajo, tako nekaj le pride do doma. Vedno ko gremo tja, pa kaj prinesemo. Hrana, ki pride iz Bosne, ima poseben status ... da bo oče vesel.

Ob koncu so naju zanimali še kulinarični odnosi znotraj družin. So v družini okusi različni? Je razlike mogoče povezati z generacijskimi razlikami? Zanimalo naju je tudi, kako se prilagajajo različnim okusom, še zlasti kadar so v družini pripadniki različnih etničnih skupin. Nekaj informacij o kulinaričnih pogajanjih znotraj družin sva dobila že pri drugih odgovorih, v kombinaciji z na to temo posebej postavljenim vprašanjem pa ugotavljava dve osnovni potezi. Prva je ta, da ima mladina izrazito drugačen okus od starejše generacije: jedi, prinešenih iz izvornega okolja, posebno ne ceni, in se, tako kot verjetno mladi kjerkoli po svetu, navdušuje predvsem nad sodobno hitro hrano (pizzami, sendviči, hamburgerji in podobnim). Druga prepoznavna značilnost prehranjevalnih navad v družinah intervjuvancev je, da kljub nemajhnim generacijskim razlikam s prehrano ni večjih težav. Intervjuvanec A to pojasnjuje z ugotovitvijo: »Bosanci smo spraven narod in pojemo vse, kar skuhamo, potem pa to jemo še cel teden.« Bolj specifično pa vsi ugotavljajo, da je kuhanje stvar ljubezni in da torej s tem ni večjih težav, saj se tisti, ki hrano pripravlja, prilagodi vsem potrebam. »Življenje je prekratko, da bi se kregali zaradi hrane«, trdi na primer B, A pa pravi: »Mama, bakica vedno skuha za vse, za vsakega, kar ima rad. Nikoli ni bilo nikogar, ki ne bi jedel ničesar, sploh če je slavje. Vse se meša, nekdo nečesa ne je, pa se pač naredi zanj nekaj drugega.«

5. SKLEP

V raziskavi so naju zanimali procesi morebitnih kulinaričnih transformacij v skupnosti imigrantov iz republik nekdanje Jugoslavije v Sloveniji. S pomočjo petih poglobljenih polstrukturiranih intervjujev nisva poskušala razbirati strukturnih pravilnosti v razmerju med prehranjevalnimi navadami slovenskih etničnih manjšin in etnične večine, saj bi bilo kaj takega na tako majhnem vzorcu nesmiselno. Namesto tega so naju zanimali predvsem subjektivni interpretativni okviri izbranih pripadnikov etnične manjšine iz republik nekdanje Jugoslavije v Sloveniji, njihove povsem konkretne kulinarične prakse in z njimi povezani procesi racionalizacij, utemeljitev in pojasnitev.

Na ravni kulinaričnih izbir sva med intervjuvanci opazila nekaj izrazito prisotnih značilnosti. Najprej so tu razmeroma neortodoksni jedilniki, iz katerih je mogoče razbrati, da imigranti z delno izjemo družine intervjuvanke D voljno in pogosto na svoje jedilnike vključujejo slovenske jedi. Izjema so prazniki, za katere se zdi, da ostajajo pomembna

simbolna vez s kulturami lastnega etničnega izvora. Ob praznikih se tradicionalne jedi, prinešene iz izvornega okolja, pripravljajo redno in skrbno ne glede na to, da njihova priprava zahteva precejšen časovni vložek. Toda v isti sapi je treba pibiti, da intervjuvancem prazniki sami v njihovih uveljavljenih tradicionalnih (verskih ali kakšnih drugih) okvirih ne pomenijo zelo veliko. Bolj kot to so prazniki zanje pomembni kot točka druženja, sprostitve in krepitve v novem okolju razrahljanih sorodstvenih vezi. Druga izrazita značilnost odgovorov intervjuvancev je opozarjanje na velik generacijski razkol med tistimi, ki so se v Slovenijo priselili, in njihovimi otroki, ki so se tu rodili. Medtem ko je za prve hrana razmeroma pomembna simbolna vez s kulturo, ki so jo zapustili, pa čeprav v razmeroma nedoločnih terminih nostalgije, drugi tradicionalnih jedi ne cenijo in se, tako kot mladina povsod, navdušujejo zlasti nad sodobno mednarodno kulinariko in hitro pripravljeno hrano. In končno, vsi intervjuvanci so razmeroma dosledno izkazovali poudarjeno pragmatičen odnos do hrane nasploh, sprememb, ki jih njihove kulinarične prakse doživljajo v novem okolju, in omejitve, ki jih prinšajo nove državne meje in administrativne ureditve.

Na za naju raziskovalno pomembnejši ravni interpretativnih shem in kulturnih referenc, ki so jih intervjuvanci uporabljali pri razmislekih o svojih prehranjevalnih navadah, sva s tem v povezavi identificirala nekaj izrazito prisotnih potez, ki v splošnem govorijo o zelo neobremenjenem odnosu do hrane, nenazadnje pa tudi – v kolikor je mogoče sklepati iz dobljenih rezultatov – do lastnih etničnih oziroma nacionalnih identifikacij. Prva taka značilnost je vseprisotni pragmatizem. Intervjuvanci s hrano ne komplicirajo, skladno z možnostmi, s potrebami in z navdihom pa novosti iz okolja, kamor so se priselili, tudi pogosto sprejemajo in to brez večjih zadržkov ali pomislekov. Tudi njihova domača hrana jim ne pomeni zelo veliko in jo interpretirajo zgolj v abstraktnem smislu nostalgije po domu: na nobeni točki se ne pojavlja kot pomembno mesto simbolne artikulacije oziroma potrditve lastne etnične pripadnosti oziroma drugačnosti. Skladno s spremembami prehranjevalnih navad, v katere so zaradi različnih dejavnikov potisnjeni, z različnimi omejitvami (schengenska meja) in podobno, intervjuvanci izkazujejo tudi nemajhno potezo fatalizma. Spremembe, omejitve, novosti in podobno jemljejo kot neogibne in se z njimi hitro in voljno sprijaznijo, ne da bi pomislili, da bi se nad njimi pritoževali, kaj šele da bi jih bilo mogoče spremeniti. Fatalizem na eni strani omogoča hitro in ne pretirano boleče prilagajanje okoliščinam, toda po drugi spodbuja pasivnost in resigniranost tudi v primerih, ko bi bile spremembe mogoče. Slednje v Sloveniji nenazadnje dokazuje tudi izredno nizka stopnja politične artikulacije imigrantov iz prostorov nekdanje Jugoslavije, ne glede na to, da jih v resnici niti ni tako zelo malo. S tem je povezana naslednja značilnost diskurzivnih okvirov, ki jih je bilo mogoče razbrati med intervjuji: skoraj popolna odsotnost kakršnihkoli nacionalističnih prvin. Kljub medijski konstrukciji Balkana kot prostora pobesnelih etničnih strasti vsaj teh nekaj opravljenih intervjujev kaže na to, da etnične identifikacije pripadnikom imigrantskih skupin ne pomenijo zelo veliko. Poudarjenih etničnih identifikacij in sklicov ne le da ni bilo opaziti pri odgovorih na vprašanja, ki so merila v to smer, marveč tudi na tistih mestih, kjer so intervjuvanci interpretirali pomen svojih jedi. Za praznike je bilo na primer pogosto rečeno, da so pomembni, toda skoraj brez izjeme kot mesto sorodstvenih in morda tudi prijateljskih povezav, ne pa tudi kot

kakršenkoli sklic na nacionalne, kulturne, religiozne in druge podobne širše identifikacije. V intervjujih sva zaznala tudi veliko strpnosti do vseh oblik kulinarčnih drugačnosti, bodisi nacionalnih, generacijskih ali preprosto individualnih, v nekaterih odtenkih pa tudi vdor popularnih diskurzov o zdravi prehrani.

Vsi ti izsledki skupaj pričajo o prilagodljivi manjšini, ki se ne obremenjuje in se tudi ne želi pretirano obremenjevati s svojo morebitno drugačnostjo od večine. Poteza prilagodljivosti v povezavi z odsotnostjo eksplicitnejših političnih artikulacij je verjetno v kontekstu problemov in simbolnih (ter realnih) diskriminacij, ob katere pogosto naletijo pripadniki etničnih manjšin v Sloveniji, razumljiva, čeprav ne nujno vedno najboljša. Morda je vsakemu posebej še najlažje, če zaradi svojih etničnih in kulturnih posebnosti ne komplicira, toda na dolgi rok to zgolj reproducira molk o ne tako zelo maloštevilnih izključevalnih praksah, ki se v slovenski družbi dogajajo pod pokrovom tihega konsenza o slovenski kulturni večvrednosti.

LITERATURA

- Ashley, Bob, Joanne Hollows, Steve Jones in Ben Taylor (2004). *Food and Cultural Studies*. Oxon: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (2002). Interrogating identity: The post colonial prerogative. *Identity: A reader* (ur. Paul du Gay, Jessica Evans in Peter Redman). London: Sage Publications.
- Bearsworth, Alan in Teresa Kiel (2001). *Sociology on the Menu*. New York: Routledge.
- Butler, Judith (2002). Critically Queer. *Identity: A reader* (ur. Paul du Gay, Jessica Evans in Peter Redman). London: Sage Publications.
- Flick, Uwe (2006). *An introduction to qualitative research*. London: Sage.
- Glenny, Misha (2000). *The Balkans 1804–1999. Nationalism, War and the Great Powers*. London: Granta Books.
- Gilroy, Paul (1997). Diaspora and the detours of identity. *Identity and Difference* (ur. Kathryn Woodward). London: Sage Publications, 299–346.
- Hall, Stuart (2000). The spectacle of the “other”. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (ur. Stuart Hall). London: Sage Publications, 223–290.
- Harris, Marvin (1986). *Good To Eat: Riddles of Food and Culture*. New York: Simon & Shuster.
- Huttunen, Laura (2005). “Home” and ethnicity in the context of war: Hesitant diasporas of Bosnian Refugees. *European Journal of Cultural Studies* 177(7): 177–195.
- Kamin, Tanja in Blanka Tivadar (2002). Moram? Smem? Naj? Skrb za hrano. *Socialna pedagogika* 6: 279–308.
- Kamin, Tanja in Blanka Tivadar (2003). Laično upravljanje s telesom v imenu zdravja: iskanje ravnotežja s prehranjevanjem. *Teorija in praksa* 40: 889–906.
- Khan, Aisha (1994). “Jutha” in Trindinad: Food, pollution, and hierarchy in a Caribbean diaspora community. *American Ethnologist* 21(2): 245–269.

- Kulinarična Slovenija, <http://www.kulinarika.net/clanki/slovenskakuhinja.asp> (25. 2. 2008).
- Levi-Strauss, Claude (1964). *Le cru et le cuit: Mythologiques I*. Paris: Plon.
- Lupton, Deborah (1996). *Food the Body and the Self*. London: Sage Publications.
- Mennel, Stephen, Anne Murcott in Anneke van Otterloo (1993). *The Sociology of Food: Eating, Diet and Culture*. London. Sage.
- Montanari, Massimo (1998). *Lakota in izobilje: Zgodovina prehranjevanja v Evropi*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Ritzer, George (2007). *The McDonaldization of Society*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.
- Segal, Lynn (1997). *Sexualities. Identity and Difference* (ur. Kathryn Woodward). London: Sage Publications.
- Saunders, Jennifer B. (2007). "I don't eat meat": Discourse on food among transnational Hindus. *Contributions to Indian Sociology* 41(2): 203–223.
- Statistični urad Republike Slovenije (2002). *Popis prebivalstva, gospodinjstev in stanovanj*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Taylor, J. Steven in Robert Bogdan (1998). *Introduction to Qualitative Research Methods: A Guidebook and Resource*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Todorova, Maria (2001). *Imaginarij Balkana*. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo.
- Visser, Margaret (1999). Food and Culture: Interconnections. *Social Research* 1(66): 117–130.
- Wilk, Richard (1999). "Real Belizean food": Building national identity in the transnational Caribbean. *American Anthropologist* 101(2): 244–255.
- Woodward, Kathryn (1997). Concepts of Identity and Difference. *Identity and Difference* (ur. Kathryn Woodward). London: Sage Publications, 299–346.
- Zevnik, Luka in Peter Stanković (2008). Jedilniki v Novih Fužinah. *Teorija in praksa* 45(5): 552–574.

SUMMARY

CHANGING DIETS: EATING HABITS OF IMMIGRANTS FROM THE OTHER FORMER YUGOSLAVIAN REPUBLICS IN SLOVENIA

Luka Zevnik, Peter Stanković

There is a significant minority of immigrants from the other former Yugoslavian republics in Slovenia. The immigrants came to the country during the last decades before the dissolution of the former common state and were looking for work: Slovenia was at the time the most developed republic in Yugoslavia and as such promised at least some possibilities for social mobility. In their research based on qualitative methodology, the

authors look for possible changes that have happened to the immigrants' culinary practices during their stay in Slovenia. In the first part, they try to identify the possible culinary changes and modifications themselves, and then proceed with the analysis of interpretative schemes that the immigrants employ when reflecting upon these changes.

The results show a large amount of pragmatism in relation to the culinary choices among the immigrants: in situations when they have difficulties obtaining traditional ingredients for their dishes, they readily accept local alternatives, but in most cases they include various Slovenian foods in their menus in spite of this. In many cases it even appears that the immigrants eat a predominantly Slovenian diet, the only consistent exception being various celebrations and fetes, which are more strictly structured around traditional menus. Interviewees also display a distinctively fatalistic attitude towards changes. Although new borders and the newly adopted Schengen rules in many respects limit their culinary and other connections with the countries from which they emigrated, they do not complain and accept the changes as simply given (and therefore unquestionable). Furthermore, in the context of widely accepted stereotypes about the Balkans as the place of violent ethnic passions, it is interesting to note that interviewees do not understand their culinary choices in nationalist or even more neutral ethnic terms. For them food appears to something to be enjoyed, a means of bringing people together, and not as something that would keep them apart. Related to this is the above observation about the impressive amount of tolerance towards any kind of possible culinary differences. According to the interviewees, different tastes should be respected, even if this means an extra effort for the person who is preparing the meals.

Translated by Peter Stanković

BALKANOLOGIKE: TEORETSKI PRISPEVEK K RAZUMEVANJU VLOGE KULINARIČNE DRUGOSTI V KULTURI EVROPE ALI ZAKAJ JE BALKAN TAKO OSOVRAŽEN, ČEPRAV IMA TAKO OKUSNO KUHINJO

Nikola JANOVIĆ¹

COBISS 1.01

IZVLEČEK

Balkanologike: Teoretski prispevek k razumevanju vloge kulinarčne drugosti v kulturi Evrope ali zakaj je Balkan tako osovražjen, čeprav ima tako okusno kuhinjo

Teoretski prispevek želi pokazati, prvič, kako v evropskem prostoru deluje paradoksalni ideološki mehanizem reproduktivnega vzpostavljanja notranje distinkcije, čigar učinka sta vselej že identifikacijska instanca evropskega »mi« in instanca »evropskega drugega«; in drugič, to ponazoriti s paradoksnim primerom absorbcije prehranjevalne kulture drugih in zavračanja njihove »nacionalne drugosti« kot take.

KLJUČNE BESEDE: hrana, kulinarika, kultura, užitek, nacionalna identiteta, ideologija, Balkan, EU, Slovenija

ABSTRACT

Balkanology: A Theoretical Contribution to the Understanding of the Role of Culinary Otherness in European Culture, or Why are the Balkans so hated even though they have such great food?

The paper presents, firstly, how the ideological mechanism of inward reproductive spatial distribution works in the European space, whose structural consequences are always two opposite cases of identification: "we Europeans" and "we Other Europeans"; and secondly, to illustrate this distribution through the paradoxical case of the acceptance of the Others' food culture and the rejection of their "national Otherness".

KEY WORDS: food, culinary, culture, enjoyment, national identity, ideology, the Balkans, EU, Slovenia

EVROPA V NASTAJANJU: »KUHINJA« KOT KULTURNO IN DRUŽBENO DEJSTVO

Čeprav Evropa obstaja že dolgo – časovno, geografsko, kulturno, zgodovinsko, itd. – smo danes priča sodobnim evropskim integracijskim procesom, velikemu evropskemu projektu v nastajanju. Če želimo zagotoviti uspešnost omenjenega evropskega procesa, moramo nedvomno upoštevati tudi »skupno« evropsko zgodovino, saj ponuja tisto kohe-

¹ Dr. sociologije, mag., samostojni raziskovalec, Runkova 2, SI-1000 Ljubljana; e-naslov: nikola.janovic@guest.arnes.si.

rentno »znanje o preteklosti«, ki nam omogoča spoznavati sedanost(i). V tem kontekstu se projekt pisanja (skupne) zgodovine evropske civilizacije, kot ta proces poimenuje Jacques le Goff (2005), med drugim predstavlja v horizontu zadovoljevanja ne samo družbenih in kulturnih potreb sodobnega evropskega združevanja in (po)enotenja, temveč tudi političnih oziroma ideoloških.

Med zanimivejšimi zgodovinami Evrope v nastajanju je zgodovina prehranjevanja. Gunther Hirschfelder v svojem delu *Evropska kultura hrane* (2001) ugotavlja, da če želimo spoznati sodobno evropsko kulturo, katere pomemben del zavzema prav kultura prehranjevanja, moramo pogledati najprej v preteklost. Kajti zgodovina prehranjevanja ne razkriva le svojih kulturoloških procesov, temveč tudi totaliteto družbenih procesov, ki se v končni fazi reflektirajo v določeni politiki moči, značilni za evropske premike (Evropo v nastajanju). To potrjuje tudi predlog Massima Montanarija v delu *Lakota in izobilje* (1993/1998), da se namreč pisanje skupne evropske zgodovine prehranjevanja nikakor ne sme nanašati izključno na kulturo prehranjevanja. Nanašati se mora tudi na hrbtno procese te zgodovine: gospodarstvo, politiko, družbeno življenje, itd., ki so venomer bili in so še zdaj mišljeni v neposredni povezavi s kulturo prehranjevanja. Če pogledamo bolj natančno, lahko vidimo, da reprezentirajo tisto nemirno sliko Evrope in njene zgodovine, ki se je pretihotapila v njeno, našo sedanost.

Kultura evropskega prehranjevanja, kot opaza Montanari, je bila vselej povezana z »lakoto in izobiljem«, ki nista bili le posledici oscilacije narave, evolucije in implementacije kultivacijske tehnologije ter kulinarčne spretnosti, temveč v veliki meri, če že ne izključno, (dis)kontinuitete političnih trenj, vojn in konfliktov, kulturnih razhajanj, družbenih nasprotij in različnih interesov ter ekonomskih špekulacij. Prav te »zgodovinske, družbene in kulturne« procese, procese onkraj vprašanja ekonomije in kulture prehranjevanja, ki so si za cilj postavili vzpostavitev »gospodarskih in političnih centrov moči«, je prikazal Fernand Braudel v delu *Materialna civilizacija, ekonomija in kapitalizem od XV. do XVIII. stoletja* (1967/1992) kot drugo stran univerzalnega procesa mondalizacije, v katerem je Evropa imela in še vedno ima ključno vlogo.

Če logiko mondalizacije ali »sveta v nastajanju«, nastajanja univerzuma, kot ga razume Jean-Luc Nancy (2007), ob določeni operacionalizaciji pojmov prenesemo na evropsko raven, (pravzaprav) lahko govorimo o procesih oziroma logiki nastajanja sodobnega evropskega univerzuma. Nastajajoči evropski univerzum, čeprav bi bilo pravilneje uporabiti sintagmo Immanuela Wallersteina »evropski univerzalizem« – ta jasno kaže na njegovo pretenzijo, da se v današnjem postmodernem času uveljavlja s posebno retoriko moči. Slednja deluje kot proceduralni mehanizem vključevanja/izključevanja evropskih nacionalnih držav v institucijo EU, ki se vzpostavlja do »izbranih evropskih držav« kot navznoter nadrejena inkluzivna politična oziroma ideološka institucija (vključuje heterogeno razsežnost drugih nacij) in navzven kot (recimo) ekskluzivna »enotna evropska« institucija (globalni akter). Skratka, postavlja mejo (mejaška ideologija).

Učinek postmodernega političnega strukturiranja nove Evrope, nove evropske identitete, ki se zgodovinsko gledano v celoti sklicuje na antično, srednjeveško in moderno »evropsko« dediščino, je proizvedeni evropski identitetni »pre-ostanek«, evropsko drugo.

Maria Todorova (2009) to evropsko drugo, tehnično-popularno označeno kot prostor Balkana, čeprav obstaja tudi ne-balkansko drugo Evrope, v katerega so geografsko, kulturno, mentalitetno (itd.) v zgodovini vpisujejo in izpisujejo različne nacije oziroma države, postavlja v opozicijo do orientalizma, a ga ne izmakne otomanski ideološki nad-določitvi. Balkan je v njenem »interpretativnem ključu«, čeprav del Evrope, pravzaprav izum otomanskega imperija. Ta izpeljava omogoča, da se danes iz zgodovinskosti »koncepta Balkana« tvorijo stereotipne izkrivljenosti (slabšalne predstave) balkanskosti – ideološkosti, ki se smatrajo za bistvo Balkana in Balkancev. Posledično se evropsko geografsko, kulturno, časovno (itd.) percepiranje Balkana, balkanskosti in balkanizma kaže kot dvojno zakodirano. V njem se križata dve ideologiji, dve branji evropskega imaginarija, dve njegovi percepciji. Pro-evropska ideologija Balkan, države Balkana in balkanskost doživlja kot evropsko *border-line* dejstvo, balkanizem pa kot svojo polu-periferno etno-popularno kulturo. Skratka, Balkan doživlja kot bližnje drugo, ki ga je treba (še) evropeizirati in modernizirati, medtem ko kontra-balkanska ideologija percepira Balkan in balkanskost kot (še vedno) zgodovinsko, geografsko, časovno in kulturno ne-evropsko drugo, ki je glede na svoje prvine bližje otomanskemu imaginariju kot evropskemu bistvu. Kakorkoli obrnemo, obe evropski ideologiji percepirata Balkan oziroma balkanskost kot nekaj drugega, medtem ko ga otomanska ideologija percepira kot »izgubljeni raj« (Boyar 2007: 42–71). Prav zaradi tega je videti, da Balkan in balkanskost na križišču omenjenih ideologij vznikneta kot pravo maussovsko-levi-straussovsko družbeno dejstvo.

Paradoksn učinek tega ideološkega mehanizma, ki predvideva in hkrati proizvaja identitete drugosti – balkanizme, sodobne balkanske identitete – tako, da jih postavlja v razmerje do evropskosti, je pravzaprav strukturni razlog na delu. Politična moč, ki vzpostavlja nove distinkcije in relacije – gre za prestrukturiranje (vzpostavljanje novih) razmerij gospodstva znotraj kognitivne mape Evrope – s tem identifikacijskim mehanizmom postavlja pravzaprav (paradoksalno) vprašanje občestvu, nacijam oziroma državam (prostora Balkana) po »pripadnosti«: evropskost ali balkanskost? Ker je vprašanje po pripadnosti vselej že vprašanje (politike) rekognicije, ki v skrajnih primerih zahteva odločitev *pro et contra*, ne moremo mimo identitetnih politik, ki implicirajo (neo-liberalno) logiko »razlik«.² Slednje predvidevajo, ne samo v evropski univerzalistični paradigmi, temveč obče, v času globalizacije oziroma multi-kulture dva nasprotujoča si, a hkratna procesa: izključevanje, procese notranje unifikacije (kulturna homogenizacija) in vključevanje, procese povezovanja v diverzificirani univerzum (družbena heterogenizacija). Ker gre v tem primeru za hrbtna procesa, politična (samo)izključitev (iz balkanističnega diskurza) je namreč pogoj za (formalno in dejansko) vključitev (v evropski diskurz), je ob tem nesporno, da je omenjeni mehanizem na ravni propozicije ideološki. Ideološki je ravno toliko, kolikor zahteva nemogoče: da se države, nacije, narodi oziroma kulture Balkana odpovedo svoji balkanski prvini – balkanskosti. Iz tega razloga je bolj simptomatičen re-

² Dober primer tovrstne logike najdemo pri Charlesu Taylorju (1994), ki je logiko razlik artikulariziral z mehanizmom (politike) prepoznanja in priznanja drugega/drugosti. Ta pa, kot vemo, pelje prav v liberalni fašizem oziroma post-fašizem: lahko te prepoznam, lahko te priznam in te še naprej sovražim.

verzibilni proces, ki pravzaprav dokazuje nekaj drugega, namreč, da je Balkan kot drugi vselej že v Evropi; da je pravzaprav njen konstitutivni člen tako na ravni strukture kot na ravni reprezentacije. In to najbolj reprezentativno dokazuje »balkanska kuhinja«, ki jo v njeni značilni kulinarični heterogenosti najdemo povsod po Evropi.

In kje je tukaj hrana? Če imaginarij evropske politike projiciramo v »evropsko kuhinjo« tako, da jo mislimo kot njeno drugo stran, diskurzivno, hrana pravzaprav postaja politična govorica, hrana Balkancev pa politično orodje (označevalec pripadnosti/prepoznavnosti, kulturna identiteta, nacionalizem, itd.), okrog katerega se strukturira življenjski svet (manjšin, azilantov, imigrantov, itd.), in to ne samo na ravni biološkega obstoja, temveč tudi na ravni kulturne in družbene iz-menjave (kulinaričnih dobrot, besed, stališč, darov, itd.). Iz tega razloga se »evropska kuhinja« kaže kot določena paradigma družbenih in kulturnih razmerij in, seveda, ne-razmerij. Tistih temeljnih družbeno-kulturnih ekonomij, prek katerih lahko družba obravnava oziroma vključuje vase ali iz sebe izključuje »problematične« elemente, na primer neko balkansko kulinarično jed (burek, sarmo, ćevap, itd.).³ Prav s tem političnim mehanizmom vključevanja/izključevanja je med drugim mogoče »ujeti« tudi naslednji paradoks. »Hrana Balkana«, ki si jo prisvajajo različne nacionalne kuhinje (balkanske kulinarične ideologije), v evropskem univerzumu (liberalnega individualizma) ni osovražena kot balkansko kulturno-kulinarično dejstvo, temveč so v njem (kolektivno) osovraženi sami drugi – Balkanci kot pripadniki in nosilci balkanske kulture (oziroma pripadniki različnih narodov ali veroizpovedi, ki reprezentirajo balkanskost). Še več, v duhu evropskega liberalizma, prav kolikor temu ustreza ideja evropskega univerzalizma, kulinarični užitek v balkanski kuhinji nastopa kot partikularni način uživanja (individualno-psihični mehanizem),⁴ je več kot zaželen, saj dokazuje

³ Najbolj simptomatičen je Berlusconijev gastro-fašistični poskus omejevanja števila tujih etničnih/kulinaričnih ponudb – kuhinj v Italiji.

⁴ Kaj je užitek? Če sledimo Millerjevi (2001) rekonstrukciji Lacanovih »faz mišljenja užitka«, lahko rečemo, da je uživanje mogoče misliti s šestimi paradigmi: z imaginarizacijo užitka, označevalizacijo uživanja, nemogočim užitkom, užitkom kot užitkom (normalnim užitkom), diskurzivnim užitkom in užitkom kot delom ne-razmerja (ni užitka). Ker nas zanima zgolj specifični odnos do užitka, ki pravi, da obstaja partikularni način uživanja, sledimo diskurzivni paradigmi, ki jo je Lacan razvil v delu *Hrbtna stran psihoanalize* (2008). Lacan v njem užitek predstavi kot točko vstavitve označevalnega aparata (diskurza), ki omogoča, da delovanju označevalca pripišemo sposobnost evokacije aparata užitka. Skratka, ker je v našem primeru partikularni kulinarični užitek pripisan balkanski kuhinji, ki nastopa kot označevalec užitka v razmerju do evropske kuhinje, ki je povezana z označevalno izgubo užitka, se označevalna artikulacija užitka postavlja kot zahteva ponovitvi užitka. Zahteva po ponavljanju užitka je specifičen simptom, ki sicer pelje v entropijo užitka (izguba užitka), in hkrati, na drugi strani, v kopičenje preseženega užitka (analogna je preseženi vrednosti), a subjektu tudi omogoča, da (sublimirano) uživa v koščku realnega. Konkretno: ker je v EU hrana umetna, gensko spremenjena, brez »naravnega« okusa, industrijsko pripravljena (itd.), potem se tudi, kulinarično gledano, partikularna jed pojavlja kot sublimacija, nadomestek prave jedi in je brez pravega okusa (barve, intenzivnosti, teksture ...). Medtem ko v EU lahko le včasih naletiš na »pravo kulinarično stvar«, je na Balkanu ravno obratno. Ker je na Balkanu še (vedno) prisoten »naravni« okus hrane, (še) ne prevladuje industrializacija in komercializacija, je kulinarična izkušnja, v kateri ne nastopajo substituti (le poredkoma naletiš nanje), izkušnja pravega užitka, ki potemtakem

individualizirano participacijo Evropejcev v kulturi drugih (op. balkanski kulturi). Po drugi strani, na družbeno-politični ravni, se ta kulturno-kulinarični užitek z identifikacijsko-identitetnim mehanizmom – gre za kolektivno-kohezijski mehanizem identitetne rekognicije – zlahka sprevrže, freudovsko povedano, v svoje nasprotje: preseženi užitek v sovraštvu (kulture in kulinarike) drugega (Balkana, Balkancev in balkanskosti). To pa je oblika post-fašizma, ki je danes prisotna v »evropski kuhinji«.

INSTITUCIONALIZACIJA »NAŠEGA MI«: SLOVENSKA NACIONALNA KUHINJA KOT DRŽAVNA IDEOLOGIJA

Pred dobrimi petnajstimi leti se je začel neusmiljen boj za vstop balkanskih držav nekdanjega socialističnega režima v Evropsko unijo. Vse od takrat opazujemo nikoli končano tekmovanje v podajanju političnih in kulturniških izjav,⁵ s katerimi se reprezentanti držav poskušajo distancirati ali od prostorskega in časovnega Balkana tako, da se umeščajo v Srednjo ali Jugo-Zahodno Evropo, ali od balkanizmov, balkanskih mentalitet in kulturnih obrazcev, značilnih za njihovo kulturo. Nič drugače ni (bilo) s Slovenijo. Mlada slovenska država je imela potrebo proizvesti ideološke ločnice med »mi« in »drugi Balkanci«, ki so vsaj navidezno, recimo na ravni želje občestva po vstopu v demokracijo, pretrgala imaginarno vez s »primitivno balkanskostjo« (z mentalitetami, s postopki, praksami, z običaji, itd.) in si med drugim tako na deklarativni ravni zagotovila pogoje za vstop v nastajajočo (novo »civilizirano«) Evropo. Analiza slovenske politične demagogije je pokazala, da je balkanizem v očeh »evropske pozicije« ideologija »primitivnega« mejaštva, ki je nastopila in nastopa v heterogeni označevalski funkciji prostorske in časovne meje (Močnik: 1999: 146). Slednji, čeprav se ločita po karakteristiki »časovne (modernizacijske) zaostalosti« in »teritorialne (ne)homogenosti«, pravzaprav delujeta po isti strukturalni logiki, ki je določila horizont praktičnih strategij (racionalnih praks, najboljših izbir, itd.), po katerih se ravna (družbeni, politični, kulturni, itd.) akterji.

zahteva (vnovično) ponovitev. Tako se vzpostavlja in artikulira specifična uživaška vez med libidom – naturo in kulturo.

⁵ Politične in kulturniške izjave je treba razumeti kot del komunikacijske strategije, s katero se poskuša na ravni izjav/občevalnih situacij sproducirati določena verovajska ozadja oziroma različne ideološke učinke. Zato je mogoče reči, da politično izjavljanje, če ga razumemo kot performativno dejanje, kot ga je opredelil John L. Austin (1962), vselej že pomeni neko (izvršeno) dejanje. Na primer, da je na ravni političnih izjav napovedovan vstop (npr.) Srbije in Bosne v EU – to je volilcem dana politična obljuba – primerljiv z gastronomsko ravno tam, kjer obljubiti pomeni izpolniti obljubo (»speči ču ti najboljšo kafu/spekul ti bom najboljšo kavo«) – da bosta »čevap in burek« postala uradno del evropskega hranjivega kanona. Da bosta »burek« in »čevap« po strukturalnih premikih s pozicije hranljivega drugega Evrope pridobila status hranljiva »stvar« Evrope, ni nič drugega kot (že dana) politična obljuba. Kot pravi Michel Onfray v delu *Gurmanski um/Filozofija okusa* (2002), je gastronomsko sceno (potemtakem) mogoče misliti kot substitut politične scene, saj je slednja v celoti performativna (Onfray 2002: 50–51). V tem kontekstu kuhinja vselej že nekaj obljublja, nekaj izpolni, a vedno skuha tako, da ne morejo biti vsi zadovoljni (obljuba se poje). »It is a matter of taste.«

Ena od omenjenih strategij, strategija kulturnega delovanja, je bila ključna pri družbeno-politični mobilizaciji slovenskega naroda, njegovem zgodovinskem formiranju v nacijo in politični organizaciji v državo. Omenjena genealogija kultura–nacija–država potrjuje, glede na klasično Gellnerjevo teoretiziranje o modelih zgodovinskega razvoja (Gellner 1983), da je slovenski narod svojo nacionalno bit (slovenstvo) realiziral po »nemškem« modelu. Kultura je (bila) v Geertzevem pomenu, ki ga je razvil v *Interpretaciji kultur* (1973), doživeta kot specifična oblika nacionalne ideologije; kot kultura nacionalnega interesa (pomena), ki na določen način reprezentira in povezuje (kulturno-kohezijska vez) slovenski narod in katero mora (v znak povezujoče se reciprocitete) slovenska država (nacionalna institucija) negovati in reproducirati.

V tako artikuliranem nacionalističnem diskurzu je slovenska nacionalna kultura –spekter kulturnih praks; le njim je priznan status »nacionalnega interesa« – specifična ideologija, institucionalizirana državna ideologija,⁶ ki naddoloča nacionalni kontekst, ki mu avtomatično pripadajo posamezniki in posameznice že s tem (minimalni pogoj), da se doživljajo (na ravni nezavednega se identificirajo s kulturnimi formami, jezikom, itd.) kot Slovenci. Oziroma da je posameznike in posameznice, ki jih poskuša omenjena ideologija interpelirati tako, da se identificirajo z njenim »kulturnim programom«, mogoče prepoznati kot subjekte nacionalne ideologije. (Učinek te identifikacijske operacije je nacionalna identiteta.)

Če zadevo nekoliko obrnemo, lahko rečemo, da so Slovenci v razmerju do Balkancev identitetna skupnost, ki se od slednjih poskuša distancirati s številnimi nacionalnimi identitetnimi strategijami, v katere so vključeni nacionalno orientirani kulturni programi. In ker se nacionalne identitetne strategije oblikujejo in reproducirajo na podlagi določenega (nacionalnega) interesa – interes je racionalno vodeno in za identitetno skupino smiselno dejanje,⁷ s katerim se identitetna skupina (reverzibilno) samo-legitimizira, hkrati pa se postavlja v strukturno razmerje do druge (nacionalno)identitetne skupnosti – potem (se zdi, da) je »kulturno dejstvo« v post-moderni ena najboljših strategij re-produciranja »razlik« in re-prezentiranja (trženja nacionalne prepoznavnosti) neke identitetne skupine. In če je v Evropi v nastajanju kultura najboljša strategija »malih držav«, ta zagotavlja reprodukcijo kulturnih razlik in s temi razlikami reprezentira nacionalno bit (nacionalno identiteto), potem bi lahko rekli, da je danes ena njenih najpopularnejših komponent,

⁶ Nacionalni interes je specifična družbena oz. ideološka vez. Lahko ga razumemo z vprašanjem po ontološki gotovosti subjekta o njegovi pripadnosti nekemu ideološkemu oz. (kot je v tem primeru) nacionalnemu horizontu. Kar pomeni, da se nacionalna ideologija pojavlja kot ideologija nasploh, npr. kot jo je opredelil Luis Althusser v svojem klasičnem spisu *Ideologija in ideološki aparati države* (2000). Hkrati pa to ne pomeni, da subjekt kot pripadnik neke nacionalne ideologije ne more pripadati tudi drugim ideologijam. Poanta je ravno v tem, da nacionalna ideologija, v katero je subjekt nekako samoumnevno interpeliran, bolj kot ne deluje kot univerzalna navzven, medtem ko je navznoter ta nacionalni horizont mogoče hitro zrelativizirati in pokazati, da vsaka interpeliranost v neko partikularno ideologijo lahko pomeni tudi drugačno predstavo o nacionalnem interesu.

⁷ Občo shemo »teorije interesa« lahko najdemo tako pri Maxu Weberu kot pri Talcotu Parsons (2005). Pri slednjem v 1. in 2. ter 7. poglavju (transformacija »teorije interesa« v »teorijo konflikta/napetosti«) navedenega dela.

ki neposredno zadeva vprašanje nacionalne kulture in prek nje identitete, »nacionalna kulinarična kultura«.⁸

Postavlja se vprašanje: kaj slovenska nacionalna kulinarična kultura sploh je? Najpreprostejši odgovor bi bil nacionalno institucionaliziran kanon slovenskih jedi, ki na način zastopanja reprezentira slovensko nacionalno identiteto. Institucionalizirani kanon slovenskih jedi, obče gledano, je ponavadi zastopan v materializirani obliki »nacionalne kulinarične ideologije« – v knjižni formi nacionalnih kuharic.⁹ Nacionalne kuharice, kot pravi Montanari, so nabor avtohtonih in avtentičnih »jedi«, ki geografsko (teritorialno oziroma regionalno) in časovno (na starodavni-tradicionalni in/ali moderni način) reprezentirajo notranjo kulinarično in s tem tudi kulturno heterogenost neke nacije (Montanari 2006: 69–70). Oziroma, če Montanarijeve ugotovitve o razmerju jedi–kulinarika postavimo v pričujoči diskurz, potem lahko rečemo, da slovenske nacionalne kuharice (tako kot italijanske, madžarske, itd.) re-interpretirajo (partikularno) zgodovino, na primer lokalnih ali regionalnih jedi tako, da jih postavljajo na način selekcije in združevanja – to sta ideološka mehanizma – v (univerzalni) nacionalnokulturni kontekst, ki pa je, kot sem pokazal, posebna vrsta post-moderne globalnopolitične paradigme. V tem smislu so nacionalne kuharice, ki ponujajo izbran kanon receptov, teoretskih podlag za kuharsko prakso, v pravem materialističnem pomenu materialna eksistenca (suplementarna institucija)¹⁰ nacionalne ideologije.

⁸ Nacionalna kulinarika je v konstituirajočem se evropskem prostoru postala eden najpreudarnejših elementov identitete in reprezentacijske politike držav. Že J. A. Brillat-Savarin je davnega leta 1826 posrečeno ujel v obrazec identifikacijsko formulo »povej mi, kaj ješ, in povedal ti bom, kdo si«, ki je v današnjem času stapljanja nacionalnih identitet v evropsko identiteto ter ponovnega izumljanja lokalnih in regionalnih identitet aktualna bolj kot kadarkoli. In to z razlogom. Proces evropeizacije, tvorjenje univerzalistične evropske identitete, nanj opozarja Thomas M. Wilson (2006), deluje v smeri raztapljanja »trdnih« nacionalnih, regionalnih in lokalnih identitet. Če evropeizacijo lahko prepoznamo kot identifikacijski proces redefiniranja povezanosti ljudi, teritorija in kulture, potem je evidentno, da se ljudje in njihove (politične, kulturne, kulinarične, itd.) ideje zelo hitro spreminjajo (fleksibilizirajo) in kot take vplivajo na spremembo materialne kulture. Zato je eden sodobnih popularnih načinov politike upora, ko govorimo o ohranjanju nacionalnih, regionalnih in lokalnih identitet, povezan z obujanjem kulinaričnega izročila. Obujanje in ohranjanje nacionalnih, regionalnih in lokalnih kulinaričnih izročil (in drugih partikularnih izročil) je mogoče razumeti kot vrsto procesov, ki niso nasprotujoči procesu evropske univerzalizacije, temveč so z njim v suplementarnem/komplementarnem odnosu. Ti suplementarni/komplementarni procesi delujejo v smeri zaščite nacionalnih, regionalnih in lokalnih (kulinaričnih) partikularitet, ki so v evropskem kontekstu (juridično-političnega) univerzalizma predmet sprememb, prepovedi, regulacij, itd. S tega vidika se ohranjanje kulinarične diferenciacije, ponovno izumljanje tradicije, kaže kot obnavljanje tiste družbene vezi (ideološkega obzorja), ki deluje kot polnilo praznega – formalnega evropskega univerzuma.

⁹ Ena med njimi je npr. tudi najpopularnejša *Velika slovenska kuharica* Felicite Kalinšek.

¹⁰ Nacionalne kuharice (množina) pravzaprav delujejo kot dopolnilo instituciji nacije, ki s svojim delovanjem ni vedno sposobna proizvesti »celote« (je ne-cela v svojem delovanju in učinku). Zato vzpostavlja odnos do sebi inkluzivnih suplementarnih institucij, ki delujejo v njenem horizontu kot njeno dopolnilo. Več o suplementarnem delovanju v poglavju O konceptu funkcije v družbeni znanosti klasičnega antropološkega dela A. R. Radcliffe-Browna *Struktura in funkcija v primitivni družbi* (1994).

Razmerje, ki se vzpostavlja med (partikularnimi) lokalnimi ali regionalnimi 'jedmi' (*dish*) in (univerzalno) nacionalno 'kuhinjo' (*cuisine*), je simptomatično. Tako je tudi v Sloveniji. Lokalne in regionalne jedi, recimo jim individualistične, so se od nekdanj (časovna paradigma) lokalno proizvajale (kultivacija surovin), lokalno pripravljale (kuharska tehnika, praksa) in uporabljale (način prehranjevanja), kar pomeni, da so bile reprezentne in značilne zgolj za ožjo oziroma regionalno kulturo (teritorialna paradigma), ki je vsaka posamezno razvila specifični okus svojih jedi. In če govorimo o obdobju do 19. stoletja, je treba slovenske regionalne kulture pravzaprav kulinarčno misliti kot kuhinje podeželja (približno 40 kulinarčnih regij: Koroška, Poljanska dolina, Kobariško, Kras, Dolenjska, Haloze, Istra, Gorenjska, Kozjansko, Prlekija, Suha krajina, Tolminska, itd.). JEDI, ki so bile lokalno oziroma regionalno kot vsakdanja ali praznična jed pripravljene v omenjenih slovenskih regijah, so bile, historično gledano, njihove kulinarčne značilnosti, torej, tradicionalne kulturne značilnosti, ki danes predstavljajo, v kontekstu sodobne slovenske gastronomije, (stare) ljudske oziroma domače jedi (Kuhar 1999).

V 19. stoletju, ob prehodu iz pred-kapitalističnih in pred-individualističnih razmerij gospodstva v meščanska kapitalistična, individualistična in nacionalna (in tudi nacionalistična) razmerja, so značilne slovenske (regionalne) ljudske jedi dobile svoj prvi skupni nacionalni materialni označevalec v *Slovenski kuharici* (1886).¹¹ Slovenska kuharica je v tem kontekstu dala, paralelno z zgodovinskim in s kulturnim gibanjem narodov in z ustanavljanjem institucij nacionalnega pomena (Slovensko (nacionalno) univerzo (1919), Slovensko nacionalno gledališče (1919), SAZU (1938), itd.), na ravni označevanja novo narodno dimenzijo pred-modernemu razumevanju gastronomskega izkustva. Gastronomsko izkustvo ni bilo več omejeno na individualistično lokalno oziroma regionalno geografijo okusov, temveč je bilo postavljeno pred nov izziv: sinkrezijo ali brkljarijo regionalnih jedi/tehnike priprave/okusov, ki so v svoji partikularnosti abstrahirani na moderno univerzalno (in abstraktno) raven na-rodne meščanske kuhinje (kulture).

Rojstvo slovenske narodnjaške meščanske kuhinje, njeno prvo materializacijo v knjižni obliki (slovenski pisani besedi) in (pozneje) institucionaliziranje nacionalne 'kuhinje' (*cuisine*), je treba razumeti med drugim tudi v horizontu »kulturne strategije« modernega slovenskega (političnega) gibanja in njegove nacionalne ideologije. Kajti »slovenska narodna kuharica« je od njenega prvega natisa pa vse do danes, ko obstajajo številni ponatisi in variacije na temo slovenske nacionalne kuharice,¹² delovala pravzaprav v kulinarčnem (na primer evropskem) diskurzu kot suplementarna nacionalna institucija.

¹¹ Natančneje, prva *Slovenska kuharica* je nastala leta 1868 po nareku Magdalene (Knaffel) Pleiweisove (1815–1890), medtem ko je prvo kuharsko knjigo iz nemščine v slovenski jezik leta 1799 prevedel Valentin Vodnik.

