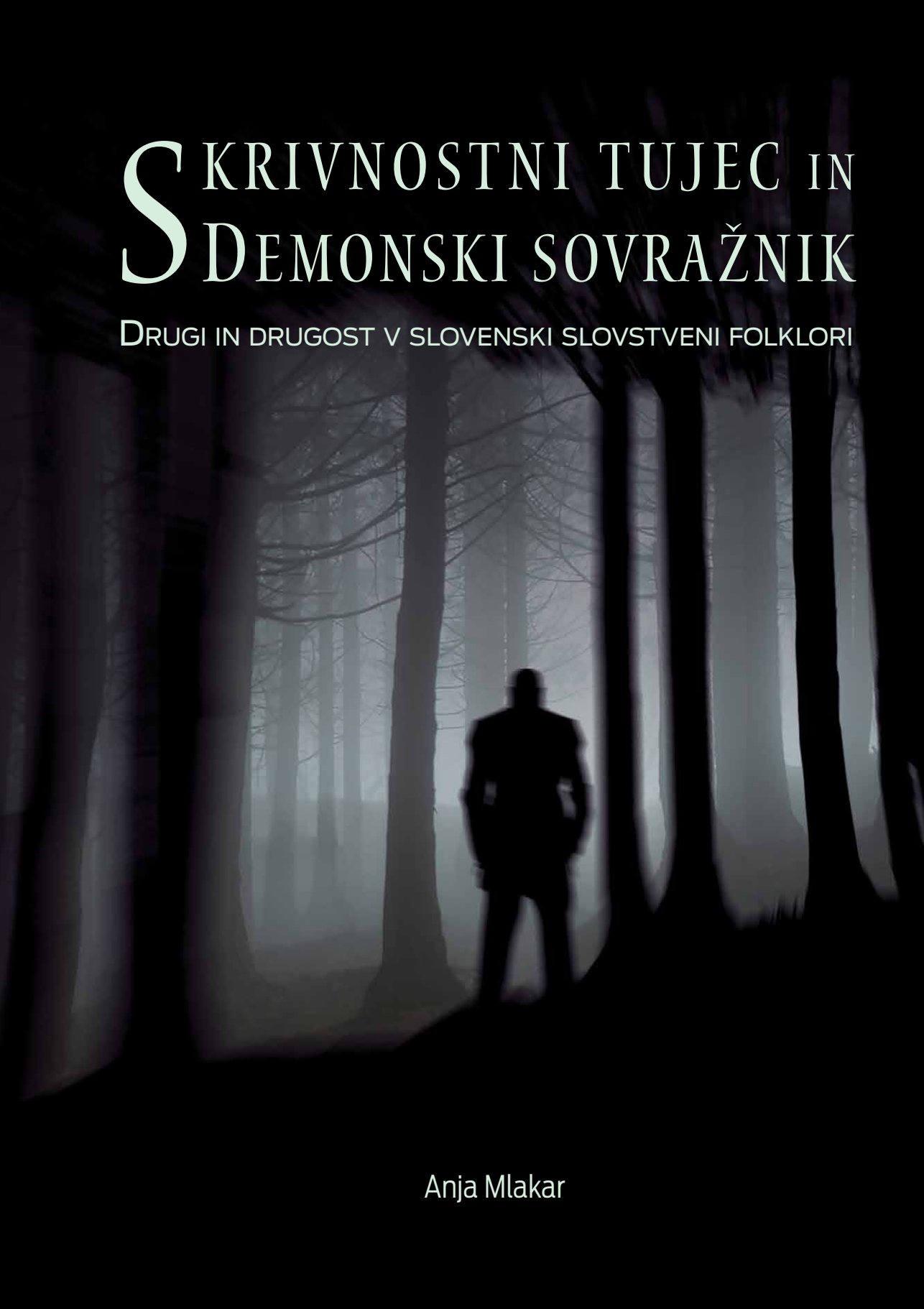


The background of the cover is a dark, atmospheric photograph of a forest. Tall, thin trees with bare branches are visible, creating a sense of depth and mystery. In the center of the image, a person's silhouette is visible, standing and looking towards the viewer. The lighting is low, with some light filtering through the trees, creating a moody and eerie atmosphere.

SKRIVNOSTNI TUJEC IN DEMONSKI SOVRAŽNIK

DRUGI IN DRUGOST V SLOVENSKE SLOVSTVENI FOLKLORI

Anja Mlakar

S T U D I A
MYTHO
LOGICA
S L A V I C A
SUPPLEMENTA
SUPPLEMENTUM 14

Zbirka / Series: STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA – SUPPLEMENTA
Supplementum 14

Uredniki zbirke / Editors of the Series: Monika Kropej, Andrej Pleterski, Vlado Nartnik

***Anja Mlakar:* Skrivnostni tujec in demonski sovražnik. Drugi in drugost v slovenski slovstveni folklori**

Urednica / Editor: Monika Kropej Telban

Recenzenta /Reviewed by: Katja Hrobat Virloget, Monika Kropej Telban

Jezikovni pregled / Proofreading: Alenka Jelovšek

Prevod povzetka / Translation of summary: Anja Mlakar, Terry T. Jackson

Oblikovanje in prelom / Graphic and art design: Jernej J. Kropej

Izdal /Published by: Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU / Institute of Slovenian Ethnology at ZRC SAZU

Zanj / Represented by: Ingrid Slavec Gradišnik

Založil / Publisher: Založba ZRC, ZRC SAZU

Zanj /Represented by: Oto Luthar

Glavni urednik /Editor-in-chief: Aleš Pogačnik

Tisk / Print: Collegium Graphicum, d. o. o.

Naklada / Print run: 350

CIP - Kataložni zapis o publikaciji

Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

398

MLAKAR, Anja, 1986-

Skrivnostni tujec in demonski sovražnik : drugi in drugost v slovenski slovstveni folklori / Anja Mlakar ; [prevod povzetka Anja Mlakar, Terry T. Jackson]. - Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU, 2019. - (Zbirka Studia mythologica Slavica. Supplementa ; suppl. 14)

ISBN 978-961-05-0169-5

299120896

Prva izdaja, prvi natis

Knjiga je izšla s podporo Agencije za raziskovalno dejavnost RS za leto 2018 in Inštituta za slovensko narodopisje, Znanstvenoraziskovalni center SAZU / Published with the support of the Slovenian Research Agency, and the ZRC SAZU, Institute of Slovenian Ethnology.

Studia Mythologica Slavica
Spletna stran / Webpage: <http://sms.zrc-sazu.si>

© Anja Mlakar, Inštitut za slovensko narodopisje, Založba ZRC, ZRC SAZU

Anja Mlakar

SKRIVNOSTNI TUJEC IN DEMONSKI SOVRAŽNIK

DRUGI IN DRUGOST V SLOVENSKI SLOVSTVENI FOLKLORI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SLOVENSKE AKADEMIJE ZNANOSTI IN UMETNOSTI
SCIENTIFIC RESEARCH CENTRE OF THE SLOVENIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

LJUBLJANA 2019



Kazalo

Predgovor.....	7
Uvod.....	9
Konceptualizacija drugosti.....	16
Izvori in teoretski pristopi	16
Zakaj sploh drugačimo?	21
Drugost in skupnost.....	22
Etnična skupnost.....	24
Kategorizacija in negacija	26
Kako se Drugi definira?.....	27
Drugost in tujost	30
Etnocentrizem.....	31
Stereotipi.....	33
Identiteta in drugost v folkloristiki: dosedanje raziskave	35
Tujci med »Nami«.....	41
Nadnaravni tujci	43
Skupne značilnosti Drugega v folklori.....	44
Odmevi iz preteklosti – zgodovinski Drugi.....	48
Turki	49
Turki v kontekstu barbarstva in ideologije.....	50
Turki v slovstveni folklori	55
Turki kot demonizirani barbarski Drugi.....	55
Religijska dihotomija.....	62
Etnična podobnost/različnost in jezikovna drugačnost Turkov.....	65
Začetki naselja po turškem napadu.....	66
Zamenljivost različnih vrst drugosti v folklori in Turki.....	67
Turška drugost v folklori v odnosu do (fizičnega) prostora	72
»Nadnaravno« v folklori o Turkih.....	86
Lik junaka	88
Sklepne misli	93
Francozi	95
Francozi v slovstveni folklori.....	96
Kolektivni spomin na čas francoske okupacije	97
Nadnaravno v folklori o Francozih.....	109
Materializacija folklore o Francozih.....	113
»Francoski čas« in »turški čas«.....	116
Sklepne misli	117

Huni	119
Huni v slovstveni folklori	119
Drugost v odnosu do preteklosti, kolektivnega spomina in folklore: možni razlogi za neskladja med zgodovinsko resničnostjo in folkloro	122
Nova obzorja, stari toposi proti starim idejam v novi preobleki: folklor in kolektivni spomin	124
Zgodovinski drugi v odnosu do zgodovinske resničnosti	134
Stoletja bližine in nerazumljenosti – večni Drugi	140
Romi oziroma Cigani	141
Zgodovina Romov	142
Položaj Romov v Sloveniji	144
Folkloristične raziskave o Romih	145
Slovstvena folklor o Romih	150
Folklor o Romih v prostoru: Romi kot ustanovitelji naselja in toponimi	151
Strašenje z Romi kot vzgojno sredstvo	153
Folklor o tem, s čim se Romi preživljajo	154
Nadnaravno v povedkah o Romih	159
Ljubezenska/zakonska zveza z Rominjo	161
Nomadstvo in drugačen življenjski slog Romov	163
Zunanja podoba Romov in higiena	168
Neumni vs. pretkani Romi	170
Sklepne misli	175
Judje	177
Zgodovina Judov na Slovenskem	177
Problematika raziskovanja Judov na Slovenskem	178
Judje kot Drugi v folklornih predstavah	179
Dosedanje raziskave v slovenski folklori	186
Slovstvena folklor o Judih	188
Sklepne misli	196
Drugi med nami: aktualni Drugi	197
O aktualnih Drugih	197
Diskurzi o priseljencih in prišlekih v Sloveniji	198
Tematika priseljencev v sodobnih povedkah	201
Sklepne misli	208
Zaključek	209
Literatura	212
Stvarno kazalo	233
The Mysterious Stranger and the Demonic Enemy: “The Other” and Otherness in Slovene Folk Narratives	237

»V večini primerov ni tako, da najprej vidimo in potem določimo, ampak najprej določimo in potem vidimo.« (Lippmann 1999: 79)

PREDGOVOR

Vsakič znova sem na podlagi prikazov v medijih pa tudi v vsakdanjih pogovorih, ko je bilo govora o temi tujcev, ki se k nam priseljujejo ali pa prečkajo slovensko ozemlje, začutila nekaj, kar je bilo globlje od izrečene retorike sumničavosti, nezaupanja in včasih čistega sovraštva. Globlje od strahu, da bodo živeli na naš račun, nam vsiljevali svoje navade in nam s svojo skorajda prirojeno deviantnostjo delali vsesplošne težave. Pustimo za trenutek ob strani dejstvo, da gre pri tem za izrazito generaliziranje in simplifikacijo, ki ne dajeta možnosti odraza mnogo kompleksnejše realnosti. Čutila sem, da se v takih trenutkih premakne nekaj globoko v nas. Nekaj prvinskega.

Človeška narava me je od nekdanj fascinirala. Zakaj delamo to, kar delamo. Kje je meja med individualnostjo v vseh njenih izraznih oblikah in kdaj se v nas sprožijo občutki in odzivi, ki nas pokažejo kot predstavnike naše skupnosti, kulture, človeške vrste. Torej kolektivnega. Je ksenofobična retorika odraz vrednot, ki jih ima posameznik, ali lahko kaže na nekaj, česar korenine segajo globoko v našo psiho? Spraševanje o tem, kaj nas pravzaprav dela človeške in kako lahko to raziščemo preko naše kolektivne percepcije Tujca, me je pripeljalo na pot pisanja te knjige. Med raziskovanjem sem odkrila, da je tematika mnogo kompleksnejša od pogosto simplificirane retorike v medijih in da tega, kar nas dela človeške, ne moremo vedno opisati s pridevniki »plemenito«, »moralno« in »pravično«. To, kar je nepoznano, pogosto dojemamo kot potencialno nevarno. Strah pred neznanim je vgrajen v nas in nezavedno vpliva na naše percepcije sveta, nas samih in Drugih.

Na poti nastajanja te knjige me je spremljalo več ljudi, brez katerih do njenega nastanka ne bi prišlo. Red. prof. dr. Mirjam Mencej, ki mi je odprla vrata v svet folkloristike, ki me je povsem zasvojila, in me usmerjala, ko se mi je zdelo, da sem povsem zašla, doc. dr. Katja Hrobat Virloget, ki mi je služila kot navdih pri vstopu v raziskovalno delo in je bila čudovito spodbudna med njegovegim izvajanjem, in ddr. Andrej Pleterski, o čigar briljantnosti ni izgubljati besed in ki me je motiviral v temnih trenutkih. Za nasvete in pomoč sem se obračala tudi na pedagoško in strokovno osebo Oddelka

za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani, za kar se jim zahvaljujem. Za pomoč pri raziskovalnih tegobah, brskanju po arhivskih virih in ne nazadnje pri uredniškem delu se zahvaljujem dr. Moniki Kropelj Telban. Poleg tega gre velika zahvala Jerneju za vse strokovne in nestrokovne debate, mnenja in nadvse potrebne spodbude ter prijateljstvo, ki ga neizmerno cenim. Hvala tudi Sari za spremljanje na raziskovalni poti (in na vseh življenjskih stranpoteh). Hvala Damjani za nasvete, izhajajoče iz njenih uredniških izkušenj, v zaključnih fazah knjige in Evi za vsesplošno podporo. In seveda hvala moji družini, ki me je vedno podpirala v mojih raziskovalnih željah.

Tematika drugosti v folklori še zdaleč ni izčrpana. Upam, da mi je s to knjigo uspelo pokazati možna metodološka izhodišča in interpretativne možnosti ter osvetliti nova raziskovalna vprašanja, ki bi jih o tej temi vsekakor lahko bilo še veliko. Predstavlja rezultat večletnega dela, ki ni vedno šlo gladko, niti zlahka, a ob katerem sem zorela kot raziskovalka. Upam, da se bo to zorenje nadaljevalo tudi v prihodnje. In da se bo moje iskanje tega, kar nas dela človeške, nadaljevalo.

UVOD

Slavni antropolog Claude Lévi-Strauss je, že desetletja preden sta târmina »Drugi« in »drugost« postala del temeljnega terminološkega repertoarja v družboslovju in humanistiki, pravzaprav zelo jasno opisal njuno bistvo: »Vseeno se zdi, da so ljudje v različnosti kultur le redkokdaj videli to, kar pravzaprav je: *naravni pojav*,¹ ki izvira iz neposrednih ali posrednih odnosov med družbami; v različnosti so pogostejše videli *nekaj pošastnega ali sramotnega*; na tem področju napredek *vednosti ni toliko razbijal te iluzije in vzpostavljajal natančnejšega razumevanja*, kolikor je pomagal, da so ljudje iluzijo vse bolj sprejemali ali si izmišljali načine, kako se z njo sprijazniti.« (Lévi-Strauss 1994: 15)

Nadalje pravi, da ima naše zavračanje drugačnih kulturnih oblik (verskih, moralnih, družbenih, estetskih), oz. takšnih, ki so oddaljene od tega, s čimer se samoidentificiramo, *trdne psihološke temelje* in izraža odpor, ki ga te oblike sprožajo v nas.

Trdi tudi, da niti najnaprednejše družbe niso varne pred dvoumnostjo in regresijo in da se je pojem človeštva, kot ga poznamo danes, pravzaprav razvil zelo pozno. »Človeštvo se neha na meji plemena, jezikovne skupine, včasih celo vasi [...] Pogosto grejo [skupnosti] celo tako daleč, da *tujca oropajo za zadnjo stopnjo realnosti* in ga spremenijo v 'fantom' ali 'prikazen'. [...] S tem, ko kratimo človeškost tistim, ki se zdijo med predstavniki človeštva najbolj 'divji' ali 'barbarski', si od njih zgolj sposojamo eno njihovih značilnih lastnosti. *Barbar je predvsem človek, ki verjame v barbarstvo*« (Lévi-Strauss 1994: 15–16).

Ne da bi sploh omenjal koncept drugosti, Lévi-Strauss opredeli njene glavne lastnosti: drugačnost, nepoznanost povzroča odpor, strah, ki ju v folklori in zgodovinskih virih prepoznavamo v različnih zgodovinskih obdobjih, saj gre za globoko zakoreninjen psihološki odziv posameznika in skupnosti; kakšen je odziv na drugost, pa je v osnovi odraz samodojemanja tistega, ki drugači, četudi na račun realne podobe objekta drugosti.

Že daleč nazaj v zgodovini, ko so ljudje prihajali v stik z drugimi kulturami, navadami, jeziki, so te videli in vrednotili v skladu s svojo lastno perspektivo – to lahko imenujemo tudi »selektivna percepcija«. Če ljudje iz različnih skupnosti (definiranih na podlagi etničnosti/jezika/narodnosti ipd.) pridejo v stik, skupaj trčijo resnična izkustva

¹ Kar želim poudariti, pišem poševno.

in prej obstoječe mentalne podobe. Pri tem pride do medsebojnega prepletanja: srečevanja z Drugim vplivajo na predhodna pričakovanja oz. podobe, te pa, obratno, vplivajo na nadaljnji odnos do Drugega (Beller 2007d: 5–7). Resnično in imaginarno se torej medsebojno zlijeta. Beller (2007d: 7) je mnenja, da med njima ni mogoče ločevati. S tem se ne strinjam popolnoma, saj lahko v slovstveni folklori – kot enem od virov podatkov o drugosti – kljub vsemu vsaj delno prepoznamo, kje poteka (večinoma zelo zabrisana) meja med njima. (Več o tem v nadaljevanju.)

Identiteta in drugost sta medsebojno povezani. Svojo identiteto ustvarimo v odnosu do drugih. V osnovi gre za zelo preprost mehanizem. Da obstajamo Mi, morajo obstajati tudi Drugi. A proces drugačenja ni enoznačen niti vrednotno nevtralen. Jaz in Drugi si nista enakovredna. Za začetek povejmo, da nobeden od njiju ni obstoječ sam po sebi. Oba sta *konstrukta*, popačen odsev realnosti, ki naj bi jo predstavljala. Ta popačenost je odraz dejstva, da Jaz in Drugi nista enakovredna ustvarjalca svoje lastne podobe, ampak to vlogo prevzame zgolj prvi – tako kot podoba, ki jo pripisuje sebi, je tudi podoba Drugega njegova stvaritev. Torej je zorni kot vedno z vidika Jaza, z vidika Naše skupnosti. Samo od sebe se torej postavlja vprašanje: ali Drugi sploh ni resničen, je zgolj plod domišljije? Da in ne. Drugi je imaginaren toliko, kolikor je resničen. Resničen je v smislu, da uteleša zelo resnična čustva in predstave Jaza, in imaginaren v tem, da se njemu pripisane lastnosti ne ujemajo nujno z empirično realnostjo. To ne pomeni nujno, da konstruirana podoba Drugega ne pove ničesar o skupnosti (ali osebi, bitju, konceptu), ki mu daje (meta)fizično obliko – le iskati jo je treba na nekoliko drugačen način. V osnovi pa Drugi vsekakor odraža predvsem odnos, ki ga ima do sebe in do sveta Jaz.

V tej knjigi želim na podlagi podatkov, ki jih lahko dobimo v slovenski slovstveni folklori, prikazati, koga so posamezne skupnosti dojemale kot nepripadnika, kot tujca, kot Drugega – in zakaj. Prav tako želim pokazati, po kakšnih kriterijih so člani skupnosti definirali (ne)pripadnost svoji skupnosti ter kaj nam to pove o tej (Naši) skupnosti.

To ni enostavna naloga, saj je pri tem treba upoštevati lastnosti folklore, ki je po svoji naravi mentalna slika notranjega sveta skupnosti in njenih kolektivnih predstav o sebi in svetu. Zato tudi informacije, ki jih slovstvena folklori daje o Drugih, niso enake empirični realnosti teh tujih skupnosti in njenih pripadnikov. Gre za preplet dejanskih (zgodovinskih) dejstev, tradicijskih predstav, mešanice strahu in radovednosti do Drugega, ki so podvrženi družbenopolitičnim dejavnikom, ideologijam, nivoju empiričnega znanja in hkrati iracionalnim predsodkom in stereotipom.

Ker folklori odseva prepričanja in miselne predstave neke skupnosti, je ni mogoče iztrgati iz kompleksne realnosti življenja, zato tudi tematike drugosti ne moremo omejiti zgolj na to, kako se odraža v folklori, saj bi pri tem zanemarili zgodovinske, ideološke in psihološke vidike, ki jih je treba upoštevati, da bi lahko čim temeljiteje interpretirali, na kakšen način in čemu se Drugi pojavljajo v slovenski slovstveni folklori in kaj nam to lahko pove o družbi, ki jih je ustvarila. Zato upoštevam ne

samo folkloristične, ampak tudi antropološke, filozofske in psihološke interpretacije drugosti in z njo povezanih identitetnih procesov. Prav tako se večkrat dotaknem tudi podob drugosti, ki jih je najti izven slovstvene folklore, predvsem v zgodovinskih virih (čeprav so ti pogosto močno ideološko obarvani in pod vplivom propagande) in literaturi, delno pa tudi v umetniških upodobitvah (predvsem slikovne upodobitve so imele v času visoke nepismenosti prebivalstva veliko večje občinstvo kot pisana beseda z omejenim krogom uporabnikov). Zdelo se mi je namreč, da lahko s tem še nazorneje prikažem proces drugačenja ter ob primerjavi z njimi hkrati utemeljim njegove rezultate v slovstveni folklori.² V zadnjih desetletjih je bilo narejenih tudi že precej raziskav na tematiko drugosti v različnih zgodovinskih obdobjih, ki večinoma temeljijo na zgodovinskih virih in literarnih delih, nastalih v obravnavanih obdobjih, ter obravnavajo različne primere drugosti in marginalnosti (npr. nekatere študije se ukvarjajo s tematikami, kot so čarovništvo, herezije, homoseksualnost; gl. Aalto 2010: 14).³ Čeprav v osnovi ne gre za prikaze slovstvene folklore, lahko to v njih bolj ali manj jasno prepoznavamo (kot ni nujno obstajalo jasno ločevanje med religijo in posvetnim) ter je zato tudi del pisnih virov – tudi takšnih, ki so se šteli za znanstvene; zato sem upoštevala tudi ta besedila. Teksti, v katerih se je slovstvena folklor pojavljala v zgodovini zahodne civilizacije, so raznoliki (kronike, anali, traktati, zgodovinopisna dela, potopisni dnevniki pa tudi literarna dela) (Dégh 2011: 777). V preteklosti so slovstveno folkloro velikokrat videli kot ostalino nekih oddaljenih časov, ko sta bila znanje in razgledanost (ali celo intelektualne kapacitete!) bistveno bolj omejena, kar je imelo za posledico izmišljanje naivnih zgodbic, ki bi pomagale razložiti delovanje sveta. A kot je folkloristična stroka že ničkolikokrat pokazala, je slovstvena folklor projekcija kolektivnih predstav in nikakršen relik, ampak zelo živ(ahen) pojav, ki je človeka verjetno spremljal že od samih začetkov in ga spremlja še danes – četudi ima sedaj drugačne načine izražanja in razširjanja kot v preteklosti (množični mediji, telefon, elektronska pošta, radio, televizija, znanstvena in literarna dela itd.). Zato ne vidim nobenega razloga, zakaj je ne bi mogli uporabiti za raziskavo tako kompleksnih tematik, kot so drugost, identiteta in kolektivni spomin.

² Slike so bile vedno močno orodje propagande pri uveljavljanju določenih ideoloških teženj: prikazovanje nasprotnika, sovražnika, Drugega z negativnimi, tudi karikiranimi atributi (Flacke 2007: 381) je šlo z roko v roki z upodabljanjem lastne skupnosti (npr. pripadnikov krščanstva, naroda) v pozitivni luči. Tudi tu empirična resničnost ni bila v ospredju in prikazovanje zgodovinskih dogodkov je pogosto le delno upoštevalo realno zgodovinsko dogajanje ali historičnim dejstvom celo nasprotovalo. A to ni značilno samo za obdobja splošno razširjene nepismenosti, ampak tudi za sodobne medije (Bartulovič 2012; Flacke 2007: 382).

³ Na tej točki ni odveč poudariti, da je treba biti pri interpretaciji zgodovinskih (pisnih in vizualnih) virov previden, saj lahko pride do anahronističnih projekcij današnjih konceptov, ki jih najpogosteje povezujemo z drugostjo (kot je npr. nacionalnost, rasizem) v preteklost (v srednjem veku npr. netoleranca ni temeljila na zunanji podobi ljudi in v antiki ter zgodnjem krščanstvu sploh ni obstajala beseda, ki bi ustrezala današnjemu términu »rase«; gl. Aalto 2010: 16). Tudi samemu términu »etničnost« (oz. drugost, temelječa na etničnem razlikovanju), na katerem bo v knjigi največ poudarka, ni mogoče pripisati statičnega pomena ali natančne razlage, saj so se merila, ki ga opredeljujejo, skozi čas spreminjala.

A prav zaradi kompleksnosti te tematike kljub raziskovalčevi težnji po omejitvi na eno stroko, pestrosti in raznolikosti življenja (še posebej pri tako večplastnem predmetu proučevanja, kot je drugost) pač ne moremo zreducirati na zgolj en vidik. Ta širina s seboj žal nujno prinese tudi omejitve, povezane s časovno omejenostjo raziskovalnega procesa, kot tudi s človeško omejenimi intelektualnimi zmožnostmi raziskovalca, ki kljub najboljšim namenom nikoli ne zmore predelati vse literature, vseh vidikov in interpretacij, ki bi jih želel. Kljub temu bom poskušala pokazati mehanizme (saj verjamem, da ne gre za naključne pojave, ampak takšne, ki se vedno znova porajajo po podobnih načelih) drugačenja, kot se odražajo v folklori, in predstaviti, kakšne podatke nam lahko nudi proučevanje drugosti v slovstveni folklori.

V knjigi je veliko pozornosti namenjene zgodovinskemu vidiku konstrukcije in dojemanja drugosti, a to ne pomeni, da se s konceptom Drugega ne srečujemo tudi v današnjem času. Vsi negativni vidiki drugosti, kot so demonizacija Drugega, njegovo zatiranje, postavljanje v vlogo »grešnega kozla«, obstajajo še danes (če se spomnimo samo na percepcijo muslimanov po 11. septembru). Drugi predstavlja grožnjo Naši kolektivni identiteti – najsi gre za agresivnega vojaškega nasprotnika ali pa člana lastne skupnosti, ki odstopa od njenih pravil pripadnosti. Je pa treba omeniti tudi različne načine razširjanja slovstvene folklore (Brunvand 2002: 156), saj so neposredno povezani s konstrukcijami kolektivnih identitet skupnosti: od industrijske revolucije dalje se je povečalo število komunikacijskih kanalov, po katerih se folklor prenaša. Določeno folklorno izročilo ni bilo več vezano na majhno skupnost, ampak je lahko doseglo veliko večje število ljudi (Dégh 2011: 777). Pojmovanje skupnosti, ki si lasti določeno folkloro, torej ni fiksno.

Skozi drugost se definirajo in prepoznavajo različni fenomeni in identitetni procesi človeške družbe: ženske predstavljajo Drugega moškim, temnopolti Drugega belcem, živali Druge človeškim bitjem, smrt drugost življenju (Jordanova 1993: 109) – torej zelo širok spekter pojavov, ki temeljijo na drugosti, a po različnih kriterijih. V tej knjigi so obdelani zgolj nekateri od njih, a mehanizem drugačenja je, kot že omenjeno, pri vseh podoben. Naj omenim še to, da lahko Druge, ki jih v knjigi obravnavam, umestimo v dve široki kategoriji: med Druge, s katerimi so se prebivalci slovenskih dežel srečevali v preteklosti in so se ohranili zgolj v kolektivnem spominu, ter med tiste Druge, s katerimi so v vsakodnevnem stiku. Raziskovalni pristop, ki ga je treba uporabiti pri obeh kategorijah, je namreč zelo različen, kar povzroča manjšo kohezivnost same knjige, a to je neizbežna posledica tako raznolike tematike, kot je (etnična) drugost.

Kot rečeno, bo v knjigi največji del posvečen tistim Drugim, ki jih skupnost vidi v podobi Tujcev, pri čemer se bom omejila predvsem na etnično drugačne Tujce.⁴

⁴ Kdo je Tujec, je zelo relativno oz. odvisno od skupnosti, ki nekoga oz. drugo skupnost postavi v to vlogo (prim. Golež Kaučič 2007: 4).

Ti se pogosto sopoljavljajo s tîrmini, kot so ksenofobija,⁵ etnocentrizem, eksotičnost – gre za določene načine pojmovanja in razlaganja drugosti, ki Tujca dojemajo kot na neki način posebnega, drugačnega, ogrožajočega, inferiornega ali vznemirjujočega (Albrecht 2007: 327).