¹² Npr. s šesto izdajo, leta 1912, je doživela *Slovenska kuharica* Magdalene Pleiweisove temeljito preobrazbo. Knjigo je izpopolnila in predelala Felicita Kalinšek (1865–1937). Do konca druge vojne so izšle še tri izdaje, pod katere je bila zdaj že podpisana Kalinškova. Kalinškova je vsako izdajo kuharske knjige dopolnjevala in spreminjala, kakor so se spreminjale kuharske smernice. Leta 1952 je izšla deseta izdaja *Slovenske kuharice*, ki jo je spreminjala in dopolnjevala ter v devetih izdajah podpisala Izabela Gosak. Leta 1980 je sestra Vendelina Ilc popolnoma posodobila in preuredila Felicitino kuharico. V uvodnih straneh je vpeljala poglavje, ki se posveča kulturi prehranjevanja za

V zgodovini je vključevala in izključevala različne regionalne »ljudske jedi«, izboljševala recepte, spreminjala sestavine, uvajala nove elemente in tehnike priprave, prilagajala se je sodobnemu načinu življenja in potrebam po zdravem načinu hranjenja, itd. Vse to nam pove, da je nacionalna kuharica 'brkljarija' (*bricolage*) jedi, tehnik, okusov, itd., sposobna sočasnega prilagajanja strukturnim družbenim spremembam; ne pripada zgodovinskemu času, temveč je družbeni dinamiki sočasna ravno toliko, kolikor je sposobna sproti uspešno reflektirati, artikulirati in reprezentirati avtohtoni in avtentični »nacionalni okus«. Lahko bi celo rekli, da je tista, ki si nanovo izmišlja kulinarčno tradicijo (Hobsbawn 2000), ko v svojo vsebinsko prazno formo vključuje in (po)enoti regionalne in lokalne kulinarčne heterogenosti (zato ji lahko pripišemo status »totalnega družbenega dejstva«) – na ravni »vednosti« (receptov in tehnik) definira slovenski gastronomski kanon in verificira njegovo avtentičnost.¹³ Medtem ko navzven, v razmerju oziroma v razliki do drugih nacionalnih kuharic, deluje kot ekskluzivni in legitimni zastopnik celotne slovenske (kulinarčne) kulture.

GRAMATIKA OKUSA: BALKAN IN BALKANSKOST V STRUKTURI IN REPREZENTACIJI

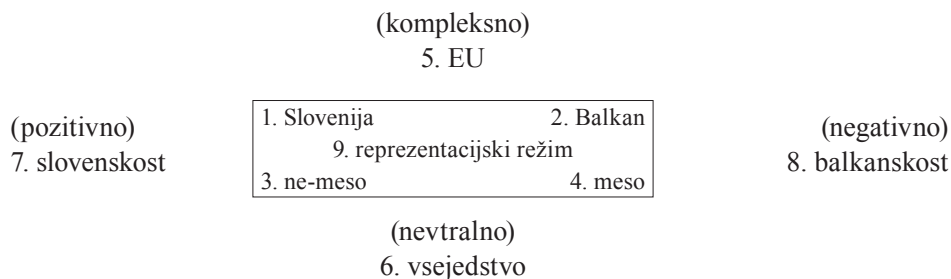
Nekoč bi predstave Zahodnjakov o Balkanu, balkanskosti in balkanizmih lahko opisali kot modernistične stereotipe o eksotičnem tradicionalizmu, seveda po analogiji in primerljivosti z eksotičnostjo orienta, o katerem je pisal Edward Said (1977). V času post-modernih strukturnih premikov, ki so povzročili zgodovinsko dinamiko družbeno in geopolitičnih sprememb na Balkanu, je Balkanu v retoričnem mehanizmu (Zahodne) globalne politike pripisana nova podoba. In ta je s topično-ideološke perspektive Zahoda v ključu geopolitičnega izumevanja nove Evrope in njene podobe, negativna. Metaforično povedano, Evropa (5) je iz svojega poenotenega (ideološkega) toposa o Balkanu, če ga tokrat razumemo kot strukturno dejstvo, Balkan kot institucijo¹⁴ (2) na podlagi njegove nemirne zgodovine (časovna paradigma), ta vključuje zgodovine vojn, narodne in kulturne programe, državne formacije in dejavne nacionalizme, gospodarske razvitosti in zmožnosti, verske in etnične odnose, itd. (v razmerju do predstave o sebi), izoblikovala podobo o gospodarsko zaostalem, geopolitično (polu)perifernem, nestabilnem in nevarnem prostoru

mizo ter več pozornosti posvetila zdravi prehrani. Med drugim je vpeljala več sodobnejših jedi kot tudi modernejše kuharske tehnike. S tem je *Slovenska kuharica* postala *Velika slovenska kuharica*.

¹³ Avtentičnost tu uporabljam v konceptualnem pomenu kot zgodovinsko strukturo – razmerje med zgodovinsko avtentičnim in njegovo sodobno ponovitvijo (izumitvijo). O teorijah avtentičnosti in njihovih izvorih glej Charles Taylor (1991).

¹⁴ Balkan kot družbeno dejstvo je treba razumeti v njegovi specifični institucionalni funkciji podobno kot orientalizem, ki omogoča, da se katerakoli država umesti v njen horizont. V tem kontekstu je Balkan prazna forma, ki zagotavlja strukturne pogoje, na podlagi katerih je mogoče vsaki državi v strukturi pripisati negativno konotacijo. Od tod izvira pejorativni izraz »balkanizacija«, ki ima svoje korenine v prehodu iz 19. v 20. stoletje, čeprav se vse bolj nanaša na post-moderno balkansko tragedijo.

(prostorska paradigma) (Bjelić 2002: 1–22). Na podlagi evropskega postmodernističnega eklekticizma je izoblikovana predstava o »divjem Balkanu na periferiji Evrope«, ki ga je treba kulturno, družbeno in politično regulirati (Δ5–1–2).



Slika 1: Semiotični kvadrat

Po drugi strani, če vzamemo pod drobnogled kulturo Balkana, v tem primeru kulinarično kulturo, 'balkansko kuhinjo' (*Balkan cuisine*),¹⁵ ki je ena od specifičnih in izstopajočih prvin balkanskosti (balkanske identitete), potem dobi predstava o gramatiki Balkana povsem drugo dimenzijo: okusno. Kljub pripisani »zaostalosti, perifernosti in primitivizmu«, kulturološko gledano, se balkanski kuhinji, ki se v minimalistični perspektivi povezuje največkrat s konkretno hrano in pijačo, z mesom (na žaru) in rakijo (4), priznava specifični okus. Okus Balkana je v tem kontekstu kultura Balkana,¹⁶ ki jo, zopet, Zahodnjaki doživljajo (v predstavi) kot kulturo uživanja in dekadence, pristnih (bližnjih domačinskih) odnosov, strasti in veseljačenja (petja in igranja), prenajedanja in pitja, objemanja in poljubljanja, mačizma in seksizma, iracionalnosti, itd. Skratka kot kulturo (izgubljenih primarnih) pre(u)žitkov. In če se, posplošeno rečeno, reprezentacijski režim o Balkanu artikulira z diskurzom hrane in pijače, mesa in rakije, potem, kot to razkriva Claude Fischler, (hipotetično) obstaja možnost za dokazovanje specifične povezave med hrano (meso in rakija), geografijo (Balkan) in kolektivno/individualnim družbeno-kulturnim značajem (balkanskost) (Δ2–4–8).¹⁷

¹⁵ Dober ilustrativni primer balkanske kuhinje ponujata knjigi Inge Kramarz *The Balkan Cookbook* (1972) in Vladimira Mirodana *The Balkan Cookbook* (1987).

¹⁶ Kaj je okus? Montanari pravi, da okus ni le izkustvo (okušanje hrane), temveč tudi določena oblika vednosti oziroma znanja (Montanari 2006: 61–66). Prav zaradi tega lahko govorimo o okusu kot kolektivnem dejstvu, medtem ko bi v kulturološkem smislu lahko govorili o sistemu vrednosti, ki se kulturno reproducira (prenaša, transmisira) in označuje tiste vsakdanje »strukture okusa«, ki si jih neka družba deli in so zato tej družbi skupne.

¹⁷ Etnopsihološki pristop ponuja možnost za razumevanje kompleksnosti psihološkega in sociološkega odnosa Balkancev do mesa, ne samo na podlagi njihove povezanosti z (zgodovinsko kultivacijskimi) možnostmi in s pomanjkanjem hrane (meso kot najbolj cenjena hrana), izbiro (zelenjava, testenine ... *versus* meso, mlečni izdelki ...) in načini prehranjevanja (tehnike priprave), nutritivno vrednostjo mesne hrane (številnost in kvaliteta esencialnih aminokislin, proteini in maščoba), itd., temveč tudi z zgodovinsko-kulturološko (kulinarična tradicija, kultura prehranjevanja, navade) in simbolno rav-

Prehranjevalna na-vezanost Balkancev na meso (4), (pretirana) cenjenost mesa, močne hrane in pijače ter vsa »folklor«, ki se dejansko in simbolno nanaša nanj, omogoča kontradiktorno (kulinarčno) interpretacijo, ki hkrati legitimira balkanskost kot (pozitivno) dionizično-domačinsko balkansko kulturo (ideologijo), evropsko nezavedno fantazijo¹⁸ in na simbolno-kulinarčni ravni vzdržuje že tako negativno politično in družbeno predstavo o balkanskosti. Kulinarčno negativnost balkanske kuhinje je na primer – onkraj gastronomskih užitkov, ki jih nudi – mogoče razumeti skozi kontekst dominantne ideologije, ki prevladuje v sodobnem komercialnem prehranjevalnem režimu vse-jedcev (Δ6–3–4). V njem je meso iz različnih razlogov, včasih upravičeno, včasih neupravičeno, podrejeno ne toliko kulinarčni disciplini, kolikor veg(eterij)anski predstavi o prehranjevanju (Walters and Portmess 2001), ki meso vse bolj odsvetuje oziroma popolnoma zavrača (3). Posledično je kulturam, družbam in posameznikom, ki (na primer tradicionalno) v prehranjevalni in kulinarčni verigi (to na primer označuje želja po mesu) dajejo posebno pomembnost mesu, danes avtomatično pripisana negativna antropo-fagična psihološka, sociološka oziroma kulturna identitetna karakteristika. Na simbolno-magijski ravni bi rekli, da se smatra, da uživanje mesa, s katerim se na ravni predstav povezujeta primitivna mentaliteta in kultura prehranjevanja – nepotrebno ubijanje živali, prelivanje krvi, želja po uživanju v živalskih (agresivnih) proteinih, vonju in okusu maščobe, itd. – izziva nagone, podobne tistim, ki jih imajo (nekulturne) živali. Ta »misterij animalnosti« v času »zahodnjaškega civiliziranja apetita« predvsem izziva gnus in zavračanje tistih, ki se prehranjujejo z mesom, čeprav je tovrstno prehranjevanje stvar človekove, družbene in kulturne ambivalentnosti (Janović 2009).¹⁹

Etnopsihološki pogled na kulinarčno uživanje v mesu pokaže še nekaj drugega. Pokaže, da se z inkorporacijo pravzaprav briše psihološka meja med animalnim in humanim (kulturnim animalnim). Kulinarčno gledano zoofagna logika,²⁰ logika tistih, ki se prehranjujejo z mesom (logika fagične inkorporacije) in v njem prepoznavajo/priznavajo animalnost, ukinja distinkcijo kultura/natura in vzpostavlja kontinuiteto naturalnega (animalnega užitka). Animalnost, ki jo po Claude Lévi-Straussu vzbujata meso, se ne povezuje le s konzumacijo, ampak tudi s kopulacijo (seksualno dejanje) in z osvojitvijo (ženske,

njo (meso, kri, živalskost). To pa je predvsem dobra podlaga, če odmislimo sodobne prehranjevalne trende in nasvete za zdravo prehranjevanje, za genezo razumevanja obstoječega močnega socialnega naboja, ki zadeva vrsto življenjskih implikacij v odnosu do mesa. Več v Claude Fischler (2005: 247–276).

¹⁸ Balkan kot Drugi, kamor se hodi sprostit, zabavat, jest, delat vse tisto, kar je doma prepovedano, itd.; na kulinarčni ravni: jesti mastno in močno hrano, piti rakijo in zajtrkovati pite, itd.; na ravni izkušnje: doživeti kulinarčno drugost.

¹⁹ Predvsem gre za tezo, ki pravi, da je prehranjevanje z mesom v končni fazi stvar (ambivalentne) izbire posameznika in da je zahteva radikalnih vegeterijancev – opustitev prehranjevanja z mesom – oblika mehkega terorja, ki se izvaja nad mesojedi. Oziroma da je ponovno odkrito vegeterijanstvo sodobna ideologija vsakdanjega življenja, ki ima sicer v nekaterih pogledih validne argumente, čeprav ni sposobna argumentirati odgovora na vprašanje, zakaj je vegeterijanstvo v nutricističnem pogledu bolj zdravo od uravnovešenega prehranjevanja.

²⁰ O zoofagični in sarkofični logiki glej Noëllie Viales (1987).

plena, zmage ... nasploh) (Lévi-Stross 1978: 153–157), kar vodi k dejstvu, da je meso, če ga želimo konzumirati in v njem uživati, treba tudi ljubiti. Hiperboli tega dejanja – hranjenja in seksualnosti, ki vodita k posebni obliki preseženega užitka – kakor nam to lepo razloži Sigmund Freud (2004: 1–20), sta, seveda, incest in kanibalizem, ki vzbujata v današnjih post-modernih civiliziranih časih še neko drugo, vse bolj tabuizirano prakso. Če želimo jesti meso živali, kulinarčno zadovoljstvo (užitek) implicira tudi »zakol« (ubiti žival), simbolni akt uboja (katarza, užitek/groza?), s katerim se transformira žival v meso. Čeprav je »zakol za prehrano« v današnji že post-industrijski družbi prežitek,²¹ kulturološko gledano, v zahodnih predstavah o nerazvitih družbah – med te sodi tudi »primitivni in zaostali Balkan« – je narava žrtvovanja, u-*smrti*-tve, ki vsebuje moment prvobitnega (totemističnega) nasilja, hkrati pa tudi (na simbolni ravni) implicira transformacijo v nek družbeni odnos (kulinarčna predelava, kulinarčno izkustvo, distribucija mesa – darovanje, ekonomska menjava, druženje ob pojedini, itd.), nekako že samoumevno pripisano kulturno dejstvo (ali verjetje?), lastno »primitivnim Balkancem«. Na tej ravni imaginacije bi lahko izpeljali tudi popolnoma napačen sklep, namreč, da kolektivno ohranjanje tradicionalnih praks zakola in kulinarčne folklore okoli priprave mesa, ki je na tradicionalno mačističnem Balkanu izrazilo prisotno v današnjem času individualizma (na primer nekateri politični diskurzi v Srbiji ga doživljajo kot grožnjo srbski nacionalni identiteti), reflektira dejansko raven družbenih odnosov in tako omogoča rekognicijo »primitivizma in zaostalosti« Balkana.

In če upoštevamo Lévi-Straussa, ki je kulturo hrane (tehnike priprave in prakse konzumiranja) videl kot diskurzivno mišljenje, s katerim se manifestira družbeni red,²² potem je prav zahodnjaško reprezentacijsko reflektiranje kulinarčnih praks Balkancev način, ideološki mehanizem, s katerim Zahodnjaki z »antropološko-etske« pozicije (negativne) lastnosti animalnosti pripisujejo tistim (v tem primeru Balkancem, drugič Afričanom, itd.), ki so v njihovih predstavah že označeni kot primitivni in zaostali v razvojni hierarhiji. Z drugimi besedami, če to zoofagno logiko, ki implicira kulinarčno-kulturološke elemente, kot so zakol, meso, kri, uživanje, itd., s katerimi se asociacijsko povezujejo strasti, animalnost, agresivnost, seksualnost, moškost, itd., postavimo v diskurz evropskosti, ki reproducira negativno politično in družbeno predstavo o Balkanu (nestabilen, nerazvit, nedemokratičen, itd.), potem imamo vse »kulinarčne« suplementarne elemente, ki v evropskem procesu vse-civiliziranja (EU v nastajanju deluje po sarkofični logiki – oddaljevanje od tistega, kar se smatra za »živalsko naravo«) Balkan obsedeno prikazujejo kot za Evropo travmatično, enigmatično in iracionalno prostorsko, časovno in kulturno (dionizično-kulinarčno) drugo.

²¹ V trgovini ne kupujemo več mesa, ampak (npr.) deanimalizirani zrezek, pol-pripravljeni proizvod burger, termično obdelani proizvod (npr. golaž), kar v bistvu kaže, da gre za procese, v katerih je meso že reificirano.

²² Mislim predvsem na Lévi-Straussova dela *Mythologiques I-IV: Le Cru et le cuit* (1964), *Du miel aux cendres* (1966), *L'Origine des manières de table* (1968) in *L'Homme nu* (1971).

HRANLJIVI BALKANSKI TUJEK: KAKO DELUJE KULINARIČNO DRUGO?

Kulinarična razlika med Balkanom in Evropo je zgolj ena od kulturoloških razlik, te pa so lahko izrabljene za oblikovanje suplementarnih (in hkrati kontradiktornih) predstav, s katerimi se krepi reprodukcija predstav o primitivnem Balkanu. Nikakor pa to ne pomeni, da je Evropa sama proizvedla ta sodobni mit, reprezentacijski režim – balkanizem – s katerim in skozi katerega se vzpostavlja in etablira slabšalna, delegitimacijska in negativna podoba Balkana. Balkanizem je avtentična ideologija Balkana (njegov proizvod in njegova praksa, ideološka praksa reflektiranja samega sebe)²³ in ta je vezana na kraj, ki ga Balkan zaseda v (strukturirajoči) strukturi. Kar pomeni, da je Balkan specifična institucija, ki svoj odnos vzpostavlja in reproducira v relaciji do neke druge institucije, na primer Evrope v nastajanju (2–5).

Travmatična stran Balkana kot institucije, v katero so vpisane »balkanske države«, v (evropski) predstavi izhaja iz njegovega kraja v strukturi (struktura določa dinamiko družbenih, političnih in kulturnih odnosov, ki jih neka institucija vzpostavlja in reproducira) – njegove (polu)periferne pozicije in njegove balkanistične ideologije v relaciji do mesta, ki ga zaseda sam evropski center (v razliki do Evrope v nastajanju – Evrope različnih hitrosti). In če je, kot smo dognali, balkanizem prostorska, časovna in kulturno-kulinarična meja, ki zarisuje strukturno mejo med Evropo in Balkanom kot evropsko periferijo, potem je glede na formalne zahteve Evrope v nastajanju mogoče razumeti, zakaj se balkanske države trudijo dokazati, da prostorsko ne spadajo na Balkan (Slovenija, Hrvaška), da je časovno zaostalost mogoče izničiti (Makedonija, Srbija, Albanija, itd.), balkanizem kot ideologijo racionalizirati in hkrati ohraniti balkansko kulturno identiteto ter uradno postati (biti) del evropske identitete.

Slovenski zgled je paradigmatški. Od bolgarskega in romunskega (čeprav Romunija prostorsko ni na Balkanu, medtem ko je časovno in kulturno zelo blizu) se razlikuje predvsem zaradi slovenskega izstopa z Balkana in vstopa v Evropsko unijo, a tudi zaradi specifične mediatorske vloge, ki jo je ohranila na Balkanu (Δ5–1–2). Skratka, Slovenija se je, če na Balkan gledamo prostorsko, vselej od njega že geografsko distancirala in se pozicionirala v Srednjo Evropo (1–2); glede na časovno paradigmo Slovenija: a) zgodovinsko gledano nikoli ni bila del »nazadnjaškega« otomanskega imperija, ampak del »napredne« Evrope; b) bila je razvojno-modernizacijsko »naprednejša« od balkanskih držav; na družbeno-politični ravni je izpolnila formalne pogoje za vstop v EU in se v domačinski perspektivi vidi kot politična zastopnica EU na Balkanu, oziroma tista, ki zastopa interese Balkana (pravilneje, nekaterih balkanskih držav); kulturološko gledano se je slovenski kulturni sistem ves čas trudil distancirati od balkanizmov (balkanskega kulturnega sistema); kulinarično se slovenska kuhinja bolj identificira z vplivi evropske – alpske, sredozemske in panonske – kuhinje kot balkanske kuhinje (3–4). Tako so

²³ Tako kot je blagovni fetišizem samonikla ideologija kapitalizma. Več o fetišizmu kot samonikli ideologiji kapitalizma v Karl Marx (1961).

bile vzpostavljene zgodovinske, kulturne in politične možnosti za delo ideologije – delo identitetnih mehanizmov rekognicije, ki so proizvedli tisti etnopsihološki obrazec, ki je našel svojo materialno eksistenco v državi (Sloveniji) in ga danes lahko označimo za slovenskost ($\Delta 1-3-7$).

Na ravni kulinaričnega sklepanja lahko izpeljemo naslednjo paralelo. Slovensko kulinarično distanciranje od balkanske kuhinje »mesa in rakije« (3–4), ki v določenem političnem imaginariju predstavljata nekaj barbarskega in primitivnega, Slovenijo približuje kulinarični civilizaciji Evrope. Ali to pomeni, da se v Sloveniji ne je mesa in ne pije žganja? Ali to pomeni, da so Evropejci vse-jedi? Nikakor ne. Vse-jedstvo (6) je, kot navaja Fischler v opisu kulinaričnih funkcij, način uravnovešenega prehranjevanja, pod katerim razumemo diverzifikacijo prehranskih virov, hkrati pa tudi zmožnost kulinaričnega prilagajanja ekosistemu in življenjskim možnostim (Fischler 1997: 267–277). Predvsem je poudarek na uravnovešenem prehranjevanju kot nevtralni ideologiji, pravilneje ničiti instituciji, ki je sposobna poenotiti tako mesno (meso, mlečni izdelki, ribe, itd.) kot ne-mesno kulinariko (testenine, zelenjavo, itd.) ne zgolj na ideološki ravni, temveč tudi v nutricistični praksi, in zagotoviti zdravo prehranjevanje, ob njej pa tudi estetski in gastronomski užitek ($\Delta 6-3-4$). Oziroma gre za isti konceptualni mehanizem, ki ga lahko pripišemo instituciji Evrope v nastajanju (EU). Ta kot niča institucija hkrati enoti (pod določenimi pogoji) države pod evropsko (ekonomsko, politično, strateško, itd.) identiteto in jim omogoča, da kot nacionalne entitete delujejo relativno samostojno ($\Delta 5-1-3$). S kulinarične perspektive ni evropska kulinarična identiteta nič drugega kot institucionalna brkljarija (kuhinja) tradicionalnih oziroma tipičnih 'jedi' (*dishes*) in pijač nacionalnih 'kuhinj' (*cuisine*).²⁴ In če pri Francozih siri in vina, pri Nemcih šunke in piva, pri Italijanih testenine in *espresso* (itd.) označujejo nacionalno identiteto na način zastopanja (predstavnega zastopstva), pri Slovencih to počneta avtentično pridelana kranjska klobasa in avtohtona vinska mešanica – cviček, potem je mogoče ugotoviti, da je vse-jedstvo univerzalna kulinarična ideologija (praksa). Medtem ko so ideologije meso-jedstva, vegetarijanstva ..., če temu dodamo vse dietne ideologije in ideologije zdravega prehranjevanja, partikularne ideologije v procesu civiliziranja apetita.

Od tod lahko sklepamo na naslednjo kulinarično-kulturno distinkcijo. Da se namreč relacijska razlika vzpostavlja med tistimi nacionalnimi kuhinjami, v katerih je kulinarični poudarek na meso-jedstvu (kvaliteti, kvantiteti, raznovrstnosti, pogostosti, itd.), in tistimi kuhinjami, v katerih se meso sicer uporablja v vsakodnevni prehrani, le da ni na mizi vsak dan. Predvsem gre za to, da kulinarična priprava (tehnike priprave) in gastronomija (kulinarično izkustvo) odstopata od zoofagne, oziroma da sta podrejeni (post)moderne sarkofični paradigmi, ki na ravni kognicije meso percipira kot užitek brez neposredne povezanosti z živaljo. Takšna logika je povsem skladna s sodobno gastronomsko podobo, visoko kulinarično kulturo, v kateri je prisotnost mesa popolnoma oddaljena od prepoznavne podobe živali. Z drugimi besedami, vse manj se ponujajo mesne jedi,

²⁴ Kako si administracija Evropske unije predstavlja evropsko kulinarično identiteto, lepo ponazarja poročilo Elisabeth Weichselbaum, Bridget Benelam in Helene Soares (2009).

katerih forme lahko na katerikoli način asociirajo na živali. Norbert Elias je poudaril, da je ravno to označevalec procesa civiliziranja oziroma kulturalizacije, ki (srednjeveško) pečenje celih kosov mesa, njihovo rezanje na mizah, uživanje z rokami, itd., celotni tradicionalni obred – ta se vzpostavlja okrog zakola, priprave in obeda – nadomešča s sarkofagično logiko. Sarkofagična logika, ki implicira civilizirano, modernizirano, industrijsko, higiensko, gastronomsko, (itd.) kuhinjo, nastopa kot kulturna fetišizirana substitucija, ki zahteva odrekanje »živalski« (primarni, primitivni, barbarski, itd.) praksi (prisotni v naravi).²⁵

Logika omenjenega mišljenja postane še zanimivejša, ko balkansko kuhinjo v vsej njeni zgodovinskosti, med-nacionalnih trenjih, konfliktnih in dobrososedskih odnosih ..., konec koncev v vsej njeni »evropski nazadnjaškosti«, ki je v tem branju (»zahodnjaškega diskurza«) prepoznana v zoofagni logiki, postavimo v Evropsko (EU) sarkofično (politično) kuhinjo, znotraj katere balkanska hrana deluje kot zaželen prehrabni tujek. O tem pričajo: burek in pite, kebabi in gyrosi, ćevapi in pljeskavice, kajmak, sarme in pečenja, itd. Pravzaprav gre za tiste kulinarčne označevalce Balkancev in balkanskosti, s katerimi se srečujemo tudi v Sloveniji (Δ1–2–4). Njihove užitnosti, hranljive vrednosti, maščobne zasičenosti, itd. ni treba posebej predstavljati. Tisto, kar je treba poudariti, pa so različni režimi mišljenja – nacionalistični, popularni, kulinarčni, itd. – partikularne ideologije, ki se oblikujejo okrog teh (materialnih) kulinarčnih dobrin. In tukaj nas najbolj zanimajo nacionalistično-kulinarčne.

Slovenska nacionalna ideologija je v svojem delovanju od osamosvojitve do danes pokazala svojo univerzalno ideološko namero. V oblikovanje nacionalne identitete je mobilizirala vse državne ideološke mehanizme – tudi tiste suplementarne, med katere sodi nacionalna kuharica – ki so bili sposobni zagotoviti interpelacijo. Učinek tega mehanizma je bil hkrati proces povezovanja in ločevanja. Slovenska nacionalna identiteta je postala v svoji notranji razsežnosti (povezovanja občestva v narod) ekskluzivna in homogena, skratka univerzalna. Od takrat slovensko nacionalno univerzalnost na kulinarčni ravni označujejo in zastopajo slovenske nacionalne kuharice. Obenem je omenjeni ideologiji slovenskosti uspelo nad-določiti tudi delež občestva, partikularni delež ne-Slovencev,

²⁵ V sklopu procesa civiliziranja apetita, kot ga je zastavil Norbert Elias (1969), je treba poudariti vpliv globalizacijskih procesov. Slednji so krepili industrializacijo hrane, agroindustrijski napredek in tehnologizacijo agro-živilstva, kar je posledično peljalo v oblikovanje prehrabne bio-politike: manipuliranje z mikroorganskimi kulturami, bio-genetiko, modifikacijo okusov, politiko standardizacije in higijene, uveljavljanja varnostnih predpisov in predpisov kvalitete (itd.). Posledica industrializacije hrane ni samo monopolizacija prehrabnega trga – prevlada prehrabnih korporacij na svetovnem trgu hrane, privatizacija virov vode, monopolno oblikovanje odkupnih cen, itd., temveč gre za številne spremembe, ki so posledica rabe sodobnih tehnologij v pridelavi hrane: spremembe na organoleptični in mikrobiološki ravni hrane – slednje omogočajo manipulacijo na ravni okusov (regresija okusov) – fetišizacija hrane, manipulacija s hranljivimi sestavinami in konzervansi (itd.). Vse te spremembe v končni fazi ne omogočajo monopolnim proizvajalcem, da samo vplivajo na kvantiteto in kvaliteto pridelane hrane, temveč da disciplinirajo okuse in z njimi upravljajo in nadzirajo trg hrane. To pa je lastnost kapitalskih procesov v iskanju profitabilnosti. Več o tem tudi v dokumentu Evropske stranke zelenih (2008).

ki je bil uspešno interpeliran v horizont slovenskosti. Tisti partikularni delež, ki ni bil uspešno interpeliran v horizont slovenskosti, pa je bil preprosto izbrisan. Glede na to da je v tem primeru šlo za posameznice in posameznike, ki so pripadali balkanskim identitetnim skupinam, je njihov skupni označevalec drugi.²⁶ Medtem ko je na kulinarični ravni ekvivalent drugega balkanska kuhinja, hranljivi balkanski tujek.

Ta logika nas pripelje do ugotovitve, da je položaj kulinaričnega drugega, če sodimo po zainteresiranosti Slovencev za balkansko kuhinjo, neproblematičen, saj je zaradi svojih prehrabnih lastnosti izjemno priljubljen. Pri tem ne mislimo samo na reificirani in fetišizirani balkanski *fast-food* – pljeskavice, čevape, burek, (itd.) – temveč tudi na redno obiskovanje balkanskih restavracij in na slovenska gospodinjstva, ki (občasno) varijo za balkansko kuhinjo tipične jedi: sarmo, pasulj, musako, itd.²⁷ Oziroma na vse tiste pozitivne diskurze (prijateljstva, obiskovanja, ob-darovanja, itd.), ki so se spletli okrog hrane. Vse to govori v prid kulinarični balkanskosti, ki jo je Jernej Mlekuž (2008: 120–121) na primeru diskurzivne analize bureka (v Sloveniji) postavil v razmerje do kranjske klobase in posrečeno poimenoval burekalizem. In kaj je burekalizem v Sloveniji? Kulinarični balkanizem, nad katerim bdi diktatura kranjske klobase?

Lahko bi sklepali, da burekalizem ali kulinarična balkanskost v slovenskem kontekstu ni nujno opredeljena negativno. Balkanska kuhinja je, če jo razumemo zgolj kulinarično, povsem nevtrarno prehrabno dejstvo, ki ne povzroča nacionalnih preglavic ali antagonizmov. Predvsem je tisti kulinarični partikularizem, kulturni partikularizem, ki deluje popolnoma neškodljivo za slovenski kulturno-nacionalni univerzum in zagotavlja tisti nujni dokaz, na podlagi katerega je mogoče družbo prepoznati kot odprto za (kulturne) drugosti in govoriti o multikulturalizmu. Ampak aporija v tem kulinaričnem multikulturalizmu vznikne takoj, ko balkanska kuhinja politizira svoj obstoj. Torej takrat, ko se nosilci omenjenega diskurza zavedo, da so družbeno in kulturno delegitimirani.²⁸ To pa je skladno s podobo o Balkancih, ki jo imajo o njih Slovenci. Namreč, ti so nezaželeni drugi.

Kulinarični diskurz, ki ga v Sloveniji ideološko naddoloča avtohtona kranjska klobasa, tako podaja dve nasprotujoči si kvaliteti o balkanskosti: kulinarika (hrana), dobro in okusno, kar je nadvse sprejemljivo, in Balkanci, slabo in ne-okusno, skratka, nezaželeno in nepotrebno. Takšna slika kaže na določen antagonizem, ki ni kulinaričen, ampak predvsem družbeno-političen. Čeprav sta hvaljenje in laskanje namenjena balkanski kulinariki, »ponižujoči« odnos, ki druge na družbeni ravni (notranje)državljansko delegitimira, potemtako postavlja balkansko kuhinjo v drugačen kontekst. Balkanska kuhinja dobi politično konotacijo, v kolikor se vzpostavlja skozi prakso »njenih nosilcev« kot manjšinska

²⁶ Če želimo biti natančnejši, bi morali izbrisane obravnavati kot specifično kategorijo brez statusa (Dedić, Jalušić in Zorn 2003), kar pomeni, da jih ni mogoče percipirati kot druge, temveč da jih je mogoče prej identificirati z agambenovskim *homo sacer*. Skratka s tistimi, ki se šele morajo politizirati, morajo politizirati svoj status, da bi bili prepoznani in priznani kot politični subjekt.

²⁷ To potrjuje tudi npr. *Slovenska kuharica* Felicite Kalinšek (1972), saj so v njej tudi nekatere recepture za tipične balkanske jedi in zvarke: sarmo, musako, telečjo čorbo, džuveč, paprikaš, baklavo, bosanske pite, itd.

²⁸ Logiko omenjene semiotike najdemo v delu Rastka Močnika *Teorija za politiko* (2003: 167).

identitetna prvina – »domača kuhinja« z vsemi običaji, verovanji in mentalitetami. Skratka, kot mesto kulturno-identitetnega odpora, vrsta zatočišča, način specifičnega razlikovanja znotraj dominantne skupnosti. Oziroma, kot pravi Jean-Pierre Poulain, zgodovina hrane se pokaže vsakič, ko je ogrožena identiteta, da kuhanje in obnašanje za mizo postaneta glavna mesta (lokalnega) odpora (Poulain 2005: II–129). V tem kontekstu je vzdrževanje kulinarčne tradicije in kulinarčne folkore (prazniki, druženja, nedeljska kosila, restavracije, itd.) eden od pomembnejših načinov (znotraj možnosti identitetnih strategij) zagotavljanja pogojev za ohranjanje in reproduciranje identitete (balkanske) skupine in v končni instanci tudi njene politizacije.²⁹

HRANA JE (MULTI)KULTURA: NA POTI K UŽITKU (DOBRO) PREHRANJEVANJA (PRAKSA) Z DRUGIM

V post-moderni je politizacija nekega antagonizma eden od strateških načinov, s katerim neka identitetna skupina opozarja na svoj status. Je strateški način nekega partikularnega, ki poskuša ohraniti ali izboljšati svoj identitetni status v odnosu do neke univerzalistične pretenzije. In nasprotno, ideološko pretenzijo nekega univerzalnega gospostva je mogoče prepoznati prav v njegovem poskusu inkorporacije sleherne partikularne identitete v svoj univerzum. Omenjena logika je interesantna predvsem zato, ker reflektira procesa, ki sta lastna dinamiki globalizacije. Logika politizacije partikularizmov je predvsem logika »malih in neprepoznavnih, ogroženih ali nevidnih, antagonističnih, itd.«, s katero ti poskušajo postati formalnopravno enakopravni, doseči politično zastavljene cilje in biti identitetno prepoznavni, medtem ko je logiko univerzalizma mogoče ujeti v drug obrazec. Ta si želi formalnopravno, brez političnih antagonizmov, v svoj univerzum vključiti čim večje število partikularizmov, recimo temu heterogenih (različnih) kulturnih (etničnih) identitetnih skupin in se vzpostaviti kot multi-kulturni univerzum.³⁰ Na globalni ravni se je tovrstne logike polastil kapitalizem, saj je uspel v svoj sistem inkorporirati ves svet, in to tako, da je svojo (neo)liberalno logiko uspel prilagoditi sleherni svetovni – kulturni, lokalni, otoški, plemenski, (itd.) – ekonomiji. Na evropski ravni, na ravni evropskega univerzuma v nastajanju (Wallerstein 2006), pa smo priče procesom, v katerih so med

²⁹ Tovrstno prakticiranje »balkanske kuhinje« kot elementa »balkanskega diskurza« lahko mislimo med drugim tudi nekoliko drugače. Npr. kot alternativno strategijo v delovanju proti oblastnim diskurzom. Predvsem v tistem kontekstu, kjer alternativna kultura podpira manjšinske kulture. Med drugim tudi tako, da se kulinarčno upira (npr. na Metelkovi, kjer se kuha srbski pasulj, arabski falafel, itd.) diktaturi kranjske klobase. In prav v tem okolju se pokaže, kako lahko kulinarčni *mainstream* iz (polu)periferije svetovnega sistema v praktični kulinarčni projekciji znotraj evropskega konteksta (EU) dobi politično oziroma anti-sistemsko konotacijo. Več o antisistemskih kulturnih projekcijah v Nikola Janović in Rastko Močnik (2006).

³⁰ O konceptu multikulturalizma kot politiki diverzifikacije glej delo Willa Kymlicke *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (2007), v katerem avtor obravnava zlasti prehod iz družbenega multikulturalizma v organizirani korporativni multikulturalizem (ibid: 128–134).

glavnimi akterji polu-periferne države Balkana (in seveda Turčija), ki se trudijo izpolniti formalnopravne in politično-družbene pogoje, da bi bile vključene v univerzum Evropske unije, univerzum evropske multi-kulture.

Na obeh omenjenih ravneh nastopa »kultura«. Kultura je zaščitni znak ogroženih partikularizmov, s katero poskušajo ohraniti svojo identitetno avtentičnost v času globalizacijskih procesov (gre za določeni antagonizem), medtem ko je multi-kultura prav označevalec globalnega procesa, ki depolitizira partikularne kulture in jih enoti v svoj univerzum kultur. Depolitizacija je tako »proces prevajanja«, ki omogoča, da se vsi družbeno-politični antagonizmi »prevedejo« na raven kulturnih razlik. Prevajanje je v tem kontekstu oblika relativizacije in delegitimacije, oblika re-artikulacije družbenih in političnih antagonizmov v, recimo temu, kvazi ne-antagonistične kulturne razlike in njihovo sožitje (to je liberalna teza). Ampak kot je opazila Wendy Brown, je prevajanje družbenih in političnih konfliktov na raven multi-kulturnih razlik zgolj ena med neo-liberalnimi strategijami, strategija univerzalistične ideologije, ki ne odpravi antagonizmov, temveč jih postavi na raven kulturalizmov (Brown 2006: 1–24). In če so kulturalizmi antagonizmi na ravni kultur, etnij ali ver, imamo opraviti s tezo Samuela Huntingtona: ekstremna politizacija kulturnega bistva v končni fazi vodi v civilizacijske konflikte. Potemtakem lahko rečemo, da so danes kulturni konflikti zamenjali razredne in ideološke konflikte. In tukaj je skrit paradoks multikulturalizma: (neo)liberalni humani cilj, skrit za ideologijo multi-kulturalizma, predstavlja nekaj, kar pravzaprav izgublja humani naboje, saj se »zaščita kulturnih, verskih ali etničnih identitet« reducira na obliko politizacije bistva kulture, vere ali etosa.

Lahko bi rekli, da v kulinarinem diskurzu deluje ista logika. Lokalne kulture prehranjevanja, partikularne kuhinje, skratka, regionalne ali lokalne kuhinje s svojimi partikularnimi značilnostmi kultivacije, priprave in kulture prehranjevanja lahko delujejo kot mesta identitetnih uporov v času mondializacije, industrializacije in mcdonaldizacije hrane. Tovrstni povratak k »neo-arhaičnemu« je pozitiven v toliko, v kolikor deluje kot anti-sistemska identitetna strategija – strategija proti univerzalnim pogojem mondializacije trga prehrane ali kot antipol premeščanju in kreolizaciji kulinarik in kuhinj, značilnih za urbane metropole. Ampak razmišljanje o multi-kulinarinem pravzaprav implicira razmišljanje o multi-kulturnem, kar v prevodu pomeni, da v horizontu zahodne kulinarne univerzalnosti svetovne kuhinje zahodne družbe kažejo vse več zanimanja za eksotične ali zgolj specifične nacionalne, lokalne in regionalne – partikularne gastronomske dediščine. Njihovo zanimanje je po multi-kulturni logiki usmerjeno na zagotavljanje čim večje kulinarne raznolikosti, ki ustreza kulturni logiki (svetovne) kulturne izmenjave. Zato je razprava o razmerju svetovna kuhinja *versus* partikularne avtentične in okusne nacionalne, regionalne in lokalne kuhinje, oziroma v našem primeru evropska *versus* balkanska kuhinja, treba razumeti ne samo v kontekstu gastronskega uživanja v prežitku avtentičnih kulinarik (gastronskega turizma in ekonomizacije kulinarne dediščine), ampak tudi kot lokalne kulinarne procese – internacionalizacijo svetovne oziroma evropske kulinarne kulture skozi lokalne kulinarne partikularizme. Pri tem ne gre zgolj za uživanje v kulinariki drugega, ampak tudi za strategijo kulturalizacije,

ki poskuša zagotoviti pogoje za izpeljavo politične ambicije, namreč da se univerzum, politika gospostva, prikaže kot tisti kulturno-kulinarčni operator, ki je sposoben na ravni kulturalističnega idioma zagotoviti prevedljivost med družbenimi in političnimi antagonizmi. Z drugimi besedami, družbeno-politične konflikte sodobne družbe se poskuša skozi multi-kulturno logiko obravnavati kot razlike med partikularnimi kulturami oziroma kot razlike med njihovimi kulinarčnimi in folklornimi dediščinami.

Na temelju povedanega mi ostane, da pričujoči diskurz sklenem z vprašanjem: ali kulturna razlika med kuhinjami vodi v »post-politični« kulinarčni boj ali v popolno kulturno relativizacijo, ki pravi, da smo ljudje tisto, s čimer se prehranjujemo? Če obvelja slednje, potem prehranjevanje z vse-kulturno-kulinarčnim – na ravni primarnega mišljenja to logiko ujamemo v lacanovski obrazec »od drugega do drugega« (Lacan 1985) – zares tvori kulturno fuzijo, saj presega okvirje omejevanja na določeno (partikularno) kulturno kuhinjo in heterogenizira kulinarčni užitek. Obrazca »od drugega do drugega« in »to si, kar ješ« (magijski zakon kontaktnosti in podobnosti) sta potemtakem specifična procesa pre-mišljanja hrane in hranjenja, ki povesta, da danes velja inter-kulturno-kulinarčno dejstvo, ki zagotavlja dodatni kulinarčni užitek, čeprav ne uspeva nevtralizirati političnih ali družbenih napetosti.

LITERATURA

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Althusser, Luis (2000). *Izbrani spisi*. Ljubljana: *cf.
- Austin, J. L. (1962). *How To Things With the Words*. London: Oxford University Press.
- Bjelić, Dušan I. (2002). Introduction. Blowing Up the "Bridge". *Balkan As a Metaphor. Between Globalization and Fragmentation* (ur. Dušan I. Bjelić in Obrad Savić). Cambridge, Massachusetts in London: The MIT Press, 1–22.
- Boyar, Ebru (2007). *Ottomans, Turks and the Balkans. Empire Lost, Relations Altered*. New York: Tauris Academic Studies.
- Braudel, Fernand (1967/1992). *Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam od XV. do XVIII. stoljeća. I. Strukture svakidašnjice*. Zagreb: August Cesarec.
- Brown, Wendy (2006). *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Indentity and Empire*. New Jersey: Princeton University Press.
- Evropska stranka zelenih (2008). Green Food Policy for Europe Strengthening European food culture, http://europeangreens.eu/fileadmin/logos/pdf/policy_documents/green_food_policy/adopted_food_policy.pdf (6. 4. 2010).
- Dedić, Jasminka, Vlasta Jalušič in Jelka Zorn (2003). *Izbrisani. Organizirana nedolžnost in politike izključevanja*. Ljubljana: Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in politične študije.
- Ellias, Norbert (1969). *The Civilizing Process, Vol. I. The History of Manners*. Oxford: Blackwell.

- Fischler, Claude (1997). A Question of Balance. Nutrition, Health and Gastronomy. *Appetite* 28(3): 267–277.
- Fischler, Claude (2005). Meso, podela i socijalni napredak (Kultura svaštojeda). *Kultura* 109/112: 247–276.
- Freud, Sigmund (2004). *Totem and Taboo*. New York in London: Routledge.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gellner, Ernest (1983). *Nations and Nationalism. New Perspectives on the Past*. New York: Cornell University Press.
- Hirschfelder, Gunter (2001). *Europäische Essekultur*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Hobsbawn, Eric (2000). Introduction: Inventing Traditions. *The Invention of Tradition* (ur. Eric Hobsbawn in Terence Ranger). Cambridge: Cambridge University Press, 1–14.
- Goff, Jacques le (2005). *The Birth of Europe*. Oxford: Blackwell.
- Kuhar, Boris (1999). *Sto značilnih jedi slovenskih pokrajin*. Ljubljana: Prešernova družba.
- Janović, Nikola in Rastko Močnik (2006). Three Nexal Registers: Identity, Peripheral Cultural Industries and Alternative Cultures. *Transcultural Europe* (ur. Hanna Meinhof, Ulrike Hanna in Ana Triandafyllidou). Basingstoke in New York: Palgrave Macmillan, 223–253.
- Janović, Nikola (2009). Biopolitika, Životinje. Meso. Hrana. *Filozofija i društvo* XX(2): 41–58.
- Kymilicka, Will (2007). *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*. New York: Oxford University Press.
- Lacan, Jacques (1985). *Seminar, Knjiga XX: Še*. Ljubljana: Problemi/Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Lacan, Jacques (2008). *Hrbtna stran psihoanalize*. Ljubljana: Analecta/Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Lévi-Strauss, Claude (1996). Uvod v delo Marcela Maussa. *Esej o daru in drugi spisi* (Marcel Mauss). Ljubljana: ŠKUC in ZIFF, 227–266.
- Levi-Stros, Klod (1978). *Divlja misao*. Beograd: Nolit.
- Marx, Karl (1961). *Kapital*. Ljubljana: CZ.
- Miller, Jacques-Alain (2001). *O nekem drugem Lacanu*. Ljubljana: Analecta.
- Mlekuž, Jernej (2008). *Burek.si?!* Ljubljana: SH.
- Močnik, Rastko (1999). *3 teorije*. Ljubljana: *cf.
- Močnik, Rastko (2003). *Teorija za politiko*. Ljubljana: *cf.
- Montanari, Massimo (1993/1998). *Lakota in izobilje. Zgodovina prehranjevanja v Evropi*. Ljubljana: *cf.
- Montanari, Massimo (2006). *Food is Culture*. New York: Columbia University Press.
- Nancy, Jean-Luc (2007). *The Creation of World or Globalization*. New York: State University of New York Press.
- Onfre, Mišel (2002). *Gurmanski um. Filozofija ukusa*. Čačak: Gradac.
- Parsons, Talcott (2005). *The Social System*. London: Routledge.
- Poulain, Jean-Pierre (2005). Mondalizacija, izmeštanje i premeštanje hrane (Kultura svaštojeda II). *Kultura* 109/112: II–129.

- Radcliffe-Brown, A. R. (1994). *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: Škuc in Filozofska fakulteta.
- Said, Edward (1977). *Orientalism*. London: Penguin.
- Taylor, Charles (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts in London: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1994). The Politics of Recognition. *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* (ur. Amy Gutmann). New Jersey: Princeton University Press.
- Todorova, Maria (2009). *Imaging the Balkans*. New York: Oxford University Press.
- Viales, Noëllie (1987). *Le sang et la chair. Les abattoirs du pays de l'Adour*. Paris: MSH Ethnologie de la France.
- Wallerstein, Immanuel (2006). *European Universalism. The Rethoric of Power*. New York in London: The New Press.
- Walters, Kerry S. in Lisa Portmess (2001). *Religious vegetarianism*. Albany: State University of New York Press.
- Weichselbaum, Elisabeth, Bridget Benelam in Helena Soares (2009). Traditional Foods in Europe. Synthesis Report No 6, EuroFIR Project Management Office/British Nutrition Foundation,
http://www.eurofir.org/sites/default/files/EuroFIR%20synthesis%20reports/Synthesis%20Report%206_Traditional%20Foods%20in%20Europe.pdf (5. 5. 2010).
- Wilson, Thomas M. (2006). *Food, Drink and Identity in Europe: Consumption and Construction of Local, National and Cosmopolitan Culture in Food, Drink and Identity in Europe*. Amsterdam in New York: European Studies. An Interdisciplinary Series in European Culture, History and Politics.

SUMMARY

BALKANOLOGY. A THEORETICAL CONTRIBUTION TO THE UNDERSTANDING OF THE ROLE OF CULINARY OTHERNESS IN EUROPEAN CULTURE, OR WHY ARE THE BALKANS SO HATED EVEN THOUGH THEY HAVE SUCH GREAT FOOD?

Nikola Janović

One of the most interesting European histories in development is the history of food. Writing about the common food history does not refer exclusively to food culture but also to the inverted processes of this particular history: economy, politics, social life etc. This proves that social and political processes can be understood continuously in direct relation to alimentary cultural habits. It is the same today. In these post-modern times European universalism is manifesting itself with a particular rhetoric of power. This rhetoric of power works as a procedural mechanism of European state inclusion in and exclusion from the

European supra-institution, and at the same time allows the EU to re-establish itself in relation to the “chosen European countries” inwardly as a superior inclusive political, or better said ideological instance, and outwardly as a “united” European (global) player. In other words, while the walls in Europe fall, the EU erects new ones. The consequence of this particular political structuring is not only a new European identity but also the identity of the European Other, the residuum of the new European identity. Therefore the European Other is popularly signified as the Balkan space, to which negative representations (Balkanisms) are often attributed – a system of representations considered to be the essence of the Balkan and the Balkans. For that very reason, the Balkans are represented as a European borderline fact, while Balkanism is represented as a semi-peripheral ethno-popular culture.

And where is food here? If we project the imaginary of European politics into the field of European cuisine, this allows us to think about European politics through food discourse, in which case food in the background of political interests is actually becoming a political language. In this discursive scheme, Balkan food culture as a cuisine (culinary praxis) of the European Other is a becoming a political “weapon” constitutive for the biological and socio-cultural construction of their Balkan identity in the everyday world. In this perspective, “European cuisine” can be seen as a certain paradigm of social and cultural relations and of course no-relations – fundamental socio-cultural economies through which society is able to include or exclude various problematic elements, for example some Balkan (culinary) dish (burek, ćevapi, sarma etc.). Precisely stated, this political mechanism of inclusion and exclusion allows us to understand the following paradox: Balkan food, which is being appropriated by different Balkan national cuisines (Balkan culinary ideologies), is not hated in the European universe as a Balkan cultural and culinary fact. On the contrary, in this European universe merely the image of the Others is hated – the image which represents Balkan people as citizens of Balkan states, carriers of Balkan culinary culture and practitioners of various religions. But in the spirit of European liberalism which is related to the idea of European universalism, the culinary enjoyment of Balkan cuisine appears as a particular way of achieving pleasure (individually – psychological mechanism) and is very much desired and appreciated. It is a widespread and well-known European fast food. Although on the socio-political level of reality it could easily happen that cultural and culinary pleasure through the mechanism of identification-identity and the collective-cohesive mechanism of identity recognition could converge into the opposite: to bearing malice towards the cuisine and the culture of the Other. This is a form of post-fascism which is nowadays present in “European cuisine”.

Translated by Nikola Janović

R A Z P R A V E I N Ā L A N K I

E S S A Y S A N D A R T I C L E S

AMBIVALENT IDENTITIES EMERGING IN TRANSNATIONAL MIGRATIONS BETWEEN ARGENTINA AND SLOVENIA

Jaka REPIČ¹

COBISS 1.01

ABSTRACT

Ambivalent identities emerging in transnational migrations between Argentina and Slovenia

The article explores the issue of ambivalent identities in transnational migrations between Argentina and Slovenia. Recent migrations between the two states are historically and causally related to political emigration after the Second World War from Slovenia to Argentina and the formation of a diasporic community that asserted complex symbolic links to its homeland. Due to this connection, contemporary migrants can claim and (re)activate their Slovene origin, 'original' culture, belonging, citizenship and social identities.

KEYWORDS: transnational migration, ambivalent identities, Argentina, Slovenia, identity politics

IZVLEČEK

Ambivalentnost identifikacij pri transnacionalnih migracijah med Argentino in Slovenijo

Avtor obravnava ambivalentnost oziroma premakljivost identifikacij, ki spremljajo transnacionalne migracije med Argentino in Slovenijo. Nedavne »povratne« migracije so zgodovinsko in vzročno povezane s političnim begunstvom iz Slovenije v Argentino po drugi svetovni vojni ter z oblikovanjem diaspore, ki je ohranjala in rekonstruirala simbolne povezave z domovino. Zaradi aktivnega ohranjanja tovrstnih povezav lahko sodobni migranti pri migraciji in oblikovanju socialnih identitet uporabijo slovensko poreklo, »izvorno« kulturo, pripadnost in državljanstvo.

KLJUČNE BESEDE: transnacionalne migracije, ambivalentnost identifikacij, Argentina, Slovenija, identitetne politike

AN ARTIST IN SEARCH OF HER SOCIAL IDENTITY

This article is an account of certain individuals – transnational migrants – crossing political, social and cultural boundaries and forming ambivalent identities. I intend to explore the issue of identity construction and ambivalent identifications by presenting

¹ PhD, Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana, Slovenia; e-mail: jaka.repica@ff.uni-lj.si.

past and contemporary transnational migrations between Argentina and Slovenia. The article also highlights the historical causality between political exile to Argentina following the end of the Second World War and the contemporary trend of (re)migration of Argentinean Slovenes to Slovenia.

Before describing the theoretical framework of my research I would like to commence my argument by mentioning a painting entitled 'Longing' by an artist named Cecilija Grbec, whom I met in Ljubljana in 2005. The painting portrays a young Bolivian woman with her two young children, leaving. The oldest child seems to be hesitantly following his mother, firmly holding her hand. She carries a large sack – a wrapped blanket (*manta*) full of their belongings on her back, and the second child in her arms facing backwards.

In this painting and many others she expressed her personal search for belonging, home and social identity. Moreover, her work not only expresses an artistic exploration of the self but also reveals how she perceives the notion of identity. One of her early exhibitions was entitled "Trails of my Roots" and another one "Flames of Searching". Her primary artistic interest in most of her early exhibited works laid in expressing images from her childhood, images of her 'roots', of origin, and her life of searching for social identity.² There were depictions and portraits of people from her childhood, representations of landscape and nature, all symbolising specific places where she either lived or felt connected to or even belonging.

The painting 'Longing' expresses memories of her youth spent in lowland Bolivia as images of people and landscape. It also expresses leaving from there, burdened though not sad, leave-taking being simply inevitable. This painting partly portrays her own life experiences, being born to Argentinean Slovenes, but spending most of her childhood in Bolivia. She was born in Buenos Aires to second-generation Slovene migrants and was raised with a strong sense of being a Slovene in exile. Her grandparents came to Argentina in 1948 as post-war political emigrants along with several thousand compatriots. Even though she spent her childhood in Bolivia, the whole family remained closely connected to the Slovene community in Argentina.

When she was thirteen years old, she moved in with her grandparents in Buenos Aires to attend secondary school there, and as I was told, "to participate in the community". She lived with her grandparents, started painting and became actively involved in the social life and cultural activities of the Slovene community in Buenos Aires. She eventually graduated with a degree in fine arts from the university but she also took up several formal and informal roles in the community – teaching young children Slovene, teaching art and painting and managing the secretarial work at the central organisation United Slovenia at Ramon Falcon in the centre of Buenos Aires.

Her early work consists of images of Bolivia, of Argentinean and Slovene landscapes and some special places – the town of Piran, the Trnovo church in Ljubljana etc. Spatial representations of Slovenia include images of landscape, religious objects and towns in

² For relations between artistic creativity and migrations and the role of art among Slovene migrants and their descendants in Argentina see Toplak (2008).

Slovenia. Her artistic expressions are powerfully if not fundamentally influenced by the imagery of connections between multiple places. An exhibition review noticed this transnational connection:

In her work, two worlds, two homelands, meet. South America is the world of her childhood, the world where she grew up and where she was constantly aware of another world, the homeland of her ancestors.

Not only is her search for social identity apparent in her work, but also the ways of constructing it. At a certain phase of her life she conceptualised her social identity through searching – for origin, original homeland, nationality and Slovene culture, symbolised in various ways – tradition, language, special objects, places. She was divided between actual experiences and no less real imagined collective experiences conveyed by social memories. In the community, social memories of exile and migration, and hence the need to preserve ‘Sloveneness’,³ were formalised in publications, art, schools, churches, cultural activities, and festivals, and were symbolically pervasive in most cultural activities in the community.

The interrelation of actual experience and social memories seem to be quite significant in her expressions of the “search for roots”. The reviewer also wrote:

The diversity of [her] works confirms the eternal connection and interweavement of not only two actual worlds and homelands but the interrelation of the experienced world to the vast world of memory.⁴

When we met in Slovenia, only days after I returned from Argentina, where I lived with her family, her life was noticeably divided between her two homelands, Slovenia and Argentina.

Due to her social involvement in both places there appears to be an intriguing ambivalence in terms of belonging, social identity and the interrelations of actual and socially constructed experiences. In order to investigate this question, I will present in brief the theoretical framework used to conceptualise ambivalent identities before returning to the issue of the Slovene diaspora.

³ ‘Sloveneness’ (Sl. slovenstvo) is a rough translation of an emic category often used in diasporic contexts to express the cultural, social and political state or quality of being Slovene; a sense of belonging to and having responsibilities vis-à-vis the Slovene nation and the original homeland as individuals and as a community.

⁴ http://www.sodalitas.at/index.php/gallerie/laufend_more_sl/211/ (20. 8. 2007).

THEORETICAL FRAMEWORK: AMBIVALENT IDENTITIES IN TRANSNATIONAL MIGRATIONS

Most Slovene-Argentine migrants could be described as transnational migrants as they maintain various connections across the boundaries of nation-states and hence across the Atlantic (cf. Vertovec 1999: 447; Hannerz 1996). That doesn't imply they are constantly moving between both countries but they regularly engage in social, cultural and economic interactions with individuals, and formal institutions in both countries. Glick Schiller and Basch defined transnational migrants as

immigrants whose daily lives depend on multiple and constant interconnections across international borders and whose public identities are configured in relationship to more than one nation-state (see Glick Schiller and Basch 1995: 48).

For example, migrants' public identity is represented in claiming and possessing dual citizenship. Moreover, they also demonstrate a certain ambivalence of their social and cultural identities, as is apparent for example in the construction of the notion of origin and connections to both homelands. Even though they settle down and become incorporated into the economy, political institutions and social life around them,

[...] at the very same time, they are engaged elsewhere in the sense that they maintain connections, build institutions, conduct transactions, and influence local and national events in the countries from which they emigrated (Glick Schiller and Basch 1995: 48).

Transnationality, though a problematic and contested term, implies an ambiguous relationship to several places in terms of belonging, but also a sense of spatial detachment or even a state of uprootedness – in terms of a lack of belonging to a locality and thus possession of culture. Kearny (1995: 557) for example asserted that migrants and migrant communities also have cultures that are deterritorialised and hence independent from specific localities. However, this perception of migration ignores migrants' experienced and socially imagined spatial attachments and their agency in constructing new forms of identifications (Vertovec 2001). Even though we could presuppose a level of deterritorialisation among Argentinean Slovenes, such an assumption would be incorrect. Transnational character implies a notion of transnational social space (see Faist 2000; Povrzanović Frykman 2004) characterised by dynamic networks of transnational relations and independence from national and local contexts. Nevertheless, defining individual and social identities, self-consciousness and a sense of belonging is immanently connected to spatio-cultural concepts such as home and homeland, and the experience of exile.

Being a Slovene in Argentina is a socially constructed identity in the context of transnational migration, pertaining to 'original' Slovene culture and homeland, and embodied through practices of diasporic community construction and differentiation from

the surrounding society. It is far from an unambiguous identity, as the majority of Slovene migrants in Argentina and even a large part of their descendants are psychologically, culturally and socially divided between the country of origin and the country of residence. This ambivalence was additionally reinforced with recent and ongoing 'remigration' or more precisely, migration of Argentinean Slovenes to Slovenia.

The issue of ambivalent identities is closely connected to the notions of intercultural contacts, multiculturalism and cultural mixtures, creolization and hybridity (see e.g. Hannerz 1997; Eriksen 1999). Ambivalent identities are social and relational constructs, seemingly a result of a process in which several cultural, social or political traditions form new, mixed and ambivalent ones (see Munasinghe 2006; Stolcke and Coello 2008). They also imply transgressing political, social and cultural boundaries and being involved in different social spaces, as for example in transnational flows. A considerable body of literature on transnational migration demonstrates that by crossing political, social and cultural boundaries, transnational migrants are encouraged or even compelled to redefine their original socio-cultural identities or to establish new, ambivalent identities.

Even though concepts of hybrid cultures and ambivalent identities appear as promoting diversity and multiculturalism, they can also reinsert the notion of 'originality' as individuals claim and (re)activate their origin, 'original' cultures, belongings, citizenships and social identities. Among Slovene migrants and their descendants in Argentina, social identities are predominantly established upon notions of origin and originality, which are spatially and culturally symbolised in claiming ties to the homeland, but also on authenticity, belonging, national culture, nationality, language, and on shared experience of exile. The concepts of origin and culture, which are prerequisites to Slovene diasporic identity, no matter how ambiguous they are, can in turn be used to claim citizenship and belonging to the 'original' homeland, thus embodying practices of constructing social distinctions and similarities.

When we talk of culture, we actually refer to 'cultural differences and similarities', thus describing and supporting the idea that certain cultural attributes, attached to an individual or a group can represent those commonalities and differences that matter – cultural features that bring people together or set them apart – and supposedly fundamentally characterize particular groups and identities. However, similarities and differences are relational and thus intentionally constructed as distinctions – differences that make a difference.

In order to clarify this ambivalence I will present the causes and consequences of past and contemporary transnational migration between Argentina and Slovenia.

MIGRATIONS BETWEEN SLOVENIA AND ARGENTINA

Historical overview of migration and causal relations

Argentina is one of those countries that at various times received many Slovenes. Naturally, Slovene immigrants and their descendants comprise only a small part of Argen-

tinean society. From the mid 19th to at least the mid 20th century Argentina was constituted as an immigrant and multicultural society. Even their model of nation state was ingrained with immigration and a level of regularised diversity. Immigration enabled colonisation and governance of the state's territory according to the principle "to settle is to govern" (*poblar es gobernar*). Besides, European immigrants fuelled the economy and were vital to state's industrialisation, urbanisation and modernisation.

Domingo Faustino Sarmiento, the president of Argentina between 1868 and 1874, saw modernisation in the development of urban centres from where civilisation and European culture would disperse to rural areas (Schneider 2000: 72). Until the Second World War, immigration was considered synonymous with modernisation and even Europeanisation. Immigration, but exclusively from Europe, was even supported by the country's Constitution ever since 1860 (Constitucion, Article 25).

Large numbers of economic immigrants were continuously arriving from poverty-ridden Europe between the 1870s and the 1930s. No doubt they had a strong European cultural and social influence and were never considered negatively. As Schneider (2000: 72) noted, ideal immigrants were 'educated, literate and sympathised with liberal policy'.

Before the economic crisis in 1929 Argentina had the world's fourth highest GDP per capita. Social standards were much higher than in many European countries (see Lewis 2002: 17, 56–9; Lynch et al. 2001: 227). The thriving economy was fuelled by rapid development in transport and communications technology and the liberal immigration policy. Europe on the other hand was undergoing difficult times: political unrest, rural exodus, urbanisation and industrialisation, which led to extensive poor areas especially in the south of Europe (Schneider 2000; Palazón Ferrando 1995).

The first Slovenes that arrived in large numbers were mostly migrants leaving their homes due to economic and political issues between the First and Second World War. Around thirty thousand Slovenes settled in Argentina at that time. The majority of them came from Primorska, the westernmost part of Slovenia. After the defeat of the Austro-Hungarian Empire, of which Slovenia was a part, this region had been annexed to Italy under the Treaty of Rapallo in 1920. There they suffered both poverty and repression under Italian fascism.

The first military coup in Argentina in 1930 coincided with the Great Depression and established a long-lasting period of successive military dictatorships in the country. The relatively unrestricted migration policy also ended with the crises. In the 1930s European immigration to Argentina subsided due to the economic crisis, the country's newly imposed restrictive regulation and later due to the Second World War. After the war, Argentina was one of the few countries accepting political immigrants, among them Slovenes, Croats and others escaping communist repression in Yugoslavia.

Argentinean multicultural and identity politics

Argentina was predominantly constituted as a society of European immigrants and their descendants (Schneider 2000: 63), hence its nation state model was rather multicultural. Interestingly, the majority of immigrants never acquired Argentine citizenship

because they enjoyed almost all the rights of the citizens. Between 1850 and 1930, only five percent of immigrants obtained Argentinean citizenship even though it was relatively simple to do so (Schneider 2000: 204).

In the Argentinean inclusive policy toward European immigration we can identify an inclusive (multi)culturalism which enabled the persistence of numerous national and immigrant groups (Schneider 2000: 27–8; cf. Stolcke 1995; Wikan 2002). However, such a positive and inclusive orientation towards European immigrants had its negative, exclusive side. Jews, Africans and Asians (and the indigenous population) were denied entry or social integration. The country's migration policy and often-celebrated cultural pluralism (*pluralismo cultural*) actually functioned as a selective strategy of social inclusion and exclusion.

Slovene emigration to Argentina after the Second World War

Although immigration to Argentina after the Second World War was restricted, some political migrants or refugees were nevertheless accepted. Among them were over six thousand Slovene political refugees (see Rant 1998).

In the days after the war tens of thousands fled Yugoslavia because they had collaborated with the Germans against the communists and the partisans, or were simply afraid of being linked to the collaborators called the Home Guard (*Domobranci*), and feared communist retaliation. Fear of repression, cruelty and death brought about by the communist revolution that took place immediately after the war ended, and drove them across the Alps to Austria or Italy, where they stayed in refugee camps for two to four years. They left everything behind, often including family members or burned homes.

Their fear was not irrational – during the first months after the Second World War thousands were executed and buried in mass graves with utmost secrecy. The Commission of the Slovenian Government for Resolving Issues of Hidden Burials so far has accounted for over 600 hidden mass graves, with an estimated minimum of 12,000 to 15,000 Slovene citizens and many others killed without trial (see Dežman 2008: 388). Slovenes were not the only victims of communist revolution – some estimates of post-war political executions carried out in Slovenia soars to between 80,000 and 100,000 or more (Dežman 2008: 388, 412). A large number of refugees were even repatriated from the refugee camps by the British army and were executed at home.

Already in the refugee camps, Slovene emigrants, who shared a similar traumatic experience of exile, established strong communal relations and relatively sophisticated community organisation (cf. Corsellis, 1997: 137, see also Švent 2007). They organised schools and health care, publications (bulletins and even school textbooks), cultural events and assistance for migration. Eventual emigration was organised and supported by the Roman Catholic Church, the Red Cross, the International Refugee Organisation, and various Slovene immigrant organisations in different countries offering financial help, accommodation and work to immigrants. They left for Canada, the USA, and Australia, and over six thousand Slovenes emigrated to Argentina. Actually, Argentina was the only country willing to accept massive Slovene political immigration at that time, among

other things because their anti-communist political position was favourably received by Peronism. Vlado, who was born in an Italian concentration camp in 1943, told me the story of his parents' flight to Argentina. After they were released from the concentration camp in 1943, they fled to Italy, but left their first-born son Janez with their relatives in Slovenia. Vlado's father returned to Slovenia and helped the Home Guard fight against the Partisans and the Communists. Before the war ended he fled again to Italy and was reunited with his wife and son Vlado. At the end of the war, they wanted to return home where their first-born son lived, but couldn't do so because of the Yugoslav communist revolution that took place during the final days of the war and in the months afterward. They soon realised that return was not possible and started arranging for migration to Argentina. They arrived to Buenos Aires in 1947. For decades they had no contacts with their eldest son or other relatives and friends.

The Slovene community in Argentina

Argentinean cultural pluralism enabled the existence of numerous immigrant or ethnic groups expressing their specific social and cultural identities without being excluded from the surrounding society. In spite of their migration trauma, post-war Slovene political migrants actually found themselves in a very favourable political situation, which, combined with cultural pluralism, resulted in the possibility of organising a strongly introverted ethnic (national) community. They formed a translocal community with a formal central association called United Slovenia and local community centres – seven in Buenos Aires, one in Mendoza and one in Bariloche. They established a sort of ghetto, “a state within the state” (Sjekloča 2004: 175), where they spoke Slovene among themselves, married other Slovenes and often even lived clustered together in urban neighbourhoods. They preserved the idea of exile and Slovene origin and expressed it in local politics and symbols (e.g. street names), cultural activities and formal and informal institutions. They established Slovene schools and churches, sports facilities, associations, etc. In Lanús, a suburb of Buenos Aires, Slovenes bought a larger patch of land and established an urban settlement called *Villa Eslovena*, or Slovene ‘village’, which still contains a prevalently Slovene population.

Marriages with non-Slovenes were either strictly forbidden or at least strongly discouraged:

When we were young, our parents didn't allow us to go out with Argentine women. And they were good. But if you only had Slovene friends, it was inappropriate to bring home an Argentine woman... Now it's different, we don't interfere with this matter.

Even though the endogamous rule is no longer as strict, intra-communal marriages are still quite common.

Post-war migrants also maintained a strong anti-communist political stance and constructed a social memory of their diaspora, which was consolidated through schools, social and cultural practices, and regular publications. Their symbols and numerous practices

(e.g. festivals, rites etc.) implicitly connected them to their original home and conveyed the idea of an eventual victory over communism and their return. Countless collective activities such as mass in Slovene, religious festivals and rituals, often ingrained with symbols of Slovene culture, sports events and numerous social, educational and cultural activities maintained social relations and a strong sense of community and Slovene identity. Attending Slovene schools,⁵ learning a “*correct version of history*” and mastering the Slovene language were especially important. Marija told me about a trauma in her childhood, when she first attended a formal Argentine school:

At that time I could barely speak few basic words in Spanish. The other children were mocking me because of that, but my parents never taught me Spanish, nor did they let me use it at home.

The Slovene language is widely used in the community and family life and preserving it symbolised preserving Slovene identification, which is regarded as an obligation:

To us, preserving our language also meant preserving our Sloveneness, our relationship to our homeland and protecting our community in Argentina. Our community and the existence of our culture here is endangered, that’s why we strive to preserve our language and culture.

Many people there stressed that preserving the Slovene language and culture was essential to maintaining Slovene identity: “*Our language and culture are the most important treasures that have to be preserved.*” The Slovene language was preserved with as few changes as possible, so it actually feels a bit archaic compared to contemporary Slovene. They even preserved personal names – their official names being written in the Slovene version but in public life usually used in their Argentinean versions.⁶

Above all, language has an important symbolic place as an identity marker. Children learn Slovene in their families and later in special Slovene schools. Many people simultaneously learn Slovene and Spanish, but the use of both languages depends upon the social contexts: Slovene is used at home and in the community life and represents intimate relations, whereas Spanish is used in their public life.

Another important symbol of identity is the origin. Argentinean Slovenes have predominantly asserted their social and cultural identities upon the notion of origin, represented spatially, culturally and even politically as their true homeland – Slovenia. Assertions of home, original homeland, belonging, and identity are collectively constructed and symbolised through social imagination and sets of social practices. Some individu-

⁵ Slovene schools were not officially recognised and were only held on Saturdays. The number of attendees has been on the rise since 1991 (Rant 1998: 559).

⁶ Official names are often in their Slovene versions (e.g. Marija, Tomaž, Jože, France, Janez, Tone (Anton) ... whilst in public life the Argentinean versions are used: María, Tomas, José, Francisco, Juan, Antonio etc.

als expressed a deep sense of longing for Slovenia and even a feeling of injustice or loss because they were not born there. Slovenia is not only a homeland to which they feel they belong, it is also a place they claim as their own.

Being Slovene in Argentina is a distinguishing notion, characterising social identifications claiming continuous and durable links to their homeland (cf. Clifford 1997: 284; Safran 1991). It is a culturally constructed and symbolised identification justified by personal or collective experiences of exile. Social identities are far from straightforward as they are overlapping and migrants often mix them or even switch between them (cf. Elwert 1995). I very often heard: *“In Argentina I feel like a Slovene, but when I come to Slovenia, I feel like an Argentinean.”*

Since place is not a static entity, but a result of social imagination, the symbolic geography and meanings attached to symbolised places can be as real as the actual territory. We attach meanings to these symbolic places and create ‘our place’ where we are ‘at home’. Imagined places are experienced only through social memories but can be as real as actual, experienced places. The following statement demonstrates the importance of social memories and the power of social imagination:

Our parents entrusted us with preserving our Sloveneness. They had suffered greatly [...] were exiled, arrived here with nothing. And yet they raised us with love for our homeland... Now we try to pass that on to our children.

The idea of being a Slovene was transferred to younger generations quite successfully, as is apparent in the contemporary ‘return’ migration or remigration of Argentinean Slovenes to Slovenia. The roles in the ambivalent relationship between Argentina and Europe have been inverted (see Schneider 2000). It is now Europe that attracts migrants searching for a better life. Contemporary Argentine migration to Slovenia is causally connected to migration flows in the past. Because Argentina is in its essence an immigrant society, most Argentines are very familiar with the advantages and possibilities of migration practices. To the parents of Argentinean Slovenes, migration meant a solution to problems of poverty or political repression. In an era of poor economic and social opportunities, prevailing urban danger and violence, lack of employment possibilities etc., many people have left Argentina and returned to their roots and to Europe. “The dream of a better life implied by the term ‘America’ has been projected back onto Europe” (Schneider 2000: 291).

CONTEMPORARY TRANSNATIONAL OR ‘RETURN’ MIGRANTS

The inclusive multicultural social context in Argentina that enabled the persistence of various ethnic identities in turn fuelled the process of ‘national revival’ which accompanied ‘return’ migration to Europe in times of economic and social crises (see Repič 2006b). National revival has also been evident among Argentinean Slovenes who re-established

ties to their original homeland. One of the popular myths among them is the myth of their eventual return to Slovenia (Repič 2006a: 159). With it the historical injustice of their parents' exile would be corrected. Francisco explained this in a most insightful manner:

We are all here because of the injustice that our parents had to suffer ... I should have been born in Slovenia.

Even though the majority did not intend to move to Slovenia, many perceive Slovenia as their true homeland.

Another person told me:

After the [Slovene] independence some of us returned to Slovenia. I have returned although I was born in Argentina. However, my spiritual homeland has always been Slovenia.

Most Argentinean Slovenes obtained dual (Slovene-Argentinean) citizenship soon after Slovene independence in 1991. Those who migrated to Slovenia settled there as Slovene citizens. Often they engaged in exactly the same practices of integration and community construction as are present in their community in Argentina. These include formal association of 'return expatriates', attending church with an Argentinean mass and sending their children to Saturday 'Argentinean' school. I was told they participate in such activities because they want themselves and their children to remember their other homeland (*patria*) and their Argentinean lifestyle and 'roots'. The same people who in Argentina spoke Slovene among themselves now often use Spanish in Slovenia.

CONCLUSION: HOW AMBIVALENCE REINSERTS ORIGINALITY

To conclude this paper, I shall return to Cecilija, a transnational migrant, who is simultaneously socially engaged in Slovenia and in her original society. Her daily life transgresses spatial boundaries – she enjoys the benefits of two citizenships and two homes and homelands (see also Portes 1997: 812; Repič 2004). Ambiguity and shifting between the two homelands and social involvements allow an apparent ambivalence of construction of social identities. Notions of being a Slovene in Argentina or an Argentine in Slovenia as well as other aspects of identification became more fluid and ambivalent. Clearly, when such ambiguity of belongings and spatial attachments exists, the issue of imagining one's identity is far from being straightforward. Crossing political, social and cultural boundaries appears to dilute original socio-cultural identities by encouraging or even compelling migrants either to redefine or establish new, ambivalent identities. However, the example of contemporary transnational migrations between Argentina and Slovenia shows that ambivalent identities can in fact reinsert 'original' ones as individu-

als claim and (re)activate their origin, 'original' culture, belonging, citizenship and social identities.

REFERENCES:

- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Clifford James (1997). Diasporas. *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration* (eds. Montserrat Guibernau and Jon Rex). Cambridge, Oxford and Malden: Polity Press: 283–290.
- Constitución ... (1860). Constitución de la nación Argentina, <http://www.georgetown.edu/pdba/Constitutions/Argentina/arg1860.html> (12. 10. 2005).
- Corsellis, John (1997). The Slovene Political Emigration 1945–1950. *Dve domovini/Two Homelands* 8: 131–159.
- Dežman, Jože (2008). Tranzicijska pravičnost. *Poročilo Komisije Vlade Republike Slovenije za reševanje vprašanj prikritih grobišč 2005–2008* (ed. Jože Dežman). Ljubljana: Družina: 251–404.
- Elwert, Georg (1995). Boundaries, Cohesion and Switching: On We-Groups in Ethnic, National and Religious Form. *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. 1* (eds. Borut Brumen and Zmago Šmitek). Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva 24. Ljubljana: Slovene Ethnological Society: 105–121.
- Eriksen, Thomas Hylland (1999). Tu dimunn pu vini kreol: the Mauritian creole and the concept of creolization, www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/eriksen.pdf (9. 3. 2004).
- Faist, Thomas (2000). *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Spaces*. Oxford: Clarendon Press.
- Glick Schiller, Nina and Linda Basch (1995). From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly* 68(1): 48–63.
- Hannerz, Ulf (1996). *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London and New York: Routledge.
- Hannerz, Ulf (1997). Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology, www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf (19. 10. 2005).
- Kearney, Michael (1995). The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology* 24: 547–565.
- Lewis, Colin M. (2002). *Argentina: A Short History*. Oxford: Oneworld.
- Lynch, J. et al. (2001). *Historia de Argentina*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Munasinghe, Viranjini (2006). Theorizing World Culture through the New World: East Indians and Creolization. *American Ethnologist* 33(4): 549–562.
- Palazón Ferrando, Salvador (1995). *Capital humano español y desarrollo económico Latinoamericano: Evolución, causas y características del flujo migratorio (1882–1990)*. Generalitat Valenciana: Institut de cultura Juan Gil-Albert.

- Portes, Alejandro (1997). Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities. *International Migration Review* 31(4): 799–825.
- Povrzanović Frykman, Maja, ed. (2004). *Transnational Spaces: Disciplinary Perspectives*. Imer: Malmö University.
- Rant, Jože, ed. (1998). *Zbornik dela v zvestobi in ljubezni – Zedinjena Slovenija 1948–1998*. Buenos Aires: Društvo Zedinjena Slovenija.
- Repič, Jaka (2004). Migrant ali državljan? Argentinski migranti v transnacionalnem prostoru. *Časopis za kritiko znanosti* 32(217–218): 223–236.
- Repič, Jaka (2006a). »Po sledovih korenin«: *Transnacionalne migracije med Argentino in Evropo*. Zupaničeva knjižnica št. 19. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- Repič, Jaka (2006b). Las migraciones invisibles: Migración transnacional entre Argentina y Europa. *Revista de la Facultad de ciencias sociales y jurídicas de Elche* 1(1): 233–252.
- Safran, William (1991). Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora* 1(1): 83–99.
- Schneider, Arnd (2000). *Futures Lost: Nostalgia and Identity among Italian Immigrants in Argentina*. Oxford et al.: Peter Lang.
- Sjekloča, Marko (2004). *Čez morje v pozabo: Argentinci slovenskih korenin in rezultati argentinske integracijske politike*. Celje: Fit media.
- Stolcke, Verena (1995). Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36(1): 1–24.
- Stolcke Verena and Alexandre Coello, eds. (2008). *Identidades ambivalentes en América Latina [siglos XVI–XXI]*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Švent, Rozina (2007). *Slovenski begunci v Avstriji 1945–1950*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Toplak, Kristina (2008). *Buenas Artes: Ustvarjalnost Slovencev in njihovih potomcev v Buenos Airesu*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Vertovec, Stephen (1999). Conceiving and Researching Transnationalism. *Ethnic and Racial Studies* 22(2): 447–62.
- Vertovec, Stephen (2001). Transnationalism and Identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 27: 573–82.
- Wikan, Unni (2002). *Generous Betrayal: Politics of Culture in the New Europe*. Chicago: University of Chicago Press.

POVZETEK

AMBIVALENTNOST IDENTIFIKACIJ PRI TRANSNACIONALNIH MIGRACIJAH MED ARGENTINO IN SLOVENIJO

Jaka Repič

Članek obravnava ambivalentnost oziroma premakljivost identifikacij, ki spremljajo pretekle in sodobne migracije med Argentino in Slovenijo. Sodobne migracije med deželama so zgodovinsko in vzročno povezane s politično emigracijo oziroma begunstvom iz Slovenije po drugi svetovni vojni ter z oblikovanjem slovenske diaspore oziroma izseljenske skupnosti v Argentini. Begunci so iz Jugoslavije pobegnili iz strahu pred komunistično revolucijo, ki se je začela ob koncu vojne. Po prečkanju meja so se sprva naselili v begunskih taboriščih v Avstriji in Italiji, od koder so se pozneje razselili po svetu – samo v Argentino se je med letoma 1947 in 1949 priselilo več kot šest tisoč ljudi iz Slovenije. Relativno vključujoč argentinski model multikulturalizma in identitetne politike je omogočal oblikovanje slovenske izseljenske skupnosti, ki je ohranjala in rekonstruirala simbolne povezave z domovino. Povojni imigranti in njihovi potomci so socialno identiteto utemeljevali predvsem na konceptu porekla in domovine ter na kolektivnem izkustvu begunstva.

Sodobne transnacionalne ali »povratne« migracije se močno razlikujejo od povojnih migracij. Večina sodobnih imigrantov iz Argentine kot del migracijske strategije uporabi poreklo in (dvojno) državljanstvo, mnogi potomci prvotnih migrantov pa svojo migracijo razumejo celo kot vrnitev domov, v prvotno domovino. V takšnih okoliščinah socialne identitete postanejo prekrivajoče, a tudi premakljive in ambivalentne. Migranti se lahko prosto premikajo med obema domovinama in so sočasno vključeni v različne socialne mreže in skupnosti. Takšna premakljivost pripadnosti različnim domovinam in skupnostim omogoča oblikovanje ambivalentnih identitet.

Vprašanje ambivalentnosti identifikacij je še posebej zanimivo. Prehajanje političnih, socialnih in kulturnih meja naj bi imelo učinek razkrajanja originalnih socio-kulturnih identitet. Migranti namreč svoje identitete redefinirajo ali oblikujejo nove, ambivalentne identitete. Primer sodobnih transnacionalnih migracij med Argentino in Slovenijo pa kaže na to, da ambivalentnost identitet dejansko vzpostavlja moč »originalnih« identitet, saj se posamezniki sklicujejo na svoje poreklo, izvorno kulturo in pripadnost ter v skladu s tem oblikujejo socialne in državljanske identitete.

POLITIČNA EMIGRACIJA IN KONTROLA POŠTE V SOCIALISTIČNI SLOVENIJI

Marjan DRNOVŠEK¹

COBISS 1.01

IZVLEČEK

Politična emigracija in kontrola pošte v socialistični Sloveniji

Avtor obravnava odnos socialistične Slovenije do politične emigracije s pomočjo arhivskega gradiva Republiškega sekretariata za notranje zadeve v Ljubljani. Temeljno gradivo so mikrofilmski posnetki letnih poročil t. i. slovenske državne varnosti, ki so jih pošiljali, poročila namreč, na Zvezni sekretariat za notranje zadeve v Beograd. Velik del arhivskega gradiva je že prišel v Arhiv Republike Slovenije in je dostopen javnosti. Z zgodovinskim pristopom in z metodo časovnih in vsebinskih vzorcev avtor analizira posamezna poročila in jih umešča v širši zgodovinski kontekst. Njegovo razmišljanje ima namen opozoriti, do kakšnih absurdnih kontrol nad ljudmi in poštnimi pošilkami je prihajalo v omenjenem obdobju. Težko je primerjati slovensko oziroma jugoslovansko delovanje na področju državne varnosti, na primer v primerjavi s Stasijem v Vzhodni Nemčiji in drugimi službami državnih varnosti v vzhodnoevropskih državah pred padcem berlinskega zidu, vendar najdemo podobne vzorce delovanja, zlasti še v obdobju večjega vpliva Sovjetske zveze takoj po drugi svetovni vojni. Bistveni del razprave je namenjen odnosu službe državne varnosti do slovenske politične emigracije po svetu.

KLJUČNE BESEDE: socialistična Slovenija, politična emigracija, Republiški sekretariat za notranje zadeve, državna varnost, kontrola poštnega prometa

ABSTRACT

Political Emigration and Postal Surveillance in Socialist Slovenia

The paper deals with the attitude of socialist Slovenia towards political emigrants using archival materials from the Republic Secretariat for Internal Affairs in Ljubljana. The basic materials are microfilms of the annual reports of the Slovenian State Security Service, which were sent to the Federal Secretariat for Internal Affairs in Belgrade. The majority of the archival materials have been sent to the Archive of the Republic of Slovenia and are available to the public. Using a historical approach and time and content sampling methods, the author analyses the individual reports and places them into a wider historical context. His intent is to bring attention to the absurd amount of surveillance of people and postal parcels conducted during the socialist period. It is difficult to compare the Slovenian and/or Yugoslavian operations in the area of state security with those of e.g. the Stasi in East Germany and other state security forces in eastern European countries before the fall of the Berlin Wall, but we do find examples of similar operations, particularly during the period of greater influence of the Soviet Union immediately after the Second World War. A significant part

¹ Dr. zgodovine, znanstveni svetnik; Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU, Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana; e-naslov: marjandr@zrc-sazu.si.

of the paper discusses the attitude of the State Security Service towards Slovenian political emigrants around the world.

KEY WORDS: socialist Slovenia, political emigration, Republic Secretariat for Internal Affairs, state security, postal surveillance

UVOD²

Komunizem kot svetovni nazor in praksa je krojil usodo svojih privržencev in tudi nasprotnikov. Po mnenju zgodovinarja Boža Repeta so ga Slovenci doživljali zelo intenzivno in hkrati razdvojeno. Eni so ga evforično hvalili, drugi so ga uničujoče kritizirali. Tako s pozitivnim kot z negativnim delovanjem se je vtisnil v zavest generacijam ljudi od konca prve svetovne vojne do devetdesetih let dvajsetega stoletja (Repe 2003: 19). Komunizem v socialistični Jugoslaviji je bil odklonilen do vseh, ki so mu bili nasprotni, tako doma kot na tujem. Med »sovražnike« so uvrščali tudi politične emigrante (v nadaljevanju: emigranti). Logično je bilo tudi odklanjanje komunizma med emigranti (Žigon 2001). Slovenske oblasti so emigracijo označevale omalovažujoče in izpostavljale njihovo negativno delovanje med vojno. Na okopih komunizma in protikomunizma se je odvijala propagandna vojna do propada Jugoslavije. V del tega dogajanja je bil vključen tudi poštni promet. Nikakor pa ne smemo pozabiti, da je bil kontroliran, in s tem tudi ljudje, ki so bili del korespondenčnih povezav. O slovenski emigraciji je bilo že nekaj napisanega s teoretičnega, filozofskega, z umetniškega in s političnega vidika (Rot 1989: 129–132; Drnovšek 1998: 234–247; Žigon 1998; Toplak 2008; Troha 2005: 1271–1282; Mlakar 2005: 1355–1358; Repič 2006). Z ozirom na državno in javno varnost je izšlo delo z objavo številnih dokumentov, ki se v precejšnjem obsegu nanašajo na emigracijo (Šturm, Dornik Šubelj, Čelik 2003; Doder 1989). Tudi kazenska zakonodaja je bila povezana s kontrolo ljudi oziroma s svobodo govora in tiska (Režek 2004: 131–132; Demšar, Deisinger 1989: 147–158; Deisinger 1989: 111–119; Vreg 2000: 211).

V prispevku v veliki meri vključujem arhivske vire Službe državne varnosti in Republiškega sekretariata za notranje zadeve (RSNZ), ki je dostopno in se hrani v Arhivu Republike Slovenije. Na mikrofilmih so ohranjena predvsem letna poročila (bilteni) RSNZ, ki so jih pošiljali v Beograd. V razpravi izpostavljam področje kontrole pisem, drugih poštnih pošiljk in vnose tiskov iz vrst emigracije v Slovenijo. Tako za pisma kot za tiske velja, da niso prihajali samo po uradni poštni poti, ampak so jih vnašali v Slovenijo po raznih ilegalnih poteh. Lovke državne varnosti na federalnem in republiških ravneh so segale tudi v tujino. Glavna cilja vsem sta bila »obdelava« tujih obveščevalnih služb z Vzhoda in Zahoda ter jugoslovanskih emigracij. Z ozirom na slovenski primer je bila velika pozornost usmerjena na povojne begunce v Avstriji (Koroška) in Italiji (Tržaška in Goriška), nato ves čas na obe zamejski skupnosti kot taki, po letu 1947 na emigran-

² Članek je delni rezultat temeljnega projekta: »Svoboda govora in tiska ter njeno omejevanje v Sloveniji 1945–1991 (JP-0946) in raziskovalnega programa (P5-0070): »Narodna in kulturna identiteta slovenskega izseljenstva«. Oba financira Agencija Republike Slovenije za raziskovalno dejavnost.

te, ki so se razselili po svetu, v manjšem obsegu na informbirojevce, nato »prebege« v petdesetih in šestdesetih letih in od srede šestdesetih tudi na delavce na začasnem delu v tujini. Do propada Jugoslavije sta bili glavni usmeritvi delovanja državne varnosti v tujini na emigraciji (vključujoč tudi Katoliško cerkev) in delavcih na začasnem delu v tujini. Državni varnosti je pomagala tudi javna varnost (milica) in v zadnjih desetletjih obstoja režima vsi državljani v okviru družbene samozaščite v duhu: »Nič nas ne sme presenetiti« (Guštin 2005: 1077).

Določeno prelomnico v odnosu države do emigracije je pomenila amnestija leta 1962,³ s katero so želeli zmanjšati število emigrantov, ki so »našli pravo pot« (Ranković 1961: 170). Vsaj na začetku je imela državna varnost pri spremljanju emigracije velike kadrovske in tehnične težave. Še leta 1966 je ugotavljala, da ji je težko dati celovit vpogled na delovanje emigracije, saj so jim bili težko dosegljivi tako London kot Severna Amerika in Argentina. Bližja sta jima bila še vedno manjšinska prostora v Italiji in Avstriji. Povečali pa so svojo aktivnost tudi v Zahodni Nemčiji, kar je povezano z naraščajočim ekonomskim izseljevanjem Slovencev.⁴ Svoje poznavanje emigracije, tako o njihovih organizacijah kot posameznikih, je v veliki meri črpala iz zaplenjenega emigrantskega tiska in pisem. In ne nazadnje tudi iz poročil in ovadb, ki so prihajala iz vrst oseb, poslanih med emigrante, izseljence in zdomce. Tudi sistem družbene samozaščite je vpel v svoje kremplje vse državljane, ki naj bi bili pozorni tako na notranje kot zunanje sovražnike. Skratka, emigracija je bila ena od najbolj izpostavljenih sovražnikov režima v Jugoslaviji.

Dilema, ali je bila beseda cenzura po letu 1945 uporabljena ali ne, je odveč, saj so jo izvajali na najrazličnejše načine in tudi v besedilih državne varnosti se je mnogokrat ponavljala, zlasti v povezavi s cenzuro pisemskega prometa.⁵ Cenzura ni pomenila samo omejevanja, nadzora, kontrole, ipd., ampak tudi varovanje, na primer v našem primeru ustavnega reda oziroma politične ureditve socialistične Jugoslavije. S tem ni rečeno, da jo v drugih državah ni bilo, tako v totalitarnih kot demokratičnih.⁶ Kontrola je bila v določenem pomenu potrebna za funkcioniranje države, vendar pa so se predpisi v Jugoslaviji zelo hitro izrabljali in interpretirali po volji oblasti. V socialistični Jugoslaviji je bila cenzura del funkcioniranja jugoslovanskega družbenega sistema, ki je bil prežet s permanentnim strahom o notranjih in zunanjih ideoloških in političnih sovražnikih. Ni

³ UL FLRJ, 12-136, 21. 3. 1962.