Pojmovanje »etničnosti« je problematično (posebno s časovnega vidika, saj lahko hitro zaidemo v anahronizme), o čemer bo govor v nadaljevanju, svoje prispevajo še dokaj neenotne definicije tega pojma, poleg tega pa ga je mogoče proučevati z zelo različnih vidikov. V knjigi se bom torej ukvarjala z etnično drugostjo, kot se pojavlja v slovenski slovstveni folklori. A tudi to je v osnovi zelo široko področje, zato sem si določila nekaj kriterijev, po katerih sem prišla do treh skupin Drugih, ki se pojavljajo v slovenski folklori. Prvi kriterij je bila (zgodovinska) pojavnost teh Drugih *znotraj* območja današnje Slovenije – drugost, ki nastopa zunaj naših meja ali pa ob njih (prim. Šrampf 2014), oz. Druge, s katerimi je prihajalo oz. prihaja do stika v tujini, zgolj omenjam; podobno velja tudi za tiste tujce oz. pripadnike drugih etničnih skupnosti, ki so živeli ali še vedno živijo na slovenskem ozemlju, a v folklori niso pustili opaznejše sledi. Drugi kriterij je bila *zastopanost* teh tujcev v slovstveni folklori, ki sem jo zbrala o posameznih Drugih. V gradivu je najti omembe še precejšnjega števila pripadnikov drugih etničnih (ali narodnih) skupnosti (npr. Lahov, Čehov, Nemcev, Kočevarjev), a sem se odločila pozornost posvetiti predvsem tistim, ki so v folklori močnejše zastopani. Tretji kriterij je povezan z *dostopnostjo* (oz. pravzaprav *obstojem*) samega gradiva: upoštevala sem slovstveno folkloro, ki je bila *zapisana* v obdobju od 2. polovice 19. st. do danes. Kot bom opisala v nadaljevanju knjige, so se nekateri raziskovalci ukvarjali z (vsaj delno) folklorističnim raziskovanjem drugosti v časovno različno oddaljenih obdobjih (od starega veka prek antike do srednjega in novega veka, 19. st.), česar se sama nisem lotila, ker, vsaj kolikor mi je znano, na Slovenskem nimamo ustreznih zgodovinskih virov, ki bi to omogočali (seveda jih nekaj zagotovo obstaja – če vzamemo zgolj Valvasorjevo Slavo vojvodine Kranjske). Ne gre pa tega kriterija mešati z zgodovinsko umeščenostjo posameznih Drugih, ki jih v knjigi obravnavam – njihova zgodovinska resničnost lahko sega več stoletij v preteklost (npr. Huni, Turki). Slednje obravnavam znotraj kompleksnega odnosa med zgodovino, folkloro in kolektivnim spominom. Četrty kriterij je *žanrski*: drugost se odraža v različnih žanrih slovstvene folklore, sama pa sem se iz čisto praktičnih razlogov (ker je etnična drugost tu najbolj številčno zastopana oz. sem tega gradiva zbrala največ) omejila predvsem na povedke⁶ – ker so ekotipizirane in historizirane pripovedi, ki odražajo kolektivna prepričanja, izkušnje in vrednote svojih nosilcev kot tudi njihove strahove in želje (Tangherlini

⁵ 'Sovraštvo, odpor do tujcev in tujega' (SSKJ).

⁶ V primerjavi s pravljico je povedka bolj povezana s svojim okoljem. Njeni pripovedovalci in poslušalci verjamejo, da govori o resničnih ali vsaj verjetnih dogodkih. Pripoveduje o znanih krajih in osebah ter zgodovinskih dejstvih. Strukturno ni zahtevna: je kratka, pogosto se konča s tragično poanto oz. poučnim jedrom (Stanonik 1999: 261).

1990: 381, 385). Občasno sicer posegam tudi v druge žanre, kot je npr. ljudska pesem.⁷ Tovrstni kriteriji so se mi zdeli nujno potrebni, saj bi bilo brez takšnih omejitev raziskovanje drugosti v slovenski folklori skoraj »jama brez dna«. Se pa zavedam, da gre to nujno na račun vsebinske in kontinuitetne celovitosti, kar poskušam vsaj delno nadomestiti z obsežnim uvodom v temo ter čim širšim (mednarodnim) pregledom raziskav podobnih tematik, ki bi morda lahko dale izhodišča za nadaljnje raziskave na podlagi slovenskega gradiva.

Povedke, ki jih obravnavam, so tako »tradicijske« kot »sodobne«. Splošne značilnosti povedke kot žanra so, da gre načeloma za enoepizodne, visoko ekotipizirane, lokalizirane in historizirane (razlaga zadnjih treh pojmov v nadaljevanju) zgodbe, v katerih resničnost se verjame⁸ (Tangherlini 1994: 22). Povedke na splošno ponujajo razlage (za nepoznano), izražajo pogled na svet, vrednote, strahove, prepričanja neke družbe in svet iz »prostora« (angl. *space*) spremenijo v »kraj« (angl. *place*) (Gunnell 2008: 14–15; gl. tudi Stanonik 1999: 261; Tangherlini 1994: 22), pripovedovale so se tako v tradicionalnih kmečkih družbah kot tudi v današnji »sodobni« družbi. Tako kot nam tradicijske povedke ponujajo vpogled v verovanja, interpretacijo sveta in pogled na preteklost svojih nosilcev, nam tudi sodobne povedke povedo veliko o tem, kaj se dogaja pod površjem naše lastne družbe (Klintberg 1989: 70).

V sodobnih folklorističnih raziskavah se pogosto pojavljajo argumenti, da za ustrezno interpretacijo slovstvene folklore ni dovolj zgolj *tekst* – težišče njihovega raziskovanja sta poleg tega tudi *tekstura* in *kontekst* (Dundes 1980a: 20–32). Pri zadnjem ne gre zgolj za družbene okoliščine pripovedovanja (kraj, čas itd.), ampak tudi za način, kako je pripoved napovedana, kako si pripovedovalec zagotovi pravico do govorjenja, kako sprejema pripombe poslušalcev ali kako pripoved sklene – oz. krajše rečeno, gre za govorni položaj pri nastajanju folklornega besedila. Pomemben je tudi čustveni kontekst, pa tudi kdo je sprejemalec folklore (Stanonik 1999: 52–53). Ker sem sama uporabljala predvsem zbirke zbrane in zapisane slovstvene folklore, mi mnogi navedeni vidiki manjkajo – ne poznam konteksta, v katerem so se zgodbe pripovedovale, kdaj, komu in na kakšen način ter s kakšnimi nameni. S tega vidika bi nedvomno bil marsikateri današnji folklorist mnenja, da je tovrstna folklorizacija izgubila

⁷ Tudi žanri so tako kot slovstvena folklorizacija sama podvrženi spreminjanju. Tu ne mislim na težave teoretičnega zamejevanja in definiranja posameznega žanra, ampak na spreminjajoče se družbene okoliščine. Na žanre in tudi na izginjanje t. i. tradicijske folklorizacije vplivajo dejavniki, kot so demografske spremembe pri ruralnih populacijah (med njimi so tradicionalno največkrat zbirali slovstveno folklorizacijo), mehanizacija, množični mediji ipd., ki so odpravili okoliščine, ki jih zahteva obstoj določenega žanra (npr. pravljice) ali folklorizacije (Honko 1989: 29; tudi Klintberg 1989: 70). A hkrati ne želim zmanjšati pomena kontinuitete, ki presega okvir t. i. tradicijske folklorizacije, o čemer bo govor kasneje.

⁸ Verjetje (angl. *belief*) je sicer v folkloristiki problematičen termin. O tem je pisal Kvartič (2014: 103–104). Verjetje je sicer del vsake povedke, ki ga kontekstualizira in interpretira (Dégh 1996: 34). V preteklosti so folkloristi svoje raziskave utemeljevali na predpostavki, da v povedkah sicer ni mogoče najti objektivne resnice, da pa pripovedovalec in publika verjamejo v njihovo resničnost. A kot se je izkazalo, pripovedovalčev verjetje in verjetje publike za širjenje povedke ni nujno potrebno (Dégh, Vászonyi 1976). Verjetje namreč ni konsistentno in absolutno, ampak selektivno in spreminjajoče se (Dégh 1996: 39).

velik del svoje vrednosti. A dejstvo je, da so bile na takšen način zbrane precejšnje količine folklore in bilo bi resnična škoda, če bi zanemarili njeno proučevanje. Moje mnenje je namreč, da nam kljub vsemu lahko da veliko informacij, četudi morajo zato biti metode proučevanja bolj zgodovinsko primerjalne in določene predpostavke včasih postavijo več novih vprašanj, kot dajo odgovorov. Tudi sam *tekst* ima svojo vrednost – in v knjigi jo poskušam izluščiti po svojih najboljših močeh.

Če torej na kratko povzamem strukturo te knjige: na začetku razlagam osnovne pojme, kot so identiteta, Drugi, skupnost in etničnost, kaj je namen drugačenja in na kakšne načine se Drugi konstruira. V naslednjem poglavju podajam pregled dosedanjih raziskav, ki zadevajo identiteto in drugost v folklori, in pri tem ugotavljam obstoj različnih raziskovalnih pristopov in vsebinske raznolikosti te tematike. Nato se lotim lastne raziskave, ki jo predstavljam v treh sklopih. V poglavju o »zgodovinskih Drugih« se osredotočam na to, na kakšen način so v slovenski slovstveni folklori prikazani »zgodovinski Tujci«, in sicer Turki, Francozi in Huni. Pri tem daljše poglavje namenjam tudi teoretičnemu pristopu k proučevanju odnosa med folkloro in zgodovinsko resničnostjo v odnosu do drugosti. V poglavju o »večnih Drugih« se osredotočam na tiste etnično drugačne tujce, s katerimi so prebivalci slovenskega območja imeli dolgotrajne, večstoletne stike – Rome in Jude. Pri obojih podajam krajši pregled njihove zgodovine na območju Slovenije, njihovega aktualnega položaja v slovenski družbi ter dosedanjih folklorističnih raziskav o njih (predvsem pri Judih poudarim dolgo zgodovino stereotipnih predstav o njih), nato pa analiziram primere slovenskega folklornega gradiva. V poglavju o »aktualnih Drugih« pa poudarjam problematiko priseljencev v Sloveniji in jih po primerjavi s folklornimi predstavami o etnično drugačnih tujcih v že opravljenih folklorističnih raziskavah poskušam umestiti v teoretični kontekst drugosti v sodobnih povedkah. V zaključnem poglavju podajam splošne ugotovitve o etnični drugosti v folklori, do katerih sem prišla med raziskavo.

KONCEPTUALIZACIJA DRUGOSTI

IZVORI IN TEORETSKI PRISTOPI

Koncept drugosti izhaja iz socialne psihologije in se uporablja pri proučevanju kolektivnih *identitet*.⁹ V osnovi gre torej za psihološki proces, skozi katerega določimo pomen Jaza. Kot tak je eden najbolj elementarnih in dolgoživih vidikov medčloveških interakcij (Olweean 2002: 98, 100). Pri tem je treba poudariti, da identiteta ni statičen, ampak dinamičen, fleksibilen in spreminjajoč se koncept, ki se (re)konstruira glede na situacijo. Ljudje imajo lahko različne identitete (v času življenja ali istočasno, povezane s spolnimi, družinskimi, religijskimi kategorijami, poklicnimi skupinami, etnijami itd.), odvisno od družbene situacije, v kateri se nahajajo. Tudi kolektivne identitete niso statične, ampak so podvržene procesom spreminjanja in razkrajanja. Po drugi strani pa tudi drugost ni enotna kategorija, temveč variira glede na vrsto in stopnjo drugačnosti (Aalto 2010: 15, 28; Smith 2005: 30–32). Poleg tega v realnem življenju identitete niso jasno zamejene in vsebujejo različne nianse, vendar je njihovo zamejevanje nujno za konstruiranje in vzdrževanje identitete posameznika ali skupnosti.

Do konceptualiziranja drugosti je prišlo že v 19. st. Nemški filozof Hegel je opisal proces drugosti v odnosu gospodar – suženj (Critchfield 2010: 519). Osnova njegove ideje o Drugem je povezana s konceptoma Jaza in razlike. Da bi pojasnil razvoj samozavedanja v nasprotju z zavedanjem, Hegel opiše mitično situacijo srečanja med dvema primordialnima (pol)človekoma. Ko se zavesta drug drugega, ima »zavest« dve možnosti: lahko ignorira podobno obliko, ki jo ima pred seboj, ali pa jo prepozna kot Drugega oz. kot zrcalno podobo same sebe in začne graditi identiteto subjekta oz. Jaza v nasprotju z objektom, ki ga ima pred seboj, ter s tem prizna obstoj druge zavesti. A hkrati Jaz ne more resnično videti jaza Drugega, ampak pri gledanju Drugega *vidi svoj lastni jaz*. Kot pravi Hegel, pri tem pride do odtujevanja in zavest poskuša ponovno združiti celoto Jaza, in to na način, da poskuša prevladati nad objektom oz. nad Drugim (Reinoso Genoni 2010: 526–527).

Hkrati se je koncept drugosti razvijal v okviru psihoanalize in filozofije. Psihoanaliza si je zadala nalogo ukrotiti divjo, agresivno, neukročeno »zver«, ki prebiva v človeku

⁹ Beseda »identiteta« izhaja iz latinskega *idem*, kar pomeni »isti« (angl. *the same*) (Jenkins 2008: 16; Leerssen 2007: 335). Identiteta je sicer poskus določitve Jaza (angl. *sense of Self*) preko različnih družbenih in osebnostnih dimenzij, kot so spol, starost, poklic, rasa, etničnost, razred, narod, teritorij idr. (Bamberg 2009: 132).

(ta ideja je bila skladna s pojmovanjem divjaštva in civilizacije v 19. st.) – primitivni, prazgodovinski človek še vedno živi znotraj posameznika, je ponotranjen in predstavlja divjo, prvinsko plat, ki jo je treba spraviti pod nadzor (Rapport, Overing 2003: 17–18). V tem okviru je deloval Sigmund Freud. Trdil je, da so vsi ljudje podzavestno povezani z Drugim, ki je zanj predstavljal posameznikovo mater, ter da se konstrukcija Drugega in skozi njega tudi konstrukcija samega sebe zgodi skozi vrsto simbolov in označevalcev (Balaji 2010: 409). Tudi po francoskem psihoanalitiku Jacquesu Lacanu subjekt konstruira svojo identiteto v odnosu do Drugega, pri čemer označevalce, ki jih vidi v Drugem, uporabi kot zrcalno podobo, s katero konstruira samega sebe. Pri tem pa Lacan Drugega ne omejuje zgolj na objekt matere (Balaji 2010: 409; Muršič 2012: 30).

Lacanove ideje so močno vplivale na francoskega intelektualca Frantza Fanona, ki je dialektični odnos Jaz – Drugi uporabil, ko je razlagal, kako so kolonizirani domačini ponotranjili kolonizatorsko zatiranje in na podlagi tega tudi zgradili ustrezno samoidentiteto, pri čemer so začeli same sebe videti kot Druge. Po njegovem mnenju odnos Jaz – Drugi oblikujejo tudi zavestna dejanja subjekta (Balaji 2010: 409).

Jean-Paul Sartre je bil mnenja, da se bitje začne zavedati samega sebe šele ob pogledu Drugega – ko se zave, da ga nekdo opazuje. Po eni strani se bitje nauči prepoznati sebe skozi to, kar ni, po drugi strani pa je pogled Drugega prepoznan kot moč nad Jazom; izziv za opazovanega je, da spremeni dinamiko in postane dominanten oz. tisti, ki gleda, ne tisti, ki je viden, torej subjekt, ne objekt (Reinoso Genoni 2010: 527).

Sociolog Stuart Hill je (skladno z Lacanovimi in Fanonovimi idejami) trdil, da so identitete zgrajene skozi razlike. Pri subkulturnih skupinah Drugega predstavlja skupina, ki ima moč, in dialektika Jaz – Drugi služi kot orodje, s katerim zatirane skupine konstruirajo svoje lastne identitete (Balaji 2010: 409).

Michel Foucault je menil, da na obnašanje in interakcije v vseh odnosih vpliva moč (Critchfield 2010: 520). Trdil je, da se identitete razvijajo s pojmovanji (diskurzi), ki jih pogosto narekujejo inštitucije, in tako subjekt nima toliko vpliva na konstrukcijo svoje lastne identitete (kot npr. pri Lacanu) (Balaji 2010: 409–410).

Edward Said je trdil, da ima v odnosu Jaz – Drugi odločujočo vlogo *moč*. Raziskoval je reprezentacije Bližnjega vzhoda oz. arabskega sveta, kot so ga videli pripadniki zahodne kulture. Pri tem je ugotavljal, da gre pri razmerju med Orientom in Okcidentom za »razmerje moči, dominacije, spreminjajoče se stopnje zapletene hegemonije« (Said 1996: 17), zato pri prikazovanju Orienta ni šlo za objektivne predstave, ampak si je Zahod skozi orientalizem¹⁰ (kot študij vzhodnih kultur) oz. skozi takšna pojmovanja želel podrediti Vzhod. Orient je služil kot kraj projekcije zahodnih idej; tako je postal kraj raznih stereotipnih predstav (npr. o barbarstvu, eksotiki) (Ma 2010: 517). Marija Todorova pa poudarja časovno komponento – od padca Carigrada v turške roke se je Vzhod začel enačiti z gospodarsko počasnostjo, iracionalnostjo in zaostalostjo. Razmerje

¹⁰ *Orientalizem* je izraz, ki ga je uvedel Edward Said za opredelitev zahodnih reprezentacij »orientalnega Drugega«.

med Zahodom in Vzhodom se je začelo vrednotiti z vidika *časa* kot prehajanja od zaostalega k razvitemu, od primitivnega h kultiviranemu. Ta časovni dejavnik še danes predstavlja najpomembnejšo značilnost sodobnega dojemanja Zahoda in Vzhoda (Todorova 2001: 36–37). A pri tem nikakor ne želi zmanjšati pomena, ki ga ima Orient kot evropski Drugi – kot pravi, je nasprotje med *abstraktnima* Zahodom in Vzhodom staro toliko kot zgodovina. Že stari Grki so s pomočjo Orienta predstavljali nasprotje med civilizacijo in barbarstvom (Todorova 2001: 36–37). Orientalizem je tako neposredno povezan s procesom drugačenja. Orient je Evropi predstavljal tekmeča v kulturi in je postal ena njenih najbolj fundamentalnih in najpogostejših podob Drugega ter kot takšen pomagal opredeliti Evropo (oz. Zahod) (Said 1996: 12). Identiteta Orienta kot Drugega zahodni kulturi je bila tako oblikovana na podlagi zahodnih predstav in ne empirične realnosti – gre za »mnogovrstni skupek želja, potlačitev, investicij in projekcij« (Said 1996: 19), ki ima kot takšen več opraviti z Našim svetom in manj z realnostjo Orienta (Said 1996: 25). V tem smislu se konstruira tudi identiteta, ki vključuje vzpostavljanje nasprotij med Nami in Drugimi, katerih podoba je konstruirana kot *interpretacija različnosti od Nas*. Kot še poudarja Said, vsaka družba in vsaka doba *ustvarjata svoje Druge*, zato identiteta »naše« skupnosti in Drugih nikakor *ni statična*, ampak je stvar zgodovinskih, družbenih, intelektualnih in političnih procesov (Said 1996: 408). Todorova se pridružuje kritikom, ki trdijo, da je Said svoje ocene preveč poenostavil, odnos Zahoda do Vzhoda pa predstavil preveč statično in premalo zgodovinsko (Vodopivec 2001: 383). Todorova želi na primeru Balkana pokazati, da so (še vedno) razširjene predstave o Balkanu stare že stoletja in niso nastale kot rezultat natančnega opazovanja in poznavanja, ampak površnega, na predsodkih temelječega poenostavljanja, ki temelji na enostranskih zahodnih predstavah o Sebi in Drugih (Vodopivec 2001: 388; Todorova 2001: 32–33).

Tudi bell hooks (namenoma napisano z malimi tiskanimi črkami) meni, da je Drugi vzpostavljen skozi odnose moči; kot takšen je brez moči in ga lahko subjekt moči (Jaz) celo »poje« (angl. »*eating the Other*«) oz. použiva njegove družbene produkte, prakse in vrednote (Balaji 2010: 410; Critchfield 2010: 520). Do enakega zaključka – da se Jaz in Drugi vzpostavljata v odnosu moči – so prišli tudi nekateri drugi raziskovalci (npr. Patricia Hill Collins in Eric King Watts) (Balaji 2010: 410).

Z vidika evrocentrizma oz. evropske kulture je bila torej osnovna značilnost drugosti *inferiornost*, kot se je kazala v političnem (hierarhičnem) in kolonialnem pojmovanju, ki sta utemeljena v tem, kdo ima *moč*. Ideja inferiornosti je bila tako vseobsegajoča, da je opozicija Mi – Drugi včasih pomenila celo nasprotje med človeškim in nečloveškim. Nasprotno pa je npr. etnocentrizem med prebivalci Amazonije temeljil na siceršnji enakosti, ne hierarhičnosti kot v Evropi in tudi kategorija človeškega ni bila tako omejena in zaprta (Lévi-Strauss 1984, v: Rapport, Overing 2003: 16). Zahodnjaške podobe drugosti so tako rezultat procesa *izključevanja* (prim. Mason 1990, Said 1996, Todorov 1984). Takšna izključevalna ideologija, ki predvideva superiornost Jaza nad

Drugim, je učinkovita strategija, ki Drugemu vzame vsakršno moč (Rapport, Overing 2003: 12–13). Tovrstne strategije uporabljamo še danes: naš sodni sistem je v skladu s tem naravnano tako, da nevarne Druge za določen čas izloči iz družbe in jim na ta način odvzame moč (proces, ki se imenuje *anthropoemia*). Nasprotno temu je *asimilacija* Drugega (proces, ki se imenuje *anthropophagia*), ki pomeni *vključevanje* moči Drugega v Našo skupnost (prim. Lévi-Strauss 1984, v: Rapport, Overing 2003: 14–15). Kot pravi Mason, je še posebej za eno skupnost v Evropi veljalo, da prakticira antropofagijo – za čarovnice (za podrobnosti o videzu in funkciji čarovnic gl. Mencej 2006). Ta ideja se je kasneje prenesla na domorodne prebivalce Amerike (Mason 1990: 55).

S kolonialnega stališča so evropski osvajalci videli nasprotje samih sebe; skozi princip *inverzije* so bile razlike med Jazom (civiliziranimi in kulturnimi Evropejci oz. predvsem pripadniki evropskih višjih slojev) ter divjimi in iracionalnimi Drugimi (ameriškimi Indijanci) razumljene kot *absolutne*, torej med Jazom in Drugim ni nobene alternative (se pa lahko stopnja drugosti povečuje/zmanjšuje) (Mason 1990: 58, 63). Takšno pripisovanje inferiornosti je postalo stalnica v evropskem mišljenju in je pridobilo dodatno dimenzijo v evolucionizmu, ki je bil razširjena paradigma v 19. st. in je predvideval progresivni model človeštva z napredovanjem »od divjaštva do civilizacije«. Ameriški Indijanci so hkrati predstavljali tudi zgodnejšo stopnjo v razvoju človeštva. Pojmovanje drugosti torej ni bilo zgolj prostorsko, ampak tudi časovno pogojeno (Rapport, Overing 2003: 13–14; Mason 1990: 161).

Geograf Jean-François Staszak pa se obravnave drugosti loteva z geografskega vidika, saj pravi, da je geografija zelo učinkovit način ustvarjanja drugosti. Geografska oblika drugosti, pravi, je obstajala že v antični Grčiji, kjer so Grki negrško govoreča ljudstva imenovali *barbari*. Tudi kultura teh barbarov naj bi bila na nižji stopnji od grške. Ta konstrukcija drugosti je torej temeljila na hierarhičnosti civilizacij in je kot takšna potrebovala *univerzalne kriterije*, ki bi omogočali primerjave – do vzpona krščanstva in islama sta to vlogo igrala jezik in politični sistem, nato pa je v pojmovanju drugosti začela prevladovati opozicija Mi, verniki – Drugi, brezbožniki. Kasneje se je z evolucionističnimi idejami pojavila predstava o delitvi družb od najbolj primitivnih (npr. Bušmani) do najbolj civiliziranih (Evropejci); Drugi so tisti, ki ne pripadajo civilizirani družbi, kar upravičuje nadvlado in moč nad njimi. *Divjaki, divji možje*, ki so bili močno razširjeni v evropski folklori, so v primerjavi s prebivalci mest in vasi predstavljali človeka na najnižji stopnji razvoja. Ta podoba se je (kot ugotavljajo že drugi avtorji, prim. Bartra 1994, Mason 1990) v času velikih raziskovanj razširila tudi na druga področja sveta, še posebej v Ameriko. Tudi ta oblika drugosti ima prostorsko komponento, saj je civilizacija izvirala iz posameznih centrov (mesto, Jeruzalem, Evropa), divjaki pa se nahajajo v oddaljenih območjih (npr. v Ameriki, Avstraliji) ali pa v okoljih, ki so oddaljena od domačega (npr. v gozdu, v gorah) (Staszak 2009: 44–45).

Naslednjo prostorsko obliko drugosti je predstavljala delitev človeštva na *rase*. Pri tem je superiorno vlogo dobil »beli človek« v odnosu do inferiornih ostalih ras.

Vsaka rasa je bila prostorsko vezana na ozemlje, s katerega je izhajala. To je bil še eden od načinov legitimacije kolonialne politike in dominacije ene rase in kontinenta nad drugimi (Staszak 2009: 45).

Staszak ugotavlja, da je orientalizem, s katerim se je ukvarjal Said, vključeval vse zgoraj navedene komponente: označen je bil z barbarstvom, divjostjo in raso. »Orient« je fikcija, ki Orientu daje geografsko podlago. Zahod ima pravzaprav dolžnost, da mu zavlada in ga reši pred bedo, vraževerjem, suženjstvom (Staszak 2009: 45).

Niso pa, kot priznava Staszak, vse oblike drugosti po svoji naravi povsem geografske. Tako ženske, norci in homoseksualci, ki so odigrali pomembno vlogo v zahodnih predstavah o drugosti, v vlogi Drugega niso zaradi svoje geografske lokacije, saj živijo skupaj z Nami. Omeniti je treba tudi migracije, ki sicer »geografske Druge« pripeljejo v našo sredo. A tudi te kategorije niso povsem »varne« pred geografsko separacijo. Primer za to je getoizacija. V getih pogosto pride do koncentracije revščine in vsega, kar je z njo povezano, ta vidna beda pa nato služi kot *a posteriori* opravičilo za stigmatizacijo in izolacijo ter potrjuje občutenje superiornosti dominantne skupine. Getoizacija tako ustvarja drugost. Podobna logika velja za zapiranje duševno bolnih v zanje namenjene inštitucije ter priklenjenost žensk na dom oz. njim predpisana vloga gospodinje, ki ji je dostop do javnih krajev omejen. Del identitete dominantne in podrejene skupnosti (oz. Naše skupnosti in skupnosti Drugih) tako izvira tudi iz *bolj ali manj stigmatiziranih prostorov, ki so jim predpisani* (Staszak 2009: 45).

A geografska konstrukcija drugosti se tu ne konča: ustvarjajo jo namreč tudi teritorialne enote, kot je narod. Benedict Anderson je pokazal, kako izgradnja namišljene skupnosti naroda hkrati s samim narodom zgradi tudi podobo Drugega, skozi katerega se narod definira (Staszak 2009: 46).¹¹

Oseba, ki je označena za Drugega, se tega morda niti ne zaveda, saj lahko do procesa drugačenja pride med neposredno komunikacijo, lahko pa se kaže kot npr. izogibanje Drugega (Critchfield 2010: 519). Torej ne obstaja zgolj en sam način dojemanja Drugih oz. podoba Drugega ni vedno strukturirana skozi enoten model. Tujce so pogosto dojemali kot pošastne, demonske, a že te predstave so pri različnih skupnostih lahko precej raznolike, prav tako kot njihovi načini interakcije z njimi (Rapport, Overing 2003: 12). Se pa v primerih, ko se spremeni kontekst ali ko se v vlogi Drugega pojavi nova oseba/skupina, vedno naslonimo na *že poznane obrazce in tradicije* (prim. dojemanje domorodnih prebivalcev Amerike – gl. Bartra 1994, Mason 1990, Todorov 1984; več o kontinuiteti dojemanja in konstruiranja drugosti v nadaljevanju). Muršič (2012: 29–30) kot enega od možnih vzrokov za drugačenje, ki je očitno splošna človekova potreba, navaja človeško zmožnost simboljenja, ki zavira užitek. Človek

¹¹ »Zamišljenost ima široke meje: človeško imaginacijo. Tisti, ki se zamišljajo kot skupnost, lahko v to skupnost vključijo prednike, potomce, duhove, bogove, živali, drevesa, kamne, hkrati pa *izključijo iz nje druge ljudi, njihove sosede ali sodobnike ali tujce ali neznance*« (Vogrinc 2007: 308).

naj bi ves čas iskal načine, kako doseči užitek, ker pa je to v civiliziranem, urejenem svetu neprimerno oz. nemogoče, je lahko zgolj Drugi tisti, ki mu je dovoljeno brez zadržkov uživati. Tako sme »primitivni Drugi« zadovoljevati svoje želje, kar je bilo Nam, »civiliziranim ljudem«, odvzeto. In prav to je, še pravi Muršič, razlog, zakaj nam Drugi vedno predstavlja grožnjo – odtujil nam je najgloblji predmet želje.

Hkrati pa je vsako identiteto mogoče družbeno razvrstiti – identitete so razvrščene hierarhično. Takšne razvrstitve so lahko lokalne (ponavadi vezane na etnijo, narod, raso) ali svetovnih razsežnosti. Pri tem so ljudje obravnavani kot predmeti, ki znotraj svoje skupine »ne morejo« delovati drugače, kot predvidevajo stereotipi. Tovrstna prepričanja so lahko pozitivna (npr. Nemci so natančni) ali negativna (npr. Romi kradejo). In ti negativni predsodki in stereotipi se v družbeni praksi uresničujejo preko diskriminatornih diskurzivnih praks. Posamezniki, ki spadajo med Druge in jim stereotipi pripisujejo nižji družbeni status, kot ga ima dominantna skupnost (torej Mi), tako postanejo objekti diskriminacije in rasizma (Bučar Ručman 2014: 51).

Odnos do Drugega je sicer ponavadi *negativen*, lahko pa ima tudi pozitivne lastnosti. Zaradi te mešanice pozitivnega in negativnega lahko Drugi dobi značilnosti ambivalentnosti in zato ne vzbuja zgolj strahu, ampak tudi privlači, saj nenehna dinamična konfrontacija med Jazom in Drugim potencialno daje impulze za nove ideje, spremembe, revitalizacijo in možne izboljšave ter razvoj (Ebert 2004: 23–24).

ZAKAJ SPLOH DRUGAČIMO?