⁴ Arhiv Republike Slovenije, AS 1931, Republiški sekretariat za notranje zadeve (RSNZ), mikrofilm (MF), A-11-6 (leto 1966).

⁵ Na znanstveni konferenci Zgodovinski in družbeni vidiki cenzure na Slovenskem, ki se je odvijala 1. in 2. oktobra 2009 v Ljubljani (v organizaciji Inštituta Nove revije – zavoda za humanistiko, Inštituta za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU in Znanstveno-raziskovalnega središča Koper, Univerze na Primorskem) je bilo veliko razpravljanih posvečenih vprašanj o cenzuri v socialistični Jugoslaviji.

⁶ Kdo bi si mislil, da se bo v zibelki demokracije v Združenih državah pojavila protikomunistična histerija v obdobju McCarthyja na prelomu v petdeseta leta. Strah pred komunizmom v ZDA je koreninil že v obdobju boljševiske revolucije. V prvi polovici 20. stoletja je bilo v tej nekdaj obljubljeni deželi veliko oblik represije, od deportacij tujcev do črnih list ljudi s področja filmske umetnosti (glej Morgan 2003).

pa bila Jugoslavija v tem kaka izjema. Najaktivnejša je bila na področju tiskov (Horvat 1998: 134–137; Gabrič 2008: 63–77).

KONTROLA POŠTE EMIGRANTOV V POVOJNEM OBDOBJU (1947–1952)

Kot vzorec se osredotočam na povojno obdobje, tj. čas posnemanja sovjetske družbene ureditve do leta 1948 in oblikovanja jugoslovanske različice socializma v obdobju do leta 1953. To obdobje se je pokrivalo z obdobjem begunstva na Koroškem, ki se je končalo z njihovim odhodom in razselitvijo po svetu, zlasti v Argentino.

Slovenska pošta⁷ je bila pomembna v cenzorskem postopku. S pomočjo poštnih uslužbencev in nastavljenih ljudi iz vrst službe državne varnosti so vršili telefonske prisluhe in jih snemali, omejevali mednarodne pogovore s pomočjo dovoljenj in opravljali vpoglede v poštno pošiljke. Še leta 1990 so v tajnem zveznem uradnem listu objavili pravilnik o enotnih načelih za uporabo sredstev in metod službe državne varnosti, ki je, med drugim, dovoljeval tajno prisluškovanje, tajni nadzor telefonov, nadzor mednarodnega telefonskega prometa in tajni nadzor pisem in drugih poštnih pošiljk. Vse z namenom, da se prepreči dejavnost posameznikov, skupin in organizacij pri spodkopavanju in rušenju z ustavo SFRJ določenega reda in ogrožanja varnosti države (Šturm 2003: 10). Spremljali so tako odposlana kot prišla pisma. Cenzurni postopek je veljal za domačo in tujo pošto. Poleg tega so bili pozorni na prihajanje darilnih paketov iz tujine. Zlasti leta 1955 se je povečala t. i. ekonomska »bela pomoč«, ki je prihajala v Slovenijo z darilnimi paketi (povečini s tekstilnimi in z galanterijskimi predmeti in s hrano) in v obliki denarne pomoči z uporabo denarnih nakaznic. V tem so kontrolorji videli propagandno akcijo in hvaljenje življenja na Zahodu. Postopek je bil naslednji: emigrant ali karitativna organizacija sta naročili pri določeni firmi v inozemstvu darilni paket in plačala vsebino ali pa naložila pri isti firmi denar, ki ga je prejemnik v Sloveniji dobil izplačanega v dinarski valuti. Te vsote so prejemnikom pošiljale razne osebe v Sloveniji pod legalnimi in tudi drugimi imeni.⁸ Državna varnost je ugotavljala, da to pomoč dobivajo t. i. »preganjane osebe«, tj. nekdanji domobranci in duhovščina. Poleg v Združenih državah Amerike je bilo največ tovrstnih podjetij v Trstu.⁹ Skratka, v svojih poročilih je bila državna varnost pri številčnem spremljanju nadzorovanih pošiljk, katere so opredelili, da imajo sovražno vsebino, zelo natančna. Nosilci te sovražne vsebine niso bili samo pošiljatelji iz emigrantskih vrst,

⁷ Prva leta po drugi svetovni vojni je bila pošta organizirana centralistično. Z letom 1950 je postala državno gospodarsko podjetje, z letom 1954 Podjetje za PTT promet v Ljubljani, ki je imelo devet podjetij s sedežem v Ljubljani, Mariboru, Celju, Novi Gorici, Kopru, Kranju, Novem mestu, Murski Soboti in Trbovljah. Enako število jih je bilo tudi leta 1990.

⁸ Npr. pošiljka je bila naslovljena na neproblematičnega naslovnika, ki jo je nato posredoval pravemu prejemniku. Postopek je zahteval zaupnost med akterji, hkrati pa je bil dokaj rizičen.

⁹ AS 1931, RSNZ, MF, š. 1103 (leta 1955): 156–157.

temveč tudi drugi iz zahodnega in vzhodnega sveta. Vtis je, da je bilo vse tuje še bolj podvrženo kontroli, kar je bilo skoraj neobvladljivo.

Zato so postali bolj pozorni na osebe in družine, ki so imele svojce v tujini in so dobivali njihova pisma in druge poštna pošiljke. Zlasti so bili pozorni na osebe, ki so že imele kartoteko (dosje) pri državni varnosti. Za državno varnost niso bili pomembni samo pisni stiki z emigranti, ampak tudi drugi stiki z zahodnim kot vzhodnim svetom, na primer obiski. Oba, zlasti pa zahodni kapitalistični svet, sta bila oblastem ideološko nevarna in potencialna sovražnika. Zavedali so se, da je pretok informacij preko osebnih in manj osebnih pisem ter osebnih stikov eden od možnosti širjenja t. i. sovražne protijugoslovanske in protikomunistične propagande v in o Sloveniji.

V nadaljevanju navajam primer cenzure pošte v obdobju 1947 do 1952, to je v obdobju živahnega poštnega komuniciranja med koroškimi begunci in rojaki v Sloveniji. Kakšen je bil duh časa v omenjenih letih na obeh straneh jugoslovansko-avstrijske meje? Prvega januarja 1947 je bilo na Koroškem s strani taboriščne uprave evidentiranih 4.201 moških in 2.799 žensk, obojih največ v starostnem obdobju od 18. do 45. leta. Prebivali so v taboriščih Spittal in Judenburg. V seznam so bili vključeni tudi tisti, ki so živeli zunaj taborišč (Švent 2007: 132–133), skupaj to pomeni 7.000 oseb. Prostovoljno se jih je tega leta vrnilo v Jugoslavijo 361 (Švent 2007: 295). Leta 1947 so začele zapuščati Koroško v Avstriji večje in manjše skupine beguncev in odhajale v prekomorske države, predvsem v Združene države in Kanado, nekaj v Anglijo, kjer je vladalo veliko zanimanje za slovensko begunsko delovno silo. In kako je bilo tostran Karavank leta 1947? Na slovenski strani se je obnavljala domovina, mladina je sodelovala na mladinskih delovnih brigadah, začel se je izvajati petletni načrt razvoja gospodarstva FLRJ in LRS (1947–1951), septembra je začela delovati livarna tovarne Litostroj, v tovarni avtomobilov v Mariboru so izdelali prvi jugoslovanski kamion, decembra so začeli graditi Novo Gorico. Politični odnosi pa so bili napeti, saj je sredi septembra stopila v veljavo mirovna pogodba z Italijo, pritiski nad Slovenci v Italiji so se povečali. Nova meja je oškodovala Goriško in prizadela Slovence, saj jih je ločila od rojakov. Na mednarodnem prizorišču je bila hladna vojna na vrhuncu (Ferenc 1981: 360–368, 391–396).

In kako je bilo leta 1952? Tega leta se je končala izselitev beguncev v Argentino, ki je med letoma 1947–1952 potekala preko Atlantika. Slovenski begunci so bili v večini primerov vključeni v mednarodne transporte, ki jih je financirala Mednarodna organizacija za begunce (International Refugee Organization, IRO). Izvedeno je bilo 88 transportov slovenskih beguncev v Argentino, s katerimi so pripeljali 5.222 oseb obeh spolov in vseh starosti. Koroška se je bolj ali manj izpraznila z ozirom na begunce. Poslednji so odhajali na delo v Zvezno republiko Nemčijo, Francijo, na Švedsko in Kanado. In na slovenski strani? Po zakonu o ljudskih odborih so bili dani temelji za razvoj samoupravljanja zunaj gospodarstva. Zahodne sile so na začetku maja z Londonskim sporazumom prepustile cono A Svobodnega tržaškega ozemlja (STO) Italiji, čemur se je SFRJ uprla, tudi s protestnimi javnimi manifestacijami. Ob 10-letnici prvih slovenskih brigad se je sredi septembra v Dolenjskih Toplicah zbralo nad 250.000 ljudi, ki jih je nagovoril Josip Broz Tito. Oktobra

je bil v Zagrebu 6. kongres KPJ (ZKJ), ki se ga je udeležilo 2.022 delegatov od takratnih 779.382 članov KPJ. Decembra so bili prekinjeni diplomatski odnosi z Vatikanom.

Republiški sekretariat za notranje zadeve, VI. odsek, je v poročilu II. referata pretresel poštno področje. Leta 1947 so inozemska pisma odpirali in prebirali. Vsem politično neprimernim naročnikom so izključili telefone in jih vpisali v posebno kartoteko. Za mednarodne pogovore je bilo potrebno posebno dovoljenje. Kontrolo telefonskih pogovorov z inozemstvom so na Gorenjskem rešili na način, da so vsi potekali le po dveh telefonskih linijah, »koje smo imali vključene na naš aparat«. ¹⁰ Pisemsko cenzuro so tega leta opravljali na poštni direkciji v Ljubljani, pošti Ljubljana 1 in v Mariboru. Negodovali so nad partijskim vodstvom v Mariboru, ker je komuniste pošiljal drugam, in to v času, ko na pošti niso imeli veliko »dobrih komunistov«. Med pismi s sovražno vsebino so bili številni iz vrst duhovščine, na katero so posebno pazili. Njihova pisma so kopirali in jih nato odposlali naslovnikom. Zaradi številčne obsežnosti pisem so prosili kadrovsko službo državne varnosti za večje število »bralcev« pisem. Leta 1946 so jih samo brali, naslednje leto so jih že »kartotečili«. Njihovo vsebino so tudi analizirali. Tako so pri kontroli inozemskih pisem ugotavljali, da je bilo v tujini poleg sovražno usmerjenih tudi veliko zavédenih ljudi, ki bi se radi vrnili v Jugoslavijo. Sovražno usmerjeni so po mnenju državne varnosti v glavnem odšli v Anglijo in Združene države, zavédeni pa so čakali na odziv sorodnikov ali na morebitne spremembe v Jugoslaviji, ki bi sprožile njihovo vrnitev. Poudarjena je bila informativna vrednost pisem za védenje o stanju med emigranti v tujini. Metode dela so bile razvejane in hkrati prepletajoče. Ločevali so – na primeru kontrole telegramov – (a) kontrolo izbranih oseb, (b) naslovljenih v tujino in (c) s »sovražno« vsebino. (Verjetno so za vsako skupino imeli lastno evidenco.) Največ uspehov so dosegali pri kontroli telegramov izbranih oseb. Podatke so vnašali v kartoteke. Pridobljene podatke so uporabljali preostali odseki državne varnosti. ¹¹ Uprava državne varnosti za mesto Ljubljana je v začetku leta 1947 začela »obdelavati« poštno ustanove v Ljubljani. Postavili so t. i. »rezidenture« s sodelavci in nekatere poslali na izpopolnjevanje. ¹² Ugotavljali so, da med poštnimi uslužbenci ni bilo organiziranih nasprotnih »grup«, visoko pa je bilo število uradnikov, ki so se kompromitirali med vojno. Skratka, državna varnost je skrbela za varovanje poštnih objektov in razvrščanje zanesljivih kadrov na odgovorna mesta na pošti. Ta model organizacije in kontrole ter cenzure pisem, telegramov in telefonskih pogovorov se je v glavnem obdržal in se z leti tehnično izpopolnjeval. Tega leta so prebrali 57.184 komadov inozemske pošte, ki je bila naslovljena na emigrante in njihove družine. Na naslovnike so jih poslali 39.018, , druga pa so zaradi sovražne vsebine zaplenili. Verjetno gre predvsem za pisma in razglednice, ki so prihajala iz Koroške, Goriške in Tržaške, saj se je v letu 1947 komaj začelo njihovo izseljevanje v prekomorske države, zlasti v Argentino ¹³ in

¹⁰ Letna poročila državne varnosti v Sloveniji so bila pisana v srbohrvaškem jeziku, saj so jih pošiljali v Beograd.

¹¹ AS 1931, RSNZ, MF, A-10-3 (leto 1947): 2, 3.

¹² Iz letnega poročila Državne varnosti pri RSNZ za leto 1950 navajajo naslednje kategorije: rezidenti, agenti, informatorji in agenti za zvezo. AS 1931, RSNZ, MF, A-10-6 (leto 1950): 21.

¹³ V letu 1947 se je po seznamu ladijskih transportov v Argentino izselilo samo 89 oseb, do leta 1952,

Združene države Ameriko. Na Koroškem so izdelovali praznične kartice, na primer za božič in veliko noč, ki so jih begunci kupovali in pošiljali svojim sorodnikom in znancem v Slovenijo (Švent 2007: 240). Pomembno vlogo so imeli periodični tiski. Že v begunskem listu *Domovina v taborišču*, ki je začel izhajati 15. maja 1945, so se pojavile informacije iz domovine, povzete po slovenskih listih iz Jugoslavije in tudi s pomočjo prepisov pisem, ki so jih dobili begunci iz domovine in dali na razpolago medijem.¹⁴ Begunci so dobivali informacije iz domovine s prebiranjem *Slovenskega poročevalca* in *Ljudske pravice*, ki so ju v velikem številu distribuirale jugoslovanske repatriacijske komisije na Koroško, z branjem avstrijskega tiska, iz vsebine zaslišanj novih beguncev, poročil kurirjev, ki so bili na svojih ilegalnih prehodih čez mejo posebej zadolženi za zbiranje novic od svojih somišljenikov iz Slovenije, ne nazadnje pa so bila pomemben vir informacij osebna pisma beguncev (Švent 2007: 244). Maja 1947 so taboriščni listi prenehali izhajati. Razlag za to je več. Prva, da je prepoved zahtevala jugoslovanska vlada, ker je tisk odvrčal slovenske begunce od repatriacije. Druga, da je to bila reakcija na izredno ostra Blatnikova Begunska pisma s Koroške, ki jih je izdajal pod psevdonimom Caranthanus in so jih begunci pošiljali tudi v inozemstvo. Angleškemu majorju je prišlo v roke eno od njih in obveščena sta bila Vojaška uprava in glavni stan Unrre v Celovcu. Stekla je preiskava, ki je ugotovila, da so pisma tiskali v begunski tiskarni v Spittalu; zato naj bi prišlo do ukinitve begunskega tiska. Omenjena Begunska pisma iz Koroške, ki so izhajala od 25. marca 1947 do 6. septembra 1948, so povzročila umik Blatnika iz spittalskega taborišča. Nekaj ohranjenih pisem kaže, da je bila njihova vsebina podobna, tj. poročala so o terorju v Jugoslaviji, kar naj bi odvrčalo begunce od vrnitve v domovino. Bogato je bilo tudi leposlovje, politični in pričevanjski tiski, razni priročniki, ipd. Leta 1951 je državna varnost ugotavljala, da slovenska politična emigracija na Koroškem ni imela razvejanega organizacijsko-političnega aparata, ker so bili vsi vidni in vodilni emigranti »izseljeni«, tj. odšli so iz Koroške.¹⁵ (Podobna zgodba se je odvijala v Italiji, kjer so bili slovenski begunci nastanjeni v raznih taboriščih v tej državi. Razvili so bogato kulturno življenje, izdajali tiske, se ukvarjali s športom, doživljali šikaniranja s strani UNRRA-e, ipd. Tudi njih je usoda pripeljala v Argentino, op. avt.)

Dober vpogled v cenzuro na pošti nam daje poročilo državne varnosti za leto 1952.¹⁶ Poročilo so naslovili: »Kontrola pošte i prislusna služba«. Tega leta je bil ustanovljen »referat za emigracijo« v okviru II. oddelka državne varnosti Republiškega sekretariata za notranje zadeve.¹⁷ Imel je nalogo, da »obdeluje« (analizira) in koordinira delo z drugimi

skupaj z omenjenimi, kar 5.222 oseb (glej Švent 2007: 311).

¹⁴ Obstajala je tudi cenzura v taboriščih na Koroškem. Že leta 1945 je angleški poveljnik taborišča v Lienzu določil uradnega cenzorja. V primeru glasila *Novice* (1945) je bilo prepovedano objavljati verske, načelno politične in nacionalne članke. Begunci so zato skrivaj izdajali *Domače glasove*, kjer so objavljali vesti, ki jih sicer ne bi smeli (glej Švent 2007: 243).

¹⁵ AS 1931, RSNZ, MF, A-10-7/1 (leto 1951): 36.

¹⁶ AS 1931, RSNZ, MF, A-10-8/1 (leto 1952): 5–13.

¹⁷ Referat je bil označen kot »referada« (mogoče novorek, ki jih v poročilih ne manjka), ki je bil ustanovljen konec leta 1952. Njegovi nalogi sta bili obdelava in koordinacija z drugimi referati, tj. z za-

referati, ki so pokrivali področja zahodne obveščevalne službe, ostankov meščanskih strank, duhovščine,¹⁸ t. i. »ofenzivnega« političnega dela v tujini in »slovensko politično emigracijo«. V referatu »kontrola pošte in prisluškovalne službe« je bilo zaposlenih 62 oseb. Delovali so po sektorjih: sektor operativne obdelave pošte, sektor cenzure pošte, v okviru katere so delovali biro za prevajanje, prisluškovalna služba, sektor specialnih radiotelegrafskih vez (poslušanje vzhodnih in zahodnih radijskih postaj) in izdajanje biltena. Bilten je objavljala rezultate vseh omenjenih služb. Iz poročila je razvidno prelivanje kadrov iz enega v drugi sektor. Tehnično so bili že bolj opremljeni, vendar so imeli premalo kvalificiranih ljudi z znanjem tujih jezikov, zlasti vzhodnih. Z novim direktorjem na pošti Ljubljana 1 se je v političnem pogledu po mnenju državne varnosti popravila kadrovska zasedba zaposlenih, saj so nastavili več borcev NOB in preverjene ljudi, ki so jih namestili na vodilna mesta. V sektorju »cenzura pošte« je delovalo 42 oseb, vključno s prevajalci iz nemščine, italijanščine, angleščine, madžarščine, francoščine, češčine in ruščine. Zavedali so se, da znanje jezikov omogoča tudi boljšo kontrolo tujih poštnih pošiljk. Če verjamemo viru, je šlo skozi cenzuro 3,068.980 komadov inozemske pošte. Od te so prebrali kar 211.000 običajnih in 18.000 priporočenih pisem. Skupaj 229.000 pisem. Skoraj 1.000 pisem so zaplenili zaradi sovražne vsebine, ki so jo pozneje konkretizirali (karikature politikov, izrezki iz tujih sovražnih in informbirojevskih časopisov). Vajnejša pisma so shranili na filmu in vnašali podatke v kartoteko, v kateri so registrirali 830 pisem. Fotokopirali so jih 1.560. Koliko je bilo pisem emigrantov, nam vir ne pove. Polovico kontroliranih pisem so prebrali v temnici z desetimi kvarčnimi svetilkami, ki so omogočale vpogled v pisma.¹⁹ Te svetilke se niso izkazale, zato so svetovali, da se izboljša tehnologija dela, vključno z nabavo različnih filtrov za odkrivanje tajnih črnih. Pisma so bila v njihovi »obdelavi« največ sedem ur, če so jih poslali drugim oddelkom, največ 24 ur. Odpirali in zapirali so jih s pomočjo vode (verjetno pare, op. avt.), da prejemniki ne bi ničesar opazili. Če so bila pisma poškodovana pri »obdelavi«, so jih enostavno poslali nazaj na odhodno pošto. Vodili so tudi posebno knjigo naslovnikov. Telegrami so tega leta kontrolirali le za območje Ljubljane, ker so imeli tehnične ovire. Telegrami ali njihove pošiljateljce so preverjali s pomočjo kartotek. V prevajalskem biroju so kontrolirali prihajajoče tiske (časopise, revije in knjige) iz inozemstva. Analitičarke in analitiki so za državno varnost izpisovali in prevajali interesantne pasuse, v konkretnem primeru iz italijanskih, avstrijskih, švicarskih, angleških, ameriških in emigrantskih časopisov. Od

hodne obveščevalne službe, ostanki meščanskih strank, »kler«, ofenzivno politično delo v tujini in slovenska politična emigracija. AS 1931, RSNZ, MF, A-10-8/1 (1952): 2.

¹⁸ V razpravi se usmerjam zgolj na civilni del kontrole slovenske politične emigracije. Posebno poglavje je vloga emigrantske duhovščine med političnimi emigranti in pozneje ekonomskimi izseljenci (zdomci).

¹⁹ Kvarčna svetilka je izvor vidnih in ultravijoličnih valov, ki nastajajo z električnim lokom v živo-srebrnih parah. Njen princip je v tem, da se pod ultravijoličnimi žarki različni materiali pokažejo v različnem fluoresciranju. Slepja je bila samo na črno barvo. Uporablja se v filateliji in pri kontroli denarja. Filatelija. Com. Kaj moramo vedeti o zbiranju znamk in filateliji, <http://filatelija.com/enciklopedija/slike-k/enciklopedija%20k.htm> (1. 12. 2009).

slovenskih so navajali *Delo*, *Demokracijo*, *Primorski dnevnik*, *Sočo*, *Matajur*, *Ameriško domovino*, *Slovensko državo*, *Krekov bilten* in *Ave Mario*. In zapisali: »Neprijateljske novine i revije plenimo.« V omenjenem biroju so prevajali razna pisma iz tujih jezikov, depeše »kontra-radijske« službe, tuje telefonske razgovore, itd. Za Ljubljano so naredili pregled tistih telegramov, ki jih niso pregledali zaradi tehničnih težav. Pregledane so primerjali s svojimi kartotekami. Prepise telegramov vseh kontroliranih oseb so posredovali usposobljenim oddelkom, tiste z zanimivo vsebino pa so objavili v dnevnem biltenu. Za lokalno pošto mesta Ljubljane so tudi kontrolirali pisma, vendar zaradi obsega tega niso izvedli v celoti. Predlagali so zmanjšanje števila kontroliranih oseb za lokalno pošto. Na območju Slovenije so kontrolirale poštni promet t. i. »opolnomočstva«, ki so imela na razpolago nekvalificirane kadre, kar je velikokrat privedlo do odkritij njihove dejavnosti. Leta 1952 je bilo kontroliranih oseb 1.763, od tega 1.288 iz Jugoslavije in 475 iz tujih držav.

IN KAKO JE BILO OD KONCA PETDESETIH DO OSEMDESETIH LET?

V naslednjih letih je državna varnost ocenjevala, da je Slovenija zaradi ugodne geografske lege predstavljala odprta vrata za sovražno propagando v Jugoslavijo. Pozorna je bila na (malo)meščanske kroge, kjer so obvladali tuje jezike. Pod lupo so imeli tudi »klerikalno« podeželje. Zelo zgodaj so se narahlo odpirala vrata železne zaves, saj so že leta 1953 izdali 364 potnih dovoljenj, in sicer 102 družinam političnih emigrantov, druga svojcem ekonomskih emigrantov, svojcem tujih državljanov in osebam, ki so nasledile premoženje v tujini. Prošnje so reševali individualno in v koordinaciji z Upravo državne varnosti za Slovenijo.²⁰ Vendar je bil to čas, ko so pisni stiki še vedno prevladovali nad osebnimi. Poleg zaplenjenih poštnih pošiljk so noč in dan prisluškovali in pogovore snemali na magnetofonski trak. Prisluškovali so tudi tujim radijskim postajam.²¹

Mariborsko tajništvo za notranje zadeve se je leta 1958 dotaknilo pismene in ustne propagande, ki so jo vršili emigranti »s ciljem izvabljanja ljudi iz domovine«. Povratniki so doma pripovedovali o lepem in dobrem življenju v inozemstvu ter zbirali okoli sebe ljudi, ki so želeli pobegniti tja. Podobna so bila vabila emigrantov, ki so svojcem in znancem doma pisali o življenju v tujini. In kako so prišli do teh informacij? Iz komentarjev, ki so izvirali iz vrst emigracije, kot so zapisali. In da bi to zaustavili, je državna varnost menila, da morajo »politični forumi« razbijati posamezne skupine, ki se ukvarjajo s propagando, »pobijati razne propagandne parole, ki jih širijo posamezniki, preprečiti mladini v šolah, ustanovah in drugod, da bi prišli pod vpliv tuje propagande in jim v zameno za izgubljene iluzije nuditi socialistično nadomestilo, vedro zabavo ali dobro knjigo.«²²

V drugi polovici petdesetih let je število zaplemb pisem upadlo.²³ Teza, da se je število zaplenjenih pisem zmanjševalo, je vabljava tudi zato, ker so dopisniki vedeli za njihovo

²⁰ AS 1931, RSNZ, MF, A-10-9 (leta 1953): 6, 39.

²¹ AS 1931, RSNZ, MF, A-10-11 (leta 1955): 35.

²² AS 1931, RSNZ, MF, š. 1103 (leta 1958): 239240.

²³ AS 1931, RSNZ, MF, A-11-4/1 (leta 1960): 20.

kontrola. Verjetno so vsebino prilagodili, da je bila manj sporna. Težko pa je ugotoviti, koliko pisem je odhajalo čez mejo na druge načine, tj. z osebnim prenosom. Z odpiranjem meje v prvi polovici šestdesetih let se je povečala mobilnost ljudi, železna zavesa pa je postajala vedno prehodnejša. Tudi v emigrantskih pismih, na primer iz let 1959 in 1960, so videli nevarnost predvsem v prikazovanju visokega standarda, ki so ga imeli t. i. novi begunci v tujini.²⁴

Analize o škodljivosti propagandne dejavnosti iz inozemstva so izvajali tudi na nižjih upravnih ravneh, v konkretnem primeru v ljubljanskem okraju za leto 1960.²⁵ Analitik P. Vlado je navedel dve obliki propagande, prvo, sovražno in neposredno naperjeno proti jugoslovanski družbeni ureditvi, in drugo, ki ni bila neposredna, »pa vendar škoduje našim naporom za izgradnjo socializma zaradi vnašanja tujih vplivov in mišljenj v zavest naših državljanov,« kot je zapisal analitik. Z ozirom na pismeno propagandno aktivnost iz inozemstva je najprej navedel pošiljanje sovražnega tiska iz inozemstva. Zavedal se je, da so prestregli le del tiskov, precej pa se ga je »izmuznilo«, zlasti v priporočenih in kamufliranih pošiljkah (na primer v ovitkih legalnih revij) in po tihotapskih poteh. Obsežen je bil verski tisk in pripomočki, kot so svetinjice, podobice, brevirji in podobno. Na območju ljubljanskega okraja je analitik podrobno navedel prišle emigrantske izdaje, njihovo pot in nevšečne vsebinske ugotovitve. Navedel je naslednje: *Nova tlaka slovenskega naroda* (knjiga), *Sodobna štampa* (letak), *Jugoslavija brez cenzure* (emigrantski časopis) in *Program Slovenske demokratične zveze* (program). Časopis *Jugoslavija brez cenzure*, ki je izhajal v Zahodni Nemčiji, je po analitikovem mnenju zagovarjal Đilasove ideje. Njegovi prejemniki so bili vidnejši udeleženci NOB, politični aktivisti, vodilni uslužbenci podjetij in ustanov. Registrirali so 19 naslovnikov, ki jim je bil časopis poslan iz raznih krajev v Zahodni Nemčiji. Ugotovili so, da so bili naslovi pošiljateljcev na zadnji strani kuverte navadno izmišljeni. Vse primere so prejemniki sami prijavili, je še poudaril analitik.²⁶

Sovražno propagando so analizirali tudi v korespondenci iz inozemstva. Ugotavljali so, da je bila propaganda v pismih povsem individualnega značaja, zaradi česar je bilo težko ugotavljati njen dejanski obseg. Emigranti so pisali svojcem in znancem, jim prikazovali dobro življenje in jih vabili, da pobegnejo v tujino. Z ženitnimi oglasi v domačih dnevnikih so, v primeru emigrantov iz taborišča Bischof v Essnu, vabili »lahkoverna« dekleta, da se jim pridružijo. Živahna je bila ponudba raznih inozemskih korespondenčnih agencij, ki so posredovale naslove za dopisovanje med domačimi in tujini državljani.

²⁴ AS 1931, RSNZ, MF, A-13-0, (leta 1959): 22; AS 1931, RSNZ, MF, A-10-16 (leta 1960). Oznaka »novi begunci« je bila dana vsem, ki niso bili del povojnih beguncev, ki so jih z leti označevali kot »stare emigrante«. To so bili vsi, ki so ilegalno ali legalno odhajali na drugo stran železne zavesa, in med njimi so bili številni, ki so odšli iz ekonomskih razlogov. Podcenjevati pa ne smemo drugih vzrokov odhoda, npr. zaradi nazorskih pritiskov, strahu pred služenjem JLA, brezizhodnosti življenja in dela na podeželju, deloma avanturističnih nagibov, itd. (glej Drnovšek 1998: 240).

²⁵ AS 1931, RSNZ, MF, š. 1103 (leta 1960): 345–356.

²⁶ AS 1931, RSNZ, MF, š. 1103 (leta 1960): 348.

Za večino so sodili, da gre samo za »poznavanje sveta«, vendar so se vmes zapazili tudi sovražne vsebine.²⁷

Vedno prodornejše so bile tuja radijska propaganda in sovražne govorice domačega prebivalstva. O obeh je analitik ugotavljal, da jo je težko zajeti in obvladovati. Težko so ločevali med domačo in tujo propagandno reakcijo. Naraščanje ali upadanje vpliva tujih radijskih oddaj so videli z ozirom na število dopisovalcev in udeležencev raznih anket in nagradnih natečajev, ki so jih tuje radijske postaje organizirale. Njihovo razširjenost so za leto 1959 navedli v primeru slovenske oddaje BBC, ki je želela z anketo videti, koliko je bila oddaja razširjena. Samo iz ljubljanskega okraja je odgovorilo 240 poslušalcev, večina iz vrst »nasprotnikov« (po mnenju analitika, op. avt.) in politično popolnoma pasivnih ljudi. To kaže, da je državna varnost evidentirala te primere. Leta 1960 so našteali 9 dopisov na Radio Moskva, 10 na Radio Praga, kar 110 na Radio Bukarešta, predvsem iz Ljubljane in okolice, Kočevja in trboveljskih revirjev, na primer v zvezi z nagradnim natečajem ob 8. marcu, ob dnevu žena, ipd. Posebno mesto je imel Radio Trst I., kjer je sodelovalo vedno več umetnikov iz Slovenije. Analitik je omenil tudi nastop emigranta, duhovnika Janeza Zdešarja iz Zahodne Nemčije, ki je v oddaji omenil, da je v Nemčiji in Avstriji 45.000 jugoslovanskih beguncev, ki so zbežali iz države zaradi nezmožnosti za razvoj in zaradi omejevanja verske svobode.²⁸

Poročevalec se je zavedal, da so bili jugoslovanski državljani v tujini izpostavljeni najrazličnejšim propagandnim vplivom, vendar so imeli o tem malo podatkov. Skrbeli so jih zlasti izleti v tujino, kjer so prišli v stik s tujci in slovensko politično emigracijo. Pripomnil je, da jugoslovanski državljani dobro reagirajo na sovražne izpade oziroma propagando v tujini, čeprav so se posamezniki po vrnitvi slabo obnašali, nasedali tuji propagandi in jo celo sami razširjali. Opozoril je tudi na izobražence, ki so študirali v inozemstvu in so prišli pod vpliv Zahoda. Omenjal je sodelavce *Revije 57* in njeno predhodnico, revijo *Besede* v letih 1952–1954, obsodbo Pučnika (1958), aktivnosti Boštjana Hladnika na študiju v Parizu, itd. Skratka, podobnih primerov je bilo po mnenju poročevalca vedno več, kar je bila po njegovem mnenju posledica liberalizacije dovoljenj za odhod v tujino. »Zato bo v bodoče toliko bolj potrebno, da bomo o nosilcih teh pojavov vodili računa in jih tudi sproti registrirali z ustreznimi operativno-evidenčnimi instrumenti,« je še zapisal poročevalec.²⁹

Iz poročila IV. sektorja DV RSNZ SRS za leto 1964 je razvidno, da se je kontinuirano kontrolirala inozemska in tuzemska pošta ter inozemski tisk. Za slednjega so menili, da ne spada v državno varnost, ampak po zakonu o tisku v službo javne varnosti. Opozorili so na podvajanje objav izvlečkov iz tiskov, ki so jih objavljali v posebnem dnevem informativnem biltenu, objavljali pa so jih tudi Tanjug in drugi bilteni, zato so to smatrali za odvečno delo. Ker je imela državna varnost malo kadrov, so se zavzeli za izvrševanje le naročenih akcij s strani operativcev državne varnosti. »Staranje in težko ter živčno zelo

²⁷ AS 1931, RSNZ, MF, š. 1103 (leta 1960): 349–350.

²⁸ AS 1931, RSNZ, MF, š. 1103 (leta 1960): 351.

²⁹ AS 1931, RSNZ, MF, š. 1103 (leta 1960): 353–354.

naporno delo v naši tehnično montažni službi vpliva na to, da nekateri uslužbenci mislijo na upokojitve in bo treba tudi tu najti primerne kadre za zamenjavo,« so še zapisali in opozorili na težavnost svojega dela. Bolj so poudarjali tehnična in laboratorijska dela, kar je bilo povezano z razvojem tehnologije. Vsi vodilni poštni uslužbenci so morali iti preko »preverek«, tj. preverjanja zanesljivosti in sposobnosti kadrov. Za to leto so v poročilu navedli neverjetne podatke z ozirom na poštni promet.

Inozemsko pošto so kontrolirali na poštni kontroli (PK 2), tuzemsko pa na poštni kontroli (PK 1). Petinsedemdeset sodelavcev in petnajst operativcev je v letu 1964 obvladalo naslednja dela: V poštno kontrolo v Sloveniji (PK 2) je prišlo skupno kar 9,485,000 pisem. Med njimi je bilo ugotovljenih 24.218 pisem, ki so prišla na naslovnike »oseb v kontroli«. Na Republiški sekretariat za notranje zadeve Socialistične republike Slovenije je bilo posredovanih 18.157, na državno varnost Ljubljana 3.102 in na državno varnost Maribor, Celje in Koper skupaj 2.959 pisem. Verjetno so bila usmerjena tja, kjer so te kontrolirane osebe živele ali imele dosje. Poslanih pisem na »vpogled« je bilo 20.662 poslanih, 3.556 pa ne. Prepisov pisem so opravili kar 2.084, fotografirali so jih 538. Od 340 prebranih tujih pisem so jih prevedli 328. V splošni pisemski kontroli je bilo vsebinsko pregledanih 102.925 inozemskih pisem. Na vpogled so jih poslali le 202, prepisali so jih 3.812, fotografirali 249 in naredili 104 izvlečke. Zaplenili so kar 2.585 pisem. Od 6.443 prebranih pisem v tujem jeziku je bilo prevedenih 1.943. Navedli pa so tudi 3.225 operativno zanimivih podatkov. Kontrola inozemskega tiska je v omenjenem letu zajela 2,035.842 pošiljk. »Cenzorsko« analitično so pregledali 621.736 pošiljk. Pri kontroliranih naslovnikih so ugotovili prejem 1.223 publikacij. Zadržali so 5.952 komadov verskega tiska. Zadržali pa so tudi »izseljeniško emigrantski tisk« v obsegu 5.013 komadov. Zadržali so tudi 5.221 komadov preostalega tiska. Kontrolirali so tudi paketne pošiljke. Skupno so v kontroli prejeli 81 paketnih pošiljk, od katerih jih je odpadlo na kontrolirane osebe 12, zadržali pa so 5 paketov. Tehnično laboratorijsko so pregledali 14.129 pisem in jih »laboratorijsko odprli« 177. Vse te številke nam deloma odkrivajo obseg kontroliranja poštnega prometa. Točnost podatkov je težko oceniti, saj številčne oznake niso bile zaokrožene, kar bi kazalo, da jih niso posploševali.

Jeseni 1968 je bila izdelana informacija o problematiki spremljanja in kontrole vnese-nega tujega tiska (Horvat 1998: 134–137). Informacijo je izdelal sekretariat za informiranje Izvršnega sveta SR Slovenije po naročilu odbora Izvršnega sveta za samoupravljanje in notranjo politiko. Informacija je bila rezultat izmenjave obvestil in stališč predstavnikov službe državne varnosti in sekretariata za informacije. Vsebovala je vsa bistvena stališča državne varnosti. Čeprav govori o spremljanju in kontroli tujega tiska, je za obravnavano temo zanimiva tudi s stališča poštne cenzure. Narejena je bila z namenom ugotavljanja tuje propagande v Sloveniji. Odprtost države je pomenila nevarnost za »politično in ideološko zavest celotnega prebivalstva«, so menili njeni avtorji. Do konca leta 1966 je tuji tisk kontroliral odsek za kontrolo tujega tiska na RSNZ. S pomočjo svojih uslužbencev ga je pregledoval na pošti v Ljubljani in ga v primerih »sovražne propagande« po potrebi »zadržal«. Postopek je bil zamuden, če sodimo po navedbi poročevalca, da je mednarodna poštna organizacija v Ženevi protestirala zaradi zamud pri dostavljanju pošte. Zato je bila

v Ljubljani ukinjena PK 2 za kontrolo tujega tiska. Ustanovljeno je bilo osem samostojnih poštnih enot, na katere je neposredno prihajala inozemska pošta. Čeprav so po brionskem plenumu predvideli, da se spremljanje tuje propagande prenese v pristojnost organov za informiranje, »češ da ob načelu svobode tiska le-te ne kaže kontrolirati s policijskimi metodami«, se to ni zgodilo, saj tudi ni prišlo do novega zakona o tisku. Pristojnost so na tem področju znova dobili organi RSNZ.³⁰ Tuji tisk, ki je prihajal v Slovenijo, so kategorizirali na: (1) sovražni emigrantski tisk, (2) propagandno gradivo, ki so ga po pošti prejemale posamezni državljani, ustanove in podjetja, (3) tuji tisk, ki ga so naročali začasno bivajoči tujci v Sloveniji, (4) verski tisk iz tujine in (5) tuji tisk, ki so ga legalno uvažale založbe v Sloveniji. Razen zadnje kategorije je bil ves preostali tisk vezan na vnos v Slovenijo, v, verjetno, največjem obsegu po poštni poti. Po mnenju državne varnosti je bilo najmanj problemov z emigrantskim tiskom, saj so ga lahko po 68. členu Zakona o tisku zaplenili brez problemov. Problem pa je bil v tem, da se je njegovo »plenjenje« izvajalo le na območju pošte Ljubljana, na drugih sedmih pa ne. Ocenjevali so, da je prihajalo v Slovenijo okoli 8 do 9 glasil (»listov«) z izrazito sovražno vsebino. Pojavljali so se predvsem na podeželju Dolenjske in Štajerske. Ob tem so dodali: »Pripominjamo, da pod to kategorijo razumemo tisk, ki ga pošiljajo v odprtih pošiljkah, tako da je že na zunaj razvidno, za kakšen tisk gre.« Po pošti poslano propagandno gradivo, naslovljeno na posamezne državljane, ustanove in podjetja so uvrstili v tisti del emigrantskega tiska, ki je prihajal v zaprtih ovojnicah. S stališča kontrole je to predstavljalo problem z vidika ustavno zajamčene pisemske tajnosti. In nadaljevali, da v normalnih okoliščinah zaprte pošiljke sploh ne bi prišle v poštev za kontrolo. Kontrola bi bila možna le izjemoma, na primer določenega naslovnika po nalogu sodnih organov. Kakšna pa je bila praksa, lahko samo ugibamo. Skratka, vprašanje »kontrole oziroma plenjenja tujega sovražnega tiska« je bilo problem. Organizirali so sestanke odgovornih s tožilstva, PTT skupnosti, RSNZ-ja in Sekretariata za informacije v IS Slovenije. Sklenili so, da pošta sama ne »pleni sovražnega« tiska, razen v izjemnih primerih na podlagi naloga, na primer v primeru kitajskih publikacij. Zavzeli so se za poenotenje kriterijev za ocenjevanje »sovražnih publikacij« v jugoslovanskem ali vsaj v republiškem okviru. In kar nekoliko obupujoče je bilo mnenje, da kdorkoli bo v prihodnosti prevzel operativno kontrolo nad tujim tiskom, za to delo ne bo imel ustreznih kadrov. Zaradi poštnih vloge so v sklepnih predlogih ugotavljali, da je ostalo odprto vprašanje pošiljanja tujega tiska neposrednim prejemnikom, ker PTT služba ni imela ustreznih pooblastil, prav tako ne RSNZ oziroma sekretariat za informacije.³¹ Zavedali pa so se pomena ohranjanja omenjenega gradiva v Narodni univerzitetni knjižnici (D-fond), ki naj bi v celoti prevzela prejemanje in hranjenje »kompletnih glasil tujega tiska, napisanega v slovenskem jeziku«. Hkrati pa naj se kljub posebnemu režimu omogoči, da je gradivo dostopno v znanstvenoraziskovalne namene.³²

Še v osemdesetih letih se terminologija oznak politične emigracije ni omilila, v dolo-

³⁰ AS 1931, RSNZ, MF, š. 1103 (leto 1969): 636–637.

³¹ AS 1931, RSNZ, MF, š. 1103 (leto 1969): 639, 641.

³² AS 1931, RSNZ, MF, š. 1103 (leto 1968): 640; (Gabrič 2008: 63–77).

čenem smislu se je celo zaostriła z obtožbami o njenem kontrarevolucionarnem delovanju, iskanju zaveznikov v domovini, med izseljenci in Slovenci v zamejstvu. Slovenske oblasti so odklanjale njeno posredovanje med vernimi v Sloveniji in mednarodno javnostjo, njene zaščitne težnje do slovenskih katoličanov in njeno predstavljanje kot zastopnika »demokraciĉno misleĉih Slovencev«. Svojo dejavnost so okreplili separatistiĉno usmerjeni posamezniki v Evropi in zamejstvu, ki so – po mnenju drŹavne varnosti – ocenili, da je »reŹim v domovini potisnjen v pat pozicijo« in da je prišel ĉas, ko se z zamejsko literaturo v slovenski prostor vnašajo liberalistiĉne in nacionalistiĉne ideje. Posamezni emigrantski duhovniki so med delavci v tujini »bolj smelo in odkrito popularizirali emigrantsko literaturo«. Niĉ nova ni bila ocena, da je slovenski emigrantski tisk ohranil protikomunistiĉno naravnost, ostal nacionalistiĉno usmerjen, poudarjajoĉ spomine na dogodke med in po vojni in oŹivljajoĉ slovensko drŹavotvornost. Na podlagi emigrantskega tiska so ugotavljali, da so se odnosi med emigrantskimi strukturami problematizirali, kar z doloĉenim zadovoljstvom ocenijo, da se je dogajala med emigracijo razdrobljenost in idejna neenotnost. Za leto 1982 so evidentirali poŹiljanje anonimnih poŹiljk ĉlankov iz emigrantskega tiska »in drugih pisanj«, naslovljenih na slovenske institucije, knjiŹnice in druŹbenopolitiĉne in kulturne delavce. V njih so avtorji Źalili druŹbene delavce, izraŹali skrb za usodo slovenskega jezika, kulture in naroda. Sklep drŹavne varnosti je bil trden: »Ne glede na nekatere nove sovraŹne pobude slovenske politiĉne emigracije, lani (1982) ni uspela pomembnejše razŹiriti svojega ideoloŹkega vpliva med Slovenci doma in na tujem.«

SKLEP

Do nedavnega skrita in Źe danes ne popolnoma razvidna je dejavnost drŹavne varnosti v obdobju socialistiĉne Slovenije. Simbolno je to sluŹbo predstavljala stavba Slavija v Ljubljani. Tudi njena naslednica, Sova, je zastrta s tanĉicami skrivnostnosti. Bojazen zlorab v tej sluŹbi je bila in Źe vedno je, saj so se po osamosvojitvi Slovenije njeni dokumenti prenašali kar v poslovnih kovĉkih. Mogoĉe bi kdo zamahnil z roko, ĉeŹ, niĉ posebnega, saj so to prakso poznale tako totalitarne kot demokratiĉne drŹave. Vendar so slednje le morale spoŹtovati zakonodajo in mednarodne dogovore. In ĉe se vrnem k poŹtnemu prometu, bi razumel, da so sluŹbe drŹavne varnosti krŹile nedotakljivost pisemskega komuniciranja, saj so imele za to »pravno« podlago, ker Jugoslavija ni pristopila k podpisu SploŹne deklaracije ĉlovekovih pravic, ki jo je sprejela skupŹĉina OZN 10. decembra 1948, vendar je ogromno Źtevilo kontroliranih poŹtnih poŹiljk, ki so jih navajala poroĉila RepubliŹkega sekretariata za notranje zadeve, presenetljivo. Ob tem naj poudarim, da je bilo branje pisem poseganje v intimnost korespondentov, najdba nedovoljenih informacij v njih pa je vzbujala bojazen in strah pri naslovnikih. Njihov občutek je bil podoben, kot da jim je nekdo gledal preko rame in razbiral njihove misli. Poseganje v osebno in intimo je bila vsakodnevna praksa v obdobju socialistiĉne Jugoslavije. Mnoge je bilo strah, ĉeprav niso imeli niĉesar na vesti. Tudi verbalni delikt ni bil maĉji kaŹelj, kot se zdi z današnjega vidika. Enako pa je to veljalo tudi za zapisana sporoĉila v pismih. Od sluŹbe preko bifeja do zakonske postelje

so se širile lovke državne varnosti. In to ne nad majhnim delom prebivalstva. Tisti, ki so imeli kaj nad sabo, so tako in tako ušli in živeli zunaj države. Kljub temu pa so bili tudi tam nadzorovani. Le upamo lahko, da bo v demokratični Sloveniji čim manj zlorab na polju človekovih pravic.