A čemu sploh drugačiti? Čemu vzpostavljati razlike med Nami in Drugimi? Različni raziskovalci (npr. Douglas 1966: 231; Lévi-Strauss 1962; Gilman 1985: 21; Olweean 2002: 107; Poo 2005: 37) so pokazali, da je *človeški naravi* lastno razvrščanje in kategoriziranje, kar nam omogoča vzdrževati iluzijo reda na simbolni in družbeni ravni. S tem je neskončna kompleksnost sveta zreducirana na obvladljivo in zamejeno število kategorij. Prav tako *razlike, drugačnost* ogrožajo red in nadzor znotraj skupnosti, kar povzroča napetosti, ki se *utelesijo* v Drugem. Mentalne predstave, ki so rezultat tega procesa, svet prikazujejo v obliki kategorij, ki so skladne s stereotipnimi predstavami (Gilman 1985: 21). Te klasifikacije so torej vedno povezane s pogledom na svet, izkustvi in načinom življenja skupnosti. Razvrščamo različne naravne pojave (npr. rastline, živali), pa tudi družbo – to nam omogoča ustvariti urejeno sliko družbenih odnosov (Eriksen 2002: 60–61). To, da lahko nepoznane posameznike, tujce uvrstimo v nam že znano kategorijo, zagotavlja vsaj iluzorni občutek, da vemo, kaj lahko od njih pričakujemo (Jenkins 2008: 105, 155). Notranja nuja po kategorizaciji torej predpostavlja obstoj nekega reda, temelječega na kategorijah določene skupnosti, ki ga morebitna odstopanja od tega vznemirijo in zahtevajo razlago te drugačnosti. In take razlage pogosto najdemo tudi v folklori.

Kot bo podrobneje opisano v nadaljevanju, kot glavne skupine potreb, ki pripeljejo do drugačenja in konstrukcije Drugega, razumem:

- identitetne potrebe (konstrukcija, vzdrževanje in potrjevanje lastne identitete),
- kolektivne psihološke potrebe skupnosti, ki se utelesijo v Drugem (projekcija lastne krivde, zatrtih želja), in
- potrebo po razumevanju neznanega, s katerim se skupnost srečuje – pri tem gre za izstopajoče fizične lastnosti okolja, ki zahtevajo racionalizacijo; potrebo po poznavanju svoje preteklosti, ki se odraža v kolektivnem spominu in skupnosti daje občutek legitimnosti in »večnosti«; gre tudi za potrebo po razumevanju prostora, ki sega onkraj obzorja znanega sveta in lahko služi kot nepopisan list, na katerega lahko skupnost nariše svoje največje strahove ali najgloblje fantazije.

Te potrebe med seboj niso ločene, ampak se nenehno prepletajo in utelešajo v Drugem.

Kar je znano, je varno, kar je neznano, pa povzroča negotovost. Zato ni nenavadno, da drugačnost pogosto vzbuja strah, hkrati pa tudi radovednost. Drugosti in Drugega ne moremo označiti kot objektivni kategoriji, saj sta njuni definiciji odvisni od različnih dejavnikov, kot so starost, kultura, religija, izobrazba ipd. tistega, ki drugači. Drugost se torej opredeljuje na podlagi že znanega, na podlagi sprejetih norm – kar sega izven tega okvira oz. se ne sklada s sprejetimi normami, je označeno kot tuje, drugačno, celo kot ne (povsem) človeško (Aalto 2010: 13; Classen 2002: xi). Antični grški pisци so tako drugost izražali v delitvi sveta na (njim lastno) »civilizacijo« in »barbare«. Kasneje so tudi stari Rimljani uporabljali tîrmin »barbari«, le da so mu dali drugačno vsebino. Spet drugačno dojemanje drugosti lahko zasledimo v pisnih virih krščanskih piscev in podobno lahko opazimo v virih iz različnih zgodovinskih obdobj in kulturnih okolij. Vsem pa je, kot je bilo rečeno, skupno to, da izhajajo iz lastne perspektive – podoba Drugega torej odraža subjektivni vidik opazovalca (Nas).

DRUGOST IN SKUPNOST

Pri konceptu *skupnosti*¹² ne gre za enotno kategorijo, ki jo tvorijo vedno isti ljudje, ampak za precej abstrakten pojem, ki lahko obsega večje ali manjše število ljudi v različnih zgodovinskih obdobjih – in te razlike pogojujejo tudi način konstruiranja drugosti. Skupnost se lahko definira na podlagi različnih pripadnosti. Med najpomembnejšimi so pripadnost določenemu poklicu, starostni skupini, regiji, etniji ali narodu (Brunvand 1968: 21–22). Merila za pripadnost skupnosti so lahko najrazličnejša:

¹² O definiciji skupnosti (angl. *folk*), ki jo postavi folklorist Alan Dundes, v nadaljevanju knjige.

skupnost je lahko osnovana na podlagi enake rase, spola, spolnih nagnjenj, politične pripadnosti, družbenega statusa in številnih drugih meril. Skupnost se torej lahko definira na mikroravni (npr. družina, soseska) ali na širši ravni regij, etnij, narodov itd. Ne gre prezreti niti dejstva, da je posameznik istočasno ali pa skozi življenje član različnih skupnosti. Prav tako je identiteta skupnosti, kljub navidezni nespremenljivosti, trajnosti in trdnosti, v resnici zelo spreminjajoč se pojav (Leerssen 2007: 338). Kdo torej predstavlja ta precej neoprijemljivi koncept *skupnosti*, ki ima vlogo »stvarnika« svojih lastnih Drugih, je v knjigi opredeljeno za vsak primer posebej.¹³

Da bi se neka združba ljudi lahko definirala kot skupnost, se morajo njeni člani zavedati skupne pripadnosti, kar vključuje medsebojno povezanost¹⁴ članov, ki prezrejo medsebojne (individualne) razlike v korist kolektivnega razlikovanja od drugih delov človeštva. Kolektivna identiteta temelji na predstavi, da imajo posamezniki znotraj določene skupine nekaj skupnega, ta podobnost med njimi pa se ne more prepoznati brez hkratnega sklicevanja na drugačnost. Identiteta skupnosti se tako vzpostavlja preko ravnotežja, ki ga tvorita notranja povezanost in samodojemanje drugačnosti od drugih skupnosti, ki odtehtata notranje razlike med člani skupnosti (Jenkins 2008: 102; Leerssen 2007: 337). Obenem to pomeni, da mora skupnost sama sebi opredeliti, kdo ji pripada in kdo ne, torej mora vzpostaviti meje. To pa se zgodi, ko prepozna posameznike, ki ne izpolnjujejo kriterijev pripadnosti tej skupnosti. Prav srečevanje s tujim, drugačnim osvetljuje meje skupnosti ter njene člane spodbuja k razmišljanju in definiranju tega, kar jim je skupno in kar jih ločuje od Drugih (Classen 2002: xlii; Hornady 2002: 71–72; Jenkins 2008: 102). In obratno: šele ko skupnost opredeli tiste, ki ji ne pripadajo, lahko določi kriterije, ki jim morajo posamezniki zadostiti, da veljajo za njene člane. Pripadnost torej nujno vključuje nepripadnost. Pravzaprav je drugost ključna za samodojemanje: brez Drugega, »zunanjega«, ki plaši, frustrira, a hkrati tudi spodbuja, samodojemanja sploh ne bi bilo (White 1991: 196, 207). Pri tem je treba opozoriti na izrazito raznolikost drugosti: Drugi je lahko točno določeni tujec, vojaški nasprotnik (npr. na Slovenskem Turek), drugost se lahko prepozna v nepoznanjih, daljnih deželah, polnih nevarnosti, nenavadnih prebivalcev (npr. pasjeglavci) ali eksotično vabljivih prizorov (npr. Indija Koromandija), lahko pa tudi v grozečem temnem gozdu (Classen 2002: xiii).

Večina identitet se opredeljuje s prepoznavanjem nepripadnosti. Gre za odnos Mi – Drugi, ki je bil opredeljen v okviru različnih strok in je splošno uveljavljena predpostavka o konstrukciji skupnosti. Ker je tematika drugosti tako neskončno

¹³ Poleg tega je treba upoštevati tudi (še posebej, ko je govor o drugih časovnih obdobjih ali kulturah, tujih raziskovalcu) strukture moči in družbeno organiziranost v tej skupnosti, ki opredeljujejo to, kar je dominantno, sprejemljivo, normalno in kar je drugačno od tega, kar je manjšinsko, nesprejemljivo, nenormalno, torej Drugo – treba je torej proučiti (politične, verske, kulturne itd.) okoliščine, v katerih skupnost deluje.

¹⁴ Ni pa enotnost med člani skupnosti nikoli tako zelo »enotna« – vsaki, še tako majhni združbi ljudi sta lastni raznolikost in konfliktnost; celo posamezniku ni mogoče pripisati notranje enotnosti – naša osebnost je izrazito večplastna in polna nasprotij (Leerssen 2007: 338–339).

raznolika, sem se omejila zgolj na en vidik drugosti, in sicer drugost, konstruirano na podlagi etničnih razlik (več o etničnosti v nadaljevanju). A tudi tu se srečujemo z različnimi načini konstruiranja drugosti: stiki s pripadniki drugih etničnih skupnosti so namreč lahko nenasilni (pri tem mislim predvsem vsakdanje stike, kot je trgovanje) ali pa nasilni (sem uvrščam predvsem stike, ki izvirajo iz konflikta, torej vojne, pustošenja, osvajanja) – glede na tako različno izhodišče ni nenavadno, da se vrsti drugosti, konstruirani na njuni osnovi, v marsičem razlikujeta. Hkrati kot pomembno kategorijo upoštevam tudi religijo, predvsem krščanstvo, ki sicer predstavlja nadetnično kategorijo, a je od srednjega veka naprej tako izrazit del evropske (in tudi slovenske) kolektivne identitete, da jo pogosto lahko dojemamo kot *sestavni del* etnične identitete. V današnji družbi je primarna oblika identitete *nacionalna* identiteta, prav tako je nacija postala tudi prevladujoča skupnost (kolektivnega) spomina (Kuljić 2012: 90). To se najjasneje odraža v sodobnih povedkah in šalah o pripadnikih drugih narodov, medtem ko je v tradicijski folklori po mojem mnenju še vedno mogoče prepoznati nekdanj najpomembnejšo *lokalno* identitetno pripadnost. Dejstvo pa je tudi, da je bila še pred nekaj desetletji osnova za skupnost prostorska bližina – torej soseska (lahko pa tudi npr. vas), kar se je v kasnejših časih spremenilo in skupnost se zaradi izboljšanega transporta, blaginje, dodatnega prostega časa ipd. ne enači več s sosesko (Fine 1992: 121) – danes so skupnosti, kot je bilo rečeno, čedalje bolj *zamišljene*. A to ni spremenilo okvirov folklore – ta še vedno živi *v okviru skupnosti*, le da se je ta spremenila (Fine 1992: 121–122).

ETNIČNA SKUPNOST

Beseda *etničen* izvira iz grškega *ethnos* (Aalto 2010: 15; Leerssen 2007a: 379). Kot pogoj za etničnost Thomas Hylland Eriksen (2002: 12) navaja obstoj vsaj minimalnega stika med različnimi skupinami ljudi, ki se morajo zavedati medsebojnih kulturnih razlik, saj je etničnost v osnovi *vidik medsebojnih odnosov* med skupnostmi in *ne lastnost* skupnosti. Podobnega mnenja je tudi Barth (1969: 10–11), ki dodaja, da so članom etnične skupnosti skupne osnovne družbene vrednote in da imajo skupno identiteto, s katero opredeljujejo sebe in s katero jih opredeljujejo drugi. Pripadnike določene etnične skupnosti najpogosteje povezujejo ime (etnonim), skupna prepričanja, vrednote, jezik, religija, zgodovinsko naselitveno območje ter zavest pripadnosti in etnična identiteta (Slavec Gradišnik 2004: 113). Etničnost je v osnovi *relacijski* koncept, znotraj katerega so različne etnične skupnosti definirane v medsebojnem odnosu (Niedermüller 1999: 247). Etnična identiteta je povezana z vsaj štirimi kontinuitetami: teritorialno ali bivalno, jezikovno, biološko oz. genetično (resničen ali umišljen skupni izvor članov skupnosti) in politično-ekonomsko oz. s politično organiziranostjo in sklenjenim gospodarskim območjem. Pri tem ni nujno, da se pri vseh etničnih skupnostih pojavljajo

vse kontinuitete (Lukšič-Hacin 2004: 113). Poleg tega meje med etničnimi skupnostmi niso nujno teritorialne, ampak so določene z družbenimi kriteriji (Aalto 2010: 17); skupnosti niso, kot si mnogokrat predstavljamo, jasno prostorsko in časovno zamejene (Jones 2003: 104). Z etnično identiteto so povezane tudi številne druge kolektivne identitete – od plemenske do narodne, nacionalne (Lukšič-Hacin 2004: 113). Naj zato na tem mestu na kratko opišem še terminološko problematiko izrazov, kot so *etničnost*, *narod*, *ljudstvo*, s katerimi se pri raziskovanju drugosti (predvsem na širši, makroravni) zelo pogosto srečujemo in se pojavljajo tudi v tej knjigi. Têrmin *narod* izhaja iz latinščine in označuje rojstvo, izvor, od srednjega veka pa opredeljuje skupnost ljudi, ki jih združujejo skupni izvor oz. skupna zgodovina, jezik in kraj izvora. Têrmin *ljudstvo* (angl. *people*) izhaja iz latinskega *populus* in se je prvotno nanašal na družbeno plast znotraj države – množice neplemiškega izvora z omejenimi političnimi pravicami, ki jih združuje predvsem skupna podrejenost isti državi ali vladarju. Od 18. st. dalje se pojma *narod* in *ljudstvo* uporabljata sinonimno. Neologizem *etničnost* je sodobna znanost definirala kot lastnost skupnosti, ki se zaveda skupne identitete. Navezuje se na njeno kulturno in historično kontinuiteto; dejansko niso pomembne realne fizične ali kulturne podobnosti ali razlike, ampak to, da jih skupnost *priznava* kot takšne oz. jim priznava določen pomen. Kljub težnji po nevtralnosti ima pojem etničnost v mnogih jezikih raso-antropološke konotacije (npr. pojmi etnocentrizem, etnično čiščenje, etnične študije) (Leerseen 2007a: 377–380). Nekaj besed še o razliki med *narodno* in *etnično skupnostjo*: ta têrmina se delno prekrivata, saj gre pri obeh za kolektivni kulturni identiteti. Navadno pa etnična skupnost nima politične oznake, prav tako pogosto ne vključuje javne kulture niti ozemelske razsežnosti, saj ni nujno, da fizično zaseda svoje zgodovinsko ozemlje. Nasprotno pa mora narod naseljevati svojo lastno domovino, da se lahko vzpostavi kot takšen, razviti mora javno kulturo in si želeli določene stopnje samoodločanja. Ni pa za narod nujno, da ima lastno suvereno državo, ampak le to, da stremi k določeni avtonomiji (Smith 2005: 23). Razlika med etnično in narodno skupnostjo v praksi ni povsem jasna, pojavljajo se tudi njune različne definicije. Kot meni Smith (2005: 25–26, 78), gre pri etniji za bolj generično pojmovanje, pri narodu pa za bolj specifično. To je, četudi se je razvilo iz predhodno obstoječe etnije, postalo vse bolj vključujoče, kompleksnejše in manj vezano na svojo izvorno etnično podlago.

Opisani pojmi se v strokovni literaturi in popularni kulturi uporabljajo zelo pogosto, a njihovi skozi čas spreminjajoči in prelivajoči se pomeni (ki so zaradi zgodovinskih razlogov včasih dobili izrazito negativen prizvok) in neenotne definicije zahtevajo previdno uporabo in individualno obravnavo vsakega primera posebej. Zaradi terminološke neenotnosti v literaturi sama pojme kot *etničnost* in *etnične razlike* uporabljam zelo splošno: upoštevala sem namreč zelo raznolike »etnično drugačne« Druge. Primerjava med zgodovinsko izpričanimi napadalci in zavojevalci, ki so vdiral na območje slovenskih dežel (npr. Huni, Turki, Francozi – ne gre za narode v današnjem pomenu besede, temveč za ljudstva, etnične skupnosti?), že stoletja tu živečimi Romi (v SSKJ

je še izraz *cigan* kot 'pripadnik iz Indije priseljenega *ljudstva*', ker je bil tîrmin *Rom* uveden šele po izidu 1. knjige) ter novodobnimi priseljenci iz nekdanje skupne države (torej gre za pripadnike drugih *narodov* v sodobnem pomenu besede) je zaradi povsem različnih zgodovinskih okoliščin, ki so pripeljale do stika z njimi, vrste in časovno raznolikega trajanja tega stika nadvse težavna in poraja se celo vprašanje o smiselnosti tovrstnega primerjanja. Kar jim je skupno, je to, da se jih dojema kot (etnično) drugačne, čeprav vsakega na drugačen način. Zato sem se odločila, da ne bom na silo iskala podobnosti in razlik, če se mi bo zdelo, da zgodovinske, družbene in druge okoliščine tega ne dopuščajo, četudi bo to zmanjšalo kohezivnost same raziskave, ampak bom poskusila predvsem pokazati raznovrstnost procesa drugačenja v odnosu do tistih, ki jih skupnost dojema kot tujce.

KATEGORIZACIJA IN NEGACIJA

Pri konstrukciji svoje lastne identitete in identitete svoje skupnosti pride do ustvarjanja kategorij, pri čemer se posameznik identificira s svojo skupnostjo in njeno identiteto dojema kot pozitivno. Ta identiteta pa se lahko vzpostavi zgolj z delitvijo na Nas in Njih, tj. na Druge. Skozi proces drugačenja se oblikuje model lastne identitete skupnosti, skozi katerega skupnost tudi dojema realnost. Tovrstno kategoriziranje omogoča, da ohranimo *občutek nadzora in reda* v izredni raznolikosti sveta (Olweean 2002: 100; gl. tudi Beller 2007a: 430). Hkrati diferenciacija v odnosu do drugih skupnosti zagotavlja kohezijo znotraj lastne skupnosti (Albrecht 2007: 326). Zato je pomanjkanje trdnega občutka skupne identitete in homogenosti skupnosti, pravi Classen (2002: xxiii), evropskega človeka v srednjem veku vodilo k brutalnemu marginaliziranju Judov in muslimanov in nasilju nad njimi. Pri tem dejansko ni šlo za verski konflikt, saj je večina kristjanov vedela le malo o Tori in Koranu. Kljub slabemu poznavanju teh religij je bila ideja o njihovi verski drugačnosti potencirana do skrajnosti, saj je to kristjanom omogočalo, da so se na osnovi razlikovanja od Judov in muslimanov videli kot enotna skupnost. Pojmovanje »napačnega«, »deviantnega« namreč utrjuje meje Naše skupnosti in hkrati zagotavlja razlago za stvari in dogodke, ki bi se drugače zdeli povsem nesmiselni, naključni ali nerešljivi (Conrad 1998: 57). Z umestitvijo v ustaljene miselne obrazce stvari namreč postanejo (navidezno) lažje obvladljive in razumljive.

Sam mehanizem drugačenja v osnovi ni ne dober ne slab, zelo pogosto pa se skozi ustvarjanje in poudarjanje razlik med Jazom in Drugim lahko ustvari pozitivna podoba lastne skupnosti, pri čemer se (resnične ali namišljene) razlike včasih potencirajo do skrajnosti in se ti kategoriji začneta dojemati v okviru absolutnih opozicij, kot so dobro – zlo, pravilno – napačno, superiorno – inferiorno, civilizirano – necivilizirano. To pa lahko vodi do velikih zmot in krivic, čemur je bilo človeštvo priča skozi vso svojo zgodovino (Aalto 2004: 2; Olweean 2002: 100).

Odnos Jaz – Drugi se torej vzpostavi, ko posameznik ali skupina prepozna sebe v odnosu do drugega posameznika oz. skupine, ki se lahko pojmuje kot Drugi. Takšen odnos se lahko vzpostavlja tako na individualni kot na kolektivni ravni (Balaji 2010: 409). Pravzaprav je za samoidentificiranje skupnosti nujno, da vzpostavi odnos do tistih, ki niso njeni pripadniki – *zgolj skozi to, kar ni, se vzpostavi njena identiteta* (Eriksen 2002: 10). Torej gre za metodo *samodefinicije skozi negacijo*, ki predstavlja zelo razširjen način definiranja v človeški družbi (White 1972: 5). Kot Jaz se definira posameznik ali skupina, ki sama sebi predstavlja referenčni okvir, vsi zunaj Jaza pa so Drugi. Gre za relativno definicijo, saj Jaz predstavlja »Drugega« Drugemu – podobnosti in razlike so torej odvisne od zornega kota gledalca (Ebert 2004: 22; Jenkins 2008: 102–103). Po tej logiki Drugi predstavlja drugo stran istega kovanca, obrnjeni odsev lastne skupnosti, v katerem odseva tisto, česar v nas samih ne želimo videti. A hkrati tisto, kar je v različnih zgodovinskih obdobjih predstavljalo nezaželeno, drugačno in se je utelesilo v Drugem (divjaškost, norost, herezija itd.), *potrjuje vrednost svoje dialektične antiteze* (civilizacija, zdravorazumskost, pravovernost itd.) – nezaželeno služi potrebam zaželenega (White 1972: 4). Pravzaprav lahko Drugega vidimo kot nekakšno *platno*, na katero skupnost projicira določena čustva ali preko njega predstavlja svoje vrednote in strahove.

Drugost je kompleksen in izredno širok pojem, njene različne oblike pa imajo vseeno nekaj skupnih točk: Drugega se obravnava bolj kot *objekt*, kot nekaj, kar je mogoče posedovati ali nadzorovati, kot nekaj nevarnega, divjega, ogrožajočega. Istočasno pa Drugi postane entiteta, katere drugačnost vzbuja radovednost in željo po poznavanju (Jordanova 1993: 109).

KAKO SE DRUGI DEFINIRA?

Drugost se ne omejuje zgolj na človeško ali celo na fizično. Glede na raznolikost fenomenov, v katerih jo lahko prepoznamo, lahko upravičeno trdimo, da gre za univerzalno človeško kategorijo, ki je globoko zasidrana v individualni in kolektivni psihi. Proces drugačenja lahko prepoznamo na vsakdanji ravni komunikacije z drugimi ljudmi, ki jih na tak ali drugačen način dojemamo kot drugačne od Nas, pa tudi na ravneh, ki (navidezno) presegajo človeško zmožnost razumske racionalizacije, saj se tu Drugi pogosto kaže kot nečloveški oz. nadčloveški, a to ne zmanjšuje njegove resničnosti – izkušnja doživljanja drugosti je realna, a je včasih ne zmoremo ali ne želimo videti kot takšno, saj predstavlja (posredni) odraz naših najglobljih prepričanj in strahov, ki pa nam jih psihološke zavore dovoljujejo izraziti zgolj v obliki mitološkega ali nadnaravnega. Pošastno, nečloveško, deformirano, zlo, živalsko, tuje, lažnivo, ogrožajoče, nevzdržno privlačno, zapeljivo, nadnaravno, nevarno, nerazumljivo – to je samo nekaj pridevnikov, ki jih pripisujemo temu, kar prepoznavamo

kot drugost. Zato jo lahko pripišemo božanskemu, demonskemu, živalskemu, geografsko oddaljenemu (»zunanjemu Tujcu«), bližnjemu, a drugačnemu (»notranjemu Tujcu«), nepoznanemu (drugost kot razlaga in racionalizacija za tisto, kar je slabo znano ali povsem neznano) in zatajenemu (drugost kot projekcija notranjih tesnob družbe). Drugost se da torej obravnavati z najrazličnejših zornih kotov – odvisno od tematike, ki jo želimo proučiti.

A ne glede na svojo obliko, ime, zgodovinsko ali empirično (ne)dokazljiv obstoj ter verjetnost izvajanja dejanj, ki so mu pripisana, lahko predstave in zgodbe o Drugem precej jasneje kot verodostojnost lastne fizične eksistence ali zgodovinske pristnosti kažejo na nekaj veliko pomembnejšega – *na to, kar naj bi s svojim obstojem ali dejanji ogrožali*, saj to jasno izraža tisto, kar je skupnosti najsvetejše in česar oskrnitev ali uničenje bi skupnost najbolj ranila ali celo uničila. Po mnenju Timothyja R. Tangherlinija (1995: 32–33) Drugega v folklori predstavljajo vsi tisti akterji, ki pripadajo »zunanjemu področju« (angl. »*outside realm*«), iz katerega izhajajo Drugi, s katerimi pripadniki Naše skupnosti prihajajo v stik (pa naj gre za »nadnaravne«¹⁵ duhove, čarovnice, škrate ali pa za imigrante, begunce, pijance ali psihopate), v nasprotju z »notranjim področjem« (angl. »*inner realm*«), ki je zamejeno s kulturnimi mejami skupnosti. V končni fazi torej obstoja Drugega ne potrjujejo empirični kriteriji (kot so ujemanje z zgodovinskimi, biološkimi itd. dejstvi), ampak predvsem *njegova neriipadnost Naši skupnosti*.

Drugost je tudi odraz človeške izkušnje in interakcije s fizičnim svetom. Prav zato se lahko tisto, kar se ne ujema z našimi jasno zamejenimi izkustvi racionalnega ali pravičnega, izraža v drugosti, ki zaradi svoje drugačnosti in odstopanja od pravil Našega kozmoiziranega, urejenega sveta predstavlja potencialno nevarnost, ki grozi koheziji in racionalni urejenosti Našega sveta, a hkrati prav zaradi te drugačnosti privlači, saj lahko poleg nevarnosti uteleša tudi to, čemur smo se morali za ceno cele vrste pravil in norm, ki zagotavljajo to urejenost, odpovedati; a tudi kolektivna zavest skupnosti mora sprostiti napetosti, ki jih čuti, zato jih lahko posredno (ker resnica o Nas samih včasih boli) odrazi v podobi Drugega. Po drugi strani pa lahko z Drugim racionaliziramo in razložimo določene vidike Našega sveta, ki segajo izven izkustva (tj. empirične razlage ali zgodovinskega spomina) Naše skupnosti, s tem, da mu pripišemo avtorstvo, destrukcijo, lastništvo ali pa kakšno drugačno dejanje, katerega posledica je vidna v Našem svetu in zahteva razlago o svojem obstoju.

(Človeški¹⁶) Drugi (ki je lahko konstruiran *na podlagi resničnih ljudi ali pa je v celoti umišljen*) je torej drugačen – a pomembna je tudi vrsta dožemanja te drugačnosti.

¹⁵ S tērminom »nadnaravno« mislim na pojave, ki jih človek dojema kot odstopajoče od naravnih zakonov in vzročnosti (Kvartič 2014: 155).

¹⁶ Tudi enoznačna opredelitev »človeških« Drugih ni povsem neproblematična. Nekatera nadnaravna bitja so namreč prvotno pripadala skupnosti, a so bila iz različnih razlogov iz nje izključena (Tangherlini 2013: 51). Kot Druge lahko npr. dojemamo pokojnike, ki se iz takšnih ali drugačnih razlogov (npr. ker potrebujejo pomoč živih)

Če ta izhaja iz občutka varnosti in zaupanja Naše skupnosti do tega Drugega (v smislu, da se od Drugih ne čutimo ogroženi), lahko njegovo drugačnost in raznolikost cenimo in z njim vzpostavimo dobre odnose. Če pa v srčki naših predstav in vrednot leži negotovost, se ta projicira na Druge. S tega vidika je drugačno od Nas dojeno kot manj zaželeno in obstaja težnja po distanciranju in izogibanju stikov z Drugimi. Če pa naša prepričanja v veliki meri temeljijo na strahu pred Drugim, lahko ta občutek lastne ranljivosti vodi do pretiranega opreznosti za potencialno nevarnostjo – vse, kar odstopa od Naših norm in vrednot, lahko vodi do odpora ali celo do napadalnega vedenja v obliki nasilja ali vojne (Olwee 2002: 100–101). Pravzaprav je bila tujost, drugost vse od trenutka, ko se je lastna identiteta začela enačiti z vsem, kar je Dobro, pogosto enačena z Zlom. Drugost je začela predstavljati odtujitev, ki kontaminira »čistost« Jaza (Kearney 2003: 65). V bistvu gre za občutek superiornosti, ki ga skupnost čuti v odnosu do drugačnega, Drugega: ta se lahko odraža, kot je bilo že omenjeno, v obliki sovraštva in nasilnosti do Drugega, v obliki zatiranja in ignoriranja ali pa celo pomilovanja (kot ugotavlja Shakespeare (1997) v svoji raziskavi o invalidnih osebah, ki neinvalidnim osebam preko projekcije omogočajo, da so bolj zadovoljni sami s seboj).

Dihotomije, med katerimi prihaja do procesa drugačenja, so različne. Nekatere se nanašajo zgolj na specifične družbe (prim. dihotomija homoseksualci – heteroseksualci), druge se zdijo bolj univerzalne (prim. dihotomija moški – ženska)¹⁷. Družbe torej konstruirajo svoj Jaz in Druge znotraj svojih lastnih kategorij (Staszak 2009: 44) oz. lastne norme in vrednote uporabljajo kot merilo za ocenjevanje drugih skupnosti, s čimer pa, kot že omenjeno, dejansko opravičujejo in potrjujejo obstoj lastne skupnosti (Šmitek 1986: 321). Ta merila se odražajo tudi v slovstveni folklori.

vračajo iz onostranstva (oz. iz vmesnega, liminalnega področja med tem in onim svetom). Vera v takšna vračanja je bila še posebej močna v srednjem veku (čeprav obstaja še danes). Tudi ta vrsta drugosti v podobi vračajočih se pokojnikov je imela vlogo pri vzpostavljanju meja identitete, ki se je opredeljevala kot »človeška«. Hkrati je možno, da so zgodbe o teh Drugih služile kot model živim, kako *ne ravnati* v življenju (srednjeveška duhovščina jih je uporabljala, da je širila ideje o pravilih moralnega obnašanja), da se ne bi po smrti tudi sami znašli v njihovem položaju. Te vračajoče se pokojnike lahko v grobem razdelimo v dve skupini: na svetnike, katerih posredovanje v svetu živih je bilo benevolentno do ljudi, in na druge vračajoče se, ki so jih živi dojemali kot strašne, grozljive tujce z onega sveta. Sčasoma je Cerkev te vračajoče se pokojnike označila za demone, ki prevzemajo podobo pokojnikov, kljub temu pa so v folklori obdržali staro predstavo o nekdanjih živih posameznikih, ki so se po smrti vračali kot vampirji, nenaravno podaljšujoč svoje življenje z uživanjem človeške krvi (vera vanje je bila široko razširjena predvsem v osrednji in vzhodni Evropi; podobna bitja so poznali tudi v keltski Škotski in na Irskem), ali pa kot osebe, ki so umrle pred svojim časom ter so se zadrževale in »strašile« na krajih, ki so bili povezani z njihovim življenjem, do takrat, ko bi se morala končati njihova predvidena življenjska doba; lahko pa je šlo za duše, ki so jih na tem svetu zadrževali želja po maščevanju ali grehi, ki so jih zagrešile v življenju (Hornaday 2002: 71–76, 80, 89).