LITERATURA

- Deisinger, Mitja (1989). Prepoved razširjanja. *Omejitev javne besede* (ur. Stane Grahek). Ljubljana: ČGP Delo–TOZD Gospodarski vestnik, 111–119.
- Demšar, Drago in Mitja Deisinger (1989). Kazenska zakonodaja. *Omejitev javne besede* (ur. Stane Grahek). Ljubljana: ČGP Delo–TOZD Gospodarski vestnik, 147–158.
- Doder, Milenko (1989). *Jugoslavenska neprijateljska emigracija*. Zagreb: CIP.
- Drnovšek, Marjan (2010). *Izseljevanje »rakrana« slovenskega naroda. Od misijonarja Friderika Barage do migracijske politike države Slovenije*. Ljubljana: Založba Nova revija.
- Drnovšek, Marjan (1998). Odnos Partije do slovenske emigracije. *Temna stran meseca: Kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945–1990* (ur. Drago Jančar in Vasko Simoniti). Ljubljana: Založba Nova revija, 234–247.
- Ferenc, Tone (ur.) (1981). *Kronologija naprednega delavskega gibanja na Slovenskem (1868–1980)*. Ljubljana: Delavska enotnost, 360–368, 391–396.
- Gabrič, Aleš (2008). Cenzura v Sloveniji po drugi svetovni vojni: Od komunističnega Indexa librorum prohibitorum do ukinitve verbalnega delikta. *Primerjalna književnost*. PKn (Ljubljana) 31. Posebna številka: 63–77.
- Guštin, Damjan (2005). Vloga oboroženih sil. *Slovenska novejša zgodovina 2*. (ur. Jasna Fischer). Ljubljana: Mladinska knjiga, 1074–1078.
- Horvat, Marjan (1998). Prepovedi in zaplembe tiskane besede v Sloveniji 1945–1990. *Temna stran meseca: Kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945–1990* (ur. Drago Jančar in Vasko Simoniti). Ljubljana: Založba Nova revija, 134–137.
- Mlakar, Boris (2005). Pogled slovenske politične emigracije na samostojnost Slovenije. *Slovenska novejša zgodovina 2* (ur. Jasna Fischer). Ljubljana: Mladinska knjiga, 1355–1358.
- Morgan, Ted (2003). *Reds: McCarthyism in Twentieth-Century America*. New York: Random House Trade Paperbacks.
- Ranković, Aleksander (1961). Še bolj učinkovito bomo uredili položaj naših izseljencev. *Rodna gruda* 8: 169–172.
- Repe, Božo (2003). *Rdeča Slovenija. Tokovi in obrazi iz obdobja socializma*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Repič, Jaka (2006). »Po sledovih korenin«. *Transnacionalne migracije med Argentino in Evropo*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete (Zbirka Županičeva knjižnica; št. 19).

- Režek, Mateja (2004). Sistem politične kazenske represije v Sloveniji med letoma 1945 in 1960. *Kolo nasilja*. Ljubljana: Muzej novejšje zgodovine Slovenije, 129–137.
- Rot Andrej. (1989). Domovina in eksil. *Slovenski koledar*: 129–132.
- Troha, Nevenka (2005). Slovenci po svetu. *Slovenska novejša zgodovina: Od programa Zedinjene Slovenije do mednarodnega priznanja Republike Slovenije* (ur. Jasna Fischer). Ljubljana: Mladinska knjiga, 1271–1282.
- Vreg, France (2000). *Politično komuniciranje in prepričevanje. Komunikacijska strategija, diskurzi, prepričevalni modeli, propaganda, politični marketing, volilna kampanija*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Šturm, Lovro, Ljuba Dornik Šubelj in Pavle Čelik (2003). Navodila za delo varnostnih organov v SR Sloveniji (ur. France M. Dolinar). *Viri 21*. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- Šturm, Lovro (2003). Pravno-sistemske komponente okolja, v katerem je delovala politična policija po letu 1974. Navodila za delo varnostnih organov v SR Sloveniji (ur. France M. Dolinar). *Viri 21*. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije, 7–14.
- Švent, Rozina (2007). *Slovenski begunci v Avstriji 1945–1950*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Toplak, Kristina (2008). »Buenos artes«. *Ustvarjalnost Slovencev in njihovih potomcev v Buenos Airesu*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Žigon, Zvone (1998). *Otroci dveh domovin. Slovenstvo v Južni Ameriki*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Žigon, Zvone (2001). *Iz spomina v prihodnost. Slovenska politična emigracija v Argentini*. Ljubljana: Založba ZRC.

ARHIVSKI VIRI

- Arhiv Republike Slovenije, AS 1589, Centralni komite Zveze komunistov Slovenije (CK ZKS).
- Arhiv Republike Slovenije, AS 1931, Republiški sekretariat za notranje zadeve (RSNZ).

SUMMARY

POLITICAL EMIGRATION AND POSTAL SURVEILLANCE IN SOCIALIST SLOVENIA

Marjan Drnovšek

The position of Yugoslavia at the end of World War II was an unenviable one, as the country had been strongly affected by the war in both the material and the human aspects. The question of the western border had charged the situation along the Slovenian

(Yugoslavian) border with Italy and Austria. Along it ran the Iron Curtain, which turned out to be porous, as people always found means of communication. Post-war refugees in Koroška and Italy and the slaughter of the Home Guard further straitened the country's relations with the Western world. Legal and illegal migration continued due to the lack of regulation of the Italian border until 1954. Trieste, Goriško and Koroška were areas where people of various ideologies and political beliefs were thrown together, which incited the repressive Yugoslavian authorities to activities which in some cases led to shooting along the border. The State Security Service was present on both sides of the border. The refugees gradually began emigrating overseas, e.g. to Argentina and the United States, and some also to European countries. A certain part remained in the border regions in Italy and Austria. This region was under heavy surveillance by the Slovenian State Security Service and police. Eventually, the political emigrants were the subject of intense interest, as the Yugoslavian authorities were aware of the influence of the Slovenes living abroad who opposed communism and the regime in Yugoslavia. Slovenian emigration was a part of Yugoslavian emigration, in which Croatian, Albanian and Serbian emigrants were highly exposed. There was little cooperation. They were, however, united in their anticommunism. In the opinion of the state, they all had separatist tendencies. The idea of an independent Slovenia appeared among the ranks of the Slovenian emigrants, although there were many advocates of a non-communist Yugoslavia. The paper discusses the state's views of the political emigrants, who were productive in the intellectual and cultural spheres, and prolific publishers of books, newspapers and propaganda. The reader gets a sense of the operations of the State Security Service, its work methods and the limitless scope of its documentation of people and their faults. The archival materials have now become accessible for research purposes. In addition to the obstruction of personal contacts between those who went abroad and those who stayed at home, letters, parcels, telegraph and telephone messages, literature and periodicals were particularly subject to surveillance by the State Security Service. The impression one gets is that the State Security Service analysts obtained the majority of their data on political emigrants from these materials. Of course we cannot overlook the personal contacts, liquidations especially in the post-war period, and the field operations abroad. The Catholic Church was also under heavy surveillance both at home and abroad. Barriers based on ideological and political differences arose between the pre-war emigrants and the new post-war arrivals. This suited the State Security Service, which fostered political and ideological discord among Slovenes around the world and used it skilfully to their advantage.

TUJCI IN TUJE V ROMANIH *PRIŠLEKI IN FRANCOSKI TESTAMENT*

Katja MIHURKO PONIŽ¹

COBISS 1.01

IZVLEČEK

Tujci in tuje v romanih *Prišleki in Francoski testament*

V članku sem s pristopom, ki so ga izoblikovali raziskovalci v polju imagoloških raziskav, preučila podobo Švice v Kovačičevem romanu in jo primerjala s podobo Francije, kakor jo vidi prvoosebni pripovedovalec *Francoskega testamenta* ob babičinem pripovedovanju in lastnem preučevanju francoske kulture in zgodovine. V drugem delu razprave sem ta spoznanja nadgradila z raziskavo likov migrantov in migrantk, ki v soočenju s tujim okoljem sebe doživljajo kot tujce/tujke ali jih kot take sprejemajo drugi. V zadnjem delu razprave sem raziskala, kako je v obeh romanih tujost prikazana kot odnos do sveta.

KLJUČNE BESEDE: tujci, tematologija, Lojze Kovačič, Andrej Makine

ABSTRACT

Foreigners and the Other in the Novels *The Newcomers* and *Le testament français*

In this paper, using an approach created by researchers in the field of imagology, I analyse the image of Switzerland in Kovačič's novel and compare it with the image of France as seen by the first-person narrator of *Le testament français* through his grandmother's stories and his own studies of French culture and history. In the second part of the discussion I expand on this theme with research of the characters of male and female migrants who in encountering a foreign environment experience either themselves or others as foreigners. In the last part of the paper I analyse how Otherness is presented as an attitude towards the world in both novels.

KEY WORDS: foreigners, topicology, Lojze Kovačič, Andrej Makine

UVOD

Podobe tujega, ki so lahko upodobitve tujih dežel ali literarne osebe v vlogi migrantov oziroma migrantk, odkrivamo v evropski kulturi že v mitologiji. Julia Kristeva, francoska teoretičarka bolgarskega rodu, v raziskavi teme tujcev in tujega, objavljeni pod naslovom *Étrangers à nous-même* (1988), ugotavlja, da moramo, če želimo razkriti najzgodnejše upodobitve tujega, poseči v mitologijo. Avtorica poudari, da so bili prvi tujci tujke, in sicer

¹ Dr. feministične teorije in ženskih študij, docentka, Univerza v Novi Gorici, Vipavska 13, SI-5000 Nova Gorica; e-naslov: katja.mihurko-poniz@guest.arnes.si

mitološka Io, ki je, spremenjena zaradi Herine ljubosumnosti v kravo, bežala po različnih delih sveta pred obadom, ki ji ni dal miru. Kot druge tujke iz mitološkega izročila navaja danaide. Tudi njihovo tujstvo je povezano z moškimi, saj iz svoje domovine Egipta zbežijo zaradi brutalnosti svojih snubcev. V antični grški književnosti se tuji pojavijo velikokrat, največkrat z negativnim predznakom. Tujci so barbari, pri čemer Kristeva opozarja, da je med grškimi tragedi besedo barbar največkrat uporabil Evripid. Pri njem je ta beseda imela tudi bolj pejorativen pomen kot pri Ajshilu in Sokratu (Kristeva 1991: 51–52), iz česar Kristeva sklepa, da je sčasoma v grški družbi tujost postajala vedno bolj nesprejemljiva. Kot najzapletenejše in zaradi tega še vedno vznemirljivo besedilo, ki prikazuje tujost, lahko izpostavimo Evripidovo *Medejo*, ki ne tematizira le tujkine usode, temveč hkrati govori o tem, da je za žensko usoda tujke težavnejša kot za moškega. Kot ugotavljajo sodobne migracijske študije,² je spol pomemben vidik, ki ga je treba vključiti v raziskave. Medtem ko zgodovinske, sociološke, antropološke in demografske raziskave migracij že pogosto vključujejo koncept spola, to problematiko v literarni vedi še premalokrat razumemo kot raziskovalni izziv.

To ugotovitev bi lahko prenesli tudi v slovensko literarno vedo, kjer je podoba migrantke tako rekoč netematizirana, čeprav obstajajo besedila, ki kar kličejo po takšni raziskavi, saj so migrantke v njih prikazane izjemno stereotipno.³ Podobe tujcev in tujega na visoki umetniški ravni ubesedujejo romani Lojzeta Kovačiča, še posebno prvi in drugi del *Prišlekov*. Ta roman bom v pričujoči raziskavi primerjala z romanom *Francoski testament* pisatelja Andreja Makina. Odločitev za primerjalni pristop izhaja iz določenih podobnosti v obeh romanih, ki so jih v letu 2010 izbrali za maturitetni besedili na maturi iz slovenščine. Ker gre v obeh besedilih za izjemno zanimive upodobitve tujstva, ki niso bile raziskane ne v slovenski literarni vedi ne v besedilih, ki so izšla kot gradivo za pripravo na maturo, se zdi smiselno opraviti raziskavo, s katerimi bom te podobe raziskala in hkrati pokazala, da je v obeh delih usoda tujcev in tujk z vsemi posebnostmi njihovega bivanja v tuji kulturi zaživela na umetniško izviren način.

Podobe tujcev in tujega v književnih besedilih preučuje panoga primerjalne književnosti, ki jo imenujemo literarna imagologija. Njen raziskovalni predmet so upodobitve tujih dežel, ki jih avtor opazuje kot predstavnik drugega naroda ali kulture, pri čemer seveda, kot ugotavlja Daniel-Henri Pageaux, »pisatelj pri izdelavi 'podobe' tujega ni posnemal resničnosti, saj je izbral samo del potez, del elementov, za katere je sodil, da so pomembni za 'njegovo' predstavo tujega« (Pageaux 2008: 38). Pageaux poda tudi zanimivo hipotezo o podobi, saj pravi, da nastane, ko se zavemo nekega jaza v odnosu do drugega, nekega tukaj glede na drugje« (Pageaux 2008: 20).

Med besedila, ki podajajo podobe drugih kulturnih resničnosti, sodijo denimo knjiga *O Nemčiji* Madame de Staël, Montesquieujeva *Perzijska pisma*, Goethejevo *Italijansko potovanje* in še mnoga besedila, kjer avtorji beležijo vtise o tuji kulturi, s katero se sreču-

² Prim. Gabaccia (2006: 3–26); Bergland (1992); Braidotti in Vonk (2009).

³ S te perspektive bi bilo treba še enkrat raziskati besedila z lepovidskim motivom in še zlasti upodobitve aleksandrink v Tomšičevih romanih *Južni veter* (2002) in *Grenko morje* (2002).

jejo na svojem potovanju po tujini. Za imagološke raziskave niso zanimivi le literarizirani potopisi, temveč tudi leposlovje, v katerem je avtor dogajanje postavil zunaj meja svoje domovine. V slovenski književnosti je soočenje s tujo kulturo velikokrat prikazano kot konfliktno, kar je mogoče razložiti z odnosom do tujega v slovenski »nacionalni identiteti«, kakor jo razlaga Slavoj Žižek v delu *Jezik, ideologija, Slovenci*. Žižek poudarja, da je igrala kmetijska zakoreninjenost odločilno vlogo v ideološkem procesu, v katerem se je subjekt prepoznal/pripoznal za Slovenca: »prepoznati se za Slovenca, odzvati se klicu dolžnosti do Naroda, je pomenilo priznati svojo zakoreninjenost v kmetstvu«. ⁴ To je še posebno opazno v izseljenski literaturi, kjer je zapuščena domovina, največkrat slovensko podeželje, velikokrat idealizirana. O tem piše tudi Marjan Dolgan:

Izseljenska tematika v slovenski literaturi ni redkost, vendar je oblikovana večinoma kontrastno: ob ubožni, a idilični domovini stoji bogatejša, toda brezobzirna tujina, ki sicer daje delo in boljši zaslužek, toda hkrati brezobzirno telesno in duhovno izžema tujce (Dolgan 1998: 151).

Dolgan nato opozori na Kovačičeve *Prišleke*, ki »to shemo temeljito razrahljajo s pripovedovalčevimi spomini na švicarski Basel, ki se kot vodilni motiv pojavljajo skozi ves roman« (1998: 151). V smislu imagoloških raziskav bom preučevala podobo Švice v Kovačičevem romanu, kakor nam jo avtor predstavi s prvoosebni pripovedovalcem. To podobo bom primerjala s podobo Francije, kakor jo vidi prvoosebni pripovedovalec *Francoskega testamenta* ob babičinem pripovedovanju in lastnem preučevanju francoske kulture in zgodovine. V drugem delu razprave bom ta spoznanja nadgradila z raziskavo likov migrantov in migrantk, ki v soočenju s tujim okoljem sebe doživljajo kot tujce/tujke ali jih kot take sprejemajo drugi. V zadnjem delu razprave bom raziskala, kako je prikazana v obeh romanih tujost kot odnos do sveta.

PODOBE ŠVICE IN FRANCIJE

Kovačičevi *Prišleki* se dogajajo v Sloveniji, kamor se iz Švice preseli pripovedovalčeva družina. Podobe iz švicarskega obdobja se v romanu ne pojavljajo zelo pogosto, vendar imajo vselej poseben pomen. Pojavijo se že na samem začetku besedila, ko družina šele zapušča Basel. S prvim opisom mesta ustvari pisatelj podobo urbanega okolja, ki ga prvoosebni pripovedovalec, desetletni Bubi, doživlja izrazito subjektivno, v njegovih očeh mesto oživi, je posebjeno:

Zdaj sem videl, kakšen je Basel, kadar ga zgrabi vrtoglavica. Najprej kot kaka debela, sivo zelena kača, ki leti nazaj pol po tleh, pol po zraku ... v nekakšno ogromno

⁴ Prim.: Žižek (1987: 43). Žižek v tej zvezi opozarja tudi na Tavčarjevo *Cvetje v jeseni*, kjer vrnitev na kmete »nastopi kot rešitev meščana iz njegove življenjske stiske, ki je sama rezultat praznega, nezakoreninjenega mestnega življenja«.

sesajočo trobo zadaj ... pravcato razkosavanje, huda ura, orkan. Potem sem zagledal stekleno kroglo, ki je počasno plaval na nebu. Nisem mogel dognati, če je kupola Mustermesse ali glavne železniške postaje (Kovačič 1984: 9–10).

Ko zapušča Basel, se Bubijev pogled ustavlja na prostorih, ki jih dobro pozna, na ulicah, kjer se je igral, teniškem igrišču, kamor sta nekoč odšla z očetom, in na kopališču, kjer se je kopal s sestro. Tudi v nadaljevanju romana Švico vedno doživljamo z Bubijeve perspektive, podob iz prve domovine pripovedovalec ne vključuje, da bi seznanil bralce s tujo kulturo, temveč ko mu aktualno dogajanje priklīče v spomin dogodke iz preteklosti. Tako selitev iz Bohoričeve ulice v staro Ljubljano oživi občutke ob selitvah v Baslu:

... iz zelene hiše v Gerbergässli v podrtijo v Steinenvorstadt, iz te na Rue de Bourg zraven pasaže, po kateri se je prišlo k Renu ... od tam na lepo Rue Helder z vodnjakom sredi ceste in spet odtod na trg blizu Misijonske šole in končno znova nazaj v zeleno hišo na Gerbergässli ... (Kovačič 1984: 187)

Hiša na Mestnem trgu ga spomni na njegovo rojstno hišo, golobi, ki jih je opazoval tudi v Baslu, mu dajo občutek, kot da se je vrnil v preteklost:

Zdaj sem bil na lepem spet tukaj, na trgu, z gnečo trgovin in golobje so znova nadzorovali moje obnašanje, kakor že nekoč na Elisabethinem trgu. Motrili so me ocenjujoče kakor češ, kaj in koliko stvari se mi bo pripetilo spet v tem novem okolišu (Kovačič 1984: 188).

V drugem delu romana, ko se Bubi vse bolj čuti kot del nove domovine, spominsko vračanje v preteklost ni več le beg, ki izvira iz občutka nepripadnosti in konfliktov z okoljem, v katerem živi. Prvoosebni pripovedovalec odkriva izmuzljivost in nezanesljivost spomina, spoznava, da dogodki počasi drsijo v pozabo, čuti nemoč pred nezbežnim odtekanjem časa, a hkrati se zave, da spomin iz preteklosti lahko obogati sedanost in ji da nov pomen. Tujstvo ni le zaznamovanost z odsotnostjo nečesa, temveč zaradi pripadnosti različnim svetovom in ne le enemu samemu, omogoči posebna doživetja:

Ta pogled z verande, ki se je nekoliko zibala in tresla, kot da se nahajam na krovu rečnega parnika, mi je Ljubljano naenkrat naredilo bližje, zanimivejšo ... razširilo jo je ... Spomnila me je zabrisano na neko določeno mesto v Baslu ... to! to! ... odkoder sem opazoval Ren, ki je prav takole bučal in se vrtinčil med stebri ... Samo kje je bilo to? ... Hotel sem na vsak način dognati ... [...] Buljil sem v vodo, kako se peni, poslušal bučanje in glasove ljudi, ki so se jezno vzpenjali gor, čutil sem vrtočlavico, tresenje, ki me je vzpodbujalo, da bi poletel ... Res, bil sem začaran ... ampak tistega prekletega mesta v Baslu, kjer se je vso to nekoč odvijalo in slišalo, v spominu nisem mogel določiti (Kovačič 1984: 338).

Baselske vinjete v prvoosebnem pripovedovalcu ponovno oživijo ob želji, da bi pi-

sal o sebi, kakor je Cankar. V spominu se prebudijo živopisne podobe mestnega hrupa, pisanih reklam, avtomobilov, kazinoja, potepanj ob Renu, parnikov, nasadov, živalskega vrta, karnevalov in slavij. Pripovedovalec ob tem spoznava, da je bilo to

kakor raj, iz katerega sem bil izgnan ... drug svet, v katerem se ni bilo mogoče več spoznati ... saj sem bil že zdaj kot plošča, ki je bila z eno platjo že tako dolgo zagrebena, da je bila spodaj že vsa obledela in čisto zarasla; pozabljena! ... Imel sem dvojno življenje, že večkrat, že stotič ... ampak tole iz Basla je bilo res izrazito! (Kovačič 1984: 386)

Tudi v navedenem odlomku je Švica prikazana kot idealizirani prostor pripovedovalčevega zgodnjega otroštva, za katerega ve, da živi le v spominu, a vendar tako močno, da mu preprečuje, da bi se povsem zlil z okoljem, v katerem živi. Toda vedno večja pripadnost očetovemu narodu, želja, da bi se zasadil v njem, odkril njegovo literarno ustvarjalnost in ji dal svoj prispevek, ga pripelje do dveh slovenskih kulturnikov, ki osvetlita njegovo pripadnost dvema svetovoma z drugačne perspektive. Ob srečanju z Otonom Župančičem, ki ga doživlja kot velikana slovenske literature, prvič zares občuti, da pripadnost še nekemu drugemu okolju v slovenskem prostoru ni razumljena kot prednost, obogatitev, temveč začuti ob pesnikovi pripombi, da je prišel iz Švice, porog: »Gledal me je skozi črno obrobjene naočnike nekoliko porogljivo ... no, Švica je bila res majhna in še vojne ni imela, zato so se zmeraj norčevali iz nje ... in radovedno kot kakega redkega ptiča« (Kovačič 1984: 409).

Povsem drugačno je zadnje srečanje s pesnikom Tinetom Debeljakom, saj Bubija ne navda z občutkom manjvrednosti, temveč topline.

Slutil sem, da je na begu in vedel sem, kako hudo je, če se moraš izseliti ... Bil je prijazen človek in način njegovega obnašanja je bil ogret od znotraj. Kaj takega te okrepi, vzdigne, daje ti podoben občutek, kot lepa umetnina ... svet ti je znova podarjen, z ali brez ognja, v katerem gre vse k hudiču (Kovačič 1984: 474).

S prikazom dveh različnih pesnikov in občutkov, ki jih vzbudita v Bubiju, Kovačič nakaže tudi svojo umetniško pot. Zaradi drugačnosti nikoli ni postal pisateljska figura v Župančičevem slogu, temveč ga je njegovo tujstvo zaznamovalo kot obstranca, ki ni mogel pripadati samo enemu svetu, svetu zmagovalcev, saj je to zahtevalo preveč poenostavljeno razmerje do resničnosti, ki ga je kot človek z izkušnjo dveh domovin zavračal.

Tudi pisatelj Andrej Makine je zaznamovan s tem, da nosi v sebi dve kulturi, lahko bi rekli celo dve domovini, čeprav je v Francijo prišel že kot odrasel moški. Vendar je v njegovem romanu *Francoski testament* druga dežela ves čas prisotna na podoben način kot pri Kovačiču. Tudi pri Makinu je fokalizator večinoma deček, čeprav se v tej vlogi večkrat pojavi tudi drugi pomembni lik romana – njegova babica Charlotte. V obeh romanih gre za prvoosebno pripoved, v kateri je pri Kovačiču pripovedovalec skoraj vselej identičen s fokalizatorjem, medtem ko so pri Makinu narativne strategije zapletenejše.

V okviru pričujoče raziskave se jim bomo posvetili le toliko, kolikor jih bomo lahko povezali s podobami tujega. Zgodba *Francoskega testamenta* se skoraj ves roman dogaja v Rusiji oziroma v Sovjetski zvezi, šele na koncu se kot dogajalni prostor pojavi tudi Francija. Tako spoznavamo tudi v Makinovem besedilu za pripovedovalca tujo deželo iz spominov literarne osebe in ne z neposrednim doživljanjem ali srečanjem s tujo kulturo. Kakor že pri Kovačiču je tudi pri Makinu tuja dežela literarni osebi bližje in velikokrat bolj domača kot tista, v kateri živi. Podoba Francije, kakršno posreduje pripovedovalec v Makinovem romanu, je izrazito subjektivna. Kakor je za Kovačičevega Bubija Švica izgubljeni raj, je tudi za babico prvoosebnega pripovedovalca v *Francoskem testamentu* Francija idealizirani prostor, v katerega se ne bo nikoli več vrnila. Obe mesti, Pariz in Basel, se v romanih pojavljata kot metafori za razkošje, raznolikost, svetovljanskost in delujeta kot kontrast revni vsakdanjosti, v kateri živijo romaneskne osebe. Čeprav Aljoša doživlja Francijo le iz babičinega pripovedovanja, se čuti kot del njene kulture, kar mu daje, kakor Bubiju, moč za kratek pobeg iz revščine, ki vlada v Sovjetski zvezi. Vendar se oba zavedata resničnosti, vesta, da sta njuni deželi postavljeni na tla domišljije in živita v spominih. Bubi se zaveda, kako težko je spomine spremeniti v besede na papirju: »Vedel sem ... to je bilo težko, pretežko, skoraj tako, kot opisati sanje, nikjer ni bilo nič trdnega, kar bi lahko zagotovo zagrabil in tudi nič tako krhkega in izmuzljivega, na kar bi smel trdno položiti roko ...« (Kovačič 1984: 447) Tudi pri Makinu gre za literarizirano podobo tujine, vendar pripovedovalec ne dvomi o moči jezika, ne sprašuje, ali je mogoče preteklost oživiti z besedami, saj je Charlotte našla način, na katerega je to mogoče storiti:

Francija, ki se je nekega dne prikazala srede stepe, je svoje rojstvo dolgovala knjigam. Da, po svojem bistvu je bila to romaneskna dežela, sestavljena iz besed, kjer so reke tekle v kiticah, kjer so ženske jokale v aleksandrincih in kjer so se moški dvojevali v pamfletih (Makine 2005: 243).

UPODOBITVE TUJCEV IN NJIHOVEGA ISKANJA IDENTITE

Kovačičevi *Prišleki* in Makinov *Francoski testament* sodijo v literaturo, ki prikazuje različne oblike tujstva. Tujstva kot odnosa do resničnosti imagološke študije ne raziskujejo, zato je treba raziskovalni pristop, s katerim smo se približali raziskovanima romanoma, nadgraditi z drugimi. Za raziskave pojma tujstva se je smiselno nasloniti na spoznanja, ki jih je v že omenjeni knjigi *Étrangers à nous-même* oblikovala Julia Kristeva. V izjemno zanimivi študiji je v literarnih besedilih poiskala podobe tujcev – tako podobe oseb, ki živijo v tuji deželi, kot tudi podobe tujstva, kakor se izoblikujejo v percepciji lastnega jaza. V uvodu v raziskavo je izpostavila nekaj konstant, ki jih doživljajo migranti ob vstopu v novo okolje. Mnoge med njimi lahko odkrijemo tudi v obeh romanih, ki sta predmet raziskave v pričujoči razpravi, zato jih bomo povezali s spoznanji Kristeve. Avtorica, tudi sama migrantka, se na začetku vpraša, ali obstajajo srečni tujci. Njen odgovor je za slovenski odnos do tujine, ki ga morda najbolj ponazarja mit o lepi Vidi in sploh vsa

hrepnenjska literatura, presenetljiv, saj pravi, da na tujčevem obrazu gori sreča, sreča odtrganosti, tega, da je zbežal proč, da se lahko približa prostoru objubljenе neskončnosti. Tudi v obeh raziskovanih romanih tujstvo ni konotirano le negativno. Makine na koncu svojega dela pravi, da je bila Charlotte emigrantka v najboljšem pomenu besede, saj je živila sredi skrajne raznovrstnosti ljudstev, kultur in jezikov. Tudi Charlotte sama svojega bivanja v Rusiji in Sovjetski zvezi ne dojema kot tragičnega, temveč z deželo čuti kakor že njena mati – na poseben način ji je za vselej zavezana. Tudi za Bubija novo okolje, še posebno v drugem delu, ko se vanj že dobro vživi, ni le negativno konotirano, temveč se prvoosebni pripovedovalec zaradi vsega, kar je izkusil, predvsem pa zaradi selitve v novo okolje, počuti močnejšega, saj ima izkušnje, ki jih njegovi vrstniki nimajo. Še posebno se mu to razkrije ob srečanju z nemškim vojakom, ki je tako kot on moral zapustiti domovino:

... pokazal sem mu hišo, če bi nas obiskal, če bo še kaj ostal v Ljubljani ... vedel sem iz lastne izkušnje, kako mu je ... kot da je spet doma in je okrog njega Nemčija ... spremil se ga do mesta ... ljudje so naju grdo gledali ... ne njega, ampak mene ... in to skrivaj, kar je veliko huje ... pri Cozovi piramidi sva si dala roke ... Človek je jezik, sem si rekel dvajset, trideset let pozneje ... (Kovačič 1984: 382)

Tudi Julia Kristeva poudarja vlogo maternega jezika pri oblikovanju tujčeve identitete, saj ima v tem smislu posebno izkušnjo, ki jo poetično strne v naslednje misli:

Ne govoriti maternega jezika. Živeti z resonancami in argumentacijami, ki so odrezane od nočnega spomina telesa, od grenko-sladkega sna otroštva. Nositi ga v sebi kot skrivni obok ali kot invalidnega otroka – obdanega z ljubečo skrbjo in nekoristnostjo – ta jezik preteklosti oveni, ne da bi te kdajkoli zapustil (Kristeva 2001: 15).⁵

Kristeva zaključí, da je tujčevo kraljestvo med dvema jezikoma tišina, saj novega jezika nikoli ne obvlada kot maternega. Tako Kovačič kot Makin na več mestih v besedilu izpostavita problem jezika. Pri slovenskem pisatelju se prvoosebni pripovedovalec zave položaja, o katerem piše Kristeva, ko želi v slovenščini opisati dogodke iz svojega otroštva. Ker slovenščine in vseh njenih odtenkov ne obvlada tako, da bi z njimi lahko izrazil čustva, v nemščini, jeziku svoje matere in prve domovine, pa jih tudi nikoli ni osvojil, se mu zdi, da ne more povedati tega, kar čuti, zato je narava njegovega jezika »težka« (Kovačič 1984: 450). Številni premori, ki jih označujejo v besedilu tri pike, lahko verjetno razumemo tudi kot tišino, o kateri piše Kristeva. V *Francoskem testamentu* je problematika jezika še bolj kompleksna, saj je predstavljena z dvema likoma. Charlotte želi ohraniti stik s francoščino, a to je po materini smrti mogoče šele, ko začne francoščino učiti svoja vnuka. Prvoosebni pripovedovalec šele ob zadnjem srečanju z njo spozna, koliko so ji pomenili pogovori z njim in njegovo sestro: »Že pol stoletja je, odkar ta jezik živi v popolni izoliranosti, redko se govori in nanaša se na realnost, ki je tuja njegovi naravi, kot rastlina, ki krčevito poganja na golem skalnem previsu ...« (Makine 2005:

⁵ Vse navedke iz dela Kristeve je iz angleške izdaje prevedla avtorica pričujoče razprave.

205) Zanimivo se zdi, da bi podobno lahko trdili tudi za Kovačičevo nemščino, ki je v romanu takšna, kot se je ohranila v avtorjevem spominu, polna slovničnih in pravopisnih napak, a zaradi tega povsem samosvoja. Lojze Kovačič je o svojem jeziku v intervjuju z Matejo Komel Snoj zapisal:

Med obema jezikoma se počutim tako, kot bi plaval med bregovoma, enim ob strogo reguliranem visokem koritu, in drugim, poravnanim s pobočjem in posejanim s travo, čez katerega najbrž lahko prideš tudi med polja in gozdove. Danes odzvanjata v meni tako nemška materinščina kot slovenska očetovščina, ker sem postavil, če že ne enačaj, pa vsaj most. [...] Bržčas zato, naj pišem slovensko ali nemško, tako grobo kršim veljavna pravila obeh jezikov in z nekakšno tretjo sintakso, svojo, skušam uskladiti in precizirati agregatna stanja človeka in njegovih reakcij (Komel Snoj 1998: 215).

Tudi Makine opozarja na svojskost jezika, ki ga posreduje Charlotte svojima vnukoma:

In vendar je Charlottina francoščina ohranila izjemno moč, jedrnatost in čistost, tisto ambrasto prosojnost, ki jo z leti pridobi vino. Njen jezik je preživel sibirске snežne viharje in žgoči pesek v puščavi srednje Azije. In še vedno odmeva na bregu te reke sredi neskončne stepe [...] Postalo mi je jasno, da je njena francoščina, to tkanje stavkov, ki se mi je zdelo tako naravno, ob mojem odhodu za celo leto otrpnila, zamenjala jo je ruščina in listanje strani v tišini (Makine 2005: 205).

Vendar Makine hkrati postavlja misel Julije Kristeve o tišini poliglotov pod vprašaj, saj odkrije nekaj, kar sam imenuje univerzalni jezik, s katerim je mogoče razbiti tišino:

Da, govorila je v francoščini. Lahko bi govorila v ruščini. To ne bi ničesar odvzelo trenutku, ki ga je ustvarila. Se pravi, da obstaja neke vrste vmesen jezik. Univerzalni jezik. Znova sem pomislil na ta »prostor med jezikoma«, ki sem ga odkril po zaslugi svojega jezikovnega spodrslljala, na jezik »čudenja« ... In tistega dne me je prvič prešinila vznemirljiva misel: »Kaj pa če bi bilo mogoče izraziti ta jezik pisno?« (Makine 2005: 208)

Podobno pot iz nihanja med obema jezikoma išče tudi Bubi, ko pravi profesorici Komarjevi:

Malo sem tudi zmešan ... ta dva jezika se ne marata ... jaz pa, kaj vem, mislim pol v enem, pol v drugem, pomešam oba« ... Ona: »To bo minilo ... zato vadviva ... Poskusi brati malo več naših knjig, da si boš obrusil jezik ...« Jaz: »Ne gre mi samo za to, da bi pisal pravilen, slovniško pravilen jezik, ampak kako bi tisto povedal, kar me tišči ... kako gledam nase (Kovačič 1984: 451).

Tako Aljoša kot Bubi spoznata, da je edini izhod iz tišine umetniško poigravanje

z jezikom, vmesni jezik se tako izkaže za jezik avtorjeve lastne poetike, ki zaživi le v njegovih besedilih.

Toda jezik ni edino, kar ločuje migrante v obeh romanih od njihove okolice. Njihova drugačnost se ne izraža le v rabi jezika. Bubiju se vrstniki posmehujejo zaradi nenavadne, trde izgovorjave slovenskih besed, za Charlotte pa pripovedovalec zapiše, da se »njena ruščina, vedno zelo pravilna, zelo lepa, nikakor ni skladala z grobim, neposrednim in slikovitim Avdotijinim jezikom«, torej jezikom, ki so ga uporabljali njeni sovaščani. Zaradi pripadnosti drugi kulturi, pa čeprav le za kratek čas zgodnjega otroštva, kot je to značilno za Bubija, ali vztrajanje na pripadnosti rodnemu narodu, v katerega deželi je Charlotte prebela le nekaj časa, se obe osebi in preko vživljanja v babičine zgodbe tudi Aljoša, čutijo drugačne od okolice. Prvoosebni pripovedovalec večkrat poudari Charlottino drugačnost. Razlikuje se od drugih babušk, saj je vitka in je ohranila kljub sivim lasem mladosten videz, je edina, ki najde stik z vaškim posebnostem in si upa govoriti neposredno o tistem, o čemer drugi molčijo. Zaznamovanost s tujo kulturo preprečuje tudi Bubiju in Aljoši, da bi se zlila z okoljem, ki se nanju odziva včasih celo nestrpno. Občutje tujosti in pogosto osamljenosti je značilno za vse tri. Charlotte razmišlja, da nima nič skupnega s sibirsko divjino in poledenelo zemljo, niti z ljudmi, in ugotavlja: »Tukaj sem, čisto sama in nesem morfij svoji materi ...« (Makine 2005: 55) Tudi prvoosebni pripovedovalec poudari Charlottino samotnost: »Odkrival sem Charlottino lepoto. In skoraj sočasno – njeno samoto« (Makine 2005: 204). Ali na drugem mestu: »In takrat se mi je samotnost te ženske prikazala v vsej svoji parajoči in vsakodnevni preprostosti« (Makine 2005: 205). Po nekaj odstavkih pa spet piše o Rusiji kot deželi Charlottine samote.

Kot ugotavlja Julia Kristeva, je občutek samote posledica tega, da je migrant pretrgal vse vezi s svojci, a samota je hkrati tudi svoboda, ki odpira nove možnosti. Čeprav v Kovačičevem romanu Bubi ni zapustil svojcev, temveč so se preselili skupaj, vendarle ne delujejo kot medsebojno trdno povezana skupnost, kar ugotavlja tudi Marjan Dolgan:

Čeprav se pri Kovačiču družinski člani branijo pred nasilnim okoljem, pa nikoli ne postanejo enotna trdnjava. Vedno ostanejo zgolj družba neuskkljenih, nesamozavestnih, čudaških, z občutkom večnega tujstva in krivde obremenjenih posameznikov, ki jih tok zgodovine vrtinči po Srednji Evropi (Dolgan 1998: 153).

V *Prišlekih* bi resnično odtrganost od družine, s tem povezano svobodo, a tudi samoto, najbrž lahko odkrili šele v tretjem delu, ko je družina tudi fizično ločena, saj so mama, Clairi in Gisela v Avstriji v begunskem taborišču, medtem ko je Bubi ostal v Sloveniji. Pri Makinu srečamo povezavo med občutkom tujstva in svobodo predvsem v odraslem Aljoši, ki v Parizu živi na robu družbe in doživlja svoje tujstvo kot edini možni način bivanja, ki človeka ne utesnjuje:

Na vlaku, ki me je peljal proti Parizu, sem skušal poimenovati vsa ta leta, ki sem jih preživel daleč od Saranze. Eksil kot način življenja? [...] Da, potovanje od nikoder drugam. Takoj, ko se je kraj, kjer sem se ustavil, začel navezovati name, sem že

moral oditi. To potovanje je poznalo samo dva časa: prihod v nepoznano mesto in odhod iz mesta, katerega pročelja so ravno začela postajati domačna ob pogledu nanje ... (Makine 2005: 224)

Aljošo, ki ne more nikjer najti obstanka, bi lahko razumeli kot tiste migrante, o katerih Julia Kristeva piše, da »ne živijo ne v preteklosti ne v sedanjosti, temveč v onstranstvu, dotikajo se ga s strastjo, ki je sicer trdoživa, vendar bo vselej ostala nepotešena. To je strast za drugo deželo, vedno za obljubljeni, strast po zavzetju, ljubezni, otroku, slavici« (2001: 10). Ali kot piše na drugem mestu: »Tujca ne ustavi nobena ovira, vse trpljenje, žalitve, zavrnitve mu niso pomembne, ko išče nevidno in obljubljeni deželo, ki ne obstaja, a jo on nosi v svojem srcu. Ta dežela je onstran vsega« (2001: 5). Na drugi strani so, kot piše Kristeva, tujci, ki »hirajo v agonijskem boju med tem, česar ni več, in tistim, česar nikoli ne bo« (2001: 10). V takšni podobi tujca bi lahko prepoznali Bubijevo mater, ki se ne more sprijazniti z odhodom iz Švice in se vživeti v novo okolje. Do preteklosti in svoje domovine ima melanholičen odnos, ali kot pravi Kristeva:

Vsi poznamo tujca, ki preživi s solznim obrazom, obrnjenim proti domovini. Melanholični zaljubljenec v izginuli prostor, dejansko določeno obdobje ne more preboleti svoje zapustitve. Izgubljeni paradiz je čudež preteklosti, ki ga ne bo nikoli mogel dobiti nazaj (2001: 9).

Melanholija in nostalgija po izgubljeni domovini prevevata tudi Bubija. Dolgan piše, da Bubijevi spomini »večinoma niso negativni, saj so prežeti z nostalgijo na razposajene dogodke iz zgodnjega otroštva, ki jih je pripovedovalec preživel v urejenem svetu kultivirane civilizacije« (Dolgan 1998: 151). Podobno se z nostalgijo in melanholijo v *Franco-skem testamentu* na svoje otroštvo ozira tudi Charlotte, saj pripovedovalec v njenem petju francoskega napeva odkrije »melanholično lepoto melodije« (Makine 2005: 15), še bolj pa začuti njeno bolečino, ko izgubi njen kamenček z napisom Verdun, ki Charlotte spominja na dogodek iz mladosti: »V tistem trenutku se je zazdelo, da so se njene oči napolnile s solzami – zgolj toliko, da nama je njihov blesk postal nevzdržen. Ne, najina babica ni bila brezčutna boginja. Tudi njo je lahko presenetila stiska, nenaden obup!« (Makine 2005: 16)

Vendar boleč občutek za tujca ni le melanholija, temveč tudi soočenje s sovraštvom, ki ga doživlja zaradi svoje drugačnosti. Bubijeva mati na koncu, ko jo razum sicer že zapušča, še vedno poje pesem z verzom, ki se v prevodu glasi: »Umrli bom v sovražni deželi« (Kovačič 1984: 476). Kovačičeva družina občuti sovraštvo še mnogo bolj kot Charlotte, saj s svojo nemško govorico razburja meščane v okupirani Ljubljani. Ko se Bubiju razlije slepič in mora v bolnico, njegova mati z zdravnico govori nemško, kar ima posledice: »Njen obraz se je sklanjal nadme ... trd in rumen ... sovraštvo do Nemcev, mame, mene je bilo tako jasno, da ga ni bilo treba razlagati ... (Kovačič 1984: 416) Tudi njegov vrstnik Firant je neprikrito sovražen, saj Bubiju pravi: »No, saj ne bo več dolgo trajalo, kvečjemu nekaj ur ... potem jih bodo dobili po gobcu! ... in vi tudi! Ja, bili smo

ožigosani ... ni imelo smisla, da bi se zadrževal z njim ... da bi ga razvnel k še hujšemu besu ...» (Kovačič 1984: 475)

V *Francoskem testamentu* Charlotte doživi sovražnost le od oblasti in ne od ljudi iz svoje okolice, a ima prav tako hude posledice zanjo kot za Bubija, saj se njena družina razbije, ker je, kot piše avtor, »nosila v sebi dve hudi napaki, ki so ju najpogosteje pripisovali –sovražnikom ljudstva: –buržoazne– korenine in povezave s tujino« (Makine 2005: 98). Odnos okolice vpliva tudi na tujčevo identiteto. Da bi se prilagodil drugim, da bi ga sprejeli, mora zatajiti del sebe. Njegove občutke strne Kristeva v besede: »Delam, kar oni hočejo, toda to nisem »jaz« »jaz« je nekje drugje, »jaz« ne pripada nikomur, »jaz« ne pripada »meni«... ali »jaz« sploh obstaja?» (Kristeva 2001: 8) V obeh romanah odkrivamo v literarnih osebah občutke alienacije. Aljoša začuti, da se Charlotte nikoli ni popolnoma zlila z ruskim življenjem, tujka se ne čuti le okolici, temveč včasih tudi sama sebi: »Zdelo se mi je, da čutim vrtoglavo odtujenost, ki jo je morala Charlotte pogoste občutiti: skoraj kozmično utrujenost. Bila je tam, pod vijoličnim nebom, in videti je bila popolnoma sama na tem planetu, v modrikasto vijolični travi, pod prvimi zvezdami« (Makine 2005: 195–196).

Podobno včasih čuti tudi Bubi, pri čemer je seveda njegove občutke odtujenosti treba povezati tudi z odraščanjem, čeprav se mu pričuječe misli vzbudijo prav v trenutku, ko naj bi spet zamenjal okolje, ko naj bi se družina odpravila v njemu popolnoma tujo Nemčijo: »Če sem se zagledal v zrcalu, sem verjel, da je to mogoče kdo drug ... Videl sem pred sabo novo potovanje, železniško progo, kako izginja v tunel ... tudi sam sem izginjal ...« (Kovačič 1984: 266)

Tudi Dane Zajc, Kovačičev prijatelj in avtor uvodnih misli v zborniku o pisatelju, je izkušnjo prišleka povezal z odtujenostjo: »Kako je zrak poln glasov, obrazov, mnogih postav, od katerih nobene ne poznam. In mene nihče ne pozna, in sem strašno tuj tudi sebi v sebi« (Zajc 1998: 7).

Kakor pričajo Zajčeve besede, je tujstvo občutek, ki ga nosi v sebi vsakdo, ali kot piše Julia Kristeva:

Nenavadno, a tujec živi v nas, je skriti obraz naše identitete, prostor, ki uniči naše bivališče, čas, v katerem nastaneta razumevanje in nagnjenje. Ko ga spoznamo v sebi, ga ne moremo več zaničevati. Je simptom, ki ravno spremeni »mi« v problem, ki omogoči, da se pojavi, ko se zavem svoje razlike, in izgine, ko se vsi prepoznamo kot tujci, ki zavračajo vezi in skupnosti (Kristeva 2001: 1).

Spoznanje, da smo tujci tudi sami sebi, omogoči bolj strpen odnos do drugih oblik tujstva, a hkrati spodbuja iskanje sidrišč lastne identitete. V tem smislu morda lahko interpretiramo že skoraj obsedeno vračanje najzgodnejšega spomina pri Bubiju in Aljoši:

»Hotel sem začeti pri začetku ... Kako sem prvič ugledal svet, ležeč na visokem in belem ... mamu, Vatiya, sestre na Elizabethenplatzu ... sence, iz katerih so se potem izmotali oni ...« (Kovačič 1984: 447)

»Pajče niti, srebrnkaste in lahkotne v mojem francoskem prividu, je bilo le nekaj

vrst bodoče žice, ki še ni imela časa zarjaveti. Z materjo sem se sprehajal po –ženskem taborišču ... To je bil moj prvi spomin iz otroštva« (Makine 2005: 256).

V obeh primerih romanescni osebi čutita, da bosta najglobljo resnico o sebi lahko zapisali šele, ko bosta odkrili razlog za svoj prihod na svet, za svoje bivanje v njem. Makinov Aljoša hoče svoj pravi jaz odkriti v pripadnosti drugi kulturi, a spozna, da glede na svoje poreklo povsem pripada ruski. A to le navidez pomeni izgubo. Šele ko svoj najzgodnejši spomin umesti v zgodbo svojega življenja, se lahko zlije s Charlottino. V tistem trenutku prepozna njeno zgodbo kot njeno in svojo kot svojo z vsemi odtenki, ki ju družijo. Spoznanje, da ima svojo zgodbo, ga navda tudi z željo po umetniški kreativnosti, saj se zadnji stavek v romanu glasi: »Manjkale so mi samo še besede, s katerimi bi to izrazil« (Makine 2005: 258). Tudi pri Bubiju je pisanje povezano z iskanjem lastne identitete, in ne le *Prišleki*, temveč ves pisateljev opus je, kot je zapisal Dane Zajc, »prelistavanje knjige lastnega življenja« (1998: 11).

TUJKE

V obeh raziskovanih romanih sta avtorja izbrala prvoosebno pripovedno perspektivo. Pripovedovalec je pri Kovačiču odraščajoči deček, pri Makinu pa že odrasel moški, ki se spominja svojega otroštva. Čeprav so v ospredju seveda njuni odzivi na resničnost, doživljanje drugih oseb ni potisnjeno v ozadje. V obeh knjigah prevladujejo med drugimi osebami ženski liki, med njimi še posebno izstopajo ženske v vlogi migrantk. Pri Kovačiču sta to Bubijeva mama in sestra Clairi, pri Makinu seveda Charlotte in njena mati. Bubijevi in Charlottini materi je skupno, da se za zapustitev domovine nista odločili po svoji volji, temveč je bila posledica njune poroke. Obe se v novi domovini ustalita (za Bubijevo mater nova domovina najprej postane Švica in šele nato Slovenija), vendar v njej nista srečni, Charlottina mati žalost ubija z morfijem, Bubijeva v nenehnem jadikovanju in prepirih z očetom. Vendar v deželi, ki se jima zdi sovražna, kljub vsemu vztrajata. Albertine je ne more in noče zapustiti, saj pravi Charlotte, da je njena druga domovina narejena tako, da »vanjo prideš zlahka, iz nje nikoli« (Makine 2005: 67). Tudi Bubijeva mati ostane v domovini svojega moža, čeprav bi se lahko vrnila v Nemčijo. Toda ponižujoči zdravniški pregled, ki ga mora družina opraviti, da bi se lahko izselila, spremeni njeno odločitev in posledično življenjske poti vse družine. Albertine te moči nima, a njena hči zna zaprtost v Sovjetsko zvezo, iz katere ne more nikoli več v Francijo, potem ko se leta 1921 vrne, osmisliti in združiti obe svoji identiteti v materinstvu, ki ji omogoča, da ohrani svojo kulturo, kar pisatelj na simbolični ravni ponazori z metaforo trte, ki jo Charlotte zasaди v stepi. Tudi pri Kovačiču Bubijeva mati, čeprav jo je preselitev v Slovenijo globoko pretresla, v svoji materinski vlogi nikoli ne zataji.

V obeh romanih je poseben položaj ženske, ki se odloči za bivanje v deželi svojega moža, tematiziran do te mere, da je bralcu oziroma bralki povsem jasno, da je življenje migrantk drugačno zaradi njihovega spola in materinske vloge. Kovačič to še poudari v prvem delu romana, ko se Clairi, da bi družina lahko ostala v sobi v Novih Jaršah, vda

stanodajalcu, ki se ji gnusi. Mnogo manj je spolno nasilje utemeljeno in motivirano v *Francoskem testamentu*, saj je povsem nejasno, kako se je poročena Charlotte znašla v puščavi, kjer je bila brutalno zlorabljena. Zdi se, da se je na tem mestu Makine ujel v past, saj je svoji zgodbo dodal podobo ženske v vlogi žrtve in mučenice, da bi s tem roman naredil še bolj dramatičen, pokazal na širokosrčnost njenega moža in spolno zlorabo kontrastiral z doživljanjem spolnosti odraščajočega Aljoše.

SKLEP

V romanih *Prišleki* in *Francoski testament* so podobe tujcev in tujosti v ospredju, saj so osrednji liki zaznamovani s položajem migranta. Čeprav oba avtorja prikažeta vse temne strani različnih migrantskih življenjskih zgodb in usod, je za osrednje like življenje med dvema različnima svetovoma – svetom prve in nove domovine, predstavljeno kot duhovno bogato. Bubi, Charlotte in odrasli Aljoša ne sprejemajo le iz kulturnega obzorja nove domovine, temveč skozi svoj bogati notranji svet, ki ga izražajo v umetniški besedi, ali s svojo drugačnostjo obogatijo družbo, v kateri živijo. Branje obeh besedil tako ni le podoživljanje romaneskni usod, temveč odpira vprašanja o naši lastni identiteti in predvsem o našem odnosu do tujstva – tistega, ki ga doživljamo v svetu, ki nas obdaja, in tistega, ki je v nas samih.

LITERATURA

- Bergland, Betty (1992). Ideology, Ethnicity & the Gendered Subject: Reading Immigrant Women's Autobiographies. *Seeking Common Ground: Multidisciplinary studies of immigrant women in the United States* (ur. Donna Gabaccia). Westport: Praeger publishers.
- Braidotti, Rosi in Esther Vonk: Feminist theories of subjectivity in a European perspective, <http://ec.europa.eu/research/social-sciences/pdf/finalreport/hpse-ct-2001-00087-final-report.pdf> (15. 10. 2009).
- Dolgan, Marjan (1998). Prišleki – véliki tekst o demistifikaciji »vélikega teksta«. *Lojze Kovačič* (ur. Tomo Virk). Ljubljana: Nova revija, 139–161.
- Gabaccia, Donna (2006). A Glass Half Full? Gender in Migration Studies. *International Migration Review* 40(1): 3–26.
- Komel Snoj, Mateja (1998). S črte. Intervju z Lojzetom Kovačičem. *Lojze Kovačič* (ur. Tomo Virk). Ljubljana: Nova revija, 206–241.
- Kovačič, Lojze (1984). *Prišleki*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kristeva, Julia (1991). *Strangers to ourselves*. New York: Columbia University Press.
- Makine, Andrej (2005). *Francoski testament*. Maribor: Litera.
- Zajc, Dane (1998). Prišlek. *Lojze Kovačič* (ur. Tomo Virk). Ljubljana: Nova revija, 7–11.
- Žižek, Slavoj (1987). *Jezik, ideologija, Slovenci*. Ljubljana: Delavska enotnost.

SUMMARY

FOREIGNERS AND THE OTHER IN THE NOVELS *THE NEWCOMERS*
AND *LE TESTAMENT FRANÇAIS*

Katja Mihurko Poniž

We find images of the Other in European culture, either as images of foreign countries or literary figures in the roles of migrants, already in mythology. In an analysis of the topic of foreigners and the Other published under the title *Étrangers à nous-même* (Strangers to Ourselves, 1988), Julia Kristeva, the Bulgarian-born French theoretician, finds that if we wish to discover the earliest images of the Other, we have to reach back into mythology. The author points out that the first foreigners were female, i.e. the mythological Io, who, transformed into a cow because of Hera's jealousy, ran around various parts of the world trying to evade a gadfly that would give her no peace. The next female foreigners we encounter in the mythological tradition are the Danaides. Modern migration studies find that gender is an important aspect which has to be included in research. While historical, sociological, anthropological and demographic studies of migrations have already frequently included the concept of gender, the issue is too infrequently understood as a research challenge in literary studies. We could also apply this finding to Slovenian literature, where the representation of female migrants is essentially unexplored, although there are texts which are crying out for such analysis, as female migrants are represented in them exceptionally stereotypically.

Representations of foreigners and the Other are expressed at the level of high art in the novels of Lojze Kovačič, particularly in the first and second parts of *Prišleki* (The Newcomers). In this paper I will compare that novel with Andreï Makine's novel *Le testament français* (published in English as *Dreams of My Russian Summers*). By employing the approach of imagology research I study the image of Switzerland in Kovačič's novel, as the author presents it to us using a first-person narrator. I compare this image with the image of France as seen by the first-person narrator of *Le testament français* through his grandmother's stories and his own studies of French culture and history.

Kovačič's *The Newcomers* is set in Slovenia, where the narrator's family moves from Switzerland. Images from the Swiss period do not appear frequently in the novel, but they are nevertheless charged with meaning. In the second part of the novel, when Bubi increasingly feels a part of his new homeland, the returning to the past in memory is no longer an escape arising from a feeling of non-belonging and conflicts with his living environment. The first-person narrator discovers the transience and unreliability of memory, realises that events slowly slip into forgetting, feels helpless before the inescapable passage of time, but at the same time is aware that memories of the past can enrich the present and give them new meaning. Otherness is not just the marking of something by absence, but makes special experience possible through belonging to different worlds rather than a single solitary world.

Switzerland is presented in the novel as the idealised place of the narrator's youth, which, he is aware, lives only in his memory, although so intensely that it prevents him from completely blending into his living environment.

Andreï Makine is also known for having two cultures, we could even say two homelands, although he came to France only as an adult. Nevertheless, in his novel *Le testament français* the second country is always present in a manner similar to that of Kovačič. As with Kovačič, for Makine as well the foreign country is closer to the heart of the writer and much more familiar than the one he lives in. The image of France that we get from Makine's narrator is expressly subjective. As Switzerland is a paradise lost for Kovačič's Bubi, France for the grandmother of the first-person narrator in *Le testament français* is also an idealised place to which she will never again return. Both cities, Paris and Basel, appear in the novels as metaphors for luxury, diversity and sophistication, and function as a contrast to the everyday poverty in which the novels' characters live. Although Alyosha experiences France only through his grandmother's storytelling, he feels like a part of its culture, which gives him, like Bubi, the strength to make a quick escape from the poverty which prevails in his homeland. But they are both aware of the truth; they know that their countries are set in foundations of imagination and live only in memory.

In the novels *The Newcomers* and *Le testament français*, images of foreigners and Otherness are in the forefront, as the main characters are characterised by their status as migrants. Although both authors show all of the dark sides of various migrant life stories and fates, for the main characters life between two worlds – the worlds of their first and second homelands – is presented as spiritually rich. Bubi, Charlotte and the adult Alyosha do not receive only from the cultural horizon of their new homelands, but through a rich inner world which they express through artistic language, and they enrich the society in which they live through their differentness. To read both novels is thus not just to experience the characters' fate, but poses new questions about our own identity and particularly about our attitudes towards Otherness – that which we experience in the world around us and that which lies within us.

THE EUROPEAN UNION – A NEW HOMELAND FOR ILLEGAL IMMIGRANTS?¹ A STUDY OF IMAGINARIES OF THE EUROPEAN UNION

Melita POLER KOVAČIČ,² Karmen ERJAVEC³

COBISS 1.01

ABSTRACT

The European Union – A New Homeland for Illegal Immigrants? A Study of Imaginaries of the European Union

Several studies deal with representation of the European Union (EU), but none of them analyzes the views of the contemporary Others of the EU. This study tries to fill this gap and to expand the post-nationalist approach to studying the EU with data gained from in-depth interviews with illegal immigrants from Africa. The results show that before leaving Africa, illegal immigrants associated the EU with economic success based on the media, members of organized crime groups, and false images of immigrant life in the EU. On the basis of their experiences, their image of the EU changed: Europe is a land of repression, modern slavery, and racism.

KEYWORDS: European Union, representation, illegal immigrants, media, in-depth interviews

IZVLEČEK

Evropska unija – nova domovina za ilegalne imigrante? Študija imaginarijev Evropske unije

Mnoge študije proučujejo reprezentacijo Evropske unije (EU), toda nobena ne analizira pogledov sodobnih Drugih na EU. Ta študija skuša zapolniti to vrzel, obenem pa s podatki, pridobljenimi s poglobljenimi intervjuji z ilegalnimi imigranti iz Afrike, razširiti postnacionalni pristop k proučevanju EU. Rezultati kažejo, da so ilegalni imigranti pred odhodom povezovali EU z ekonomskim uspehom na podlagi medijev, pripadnikov organiziranega kriminala in lažnih podob imigrantskega življenja v EU. Na podlagi izkušenj se je njihova podoba EU spremenila: Evropa je dežela represije, sodobnega suženjstva in rasizma.

KLJUČNE BESEDE: Evropska unija, reprezentacija, ilegalni imigranti, mediji, poglobljeni intervjuji

¹ In the field of research of migrations and migrants, there are certain terminological issues (for more, see Milohnič 2001: 10–12). The authors of this article use the term “illegal immigrants”; however, we want to point out to our readers that our intention is not to impose value judgements connoting the criminalization of immigrants. Instead, we use the term only to characterize the people who have immigrated to another state where their status is not formally regulated.

² Associate Professor, Ph.D., University of Ljubljana, Faculty of Social Sciences, Kardeljeva pl. 5, SI-1000 Ljubljana; e-mail: melita.poler-kovacic@fdv.uni-lj.si.

³ Associate Professor, Ph.D., University of Ljubljana, Faculty of Social Sciences, Kardeljeva pl. 5, SI-1000 Ljubljana; e-mail: karmen.erjavec@fdv.uni-lj.si.

At the turn of the century, competing images emerged of what constitutes the European Union (EU) identity, who belongs to it, and what are its internal and external boundaries. Questions such as “What is the EU?” and “What is its identity?” have frequently been asked, starting at times from its physical geography, at times from human/cultural/political aspects. Morley and Robins (1995) reminded us that cultural identities should be understood only in and through their relations to the Other(s). Today, the Others of the EU, such as illegal immigrants, asylum seekers and refugees, are the contemporary subjects of history (Mastnak 2001; Milohnić 2001; Amin 2004; Balibar 2004). Studies of imaginaries of the EU have so far researched mostly the mainstream view of the EU, such as media representations (e.g. Machill et al. 2006), politicians’ views (e.g. Trenz 2002), and public opinion (e.g. Della Porta 2003). The views of “demos” have only been rarely researched (Licata et al. 2003; Kritzinger 2005; Antonsich 2008), while the views of those who have wanted to enter the EU so much that they have done it illegally have been totally ignored. This paper tries to fill this gap by presenting the discourses on the EU among illegal immigrants. We want to address the question of what representations of the EU illegal immigrants from Africa have and where these images come from.

This study tries to overcome the normative orientation of the post-national thesis of the EU with the ethnographic study the Other of the EU, in our case, North-African illegal immigrants in Trieste. The first chapter represents two crucial approaches to researching the imaginaries of Europe, i.e. the national and the post-national concept, and points to their deficiencies. The second chapter deals with the political and social context of the North-African illegal immigrants on one side and Italian policies regarding the immigrants on the other. The methodology chapter is followed by a chapter presenting results, i.e. different representations of the EU, which are placed within the wider social and theoretical context in the last chapter.

IMAGINARIES OF THE EU

The concept of the EU identity, introduced in 1973 at the Copenhagen EC summit and further elaborated in the 1980s through the ad hoc Committee for a People’s EU (Shore 2000), remains today a contested notion, particularly as far as its content and meaning are concerned (Stråth 2002). Along with the efforts of the European Commission to endow the EU with symbols (e.g. a flag, an anthem, a passport), aimed at consolidating the EU identity in the people’s everyday lives (Cram 2001), scholars have also contributed to searching for those values and principles that could give the EU a cultural identity with which EU citizens can identify themselves (Antonsich 2008).

There are authors who adopt a so-called “national” perspective (Beck 2003), i.e. a perspective that looks at the EU through the prism of the nation state and emphasizes that the sense of a feeling of “us” cannot be generated as long as the EU fails to move forward in the integration process. From this perspective, the EU lacks all the features (a common language, a history, traditions, media, etc.) that traditionally characterize the

nation state and which therefore prevent its transformation into a viable polity (Mann 1998; Smith 1992).

Less concerned with the (lack of) common cultural and ethnic factors, the “post-national” view stresses the civic and political values that alone can build a stable democracy (Balibar 2004; Bauman 2004; Beck and Grande 2007; Habermas 1998). In this view, a post-national EU is a territorially vague and governmentally multiple space, filled with universal, cosmopolitan values, beyond the particularism of the nation state. In their search for a new conceptual ground in which to place the EU, many post-national authors have espoused a cosmopolitan view. For Beck and Grande (2007), a cosmopolitan EU is the only “way out” of the present institutional, economic, and political crisis. Their EU is one which does not confuse unity with uniformity, as it relies on the principle of tolerance. A similar position is also shared by Amin (2004), whose cosmopolitan idea of EU relies on the empathy/engagement with the stranger in the forms of hospitality and mutuality. Bauman argues that we should not consider the EU, “but rather a practice of Europeanism” (2004: 7), not as a “container” or “sum” of differences but rather a practice of the “continuous negotiation of difference”. More precisely, for him, Europeanism is an ideal of the ability “to live with the others, to live as the other of the other”, the capacity and necessity of “learning to live with the others even if the others were not like that” (ibid.). Emphasis on tolerance, inclusion, intellectual openness, dialogue, equality, and protection of human rights are characteristics that post-national authors see as being specific to the EU (Nicolaidis and Howse 2002; Soysal 2002; Stråth 2002; Etzioni 2007).

Whether critical or supportive of the post-national thesis, the majority of these authors rarely sustain their arguments with any evidence regarding people’s views. Licata and his colleagues (2003), Kritzinger (2005) and Antonsich (2008), have been asking people about what the EU and its identity are. However, none of these studies has been asking questions about the image of the EU held by the contemporary Other(s), i.e. illegal immigrants. According to Neumann and Welsh (1991: 329), the figure of the Other, historically embodied by the Turks (Islam) and by the Slavic populations (the East), has played a decisive role in the construction of EU as a universal, modern, civilized, harmonic, progressive, and united space. Yet, today the Other is not only the East; it is predominately represented by “America” (i.e. the USA) as a rich EU competitor and by the barbarian and dangerous illegal immigrants (Milohnić 2001; Zavrtnik Zimic 2001; Balibar 2004; Diken 2004; Huysmans 2006; Šabec 2006; Antonish 2008; Banjac 2009).

African migration to the EU is commonly seen as a tidal wave of desperate people fleeing poverty and warfare at home, trying to enter the elusive European “el Dorado”. Typical solutions proposed by politicians include increasing border controls or boosting African “stay-at-home” development (de Haas 2008: 1305). However, such apocalyptic views are based on fundamentally flawed assumptions about the (limited) magnitude, historicity, nature, and causes of this migration (for more see de Haas 2008). Dominant discourses obscure the fact that African migration to the EU and Libya is fuelled by a structural demand for cheap migrant labour in informal sectors (ibid.). This explains why

restrictive immigration policies have invariably failed to stop migration and have had various perverse effects.

Even more, the dominant immigrant discourse of the EU is also a key element of the identity of the EU and the construction of EU authority. The prevailing EU discourse about the illegal African immigrants is a discourse of threat. Illegal immigrants are characterized as Others, a risk group and an object of fear, a threat to the political system and to the cultural environment of the state where they came to, and as a social and economic problem (Huysmans 2006: 45–47). According to Banjac (2009: 95), the perception of immigrants as a danger and threat is immanent to authorities; therefore, the threat of immigrants is actually a threat to authority. The authorities do not make direct threats, but construct an atmosphere where they demonstrate their power, while they do not wield their power directly and totally, as in this way they would expose their weakness, and their power would diminish. The key element of EU immigration policies is a concern for the EU members' security, and it puts immigrants into an exclusive situation, into the state of being an exception, outside the order of the EU (legal order, value system etc.). However, this does not mean that they are outside the authorities which have excluded them, as the authorities and the power of law are preserved precisely in relation to them (Diken 2004). Discourse about the threat personalized in illegal immigrants has another crucial ideological element: it (co-)constructs harmony in the EU. That is, if harmony in the EU does not exist, then the existence of a threat also has no meaning (Banjac 2009: 96).

ILLEGAL IMMIGRATION IN ITALY

Various studies (e.g. Brady 2009; Carrera and Merlino 2009; Finotelelli and Sciortino 2009) have shown that among EU members, Italians are the most suspicious of immigrants. A majority believes that immigrants have too many rights, that they represent a threat, and that immigration has brought only crime. In the summer of 2008, amid public alarm over an immigrant influx, the Italian government declared a state of emergency in Rome, Milan, and Naples, and in 2009 they deployed troops in the streets as part of a crackdown on illegal immigration. It also sent soldiers into the streets, fingerprinted Roma communities, and encouraged rapid expulsions and repatriations. In April 2009, an emergency decree designed to tackle rape – which the mainstream media and government have blamed on immigrants – gave official legitimatisation to the formation of citizens' street patrols, authorised to exercise police functions. A security bill approved in the Italian parliament in the summer of 2009 contains several controversial provisions, including procedures for medical staff to report illegal immigrants, making illegal immigration a criminal offence punishable by a fine of 5,000 to 10,000 euros and terms of up to four years for those who defy expulsion orders.

According to the Italian government, the majority of illegal trespassing takes place by sea; Italy is in the leading position among EU members with regard to seizure of illegal immigrants (mostly Eritreans, Somalis and Nigerians), i.e. 37,000 illegal immigrants in 2008,

and their route is through the Sahara desert to Tripoli (Libya) and across the Mediterranean Sea (Frontex 2009). In May 2009, Libya and Italy announced the beginning of joint naval patrols in Libyan territorial waters, initially intended to last three years. The first week after the interdiction program began, about 500 boat migrants were returned to Libya.

The Human Rights Watch, in its report for 2009 (*Pushed Back, Pushed Around 2009*), holds the Italian government, the EU, and its external borders migration control agency, Frontex, accountable for any harm that befalls people who are returned to Libya without an assessment of their protection needs. It demands that EU institutions and member states stop Italy and Frontex from forcibly returning migrants to Libya, where they are routinely subjected to inhuman and degrading treatment, and where potential refugees are not effectively protected, until Libya has formally ratified the 1951 Refugee Convention and its 1967 Protocol, adopted a national asylum law, formally recognized the UNHCR, and its treatment of migrants and conditions of migrant detention are in conformity with international standards.

Many organizations, such as Human Rights Watch (*ibid.*) and Doctors Without Borders (see for example Accardi 2009), as well as some Italian media (e.g. the weekly *L'espresso*), regularly point out that many illegal immigrants in Italy work under slavish conditions and fall sick because of poor living conditions. According to Human Rights Watch (*ibid.*), the main reasons for illegal trespassing of borders are unemployment, the weak economic situation, lack of trust that political, economic, and social circumstances will improve, and the hope for a better life. According to the European Union Minorities and Discrimination Survey Report (European Union Agency for Fundamental Rights 2009), looking at a breakdown of results for specific groups in member states in the EU, the highest average number of discrimination incidents over a 12-month period was experienced by North Africans in Italy: an average of 9.29 incidents for every North African person interviewed in Italy.

Intolerance of illegal immigrants is especially present in “border” cities like Trieste, which mirrors the principal European tragedies of the long twentieth century – from the disintegration of the European (Habsburg) Empires to the rise of nationalism, to the emergence of competing totalitarianisms (Fascism and Communism) – and today transfers its otherness onto the new Others (Bialasiewicz 2009). Researchers of the identity of Trieste (Colombino 2009; Minca 2009; Waley 2009) found out that the Italian population in Trieste includes only the privileged people (the German, Hungarian, and Greek communities) in Trieste’s markedly multicultural image, while they exclude other groups, such as historical Other(s) (the Slovenian, Croatian, Serbian and Jewish communities), as well as the recent Other(s) (African, Chinese, Albanian, and South American communities), and especially the illegal immigrants, who are generally labelled as “criminals”.

Methodology

The qualitative data used in this study come from fieldwork which the authors conducted between September and December 2009 in Trieste and the surrounding area with the help of the Slovenian editorial office of the Italian public radio (RAI) in Trieste. We conducted 17 individual interviews with illegal immigrants from North Africa: six

Eritreans, five Somalis, three Nigerians, and three Sudanese. We chose North Africans because they have experienced the highest degree of discrimination among all marginal groups in the last year in Italy (European Union Agency for Fundamental Rights 2009). It was delicate work and difficult to find illegal immigrants willing to share their perceptions of Europe. We sent out an invitation to participate in our research study to various human rights and health organizations, humanitarian religious and non-religious organizations, and other civil society institutions which take care of illegal immigrants in Trieste and its surroundings in different ways. We visited them and introduced our research project in person. We additionally invited potential informants, asking them to share our call for action with regard to illegal immigrants. Seventeen illegal immigrants responded; they were willing to meet and share their perceptions of the EU. All the informants were told that participation would be voluntary; they did not have to agree to be interviewed, and if they declined to answer any questions, they would not be adversely affected.

Generally, the informants were young males, mostly travelling alone and not part of any family groups. The largest contingent, 14, was in their twenties, three of them were in their thirties. More than half of them had finished high school, while five of them had graduated from a university. However, we are not claiming that this is characteristic of the majority of illegal immigrants; it is probable that those who were more educated were more prepared to participate in this research because of their knowledge of languages and their articulation abilities. Only two of the informants were female; males were far more prevalent and visible among the migrant populations that we saw, and women were more reluctant to be interviewed.

There were specific questions asked, such as: (a) What were your perceptions of the EU like before your immigration to the EU? (b) Before immigrating to Europe, where did your perceptions of Europe and your expectations of Europe come from? (c) Based on your experiences of living in the EU, have your perceptions changed? How would you describe the EU as you experience it now? In-depth interviews were used to gather data on the informants' perceptions beyond the official declarations of leaders and official reports (e.g. Hansen et al. 1998). This research technique was also used to get more in-depth information on perceptions than the media portray. Furthermore, some other techniques, such as surveys, would be useless because of the inaccessibility of the informants.

The interviews were conducted in English or Italian in a park and/or in public eating halls. Individual interviews averaged about 45 minutes, and some lasted well over one hour. The interviews were recorded after the interviewees had given consent. All tapes were transcribed and translated into English, and all interview notes were written up. Each interview was analyzed by both researchers. All names of interviewees are withheld for their protection as well as that of their families.

RESULTS

The informants spoke about Europe as a homogeneous entity. No one used the expres-

sion “European Union” or “EU”, and they only rarely used the word “Italy”. That is, their journey had not been directed towards a specific country, but to “Europe”.

Illegal Immigrants’ Representations of Europe before Leaving Africa

Answers to the question of what their perceptions were of the EU like before leaving Africa reveal that they their image of the EU had not been precisely formed, but was focused on the possibility of their economic success in Europe. Typical answers were that Europe meant a “good job” (Nadifa, a 28-year-old Somali woman), “wealth” (Aman, a 25-year-old Eritrean), and “economic success” (Abdikar, a 25-year old Somali).

The immigrants had formed the ideal image of economic success in Europe through the mass media. They said that the African media do not cover Europe extensively, but when they do, they represent it in an idealistic way, especially in regards to its economic conditions. This representation of Europe is not limited to the news, but is particularly prevalent in entertainment programs. The informants were describing the popularity of numerous radio and television series showing how Africans working in Europe became rich and returned home wealthy. Now they see it as deception: “magic”. A typical example:

The media mostly praise how Europeans live, how developed and rich they are, how well they live ... Television shows are very popular ... I tell you, the whole families, villages watch it together ... these shows present how Africans live in Europe ... and they show people who succeeded when working in Europe and who returned back home. ... When I was watching this at home, I believed that it was all true, of course; today I see that this is all just ... how would I say ... magic. These pictures enchant you so that you think it is all true. And, of course, everybody wants to live like this. Me too. (Papa, a 32-year-old Sudanese)

Another key information source is people who are members of organized crime groups and who use marketing to get the support and protection of the local environment; they are represented as those who help people on their way to Europe. A typical example:

Now, when I look back, I can tell you that smugglers do their job very well. It all started when my father told me that when they had come to our village for the first time, a neighbour had got his voyage to Europe for free. Later, they introduced packages “three for the price of two”. In this way, they try to earn money as well as favours from the local people. (Suleman, a 36-year-old Eritrean)

The third key source of information is the immigrants themselves, who present a false picture of their life in Europe to their families. Because they are afraid to disappoint their families, they send them photos of someone else’s wealth and/or they describe their imaginary life over the telephone, and they assure them that they have succeeded.

Same as others told me, now I say it to my people ... Tell me, what should I do? I cannot tell them the truth. My father would collapse. I cannot bring the shame on

him that his son did not succeed, when he got into debt and gave me everything for my journey, so I call them on the phone and say them that I am well, and I send them photos of beautiful houses and girls ... Yes, and this is why I persist, as I cannot return home with nothing to show. ... I do not know if you understand this... when you go, you must not return poor. This would be a shame for the family. (Mustafa, a 31-year-old Eritrean)

With these unreal representations constructed by the media, members of organized crime groups, and the immigrants themselves, the picture of the real life of illegal immigrants in Europe and of a different Europe does not make its way to Africa.

Illegal Immigrants' Representations of Europe based on their Life in Italy

All the informants said that because of their negative experiences, they have changed their perceptions of Europe entirely. Our informants' discourse about the EU includes elements of violence, economic exploitation, racism, and inhumanity.

Europe as a Repressive Country

Our informants prevalingly described Europe as a repressive country, referring to their everyday life in Europe. At the same time, they were directly connecting this impression with their travel to Europe; on their journey, they experienced suffering and abuse, and they placed at least some part of the blame on Europe.

The majority of informants also connected their impressions of Europe to their motive for leaving their country. They left because they wanted to escape from violence. However, on their journey to Europe as well as in Europe itself, they became victims of violence again. Therefore, they were disappointed and angry with Europe. They came from Eritrea to avoid forced conscription into an army that had no time limit. Some of them were even forced to act as personal servants to high-ranking officers. They came from Darfur, Sudan to escape war; from other parts of Sudan, fleeing from forced conscription and repression; from Nigeria to escape the conflict in the Niger Delta; and from Somalia, where the armed conflict and the collapse of state institutions had started 18 years earlier, to escape from a so-called failed state and a never-ending war. For example:

In my life, I cannot get rid of violence, fear, running away. I ran away from the army, but its methods have been following me all along my journey in their most brutal form, and they are still here, where I would expect them least of all. Europe is one big repression, violence, covert oppression, and physical ... we are beaten from all sides. I am disappointed and angry with Europe. (Habtom, a 24-year-old Eritrean man)

Before embarking on their voyage across the Mediterranean, the Eritreans, Somalis, and Nigerians collected all the money from their relatives or/and sold one of their organs (most often a kidney or cornea), and left their country in trucks organized by local criminals, making their way to neighbouring Sudan. From there, they embarked on the

perilous journey across the Saharan Desert. All informants said that in Libya the police, the army, and smugglers operate together; they humiliated, extorted, stole from and beat them. Some men and both women said that they knew of cases of rape and sexual assault. Madihah, a 24-year-old Eritrean woman who was held in the Libyan migrant detention centres of Al Fellah and Misrata, said, “All of the women had problems from the police. The police came at night and chose ladies to violate.” Informants almost universally expressed their opinion that Europe is to be blamed for this, because it supports and finances the Libyan state, which tries to prevent immigrants’ entrance to Europe by using repression. A typical example:

Europe supports and pays money to Libya, so that it performs most of the dirty work for Europe. The army, the police, and smugglers work together. First, they take all your money, then they beat you like an animal every day ... there are even cases of rape, especially by the army ... to drop dead as soon as possible ... The worst comes at sea ... For four days we had no water and food ... most people died there because they could not go on like this ... some of them were sick, some died because they were drinking salt water ... some fell into the sea because of the waves. (Abdi, a 31-year-old Somali)

Most of the informants tried to reach the Italian islands of Sicily and Lampedusa at least twice, two of them even eight times, and they had negative experience not only with representatives of the Libyan repressive services but also with the Italian ones. All of them expressed the opinion that they had no other choice but to try to enter Europe illegally; if they tried to come legally, they would be returned to Libya. More than half of them alleged that the Italian naval personnel did not offer food to those who had been at sea for four days, confiscated their documents and personal effects without returning them, and used force in transferring them to the Libyan vessel. Some even claimed that Italian naval personnel used electroshock batons and clubs to force the migrants off the boat.

All informants described their everyday life in Trieste as being subject to various kinds of repression. Repression is carried out by the “ordinary” citizens who report them to the police, and by youth groups (i.e. skinheads) who beat them or even kill them. Because of their illegal status, they change their place of residence, hide from the police; they live in fear of the police catching them, beating them and deporting them.

I managed to come to the north, as I had been told that people who live in the north are friendlier, but this is not true. You have to know... for me and most of my African brothers, life in Trieste is much worse than it was at home despite the war and hunger. I sleep in parks, on the streets, in the subways, under the road bridges. Here, people report me and my brothers to the police; they shout at us that we should return to wherever we came from. It is the worst when the youths get you, as they brutally beat you. They did this to me once, half a year ago, and I barely pulled through. I was covered with blood. Some of my brothers were not so lucky and they bled to death. We constantly move around and watch out not to be caught and beaten and

deported by the police. ... This is not a life ... When I was leaving home, I thought that Europe was a promised land. Now I know it is not ... Why?! What is wrong with Europe? (Ezekiel, a 24-year-old Eritrean)

Three immigrants even admitted that they work for the local mafia, which constantly threatens, tyrannizes, and even kills them. They spoke out of despair, as they thought they had nothing more to lose.

You know, we are simple targets because we have no documents and we cannot turn to anyone for help. Look, two weeks ago, hit men gunned down two brothers for breaking the rules. And nobody knows this except us, because we do not exist. They can beat us, take advantage of us, walk on us, even kill us, and nothing happens. (Ghedi, a 27-year-old Nigerian)

Europe as a Country of Modern Slavery

Another prevalent representation of Europe was modern slavery. The informants connected this representation to their work and life experiences in Italy, which exhibit the key characteristics of “modern slavery”, defined as “a relationship in which one person is controlled by another through violence, the threat of violence, or psychological coercion, has lost free will and free movement, is exploited economically, and is paid nothing beyond subsistence” (Bales et al. 2009: 30). More than a half of the informants described their slave labour on the plantations, three of them at the construction sites, women in domestic service, restaurants and hotels, as economic exploitation and maintenance of violent control. Nobody worked in forced prostitution and sex services, although many of them mentioned that this kind of slave labour is widespread in Trieste and elsewhere in Italy. The majority of informants worked in more or less closed workplaces which were controlled by the Mafia. They referred to these places as “labour camps” with poor life conditions, e.g. numerous illegal immigrants had to sleep all in one place and on the floor, there was not enough drinking water and water for washing, and their meals were too small. Their stories usually ended with the conclusion that exploitation in Europe is bigger than that in Africa, so Europe is actually the third world and not Africa.

When I made it to Europe, people on the island told me that I could earn [money] if I worked [at] a plantation ... Once you enter a labour camp, it is hard to get out, because you are literally owned by farmers who are ruled by Mafia bosses ... and they are all connected to the police ... You could see this precisely when the police caught and exiled those workers who resisted ... escaped, but they did not put farmers in prison ... I was doing all kinds of things, picking oranges, olives, tomatoes, and grapes, as well as strawberries and potatoes here in the north. They were driving us from one farmer to another and they were literally torturing us. I tell you, we were working from morning till night in the hot sun, and we lived in camps with minimal food, we all slept together on the floor, there were no toilets, and no water to wash. When you were resting during work, the warders kicked you, even if you

were sick. The warders were the worst ... the worst is that our African brothers who sold themselves were the worst warders ... In the first months I got no payment at all; later, here in the north, I was paid 20 euros a day, but they counted out money for food and accommodation, so most of the time, I got out only five euros ... When I got a chance, during transportation, I ran away ... Now I live worse than in Sudan. Here they exploit you more than back home ... Europe is the third world and not Africa. (Aman, a 25-year-old Sudanese)

Even though the majority ran away to the north from plantations and construction sites controlled by the Mafia in the south of Italy, more than half of them found themselves in Mafia hands in Trieste again because of their existential distress; now they sell false designer goods for the Mafia, they work in restaurants and hotels (mostly washing dishes or cleaning toilets), and work in domestic services (cleaners in homes).

Yes, I sell bags on these streets for the Mafia. But how else shall I survive? I would be pleased to have a normal job. It does not have to be teaching, although I have the education for it; they can give me a job of a ... I do not know ... a postman, a taxi or an ambulance driver. Instead, they would rather allow the Mafia to enslave us. We work hard for almost nothing ... if we did not get food for free, we would not survive. And now you cannot say no anymore. Nobody sees this as a problem ... this is business as usual. It is like this because it suits the majority of people. Yes, it suits Europe. (Abdikar, a 25-year old Somali)

The representation of Europe as a place of extortion is based on the informants' experiences that their slave labour suits the state authorities, especially their repressive apparatus, the Mafia, business, and the "ordinary" people, because they live off the proceeds of it; therefore, they change nothing.

Cold, Racist and Inhuman Europe

All the informants also constructed a cultural representation of Europe: it is non-empathetic, racist, and inhuman. The majority compared the cold weather in Europe to people's cold, non-empathetic relation to them, and they characterized Europe as cold. A typical example:

Everything is so cold here. The weather is cold and the people are cold. Just look and see their relation to us. They do not care even if we drop dead from hunger on the street. This is supposed to be "la dolce vita"? ... It is ugly what I am going to say now, but I wish Europeans had war, so that they could see how it is when you are running away. (Ghedi, a 27-year-old Nigerian)

The above statement reveals how the informants expressed the double nature of Europe, which presents itself as civilized, rich, developed, and democratic, while the

immigrants see it as undemocratic, exclusivist, and racist. Some of them even pointed to the historical continuity of racism. A typical example:

Europe as the so-called rich society has, in reality, developed an attitude of rejection of foreigners, especially toward us who have a different colour of skin. This is an ordinary racism, which was experienced by our ancestors who were abducted to slavery, in times of colonization, robbery ... but now it is visible in a way that they do not help us to make up for their mistakes in Africa, so that we are chessmen on their chessboard and they do not let us enter Europe; in Europe they despise us and they let us know all the time that we are less worthy than they are ... Europeans' self-image as "brava gente" clashes with an increase in acts of racism, which is a true face of Europe. (Ermi, a 25-year-old Nigerian)

One of the informants compared Europe and its racism with the USA, where they have a black president: "You know, it is interesting how most Europeans were thrilled when Barack Obama was elected as American president, but they themselves are racists. Every day they scornfully shout at us, 'bingo bongos'" (Nadifa, a 28-year-old Somali).

The informants described Europe and Europeans as inhuman because their relation to illegal immigrants is inhuman.

We beg people for food on our knees, but they do not give it. Is this human? No, they are not people. Europe is not my homeland and I would return home long ago if I could, but I must send money home so that my family can survive. (Kofi, a 31-year-old Sudanese)

All the informants implicitly or explicitly stated that Europe is not their second homeland where they could live "on their own free will". They stay here because they have been taught not to return to Africa poor, as they must not fail their families who gave them money to travel to Europe and who now depend on them: "Europe is not my homeland! But I cannot return! My family at home depends on me. Beside, when you leave Africa, you are not supposed to return empty-handed" (Madihah, a 23-year-old Eritrean).

DISCUSSION

The dominant representation of the EU is a mythical image of the EU, which is universal, modern, civilized, harmonic, progressive, and united, while its positivity is constructed through antagonistic negation of all else (Velikonja 2005). The EU is an exclusivist concept which includes by excluding (Mastnak 2001). This representation of the EU is built on a reduced history of Europe, on the continuation of Hellenism, the Latin world, and Christianity, and it characterizes the horrors of European history merely as deviations (Velikonja 2005) which no longer occur today. Why is such a representation prevalent? Because studies do not research the perceptions of those social groups which

could present a different image of Europe, e.g. the Others of contemporary Europe, i.e. illegal immigrants. This study has tried to make at least some contribution to fill this gap.

The key finding of this study is that African illegal immigrants represent the other, darker side of the EU, the one which is denied by the mainstream representation, or is described as something deviant but long ago brought to an end. African illegal immigrants perceive Europe as a dark narrative of their experiences with the EU: repressive, slavish and cold, racist and inhuman. This representation points to the fact that deviant occurrences are still very much present in the EU of today. However, they are unnoticed because we, the EU citizens, do not see them or do not want to see them. In their representations of the EU, illegal immigrants revealed that they experienced racism, racial segregation and slavery, which is described by Balibar (2004: 45) as “European apartheid”.

The study also revealed why there are no changes in representations about Europe in Africa: the myth of a Europe where every African can succeed is (co-)constructed by the media, which are a dominant social force, members of organized crime groups, and the illegal immigrants themselves, who do not tell their people in Africa how they really live.

If we compare different discourses about illegal immigrants and the EU, we find out that the prevailing EU discourse about illegal African immigrants is a discourse of threat; illegal immigrants are characterized as a risk group and an object of fear, a threat to the political system and to the cultural environment of the state where they came to, and as a social and economic problem. On the other hand, illegal immigrants had a vague image of Europe before leaving Africa, as they associated it with economic success. Based on their experiences when travelling to Italy and living there, they changed this image radically, so that the present discourse of illegal immigrants includes elements of violence (Europe as a repressive country), economic exploitation (Europe as a country of modern slavery), and cultural and racial discrimination (Europe as cold, racist and inhuman). These antagonistic discourses also show that it is necessary to expand the post-national thesis of the EU so that it will no longer be limited to the normative level, but will include evidence regarding different people’s views in its arguments; not only the mainstream views, but also the views of the marginal social groups. We argue that representatives of the post-national thesis should not deliberate only on what the EU should be, but should also give a voice to illegal immigrants to present their image of the EU, their experiences with the EU, and thus uncover the EU (immigration) policies and the EU logic of authority construction. At the same time, EU inhabitants must demand that the EU authorities provide help, human rights, and a decent life to illegal immigrants, as well as all other immigrants, different minority groups, workers, unemployed ... animals ... to us all.

REFERENCES

Accardi, Andrea (2009). Hundreds of Sudanese Refugees Living in Abandoned Train Station in Rome, <http://doctorswithoutborders.org/news/article.cfm?id=942%20&cat=field-news> (24. 12. 2009).

- Amin, Ash (2004). Multi-Ethnicity and the Idea of Europe. *Theory, Culture & Society*, 21(2): 1–24.
- Antonsich, Marco (2008). The Narration of Europe in “National” and “Post-national” Terms. *European Journal of Social Theory*, 11(4): 505–522.
- Bales, Kevin, Trodd, Zoe, and Kent Williamson, Alex (2009). *Modern Slavery*. Oxford: Oneworld.
- Balibar, Etienne (2004). *We the People of Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Banjac, Marinko (2009). (Ne)zaželeni sosed. *Časopis za kritiko znanosti*, 37(1): 90–101
- Bauman, Zygmunt (2004). *Europe: An Unfinished Adventure*. Cambridge: Polity.
- Beck, Ulrich (2003). Toward a New Critical Theory with a Cosmopolitan Intent. *Constellations*, 10(4): 453–468.
- Beck, Ulrich and Grande, Edgar (2007). Cosmopolitanism. *European Journal of Social Theory*, 10(1): 67–85.
- Bialasiewicz, Luiza (2009). Europe as/at the border. *Social & Cultural Geography*, 10(3): 319–336.
- Brady, Hugo (2009). *EU migration policy*. London: Centre for European Reform.
- Carrera, Sergio and Merlino, Massimo (2009). *Undocumented Immigrants and Rights in the EU*. Brussels: Centre for European Policy Studies.
- Colombino, Annalisa (2009). Multiculturalism and time in Trieste. *Social & Cultural Geography*, 10(3): 279–297.
- Cram, Laura (2001). Imagining the Union. *Interlocking Dimensions of European Integration* (Ed. Helen Wallace). London: Palgrave, 343–362.
- De Haas, Hein (2008). The Myth of Invasion: the inconvenient realities of African migration to Europe. *Third World Quarterly*, 29(7): 1305–1322.
- Della Porta, D. (2003). Forms of Europeanisation of the Public Sphere and How to Explain Them, <http://europub.wz-berlin.de> (24. 12. 2009).
- Diken, Bülent (2004). From Refugees to Gated Communities. *Citizenship studies*, 8(1): 83–106.
- Etzioni, Amitai (2007). The Community Deficit. *Journal of Common Market Studies*, 45(1): 23–42.
- European Union Agency for Fundamental Rights (2009). European Union Minorities and Discrimination Survey Report, http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/eumidis_mainreport_conference-edition_en_.pdf (24. 12. 2009).
- Finotelelli, Claudia and Sciortino, Guiseppa (2009). Importance of Being Southern. *European Journal of Migration and Law*, 11(2): 119–138.
- Frontex (2009). The impact of the global economic crisis on illegal migration to the EU. Warsaw, August 2009, http://www.frontex.europa.eu/gfx/frontex/files/justyna/frontex_raport.pdf (24. 12. 2009).
- Habermas, Jürgen (1998). *The Inclusion of the Other*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hansen, Andreas, Cottle, Simon, Negrine, Ralph, and Newbold, Chris (1998). *Mass Communication Research Methods*. London: MacMillan press.