¹⁷ Četudi dejansko moško-ženska dihotomija ni tako univerzalna, kot je videti na prvi pogled. Kaj pomeni biti moški ali ženska, ni enoznačno, ampak je odvisno od kulturno specifičnih kriterijev, hkrati pa sta obe spolni kategoriji povezani s specifičnimi funkcionalnimi karakteristikami in načini obnašanja, vlogami in pričakovanji, ki jih ima določena družba (Sawin 1997: 405).

DRUGOST IN TUJOST

V knjigi se velikokrat v podobnih vlogah pojavita izraza *drugost* in *tujost*. Mnogi raziskovalci ju uporabljajo kot sinonima, saj zanju ni enotne in enoznačne definicije.

Sama *drugost* dojemam kot *nadpomenko*, ki *zajema tudi tujost*. Kot bo namreč opisano v nadaljevanju, se lahko v vlogi Drugega pojavijo tudi pripadniki lastne skupnosti (npr. če odstopajo od ustaljenih družbenih pravil ali se začasno znajdejo v drugačnem družbenem statusu – sem prištevam tudi telesno drugačnost oz. deformiranost, ljudi z duševnimi motnjami, ki jih skupnost pogosto dojema kot drugačne, kot Druge; ne nazadnje tudi ljudje, ki pripadajo določenim družbenim, premoženjskim, starostnim, izobrazbenim, političnim, ideološkim in drugim skupinam, druge člane svoje skupnosti, ki se po teh merilih od njih razlikujejo, dojemajo kot Druge), ki seveda niso *tujci* – te dojemam v smislu bolj temeljne drugačnosti, kot je etnična in religiozna drugačnost, torej tiste Druge, ki lahko živijo celo v Naši sredi, a jih ne dojemamo kot pripadnike Naše skupnosti. V knjigi uporabljam tudi tîrmin »Neznanec« (angl. *Stranger*), ki pa se po mojem mnenju pomensko ne razlikuje toliko od tîrmina »Tujec« (angl. *Foreigner*¹⁸), saj sta z vidika Naše skupnosti oba dojeta kot (bolj ali manj) nepoznana, prav tako so obema pripisane podobne (pogosto negativne) oznake in stereotipi.¹⁹ Razliko vidim predvsem v tem, da je Tujec pogostejše opredeljen z vidika etnične, nacionalne, religiozne ipd. drugačnosti, medtem ko Neznanca označuje predvsem njegova *neznatnost*, torej neopredeljena drugačnost. Tudi Neznanca tako kot Tujca uvrščam v širši vidik drugosti. Kot sem opazila v literaturi in tudi v slovenski slovstveni folklori, se ta tîrmina glede pojavnosti v folklori ne razlikujeta bistveno, zato tudi sama razlik med njima ne bom poudarjala.

V resničnem življenju meje med zgoraj opisanimi kategorijami sicer niso vedno ostre, ampak so lahko zelo spremenljive in prepustne, a raziskovalno delo zahteva bolj jasno določene zamejitve, ki nujno vodijo k posplošitvam²⁰ ter nekaterim izrazito subjektivnim raziskovalčevim opredelitvam in interpretacijam, a če imamo to v mislih, lahko vseeno pridemo do novih ugotovitev, ki kljub določenim omejitvam lahko omogočajo nov, drugačen pogled na obravnavane tematike.

¹⁸ Beseda izhaja iz lat. *forās*, kar pomeni 'zunaj' (Poo 2005: 5).

¹⁹ SSKJ ob geslu *tujec* navaja naslednje pomene: 1. 'kdor je iz tuje dežele, tuje jezikovne skupnosti, pripadnik tuje države'; 2. 'tuj, neznan človek'; 3. 'tuj, nerazumljen človek'. Geslo *neznanec* pa je razloženo kot 'neznani, nepoznan človek'. Tudi SSKJ torej med tema izrazoma ne beleži velike razlike.

²⁰ Npr. da krščansko skupnost v odnosu do nekrščanskega Drugega dojemamo kot homogeno entiteto, pri čemer zanemarimo različne odtenke v odnosu med njima (tudi zato, ker so pisni viri, iz katerih lahko razberemo ta odnos, vse od antike do zadnjih nekaj stoletij nastajali skoraj izključno pod peresi klerikov, skupaj z ideološko-politično obarvanimi teksti vladajočih elit), pa tudi nasprotno – da Drugega dojemamo kot homogeno skupnost, kar je, kot bo opisano pozneje, ena od osnovnih značilnosti procesa drugačenja.

ETNOCENTRIZEM

Obstajajo najrazličnejše oblike skupnosti in s tem različni kriteriji pripadnosti tem skupnostim; med seboj se lahko tudi prekrivajo, tako da posameznik hkrati pripada različnim skupnostim.²¹ Drugi se lahko opredeljuje na podlagi spola, starosti, družbenega statusa, etničnosti, religije in še česa. V krščanskem svetu srednjeveške Evrope je bila tako identiteta povezana s pripadnostjo krščanski veri, hkrati pa se je ta identitetni sloj povezoval z drugim, ki se je nanašal na geografski prostor – tako religija kot geografija sta vplivali na konstrukcijo identitete in posledično na definicijo Drugega²² (Leshock 2002: 202–203).

Verjetno pa se (in so se v vseh zgodovinsko izpričanih obdobjih) pripadniki vseh skupnosti (ne glede na družbeno-kulturni razvoj skupnosti – od klanov, plemen, etničnih skupnosti do današnjih nacionalnih držav) obnašajo etnocentrično in svoji skupnosti pripisujejo večjo vrednost kot drugim. Pri *etnocentrizmu* (pri tem tega izraza ne želim omejiti, kot nakazuje njegovo ime, zgolj na *etnično skupnost* – kot bo vidno v nadaljevanju, gre za pojem, ki se ga da uporabiti v zvezi z različnimi vrstami skupnosti) gre za sistem predstav o lastni skupnosti, ki so ji večinoma pripisane pozitivne lastnosti, v odnosu do skupnosti Drugih, ki so jim večinoma pripisane negativne oznake. Torej gre za vrednotenje drugih skupnosti z vrednostnim sistemom lastne skupnosti, pri čemer je to, kar je Naše, označeno kot »normalno«, »pravilno«, nasprotno pa je to, kar pripada Drugim, označeno kot odstopanje od norm, kot »nenormalno«, »napačno« (Leerssen 2007b: 323–324; tudi Anglickienė 2004: 83). Negativni etnični stereotipi običajno predstavljajo nasprotje lastnostim in načinu obnašanja v lastni skupnosti – s tem, ko predpostavljajo npr. neciviliziranost, primitivnost, divjaškost Drugega, se odraža samoidentifikacija lastnih značilnosti kot njim nasprotnih (Klintberg 1989: 75). Naša skupnost predstavlja središče sveta, vesolja, zunaj tega pa živijo neljudje, barbari, divjaki. Prepoznati je mogoče tudi idejo o »izbranem ljudstvu«, ki se npr. kaže v predstavah o tem, da je skupnost svoje ozemlje dobila neposredno od Boga, da so njeni pripadniki bolj nadarjeni, sposobnejši, boljši od pripadnikov drugih skupnosti in da je bila njihova zgodovinska vloga pomembnejša, kar pa je pogosto povezano z veliko odgovornostjo, ki jo zaradi vseh teh lastnosti skupnost ima. Na kolektivni etnični ravni večina identitet sloni na predpostavki »izbranega naroda ali ljudstva«, ki se kot

²¹ Ti kriteriji niso vedno enoznačni oz. se spreminjajo od skupnosti do skupnosti. Tako lahko med komponente etnične identitete štejemo skupno ime, ki skupnost identificira in izraža njeno »esenco« (bistvo), zgodovinske mite o skupnem izvoru, kolektivni spomin na skupno preteklost (tudi na dogodke, junake skupnosti ...), skupne kulturne značilnosti (te so različne, navadno pa vključujejo religijo, jezik in tradicijo), dejansko ali vsaj simbolično povezavo z domovino prednikov (tj. prebivanje na »svojem ozemlju«, ali pa pri izseljencih vsaj simbolno povezanost z deželo prednikov) in občutek solidarnosti med člani etnične skupnosti (Todorova-Pirgova 1999: 149–150; gl. tudi Eriksen 2002: 34–35).

²² Hkrati so seveda obstajale še druge identitetne ravni, kot so pripadnost določeni družini, spolu idr.

tako prepozna v odnosu do svojega nasprotnika; to lahko vidimo med drugim na primerih Grkov in »barbarov«, križarjev in nevernikov, arijcev in nearijcev (Kearney 2003: 72). Podoba Naše skupnosti je torej idealizirana in njena verovanja, način življenja, vrednote predstavljajo referenčni okvir za vrednotenje drugih skupnosti. Te so velikokrat označene kot manjvredne, njihov način življenja, verovanja kot napačen, četudi je védenje o teh skupnostih omejeno oz. se njegova interpretacija ne sklada (povsem) z življenjskimi dejstvi teh skupnosti. To pogosto skromno poznavanje Drugih omogoča različne ideološke manipulacije (Tangherlini 1995: 60; Todorova-Pirgova 1999: 166–168; Heit 2005: 727; Parafta 2006: 129), kar je še posebej problematično v primerih, ko skupnost pojmuje svet v absolutnih kategorijah – dobro ali slabo. Pri tem Drugi vedno prevzame vlogo hudodelca, Jaz pa žrtve, določeni posamezniki ali skupine ljudi pa to podobo načrtno spodbujajo in podpihujejo iz lastnih koristi (Olwean 2002: 98). Kot pravi Francesca Blockeel (2001: 383, 396, v: Parafta 2006: 129), ima etnocentrizem dvojno funkcijo: *zagotavlja kohezijo skupnosti* (pri čemer je folklor eden od načinov utrjevanja etnocentričnih vrednot in identitete skupnosti – gl. Tangherlini 1995: 60) ter ponuja jasno sliko sveta, v katerem je lastna skupnost oz. njena *idealizirana podoba referenčni okvir za vrednotenje*. Drugi predstavlja grožnjo, čeprav se ravno skozi interakcijo med njim in Jazom doseže ravnotežje in samopotrdivitev skupnosti. Zato je, kot se duhovito izrazi Parafta (2006: 129), Drugi »pankrtski potomec« našega etnocentrizma.

Pri tem gredo etnocentrične konstrukcije Drugega vedno skozi proces, v katerem je *drugost zreducirana* na tisto, kar je poznano in razumljivo Jazu skupnosti. Etnocentrične so tiste povedke, ki *govorijo o tujcih in pripadnikih drugih etničnih skupnosti ter pri tem odražajo vrednote lastne skupnosti* (Klintberg 1989: 72–73).

Etnocentrizem ni omejen na Evropo – tudi v neevropskih kulturah so pripadnike drugih skupnosti dojemali kot manjvredne in necivilizirane. Na Kitajskem so evropskim trgovcem pripisovali demonske lastnosti, v uradnih besedilih pa so vsa ljudstva zahodno od kitajskega cesarstva imenovana »barbari«. Podobno so tudi na področju severne in osrednje Indije vse tujce označevali s sanskrtsko besedo *mleccha*, kar ustreza grškemu onomatopoetičnemu izrazu »barbar« (Beller 2007c: 268).

Na ta način so vsi sistemi drugosti strukture identitete in razlik, katerih namen *ni* *toliko prikazati dejansko realnost Drugega*, ampak bolj utrditi *samoidentiteto skupnosti* (pri čemer ni pomembno, ali se Drugi nanaša na sovražnike, sosede ali bitja z onega sveta) (Rapport, Overing 2003: 12). Pri tem, pravi Staszak, je kategorija Drugih koherentna skupnost le skozi oči Naše skupnosti in nima jasno opredeljene samoidentitete (kot že rečeno, je Drugi *objekt*), saj naša skupnost njeno identiteto gradi na stereotipih in poenostavitvah (Staszak 2009: 43). Tisti, ki so fizično ali simbolično oddaljeni od Nas, so prepoznani kot homogena celota, v kateri izjemnost posamičnega ne obstaja (Pajnik, Lesjak-Tušek, Gregorčič 2001: 17). Zato ni nenavadno, da so vsem njenim članom pripisane določene lastnosti oz. da je tej skupnosti pripisana enotna, skupna

podoba (Šmitek 1986: 321). Drugi je torej vedno imaginaren, oz. če se izrazimo bolje, »zamišljen« (če uporabimo tîrmin Benedicta Andersona²³).

Da pa Drugi kljub vsemu ni le pasivni negativni odraz Jaza, opozarja Parafita (2006: 129), ki predstavi zanimivo idejo o tem, da Mavri v portugalski slovstveni folklori niso zgolj domiselni konstrukt krščanskega okolja, ampak skozi različne ideje in v glavnem negativne metamorfoze utelešajo to, kar je zlo, perverzno, a tudi skrivnostno in fascinantno, to pa lahko razumemo kot izziv za refleksijo o »božjem redu oz. uravnoteženosti«. Z drugimi besedami, Mavri predstavljajo *povabilo k razmišljanju o tveganjih*, ki lahko doletijo vse, ki si drznejo zatavati stran od poti, začrtane v krščanstvu.

STEREOTIPI

Pri raziskovanju drugosti se pogosto srečujemo s tîrmini *stereotipi*, *predsodki* in *klišei*. Ti se pogosto uporabljajo sinonimno, pa tudi znotraj različnih strok se razlage razlikujejo.²⁴ Sama se ne bom omejevala z jasno definiranimi razlikami med njimi, ampak jih bom jemala kot predpostavke o pripadnikih drugih skupnosti, ki temeljijo na lastni (etnocentrični) opredelitvi. Bistvo je spremeniti resnično, heterogeno skupnost ljudi v homogeno skupnost, katere člani so si med seboj »vsi enaki« (Luthar, Šumi 2004: 29).

Če pogledamo stereotipe kot fenomen, ki je po mnenju nekaterih raziskovalcev integralni del človekovega dožemanja sveta (Martinoska 2005 idr.), vidimo, da se v njih zrcali zbrano kolektivno znanje družbe in da so kulturne norme tiste, s katerimi so stereotipi prikazani in po katerih se ohranjajo v vedno novih generacijah. So družbeno soglasje, s katerim skupnost dojema lastnosti drugih skupnosti (Martinoska 2005: 72) z namenom razumeti in kategorizirati družbeno okolje, ki je samo po sebi zelo zapleteno (Eriksen 2002: 25).

Kot kažejo zgodovinski viri iz različnih obdobj, so tujce ali pripadnike drugih (narodnih, etničnih idr.) skupnosti pogosto dojemali in ocenjevali z omejenim številom predpostavljanih atributov, kar je bilo recipročno povezano s pripisovanjem ravno nasprotnih (ponavadi superiornih) atributov lastni skupnosti – tj. z (*etničnimi*)

²³ Anderson (2007) sicer govori o zamišljenosti *lastne* skupnosti (ker se vsi njeni člani ne poznajo med seboj, a se *zavedajo obstoja* drugih članov skupnosti), a ker ta z ustvarjanjem lastne, v osnovi imaginarne skupne identitete nujno soustvarja tudi imaginarne identitete tistih, skozi katere se definira (torej identitete Drugih), lahko tudi (navidezno) enotnost skupnosti Drugih vidimo kot *zamišljeno*. Podobno pravi tudi Jenkins (2008: 108): pripadnost določeni skupnosti temelji na odnosih med njenimi člani – tudi če se ne poznajo osebno, lahko drug drugega prepoznajo kot člana. Uvrščanje nepripadnikov Naše skupnosti v kategorijo zanje morda nima tako velikega pomena kot za Nas – zato tudi Našim kategorijam (drugosti) ni treba temeljiti na empirični realnosti (Jenkins 2008: 108).

²⁴ SSKJ te tîrmine razlaga takole: *stereotip* – 1. 'ustaljena ali pogosto ponavljajoča se oblika česa; obrazec, vzorec'; 2. 'v določenih okoliščinah ponavljajoči se izraz, fraza'; *predsodek* – 'negativen, odklonilen odnos do koga ali česa, neodvisen od izkustva'; *klišee* – 'ustaljena ali pogosto ponavljajoča se oblika česa; obrazec, vzorec'. SSKJ torej *stereotip* in *klišee* obravnava kot sinonima, *predsodku* pa, podobno kot to naredi Beller (2007: 404), pripiše negativno konotacijo.

stereotipi, torej s posplošenimi, poenostavljenimi in zgodovinsko oblikovanimi pozitivnimi ali negativnimi mnenji o pripadnikih določene (etnične) skupnosti. Lahko govorimo o *heterostereotipih* (tj. standardiziranih podobah Drugih) in *avtostereotipih* (tj. standardizirani samopodobi) (Žigon 2004: 114; Beller 2007a: 429). Etnični stereotipi poudarjajo specifične in trajne skupne značilnosti, kot so način življenja, obnašanja, čustvovanja, verska pripadnost ipd., in pogosto slabšalno vrednotijo negativne lastnosti pripadnikov drugih etničnih skupnosti (Žigon 2004: 114).

IDENTITETA IN DRUGOST V FOLKLORISTIKI: DOSEDANJE RAZISKAVE

V sodobnih folklorističnih raziskavah je koncept *identitete* zelo pomemben in pogostokrat rabljen, vendar ostaja s teoretičnega vidika precej slabo obdelan, in to kljub dejstvu, da je folklor pomemben (narodni) simbol skupnosti (Alver 1989a: 19; tudi Niedermüller 1999: 243).²⁵

Že Herder v 19. st. je verjel, da so pesmi nemških kmetov odraz »nemške duše«. Podobno so folkloristi tistega časa v ohranjanju hitro izginjajočih ruralnih ljudskih običajev videli način, kako obvarovati narodne kulturne identitete (Berger, del Negro 2004: 129–130). Tovrstne ideje so se nadaljevale tudi v 20. st., ko so folkloro dojemali kot izraz identitete (Berger, del Negro 2004: 130).

V novejšem času se je tematike drugosti oz. širše gledano identitete s teoretičnega vidika loteval predvsem Alan Dundes, ki je ugotavljal, da so folkloristi identiteti posvečali bolj malo pozornosti, čeprav, kot pravi, lahko folkloristično proučevanje identitete pripomore k njenemu boljšemu razumevanju (Dundes 1984: 149–150; 1996: 3). Po njegovem mnenju identiteta temelji na *opoziciji*: brez Drugega ne more biti Jaza, brez skupnosti B ne more biti skupnosti A. Ločuje med individualnimi in kolektivnimi identitetnimi sistemi, pri čemer je identitetni sistem odvisen od tega, ali posameznik čuti povezavo z določenimi simboli in njihovim pomenom. In, kot pravi dalje, je ravno folklor pomemben oz. morda celo najpomembnejši način kroženja teh skupinskih simbolov v skupnosti. Strinja se z Baumanom (1971: 31), da je folklor *funkcija skupne identitete* (Dundes 1984: 149–150; 1996: 3–5).²⁶ A kdo je ta skupnost oz. *folk*, kot jo imenuje Dundes? Gre za precej široko definicijo, ki so jo uporabili tudi drugi raziskovalci (prim. Bauman 1971): *folk* je vsaka skupina ljudi, ki ji je skupna vsaj ena lastnost – jezik, narodnost, poklic ipd. Pri tem velikost skupine ni pomembna: lahko gre za majhno skupino, kot je družina, ali pa veliko, kot je narod.²⁷

²⁵ Elliott Oring (1994) dokazuje, da je bil koncept identitet vedno ključnega pomena v folklorističnih raziskavah, kljub temu da ni bil izrecno poimenovan.

²⁶ Angl. »Folklore is a function of shared identity« (Dundes 1984: 150).

²⁷ Pravi tudi, da član neke skupine morda celo *ne pozna vseh ostalih članov*, pozna pa skupne tradicije, ki so lastne tej skupini in ji pomagajo ohranяти občutek skupne identitete (Dundes 1996: 11). To bi lahko navezali na Andersonove »zamišljene skupnosti«, kjer se vsi pripadniki neke skupnosti ne poznajo med seboj, zavedajo pa se svoje pripadnosti isti skupnosti (Anderson 2007: 22–23). Hkrati je lahko posameznik pripadnik različnih skupin in pozna folkloro vsake posamezne skupnosti, ki ji pripada. Pri prehajanju med različnimi skupinami »preklaplja« med identitetami (Dundes 1996: 11–12).

Skupne tradicije ji pomagajo ohranjati občutek pripadnosti (Dundes 1984: 150; 1996: 11). Po njegovem torej folklorja ni zgolj polje, na katerem lahko raziskovalci nabirajo podatke o identiteti skupnosti, ampak je dejansko *eden glavnih načinov tvorjenja in utrjevanja individualne in skupinske identitete* (Dundes 1984: 151; 1996: 35).

Ameriški folklorist Jan Harold Brunvand (1968) pa ponuja pogled z drugega zornega kota: meni, da neke skupine ne gre opredeljevati na podlagi narodnih, poklicnih ali drugih značilnosti, pač pa na podlagi tega, ali med njenimi člani obstaja skupna folklorna tradicija (Brunvand 1968: 21–22). Iz tega sledi (kot sklepa Mathisen 1993: 36), da skupna folklorja pomeni tudi skupno identiteto neke skupnosti. To lahko povemo tudi drugače: če obstaja skupna folklorja, obstaja tudi skupina (Brunvand 1968: 21–22).

Richard Bauman stopi korak dlje od Dundesove ideje folklorja kot funkcije skupne identitete in postavi pod vprašaj splošno predpostavko, da je folklorja zgolj nekaj, kar se dogaja v *okviru* posamezne skupine, oz. da je na neki način »nadorganski« korpus tradicij, ki jih njeni nosilci oz. določena skupnost zgolj prenašajo skozi čas in prostor. Bauman je namreč mnenja, da je folklorja treba dojemati kot *dejanje* oz. da se na empirični ravni povezovanje folklorja z njenimi nosilci izraža s *performanco* te folklorja (Bauman 1971: 31–33). V tem oziru velja tudi, da se skozi folklorja oz. njeno *performanco* ne izraža vedno samo povezovalni vidik, ki združuje določeno skupnost (kar je precej razširjeno mnenje med folkloristi), ampak tudi razlike med skupnostmi (Bauman 1971: 35). To Bauman ponazori z različnimi primeri, npr. religijo, poklicem, starostnimi skupinami, etničnimi skupinami. Tako je npr. judovski humor, ki je bil v ZDA nekdanje omejen zgolj na komunikacijo med člani judovske skupnosti, kasneje postal del komunikacije med Judi in Nejudi. A čeprav se je izvajanje te folklorja spremenilo oz. se je razširil krog udeležencev, ki jo izvajajo, je ohranila svojo nalogo, ki ji je bila lastna že od začetka – prikazati različnost identitet med Judi in Nejudi –, tudi ko se je izvajala zunaj judovske skupnosti. Torej je ta folklorja namenjena tako lastni skupnosti kot tudi tistim, ki niso njeni člani.²⁸ Še en primer folklorja, ki je na prvi pogled omejena zgolj na eno, tokrat starostno skupino, so npr. uspavanke. Te se navadno povezujejo zgolj z otroško folklorja, a kot ugotavlja Bauman, se pri tem pozablja, da jih navadno izvajajo odrasli in na ta način ta folklorja ustvarja komunikacijsko vez med udeleženci, ki sicer spadajo v različne skupine in jo tudi dojemajo na različne načine (Bauman 1971: 35–37).

Bauman torej postavi zahtevo po drugačnem pristopu k proučevanju folklorja – ne vidi je zgolj kot zaprt sklop kulturnih tradicij (na neki abstraktni ravni), povezanih s homogeno skupnostjo ljudi (*folk*), saj se pri tem del folklorja, ki je povezan z njeno *performanco*, izvaja tudi zunaj te skupnosti. Člani neke (jezikovne, etnične, starostne idr.) skupnosti lahko namreč izvajajo folklorja znotraj svoje skupnosti ali pa tudi zunaj nje;

²⁸ Kot pravi Bauman (1971: 35), bi tradicionalni, v besedila usmerjeni folkloristi zaradi same vsebine judovskega humora tega uvrstili med folklorja, ki ima funkcijo zgolj znotraj te skupnosti.

zato se skozi ne izraža zgolj identiteta neke skupine, ampak tudi njena *različnost* od identitet drugih skupin. Folkloro je torej treba proučevati kot komunikacijo in ne kot izoliran element. Treba je upoštevati tudi različnost situacij, v katerih se odvija performanca folklorne. V tem oziru ta ne služi samo kot mehanizem družbene solidarnosti, ampak včasih tudi kot sredstvo konflikta in agresije (pri čemer lahko isti folklorni primer enkrat služi v funkciji solidarnosti, drugič v funkciji konflikta – odvisno od situacije) (Bauman 1971: 38–39).

Še pred Baumanom je Jansen (1959) podal različne dejavnike, povezane z ustvarjanjem in ohranjanjem meje skupnosti, kot se odražajo v pripovedovanjih. Menil je, da lahko s proučevanjem folklorne skupnosti, ki govori tako o njeni lastni podobi kot o podobi drugih skupnosti (sem spadajo tudi npr. stereotipi), lažje razumemo njeno vlogo pri ohranjanju etničnih meja. Podobno se je kasneje tudi Bauman (1971) spraševal, kako člani skupnosti vidijo tiste, ki so zunaj nje, ter kako si predstavljajo, da ti vidijo njih. Bauman torej trdi, da je identiteta situacijska in relacijska.

Mathisen (1993) pa meni, da je treba identiteto razumeti dinamično. Skupna identiteta se nenehno utrjuje s postavljanjem simbolnih meja med Nami in Drugimi. Kot pravi dalje, je identiteta v kulturnem oziru pogosto razumljena v odnosu do druge skupine in ta odnos se razkriva s simboli, ki označujejo razlike. Ker pa se ti simbolni nosilci identitete skozi zgodovino pogosto spreminjajo, je treba identitetne procese razumeti kot *dinamične procese*. In to, kot pravi, ima gotovo vpliv na interpretacijo folklorne v neki skupnosti, saj je njen pomen močno *odvisen od danih okoliščin* (Mathisen 1993: 37–38).

Slovstvena folkloro pogosto vsebuje informacije o neznanem in tujem, tj. o Drugem, na kar je postalo pozorno že precej raziskovalcev. Raziskovali so ga z različnih vidikov, zato se pri tem pregledu ne omejujem na etnično drugost, ampak poskušam podati kratek vpogled v široko tematiko Drugega v folklori. Preden pa podam pregled pomembnejših raziskav, bi želela opozoriti na to, da so določene lastnosti, ki se pripisujejo Drugemu, očitno vsesplošne in razširjene v različnih delih sveta ter so se kot atributi drugosti pojavljale tudi v bolj ali manj oddaljeni preteklosti. Hkrati pa ne smemo pozabiti, da je Drugi vedno odraz specifičnih družbenozgodovinskih okoliščin, ki jih je nujno treba upoštevati, saj lahko le tako bolje razumemo, kje, kdaj in na kakšen način se ta drugost pojavlja. S tem želim zgolj opomniti, da se kljub določenemu posploševanju, ki sem ga bila zaradi večje preglednosti v knjigi primorana uporabiti, zavedam pomanjkljivosti takšnega pristopa in kontekstualne osiromašenosti. Kljub temu da pri prikazovanju Drugega v slovstveni folklori, kot bo prikazano v nadaljevanju, več kot očitno obstajajo določene skupne značilnosti oz. skoraj zakonitosti, teh zaradi iztrganosti iz konteksta, v katerem obstajajo (oz. so obstajale), ne moremo razumeti v celoti. Kjer je bilo mogoče, sem poskušala kontekst raziskave podati vsaj na kratko, a ker gre vendarle za pregled različnih vrst raziskav, ki so uporabljale različne raziskovalne metode in imele drugačne cilje, so tovrstne poenostavitve nujne.

V folklori se (etnični) Drugi odraža v različnih oblikah. Meje med Jazom in Drugim se ustvarjajo in vzdržujejo skozi osnovne opozicije. Npr. v šalah je tako osnovni način ustvarjanja Drugega nasprotje med »dobrim« in »slabim« (Laineste 2008: 25). Na podobo Drugega, kot ugotavlja Eva Krekovičová (1997), precej *vpliva tudi folklorni žanr*, v katerem se pojavlja – tako glede pogostosti pojavljanja Drugega kot glede stopnje stereotipizacije. Najizraziteje so predsodki in stereotipi o Drugih vidni v folklornih obrazcih (npr. »biti črn kot Cigan«). Pesmi, pregovori in reki stereotipe ohranjajo skozi daljše časovno obdobje in jih skozi čas tudi kopičijo. Podoba Drugega se precej pogosto pojavlja tudi v obliki anekdot in humornih zgodb, a je v njih manj slikovita. V drugih žanrih pa se Drugi pojavljajo redkeje (Krekovičová 1997: 168).²⁹

Med druge opozicije med Nami in Drugimi, ki se pojavljajo v slovstveni folklori, spadajo nadnaravno – naravno, htonsko oz. onostransko – tostransko, avtohtono – sodobno, pogansko – krščansko, narava – kultura, umazanost – čistost idr. (Tuisk 2014: 78–79). Tudi Olga Belova (2007), ki se je najceloviteje lotila raziskave podobe Drugega v folklori, ugotavlja, da je binarna opozicija Mi – Drugi ena od *osnovnih semantičnih opozicij v ljudski kulturi*. (Na arhaičnost in razširjenost te dihotomije je opozoril tudi Laima Anglickienė 2004: 81.) Pri tem si nasproti stojijo predstave dober – hudoben, pravičen – grešen, čist – nečist, živ – mrtev ipd. Predstava o Drugih kot sovražnih in nevarnih je v osnovi *arhaična* in je odraz starega verovanja, da so ljudje, ki pridejo v Našo skupnost od drugod, predstavniki »drugačnega« sveta in imajo posebne nadnaravne lastnosti. Pri tem se nasprotja med Nami in Drugimi vežejo na »Naš« in na »Tuj« prostor, ki je sestavljen iz več *koncentričnih krogov*: v samem središču je posameznik skupaj s tem, kar mu je najbližje, *drugost pa z oddaljenostjo od središča narašča* (prim. posameznik – hiša – dvorišče – vas – polje – gozd). Naš svet preko več meja (npr. ograde, reke, gore) postaja vedno bolj tuj, dokler ne začne mejiti na samo onostranstvo ali je z njim celo izenačen. Ta binarnost, kot pravi Belova, je vidna na vseh ravneh življenja: *od kozmološkega do vsakodnevnega* (npr. razlike v jezikih in načinu življenja med različnimi skupnostmi), hkrati pa tudi na različnih ravneh medčloveških odnosov: v okviru sorodstva oz. družine (Mi – Druga družina), etnične skupnosti (Mi – Drugo ljudstvo), jezika (Naš jezik – Tuj jezik), vere (Naša vera – Tuja vera), družbe (Naša skupnost – Tuja skupnost) (Belova 2007: 335–336; gl. tudi Mason 1990: 78–79).