- Huysmans, Jeff (2006). The European Union and the Securitization of Migration. *Journal of Common Market Studies*, 38(5): 751–777.
- Kritzinger, Sylvia (2005). European Identity Building from the Perspective of Efficiency. *Comparative European Politics*, 10(3): 50–75.
- Licata, Laurent, Klein, Olivier, Casini, Annalisa, Coscenza, Alessandra, and Azzi, Asaad E. (2003). Driving European Identification through Discourse. *Psychologica Belgica*, 43(1–2): 85–102.
- Machill, Marcel, Beiler, Markus, and Fischer, Corinna (2006). Europe-Topics in Europe's Media. *European Journal of Communication*, 21(1): 57–88.
- Mann, Michael (1998). Is There a Society Called Euro? *Globalization and Europe: Theoretical and Empirical Investigations* (Ed. Roland Axtmann). London: Pinter, 184–207.
- Mastnak, Tomaž (Ed.) (2001). *Obrazi naše Evrope*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Milohnič, Aldo (2001) (Ed.). *Evropski vratarji*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Minca, Claudio (2009). “Trieste Nazione” and its geographies of absence. *Social & Cultural Geography*, 10(3): 257–277.
- Morley, David and Robins, Kevin (1995). *Spaces of Identity*. London: Routledge.
- Neumann, Iver B. and Welsch, Jennifer M. (1991). The Other in European self-Definition. *Review of International Studies*, 17(4): 327–348.
- Nicolaïdis, Kalypso and Howse, Robert (2002). “This is my EUtopia ...”: Narrative as Power. *Journal of Common Market Studies*, 40(4): 767–92.
- Pushed Back, Pushed Around* (2009). New York: Human Rights Watch's report.
- Šabec, Ksenija (2006). *Homo europeus*. Ljubljana: FDV.
- Shore, Chris (2000). *Building Europe*. London: Routledge.
- Smith, Anthony D. (1992). National Identity and the Idea of European Unity. *International Affairs*, 68(1): 55–76.
- Soysal, Yasemin Nuhoglu (2002). Locating Europe. *European Societies*, 4(3): 265–84.
- Stråth, Bo (2002). A European Identity. *European Journal of Social Theory*, 5(4): 387–401.
- Trenz, Hans-Jörg (2002). *Zur Konstitution politischer öffentlichkeit in der Europäischen Union*. Baden-Baden: Nomos.
- Velikonja, Mitja (2005). *Evroza*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Waley, Paul (2009). Introducing Trieste: a cosmopolitan city? *Social & Cultural Geography*, 10(3): 243–256.
- Zavratnik Zimic, Simon (2001). Perspektiva konstruiranja schengenske “e-meje”: Slovenija. *Evropski vratarji* (Ed. Aldo Malohnič). Ljubljana: Mirovni inštitut, 67–82.

POVZETEK

EVROPSKA UNIJA – NOVA DOMOVINA ZA ILEGALNE IMIGRANTE? ŠTUDIJA IMAGINARIJEV EVROPSKE UNIJE

Karmen Erjavec in Melita Poler Kovačič

Na prelomu stoletij so se pojavile nasprotujoče predstave o tem, kaj tvori identiteto Evropske unije (EU), kdo ji pripada ter kje so njene notranje in zunanje meje. Študije imaginarijev EU so doslej raziskovale zlasti medijske reprezentacije, stališča politikov in javno mnenje o EU. Pogledi sodobnih Drugih, tj. ilegalnih imigrantov, azilantov in beguncev, so bili prezrti. Ta študija skuša zapolniti to vrzel z vključitvijo reprezentacij ilegalnih imigrantov iz Afrike. Ključno vprašanje je, kakšne reprezentacije EU imajo ilegalni imigranti in iz kje te reprezentacije izvirajo.

Dosedanje študije o EU negujejo »nacionalno« in »postnacionalno« perspektivo. Predstavniki prve gledajo na EU skozi prizmo nacionalnih držav in opozarjajo, da v EU manjka skupen »mi«, skupna identiteta. Manj skrbi s pomanjkanjem skupnih kulturnih in etničnih dejavnikov imajo predstavniki druge perspektive, ki poudarjajo državljske in politične vrednote. Ta pogled vidi EU kot prostor, zapolnjen z univerzalnimi, kozmopolitskimi vrednotami, kot so strpnost, vključitev, intelektualna odprtost, dialog, enakost in zaščita človekovih pravic.

Predstavniki nobene od obeh perspektiv pa niso empirično podprli svojih argumentov s pogledom ljudi na EU. Še posebej pa ni bila opravljena raziskava, ki bi odkrila, kako sodobni Drugi reprezentirajo EU. V zgodovini je bila evropska identiteta zgrajena na principu izključevanja, še posebej Turki (islam) in Slovani (Vzhod) so igrali pomembno vlogo v konstrukciji EU kot univerzalnega, modernega, civiliziranega, harmoničnega, razvitega in enotnega prostora. Danes prevladujejo drugi Drugi, na primer ZDA kot bogat konkurent EU na eni strani ter barbarski in nevarni ilegalni migranti na drugi strani.

Prevladujoči EU diskurz o ilegalnih afriških imigrantih je diskurz o (ne)varnosti. Ilegalni imigranti so označeni kot Drugi, rizična skupina in objekt strahu, nevarnost za politični sistem in kulturno okolje, v katerega vdirajo, ter kot družbeni in ekonomski problem. Ta reprezentacija je v bistvu imanentna EU avtoriteti. Nevarnost imigrantov je dejansko nevarnost, ki jo sproža avtoriteta, saj ta potrebuje nenehni grozilni apel, da lahko ustvari atmosfero, v kateri demonstrira svojo moč. Svoje moči nikoli ne uresniči v popolnosti, saj bi s tem razkrila lastno šibkost in njena moč bi izginila. Ta diskurz o (ne)varnosti pa obenem konstruira iluzijo o harmonije EU, ki jo kali le prisotnost ilegalnih imigrantov.

Od septembra do decembra 2009 smo v Trstu in njegovi okolici s pomočjo slovenskega uredništva italijanskega javnega radia RAI izvedli 17 poglobljenih intervjujev z ilegalnimi imigranti iz Eritreje, Somalije, Nigerije in Sudana. Vprašali smo jih, kakšne predstave o EU so imeli pred odhodom iz Afrike in iz kje so izvirale; ali so se njihove predstave na podlagi izkušenj življenja v Italiji spremenile in kako EU vidijo zdaj.

Ilegalni imigranti imajo pred prihodom v Evropo megleno podobo o EU, saj jo povezujejo z ekonomskim uspehom. Študija je tudi razkrila, zakaj se reprezentacije o Evropi v Afriki ne spreminjajo; mit o Evropi, kjer vsakega Afričana čaka uspeh, soustvarjajo mediji kot dominantna družbena sila, pripadniki organiziranega kriminala, pa tudi ilegalni imigranti sami, ki svojcem v Afriki ne želijo priznati, kako v Evropi dejansko živijo.

Raziskava je pokazala, da so se na podlagi izkušenj reprezentacije ilegalnih imigrantov o EU spremenile; zdaj Evropo reprezentirajo kot: 1. deželo represije; 2. deželo sodobnega suženjstva; ter 3. mrzlo, rasistično in nečloveško deželo. Ključno spoznanje te študije je, da afriški ilegalni imigranti prikazujejo drugo, temačno plat EU – tisto, ki jo prevladujoče reprezentacije zanikajo, ali pa jo opisujejo kot nekaj odklonskega, vendar že zdavnaj preseženega. Pričanja ilegalnih imigrantov razkrivajo, da so izkusili rasizem, rasno segregacijo in suženjstvo. Njihove reprezentacije opozarjajo, da so odklonski pojavi še vedno močno prisotni, vendar neopaženi, ker jih državljani EU ne vidijo ali ne želijo videti.

Reprezentacije ilegalnih imigrantov o EU utemeljujejo potrebo po razširitvi postnacionalne teze o EU; ta ne sme biti omejena zgolj na normativno raven, ampak mora obsegati poglede in argumente različnih ljudi – ne zgolj dominantnih, ampak tudi marginalnih družbenih skupin. Postnacionalna teza se ne bi smela osredotočati zgolj na premislek o tem, kaj naj bi EU bila, ampak bi morala vključiti tudi glasove ilegalnih imigrantov, ki razkrivajo svoje izkušnje, svoje reprezentacije EU, in tako razkrivajo (imigracijsko) politiko EU. Sočasno bi prebivalci EU morali zahtevati, da oblasti zagotovijo pomoč, človekove pravice in dostojno življenje tudi ilegalnim imigrantom.

LITERARNA IN KULTURNA DEDIŠČINA SLOVENCEV V ARGENTINI KOT PREDMET RAZISKAV¹

Janja ŽITNIK SERAFIN²

COBISS 1.03

Ta kratki pregledni prikaz raziskav in objavljenih raziskovalnih rezultatov o literarni in kulturni dediščini slovenskih izseljencev in njihovih potomcev v Argentini bo v uvodnem delu posvečen preteklim raziskavam Inštituta za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU na področju argentinskoslavske književnosti, v nadaljevanju pa bom na kratko orisala tematski razpon drugih študij o slovenskih izseljencih in njihovih potomcih v Argentini, in sicer tistih, ki jih je omenjeni inštitut objavil v svoji monografski zbirki *Migracije in v znanstveni reviji Dve domovini / Two Homelands*.

V letu 2009 je bila tu obravnavana tematika v Sloveniji še zlasti aktualna, saj so jo organizatorji mednarodnega literarnega festivala Vilenica – ob še nekaterih drugih središčnih temah – postavili v ospredje pozornosti domače in mednarodne kulturne javnosti. Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU je bil namreč soorganizator posebnega sklopa prireditev v okviru Vilenice 2009. Sklop je bil posvečen književnosti Slovencev in njihovih potomcev v Argentini, obsegal pa je različne vrste prireditev. Najprej so v prostorih Društva slovenskih pisateljev v Ljubljani predstavili raziskovalne in izdajateljske dejavnosti Inštituta za slovensko izseljenstvo in migracije o Slovincih in njihovih potomcih v Argentini. Po tej predstavitvi in diskusiji je v literarni matineji med drugimi z branjem svojih del nastopila tudi priznana argentinska avtorica Alejandra Laurencic, potomka slovenskih priseljencev v Argentino, tri dni pozneje pa je imela tudi samostojen literarni večer v ljubljanskem Jazz klubu Gajo. V drugem delu iste literarne matinee sta po uvodni predstavitvi argentinskoslavske književnosti, ki jo je podala avtorica pričujočega prispevka, nastopila pesnika Tone Rode in Erika Poglajen, najvidnejša predstavnik prve in druge generacije potomcev argentinskih Slovencev. Oba sta z izborom svoje poezije navdušila prepolno dvorano Društva slovenskih pisateljev in s tem docela upravičila odločitev organizatorjev, da si slovenska izseljenska književnost vsekakor zasluži svoje mesto tudi na največjem mednarodnem literarnem festivalu v Sloveniji.

¹ Članek je delni rezultat aplikativnega raziskovalnega projekta »Ustvarjanje spomina in ohranjanje kulturne identitete med slovenskimi izseljenci« – pravkar potekajoči projekt s šifro L6-2203 sofinancirata Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in Urad Vlade RS za Slovence v zamejstvu in po svetu iz državnega proračuna – ter raziskovalnega programa »Narodna in kulturna identiteta slovenskega izseljenstva«, ki ga prav tako financira ARRS iz državnega proračuna.

² Dr. literarnih znanosti, znanstvena svetnica, Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU, Novi trg 2, SI-Ljubljana; e-naslov: janja.zitnik@zrc-sazu.si.

Zadnja prireditev iz omenjenega sklopa je bila 24. septembra, ko smo v prostorih Društva slovenskih pisateljev organizirali okroglo mizo o aktualnem položaju argentinskoslovenske književnosti in kulture. Kot njena organizatorica in moderatorica sem se ob tej priložnosti pogovarjala s štirimi poznavalci te problematike, in sicer z gospodom Boštjanom Kocmurjem (pobudnikom, soustanoviteljem in predsednikom izseljenskega društva Slovenija v svetu), Rozino Švent iz Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani (doktorico zgodovine, vodjo zbirke tiskov Slovencev zunaj Republike Slovenije, dolgoletno zunanjo sodelavko Inštituta za slovensko izseljenstvo in migracije), docentko Ireno Avsenik Nabergoj (doktorico literarnih znanosti, znanstveno sodelavko na ljubljanski Teološki fakulteti in hkrati v Sekciji za interdisciplinarno raziskovanje ZRC SAZU) in Kristino Toplak (doktorico etnologije in profesorico umetnostne zgodovine, raziskovalko na Inštitutu za slovensko izseljenstvo in migracije). Številčno močna udeležba pripadnikov slovenske skupnosti iz Argentine je pripomogla k tvorni diskusiji o doslej še neraziskanih vsebinah s področja obravnavane problematike.

DOSEDANJE RAZISKAVE INŠTITUTA ZA SLOVENSKO IZSELJENSTVO IN MIGRACIJE O ŽIVLJENJU IN DELU SLOVENSKIH IZSELJENSKIH PISATELJEV V ARGENTINI

Več vzrokov je, zakaj imata kulturno-umetniška dejavnost slovenskih izseljencev in njihovih potomcev v Argentini in še posebej njihovo literarno ustvarjanje osrednje mesto v širši kulturno-umetniški produkciji slovenskega izseljenstva. Na eni strani gre za slovensko zdomsko skupnost, ki je ustvarila najobsežnejši korpus literarnih besedil v okviru slovenske književne produkcije v izseljenstvu, saj so njeni avtorji samo do leta 1998 objavili pri različnih založbah v Argentini, Sloveniji in slovenskem zamejstvu približno 100 izvirnih leposlovnih knjižnih izdaj v slovenskem jeziku, nekaj pa tudi v španščini. Že predvojna slovenska skupnost v Argentini je bila izredno dejavna na področju kulturne organiziranosti in tiska. Povojni slovenski izseljenci v Argentini pa so že v nekaj letih po prihodu razvili najmočnejšo in najbolj razvejano kulturno dejavnost od vseh, ki jih je kdaj razvila kaka slovenska izseljenska skupnost, in sicer še zlasti v okviru Slovenske kulturne akcije, njenih različnih sekcij in njene založniške dejavnosti. Med svoje članstvo jim je uspelo pritegniti celo slovenske izseljenske ustvarjalce iz drugih delov sveta, s čimer so vzpostavili tudi mednarodno povezavo slovenskih ustvarjalcev v diaspori. Njihova osrednja kulturna revija *Meddobje* posveča posebno pozornost prav objavljanju izvirnih literarnih prispevkov izseljencev in njihovih potomcev (zdaj že tudi tretje generacije).

V času socializma je bilo v Sloveniji več neuspešnih in nekaj uspešnih poskusov kljubovanja duhovnemu genocidu, ki je iz slovenskega matičnega prostora skorajda izbri- sal zavest o obstoju, književnem ustvarjanju in drugem kulturno-umetniškem delovanju povojne slovenske skupnosti v Argentini. V zadnjih letih pred osamosvojitvijo Slovenije pa je literarna in kulturna dediščina Slovencev v Argentini postopoma začela vse bolj prodirati tudi v kulturno zavest matičnih Slovencev. Zgovoren je podatek, da je samo v

prvih osmih letih samostojne Slovenije izšla pri osrednjih slovenskih založbah več kot polovica vseh dotlej v domovini izdanih knjig slovenskih izseljenskih avtorjev, in sicer vse od leta 1836, ko je v Sloveniji izšla prva izseljenska knjiga (avtorja Franca Pirca).

Osrednji rezultat tega obdobja pospešenega vzpostavljanja in obnavljanja stikov med domačimi literarnimi zgodovinarji in izseljenskimi pisci je literarnozgodovinski pregled *Slovenska izseljenska književnost*, delo šestnajstih avtorjev, ki ga je Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU v sodelovanju z založbo Rokus izdal leta 1999 v treh zvezkih. Tretji zvezek obsega literarno analizo leposlovnih del približno 40 slovenskih književnih ustvarjalcev iz Južne Amerike, v veliki večini iz Argentine. Njihove samostojne knjižne objave, antologije, zborniki in revijalne objave leposlovnih del so pomembna obogatitev in tematska razširitev slovenske poezije, proze in dramatike.³

Ta prvi in doslej edini celoviti pregled izseljenske književnosti je pritegnil pozornost učiteljev in raziskovalcev slovenskega jezika, literature in kulture in vzbudil njihovo zanimanje za izseljensko književnost. Delo je vzbudilo živahen odziv tudi širše slovenske kulturne javnosti, tako v matičnem prostoru kot v izseljenskih skupnostih po svetu. Izid tega pregleda je prispeval k vključitvi izseljenske književnosti v poznejša slovenska literarnozgodovinska dela in univerzitetne študijske vsebine. Na tej podlagi je bila slovenska izseljenska književnost deloma vključena v najbolj razširjena učbenika za pouk slovenskega jezika in književnosti na gimnazijah in srednjih šolah, in sicer *Branja 4* in učbeniški komplet *Na pragu besedila* (posneto gradivo). Pregled *Slovenska izseljenska književnost danes* je referenčno delo in še vedno najcelovitejši vir na tem področju. Poleg tega osrednjega rezultata so člani projektne skupine med raziskavo objavili tudi nekaj sto znanstvenih in strokovnih člankov s področja slovenske izseljenske književnosti, med njimi sorazmerni delež člankov o književnosti Slovencev v Argentini.

ZNANSTVENE MONOGRAFIJE O ARGENTINSKIH SLOVENCIH V KNJIŽNI ZBIRKI MIGRACIJE

Tudi v monografski zbirki Inštituta z naslovom Migracije, v kateri je doslej izšlo 17 knjig, je že kar prvi zvezek posvečen Slovencem v Argentini. Gre za znanstveno monografijo Zvoneta Žigona z naslovom *Iz spomina v prihodnost: Slovenska politična emigracija v Argentini* (2001). Zvone Žigon pa je na podlagi svojega študijskega dela v Argentini že pred tem izdal pri Založbi ZRC, ZRC SAZU tudi knjigo *Otroci dveh domovin: Slovenstvo v Južni Ameriki* (1998).

Vidike begunske izkušnje argentinskih Slovencev pa njihovo umetniško ustvarjalnost in vprašanja njihovega vračanja v domovino oziroma deželo staršev obravnavajo 11., 13. in 16. zvezek zbirke Migracije. Avtorji 11. zvezka z naslovom *Spet doma? Povratne*

³ Avtorji tretje knjige o izseljenski književnosti, nekateri zdaj že pokojni, so dr. Martin Jevnikar, akademik Taras Kermauner in Alenka Goljevšček, prof. dr. Helga Glušič, dr. Irene Mislej, Zora Tavčar in avtorica pričujočega prispevka.

migracije med politiko, prakso in teorijo (2006), ki ga je uredila Marina Lukšič Hacin, so poleg urednice še Jure Gombač, Jernej Mlekuž in Kristina Toplak. Dr. Rozina Švent je v zbirko prispevala obsežno delo o begunskih letih slovenske skupnosti, ki se je po taboriščnem obdobju 1945–1950 večinoma odselila v Argentino,⁴ dr. Kristina Toplak pa je avtorica znanstvene monografije o slovenskih likovnih umetnikih v Argentini.⁵

Avtorica 13. zvezka *Migracij* dr. Rozina Švent je tudi sicer glavnino svojega raziskovalnega dela posvetila argentinskoslovski skupnosti, pa ne samo njenemu begunskemu obdobju v prvih povojnih letih, ki ga je predstavila v svoji obsežni knjigi in doktorski disertaciji, temveč je tudi avtorica različnih razstav na to temo pa bibliografskega kazala *Duhovnega življenja in Meddobja*, raznih jubilejnih in drugih člankov o SKA in o posameznih argentinskoslowskih ustvarjalcih: Tonetu Brulcu, Rudi Jurčecu, Vinku Žitniku, Tinetu Debeljaku, Mirku Kunčiču, Branku Rebozovu, pa tudi o najmlajši med njimi – Eriki Poglajen, ki ji je celo pomagala izdati pesniški prvenec v slovenskem prevodu. Pokojnemu dr. Jožetu Rantu, uredniku znamenitega jubilejnega zbornika ob 50-letnici SKA, pa je dr. Švent celo posvetila svojo knjigo. Dr. Kristina Toplak, avtorica zadnje knjige o argentinskih Slovencih iz zbirke *Migracije*, pa je poleg svojega diplomskega dela o likovnem obzorju Slovencev po svetu⁶ in doktorske disertacije o slovenskih likovnih umetnikih v Argentini, ki jo je objavila v omenjeni knjigi, med drugim pisala tudi o slovenski likovni umetnici v Boliviji,⁷ pa o Sloveniji v likovnih upodobitvah slovenskih izseljenskih umetnikov ter o kulturni dediščini izseljencev in ohranjanju slovenske identitete v izseljenstvu. Na podlagi svojih raziskav, tudi med slovenskimi slikarji v Argentini, med drugim ugotavlja, da imajo slovenski izseljenski likovni umetniki podobno obrobno položaj v matični Sloveniji, kot so ga tu imeli še pred dvema desetletjema tudi slovenski izseljenski pisatelji. O slovenskih umetnikih v Buenos Airesu piše tudi v prispevku, ki je bil objavljen v 14. zvezku zbirke *Migracije*.⁸

ČLANKI V ZNANSTVENI REVIMI »DVE DOMOVINI / TWO HOMELANDS« O SLOVENSKI KULTURNI DEDIŠČINI V ARGENTINI

Če je torej približno četrtnina dosedanjih zvezkov knjižne zbirke *Migracije* posvečena argentinskim Slovencem, nekako isto velja tudi za znanstveno revijo *Dve domovini / Two Homelands*. V vseh devetnajstih letih od ustanovitve revije do danes je v njej izšlo 37 prispevkov o Slovencih v Argentini, torej približno dva prispevka letno. Od tega je sedem knjižnih ocen in 30 razprav.

⁴ Rozina Švent, *Slovenski begunci v Avstriji: 1945–1950*. Ljubljana: Založba ZRC, 2007.

⁵ Kristina Toplak, »*Buenas artes*«: *Ustvarjalnost Slovencev in njihovih potomcev v Buenos Airesu*. Ljubljana: Založba ZRC, 2008.

⁶ Maribor 2002.

⁷ Kristina Toplak, Eji Štih – slike in objekti. *Dve domovini / Two Homelands* 17, 2003: 165–167.

⁸ Kristina Toplak, Slovenian immigrant artists and art production in Buenos Aires: From local (ethnic) to national and transnational art worlds. *Historical and Cultural Perspectives on Slovenian Migration* (ur. Marjan Drnovšek). Ljubljana: Založba ZRC, 2007, 89–111.

Tematski razpon znanstvenih člankov se giblje od obravnave slovenskega tiska v Argentini pred drugo svetovno vojno in po njej ter še prej taboriščnega tiska – avtorji omenjenih razprav so Aleš Brecej,⁹ Irene Mislej,¹⁰ Andrej Rot,¹¹ Andrej Vovko,¹² Rozina Švent¹³ in Lev Detela,¹⁴ prek razprav Cataline Banko, Pabla Mouzakisa, Irene Mislej in Andreja Rahtena, ki obravnavajo dogajanja med argentinskimi Slovenci med obema vojnama in v drugi svetovni vojni, pa prek poročila o begunskem obdobju slovenske politične emigracije v letih 1945–50 izpod peresa Johna Corsellisa¹⁵ do široko razvejane tematike o drugih vidikih kulturnega življenja in delovanja povojnih slovenskih priseljencev v Argentini.

Slovenstvo pri potomcih slovenskih izseljencev v Argentini obravnavata Mlekuž in Žigon – slednji piše tudi o slovenski politični emigraciji v tej državi, o tamkajšnji slovenski kulturi po osamosvojitvi Slovenije in o funkcionalni dvojezičnosti Slovencev v Argentini. O pomenu slovenskega jezika v slovenski skupnosti v Argentini pišeta tudi Uroš Bonšek in Avgust Horvat, ki v vrsti drugih člankov poroča tudi o demografskih gibanjih znotraj slovenske skupnosti v Argentini, o njenem periodičnem tisku in srednješolskih tečajih.¹⁶ Martin Jevnikar predstavlja v reviji *Dve domovini / Two Homelands* slovenske domove v tem delu sveta,¹⁷ Kristina Toplak umetniško šolo SKA,¹⁸ Daša Hribar Koprivec pa prvo razstavo na to temo z naslovom »Slovenski priseljenci v Argentini«, ki je bila v letih 2003–2004 na ogled po vseh večjih argentinskih mestih, kjer živijo Slovenci, svojo pot pa je končala v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani.¹⁹

Nekaj prispevkov je posvečenih raznim obletnicam, na primer 40- in 50-letnici delova-

⁹ Aleš Brecej, Slovenski etnični tisk v Argentini do druge svetovne vojne. *Dve domovini / Two Homelands* 2–3, 1992: 167–183.

¹⁰ Irene Mislej, Slovenski tisk v Argentini po drugi svetovni vojni. *Dve domovini / Two Homelands* 2–3, 1992: 185–194.

¹¹ Andrej Rot, Slovenski tisk v Argentini po drugi svetovni vojni. *Dve domovini / Two Homelands* 2–3, 1992: 209–235.

¹² Andrej Vovko, Slovenski begunci v Avstriji v luči časopisa *Domači glasovi*. *Dve domovini / Two Homelands* 2–3, 1992: 333–342.

¹³ Rozina Švent, Tiski slovenskih beguncev v taboriščih v Avstriji in Italiji. *Dve domovini / Two Homelands* 2–3, 1992: 67–101.

¹⁴ Lev Detela, Pet desetletij slovenske kulturne revije *Meddobje*. *Dve domovini / Two Homelands* 14, 2001: 103–110.

¹⁵ John Corsellis, The Slovene political emigration 1945–50. *Dve domovini / Two Homelands* 8, 1997: 131–159.

¹⁶ Avgust Horvat, Demographic movements in Slovene emigration to Argentina: The search for living space. *Dve domovini / Two Homelands* 7, 1996: 205–217; Prizadevanja za izobrazbo med slovenskimi izseljenci v Argentini. *Dve domovini / Two Homelands* 8, 1997: 37–48; Prizadevanja slovenskih izseljencev za predajo materinščine svojim potomcem v deželi pod južnim križem. *Dve domovini / Two Homelands* 9, 1998: 137–148; Začetek, razvoj in današnje stanje srednješolskih tečajev v povojni slovenski emigraciji v Argentini. *Dve domovini / Two Homelands* 10, 1999: 35–45.

¹⁷ Martin Jevnikar, Slovenski domovi v Južni Ameriki. *Dve domovini / Two Homelands* 7, 1996: 97–112.

¹⁸ Kristina Toplak, Umetniška šola Slovenske kulturne akcije. *Dve domovini / Two Homelands* 18, 2003: 135–143.

¹⁹ Daša Hribar, O razstavi »La inmigración Eslovena en Argentina« (Slovenski priseljenci v Argentini). *Dve domovini / Two Homelands* 18, 2003: 211–214.

nja SKA, pa 80-letnici filozofa prof. Milana Komarja in podobno – avtorji teh prispevkov so Rozina Švent, Zvone Žigon in Matija Ogrin. Jernej Mlekuž, Marina Lukšič Hacin in Kristina Toplak so se lotili tedaj zelo aktualne teme o integraciji oziroma reintegraciji izseljencev in njihovih potomcev, večinoma iz Argentine, ki so se vrnilo (oziroma preselili) v Slovenijo po letu 1990,²⁰ sama pa sem za našo znanstveno revijo *Dve domovini / Two Homelands* v okviru te tematike prispevala razpravo o argentinskoslovenski periodiki in leposlovnih knjižnih izdajah ter članek o poeziji.²¹

Seveda je obravnava Slovencev v Argentini vključena tudi v vse širše tematske sklope, objavljene v *Dveh domovinah*: o izseljenskem tisku, izseljenskem arhivskem gradivu, vlogi žensk v izseljenstvu, ipd. Splošna vključenost te problematike v strokovne posvete, diskusije in okrogle mize z različnih področij kulturnega delovanja izseljencev različnih narodnosti pa priča o tem, kako pomembno je obravnavati Slovence v Argentini tudi v širšem vsebinskem kontekstu mednarodnih migracijskih študij. Navsezadnje gre za izseljensko skupnost, ki se v okviru umetniške produkcije slovenskega izseljenstva ponaša z edinstvenim prispevkom v zakladnico slovenske književnosti in kulture.

RAZISKOVALNI NAČRTI

Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU je že v svojem dosedanjem delovanju, zlasti pa v letih svoje izdajateljske dejavnosti (tj. od leta 1990) pomembno prispeval k raziskovanju in publiciranju znanstvenih razprav o slovenskih izseljencih in njihovih potomcih v Južni Ameriki, predvsem v Argentini. To velja še zlasti za sodelavce Inštituta s področja literarne in umetnostne zgodovine, pa tudi etnologije, kulturne antropologije in politologije. Raziskave na tem področju pa se bodo vsekakor nadaljevale tudi v prihodnje. Med zanimivejšimi temami, ki ostajajo do tega trenutka bolj ali manj neraziskane, so med drugim individualne življenjske zgodbe slovenskih izseljenk in izseljencev ter njihovih potomk in potomcev. Gre namreč za zgodbe, ki ponujajo mnogo bolj poglobljen vpogled v kulturno življenje slovenskih izseljenskih skupnosti, kot pa ga nudijo prav tako nepogrešljivi sintetični pregledi in primerjalne analize slovenskih kulturnih dejavnosti v različnih delih sveta.

Prav zato so kulturna dediščina slovenskih izseljencev in njihovih potomcev v Argentini in še zlasti njihove življenjske zgodbe sestavni del raziskovalnega projekta »Ustvarjanje spomina in ohranjanje kulturne identitete med slovenskimi izseljenci«. Vsebinsko tega pravkar potekajočega projekta je še najbolje orisala vodja projekta doc. dr. Mirjam Milharčič

²⁰ Marina Lukšič Hacin, Vračanje Slovencev iz Argentine. *Dve domovini / Two Homelands* 20, 2004: 13–34; Jernej Mlekuž, Odnos Republike Slovenije do vračanja izseljencev in njihovih potomcev. *Dve domovini / Two Homelands* 20, 2004: 53–73; Kristina Toplak, »Dobrodošli doma?«: Vračanje slovenskih izseljencev v Republiko Slovenijo. *Dve domovini / Two Homelands* 20, 2004: 35–51.

²¹ Janja Žitnik, Izseljenska književnost in časopisje: Zgovorne statistike. *Dve domovini / Two Homelands* 25, 2007: 209–228; Slovenskoargentinski pesnik Vinko Žitnik. *Dve domovini / Two Homelands* 1, 1990: 275–290.

Hladnik v povzetku osnutka raziskave. Avtorica piše, da sta oblikovanje in preoblikovanje spomina danes med središčinimi temami humanističnih ved, izkušnje posameznikov kot akterjev zgodovine pa vedno pomembnejši vir za razumevanje družbenih in kulturnih pojavov. Študije spomina so pomembne za razumevanje preteklosti in sedanjosti in jim v svetu posvečajo vedno večjo pozornost. V Sloveniji nimamo arhiva ali zbirke življenjskih pripovedi slovenskih izseljencev kot tudi ne zbirke migrantskih korespondenc, kar imajo številne države po svetu. Tudi raziskovanje subjektivnih realnosti migrantskih izkušenj je šele na začetku in ga bo omenjena raziskava pomembno in smiselno dopolnila.

Člani projektne skupine bodo zbrali pričevanja in življenjske pripovedi slovenskih izseljencev in njihovih potomcev v zgodovinski perspektivi in iz njih izluščili elemente ohranjanja kulturne identitete, ki jih ponujajo kompleksne migrantske izkušnje. Projekt je izrazito interdisciplinarno zasnovan in bo analiziral prvine ohranjanja kulturne identitete z različnih perspektiv: kulturologije, etnologije, zgodovine in literarne zgodovine. Metode dela so kvalitativne: poglobljeni intervjuji, snemanje življenjskih pripovedi, zbiranje družinskih migrantskih korespondenc, fotografskega gradiva in memorabilij. Metode ustne zgodovine bodo kombinirane z diskurzivnimi in kulturološkimi analizami ter rabo zgodovinopisnih virov in analizami vpliva novih komunikacijskih tehnologij na ohranjanje in spreminjanje kulturne identitete ter na vzpostavljanje »virtualnih« spominov.

Cilj projekta je analizirati elemente ohranjanja kulturne identitete in predstaviti raznolike načine delovanja posameznika in celotnega naroda v sodobni in pretekli realnosti sestavljenih identitet in heterogenih nacionalnih in kulturnih prostorov. Drugi cilj je ustvariti arhiv ustne zgodovine slovenskega izseljenstva, ki bi ga lahko v prihodnosti dograjevali. Projekt bo omogočil tudi sintezo do zdaj opravljenih parcialnih manjših raziskav na terenu in objavo rezultatov, tako da bodo čimbolj dostopni širši javnosti, tako v tiskani obliki kot tudi na svetovnem spletu. V takšni kombinaciji predstavljenih rezultatov vidi projektna skupina možnost, da bi se projekt v nadaljevanju na svetovnem spletu dograjeval s prispevki slovenskih izseljencev in njihovih potomcev. Državni organi in institucije, še piše vodja projekta v omenjenem povzetku, bodo tako dobili vpogled v sodobne načine ohranjanja kulturne identitete, s tem pa bodo lažje načrtovali razvojne strategije države glede vključevanja celotnega prebivalstva, ki čuti pripadnost in naklonjenost do Slovenije – v njenih mejah in zunaj njih – v njen prihodnji razvoj.

LITERATURA

- Brecelj, Aleš (1992). Slovenski etnični tisk v Argentini do druge svetovne vojne. *Dve domovini / Two Homelands*, 2–3: 167–183.
- Corsellis, John (1997). The Slovene political emigration 1945–50. *Dve domovini / Two Homelands*, 8: 131–159.
- Detela, Lev (2001). Pet desetletij slovenske kulturne revije Meddobje. *Dve domovini / Two Homelands*, 14: 103–110.

- Horvat, Avgust (1996). Demographic movements in Slovene emigration to Argentina: The search for living space. *Dve domovini / Two Homelands*, 7: 205–217.
- Horvat, Avgust (1997) Prizadevanja za izobrazbo med slovenskimi izseljenci v Argentini. *Dve domovini / Two Homelands*, 8: 37–48.
- Horvat, Avgust (1998). Prizadevanja slovenskih izseljencev za predajo materinščine svojim potomcem v deželi pod kužnim križem *Dve domovini / Two Homelands*, 9: 137–148.
- Horvat, Avgust (1999). Začetek, razvoj in današnje stanje srednješolskih tečajev v povojni slovenski emigraciji v Argentini. *Dve domovini / Two Homelands*, 10: 35–45.
- Hribar, Daša (2003). O razstavi »La inmigración Eslovena en Argentina« (Slovenski priseljenci v Argentini). *Dve domovini / Two Homelands*, 18: 211–214.
- Jevnikar, Martin (1996). Slovenski domovi v Južni Ameriki. *Dve domovini / Two Homelands*, 7: 97–112.
- Lukšič Hacin, Marina (2004). Vračanje Slovencev iz Argentine. *Dve domovini / Two Homelands*, 20: 13–34.
- Lukšič Hacin, Marina (ur.) (2006). *Spet doma? Povratne migracije med politiko, prakso in teorijo*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Mislej, Irene (1992). Slovenski tisk v Argentini po drugi svetovni vojni. *Dve domovini / Two Homelands*, 2–3: 185–194.
- Mlekuž, Jernej (2004). Odnos Republike Slovenije do vračanja izseljencev in njihovih potomcev. *Dve domovini / Two Homelands*, 20: 53–73.
- Rot, Andrej (1992). Slovenski tisk v Argentini po drugi svetovni vojni. *Dve domovini / Two Homelands*, 2–3: 209–235.
- Švent, Rozina (1992). Tiski slovenskih beguncev v taboriščih v Avstriji in Italiji. *Dve domovini / Two Homelands*, 2–3: 67–101.
- Švent, Rozina (2007). *Slovenski begunci v Avstriji: 1945-1950*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Toplak, Kristina (2003a). Eji Štih – slike in objekti. *Dve domovini / Two Homelands*, 17: 165–167.
- Toplak, Kristina (2003b). Umetniška šola Slovenske kulturne akcije. *Dve domovini / Two Homelands*, 18: 135–143.
- Toplak, Kristina (2004). »Dobrodošli doma?«: vračanje slovenskih izseljencev v Republiko Slovenijo. *Dve domovini / Two Homelands*, 20: 35–51.
- Toplak, Kristina (2007). Slovenian immigrant artists and art production in Buenos Aires: From local (ethnic) to national and transnational art worlds. *Historical and Cultural Perspectives on Slovenian Migration* (ur. Marjan Drnovšek). Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU: 89–111.
- Toplak, Kristina (2008). »Buenas artes«: ustvarjalnost Slovencev in njihovih potomcev v Buenos Airesu. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Vovko, Andrej (1992). Slovenski begunci v Avstriji v luči časopisa Domači glasovi. *Dve domovini / Two Homelands*, 2–3: 333–342.
- Žigon, Zvone (1998). *Otroci dveh domovin: Slovenstvo v Južni Ameriki*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

- Žigon, Zvone (2001). *Iz spomina v prihodnost: Slovenska politična emigracija v Argentini*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Žitnik, Janja (1990). Slovenskoargentinski pesnik Vinko Žitnik. *Dve domovini / Two Homelands*, 1: 275–290.
- Žitnik, Janja, in Glušič, Helga (ur.) (1999). *Slovenska izseljenska književnost 3: Južna Amerika*. Ljubljana: Založba ZRC in Rokus.
- Žitnik, Janja (2007). Izseljenska književnost in časopisje: zgovorne statistike. *Dve domovini / Two Homelands*, 25: 209–228.

K N J I Ź N E O C E N E

B O O K R E V I E W S

Franca Iacovetta, *Gatekeepers: Reshaping Immigrant Lives in Cold War Canada, Between the Lines*, Toronto, 2006, 370 str.

Franca Iacovetta, profesorica zgodovine na torontski univerzi in potomka italijanskih priseljencev, ki so se v 50. letih prejšnjega stoletja znašli v Kanadi, raziskovalcem migracij ne bi smela ostati nepoznana. Je avtorica ali soavtorica kar nekaj odmevnih monografij o priseljski tematiki v Kanadi,¹ leta 2008 pa je prav za *Gatekeepers* prejela prestižno nagrado za najboljšo knjigo leta o zgodovini Kanade – The Canadian Historical Association's Sir John A. Macdonald Prize. Njena dela, v katerih se posveča predvsem zgodovini delavstva, spola in migracij, so zaznamovana s pridihom feminizma in socializma, temeljnimi potezami njenega svetovnonazorskega prepričanja.

Gatekeepers je sveže napisana monografija o kanadskem družbenem življenju med hladno vojno, s posebnim poudarkom na transformaciji življenja priseljencev. Za obsežno raziskavo, ki sega od temeljitega orisa zunanjepolitičnih vzvodov za kanadske priseljske smernice do kukanja v spalnice kanadskih posameznikov, je Iacovetta pridobivala vire iz desetih osrednjih kanadskih arhivskih institucij, vključno z zbirkami filmov in ustnih pričevanj, pregledala skoraj dvajset različnih dnevnikov in periodik, preko dvesto knjig ter sto objavljenih in neobjavljenih člankov. Odlikuje jo jasen in izjemno berljiv slog, poudariti pa je treba tudi pomenljivo slikovno gradivo, ki daje tematsko že tako izčrpni snovi pomembno dodano vrednost.

Kdo ali kaj je sploh »gatekeeper«? Izraz, katerega dosleden prevod bom prepustila morebitnim prevajalcem, se navadno nanaša na osebe ali institucije, ki na kakršenkoli način kontrolirajo prehode, pa najsi bo to prehod fizičnih oseb, blaga ali informacij. Iacovetta izraz poveže z državnimi avtoritetami, ki so določale pravila vstopanja v državo in nadzorovanja prišlekov, ter ga razširi na vse družbene segmente, ki so vplivali na adaptacijo nanovo priseljenih, tudi njihovo vsakdanje, zasebno življenje. Z analizo najrazličnejših virov Iacovetta ugotavlja, da lahko koncept »gatekeeper« brez večjih zadržkov iz državnih nadzorovalnih organov prenese na cel niz (tudi povsem dobronamernih) institucij in posameznikov, s katerimi se ljudje vsakodnevno srečujejo, in v določeni meri tudi na prišleke same.

Gatekeepers se torej posveča osvetlitvi vzrokov in praks kanadizacije povojnih priseljencev in jih zasleduje v raznolikih in mnogoterih interakcijah med obema opazovanima skupinama, torej med evropskimi prišleki, zlasti begunci in »gatekeeperji«, institucijami in posamezniki. S konkretnimi zgodbami priseljencev Iacovetta prikaže, da omenjena interakcija ni bila enosmerna, temveč da so tudi prišleki neizogibno vplivali na strategije in načine delovanja ne le »gatekeeperjev«, temveč tudi na preobražanje celotne kanadske

¹ Najbolj referenčne so naslednje knjige: *Hardworking People: Italian Immigrants in Postwar Toronto* (MQUP 1992); *Sisters or Strangers?: Immigrant, Ethnic and Racialized Women in Canadian History* v soredništvu z M. Epp in F. Swyripa (Toronto 2003); *Women, Gender and Transnational Lives: Italy's Workers of the World* v soredništvu z D. Gabaccia (UTP 2002); *Enemies Within: Italian and Other Wartime Internments in Canada and Beyond* v soredništvu z R. Perin and A. Principe (UTP 2000).

družbe. Rdeča nit knjige je jasna, a hkrati izjemno kompleksna, na trenutke tudi protislovna in ironična, kot pač zgodbe, ki jih piše življenje. Subtilnost, s katero predstavi obe skupini, avtorici omogoča preseganje togih podob te ali one strani, še več, z najrazličnejšimi konkretnimi primeri sta predstavljeni heterogenost praks, teženj in idej znotraj omenjenih skupin in presečnost med njimi.

Pomemben vzvod za transformacijo povojnih prišlekov v »idealne kanadske državljane«, kar je bila glavna naloga »gatekeeperjev«, pripisuje Iacovetta zunanjepolitičnemu vzdušju, ki ga je sprva izdatno začinila druga svetovna vojna in nato še hladna vojna. Kanada, ki je bila do komunistov in komunizmu sorodnih gibanj sumničava celotno vojno obdobje, se je v boju proti »rdečim« državam Vzhodnega bloka postavila ob bok ZDA. V paranoičnem vzdušju so kanadski državljani – podobno kot je to veljalo za drugi, komunistični breg – v masovnih medijih (časopisje, radio, ameriški filmski tedniki v kinih ter televizijski sprejemniki) prejeli črno-bela, znatno ideološko obarvana poročila o dogajanjih v Evropi in po svetu. Olja na mašinerijo protikomunistične propagande so dodajali tudi povojni, večinoma mladi in fizično sposobni prišleki, ki so bili že pred odhodom v Kanado selekcionirani po svojih svetovnonazorskih prepričanjih in so v večji meri nasprotovali komunističnim režimom. Številni, ki so v Kanado prišli ideološko bolj ali manj neobremenjeni, so protikomunistične nazore sčasoma prevzeli od večinske družbe.

S pomočjo mnogovrstnih virov uspe Iacovetti predstaviti raznolike odnose kanadske družbe do različnih skupin priseljencev. Obstoječi stereotipi, ki so trdovratno definirali omenjene odnose, so se napajali iz številnih virov, tako političnih realnosti kot tudi globoko zakoreninjenih rasističnih, ideoloških, spolnih in drugih predpostavk. Zlasti zgovorno je bilo časopisje, ki je, denimo, dnevno objavljalo zgodbe in zgovorne fotografije o novih prišlekih in se osredotočalo zlasti na osrečujoče prihode iz dežel pomanjkanja in bede v gostoljubno deželo izobilja. Pri tem so močno izostajali diskriminatorni vidiki priseljske politike, kot so – sicer začasno, a vendar sistematično – zavračanje zlasti nemških, italijanskih, judovskih, japonskih, grških in drugih priseljencev ter tudi priseljenih homoseksualcev (ki so jim s priseljskim zakonom leta 1952 kategorično prepovedali vstop), fizično manj sposobnih, itd. Taki in podobni predsodki so nastali na temeljih posplošenih predstav, ki so vzklyle v turbulentnem družbeno-političnem dogajanju 40. let 20. stoletja in se oplajale z aktualnimi predstavami o idealnem kanadskem državljanu. Uradna kanadska priseljska politika je navzven nastopala nedvoumno in dajala jasno vedeti, kdo je zaželen in kdo nezaželen priseljenec. A v isti sapi ko je ustvarjala družbeno razpoloženje do priseljevanja, je določenim normativom, ki so zrcalili jakost volilnih glasov, povsem nedvoumno tudi sledila. Kljub vsemu je treba pripomniti, da ost razpoloženja do priseljencev ni bila nikdar enoznačna; tako med institucionaliziranimi »gatekeeperji« kot med »navadnimi« državljani je prihajalo do zelo raznolikih vrednotenj prihoda večjega števila priseljencev in njihove vloge v državi. Med najbolj očitnimi in hkrati skrajnimi reprezentacijami priseljencev, razumljenimi kot »nevarnost za kanadsko družbo« oziroma kot »doprinos za rastočo državo«, je obstajala pisana in prelivajoča se paleta mnenj, občutenj in argumentacij.

Prišleki so ob vstopu v Kanado naleteli na številne institucije, ki so posredno ali

neposredno nadzorovale njihovo obnašanje v deželi, ki jim je nudila nov dom. Ob najbolj očitnih priseljenskih in zaposlovalskih uradnikih je to vlogo prevzemala tudi vrsta socialnih in zdravstvenih služb, družinskih, izobraževalnih in poklicnih svetovalnic, različnih klubov in društev (tudi priseljenskih), prostovoljnih organizacij, novinarjev, lobistov, ipd. Ta drža je pravzaprav izhajala iz strahu pred ekspanzijo komunizma, bila pa je tudi preventivni ukrep pred povečanjem nezaposlenosti in kriminalitete, upadom zdravstvenega standarda in seveda pred grožnjo splošne dekadence kanadske družbe, vključno z razpadom koncepta klasične družine, ki bi se lahko zgodil z navalom več sto tisoč prišlekov iz travmatizirane povojne Evrope. Kanadizacija je potekala ne le v imenu učenja angleškega jezika in kanadskega vedenja, ampak je močno posegla v sistem vrednot, zlasti na račun »pravilnega« družinskega življenja, morale, ustreznih spolnih in vsakdanjih praks ter se uveljavljala celo v prehranjevanju, bontonu in govorici telesa. Tako je kanadizacija, kot so jo spričo masovnega priseljevanja dodobra premislili v političnih in družbenih elitah, potekala prefinjeno in hkrati zelo učinkovito. Njen temeljni namen je bil preobraziti prišleke v produktivne in hvaležne državljane, saj so prišli v »deželo izobilja in demokracije«. Ta vseprisotni diskurz je odkrito in prikrito poudarjal superiornost zahodnih, sploh severnoameriških kapitalističnih držav do preostalega sveta.

Iacovetta v svoji monografiji razkriva protislovne plati priseljenske zgodovine med prvo fazo hladne vojne v Kanadi, ki je splošno znana kot priseljencem prijazna država z relativno sproščenimi vstopnimi pogoji. Večina priseljencev iz časa hladne vojne še danes vidi Kanado kot »deželo obilja in humanosti«, ki jim je omogočila priložnost za nov, bogat začetek, a hkrati je nemogoče prezreti razočaranja, izpostavljenost predsodkom, težke življenjske razmere in tragične izgube, s katerimi se je marsikdo soočil. Avtoričina pozornost je usmerjena tudi na oblike dehumanizacije in kršenje temeljnih človekovih pravic, kar se je velikokrat dogajalo prav v imenu človekovih pravic in demokracije. Večina priseljencev, trdi Iacoveta, tudi tisti, ki so uspeli, so morali integracijo in pridobitev državljanstva plačati s pripravljenostjo podrediti se zahtevam »gatekeeperjev« ali pa so utrpeli posledice.

Čeprav *Gatekeepers* obravnava kanadsko družbo v zgodnji fazi hladne vojne, ki ima nesporno svoje časovne in prostorske posebnosti, mu ne moremo odreči poudarjanja tematik in vprašanj, ki so povsem aktualna tudi za današnji slovenski prostor. Slovenija, ki se je iz pretežno izseljenske v 60. in 70. letih začela spreminjati v pretežno priseljensko deželo, se danes sooča s številnimi pojavi, primerljivimi s kanadskimi, v, recimo temu, »adolescentni« priseljenski fazi po drugi svetovni vojni. Merim zlasti na težnje po kulturni homogenizaciji kanadske družbe, ki ni zajemala le favorizacije učenja in rabe dominantnega angleškega (in pogojno francoskega) jezika, ampak je posegala tudi v oblačilno kulturo, prehranjevalne prakse, razmerja med moškim in žensko, obliko in delovanje družine, spolne prakse in druga nenapisana pravila, značilna za kanadsko družbo. Zaradi pretirane občutljivosti velikega dela »starih Kanadčanov« na prekoračitev vedenja, razumljenega kot tradicionalno kanadskega, so ti »prehitro in nepotrpežljivo odklonili morebitno prijateljstvo s prišlekom ali zmotno sklenili, da priseljenc ne more biti asimiliran in bo ostal tujec«. To pogosto držo je mogoče najti tudi v drugih priseljen-

skih državah, vključno s Slovenijo. Poraja se vprašanje, ali je res smiselno pričakovati, da bodo priseljenci nemudoma sprejeli »naš jezik in našo kulturo«, in jih prisiliti, da se bodo v takem izključevalnem okolju sploh kdaj čutili Slovence? Ali nenazadnje ni mogoče posameznikovih pripadnosti in lojalnosti seštevati? Zakaj smo tako ponosni na težnje po ohranjanju slovenskega jezika in tradicij med Slovenci v zamejstvu in po svetu, priseljencem pa te potrebe ne želimo priznati?

Urška Strle

Fernando Devoto, *Historia de la inmigración en la Argentina*, Sudamericana, Buenos Aires, 2003, 527 str.

Knjiga *Historia de la inmigración en la Argentina* je prvič izšla leta 2003 v sklopu izdaj, namenjenih boljši osvetlitvi zgodovine druge največje države južnoameriškega kontinenta. Predstavlja pravzaprav prvo sintezno delo, ki si prizadeva v enem tekstu združiti 250 let dolgo obdobje pojava, ki je tako močno zaznamoval podobo te dežele. Njegov avtor je Fernando Devoto, najbrž eden izmed najboljših poznavalcev migracijskega fenomena Argentine. Da gre resnično za osebnost, ki ni poznana samo v ozkih mejah svoje domovine, zgovorno pričata že zajetna bibliografija in dejstvo, da ga v svojo sredino vabijo tudi ugledne evropske, zlasti francoske, španske in italijanske izobraževalne institucije. Med njegova pomembnejša historiografska dela bi lahko uvrstili zlasti tista, ki se ukvarjajo z zgodovino migracij, idejnopolitične misli in socialnih gibanj.

Dokaj zajetno delo *Historia de la inmigración en la Argentina* želi na nekaj več kot petsto straneh povezati pravzaprav celotno zgodovino priseljevanja v to deželo ob Srebrni reki. Glavnina knjige je posvečena čezmorskim selitvam, v dodatku pa lahko izvemo veliko tudi o poznejši imigraciji iz sosednjih južnoameriških držav. Avtor drugega dela je Roberto Benencia, Devotov sodelavec, ki se profesionalno ukvarja prav s celinsko migracijo, še vedno močno prisotno v argentinskem vsakdanu. Obsežnejši del knjige, ki ga je spisal Devoto, je razdeljen na dve večji enoti. V prvi skuša avtor pojasniti migracijska gibanja, ki so izkoreninila ljudi iz svojih domov v Evropi in jih povedla proti Argentini, v drugi pa raziskuje proces vključevanja priseljencev v argentinsko družbo. V uvodnem delu se avtor ukvarja z vprašanjem zgodovinskega spreminjanja današnjega območja Argentine in s tem povezano giblivo definicijo migranta. Preteklost dežel latinskoameriške celine je preveč kompleksna, da bi jo lahko povzeli v tem kratkem sestavku, vendar je treba, kot zatrjuje avtor, imeti v mislih zapleteno formiranje dežele v 19. stoletju, saj brez tega ne moremo razumeti dinamike zgodovinskih procesov.¹ Promet, ki je nekoč potekal zgolj okrog veletokov Parana in Uruguay, se je z razvojem železniškega omrežja proti letu 1880 povsem spremenil, s tem pa so se zamenjale tudi poti in predstave migrantov. Med osebami, ki so še v tretji četrtini 19. stoletja želele migrirati iz Santiaga de Compostele, je med destinacijami vselej navedeno le območje Rio de la Plata, šele pozneje sta prišli v ospredje konkretni mesti pristanka – Montevideo oziroma Buenos Aires. Devoto poseben pomen pripisuje geografski umeščenosti migracije, ki je v celotnem obdobju priseljevanja temeljila na povezanosti z obmorskim pasom Argentine in skoraj nikoli ni zajela severozahodnega predela dežele. Podatek, da je leta 1914 priseljeno prebivalstvo sestavljalo 30 odstotkov celotnega prebivalstva, ne pove prav veliko, če ne poudarimo, da je kar polovica vseh imigrantov prebivala v Buenos Airesu, 35,5 odstotka v provinci Santa Fe, 7 odstotkov v provinci Corrientes in le 2 odstotka v La Rioji.

V nadaljevanju se avtor posveča problematizaciji opredelitve imigranta skozi optiko

¹ Za splošni pregled argentinske zgodovine glej npr. Maria Saenz Quesada, *La Argentina. Historia del país y de su gente*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2001.

vladajočih slojev argentinske družbe in vzpostavljanju ločnic med begunci, izgnanci ter drugimi, ki so stopili na argentinska tla. Zaključí z ugotovitvijo, da je podoba priseljence v takšni ali drugačni obliki ohranjala skoraj nespremenjen značaj, ki je bil vse od ustanovitvenih začetkov države sicer pozitiven, a se ga je povezovalo z agrarnim in evropskim izvorom. Analiza migracijskih gibanj, ki sledi uvodnemu delu, najprej postreže z nekaj številkami in ocenami, ki nam pomagajo razumeti razsežnosti fenomena.

Kljub nezanesljivosti nacionalnih statistik je primerjava z drugimi priselitvenimi državami zgovorna in priča o izjemnem valu priseljavanja, ki je v Argentini, prav tako kot v Združenih državah, dosegel svoj vrh pred prvo svetovno vojno. Delež priseljenega prebivalstva v primerjavi z domačim prebivalstvom pa je bil v tej južnoameriški državi še večji: medtem ko so v ZDA po popisu leta 1890 sestavljali 14,7 odstotka prebivalstva, so v Argentini leta 1895 predstavljali 25,5 odstotka, pred prvo svetovno vojno pa je ta razlika postala še večja. ZDA so s popisom leta 1910 beležile 14,5 odstotka priseljenega prebivalstva, medtem ko se je ta številka v Argentini pri štetju 1914 povzpela kar do 30 odstotkov.

Preučevanje selitvenih gibanj iz Evrope avtor začne z oceno uveljavljenih migracijskih modelov, ki so v družbenih vedah dolgo sloneli na razlikovanju med dejavniki privlaka in potiska oziroma v literaturi bolj znano po angleškem terminu *pull/push*. Raziskovanje, ki temelji na izdelavi shem, povezanih z vrednotenjem industrijskega in kapitalističnega razvoja, se zdi avtorju preveč površinsko in nezadostno pri obravnavi tako kompleksnega pojava, kot so migracije. Pesimisti so v razvoju kapitalizma skušali iskati negativne dejavnike, ki naj bi vplivali na odliv evropskega prebivalstva in jih običajno skrčili na enostavno pojasnjevanje razvoja trga, vključevanja nacionalnih ekonomij v širši gospodarski sistem ter tehnoloških inovacij, ki so izrinile malo kmečko proizvodnjo in podeželsko prebivalstvo obsodile na selitev. Optimisti so se po drugi strani naslanjali na ugodne učinke trga in migracije poskušali pojasniti z odločitvami migrantov, ki naj bi na podlagi popolnih informacij racionalno izbrali možnost, ki jim je omogočala kar največje koristi. V podkrepitev svojih tez zagovorniki enega ali drugega pristopa navajajo primere, pesimisti običajno Irsko, Francijo in Španijo, optimisti pa svoje moči usmerjajo v pojasnjevanje izseljevanja iz Anglije.

Devotu se zdita oba pristopa nezadostna, saj obravnavata migracije le z globalnega vidika in zelo površinsko razlagata dejansko stvarnost, ki je posameznike pripeljala do odločitve za selitev. Pogleda v ospredje postavljata ekonomsko ozadje, ne zmenita pa se za druge vplive, ki so ravno tako močno posegli v odločanje o odhodu. Avtor jima očita »mehanično perspektivo« pri pojasnjevanju človekovega delovanja, ki naj bi se zgolj odzivalo na zunanje dejavnike, in poudarja, da kompleksnosti migracijskega pojava ni mogoče razumeti s teoretičnimi modeli, temveč je treba poznati vse razsežnosti zapletenega fenomena. Pomembnost regionalnih razlik, ki lahko vplivajo na določen »tip« izseljevanja, oblikovanje migracijskih mrež, določena »kultura« in tradicija migracij, družinska ozadja, problem informiranosti migrantov in kroženja informacij, značaj migriranja in sklepanja odločitev (ali je odločitev dokončna ali pa ima migrant v mislih uspeh v svojem domačem kraju in okrog svoje referenčne skupine, ki v njegovih očeh nenazadnje edina

nekaj pomeni) in še druge predpostavke so po avtorjevem mnenju nujne, če želimo dobro razumeti selitvene procese.

Pomen selitvenih strategij, regionalnih razlik ter migracijskih tradicij in družinskih ozadij tvori nekakšno rdečo nit knjige, ki se vleče vse do konca evropskega priseljevanja in opozarja na nujnost po širši perspektivi obravnavanja pojava, ki ga ne kaže razlagati zgolj z ekonomskimi pogoji ali zahtevami državnih politik.

Regionalnim specifikam in mikroanalitični perspektivi analize migracijskih procesov avtor posveti poglobitveni del knjige o izseljevanju iz Evrope. Pri pojasnjevanju regionalnih posebnosti je ločnica postavljena med tri španska območja: Vizcaya, Pontevedro in Salamanca.² Raziskava temelji na študiji primera 616 migrantov, ki so iz pristanišč med Bilbaom in Vigojem na severu Španije leta 1910 odpluli proti Buenos Airesu. Izseljenski tok je kljub enotnemu nacionalnemu izvoru vseboval izjemne regionalne posebnosti in prav tu se skriva srž Devotovega dela. Različne selitvene strategije so ob vpetosti v kompleks družinskih in sorodstvenih odnosov proizvedle povsem značilne in pokrajinsko specifične »kulture migracij«. Medtem ko so se s Pontevedre izseljevali zlasti samski moški, je bilo v Vizcayi in Salamanci več kot polovica takih, ki so se na pot odpravili z družinami. Razlikovanje pa se tu ne ustavi, saj so se prebivalci Salamance izseljevali skupaj s svojimi družinami, medtem ko je bil v Vizcayi razširjen sistem odloženih selitev, kar je pomenilo, da so se nekateri člani družine izselili prvi, drugi pa so jim pozneje sledili. Devoto pri razlagi razlik ne uporablja poenostavljenega modela, ki bi razglašal, da je šlo zgolj za različne faze enakega gibanja družin, temveč poudarja drugačne družinske strategije, ki so jih ubrali prebivalci različnih pokrajin. V Pontevedri je bila tako zakoreninjena dolga migracijska tradicija »moških, ki so migrirali, in žensk, ki so ostale doma«, Salamanca ni poznala zgodovine čezoceanskih selitev, a je bila pred vojno ukleščena v agrarno krizo, ki je močno prispevala k migraciji celotnih družin, Vizcaya pa je klasičen primer selitvenih verig z dolgo preteklostjo in dobrim poznavanjem razmer v kraju prihoda.

V naslednjih poglavjih je zorni kot postavljen na mikroraven, tako da so v ospredje postavljeni problemi informiranosti migrantov in kroženja informacij, posamezne družinske strategije in selitvene verige ter vpliv agentov in možnost financiranja čezoceanske izkušnje. Migracijske verige, poudarja avtor, niso bile samo tiste, ki so nudile ugodne možnosti za nastanitev in pridobitev dela v tujih deželah, temveč so migrante tudi omejevale, saj so bili s tem »zaprti« v svet priložnosti svojega družinskega kroga in sorodnikov. Dostop do informacij prav tako ni bil takšen problem, kot se sprva zdi, selitveno okolje je bilo z njimi velikokrat natrpano, precej bolj vprašljiva pa je bila kredibilnost informacij in odnos migrantov do virov sporočanja.

Prvi del knjige o izseljevanju iz Evrope se zaključi z analizo medvojnega obdobja, ki je prelomil z liberalnim časom svobodnih migracijskih gibanj in v mnogih državah uvedel omejitve priseljevanja. Državna politika Argentine je tu postavljena nasproti ukrepom drugih držav, zlasti tistih, ki so v preteklih obdobjih sprejemale veliko prise-

² Vizcaya je ena izmed provinc avtonomne baskovske pokrajine, Pontevedra se nahaja v španski Galiciji, Salamanca pa na območju Kastilje.

ljencev – Združene države, Avstralija, Nova Zelandija, Kanada. Tudi Argentina je v tem obdobju uvedla restriktivne ukrepe, ki naj bi uredili priseljevanje z izločitvijo politično hujskaških in nezdravih ter »nehigienskih« posameznikov. Dognanja novih »znanosti«, zlasti evgenike in evolucionističnih predstav, so se torej zrcalila v določbah, ki jih je leta 1923 sprejela vlada Marcela Alvearja.

V drugem delu se avtor sprva sooča z ugotavljanjem migracijskih potez zgodnjega vala priseljevanja v poznem kolonialnem obdobju. Kvantifikacija je za to obdobje zapletena in tvegana, zato se je avtor opiral v glavnem na sezname ladijskih potnikov in ljudska štetja. Popis prebivalstva v mestu Buenos Aires je leta 1810 pokazal, da so med priseljenimi prevladovali Galičani (v 30 odstotkih), sledili pa so jim Baski in Andaluzijci. Čezooceanske selitve v Argentino so se proti koncu 18. in v začetku 19. stoletja najprej pojavile na območju okrog pristanišč, kar avtor pripisuje širjenju informacij, ki so svojo pot začele prav ob lukah in se le počasi širile v notranjost. Raziskave o izvoru migrantov so potrdile obmorski značaj priseljenih in le malo je bilo takih, ki so izhajali iz goratih predelov.

Državne politike z željo po pritegnitvi imigrantov so se pojavile že zelo zgodaj. V dekretih Prve hunte, ki je oblast v Buenos Airesu prevzela leta 1810, so se že pojavila določila, da se lahko vsi tujci, ki niso v vojni z novo oblastjo, mirno naselijo v deželi in uživajo enake pravice kot domačini. Prvi Triumvirat je načela razširil z naselitveno politiko, ki je tujcem ponujala zemljo v izkoriščanje pod enakimi pogoji kot domačinom. Želje oblastnikov se niso srečale z ugodnim odzivom. Priseljevanje je z emancipacijo in s poznejšimi željami Rivadavie po naselitvi protestantskih prebivalcev Severne in Zahodne Evrope naletelo na neuspeh. Prav nasprotno pa je Rosasova diktatura kljub svoji ksenofobni drži pomenila pravi polet za imigracijo, kar je za Devota očiten pokazatelj omejenega vpliva državnih politik. Južnoameriške države so bile v štiridesetih in petdesetih letih 19. stoletja med Evropejci precej slabše poznane od severnoameriških, a se je dober del migrantov odločil za selitev na območje Rio de la Plate. Španija, ki je sicer veljala za glavno selitveno območje v južnoameriške dežele, se je v tem času znašla v položaju nizkega demografskega pritiska in je vse do tretje četrtine 19. stoletja prispevala majhen del migrantov. Regionalni pogled nam razkrije nove dimenzije in vidimo lahko, da je Baskija od štiridesetih let 19. stoletja prispevala nezanemarljiv del priseljenih, v petdesetih letih pa so začeli prihajati tudi Genovežani. Vprašanje identitete novih prišlekov ni bilo tako preprosto kot morda zglada na prvi pogled. Baski se sicer niso izrekli za pripadnike baskovske narodnosti, a je med njimi kljub vsemu vladala identitetna povezanost, ki se je kazala v zaprtih sistemih sociabilnosti z zelo visoko stopnjo endogamije. Zanimivo je na primer tudi, da so Genovežani, naseljeni v buenosaireški četrti La Boca, v kar 40 odstotkih izhajali iz enega samega mesteca – Varazze in ne s celotnega območja nekdanje pomorske republike.

Z ustavo, sprejeto leta 1853, je bila vzpostavljena in načrtovana dolgoročna perspektiva argentinske prihodnosti, ki naj bi temeljila prav na obsežnih programih priseljevanja. Znano reklo *gobernar es poblar* ('vladati pomeni naseljevati') je bilo osišče nove politike, ki je načrtala smernice naseljevanja in izgradnje nove družbe. Priseljenci naj bi izvirali predvsem iz razvitejših, severnih predelov Evrope, in naj bi Argentini vdahnili »civilni-

zacijski« duh, ki bi ga domačini morali posnemati. Politika je vključevala tudi izgradnjo posebne stavbe, namenjene prvotni nastanitvi in uspešnemu vključevanju imigrantov v novo družbo, za uspešno pritegnitev priseljencev pa je predvidevala ustanovitev posebne migracijske komisije in propagandnih programov na evropskih tleh. Napori oblasti so se izkazali za jalove, saj je levji delež migrantov prispel prek svojih sorodnikov in prijateljev, ne pa zaradi povabila agentov. Zanimarljiva je bila tudi vloga »azila« oziroma poznejšega Hotela imigrantov, v katerem je prve trenutke prebila le manjšina prispelih iz Evrope. Migracijski cikel je narasel brez posebnih političnih prizadevanj z ekonomsko prosperiteto Argentine v šestdesetih letih, piše Devoto.

Najobširnejši del druge polovice knjige je posvečen obravnavi velikega vala priseljavanja med letoma 1881 in 1914. V tem obdobju je v Argentino prispelo 4.200.000 ljudi, med katerimi je bilo 2.000.000 Špancev, 1.400.000 Italijanov, 170.000 Francozov in 160.000 Rusov. Migrantske politike so se zopet izkazale za neučinkovite, zatrjuje avtor. Argentinske elite so bile obremenjene z vprašanjem izvora priseljencev in so z veliko nelagodnostjo opazovale priseljevanje Italijanov. Skupnost slednjih je bila v očeh vladajočih slojev videna kot grožnja, ki preti s svojo številčnostjo, z močjo institucij in s pomanjkanjem želje po integraciji. 20. septembra, ko so Italijani praznovali obletnico združitve svoje domovine, se je očitno zdelo, kot da so se znašli v Italiji. Po argentinskih mestih so potekale manifestacije, z italijanskih gospodinjev so visele zastave, organizacije pa so cvetele v patriotskem aktivizmu. Med argentinsko elito se je začela pojavljati zahteva po »nacionalizaciji« imigrantov, ki je šla skozi procese izumljanja tradicij in vključevanja priseljencev v institucije moderne države – izobraževalni sistem, vojsko in politiko. Postopke asimilacijskih teženj Fernando Devoto opisuje zelo podrobno. Šolstvo je leta 1884 z zakonom o obveznem, laičnem in brezplačnem izobraževanju zakorakalo na pot, ki jo je ob koncu 19. stoletja kronal zgodovinar in zdravnik za duševno prikrajšane, Jose Maria Ramos Mejia, v knjigi *Las multitudes argentinas* (Argentinske množice).³ V njej je utemeljil »pedagoško liturgijo« s petjem himne, patriotskih pesmi, priseganjem zastavi in z drugimi akti, ki so šli vstric z nastajajočimi težnjami civilne religije.

Pri soočanju z vprašanjem integracije migrantov se Devoto ne zadovolji z ocenami znanega argentinskega sociologa italijanskega rodu Gina Germanija, ki je v šestdesetih letih 20. stoletja argentinsko družbo pred prvo svetovno vojno označil kot dobro integrirano. Predpostavljal je, da je nasprotje kvalitetne integracije samo v marginalizaciji in da je posameznik z rednim delom, bivališčem, družinskim okvirjem in enakopravno vključenostjo v socialno tekmovanje tudi dobro integriran. Devoto analizira življenje migrantov z njihovo umeščenostjo v priseljske skupnosti, odnosom med vodstvenimi člani in preostalimi pripadniki, vključenostjo v svet argentinske politike, posebno pozornost pa nameni zlasti t. i. neformalni asimilaciji, ki jo preučuje z vidika sklepanja zakonskih zvez in naseljevanja migrantov. Prostorske razporeditve bivališč posameznih skupnosti in s tem

³ »Pedagoška liturgija« je imela očitno močan učinek, saj so obhodi šol pokazali, da so otroci imigrantov veliko glasneje peli argentinsko himno kot otroci domačinov. Glej: Fernando Devoto, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*. Buenos Aires: Siglo XXI de Argentina Editores, 2005, 35.

povezane segregacije ne moremo razumeti samo s kvantitavnimi ocenami naselitev, saj nam te ne povedo prav nič o odnosih med posameznimi skupinami, zatrjuje avtor. Tudi tu predlaga študijo posameznih primerov in rabo kvalitativnih dokumentov pri preučevanju življenja priseljencev. Raziskava integracijskih procesov ga je v nasprotju z Germanijem pripeljala do ugotovitve, da ni mogoče postaviti enačajeve med multietničnimi družbami. Predpostavka, da so v argentinski družbi veljali podobni principi socialnih interakcij kot v ameriški (ZDA), se mu zdi zgrešena, pri označevanju argentinske stvarnosti mu je bližje ideja širokega kulturnega pluralizma oziroma »hibridne družbe« kot nekakšne 'sklede za solato' (*ensaladera*).

Zaključni del knjige o čezoceanskem priseljevanju je namenjen osvetlitvi obdobja po prvi svetovni vojni, ki je tudi za Slovence najbrž najzanimivejše. Tudi v povojnem obdobju je Argentina dokaj širokosrčno sprejemala migrante, čeprav je vzpostavila določene omejitve, ki pa nikoli niso dosegle svojega pravega učinka. Argentinska družba je v tem času postala bolj homogena in tudi neprimerno bolj konfliktna. Populizem je migrante, željne socialnega vzpona, popeljal v politiko, vznikati pa so začela tudi radikalna gibanja in predsodki tako proti Judom kot proti Sirijcem, Libanoncem in slovanskim priseljencem, zlasti tedaj številnim Poljakom. Na tem rešetu sovražnosti so se žal znašli tudi Slovenci, ki so tedaj prihajali predvsem z območja Primorja in tudi zapostavljenega Prekmurja. Poglavitnemu delu slovenske migracije, tipološko in časovno (sicer zelo grobo) razdeljene na medvojno ekonomsko-politično in povojno politično, je v knjigi Fernanda Devota posvečeno zanemarljivo malo prostora, zato pa se lahko pohvalimo z monografskimi deli in znanstvenimi razpravami, ki obravnavajo »naše« izseljenstvo. Pogrešamo pa študije primerov z analizami selitvenih izkušenj konkretnih izseljencev, njihovega družinskega izvora, domačega okolja, selitvenih strategij in postopka njihovega vključevanja v argentinsko družbo. Dokumenti osebne korespondence,⁴ ki omogočajo preučevanje doživljanja migrantov »od znotraj« – in ne prek zunanjih državnih institucij – bi se pri tem delu izkazali za zelo dobrodošle. Podrobne raziskave ne bi samo odstrle tančice z brezoblične gmote anonimnih migrantov, temveč bi globlje prodrle v razsežnosti migracijskih procesov in pokazale na prezrte koticke tega večplastnega in kompleksnega pojava. Vrednost knjige Fernanda Devota se kaže namreč prav v tem, da dolgega procesa priseljevanja v Argentino ne pojasnjuje z gibanjem množice nevidnih migrantov, ki naj bi po mehaničnih prilagoditvenih postopkih postali Argentinci, temveč nenehno izpostavlja pestrost priseljenjskih skupin ter poudarja nujnost poglobljenih analiz ozadij imigrantskih izkušenj.

Miha Zobec

⁴ Predstavitev osebnih izkušenj v primeru Argentine lahko najdemo v knjigi Alekseja Kalca *Poti in usode* (Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Znanstveno raziskovalno središče RS Koper, Narodna in študijska knjižnica Trst, Koper – Trst 2002) in nekoliko tudi v *Krila migracij: po meri življenjskih zgodb* (Založba ZRC, Ljubljana, 2009) v članku Mirjam Milharčič Hladnik.

NAVODILA AVTORJEM ZA PRIPRAVO PRISPEVKOV ZA *DVE DOMOVINI* / *TWO HOMELANDS*

1. Usmeritev revije

Revija *Dve domovini / Two Homelands* je namenjena objavi znanstvenih in strokovnih člankov, poročil, razmišljanj in knjižnih ocen s področja migracij. Revija, ki izhaja od leta 1990, je večdisciplinarna in večjezična. Letno izideta dve številki v tiskani in elektronski obliki na svetovnem spletu (<http://isi.zrc-sazu.si/?q=node/436>). Članki so recenzirani.

Prispevke, ki morajo biti urejeni po spodnjih navodilih, pošljite na naslov uredništva: Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU,

P. P. 306, SI Ljubljana;

telefon: (+386 1) 4706 485, faks: (+386 1) 4257 802;

elektronski naslov: ktoplak@zrc-sazu.si, ali spelam@zrc-sazu.si

Prispevke oddajte uredništvu v **dveh tiskanih izvodih** in v **elektronski obliki**.

Rokopisov, ki jih uredništvo revije *Dve domovini* sprejme v objavo, avtorji ne smejo hkrati poslati kaki drugi reviji. Avtorji naj poskrbijo za primerno jezikovno raven in slogovno dovršenost. Avtorji se z objavo v reviji *Dve domovini / Two Homelands* strinjajo z objavo prispevka tudi v elektronski obliki.

2. Sestavine prispevkov

Članki morajo imeti sestavine, ki si sledijo po naslednjem vrstnem redu:

- **glavni naslov** članka (z velikimi tiskanimi črkami, okrepljeno, središčna poravnava);
- **ime in priimek avtorja** (središčna poravnava, priimku naj sledi opomba pod črto, v kateri so navedeni: 1. avtorjeva izobrazba in naziv (na primer: dr. zgodovine, znanstveni sodelavec); 2. avtorjev poštni naslov (na primer Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU, Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana); 3. avtorjevi elektronski naslov, telefon in faks);
- **predlog vrste prispevka** (izvirni, pregledni ali kratki znanstveni prispevek, strokovni članek);
- **izvleček** (slovenski naslov članka in slovenski izvleček, skupaj s presledki do 600 znakov);
- **ključne besede** (do 5 besed);
- **abstract** (angleški prevod naslova članka in slovenskega izvlečka);

- **key words** (angleški prevod ključnih besed);
- **članek** (1. skupaj s presledki naj ne presega 45.000 znakov oz. 25 tipkanih strani; 2. celotno besedilo naj bo označeno z »Normal« – torej brez oblikovanja, določanja slogov in drugega; 3. pisava Times New Roman, brez poravnave desnega roba; 4. odstavki naj bodo brez vmesnih vrstic, prazna vrstica naj bo pred in za vsakim naslovom in predvidenim mestom za tabelo ali sliko; 5. odstavki za naslovi so brez zamikov, ročno mora biti narejeno morebitno označevanje in oštevilčevanje vrstic in odstavkov; 6. naslove označite ročno, podnaslove prvega reda z velikimi tiskanimi črkami in okrepljeno, podnaslove drugega reda z malimi tiskanimi črkami in okrepljeno);
- **summary** (angleški naslov članka z velikimi tiskanimi črkami, ime in priimek avtorja, sledi angleški povzetek članka, skupaj s presledki do 5.000 znakov, dodajte tudi ime prevajalca).

Poročila in ocene morajo imeti sestavine, ki si sledijo po naslednjem vrstnem redu:

- **poročila s konferenc in drugih dogodkov, razmišljanja**: naslov dogodka (velike tiskane črke, okrepljeno), datum poteka, ime in priimek avtorja (male črke, odebeljeno, vse središčno poravnano, celotno besedilo naj bo označeno z »Normal« – torej brez oblikovanja, določanja slogov in drugega; odstavki za naslovi so brez zamikov, ročno mora biti narejeno morebitno označevanje in oštevilčevanje vrstic in odstavkov), besedilo naj obsega med 5.000 in 15.000 znaki skupaj s presledki;
- **knjižne ocene**: ime in priimek avtorja ali urednika knjige, ki je predmet ocene, naslov knjige, založba, kraj, leto izida, število strani (male tiskane črke, avtor in naslov naj bosta okrepljena), besedilo naj obsega med 5.000 in 15.000 znaki skupaj s presledki, na koncu v desnem kotu sledi ime in priimek avtorja ocene.

V besedilih **se izogibajte** podčrtavanju besed in okrepljenemu tisku. Želeni poudarki naj bodo označeni s poševnim tiskom. S poševnim tiskom označite tudi navedene naslove knjig in časopisov.

3. Citiranje v člankih

V reviji *Dve domovini* je **citiranje** možno **med besedilom** in v obliki **opomb pod črto**, vendar naj avtorji uporabijo le enega od načinov.

Avtorji naj pri **citiranju med besedilom** upoštevajo naslednja navodila:

- **Citati**, dolgi pet ali več vrstic, morajo biti ročno oblikovani v ločenih enotah, zamaknjeni, brez narekovajev, za in pred vsakim citatom je prazna vrstica, pri odstavku za citatom ni zamika v prvi vrstici; citati, krajši od petih vrstic, naj bodo med drugim besedilom v narekovajih in pokončno (ne poševno).
- Pri **navajanju avtorjev** med besedilom (ne v oklepaju) prvič navedite ime in priimek avtorja v celoti, sicer navajajte samo priimek avtorja.
- Navajanje avtorja v oklepaju naj sledi temu vzorcu: oklepaj, priimek, leto, dvopičje in strani, ki so ločene s stičnim pomišljajem, zaklepaj, pika (Anderson 2003: 91–99); več navedb naj bo ločenih s podpičjem in razvrščenih po letnicah (Hobsbawm 2007: 23–45; Anderson 2003: 91–99).
- **Seznam literature in virov** je v tem primeru na koncu besedila, enote naj bodo razvrščene po abecednem redu priimkov avtorjev, enote istega avtorja pa razvrščene po letnicah; če

imamo več del istega avtorja, ki so izšla istega leta, jih ločimo z malimi črkami (Anderson 2003a; 2003b). Seznam literature in virov je **brez zamikov**. Upoštevajte naslednji vrstni red in načine zapisov pri različnih navedenih enotah:

- navajanje pri knjigah: priimek in ime avtorja, (leto izida), *naslov knjige*, kraj, založba (primer: Anderson, Benedict (2003). *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.);
- pri člankih v zborniku: priimek in ime avtorja, (leto izida), naslov članka, *naslov zbornika* (ime urednika), kraj, založba, strani (primer: Drnovšek, Marjan (2004). Izseljenke v očeh javnosti. *Zbornik referatov 32. zborovanja slovenskih zgodovinarjev* (ur. Aleksander Žižek). Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, 383–393.);
- pri člankih v revijah: priimek in ime avtorja, (leto izida), naslov članka, *naslov revije*, letnik, številka, strani (primer: Brightman, Robert (1995). Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification. *Cultural Anthropology* 10(4): 509–546.);
- seznam literature in virov naj vsebuje vse v članku citirane vire in literaturo in naj ne vsebuje enot, ki v članku niso citirane.

Avtorji naj pri **citiranju v opombah pod črto** upoštevajo naslednja navodila:

- Pri citiranem delu naj navedejo: ime in priimek, *naslov*, kraj, založba, leto izida (primer: Zvone Žigon, *Izzivi drugačnosti: Slovenci v Afriki in na Arabskem polotoku*, Ljubljana: Založba ZRC, 2003.).
- Upoštevajo pa naj tudi naslednje: **citati**, dolgi tri ali več vrstic, morajo biti ročno oblikovani v ločenih enotah, zamaknjeni, brez narekovajev; citati, krajši od treh vrstic, naj bodo med drugim besedilom v narekovajih in pokončno (ne poševno); pri navajanju avtorjev med besedilom (ne v oklepaju) prvič navedite ime in priimek avtorja v celoti, sicer navajajte samo priimek avtorja.

Pri citiranju **arhivskega gradiva** morajo biti navedeni naslednji podatki:

- ime arhiva, signatura fonda ali zbirke, ime fonda ali zbirke, ime dokumenta in njegov datum, oznaka arhivske enote, oznaka tehnične enote (primer: Arhiv Republike Slovenije, AS 33, Deželna vlada v Ljubljani, Zapisnik 3. redne seje z dne 14. 2. 1907, a. e.1567, škatla 15.).

Pri citiranju **virov z medmrežja** pa morajo biti navedeni naslednji podatki:

- če sta avtor in naslov enote znana: priimek in ime avtorja, (leto izida), naslov članka, naslov strani in datum ogleda (primer: Becker, Howard (2003). New directions in the Sociology of Art, <http://home.earthlink.net/~hsbecker/newdirections.htm> (1. 2. 2008));
- če avtor ni znan, navedite le naslov članka, naslov strani in datum ogleda (primer: Interaction: Some ideas, <http://home.earthlink.net/interaction.htm> (1. 2. 2008));
- med besedilom prispevka v prvem primeru navedite avtorja, na primer (Becker 2003), v drugem primeru pa le prvo besedo iz naslova članka oziroma vira, na primer (Interaction).

4. Grafične in slikovne priloge

- **Fotografije, slike, zemljevidi** idr. – z izjemo tabel, narejenih v urejevalniku Word, ki pa morajo biti oblikovane za stran velikosti 16,5 x 23,5 cm – naj ne bodo vključeni v Wordov dokument. Vse slikovno gradivo oddajte oštevilčeno v **posebni mapi** z vašim priimkom in imenom. Opombe v podnapisih ali tabelah morajo biti ločene od tekočega teksta.

- **Lokacijo slikovnega gradiva v tekstu** označite na naslednji način:
- Fotografija 1: Kuharica Liza v New Yorku leta 1905 (avtor: Janez Novak, vir: Arhiv Slovenije, 1415, 313/14) ali Preglednica 1: Število prebivalcev Ljubljane po popisu leta 2002 (vir: Statistični urad RS, Statistične informacije, str. 14)).
- Za grafične in slikovne priloge, za katere nimate avtorskih pravic, morate dobiti **dovoljenje za objavo**.

INSTRUCTIONS TO AUTHORS FOR THE PREPARATION OF ARTICLES FOR *DVE DOMOVINI/TWO HOMELANDS*

1. Orientation of the Journal

The Journal *Dve domovini/Two Homelands* welcomes the submission of scientific and professional articles, reports, debates and book reviews from the fields of humanities and social sciences, focusing on migration and related phenomena. The Journal, published since 1990, is multidisciplinary and multilingual. Two volumes are published per year in printed and electronic version on the internet (<http://isi.zrc-sazu.si/?q=node/436>). All articles undergo a review procedure.

Articles should be prepared according to the instructions stated below and sent to the editorial board at the following address:

Institute for Slovenian Emigration Studies SRC SASA

P. P. 306, SI Ljubljana;

Telephone: +386 1 4706 485, Fax: +386 1 4257 802;

E-mail: kristina.toplak@zrc-sazu.si, or spelam@zrc-sazu.si

Articles should be submitted in **two printed versions** and an **electronic version**.

Manuscripts that are accepted for publishing by the editorial board of *Dve domovini/Two Homelands* are not to be sent for consideration and publishing to any other journal. Authors are responsible for language and style proficiency.

With the publication of articles in Journal *Dve domovini/Two Homelands* authors also agree to publish the articles in electronic version.

2. Elements of Contributions

Articles should contain the following elements in the stated order:

- **Title** (in capital letters, bold, alignment center)
- **Name and surname of the author** (alignment center, after the surname a footnote should be inserted stating: 1. author's education and title (e.g. PhD, MA in History, Research Fellow); 2. author's full postal address (e.g. Institute for Slovenian Emigration Studies, Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana); 3. author's e-mail address, phone and fax number);
- **Type of the contribution** (original, review or short scientific article; professional article)

- **Abstract** (title of the article and abstract, up to 600 characters together with spaces);
- **Key words** (up to 5 words);
- **Article** (1. together with spaces it should not exceed 45.000 characters or 25 typed pages; 2. style of the entire text should be “Normal”; 3. font Times New Roman, alignment left; 4. paragraphs should not be separated by an empty line, empty line should be used before and after every title and intended space for a chart or picture; 5. paragraphs following the titles should not be indented, bullets and numbering of lines and paragraphs should be done manually; 6. titles should be marked manually, headings 1 with bold capital letters, headings 2 with bold small letters; 7. titles should be aligned center;
- **Summary** (title of the article with capital bold letters, name and surname of the author, summary of the article, together with spaces up to 5000 characters).

Reports and reviews should contain the following elements in the stated order:

- **Reports from conferences and other events, debates:** title of the event (in bold capital letters), date of the event, name and surname of the author (bold small letters, alignment center, style of the entire text “Normal”; paragraphs should be indented manually (with the tabulator; paragraphs following the titles should not be indented, bullets and numbering of lines or paragraphs should be done manually), between 5000 and 15000 characters including spaces;
- **Book reviews:** name and surname of the author or editor of the book, title of the book, name of publisher, place of publication, date of publication, number of pages (small letters, author and title in bold), between 5000 and 15000 characters including spaces, on the top right hand corner include the name and surname of the reviewer.

In all texts **avoid** underlining and writing in bold. Italic should be used when emphasising a word or a phrase. Italic should also be used for citing titles of books and newspapers.

3. Citation in Articles

Citations in the journal *Dve domovini / Two Homelands* are possible either within the text or in footnotes.

When **citing within the text** authors should follow the instructions below:

- **Long citations** (five lines or more) should be typed as an indented paragraph (with the use of “tab”), in italic, without quotation marks, the first line of the paragraph after the citation should not be indented; citation shorter than five lines should be included in the main text and separated with quotation marks, in normal font (not in italic).
- When **naming the author** within the text (not in brackets) for the first time, include both full name and surname of the author, then continue using only last name.
- When naming the author in brackets use the following form: bracket, surname, year, colon, pages separated by hyphen, full-stop (Barthes 1999: 91–99); when naming more authors separate their names with semicolon and name them according to the year of publishing in ascending order (Said 1999: 98–99; Ford 2006: 14–45).
- **List of references** should be placed at the end of the written text and arranged in the alphabetical order according to author’s surname. Multiple references by one author should be arranged according to the year of publishing. Multiple references by one author published

in the same year should be separated with small letters (e.g. Ford 1999a; 1999b). Use the following style:

- books: surname and name of the author, (year of publishing), *title*, place of publishing, publisher (e.g. Žitnik Janja (1995). *Orel in korenine med "brušenjem" in cenzuro*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU);
- articles in series: surname and name of the author, (year of publishing), title, *title of the volume* (name of the editor), place of publishing, publisher, pages (e.g. Drnovšek, Marjan (2004). Izselske v očeh javnosti. *Zbornik referatov 32. zborovanja slovenskih zgodovinarjev* (ed. Aleksander Žižek). Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, 383–393.);
- articles in journals: name and surname of the author, (year of publishing), title, *title of the journal*, year, number, pages (e.g. Brightman, Robert (1995). Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification. *Cultural Anthropology* 10(4): 509–546.);
- list of references should include all cited sources and literature.

When **citing in footnotes** authors should follow the instructions below:

- When citing works state: name and surname, *title*, place of publishing, publisher, year of publishing (e.g. Žitnik, Janja, *Orel in korenine med "brušenjem" in cenzuro*, Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU, 1995);
- Long **citations** (three lines or more) should be typed as an indented paragraph (with the use of "tab"), in italic, without quotation marks, the first line of the paragraph after the citation should not be indented; citation shorter than three lines should be included in the main text and separated with quotation marks, in normal font (not in italic); when naming the author within the text (not in brackets) for the first time, include both full name and surname of the author, then continue using only last name.

Citation of archive material should include:

- The name of the archive, book or fond number, name of series or fond, name of document and its date, archive unit, technical unit (e.g. Archive of the Republic of Slovenia, AS 33, Deželna vlada v Ljubljani, Zapisnik redne seje z dne 14. 2. 1907, a. e.1567, škatla 15.)

Citation of internet sources should include:

- when the author and title of the unit are known: name and surname of the author, (year of publishing), title, web page address and date of viewing (e.g.: Becker, Howard (2003). New directions in the Sociology of Art, <http://home.earthlink.net/hsbecker/newdirections.htm> (1. 2. 2008));
- when the author is unknown, cite only the title of the article, web page address and date of viewing (e.g. Interaction: Some ideas, <http://home.earthlink.net/interaction.htm> (1. 2. 2008));
- in the first case state the author within the text, e.g. (Becker 2003), in the second case use the first word from the title of the article or source e.g. (Interaction).

4. Graphics and illustrations

- **Photographs, pictures, maps** etc. – with an exception of charts originating from Word

programme, which have to be adjusted to the page size 16,5 x 23,5cm – should not be included into the Word document. All illustrative material needs to be numbered and submitted separately in another folder with author's name and surname.

Location of illustrative material in the text should be marked as follows:

- Photograph 1: Cook Lisa in New York in 1905 (author: Janez Novak, source: Archives of Slovenia, 1415, 313/14) or Chart 1: Population of Ljubljana after the 2002 census (source: Office for Statistics RS, Statistics, p. 14)).
- For graphic and illustrative material without copyrights, **permission for publishing** needs to be obtained.