»Stopnjevanje« drugosti, kot ga opaža Belova (2007), opisuje tudi Krekovičová na primeru raziskave slovaškega folklornega izročila, ki se nanaša na Rome in Jude. Razlikuje namreč med *dvema kategorijama*: med *Drugimi* in *Tujci*. Za *Tujce* sta značilna manjše število znakov oz. lastnosti, s katerimi so opisani v folklornem izročilu, ter večja mera stereotipizacije. Podoba *Drugih* pa je opredeljena z večjim številom

²⁹ V pravljičah sta za podobo Drugega značilna večja stopnja tipizacije likov in poenostavljanje (Krekovičová 1997: 168).

znakov, s katerimi določena skupina označuje drugost. Podoba Juda v slovaški folklori ima manj teh znakov kot podoba Roma, zanjo sta značilna tudi večja stopnja stereotipizacije in pa manjši nabor žanrov, v katerih se pojavlja (predvsem v pripovedni folklori in anekdotah). Folklor izraža tudi nižjo stopnjo tolerance do Judov in nagnjenost k negativnim stereotipom – Jude se torej doživlja kot *Tujce*. Takšna podoba Juda v folklori je odraz pomanjkljivega vedenja o njihovi kulturi in navadah, prepreke med njimi in preostalo populacijo so predvsem psihološkega značaja in zaradi pomanjkljivega znanja večkrat ne temeljijo na resničnih dejstvih. V prikazih Romov pa je opazna tudi določena stopnja očaranosti nad njihovo drugačnostjo in eksotičnostjo. Rome se torej doživlja kot *Druge* (Krekovičová 1997: 170). Do podobne ugotovitve je prišla tudi Sirpo Aalto (2010) v svoji raziskavi, temelječi na srednjeveških islandskih sagah: njihovi avtorji so namreč imeli le malo informacij o muslimanih in o tem, kaj se dogaja v Sveti deželi ter na področjih, kjer so muslimani živeli. Vedeli so predvsem to, da predstavljajo krščanskega sovražnika. Njihovi opisi muslimanov so zato precej generalizirani, še posebej če jih primerjamo s podobnimi opisi s področja srednje in južne Evrope, ki so vsebinsko precej bolj bogati in prepleteni z različnimi fantazijskimi predstavami. Ta področja so namreč imela resnične stike z muslimani (za razliko od Islandije) in je bilo čutiti *potrebo, da poudarijo drugost* svojih sovražnikov (Aalto 2010: 141).

Hkrati Krekovičová (1997: 181–182) opaža, da je kljub težnji k negativnim stereotipom podoba Juda povezana tudi z določeno stopnjo *ambivalentnosti* (npr. lik »modrega Juda«, Juda kot žrtve ipd.).³⁰ Tudi Belova (2007: 337) ugotavlja, da je ambivalentnost sestavni del podobe Drugega v folklori.³¹

Podobno kot Krekovičová (1997) tudi Lech Mróz ugotavlja, da binarna opozicija Mi – Drugi ni vedno dovolj natančna: trdi, da prihaja do razločevanja med posameznimi skupnostmi na podlagi trodelne sheme *Mi – Drugi – Tujci*. Pri tem v kategorijo Drugih spadajo tisti, ki se od Naše skupnosti razlikujejo, a si hkrati z njimi delimo določene skupne lastnosti. Tujci pa so od Nas skrajno drugačni. Tujost, pravi Mróz, ustvarjajo dejavniki, kot je drugačen način življenja pa tudi prostorska ločenost. *Drugi so torej bližje kot Tujci*, predstavljajo nekakšen vmesni element, mejo med »Našim« in »Tujim«. Mircea Eliade (1987) sicer prostor deli na dve kategoriji: *sacrum* in *profanum*, a Mróz meni, da mora nujno obstajati še tretja kategorija, ki prvi dve zamejuje in ločuje – tako se med izrazito nasprotnima kategorijama Nas in Tujcev umešča še kategorija Drugih. Ta je po svoji mejni naravi ambivalentna, kar je značilno za meje, in jo je težko natančno opredeliti. Je pa, kot še pravi Mróz, za mnoge

³⁰ Je pa ta večja stopnja tolerantnosti do Judov, ki se odraža v ambivalentnosti, v primerjavi s folkloro v drugih državah centralne Evrope tudi posledica zgodovinskih okoliščin na Slovaškem (Krekovičová 1997: 182).

³¹ Judje naj bi imeli določene nadnaravne sposobnosti, ki so jih lahko uporabili v škodo ali v korist Naše skupnosti (Girard 2011: 73–76). Podobno so v nordijski folklori osebe, ki so izvajale *seiðr* (magijo) (večinoma so bile to ženske, ki so imele nižji status v družbi, ali pa tisti, ki so živeli na družbenem robu), hkrati obravnavali s spoštovanjem in s strahom – lahko so namreč nudile pomoč (npr. napovedovale prihodnost, nadzorovale vreme) ali pa škodovali (npr. povzročile izgubo moči ali norost) (Aalto 2010: 193, 195).

družbe značilno, da se samoidentificirajo s tērminom *Ljudje* oz. *Pravi ljudje*, Tujci pa so označeni kot *Neljudje*, včasih kot živali ali demoni. Drugi se nahajajo vmes: so *ljudje*, a ne *pravi ljudje*, imajo človeško podobo, a ne vseh človeških lastnosti (Mróz 1984: 110–111; gl. tudi Narváez 1991; Iwatake 1992). Analogijo za takšno trodelno shemo Mróz vidi tudi v lingvistiki: *jaz – ti – on* oz. *mi – vi – oni*. To je po njegovem še dodaten argument, da ta trojnost ni naključna in potrjuje osnovno naravo takšne družbene kategorizacije (Mróz 1984: 111–112). Kot pravita Nigel Rapport in Joanna Overing (2003: 12), v vseh sistemih drugosti prihaja do težnje k vključevanju (angl. *inclusivity*) ali izključevanju (angl. *exclusion*), ki skupaj zagotavljata pravila in norme za interakcije. Na ta način so meje, ki označujejo začetek drugosti, za različne skupine ljudi postavljene različno – za nekatere so bolj porozne in odprte, za druge bolj fiksne in s tem izključujoče. Podobno opaža tudi Eriksen (2002: 66–67): klasificiranje Drugih ne poteka samo na podlagi dihotomije Mi – Drugi, ampak tudi glede na različne stopnje različnosti. Tako se nekatere Druge dojemajo kot »skoraj takšne, kot smo mi«, ali pa v drugi skrajnosti kot »ekstremno drugačne od nas«. Ko načela izključevanja in vključevanja omogočajo tovrstno stopnjevanje, jih lahko imenujemo *analogna*. V teh primerih razlikovanje med skupnostmi ni povsem črno-belo. Kadar pa so meje med skupnostmi povsem jasne in se vse, ki ne pripadajo Naši skupnosti, dojemajo kot bolj ali manj enake, lahko govorimo o *digitalnosti*. To delitev je v svoji raziskavi o drugosti v srednjeveški nordijski folklori uporabila tudi Aalto (2010). Ugotavlja pa, da skrajna drugost, ki jo Eriksen imenuje *digitalna*, ni tako zaprta kategorija – primer za to je skupnost, ki so jo srednjeveški Islandci imenovali *Finnar* (glede tega, ali se pod tem imenom skrivajo srednjeveški »Finci«, ljudstvo Sami oz. Laponci ali morda oboji, raziskovalci niso enotnega mnenja; gl. Aalto 2010: 115–119), ki jo srednjeveške sage opisujejo kot skrajno drugačno (to je posledica krščanskega pogleda na svet, ki so ga imeli avtorji sag), drugi viri (pravni, arheološki, jezikovni, genetski) pa nasprotno dokazujejo, da so stiki z njimi kljub tem prepovedim obstajali (Aalto 2010: 214; tudi DuBois 2013: 319–320).

Podobno je morda opaziti tudi pri Mrózovi trodelni shemi: za Druge so meje bolj prepustne kot za Tujce. Pri tem Mróz ne trdi, da je ta shema univerzalna, zdi pa se mu, da je še najbolj uporabna v procesu razlikovanja in drugačenja med različnimi etničnimi skupnostmi (Mróz 1984: 111). Sam je izvedel raziskavo med poljskimi Romi oz. je raziskoval odnos med posameznimi romskimi skupnostmi ter Romi in Neromi. Pri tem je ugotovil, da Romi druge romske skupnosti dojemajo kot Druge, saj se jasno zavedajo razlik med njimi, a hkrati tudi skupne pripadnosti romski skupnosti, Nerome pa z vidika skupne romske identitete označujejo kot popolnoma drugačne od sebe, se pravi kot Tujce. Neromi Rome stlačijo v *eno samo podobo* z enotno naravo, značajem, napakami in mentaliteto; enako velja za romski odnos do Neromov. Tujo skupnost se torej dojemajo na podlagi stereotipov in že oblikovanih vzorcev o tej skupnosti in ne na podlagi posameznikovih izkušenj. Te podobe pa so oblikovane kot

negativni odsev vrednot in načina dojemanja sveta, ki so značilni za Našo skupnost (Mróz 1984: 115–117). Strah in sumničavost v odnosu do vsega, kar je tuje in zato potencialno nevarno, Zmago Šmitek ugotavlja tudi v slovenski folklori. Tujci (predvsem neverniki) so skoraj vedno prikazani v negativni luči – kot lažnivci, zaslužnjevalci, brezsrčneži, preganjalci kristjanov. To nezaupanje po njegovem mnenju izhaja iz dejanskih zgodovinskih izkušenj ter tudi iz nerazgledanosti in zaprtosti v ozke okvire lastne skupnosti, ki je svojim članom nudila varnost in občutek reda (Šmitek 1986: 11).³² Tudi pozitivna izkušnja s tujci stereotipa o njih ne spremeni – tujci delujejo kot določen *predpostavljeni vzorec*, ki je v opoziciji z vzorcem kulture in družbe.³³ Predmet stereotipa torej ni določena skupnost, pač pa določeni vzorec (Mróz 1984: 115–117). O pripadnikih drugih skupnosti si najpogosteje ustvarimo negativne podobe (pri tem Mróz opozori na dejstvo, da obstajajo tudi izjeme oz. podobe, ki ne ustrezajo tem negativnim predstavam³⁴ oz. prikazujejo ambivalentne lastnosti), kar pa ima pozitivne in uporabne funkcije za *občutek povezanosti znotraj Naše skupnosti* (Mróz 1984: 118).

TUJCI MED »NAMI«

Tudi nekateri člani Naše skupnosti lahko dobijo attribute drugosti – tisti, ki posedujejo posebno znanje oz. imajo določene sposobnosti (npr. zdravilci, kovači) ali fizične lastnosti (npr. gluhost, slepota), ki so lahko tudi začasne (npr. ženske dobijo elemente drugosti v liminalnih obdobjih prehoda iz enega življenjskega obdobja v drugo, npr. v času zaroke, nosečnosti, po porodu), lahko tudi tisti, ki spremenijo svojo družbeno vlogo (npr. mladoporočenci) (Cała 1995: 16; Hvam Hult 2003: 161–162; Belova 2007: 336).³⁵ Kot (nevarni) Drugi se lahko opredeli tudi posameznik, ki zagreši dejanje, ki je v nasprotju s pravili skupnosti (npr. zločin); s tem je odtujen od svoje skupnosti in izgubi karakteristike, ki označujejo njene pripadnike. Tako so npr. kristjana, ki je zagrešil zločin, primerjali z nevarnim Tujcem – Judom (Matteoni 2008: 189). Poseben odnos obstaja tudi za tiste, ki prihajajo s področja drugosti, kot so berači, gostje, duhovniki ipd. Strah pred potencialnimi izrednimi ali magičnimi močmi, ki bi jih lahko posedoval tujec, spodbudi ljudi, da ga sprejmejo kot *gosta*. Ideja, da je tujec morda božanstvo oz. da ima določene nadnaravne sposobnosti, je namreč živa v različnih kulturah. V antični

³² Šmitek pravi še, da je podoba sveta med kmečkim prebivalstvom vsaj do uvedbe obveznega osnovnega šolstva temeljila predvsem na »čustvenosti, iracionalnosti in analogijah in je v različnih časovnih obdobjih doživljala le vsebinske in oblikovne variacije« (Šmitek 1986: 290). Šmitek se torej tu ne spušča v tradicionalni pogled na svet v okviru opozicije Mi – Drugi, ampak ostaja pri vsebinski analizi ustnega izročila na zgodovinski podlagi.

³³ Po tej logiki npr. Rom, ki ne krade, pač ni tipični Rom oz. je na neki način neromski Rom (Mróz 1984: 117).

³⁴ Kar pa po Mrózovem mnenju še ni bilo dokončno razjasnjeno (Mróz 1984: 118).

³⁵ Da lahko ti ljudje zopet postanejo del Naše skupnosti, je včasih treba izvesti določena dejanja, npr. obrede očiščenja za porodnice (Belova 2007: 336). Tudi Mary Douglas (2010: 146–150) mejna obdobja v človekovem življenju (npr. nerojeni otrok, nosečnica, osebe med obredom iniciacije) povezuje z nevarnostjo za družbo.

Grčiji je bila tako gostoljubnost visoko cenjena. *Xenios* ('tujec') je bil pravzaprav Zevsov epitet in morda celo sam Zevs, ki se je pogosto spustil na zemljo (predvsem na svoje ljubezenske izlete). Negostoljubje bi tako lahko vzbudilo njegovo jezo (Ebert 2004: 53). Zato je bilo pametneje biti do tujca ustrežljiv, saj lahko v nasprotnem primeru, če ima nadnaravne sposobnosti, škoduje gostitelju (Aalto 2010: 180).

Podobno na podlagi svoje raziskave povedk o tavajočem tujcu, ki so poznane na Japonskem pa tudi v Evropi, navaja tudi Carmen Blacker (1990). Ugotavlja, da v folklori tujci pridejo v Naš svet preko nevidne meje iz tujega, nepoznanega in morda nevarnega zunanjega sveta (Blacker 1990: 162). Pri tem se nasloni na Saida oz. njegovo idejo o t. i. *imaginativni geografiji* (Said 1996: 75–76), ki obsega področja zunaj nam znanega sveta, ki ga lahko predstavlja naša vas, država ali pa celo sama človeška rasa. To je svet, v katerem naša pravila, naši pomeni ne veljajo in zato lahko vanj projiciramo kakršne koli podobe in predstave, ki nastajajo v naši kulturi (Blacker 1990: 162). Tujec tako ne priznava naših družbenih pravil in nam lahko predstavlja grožnjo, saj iz tujega sveta prinaša tudi nevarne sile in moči, ki nam lahko škodujejo. V slovstveni folklori, ki govori o kugi, se tujci pogosto pojavljajo v vlogi prenašalcev te bolezni.³⁶ Včasih jim je pripisana tudi nacionalnost: v švedskih povedkah je v vlogi Tujca Finec, na Finskem pa se, ravno obratno, pojavlja kot Šved (Tangherlini 1988: 187–188). Po drugi strani nam lahko tujec prinese tudi pozitivne stvari, saj poseduje magične moči ali znanje, ki lahko delujejo v korist naše skupnosti. Zato je narava tujcev *ambivalentna*.³⁷ lahko prinesejo rešitev ali pa nesrečo (Blacker 1990: 162; gl. tudi Iwatake 1992).³⁸

³⁶ V mnogih sodobnih povedkah, ki govorijo o namerni okužbi z virusom HIV (Goldstein 2004), se v vlogi krivca za tovrstno dejanje pojavi član druge (ogrožajoče) *etnične* ali družbene skupnosti – torej skupnosti, ki je že tako in tako opredeljena z lastnostmi drugosti. Lahko gre npr. za tujca, prostitutko, homoseksualca, kriminalca (Goldstein 2004: 48).

³⁷ Hellmut (1984: 19–22, v: Aalto 2010: 180) opozori, da že sama etimologija nemške besede »*Gast*« izraža dvojnost: izvorni pomen je bil namreč 'tujec' (*Fremder*), sčasoma pa se je razvil tudi v 'sovražnika' (*Feind*).

³⁸ Carmen Black ugotavlja, da gre pri japonskih povedkah o skrivnostnem tujcu najverjetneje za veliko starejši motiv in da je v zgodbah, v katerih sedaj v vlogi tujca nastopa budistični menih ali pa kakšna zgodovinska osebnost, prvotno nastopalo predbudistično božanstvo, ki je vasi prineslo blagostanje ali pogubo, če ni bilo deležno dobrodošlice in darov, kot jih zahteva ritual. Gre torej za veliko starejši kult božanstva, katerega del se je po opustitvi samega kulta ohranil v obliki povedk (Blacker 1990: 164–166). Tudi srednjeveški Germani so vedeli, da se v podobi tujca lahko skriva (predkrščansko) božanstvo, ki se lahko ob negostoljubju maščuje (Aalto 2010: 180). Podobne zgodbe (a z nekaterimi pomembnimi razlikami) je najti tudi v Evropi in na Slovenskem v legendah o potujočem Kristusu in svetem Petru (več o slovenskih legendah gl. pri Trojar 2009).

Ko govorimo o legendah, govorimo o zgodbah, nastalih po motivih iz Svetega pisma ali iz življenja krščanskih svetnikov, v katerih pa se krščanska tradicija prepleta z bajnimi in pravljničnimi sestavinami. Na Slovensko so se legende začele širiti s češčenjem svetnikov in ustanavljanjem prvih samostanov od 10. st. dalje (Stanonik 1999: 279). Romarski značaj legend o potovanjih Jezusa in svetega Petra ima globoke korenine, saj so takšne pripovedi znane povsod po Evropi. Iz mitologije so znana potovanja junakov (npr. argonavtov, Odiseja), v skandinavski mitologiji je takšne obhode opravljal bog Odin, ki je v vaških naseljih nastopal kot gost (Šmitek 2010: 6–7). Pri vprašanju, ali gre pri tem za širjenje iz skupnega vira ali za neodvisen izvor, se Blacker (1990: 164–167) nagiba k slednjemu, odprto pa ostaja vprašanje, kako je prišlo do takšnih podobnosti v zgodbah na povsem različnih koncih sveta.

NADNARAVNI TUJCI

Kot je bilo nakazano v prejšnjem poglavju, so nekaterim tujcem pripisane nadnaravne karakteristike. Morda je najbolj elementaren Drugi prav ta *nadnaravni Drugi* (Classen 1992: 149). Tovrstna drugost je namreč povsem odmaknjena od empiričnega izkustva in zato neznana in strašljiva. Gre za vrsto drugosti, povezano z onim svetom, z nadnaravnim in v končni fazi z mrtvimi (Matteoni 2008: 193). Elementi nadnaravnega so Drugemu pogosto pripisani, kot ugotavlja Belova (2007). Že srednjeveški Skandinavci so tujim rasam in etničnim skupnostim pripisovali nadnaravne lastnosti, kar je, kot pravi Lindow (1995: 18), prav tako odraz njihovega pogleda na svet. Dejansko je to del procesa gradnje družbenih meja s pripisovanjem »emblemov kontrasta« tistim zunaj svoje skupnosti ter s posledičnim ustvarjanjem oz. označevanjem razlike med »znotraj« in »zunaj«, med Nami in Drugimi (Lindow 1995: 18). Kot še pravi Lindow (1995: 19, 22), so tovrstni emblemi ohranili precejšnjo stopnjo nespremenljivosti od srednjega veka do bližnje preteklosti (oz. od najzgodnejših srednjeveških pisnih dokumentov do novjših primerov slovstvene folklore) in so najbolj očitni v dojemanju ljudstva Sami (Laponcev) in Fincev. Pripisovali so jim magična dejanja, čarovništvo (že v srednjem veku), imeli naj bi zmožnost preobrazbe v živali, povezovali so jih z volkodlaki in medvedu podobnimi bitji.³⁹ Nadnaravnih sposobnosti pa niso pripisovali samo Samijem in Fincem, ampak občasno tudi Romom in potujočim obrtnikom.⁴⁰ Tudi srednjeveški Islandci so avtohtonim prebivalcem Severne Amerike in Grenlandije, ki so jih videli kot drugačne in posledično strah vzbujajoče, pripisovali nadnaravne sposobnosti (Aalto 2010: 199; Jakobsson 2001: 98, 100, v: Aalto 2002: 140). Tujci pa so lahko prinesli tudi nevarnost – verjelo se je, da kugo prinese ženska ali pa deklica in deček (občasno pa tudi »Finci«), ki prihajajo iz (nejasno opredeljenega) območja zunaj skupnosti. Satan, ki se je včasih prikazoval v podobi črnega psa, je pogosto prevzel podobo tujega gospoda ali pa so mu tujci služili (Lindow 1995: 19; gl. tudi Aalto 2010: 132). Podobno so v srednjem veku nadnaravne sposobnosti pripisovali Judom. Slabo poznavanje in demonizacija Judov sta pripomogla k temu, da so jim kristjani začeli pripisovati mistične lastnosti in izvajanje magije, zli pogled, po drugi strani pa tudi bolj ambivalentne sposobnosti, kot je vedeževanje, razlaganje sanj, ukvarjali naj bi se z alkimijo in astronomijo.⁴¹ V folklori so nastopali tudi v vlogi varuhov skritih zakladov ali pa so bili tisti, ki so jih (tudi z magičnimi sredstvi) odkrivali (kar kaže na njihovo povezanost z onim svetom – op. av.) (Trachtenberg 2001: 71; gl. tudi Bronner 2007: 383).

³⁹ Kot še pravi Lindow (1995: 19), je vsaj del teh verovanj temeljil na njihovem praticiranju šamanizma.

⁴⁰ Lindow (1995: 19) v članku omenja nekakšne potujoče obrtnike (angl. *travellers* oz. slabšalno »*tinkers*«), ki so popravljali razne (tehnične) pripomočke.

⁴¹ Dejansko so judovski astronomi delovali na dvorih velikašev predvsem v južni Evropi (Trachtenberg 2001: 72).

Lahko pa je Drugi v celoti nadnaraven, a kot takšen kljub temu odraža kulturo, ki ji pripada, saj odraža mejo med *notranjim*, človeškim, in *zunanjim*, ki mu pripada. Tako npr. bitja, imenovana *elfi*, ki v islandskih pripovedih na tak ali drugačen način sabotirajo gradnjo cest, pravzaprav poosebljajo tradicionalni družbeni red in prostor, ki ga sodobne ceste kot utelešenje sodobnih vrednot (urbanizacija, kapitalizem, moderna tehnologija) rušijo, in tako sankcionirajo vdor v svojo domeno, domeno Drugega, ki pa je predvsem odraz tradicijskih vrednot (Hafstein 2000).

Kot Druge se lahko dojema tudi bajna bitja, demonska bitja in prednike – torej vse tiste, ki pridejo v Naš svet od drugod, iz tujega, drugega sveta, ali pa imajo zgolj nekatere z njim povezane attribute (Belova 2007: 336).

SKUPNE ZNAČILNOSTI DRUGEGA V FOLKLORI

Pri raziskovanju različnih kultur so folkloristi odkrili skupne značilnosti pri predstavljanju Drugega v folklori. Belova (2007) se osredotoča predvsem na drugost, ki je rezultat drugačnega etničnega porekla in drugačne religije, in ugotavlja, da so stereotipi, ki se nanašajo na takšno drugost, še dodatno stopnjevani (Naše – Drugačno – Drugo) – odvisno od specifične etnokulturne bližine med različnimi skupnostmi in njihovih verskih podobnosti/razlik. Z vidika etnocentrizma je zgolj Naša skupnost tista, ki je pozitivna, ki ima »pravilen« način življenja, »pravilno« religijo in govori »pravi« jezik.⁴² Druge skupnosti pa so brezbožne (njihov bog ne more biti pravi) ali pa je njihovo češčenje povezano z demonskim. Tako so Judje človeštvo delili na Jude in Nejude, podobno so si tudi srednjeveški kristjani strukturo krščanstva oz. celotnega kozmosa predstavljali v obliki hierarhije »božje milosti«, ki je dejansko pomenila delitev med rešenimi in pogubljenimi.⁴³ V tem procesu distanciranja od Drugih skupnost tudi *utrjuje lastno identiteto* (Belova 2007: 336–337; White 1972: 8–9; gl. tudi Mróz 1984: 118). Zunanja grožnja, ki jo predstavljajo Drugi (npr. za Jude v Izraelu so to Arabci), je lahko tudi *močan združevalni dejavnik* (Yelenevskaya, Fialkova 2007: 153; Eriksen 2002: 76). Hkrati pa je za drugost (kot je bilo že rečeno) značilna tudi *ambivalentnost*, saj so tujci povezani z onim svetom in so lahko *vir tako nevarnosti kot blagostanja*. Drugi je torej lahko dober ali slab, vedno pa je *drugačen* (Belova 2007: 337).

Ena od tipičnih značilnosti je tudi predstavljanje Drugega kot živali oz. z živalskimi značilnostmi. V folklori vzhodne Evrope so druge etnične skupnosti tako povezane s psi, konji, volkovi, ptiči in prašiči. V slovanski folklori so Judje in muslimani najpogostejše

⁴² Nerazumljivi jezik skupnosti Drugih je lahko tarča posmeha – tako so npr. v češki folklori s popačenimi, jidišu podobnimi izrazi zasmehovali jezik, ki so ga uporabljali Judje, in s tem Jude same oz. njihovo drugačnost (Uhlíková 2009: 17).

⁴³ Čeprav je v ozadju ves čas tlela misel oz. želja po združitvi vsega človeštva v krščanskem občestvu (White 1972: 9).

povezani s prašiči, kar je še posebej ponižujoče za oboje, saj tako v judovstvu kot v islamu prašič velja za nečisto žival. V času evropskega odkrivanja Amerike so Evropejci z živalskimi atributi označevali tudi Indijance (Yelenevskaya, Fialkova 2004: 79–80; 2007: 91–94, 130; gl. tudi Poo 2005: 97; Hoppenbrouwers 2007: 55). V srednjem veku so s »psi« pogosto označevali muslimane in pogane, že takrat pa je bila uveljavljena tudi povezava Judov s prašiči (Hoppenbrouwers 2007: 58). Krščanski teksti so v srednjem veku muslimane pogosto slabšalno povezovali s psi; tako so bili Saraceni, ki so v tem obdobju okupirali Sveto deželo, velikokrat označeni s pasjimi atributi ali pa kot pasjeglavci (Higgs Strickland 2003: 158–159; gl. tudi Aalto 2010: 112).⁴⁴ Zapise o kinokefalnih bitjih najdemo že pri antičnih piscih, njihove upodobitve so znane že iz starega Egipta in Mezopotamije (Kropej, Cibic 2004: 405). V estonski folklori se srednjeazijska in druga nomadska ljudstva (npr. Kirgizi, Tatari) včasih prikazujejo kot bitja s pasjimi obrazi. Prav tako jih prikazujejo kot plenilce, ki ugrabljajo ženske in otroke ter jedo človeško pa tudi konjsko meso (Tuisk 2014: 96, 100). Za domnevne čarovnike in čarovnice (pa tudi za Jude) pa je v srednjem veku veljalo, da so še posebej naklonjeni kozlu, ki je veljal za zlo žival. Med procesi so tako proučevali podplate osumljencev, da bi videli, ali so razcepljeni. S trkanjem so jim pregledovali čela in v še tako majhni izboklinici »prepoznali« rastoči rog. Če je imela domnevna čarovnica kakšnega živalskega ljubljencega, npr. psa, mačko ali ptico, so ji pripisali podobnost z živaljo (Girard 2011: 76–77).

Med ključne oznake, ki kažejo na drugost, lahko po mnenju Belove (2007: 339–340)⁴⁵ in drugih raziskovalcev štejemo zunanjo podobo (prim. Poo 2005: 84), drugačen vonj (Tuisk 2014: 91–92; Hurvitz 1974: 319; Oištenau 2009: 82),⁴⁶ fizične posebnosti (npr.

⁴⁴ Tudi »pesjani«, »psoglavci«, »pesoglavi«, »psajnarji«, »pesjanarji« idr. Njihova fizična podoba se od primera do primera spreminja. Lahko gre za človeške izrodke s pasjo glavo, z enim očesom spredaj, drugim zadaj ali očmi, obrnjenimi v tla, bitje z eno nogo in enim očesom sredi čela. Lahko gre za bitje z zgornjim delom telesa v človeški podobi in spodnjim delom v pasji podobi. Lahko pa gre za demonsko bitje s pasjo glavo, človeškim trupom in kozjimi nogami (Kropej, Cibic 2004: 404).

⁴⁵ Čeprav je bila njena raziskava izvedena predvsem na območju vzhodnih in zahodnih Slovanov, in to v odnosu slovanskih skupnosti do tam živečih Judov, Belova meni, da je mogoče podobne značilnosti, ki se odražajo v tej folklori, najti tudi pri drugih tujcih (Belova 2007: 341).

⁴⁶ Pregleden članek o povezavi vonja z drugostjo je napisala Constance Classen (1992). Ugotavlja, da se *skozi olfaktorni simbolizem v veliko kulturah odražajo kulturna identiteta in razlike v skupnosti* (Classen 1992: 135). Tako so npr. kristjani v srednjem veku Judom pripisovali značilen neprijeten vonj (ki so se ga lahko rešili samo s krstom ali zaužitjem krvi krščanskega otroka), tudi belopolti prebivalci Amerike so pripisovali odvraten vonj temnopoltim Američanom. Podobno neprijeten vonj so pripadniki drugih ras in kultur pripisovali belopoltim zahodnjakom (na njihovo presenečenje) (Classen 1992: 134–135). A ne gre samo za etnične skupnosti: v nekatereh patriarhalnih družbah je neprijeten vonj pripisan ženskam, saj predstavljajo Druge moškim – posebej v času menstruacije, ki predstavlja nekakšen prelom v celovitosti telesa, to pa po analogiji (Douglas 2010: 147) ogroža stabilnost družbenega »telesa« ter kaže sposobnost ženske, da ogrozi družbene temelje (v evropski tradicijski kulturi je lahko ženska, ki je imela menstruacijo, celo ogrozila plodnost polj in imela še druge uničevalne učinke). Po drugi strani pa se je devicam, ženam in materam, torej ženskam v družbeno sprejemljivih vlogah, pripisoval prijeten, neogrožajoč vonj, neprijeten vonj pa se je pripisoval starim devicam, zapeljivkam, prostitutkam, čarovnicam, torej ženskam v družbeno nesprejemljivih vlogah, ki bi lahko ogrozile obstoj družbe same (pri zapeljivkah se kaže ambivalenten odnos – lahko so imele privlačen vonj, kar je hkrati predstavljalo prezir in slo do ženskega Drugega) (Classen 1992: 141–145). Podobno so olfaktorna razvrščanja odražala tudi razmerje med naravo in

slepoto, rep; gl. Tuisk 2014: 91; Hurvitz 1974: 319), neobstoj duše (gl. Anglickienė 2004: 84), nadnaravne značilnosti (npr. čarovništvo; gl. Mencej 2006), »nepravilno« obnašanje (z vidika Naše skupnosti: npr. »napačna« religija, rituali, povezani s hudičem; gl. Tuisk 2014: 91, 97; Anglickienė 2004), jezik (nerazumljiv jezik ali pa nezmožnost obvladati Naš jezik; gl. Kvartič 2010a: 92), Mróz (1984: 116) pa poleg teh omenja še nenavadne spolne prakse,⁴⁷ drugačen življenjski slog (npr. nomadski način življenja; gl. Poo 2005; Tuisk 2014: 90, 93), vprašljivo moralo, pomanjkljivo higieno, umazanost (gl. tudi Tuisk 2014: 91). Velikokrat se omenjajo tudi nenavadne prehranjevalne navade, celo kanibalizem idr. (Hoppenbrouwers 2007: 56–58; Gans, Leerssen 2007: 203–204; Kommers 2007: 171; Beller 2007c: 266; Higgs Strickland 2003: 192–195; Tuisk 2014: 91, 96–97; gl. tudi Critchfield 2010: 520–526; Gießauf 2005; Kovačević 2012: 403–405).

Po Mrózu je opazno tudi *stopnjevanje* teh stereotipnih lastnosti, ko je govor o Drugih oziroma o Tujcih – pri teh so tako stopnjevane, da pride do njihove *demonizacije* (Mróz 1984: 116; tudi Poo 2005: 80–84). Ena od skupnih značilnosti je tako povezovanje Drugega z zlimi duhovi, njihova demonska narava pa je prikazana tudi z različnimi barvami, najpogosteje s poudarjanjem njihove »črnosti«. Kot pravita

kulturo – v zahodni kulturi primerjanje žensk z rožami odraža povezovanje ženskosti z (divjo) naravo, prav tako pripisovanje živalskega vonja nekaterim (družbeno neprilagojenim) ženskam (npr. čarovnicam) (Classen 1992: 145–147). Tudi tujcem na Zahodu se je pogosto pripisoval neprijeten vonj, tistim, ki so prihajali predvsem iz Indije in z Bližnjega vzhoda, območij, tradicionalno povezanih z gojenjem in trgovanjem z začimbami, pa parfumiran vonj – a do obeh je čutili nezaupanje zaradi njihove drugosti, pri prijetnem vonju pa tudi (podobno kot pri prijetno dišečih zapeljivkah) zaradi nevarno zapeljivih hedonističnih teženj, ki prav tako ogrožajo družbo. Na Zahodu imajo torej tisti, ki živijo v skladu z družbenimi pravili, prijeten, neogrožajoč vonj, tisti, ki družbo na takšen ali drugačen način ogrožajo (so tujci ali pa kršijo družbene norme), pa imajo neprijeten ali pa zavajajoč prijeten vonj (Classen 1992: 148). Vonj je bil tudi moralni pokazatelj pri nadnaravnih bitjih oz. silah: neprijeten vonj je pokazatelj zla, prijeten vonj pa pokazatelj dobrega; na Zahodu je npr. veljalo, da je hudič smrdel po žveplu, v nasprotju z angeli, Bogom in svetniki, ki so oddajali nadvse prijeten vonj. Neprijeten vonj strašljivega Drugega morda izhaja iz neprijetnih vonjav, ki jih je čutili ob razkranjanju trupla ali ob boleznih – morda ima zato odpor do neprijetnega vonja praktično univerzalno naravo. Neprijetni vonj in strašljiva drugost razpadajočega trupla sta morebiti spodbudila povezovanje neprijetnega vonja z najrazličnejšimi Drugimi (Classen 1992: 149–151). Vonj ima veliko simbolno vlogo, ker so zanj meje med različnimi vrstami bitij prepustne – neprijeten vonj tako ne predstavlja samo lastnosti Drugega, ampak tudi njegovo zmožnost, da izzove red znotraj Naše skupnosti. Po drugi strani pa lahko vonj tudi zbližuje: kadila že od nekdaj služijo ustvarjanju stika z božanstvi, hkrati pa lahko krepijo občutek pripadnosti med udeleženci rituala. *Red znotraj skupnosti istočasno uteleša kozmični red*. Če se vrnem nazaj k Judom: neprijetni vonj, ki so jim ga pripisovali kristjani, ni odražal samo fizičnega in družbenega zavračanja, ampak tudi nadnaravni vonj po zlem (Classen 1992: 151–160). Že iz antike je znano povezovanje Drugega z neprijetnim vonjem (lat. *stercus alterius cuique male olet*), Nas pa s prijetnim vonjem (lat. *stercus suum cuique bene olet*). Članom dominantne etnične skupnosti se zdijo pripadniki manjšin umazani in smrdeči. Angležem se takšni zdijo Irci, anglosaškim Američanom Poljaki, belcem črnci in Cigani (Oişteanu 2009: 82). Tudi Janez Trdina je v 19. st. omenjal smrad, ki naj bi ga v prostoru pustili Cigani (gl. Trdina 1987: 240). Opisovanje smradu, ki naj bi puhtel iz umazanih teles Ciganov, je povezano s časom meščanske higiene, zaradi katere so meščani umazanijo dojemali z veliko mero zgražanja (Studen 2015: 103).

⁴⁷ V srednjem veku je bil lahko Drugi obtožen homoseksualnega obnašanja – to so npr. pripisovali heretikom, kot so bili katarji. Še posebej pa je v procesu drugačenja sodomija povezana z muslimani – pripisovanje istospolnega nagnjenja muslimanom, še posebej v obtožbah o posilstvih krščanskih dečkov, je pripomoglo k njihovi demonizaciji (četudi islam ravno tako kot krščanstvo homoseksualnosti uradno ni odobral). Podobno so homoseksualna nagnjenja pripisovali tudi Judom (Mazo Karras 2005: 132–134).

Maria N. Yelenevskaya in Larisa Fialkova (2004: 79–80; 2007: 91–94, 130), iz tega izhajajo tudi rasistične predpostavke o ljudeh drugačne polti. Za dojetje Drugega je značilno tudi prepričanje, da nima duše, kar se v folklori današnjega časa kaže kot prepričanje, da tujci ne premorejo splošno veljavnih moralnih vrednot, kot so čast, poštenost, prijaznost (Yelenevskaya, Fialkova 2007: 91–94).

ODMEVI IZ PRETEKLOSTI – ZGODOVINSKI DRUGI

Ljudske povedke se pogosto nanašajo na dramatične dogodke v zgodovini naroda (Brunvand 1968: 99) in mednje lahko štejemo tudi povedke, ki govorijo o »zgodovinskih Drugih«. Mednje prištevam tiste etnično drugačne Tujce, ki so slovenske dežele zaznamovali v preteklosti; pri tem ne upoštevam vseh, pač pa samo tiste, ki so v slovenski folklori pojavljajo največkrat: Turke, Francoze in Hune. V pripovedih o njih je mogoče prepoznati preplet zgodovinskih dejstev in folklornih motivov, pri čemer je pri interpretaciji zelo poudarjeno ravno razločevanje med njimi, saj to veliko pove o delovanju kolektivnega spomina in o splošnih, arhetipskih predstavah o nevarnem Drugem. Najobsežnejši sklop zaradi kompleksnosti tematike in tudi same številčnosti gradiva tvori razčlenjevanje folklore o Turkih. Ker se nekatere interpretacije, podane v tem sklopu, nanašajo tudi na Francoze in Hune, sta ti poglavji krajši.

Največ folklornega gradiva o zgodovinskih Drugih, ki sem ga zbrala, je v obliki *etioloških* in *zgodovinskih povedk*. Med prve sicer spadajo zgodbe o stvarjenju sveta, izvoru stvari, izvoru nenavadnih naravnih pojavov in geoloških formacij ter lastnosti rastlin in živali (Dégh 1982: 76). Zgodovinske povedke pa so del naracije, izhajajoče iz zgodovine skupnosti. Temeljijo na spominih na dogodke, ki so se zgodili v preteklosti, hkrati pa tudi na pisnih virih v obliki šolskih učbenikov, medijev ipd. Najpogostejši vrsti zgodovinskih povedk govorita o narodnih in družbenih junakih (tj. o pravičnih vladarjih in odpadnikih) ter o dogodkih, ki so vplivali na življenje skupnosti, kot so napadi sovražnikov, krutosti vladarjev, epidemije ipd. Druge (tu se zgodovinske povedke precej povezujejo z etiološkimi – op. av.) govorijo o imenih krajev, rek, o izvorih prazgodovinskih ruševin in gomil (Dégh 1982: 76). Dejansko pa imajo z zgodovino skupno le to, da jim ta daje časovni okvir ali posoja resnične zgodovinske osebnosti. Navadno se niti pripovedovalec niti poslušalec ne menita veliko za zgodovinsko resničnost v zgodbi – pomembno je predvsem to, da pripoved vzbuja videz resničnosti. Tako je tudi dogodek, ki ga povedka tesno povezuje s konkretnim krajem ali zgodovinsko osebnostjo, mogoče večkrat srečati v krajih, ki so med seboj oddaljeni, ali pa je pripisan različnim zgodovinskim osebam (Stanonik 1999: 285). V tem poglavju je velik poudarek namenjen razmerju med folkloro in zgodovinsko resničnostjo z namenom ločevanja med elementi in motivi, ki so splošno folklorni, in tistimi, ki se skladajo z zgodovinsko resničnostjo – menim namreč, da ravno meja

med folklornim in zgodovinskim daje največ podatkov o dojemanju »zgodovinske drugosti«, ki pogosto uporablja kolektivni spomin zgolj za okvir in v resnici daje mnogo globlje razlage o kolektivnih predstavah.

TURKI⁴⁸

Turške vpade na slovensko ozemlje lahko razdelimo v vsaj šest obdobj. V prvem obdobju, od leta 1408 do 1415, sta bili kot prvi na udaru Kranjska in Štajerska. V drugem obdobju, od leta 1469 do 1483, so bili napadi najštevilčnejši in najobsežnejši, zajeli so Kranjsko, Štajersko, Koroško in Istro ter preko Soče segli tudi v Furlanijo. V tretjem obdobju, od leta 1483 do 1499, so bili vpadi redkejši in manjšega obsega ter usmerjeni proti Dolenjski in Notranjski, en velik napad pa je zajel tudi Furlanijo. V četrtem obdobju, od leta 1520 do 1532, so bili vpadi pogosti in usmerjeni v predele ob južni kranjski meji od Bele krajine do Krasa in Istre. V petem obdobju, od leta 1536 do 1560, pa so bili spet redkejši in usmerjeni na Notranjsko in Dolenjsko (Simoniti 2003: 73). Po letu 1560 so turški vpadi v slovenske dežele skoraj popolnoma prenehali. Težave so povzročali predvsem martoloz⁴⁹ in manjše skupine turških konjenikov, ki so še vedno ogrožali obmejno prebivalstvo, nevarnost pa so predstavljali tudi napadi Vlahov. Ti vpadi niso več segali v notranjost slovenskega ozemlja. Zadnji vdor je Kranjska sicer doživela leta 1559, vendar je strah pred možnimi napadi še ostal (Voje 1996: 32–37). Od leta 1578 do 1684 oz. v šestem obdobju je do vpadov prihajalo v Prekmurju, le redki so segli tudi v nekatere kraje Spodnje Štajerske (Simoniti 2003: 73).

Glavne vpadne poti na slovenskem področju so bili istrski in notranjski Kras, Posavje med Zagrebom in Krškim, Bela krajina in kasneje Podravje okoli Ormoža in Ptuja (Fister 1975: 16), čeprav napadi niso bili omejeni zgolj na območja okoli teh poti – vpadi akindžijskih čet niso prizanesli še tako odročnim krajem (Voje 1996: 41).⁵⁰ Turški osvajaški poskusi so načeloma potekali v *dveh stopnjah*. Prva stopnja so bili roparski napadi na ozemlja, ki so jih nameravali osvojiti. Njihov namen je bil gospodarsko oslabiliti napadeno ozemlje in toliko razredčiti prebivalstvo, da bi ga nato zlahka zavzeli. Sledila je druga stopnja, tj. neposredno gospodstvo nad vazalnim ozemljem (Voje 1996: 18).

⁴⁸ V knjigi uporabljeni izraz »Turki« (ali generalizirano »Turek«) terminološko ni najustreznejši, saj se pravzaprav nanaša na Osmane, pripadnike osmanske države. Čeprav se izraz »Turek« pogosto uporablja v poljudni in celo v znanstveni literaturi, ni pravilen, saj označuje vsa ljudstva, ki so pod vrhovnim poveljstvom osmanske države prišla v stik s krščanskim prebivalstvom; prebivalci turškega izvora so bili v osmanski državi namreč v manjšini (Pust 2007: 210). A ker se ta izraz pojavlja v slovstveni folklori, ga uporabljam tudi sama. Kot bo vidno v nadaljevanju, je težnja po generaliziranju Drugega zelo značilna za proces drugačenja.

⁴⁹ *Martoloz* je pripadnik posebnega rodu turške vojske. Sprva so bili to predvsem kristjani, nato prevladajo muslimani. Najpogostejše so stražili prelaze in nevarne poti, opravljali obveščevalno službo, v manjših skupinah so tudi vpadali in ropali po sosednjih sovražnih ozemljih (Simoniti 1990: 209–210).

⁵⁰ *Akindžija* je naziv za pripadnika lahke konjenice, sestavljene iz Turkov in domačega balkanskega islamiziranega prebivalstva; z napadi in pustošenji so akindžije pripravljali turška osvajanja (Simoniti 1990: 209).

Turški vpadi sicer niso bili vedno enako intenzivni in obsežni, so pa zaradi svoje stalnosti dajali prebivalstvu občutek nenehne nevarnosti in ogroženosti (Simoniti 2003: 73; Voje 1996: 32–36).

Posledice turških vpadov so bile, če naštejemo zgolj socialne in gospodarske, obsežne: velika materialna škoda, določene izgube prebivalstva, beg podložnikov na varnejša področja (npr. na Gorenjsko in v mesta) ter opustelost nekaterih območij (Simoniti 2003: 73).⁵¹

TURKI V KONTEKSTU BARBARSTVA IN IDEOLOGIJE

Turški vpadi so povzročili tudi politične spremembe, ki so vplivale tudi na slovensko območje: notranjeavstrijske dežele so se bile prisiljene trdneje povezati in oblikovati vojaško organizacijo, ki je sčasoma lahko uspešno odvrnila turške vpade in zavrila njihovo ozemeljsko napredovanje na Hrvaškem. Hkrati pa je skupni sovražnik pripomogel tudi k tesnejšemu povezovanju prebivalstva in razvoju občutka o skupni pripadnosti (Simoniti 2003: 73–74). Ob vsem tem pa se je oblikovala in več stoletij ohranila izrazito negativna podoba Turka (Vidic 2001: 128).

Pri tem so se odzivi na resnične dogodke prepletali s standardnimi zgodbami o barbarskih napadalcih, ki so obstajale že stoletja prej, preden so Turki stopili na zgodovinsko prizorišče. Evropejci so namreč *furor barbaricus* in lastnosti, kot so divjaštvo, lažnivost, pogoltnost, umazanost, nečastnost, neciviliziranost, živalski podobna zunanost ipd., pred tem pripisovali že Skitom, Hunom, Madžarom ali Mongolom, ki so ogrožali Evropo (gl. Gießauf 2005). Vsako od teh ljudstev je kljub (velikemu) časovnemu razmiku predstavljalo nadaljevalca prejšnjega. V zgodovinskih virih jih pogosto niso ločevali niti po imenih, stereotipni vzorec pa se je prenašal skozi stoletja (Gießauf 2005: 255–260, 266; Jones 1971: 337–338; White 1991: 53, 115–117, 186; gl. tudi Šmitek 2004: 291–299). Stereotipne in zelo pogosto negativne predstave o tujcih namreč segajo globoko v zgodovino (kot izpričujejo zgodovinski viri iz starega Egipta, Mezopotamije in Kitajske; gl. Poo 2005) in so del procesa konstrukcije lastne identitete (Heit 2005: 727).

Pojem barbara se je oblikoval v odnosu do *civilizacije* in tega, kar je »civilizirani človek« dojemal kot moralno, intelektualno in materialno manjvredno (kljub občasnim poskusom idealizacije barbarov in njihovega načina življenja – pri tem je namreč šlo predvsem za iskanje hvalevrednih kvalitete, ki naj bi jih predniki v svojem napredku od bolj preprostega k civiliziranemu načinu življenja izgubili) (Jones 1971: 377). Sama

⁵¹ Turški napadi so še posebej prizadeli kmečko prebivalstvo Krasa, Notranjske, Dolenjske, Bele krajine in južnih delov Štajerske. V gospostvih Devin, Prem, Senožeče, Postojna in Vipava je bilo npr. okoli 30 % zapuščenih kmetij in kajž, v gospostvu Gradac v Beli krajini je v 20. letih 16. st. število kmetij padlo za okoli 40 % (Simoniti 1991: 88).

beseda *barbar* izhaja iz antične Grčije, iz tērmina *barbaros*, kar je onomatopoeičen izraz za nekoga, ki »žlobudra« oz. ne govori razumljivo, nanašala pa se je na vse, ki niso govorili grško (Higgs Strickland 2003: 39), oz. je pomenila *tujca* ter tistega, ki ni pripadal grški kulturi. Prvotno ni imela slabšalnega pomena, po perzijskih vojnah (prav te so imele ključno vlogo pri nastanku grške identitete, saj so zaradi njih Grki morali preseči politično razdrobljenost in rivalstvo med posameznimi polisi – zunanja grožnja pogosto spodbudi tovrstne procese) v 5. st. pr. n. št. pa je dobila slabšalni etnocentrični podton, ki je kot manjvredno pojmoval vse, kar je bilo v nasprotju z ideali antične civilizacije (kot so polis, književnost, umetnost). Pojem *Grk* je nastal istočasno kot pojem *barbar* (Fontana 2003: 9). Rimska in kasnejša evropska civilizacija sta podedovali ta binarni klasifikacijski model (Jones 1971: 378–379; Higgs Strickland 2003: 40; Heit 2005: 726; Ordóñez Burgos 2009: 127–128, 142). Ta razmeroma preprosta delitev na Grke in barbare je bila osnova za kasnejše etnografije grško-rimskega sveta. Predstavljala je vzgib za literarna dela (predvsem tista iz 5. st. pr. n. št.), v katerih so Grki poveličevani, barbari pa stereotipizirani, zasmehovani in inferiorni. Ta grška mисelnost je bila kasneje utelešena v monstuoznem in nadnaravnem, kar je pojmovanje Negrka preoblikovalo v *nečloveško* (Higgs Strickland 2003: 40).

Rimljani so za barbare imeli različna ljudstva, predvsem Kelte in Germane, ki so ogrožali meje imperija (Jones 1971: 379). V očeh rimskih zgodovinarjev barbari niso priznavali etičnih norm in vrednot rimske civilizacije (Rozhdestvenskiy 2013: 20).

Z razširitvijo krščanstva je bila z njegovimi univerzalističnimi težnjami ustvarjena nova kategorija *človeštva*, ki je presegala politično in teritorialno delitev ter prinesla novo vrsto dihotomije: Mi, kristjani, pripadniki »prave« religije, proti Drugim, ki so zavračali krščanske vrednote in s tem ogrožali družbo samo ter bili s tem izločeni iz zamišljene kategorije človeštva in morebiti celo povezani s hudičem (kot naj bi bili npr. Judje in muslimani) (gl. Zukier 1999: 121–126; Fontana 2003: 27). Preoblikovalo in prilagodilo se je tudi pojmovanje barbara (gl. Jones 1971: 381) v okviru dihotomije barbarstvo (ki se je sedaj nanašalo na poganstvo) – krščanstvo. V ta kontekst so stopili osmanski Turki, čeprav se muslimanski nasprotniki v srednjem veku sprva niso skladali z barbari, saj islam ni predstavljal poganške religije, ampak, kar je še nevarnejše, sprevrženo obliko »prave vere« in nevarno herezijo (Jones 1971: 392). Pridevnik »barbarski« se je muslimanom začel pripisovati šele v 15. st., predvsem pa od časa osmanske osvojitve Konstantinopla leta 1453 in kasnejših turških osvajalnih uspehov. Ta oznaka je namreč v času humanizma že izgubila precejšen del svojega religioznega naboja in izobraženci so se začeli sklicevati tudi na antično znanje in predstave. To je vidno tudi v označevanju Turkov z izrazom »barbari«, kot se je uporabljal v klasični antiki. Islam je bil tako označen za »barbarstvo«, krščanska Evropa pa za »civilizacijo« (Pust 2007: 219). Izraz »barbar« se je uporabljal predvsem za označevanje brutalnosti in krutosti, kar je Turek začel utelešati (Jones 1971: 392–393; gl. tudi Higgs Strickland 2003: 165).

Turki so bili tako le eni v vrsti »barbarov«, ki so že od antike predstavljali Drugega »civilizirani« družbi, tako da je v konfliktu z njimi izpadla kot herojska, pravična (Stepanov 2010: 5). Ideološka manipulacija s podobo Drugega ima torej že dolgo zgodovino; tujce se je pogosto prikazovalo kot moralno pokvarjene, na kulturno nižji ravni in celo s fizičnimi posebnostmi (Jones 1971, White 1991, Higgs Strickland 2003, Poo 2005 idr.). Tako se je v času največjega osmanskega pritiska na habsburške dežele v 16. st. Turka prikazovalo kot ubijalca in zaslužnivalca kristjanov, največjega sovražnika krščanske Cerkve, kot nehumanega divjaka, ki mu je evropski človek povsem nadrejen. S tovrstnim razčlovečenjem in pripisovanjem skoraj pošastnih atributov (fizičnih in nemoralnih) Drugega izvezamo iz območja človeškega, kar opravičuje krutosti, ki jih Naša skupnost izvaja nad njimi, njihovo izkoriščanje in družbeno izključevanje (gl. Wistrich 1999; Higgs Strickland 2003: 40).⁵² Takšna stereotipizacija je bila opravičilo in pojasnilo preštevilnih vojn, genocidov in izkoriščanj drugih družbenih skupin. Konstrukcija sovražnika kot nečloveškega je torej že od nekdaj sestavni del vojaške propagande; dojemanje, da nasprotnik ni človek kot ti, namreč na psihološki ravni pripomore k učinkovitejšemu bojevanju proti njemu (Rozhodestvenskiy 2013: 36–37).⁵³ Turek je tako postal sinonim za vsakršno brutalno vojno prakso (Simoniti 2003: 70; gl. tudi Jones 1971: 377).⁵⁴

⁵² To ni samo stvar oddaljene preteklosti – s prikazovanjem Juda kot tistega, ki ogroža nemški narod, so nacisti nasilje nad njimi prikazali kot samoobrambo in s tem sebe postavili v vlogo žrtve (Burrin 1999: 228).

⁵³ Hkrati pa »prilivanje olja na ogenj« oz. stopnjevanje negativnih oznak za sovražnike in poudarjanje krutosti njihovih dejanj pripomore k temu, da tisti, ki manipulirajo s podobo Drugega, dobijo in ohranjajo podporo ljudstva. To lahko vidimo pri turških vpadih, ki so jih Habsburžani izkoristili za uresničenje svojih teženj po poenotenju in združitvi svojih dežel v trdnjšo državno tvorbo ter utrditev lastnega položaja, kar je odražala tudi ideološko-politična propaganda, namenjena množicam (Bartulović 2012: 154; Pust 2007: 211, 229; Jezernik 2012: 18–20; Voje 1996: 35). Svoje je s prikazovanjem Turka kot »šibe božje« prispevala tudi Cerkve (Simoniti 1990: 94; Vinkler 2011: 60). Podobnim taktikam smo priča tudi v sedanjosti: ameriška vlada je vložila veliko napora v propagando o nevarnosti terorizma, kar je pripeljalo (ob že obstoječi ksenofobiji in ignoranci do islama na Zahodu) do demoniziranja celotnih narodov in skoraj enačenja pojma *musliman* s pojmom *terorist* (čeprav sta si retoriki demonizacije Drugega, ki ju uporabljata ameriška vlada in Al Kaida, presenetljivo podobni) (Olweean 2002: 105–106).

⁵⁴ Agresivni spopad z Drugimi ni omejen zgolj na bitja iz mesa in krvi; v Bibliji npr. *Ezekiel* (»Zato prerokuj, sin človekov, in reci Gogu: Tako govori Gospod BOG: Mar se ne boš tisti dan, ko bo moje ljudstvo Izrael varno prebivalo, vzdignil in prišel iz svojega kraja, s skrajnega severa, ti in številna ljudstva s teboj, vsi jezdec na konjih, velika množica, številna vojska? Prišel boš nad moje ljudstvo Izraela kakor oblak in prekril deželo. Ko bodo pretekli dnevi, te bom pripeljal nad svojo deželo, da me bodo spoznali narodi, ko se bom po tebi, Gog, izkazal svetega v njihovih očeh« (Ezk 38, 14–16)) in *Razodetje* (»Ko pa se dopolni tisoč let, bo satan izpuščen iz svoje ječe. Stopil bo na plan, da bi zapeljal narode, ki so na štirih vogalih zemlje, Goga in Magoga, ter jih zbral na vojsko. Njihovo število bo, kakor je peska ob morju. Šli so v napad po zemeljski širjavi ter obkolili tabor svetih in ljubljeno mesto« (Raz 20, 7–9)) omenjata pošastna Goga in Magoga, ki predstavljata pogansko grožnjo in sile, ki se bodo na strani Satana bojevale proti Bogu v končni bitki (Matteoni 2008: 184). Kot pravi Scherb (2002), Gog in Magog predstavljata vse in vsakogar, ki ne pripada »izbranemu ljudstvu« (to so Judje v Stari zavezi in kristjani v pozni antiki in srednjem veku). Družbena in kulturna identiteta se gradita na konsenzu in izključitvi. V tem smislu ti dve pošasti predstavljata nevarnega Drugega, ki poskuša ves čas prekopariti meje, ki ga ločujejo od Naše skupnosti. Prav tako utelešata uničujoče sile, proti katerim se utrjuje in *krepi solidarnost* v Naši skupnosti. Skozi zgodovino sta Gog in Magog predstavljala nekakšno »kulturno orientacijo« za različne skupnosti, ki so z njima enačile razne etnične skupnosti, ki so jih v danem zgodovinskem trenutku ogrožale (npr. Kelte, Gote, Skite, Hune, Arabce, Turke, Madžare, Parte, Mongole; na Slovenskem sta Primož

Iz Frauheima 4. marca. Bog vé, kaj ima iz letošne neredne zime priti; ljudi že zdaj hočejo bolehati. Nekatere kmete že skerbí, če jim kerme in stelje popred ne zmanjka kakor bo zime konec, ki se je tako pozno začela. Zraven tega so naše lahkoverne kmete še nekteri babji preroki vedno z grozovitim Turkom strašili! Tudi Vam povém, da pri nas vsakemu domoljubu veselja serce poskakuje, da so naš cesar po Božji pomoči še pri življenji ostali. Z Bogom! Fr. D. *)

dnéh zapustil. — Ne morem vam povedati, kako so se tudi pri nas kmetje Turka bali in si še zdaj dopovedati ne dajo, da turški strah je dan današnji prazen strah. Hrabrim Černogorcem je vse želelo dobro srečo. — Pred

Slika 1: Kmetijske in rokodelske novice so leta 1853 poročale o »turškem strahu« med slovenskim ljudstvom (letn. 11, št. 21 (12. 3. 1853), str. 83 in letn. 11, št. 28 (6. 4. 1853), str. 112)

Po drugi strani tudi tisti, ki so sodelovali pri konstrukciji določene ideologije, niso bili imuni na vplive folklorne. Določene umišljene in folklorne prvine je vsebovala tudi zgodovinska zavest elit, ki pa so, kot že rečeno, v njej iskale predvsem potrjevanje svoje legitimnosti, oblasti in skupinske identitete (Makarovič 1995: 290).⁵⁵ Tudi znanstveno zgodovinopisje se ne more povsem izogniti raznim tradicijskim, folklornim in stereotipnim predstavam, kot je v obravnavi osmanskih vpadov v slovenskem zgodovinopisju pokazala Alenka Bartulović (2012). Slovenski kolektivni spomin predstavlja čas turških vpadov kot izredno težko in žalostno obdobje v slovenski zgodovini, boj proti Turku, agresivnemu Drugemu, pa je dobil patriotske razsežnosti ter pomembno vlogo v procesih oblikovanja in ohranjanja slovenske identitete (Baskar 2000: 4; 2012: 141).

Krize, kot so turški vpadi, dobijo v narodovi zgodovini skoraj mitične razsežnosti in ohranjanje spomina nanje ustvarja kontinuiteto med preteklostjo in sedanjostjo ter

Trubar in Jurij Dalmatin Goga in Magoga enačila s Turki in Tatari) – skozi njih in njihove barbarske invazije so Evropejci opredeljevali svojo identiteto in krepili občutek solidarnosti znotraj »civilizirane« evropske skupnosti; poleg tega je bilo tovrstno navezovanje na biblijske, mitične, antične dogodke način, kako razložiti navidezno nerazložljive in globoko travmatične dogodke, hkrati pa je bilo del propagandnih akcij, katerih namen je bil pripraviti ljudi na obrambo ob možnih nadaljnjih napadih teh ljudstev, ter načrtnega vzpostavljanja distance med lastno skupnostjo (Zahodom oz. Evropo) ter Njimi (napadalnimi ljudstvi z Vzhoda – gl. Giffney 2012: 230; Higgs Strickland 2003: 237; Scherb 2002: 59–63; gl. tudi Giffney 2012: 240; Hoppenbrouwers 2007: 49; Jones 1971: 399–400; Šmitek 2004: 292; Higgs Strickland 2003: 228–229). Retorika barbarstva in demonizacije v vojaških konfliktih pa obstaja še danes (npr. ameriške vojake se prikazuje kot »viteze« v »divjaških« deželah; gl. Rozhdestvenskiy 2013: 37). Podobno kot že barbari v rimski dobi (Rozhdestvenskiy 2013: 20; Stepanov 2010) pa so tudi Turki izkoristili to svojo demonizirano podobo za doseganje lastnih ciljev – turškim sultanom ni bilo tuje taktično izrabljanje dominantne podobe Turka in »turškega strahu« oz. psihološkega pritiska, če jim je to pomagalo pri njihovih teritorialnih osvajanjih (Jezernik 2012: 10–11; Kumrular 2012: 46, 48–49).

⁵⁵ Makarovič (1995: 290) navaja primer pripovedi, prvič natisnjene v 16. st., o nastanku imena Žičkega samostana v povezavi s slovenskim razlaganjem besede »Seitz« ali »Seiz«. Štajerski vojvoda Otokar naj bi na lovu zaspal in v sanjah se mu je prikazal svetnik ter mu naročil, naj ustanovi samostan. Ko se je zbudil, mu je v naročje skočil zajec, zato je tudi samostan poimenoval »Zajec«.

ima velik identitetni pomen za narod oz. skupnost (Leerssen 2007: 336). Po vzponu nacionalizma in narodov v sodobnem pomenu besede (gl. Anderson 2007) je »kult spominjanja« pomembnih dogodkov v narodovi zgodovini postal zadeva države, ki ga je ohranjala z institucionalnim izobraževanjem, ustanavljanjem muzejev, postavljanjem spomenikov, preimenovanjem ulic in javnih prostorov ter s komemoracijami (Leerssen 2007: 336; gl. tudi Hobsbawm (1993) in njegov t rmin »izumljene tradicije«). Kot teško, a herojsko in s tem identitetno pomembno obdobje slovenske zgodovine se je čas turških vpadov ohranil ne samo v slovstveni folklori, ampak tudi v izobraževanju, v medijih, leposlovju in na splošno v kolektivnem spominu (gl. Bartulovi  2012; Baskar 2012: 141; Jezernik 2012: 21–22; Kumrular 2012: 62). Zgodovinska resničnost v teh primerih ni v vlogi protagonista – služi bolj kot kulisa za prikaz določenega *vidika* sicer realnega zgodovinskega dogajanja.⁵⁶

Na Zahodu se je pogled na osmansko cesarstvo spreminjal glede na vojaške in politične razmere ter druge okoliščine, kot je oddaljenost dežele od osmanske dr жаве, vojaški uspehi v boju z njo, trenutne politične potrebe in ideologija (gl. Kl mov  1972: 199; Sabatos 2008: 736, 738; Kuran-Bur o lu 2012: 75, 84; Niewiara 2012: 192–202), pa tudi glede na verske in kulturne razlike ter  e obstoječe predstave o Turku – od idealizacije njegovih civilnih in vojaških institucij v času vojaških uspehov cesarstva, občudovanja turške mode, estetike in etike v času, ko je turška nevarnost  e pojemala, do percepcije Turka kot »bolnika ob Bosporju« v času osmanskega političnega zatona (Cardini 2003: 202–203, 254; Jezernik 2012: 8–9). V slovenskem kolektivnem spominu se je ohranila precej homogena slika Turka, ki se sklada s konceptom *obmejnega orientalizma*. Tega je Andre Gingrich (1996: 121) definiral kot varianto orientalizma, ki pojasnjuje odnos do »muslimanskega Drugega« v tistih delih Evrope, ki so bili v dolgotrajnih stikih z muslimani ali pa so bili del osmanskega cesarstva, torej tudi v deželah habsburškega cesarstva (gl. tudi Baskar 2012: 139). Obmejni orientalizem pogosto spremlja ideja o *antemurale christianitatis*, pri kateri gre za pove i evanje vloge lastne skupnosti pri obrambi krščanstva in zahodne civilizacije pred »muslimanskim Drugim« (Baskar 2012: 140; gl. tudi Jezernik 2012: 21; Niewiara 2012: 195–196). Slovenska varianta obmejnega orientalizma ne poudarja krščanske vojaške in kulturne superiornosti kot nekatere druge različice, temveč je prežeta z obžalovanjem trpljenja v času turških vpadov. Tovrstna podoba Turka je jasno vidna tudi v slovenski slovstveni folklori, ki Turka postavlja v vlogo smrtnega sovražnika, boj proti njemu pa v okvir etnično-teritorialnega patriotizma

⁵⁶ Zgodovinske nedoslednosti so tudi posledica na rtn  ideološke propagande. Katoliška cerkev in posvetna oblast sta tako spodbujali negativno podobo o Mavrih. To so potem legitimirale tudi izobražene elite, prenesla se je v izobraževalni sistem in v portugalski kolektivni spomin (Parafita 2006: 34–35, 88–89; 94–96). Mavri so bili tako z vseh strani potisnjeni v vlogo Drugega, drugačnega, pri čemer je bilo tisto zgodovinsko dogajanje, ki ni ustrezalo »uradni « podobi krutega osvajalca brez vesti in morale (kakršno so spodbujale predvsem cerkvene elite) izrinjeno iz kolektivnega spomina. Kompleksnost in raznolikost vsakdanjega sobivanja med kristjani in Mavri, ki sicer ni bilo povsem harmonično, pa tudi ne tako zaznamovano z nenehnim nasiljem, kot ga prikazujejo (ideološko obarvani) zgodovinski viri, je morala odstopiti mesto precej črno-beli podobi muslimanskega uzurpatorja.

(Baskar 2012: 141). Ta stereotipna podoba Turka je bila brez večje kritike sprejeta tudi v medijih, šolskih učbenikih in slovenski literaturi (Bartulović 2012; Baskar 2012: 141; Jezernik 2012: 21–22; Kumrular 2012: 62) in je postala pomemben del slovenske nacionalne identitete (Baskar 2000: 4; Jezernik 2012: 21).⁵⁷

TURKI V SLOVSTVENI FOLKLORI

Slovenska folklor je zelo bogata s povedkami in pesmimi o Turkih.⁵⁸ Večina povedk vsebuje različne vsebinske elemente, ki se nanašajo nanje, tako da je posamezne povedke težko umestiti v zamejene kategorije. Kljub temu sem jih razdelila glede na vsebinske motive, ki jih je najti v njih, hkrati pa sem iste povedke navedla v več kategorijah, če vsebujejo še druge vsebinske motive. Obenem podajam tudi njihovo interpretacijo.

TURKI KOT DEMONIZIRANI BARBARSKI DRUGI

Kot je bilo že rečeno, se v slovenski slovstveni folklori podoba Turka sklada s podobo demoniziranega barbarskega sovražnika, kakršna se je v zgodovinskih virih pojavljala že stoletja pred osmanskimi ekspanzijami.⁵⁹ Tu se Turek kaže kot generalizirana, stereotipizirana figura brez lastne individualnosti in z izrazito težnjo po uničevanju, torej kot demonizirani Drugi.

Že več ko sedmi rod je zamrl – pripovedujejo narodne pripovedke –, kar so divji Turki po naši dolin mandrali. Konje so imeli narobe podkovane. Bilo jih je kot listja in trave. Vsi ljudje so morali zapustiti svoje hiše in se umakniti na gore in planine. Kogar so v roke dobili, gorje si ga nje-mu! »Ne boj se, ne boj se,« in glava je odletela. Brez vsega usmiljenja so privezovali nekatere za noge h konjskim repom in jo napeli potem v najhitrejšem diru čez polja in na travnike, čez pečevje in prodovje, da se je truplo na stotero koscev razdrobilo. Druge so obešali na veje; nekatere

⁵⁷ Baskar (2012: 141) meni, da je na slovensko predstavo o Turku od vseh medijev najbolj vplivala prav književnost (predvsem v obliki literarne zvrsti, imenovane *turška povest*, katere motivika se je preselila tudi v šolske učbenike).

⁵⁸ Tiste povedke, ki jih v knjigi navajam v celoti, so prepisane v obliki, kakršna je v literaturi. Predvsem v novejših zbirkah slovstvene folklore je opazna težnja čim bolj pristno prikazati govorjeni jezik pripovedovalca, zato folkloristi uporabljajo različne dialektološke (fonetične) zapise. Kadar pa primer slovstvene folklore zgolj povzemam, ga ne glede na način originalnega zapisa podajam v knjižni obliki.

⁵⁹ Ne dvomim, da so tovrstne predstave od nekdaj bile del slovstvene folklore, a ker se ta v preteklosti ni izrecno ločevala od drugih vidikov življenja in njeno proučevanje kot znanstvena dejavnost ni obstajalo, lahko iz virov zgolj slutimo o predstavah, ki niso nikoli bile zapisane na papir (kar velja še posebej za nepismeni del prebivalstva, ki je v različnih časovnih obdobjih lahko tvoril glavnino prebivalstva). Poleg tega je iskanje zgodovinskih povezav v slovstveni folklori težavno in se lahko večinoma nanaša zgolj na splošne podobnosti med starimi in novimi povedkami. Folkloristi so imeli več uspeha pri raziskovanju zgodovine sodobnih povedk, katerih korenine ne segajo dlje od 20. st. (Brunvand 2002: 193–194).

celo k drevesom pripenjali in meso z njih rezali. Kar je bilo pa krepkejših mož in lepših devic, so jih odpeljali s seboj v globoko Turčijo. Prav taka se je zgodila tudi mladi Miklji, Zala imenovani. Majhne otročiče so nabadali za kratek čas na sablje in sulice in jih na ognju pekli. Uganjali so s kristjani, da ni mogoče povedati, kako. Hiše in cerkve so vse poropali in požgali. Od daleč se je že videl dim gorečih vasi, koder so hodili. V Šent Jakubu so pokopališče razdejali, cerkev zažgali in pomorili vse ljudi, ki so iskali pri cerkvi pomoči. V Podgorjah cerkev po vsej sili ni hotela goreti. Metali so ognjene puščice na streho, a vse zaman. Zato so spustili jezo na podobe in oltarje. Vse so razdrobili in polomili. Še šibra kakega okna ni ostala cela. (Kotnik 1957: 60)

Ki zna, kadà, púno liét náзад su v naše kraje hodili Turki. Enúč so prišli záz su suóju uójsku i su si nardíli velíčak tabor. Sie uókoli su po vásih zímali sie, ča su našli, tuj ljudje.

Su bli húdo krvolúčni. Stari ljúdi su govoríli, da tamo, kadí je stoplo turško kopito, ni nigdar več nič zraslo. (Gričnik 1998: 147, št. 124)

Kot izkazujejo zgornje povedke in številne druge, ki pričajo o okrutnostih,⁶⁰ ki so jih izvajali turški vojaki, je podoba Turkov izrazito enodimenzionalna, prikazani so zgolj kot barbarski napadalci, ki izvajajo neizmerne krutosti – gre za odnos Oni proti Nam, pri čemer je Njihov cilj Naše uničenje v fizičnem in religioznem smislu. Iz česa izhaja ta enodimenzionalnost? Turke lahko gledamo z vidika Eliadejeve (1987: 29, 47) predstave, da so tradicionalne družbe prostor delile na »znani« prostor njihove skupnosti (*kozmos*) in »neznani« svet, ki ga je obdajal (*kaos*). Ta neznani prostor je bil tuj, kaotičen, »oni svet«, kjer so prebivali duhovi, demoni ter tujci, in vsak vdor iz tega sveta v Naš, kozmoizirani prostor je predstavljal nevarnost, da se ta svet pogrezne v primarni kaos (gl. tudi Poo 2005: 82–83).⁶¹ S tega vidika si Turke lahko predstavljamo

⁶⁰ Pravzaprav večina povedk govori o krutih dejanjih turških vojakov, zato ne navajam vseh, za posamezne primere turških krutosti pa prim. Gradič, Slovenija III, št. 8 (25. 1. 1850), str. 32 (arhiv ISN ZRC SAZU); B. S., *Turki v Kokri*, Sl. Bčela III, št. 5 (29. 1. 1852), str. 33–34 (arhiv ISN ZRC SAZU); B. J., *Turci v Rožlju*, Sl. Bčela III, 7. zv. (12. 2. 1852), str. 50–51 (arhiv ISN ZRC SAZU); F. Kotnik, *Turki na Koroškem*, Mir III, št. 9 (10. 5. 1884), str. 70; št. 10 (25. 5. 1884), str. 78; št. 11 (10. 6. 1884), str. 86 (arhiv ISN ZRC SAZU); Ipavec, *Bukva na Tolminskem*, Sl. Bčela IV, št. 23 (9. 6. 1853), str. 183–184 (arhiv ISN ZRC SAZU); *Zgodovinsko*, kraj zapisa: Zatična, 1877 (arhiv ISN ZRC SAZU); Fr. G. Podkrinski, *Sv. Lenart*, Vrtec XXII, št. 3 (1. 3. 1892), str. 51 (arhiv ISN ZRC SAZU); Orožen 1936: 136–137; 1936: 179; Kotnik 1957: 58; 1957: 63; Radešček 1983: 291; Tomažič 1990: 136–143; Cevc 1999: 95; Dolenc 2000: 84, št. 240; Stanonik 2001: 339, št. 434; Ožbolt 2004: 111, št. 232; Podbrežnik Vukmir, Kotnik 2009: 160, št. 249; Čok 2012: 118; Pugelj 2012: 276, št. 496; Orešnik 2013: 330, št. 587.

⁶¹ Povezanost »tujega« in »nevarnega« se lahko izraža že v samem jeziku: npr. v sumerščini so vse podobne besede, ki so izražale pomen 'tujega' ali 'Tujca', izražale tudi pojme, kot so »zunaj« ali »sovražnost«. Primer za to sta sumerska beseda *bar*, ki pomeni 'tujca, neznanca' in ima večinoma nevtralen pomen, lahko pa odraža tudi bolj sovražno naravnost, ter beseda *kur*, ki pomeni 'tujca', uporabljala pa se je tudi za označevanje sovražnika (Poo 2005: 39, 68).

kot tujce, ki vdirajo v Naš svet z drugega, »onega sveta«, ki ima konotacije nevarnosti in zla, kar je značilno za kaos; tako tudi obiskovalci, ki v Naš svet pridejo »od zunaj«, zamajajo njegovo urejeno strukturo in predstavljajo nevarnost kaosa (gl. tudi Risteski 2001). Barbar kot poosebljenje vsega slabega se vsekakor sklada s to podobo. V tem binarnem modelu sveta so Turki dobili vlogo poosebljene uničevalne sile, izgubili so svoje individualne poteze in zgodovinsko večplastnost ter kot predstavniki kaosa ogrožali Našo pravično, dobro, pravoverno skupnost, ki predstavlja kozmos (Mlakar 2014a: 230). Med tipične značilnosti barbarov (gl. Gießel 2005) spadata tudi divjost in krutost, kar povedke o Turkih nedvomno odražajo. Njihova dejanja so gotovo tudi odraz politike osmanske države (gl. Voje 1996: 18), a hkrati je slika zelo enodimenzionalna. Zelo opazna je njihova izrazito črno-bela podoba – njihova povezanost z uničevanjem, sovraštvom, zlom, njihova nagnjenost k nasilju in vojni. To je vsekakor odraz težnje po generaliziranju Drugega, ki pa je usmerjena v njegovo izrazito negativno, skoraj nečloveško podobo. Negativne lastnosti Drugega so namreč lahko tako stopnjevane, da dobijo značaj demonskega.⁶² Demonizirana pošast pa ne ogroža samo Našega reda, kozmosa, ampak tudi božanski red in kot takšna ne predstavlja samo Našega sovražnika, ampak tudi sovražnika Našega boga ali bogov. Zato jo je treba odgnati iz našega kozmosa in jo poslati nazaj v kaos (oz. v pekel). Torej je Naš red izenačen s svetim redom v nasprotju z monstuoznim kaosom. Z demonizacijo pošasti – Drugega ohranjamo boga na svoji strani (gl. Beal 2002: 6), demoniziranje pa je bilo v zgodovini večkrat uporabljeno izhodišče za ideološke manipulacije ter konstrukcijo in samopotrjevanje identitete preko demoniziranega Drugega (Poo 2005: 81 idr.).

Odras demonizacije bi lahko bilo tudi označevanje ali zamenjevanje Turkov s »pesjanarji« ali »pasjeglavci«.

Ljudstvo si pa ni moglo predstavljati, da bi bili »pesjanarji« in »hudičevi vojaki«, kakor jih [Turke] je nazivalo, poginili zgolj od preprostega orožja in slabotne pesti [...] (Orožen 1936: 178).

V južnoslovanski in tudi slovenski folklori se kinokefali pogosto enačijo s Turki ali pa povedke izvor Turkov pripisujejo nenaravni zvezi med žensko in psom. A White (1991: 61–62) je mnenja, da je lik pasjeglavcev obstajal še pred turškimi napadi na Balkan v srednjem veku oz. da so Turki v teh zgodbah začeli nastopati šele, ko so stopili na zgodovinsko prizorišče tega območja (na kompleksnost tematike pasjeglavcev in kontaminacijo različnih motivov v folklori o njih opozarjata tudi Šmitek (1994) in Monika Kropelj (2008: 295–297, 325)). Pripisovanje živalskih atributov barbarom (pa tudi npr. Judom; gl. Belova 2007: 341) ima že dolgo zgodovino (gl. White 1991;

⁶² V srednjem veku je bilo tako razširjeno prepričanje, da so se nekrščanske skupnosti zvezale Satanu in da so njihovi člani Satanovi privrženci ali celo sami demoni (Higgs Strickland 2003: 79).

Giffney 2012: 236; Rozhodestvenskiy 2012: 38–39). Sicer pa je enačenje Drugega z živalskim najskrajnejša oblika drugačenja in omogoča največje čustveno distanciranje (že v staroveški Mezopotamiji in Kitajski so z enačenjem Drugega z živaljo izražali prezir do njega; gl. Poo 2005: 50–51, 97), zato tudi njegovo uničenje ni dojeno kot moralno sporno.

Eden od tipičnih stereotipov o barbaru je tudi obtožba kanibalizma (gl. Higgs Strickland 2003: 192–195), kar pa sem našla v zgolj eni povedki o Turkih, zato si ne upam trditi, da gre za tipično »turško« lastnost.⁶³ Njihovo množičnost je še poudarjal izrek, da jih je »kot listja in trave« (prim. Macuh 2000: 286–287, št. 286), kar se pojavlja v več povedkah. Skrajna demonizacija Turka se vidi tudi v reku, večkrat navajanem v povedkah: »Kamor stopi turški konj, tu trava več ne raste« (prim. Gričnik 1998: 124),⁶⁴ kar je lastnost, ki so jo pripisovali tudi Hunom (Šmitek 1994: 194) in ki se pojavlja tudi v angleškem jeziku (Kumrular 2012: 45).⁶⁵

Po drugi strani pa lahko prav v povedkah, ki Turke prikazujejo kot divje napadalce, vidimo največ povezav s historično realnostjo turških vpadov. Vsebinski motivi, ki govorijo o samih napadih, o plenjenju, pustošenju, ugrabitvah in drugih krutostih, se namreč nanašajo na ukrepe, ki jih je osmanska država sistematično izvajala nad prebivalci dežel, ki jih je hotela osvojiti (Voje 1996: 18; Simoniti 2003: 70–71). A te povedke ne odražajo nujno realnosti v smislu empirične resničnosti, saj človeške domišljije empirizem ni nikoli omejeval – gre predvsem za to, da lahko v zgodbah v tem sloju prepoznavamo odseve zgodovinske resničnosti v precej črno-beli in pomenostavljeni obliki ter v obliki dihotomij, ki so se izoblikovale v stiku z resničnimi turškimi napadalci. Podobno velja za zgodbe o napadih in nasilnih dejanjih turških napadalcev ter o poskusih kmečke obrambe. Povedke govorijo o taborih, cerkvah, občasno tudi o gradovih in jamah, kamor so se ljudje zatekali ob turški nevarnosti, o čemer pričajo tudi zgodovinska dejstva (Fister 1975; Slapšak 1987: 144; Simoniti 1991: 200–201 idr.). Četudi so turške krutosti v folklori demonizirane, načini obrambe

⁶³ »Odsekane glave so [Turki] nabadali na kole, dekleta in žene so oskrnjali, telesa umorjenih so parali, se z njihovimi črevami prepasovali in celo pekli in žrli človeško meso.« (J. V., *Janičar*, Mir XX, št. 14 (5. 4. 1906), str. 75–76 (arhiv ISN ZRC SAZU))

⁶⁴ Girard (2011: 61–63) v mitologiji »pošastnosti« pripisuje kontaminacijo vsega okoli sebe – lahko uniči posevke, zastrupi hrano, okuži ljudi s kugo. Še tam, kjer hodi, uniči vse in za njo »še trava ne raste več«.

⁶⁵ Kumrular (2012: 45) meni, da če Turek ne bi bil tako globoko ujet v jezik, bi bil v času številnih političnih trenj, vojn, bitk pozabljen oz. izrinjen iz kolektivnega spomina mnogih evropskih narodov. Strah, ki so ga ljudje čutili pred osmanskimi napadi, je ostal namreč trajno vtisnjen v jezik napadenih narodov. Kumrular navaja tudi, da beseda »horda« (v italijanščini *orda*, v španščini in portugalščini *horda*) etimološko izhaja iz turške besede *ordu*, ki pomeni 'vojska'. Oznaka »turški« je v jeziku pustila še več negativnih sledi: npr. »kadi, kolne kot Turek« (ta rek po mojem mnenju izhaja iz časa, ko Turki niso več predstavljali vojaške nevarnosti in je bil interes zanje predvsem etnološke narave); podobno v italijanskem jeziku »*fumare como un turco*« pomeni kaditi kot Turek, »*bestemmiare como un turco*« pa preklinjati kot Turek. V poljskem jeziku »*goly jak święty turecki*« pomeni nag kot turški sveti mož, v pomenu 'brez prebite pare, ubojožen' (Niewaiara 2010: 188), v španskem pa se še danes uporablja izraz »*Hay moros en la costa*« – Mavri so na obali (v tem času Španci niso imeli potrebe po ločevanju med Mavri in Turki, saj so bili zanje oboji enako nevarni), v grškem pa: »*Prin na erthun oi Tourki*« – preden pridejo Turki, v pomenu 'hitro', ali (Kumrular 2012: 44–45).

malo verjetni (npr. metanje čebeljih panjev na Turke) in dogodki očitno domišljjski, lahko v njih kljub temu zaznamo kolektivni spomin na ekspanzijske težnje osmanske države v slovenskih deželah.

Blizu je tudi tista luknja v Velikem vrhu, ki ji pravijo Turkova jama. Stari ljudje so pravili, da so se davno tega v njej skrivali ljudje pred Turki. (Radešček 1996: 131)

O njej [kapelici Žalostne Matere božje] krožita dve pripovedki: prva pripoveduje, da jo je dal sezidati neki Terak, ki se je srečno rešil napada krvoločnih volkov, in druga, da so jo postavili vaščani vasi Dolencev. Ti naj bi se zatekli pred Turki v prepadno jamo, ki je tako pod kapelico, in se srečno rešili. (Kure 2004: 54, št. 88)

Turki so kar nekajkrat ropali po Tunjicah. Večina ljudi se je vedno zatekla za obzidje tabora, ki so si ga zgradili okrog stare cerkve. Tabora Turki niso nikoli zavzeli, ker so Tunjčani nanje valili hlode, ki so jih imeli za primer pripravljene vrh hriba. So pa tudi možje in fantje uspešno obračunali z njimi. Nekoč, ko jim je pošlo skoraj vse strelivo, so zadnjič v štuke za smodnik vsuli kar pšenico. Na eksploziji sta mrtva obležala dva Turka. Zakopali so ju za cesto, tam, kjer danes stoji kaplanov križ. (Podbrežnik Vukmir, Kotnik 2009: 161, št. 251)⁶⁶

⁶⁶ Za ostale povedke, ki vsebujejo vsebinski motiv skrivanja in bežanja pred Turki, zatekanja v jame, cerkve, protiturske tabore, gozdove in podzemne predore, zakopavanja v gnoj in turških poskusov zavzetja tabora, cerkve, trdnjave gl. tudi *Gradič*, Slovenija III, št. 8 (25. 1. 1850), str. 32 (arhiv ISN ZRC SAZU) (ljudje pred Turki bežijo v gozd); Ipavec, *Bukva na Tolminskem*, Sl. Bčela IV, št. 23 (9. 6. 1853), str. 183–184 (arhiv ISN ZRC SAZU) (ljudje se pred Turki zatekajo v gore in gozdove); F. Kotnik, *Turki na Koroškem*, Mir III, št. 9 (10. 5. 1884), str. 70, št. 10 (25. 5. 1884), str. 78, št. 11 (10. 6. 1884), str. 86 (arhiv ISN ZRC SAZU) (ljudje pred Turki bežijo v gore in planine); Orožen 1936: 75 (ljudje se pred Turki skrivajo v rovih); 1936: 88 (podzemni hodnik); 1936: 183 (ljudje pred Turki bežijo v jame in v lemlerški grad); 1936: 196 (trdnjava, ki služi kot zavetje pred Turki); 1936: 222; 1936: 229 (podzemni hodnik, kjer so se ljudje skrivali pred Turki); 1936: 234 (ljudje se pred Turki skrivajo v kotanjah na vrhu Lisce); Kotnik 1957: 60 (ljudje pred Turki bežijo v gore in planine); 1957: 64 (ljudje se pred Turki skrivajo v cerkvi); Radešček 1983: 95–96 (ljudje se pred Turki zatečejo v tabor); 1983: 302 (ljudje pred Turki bežijo v jamo, v taborsko cerkev); Tomažič 1990: 136–143 (ljudje se pred Turki skrivajo v taborih); 1996: 47 (ljudje se pred Turki zatečejo v cerkev); 1996: 66 (zakopavanje v gnoj, potapljanje v greznice); 1996: 30; 1996: 122; 1996: 146; 1996: 154; 1996: 152; 1996: 153; Primc 1997: 302, št. 323 (Turki poskušajo zavzeti cerkev in tabor); Gričnik 1998: 176, št. 381 (ljudje zaradi turških vpadov pobegnejo v gozdove); Zupan 1999: 42 (ljudje pred Turki bežijo v gozdove); Kastelic 2001: 87, št. 193 (ljudje se pred Turki zatečejo v cerkev); Bokal 2010: 95–96, št. 198 (ljudje se pred Turki umaknejo v protiturski tabor); Stanonik 2001: 133 (Šmarna gora zavetišče pred Turki); Kerševan, Krebelj 2003: 128, št. 152; Kure 2004: 70, št. 128; 2004: 70–72, št. 129; 2004: 72, št. 130; Ožbolt 2004: 87–88, št. 174–176 (ženska se pred Turki skriva v gnoj); Stanonik 2005: 18 (ljudje se pred Turki zatečejo v cerkev); Kunaver 2006: 28; Vidmar 2006: 73 (ljudje se skrivajo v kotanjah na vrhu Lisce); Ravbar Molato 2007: 130, št. 168 (ljudje se pred Turki skrivajo za obzidje tabora in v jame); Podbrežnik Vukmir, Kotnik 2009: 161, št. 251; 2009: 161, št. 252; Bokal 2010: 139, št. 334 (ljudje se pred Turki zatečejo v cerkev); Čok 2012: 118 (ljudje se skrivajo pred Turki, se zatečejo v protiturski tabor); Pugelj 2012: 247, št. 429; 2012: 273–274, št. 490; 274, št. 492; Samec 2014: 98, št. 82 (ljudje se pred Turki skrivajo na Gradišču); 2014: 99, št. 85 (ljudje se pred Turki skrivajo na Taboru).

Precej povedk govori o turškem napadu na protiturški tabor. Protiturški tabori so najbolj izstopajoči materialni ostanek časa turških vpadov in njihov obstoj v krajini je spodbudil nastanek različnih zgodb.

Nekega dne so Turki oblegali tabor na Šmarni gori. Grozila je nevarnost, da bodo porušili taborsko obzidje in vdrli v cerkev, polno vernikov. Bila je sobota in ura je bila ravno pol dvanajstih. Krvoločni aga, poglavar turške čete, ki je naskakovala obzidje, se je bahal: »Ko bo ura v cerkvi zvonila poldan, bo moj konj zobal oves z Marijinega oltarja.«

Tedaj se je nebo nad Šmarno goro nenadoma stemnilo. Nastal je silen vihar in kot bi zrasel iz zemlje, se je pred osuplimi Turki pojavil mož v beli obleki z ognjenim mečem v roki. Bil je to menda sam sveti Ahac, zaščitnik pred Turki. Šmarnogorska Mati Božja ga je poslala v pomoč svojim vernikom. Prestrašeni turški jezdeci so na vrat na nos zbežali z gore.

Hvaležni kmetje so v spomin na čudežno rešitev na mestu, kjer je beli mož ustavil Turke, zgradili kapelico. Ker se je čudežni dogodek zgodil v soboto pol ure pred poldnevom, kapelica še danes nosi ime Sveta sobota, šmarnogorski zvon pa še danes naznanja poldan ob pol dvanajstih. (Kunaver 2006: 28)

Z njimi so povezani različni toponimi, na katere se navezujejo zelo številne etnološke povedke. Zelo veliko je tudi število povedk, ki govorijo o sledovih kopit turških konjev ali udarcev s sekiro na vratih cerkve, v kateri so se skrivali prebivalci. Domišljija pa je poskrbela za vrsto zgodb o poteku turškega napada oz. obleganja tabora ali cerkve, o tem, kako so se ljudje branili (npr. preko obzidja so zlivali vrelo vodo ipd.), prav tako pogoste pa so povedke o čudežih, ki so turškim napadalcem onemogočili vstop v cerkev ali jim preprečili, da bi jo sploh opazili (npr. cerkev na Ptujski gori postane črna in nevidna za Turke, v drugih primerih pa se spusti nenadna megla, ki svetišče zakrije). V bližini taborov se pogosto omenjajo tudi zakladi (pogosto v obliki zlatega teleta ali zlate zibelke), ki so jih za seboj pustili Turki z namenom, da se nekoč vrnejo ponje, ali pa so jih zakopali oz. skrili napadeni prebivalci, da ne bi prišli v roke Turkom. Prav tako se v bližini taborov pojavlja motiv turškega groba. Pogosto so omenjene najdbe »turških podkev« in drugih »turških« predmetov (Mlakar 2014: 20). Sicer pa bo več o odnosu med materialnostjo, prostorom in folkloro napisano v naslednjem poglavju.

Odras zgodovinskega dogajanja so tudi povedke, ki govorijo o tem, kako so se ljudje skrivali in bežali pred Turki, kako so stražili in oprezali pred morebitnim turškim napadom, ter o signaliziranju s prižiganjem kresov (o tem pričajo še danes obstoječi toponimi). Nekaj povedk govori tudi o tem, kako so napadeni prebivalci Turke premagali

z zvijačo. Precej številne so tudi povedke o skrivnih podzemnih hodnikih, ki so npr. vodili iz gradov in v katerih so se ljudje skrivali ali po njih bežali pred Turki. Koliko je v tem zgodovinske resnice, je težko sklepati, vsekakor pa to odraža kolektivni spomin na stisko in iznajdljivost ljudi v času »turške nevarnosti«.

Pri nas doma ni bilo veliko časa za pripovedovanje zgodb. Mati me je po navadi zvečer vzela s seboj v štaljo in mi med molžo pripovedovala: »Na Lozi (Volniku) na vrhu Žekanjca je bil stalno devinski konjenik, ki je obveščal naprej, če so se bližali Turki. Ta konjenik je bil člen v verigi 'ogujenega telefona', preko katerega se je vest o prihodu Turkov naglo širila proti zapadu. Ko so ljudje zagledali ogenj na Nanosu ali na Žekanjcu, so pobrali najnujnejše in se naglo umaknili za obzidje Tabra. Če so jih Turki oblegali, so nanje metali skale, vrelo vodo ali pa vrelo repo, kot sosedje radi zafrkavajo Repance. Nekateri domačini pa so se skrili v podzemski jame, saj jih je to kar veliko, pa tudi v kleti, ki so jih imeli v jamah.« (Ravbar Molato 2007: 130, št. 168)⁶⁷

Odras zgodovinske realnosti so morda tudi zgodbe o rešitvah iz turškega ujetništva. Najbolj znani primer, ki ga je v turški povesti ubesedil Jakob Sket, je Miklova Zala.

Bilo je za časa, ko so kruti krvoloki Turki divjali po Notranjskem. Tedaj je prilomastila mala četa teh divjakov tudi v Gabrče, malo vas, pol ure oddaljeno od Senožškega trga na Notranjskem. Poveljnik četi zaukaže, da postoji pred hišo, najlepšo v tej vasi. To se zgodi. Divja druhal postoji pred zaznamovano hišo ter se s hrupom vsuje noter, nadejaje se obilega plena. Hišni gospodar je na to se svojimi otroki takoj zbežal, vzemši sabo v naglici nekaj najpotrebnejših reči, a ne tako žena njegova. Ona je ravno prala »štrene« v veži in pogumna žena ni se dala motiti pri tem delu po Turkih. Ta pogumnost je menda več še kot njen zali obraz in vitka, lepa rast Turka poveljnika kar osupnila in zaukazal je svoji četi, da se nima ničesar v tej hiši dotakniti. Žena pa je še prala naprej. A zdaj stopi poveljnik k njej in ji pove, da bo morala iti z njim. Ona mu na to dé, da bo storila, kar hoče, – le toliko prostosti naj ji še dovoli, da bode »štrene« s plohom vred zakopala v zemljo na

⁶⁷ Gl. tudi Orožen 1936: 170 (prižiganje grmad ob turški nevarnosti); Radešček 1983: 185 (zažiganje kresov in zvonjenje ob turški nevarnosti); Stanonik 2001: 339, št. 434 (ko so se bližali Turki, so kurili kresove po grmadah); Ožbolt 2004: 110–111, št. 231 (zvonjenje ob turški nevarnosti); 2004: 111, št. 234 (ob turški nevarnosti prižgejo kres); Stanonik 2005: 18; Podbrežnik Vukmir, Kotnik 2009: 161, št. 252 (prižiganje kresov ob turški nevarnosti); Bokal 2010: 137, št. 329 (na Straži ob turški nevarnosti kurijo kres); 2010: 138, št. 332 (kurjenje kresov in zvonjenje ob turški nevarnosti); Orešnik 2013: 380, št. 695 (kurjenje kresov ob turški nevarnosti).

vrtnu. To ji je dovolil. Ko je storila, za kar je prosila, pa je šla s Turki. Turki pa so kar odšli iz vasi in niso se več prikazali. Preteklo je sedem let. Potem pa je prišla ta žena zopet nazaj v svojo domovino k možu in otrokom; posrečilo se ji je namreč po mnogih nezgodah uiti iz turške sužnosti. A njen mož se je bil vnovič oženil in otroci so se bili nove matere že navadili. Ne mož, ne otroci niso več poznali te žene. Zdaj jim le-ta izkoplje »štrene« in ploh – kar je bila zagrebala pred odhodom na vrtnu. A tudi zdaj je mož in ž njim otroci poznati nočejo. Na to ona vse v hiši bogato obdari se zlati ter – odide. Gre pa k cerkveniku gabrške cerkvice ter mu izroči za cerkev svoje vasi dragocen se zlatom in mnogimi biseri obšit plašč v dar, češ, da bo le-ta spominjal potomce na njene zgodbe. Ta plašč je še sedaj v gabrški cerkvi shranjen in ga vsakdo lahko vidi v žagradi. Žena pa je potem, ko je »turški plašč« v cerkvi izročila, koj izginila; nikdo ne vé kam. Eni pravijo, da se je v morji potopila, drugi pa, da je šla zopet nazaj na Turško. (A. G., *Turški plašč: narodna povestica iz Senožškega okraja*, Popotnik III, št. 12 (10. 12. 1882), str. 192 (arhiv ISN ZRC SAZU))⁶⁸

Kot namreč pravi Voje (1996: 181), primeri vrnitev iz suženjstva niso bili redki in nekateri so celo arhivsko dokazani.

Nedvomno pa imajo zgodovinsko ozadje povedke o janičarjih (četudi je njihova vsebina fiktivna – pogosto o tem, kako je janičar napadel svoj domači kraj), saj so ti predstavljali realnost osmanske države.

Je biv en sodat z rečiške fare. Kə sə Turki pəršli, po sə pa lovili tətə pōbe mlade, da sə jəh udgnəli za janičarje duol. Sə ga udgnal u Turčijə.
(Orešnik 2013: 330, št. 587)

RELIGIJSKA DIHOTOMIJA

Poleg dihotomije barbarstvo oz. kaos – kozmos povedke izredno poudarjajo tudi religijsko dihotomijo med Turki in kristjani, kar se kaže v številnih primerih.⁶⁹ Folklor

⁶⁸ Za podoben vsebinski motiv rešitve ženske iz turškega ujetništva gl. tudi *Miklova Zala*, Mir III, št. 10 (25. 5. 1884), str. 78 (arhiv ISN ZRC SAZU); Radešček 1983: 229; 1983: 302; Kerševan, Krebelj 2003: 124, št. 137.

⁶⁹ Gl. tudi B. J., *Turci v Rožlju*, Sl. Bčela III, 7. zv. (12. 2. 1852), str. 50–51 (arhiv ISN ZRC SAZU) (turškim konjem se ugrezajo tla in ne morejo naprej, podoba Device Marije noče goreti, iz rane se ji pocedi kri); Ipavec, *Bukva na Tolminskem*, Sl. Bčela IV, št. 23 (9. 6. 1853), str. 183–184 (arhiv ISN ZRC SAZU) (višja sila ustavi prodiranje Turkov, začnejo se udirati v zemljo; v spomin vsako sobodo popoldne zvoni); Fr. G. Podkrimski, *Sv. Lenart*, Vrtec XXII, št. 3 (1. 3. 1892), str. 51 (arhiv ISN ZRC SAZU); *Turki v Železni Kaplji*, Mir, št. 8 (1900), str. 9 (arhiv ISN ZRC SAZU) (strela z jasnega trešči v turškega pašo); Orožen 1936: 88; 1936: 212; Kotnik 1957: 8; 1957: 60–63; 1957: 64; Radešček 1983: 51–57; 1983: 156 (višja sila ustavi Turke); 1983: 189 (višja sila ustavi Turke); 1983: 248 (neznana sila ohromi turške konje); 1983: 293–294; Radešček 1996: 26; 1996: 47;

poudarja turško sovražno naravnost do krščanstva, medtem ko o sami naravi islama pove zelo malo – poudarek je na drugačnosti in »napačnosti« njihove vere, folklor se ne ubada veliko s filozofsko-teološkimi premisleki. Ta drugačnost se, kot je bilo že rečeno, izraža v njihovem sovraštvu do svetih podob, preziru do cerkva (npr. cerkev spremenijo v hlev, svoje konje krmijo z oltarjev, konji urinirajo v cerkvi), po drugi strani pa tudi v superiornosti krščanstva, predvsem v zelo številnih povedkah o čudežnih rešitvah pred Turki, v katerih zavetnik napadene cerkve ali pa Devica Marija odvrne Turke.

Ko so Turki na svojih konjih pridivjali v Poljansko dolino, so vedeli, da je najbolj bogata zlata in srebrna cerkev Matere božje na Gori nad Malenskim Vrhom. S konji so rinili proti cerkvi, da bi jo oropali. Ko so prišli na Belce, je začela ena žena metati kamnite kugle dol nanje, da niso mogli nikamor naprej. Ta žena je bila Devica Marija. Na tem kraju so potem postavili znamenje. V cerkvi pa so hranili debelo kamnito kuglo. (Dolenc 2000: 83, št. 232; gl. tudi 2000: 83, št. 233–237)

Drugič so hoteli Turki na vrh zaklanškega griča. Kar se začne zemlja udirati pod kopiti in konji niso mogli več naprej. Turki potem v tem kraju niso več ropali in požigali. (Bokal 2010: 135, št. 321)

Ko so hudobni Turki požgali hiše v Šent Janžu in vso okolico opustošili, so vdrli tudi v cerkev, ki je bila polna pobožnega ljudstva. Vaščani so klečali pred Marijo Devico in jo prosili, naj bi jih otela strašne smrti.

Neki Turek pa sname kip Matere božje, ga odnese iz cerkve in vrže v ogenj. Čeprav je bil kip lesen, se vendar ni vnel.

Eden izmed tam stojčih Turkov pa reče: »To je les, mora goreti.« Nato vzeme meč in dvakrat udari po kipu Matere božje. Zadane jo na čelo in dve krvavi sragi se pokažeta na glavi Device Marije. In ta rana se še dandanes pozna.

Turkom pa ni bilo mogoče stati pri ognju, na katerem so hoteli Marijin kip sežgati, ker se je obračal plamen vedno proti njim. Videč, da ne morejo ničesar opraviti, takoj odidejo proti tisti strani, kjer ljubo sonce vzhaja.

Gričnik 1998: 285, št. 667; gl. tudi 1998: 285, št. 666, 668; 1998: 286, št. 669; Krejan 1999: 28, št. 19; 1999: 29, št. 22; Cevc 1999: 95 (krvavi dež prežene Turke); Zupan 1999: 64, št. 87; 1999: 65, št. 89 (Turkom se udara v močvirju in ne morejo naprej); Dolenc 2000: 82, št. 231; Kastelic 2001: 87, št. 193; Stanonik 2001: 133 (sveti Ahac prežene Turke na Šmarni gori – zato tudi predčasno zvonjenje); Ožbolt 2004: 110–111, št. 231 (turškim konjem se v cerkvi udara pod nogami); Stanonik 2005: 18; Kunaver 2006: 28; Orešnik 2013: 330, št. 587; 2013: 380, št. 693; Stele 2013: 118 (nastane megla).

Ko pridejo kristjani iz cerkve, najdejo Marijin kip od ognja nepoškodovan. V svečanem sprevodu ga nesejo zopet v cerkev ter opravijo zahvalno molitev za čudežno rešitev pred ljutimi sovražniki.« (Kotnik 1957: 64–65)

Kot kažejo povedke, ima krščanstvo veliko identifikacijsko moč (gl. tudi Hrobat 2010: 50–51, 54; 2012: 43), zato ni nenavadno, da v folklori občasno prihaja do enačenja in povezovanja Turkov s hudičem (prim. Orožen 1936: 178) oz. prikazovanja Turkov kot nekakšnih »božjih sovražnikov«, ki napadajo tisto, kar je skupnosti najsve-tejše – njene cerkve in božje podobe. Značilno je, da se Drugemu, ki je drugačne vere, pripisuje brezbožnost ali povezanost z demonskim (Belova 2007: 336–337), kar je pri Turkih pripeljano do skrajnosti. V krščanski tradiciji je npr. hudič postal na neki način poosebljen in se je lahko pojavil v obliki katerega koli heretika ali odpadnika, ki je v določenem obdobju ogrožal enotnost krščanstva – in najpomembnejšega »zunanjega Drugega« krščanski Evropi je že od srednjega veka predstavljal islam.⁷⁰

Grof Štalekar je držal besedo – prvič v svojem življenju – in sezidal sv. Lenartu cerkev [v zahvalo za rešitev pred Turki], okoli nje pa razpel zlato verigo. Ta zlata veriga je imela veliko čudodelno moč. Kdor je prvič priromal v cerkev in ugriznil vanjo, tega niso nikoli več boleli zobje. Žal, da so pozneje shranili to verigo na sodnji v Pliberku. Samo to je dobro, da je čudodelna moč zlate verige prešla tudi na železno, ki je razpeta še zdaj okoli cerkve.« (Kotnik 1957: 238–251)⁷¹

Obredno obkrožanje cerkva in kultnih točk je bilo znano na širšem območju Mediterana (Šmitek 1999: 192). Gre za simbolno potrjevanje in ograjevanje svetega, pozitivnega od nevarnega zunanjega prostora in ima že veliko starejše, predkrščanske korenine (gl. Mencej 2013: 135–138). Ni torej nenavadno, da se Turki kot predstavniki kaosa oz. njihovi napadi tolikokrat osredotočajo prav na cerkve – te so sicer dejansko lahko vsebovale največje dragocenosti skupnosti in so večkrat služile kot zatočišča za prebivalce v času turškega napada (Fister 1975: 61, 66), a nedvomno so zgodbe o krščanskih svetnikih, Mariji oz. o (krščanski) nadnaravni sili, ki odvrne Turke, predvsem odraz svetosti samega sakralnega prostora in vere v premoč krščanske vere. Poleg tega lahko čudežne rešitve s posredovanjem krščanske višje sile vidimo kot odraz etnocentrizma, saj ima skupnost tudi Boga na svoji strani. Podobno kot v slovenski

⁷⁰ Na ta način je bila demonskost umeščena *znotraj* krščanstva v heretičnih gibanjih in hkrati *zunaj* krščanstva v diaboličnem neverniku (npr. v muslimanih v času križarskih vojn) (Kearney 2003: 30). Oznake demonskega so bile pripisane *resničnim* človeškim grešnim kozlom, o čemer pričajo preganjanja heretikov, procesi proti čarovnicam, antisemitizem itd. Da je Cerkev lahko ostala »čista«, je morala izločiti tiste, ki jih je dojemala kot »nečiste« (Kearney 2003: 31).

⁷¹ Za motiv opasanja cerkve z verigo v povezavi s Turki gl. tudi Radešček 1983: 146, 149.

folklori o Turkih se tudi pri Mavrih zmaga kristjanov nad njimi prikazuje kot apologetsko-teološki dokaz logike, ki pravi: če je Bog vseomogočen, bo naredil vse, da bodo zmagali pravični in tisti, ki udejanjajo pravo vero, oz. obratno: če kristjani zmagajo, je to zato, ker je z njimi Bog in ker so predstavniki »prave« vere (Parafita 2006: 190).

Prav tako kot pri slovenski folklori o Turkih je tudi pri portugalski slovstveni folklori o Mavrih najizrazitejša etnično-religiozna dihotomija med njimi in kristjani, v kateri imajo (skoraj vedno) pozitivno vlogo slednji, Mavri pa so potisnjeni v vlogo Drugega. Njihova drugost, (moralna, verska) manjvrednost se kaže na različne načine: z božjo pomočjo kristjanom v bitkah z Mavri, s poudarjanjem krutosti Mavrov ter njihovim povezovanjem s skritimi zakladi in demonskim (Parafita 2006: 189). V portugalski folklori o muslimanskih Mavrih je najti tudi primere čudežne pomoči krščanske nadnaravne sile v boju proti nevernikom, »božjim sovražnikom« (Parafita 2006: 69–71).

ETNIČNA PODOBNOST/RAZLIČNOST IN JEZIKOVNA DRUGAČNOST TURKOV

Nekaj povedk poudarja tudi jezikovno drugačnost Turkov, in sicer to, da Turek govori enega od drugih južnoslovanskih jezikov.

In še je ohranjeno v ustnem izročilu starih, da je turški paša nenadoma zakričal: »Svetac ne pusti noter!« In turška vojska se je obrnila ter zapustila vas v paničnem begu. In nikoli več jih ni bilo v naše kraje. (Radešček 1996: 26)⁷²

Takšna je npr. tudi pripoved, v kateri se enemu od turških napadalcev ob napadu cerkve v oko zadre trska in mu ga izlije, zato v bolečinah zakriči: »Odlazimo, veliki svetac je u ovoj crkvi!« (Voje 1996: 174)

To dejansko kaže na historično realnost, saj so, kot navaja Voje (1996: 6), slovenske dežele napadale predvsem čete spahijske vojske iz bosenskega in sosednjih sandžakov, ki je bila večinoma sestavljena iz prebivalstva južnoslovanske etnične pripadnosti.

V povedkah se, kot rečeno, poudarja verska drugačnost Turkov oz. njihova napačna religija, a morda se prepozna določena etnična sorodnost v povedki, ki govori o tem, kako so napadeni prebivalci Turke zavedli s tem, da so se preoblečeni v »turška« oblačila pomešali mednje, jih začeli pobijati in tako ustvarili zmedo med njimi, ki je vodila do njihovega poraza (Branislav, *Od kedaj nosijo naši slovenski mladeniči tako radi šopke – »pušeljce«*, Naš dom IX, št. 16 (5. 8. 1909), str. 6 (arhiv ISN ZRC SAZU)); po drugi strani pa ena od povedk za janičarja slovenskega rodu pravi, da se mu je »poznalo, da ni turške krvi« (J. V., *Janičar*, Mir XXV, št. 14 (5. 4. 1906), str. 75–76 (arhiv ISN ZRC SAZU)). A našla sem zgolj dva tovrstna primera, zato ne želim posploševati.

⁷² Gl. tudi Kotnik 1957: 239 (»Klicali so [Turki] svojega Boga na pomoč, vmes pa kleli po turško, slovensko in hrvaško.«); Radešček 1983: 248 (»Svetac ne dovoli!«); Gričnik 1998: 147–148, št. 124 (»Ovde nas ima devetdeset i devet momáka, dok nas sie ne pobijete, nema zlata!«).

ZAČETKI NASELJA PO TURŠKEM NAPADU

Nekatere povedke govorijo tudi o tem, kako je bilo po napadu Turkov ustanovljeno novo naselje. Iz njih se da sklepati, da »turški čas« predstavlja antitezo »našemu času«, saj se je po umiku Turkov, predstavnikov kaosa in s tem Drugih, svet spremenil v urejen, varen in organiziran kozmos (Hrobat 2010: 54; 2013: 43).

V turških časih je Šteberški grof poslal svoje štiri hlapce v skriti kraj pod Stražiščem, da so izmenično stražili pri grmadi vrh Stražišča, če bi prišli Turki. Dovolil jim je, da so si postavili koče in se stalno naselili in tako je potem ostalo.

Nastale so štiri domačije in še danes so v vasi štirje priimki. (Ožbolt 2004: 80, št. 148; gl. tudi 2004: 112–113, št. 238)

Obstaja legenda, da so prvotni prebivalci žetalske kotline zaradi pogostih vpadov divjih Turkov pobegnili v neprehodne gozdove proti Boču. Tam so si uredili zasilna bivališča, krčili gozdove in začeli obdelovati zemljo. Tam so potem tudi ostali. Tako je nastal kraj Stoperce s številnimi okoliškimi zaselki. Območje Žetal pa so postopoma naselili novi prebivalci, ki so prišli delno iz spodnjih in srednjih Haloz, največ pa čez Macelj, torej z območja sedanje Hrvaške. (Gričnik 1998: 176, št. 381)⁷³

Lahko pa prihod oz. čas Turkov dojemamo tudi kot »začetek časa«. Ta dogodek pretrga tok zgodovine in zasnuje prihod nove dobe (gl. Bizjak 2000: 74; tudi Zonabend 1993). Kozmogonske ideje o primordialnem kaosu in kozmosu lahko namreč po mnenju Eliadeja (1987) apliciramo tudi na človeško raven in tudi Iveta Todorova-Pirgova (1999: 158) je mnenja, da so zgodovinske kategorije zgrajene na podlagi mitoloških, ne da bi jih izpodrinile, in to omogoča proučevanje stereotipnih oblik skozi različna zgodovinska obdobja.⁷⁴ Eliade (1987: 47–48) tako trdi, da se pri vdoru tujega elementa v Naš svet to dejanje prevede v kozmogonsko dejanje zmage bogov nad pošastjo (zmajem), ki ogroža kozmos na začetku časa – »Naši« sovražniki namreč pripadajo področju kaosa. Da je mogoče drugost iz mitologije projicirati na človeško okolje, ugotavlja tudi Aalto (2010: 122–133): karakteristike velikanov iz nordijske mitologije so se po pokristjanjenju prenesle na poganke sosedo Nordijcev, na *Finnarje*, ki tako kot njihovi nadnaravni predhodniki nastopajo v vlogi Drugega. Pri

⁷³ Za motiv ustanovitve naselja po napadu Turkov gl. tudi Gričnik 1998: 148, št. 125.

⁷⁴ Kot ugotavlja Beal (2002), je za mnoge starodavne bližnjevzhodne kozmogonije značilen motiv *stvarjenja iz kaosa*. Kaos lahko npr. predstavlja neskončna vodna planjava, lahko pa dobi obliko božanstva. V mnogih bližnjevzhodnih zgodbah je kaos poosebljen kot »bog kaosa«, ki ga mora drug bog premagati, da je lahko ustvarjen ali ohranjen kozmični red. Ti monstrozni bogovi kaosa predstavljajo *radikalno drugost*, ki se pojavlja znotraj kozmoiziranega reda. Potikajo se na robu znanega, na meji kozmosa, in *razkrivajo globoke negotovosti znotraj njega in krhkost ravnotežja med kaosom in kozmosom* (Beal 2002: 15).

»zgodovinski transformaciji« kaosa v kozmos pa prihaja do mešanja zgodovinskih in mitičnih elementov (Hrobat 2010: 53), pri čemer čas turških vpadov služi kot okvir, v katerega se pripne neka zgodba. Kot primer za to bi lahko služila naslednja povedka:

Tu pa je pravil an, ki so ani – Rusov je bil, da kakú je nastala Rupa. Sviéta Katarina. Guóri naj bil kæt an samostan s ciérkvijo, tu nekakú utrjenu pruti Turkam. Je blu guóri kut an samostan in s ciérkvijo in tu nekulku utrjenu in so Turki tu, ki so zmiéram hodil liês nepadat, so plenili, in so ani bli, ki so vse razrušili obzidje, so pæršli nuótær in trdnjavo, tu kar je bœlu, in so vse pobili, sømu se je rejšil an hlapæc i dejkla. A hlapci je blu imiæ Rupín. In potlej so oni uóšli, so se duóli neselili v Rupi, táko da je nastala Rupa. (Pugelj 2012: 275, št. 493)

Z vzpetino Sveta Katarina ob robu jelšanske kotline je sicer povezanih več povedk o pribežališču pred Turki (Pugelj 2012: 275). Ta povedka ima več plasti: pojasnjuje funkcijo objektov na Sveti Katarini, katerih ostanki so vidni na površini (predstavljajo protiturški tabor, sestavljen iz utrjene cerkve in samostana, drugače pa se na Sveti Katarini nahajajo ostanki prazgodovinskega gradišča; gl. Pugelj 2007: 48), hkrati razlaga, zakaj so ti objekti danes v ruševinah (razrušili so jih Turki), pojasnjuje pa tudi nastanek naselja Rupa (ime po ustanovitelju vasi).⁷⁵ Nadaljnja možna razlaga (poleg že navedene o stvaritvi kozmosa iz kaosa) te povedke je, da gre za odmev zgodovinskega procesa umika prebivalstva iz višinske naselbine v dolino, pri čemer je kot vzrok za ta proces opredeljen napad Turkov, ki sta mu ušla le dva človeka, moški in ženska, ki sta postala utemeljitelja nove vasi (Mlakar 2014: 44). To je zaenkrat zgolj potencialna možnost, saj bi potrebovali dodatne (zgodovinske in arheološke) podatke o začetkih vasi Rupa, koristno bi bilo tudi preveriti folkloro prebivalcev te vasi o nastanku njihovega naselja. Dejstvo pa je, da je izročilo o arheoloških ostalinah, utrdbah in starih naseljih pogosto del kolektivnega spomina o nastanku vasi (Slapšak 1995: 17).

ZAMENLJIVOST RAZLIČNIH VRST DRUGOSTI V FOLKLORI IN TURKI

Niso pa začetki naselja edini primer, ko se lahko upravičeno sprašujemo o tem, ali zgodbe, v katerih nastopajo Turki, dejansko izpričujejo spomin na čas turških vpadov ali gre za bolj arhetipske predstave. Namreč, za kolektivni spomin, ki zajema čas onkraj osebne spomina (bodisi spomina konkretne osebe bodisi osebnih spominov pripovedovalcev, z naravno komunikacijo sporočenih ljudem, ki so jih še poznali), je značilno, da se konkretni dogodki, ki pogosto tvorijo njegovo osnovo, kombinirajo z raznimi predstavami ali drugimi dogodki in osebami iz različnih časovnih obdobj

⁷⁵ Druga povedka sicer pojasnjuje izvor imena Rupa iz grofa Rupina, ki naj bi živel na Sveti Katarini; tretja pa govori o tem, da se Rupe imenujejo po Rupénu, ki naj bi upravljal (?) samostan na Sveti Katarini (Pugelj 2012: 220, 247).

in so predstavljeni kot metaforična ali obča dogajanja (Makarovič 1995: 285–286) – torej se transformirajo v arhetipske. Zato tudi Turke večkrat najdemo v folklori, ki ima »neturške« korenine.

Kot je za slovensko pesemsko folkloro že pred desetletji ugotavljala Zmaga Kumer (1984), lahko za določene balade predvidevamo, da so nastale na podlagi resničnega zgodovinskega dogodka (o tem je lažje sklepati v mlajšem pesniškem izročilu; npr. zgodovinska pesem Ravbar (Slovenske narodne pesmi⁷⁶ = SNP I/19–20) izvira s konca 16. st. po zmagi nad Turki pri Sisku, v folklori se je ohranil tudi spomin na rešitev Dunaja pred Turki leta 1683 in na osvoboditev Beograda leta 1717; gl. Grafenauer 1973: 129, 162–163), medtem ko se druge, v katerih sicer nastopajo resnične zgodovinske osebnosti, v večji ali manjši meri ne skladajo z realnimi dogodki. Primer za to je npr. vitez Lamberg v junaški pesmi o boju z velikanom (SNP I/13–17): čeprav naj bi bil Lamberg zgodovinsko izpričana osebnost (morda je šlo za Gašperja Lamberga, znane ga po spretnosti na turnirjih ter lastnika gradu Kamen pri Begunjah na Gorenjskem), pesem ne izpričuje dogodka iz njegovega življenja, ampak je ena od oblik pesmi na temo dvoboja junaka z velikanom, na kar kaže tudi dejstvo, da je ta tematika znana tudi pri drugih narodih (Kumer 1984: 21). Kot ugotavlja Zmaga Kumer (1984: 24), lahko v mnogih tovrstnih pesmih snov nastopa v povezavi z različnimi zgodovinskimi osebnostmi in je morda treba njen izvor iskati v obdobjih, ki so starejša od časa zgodovinskih osebnosti, ki se pojavljajo v njih. Ivan Grafenauer (1973: 64) sklepa, da je balada o nasilni ugrabitvi krščanskega dekleta po neverniku, v kateri se dekleta v begu pred pomorskim plenilcem reši s skokom v morje (ali pred Turkom s skokom v reko ali s kakšnim drugačnim načinom smrti) vzklikala iz dogodkov ob arabsko-mavrskih obmorskih plenitvah med 7. in 10. st. Podobne so tudi zgodbe o mladi ženski, ki se pred plenilci, ki so včasih prikazani kot Turki, demoni ali pa zmaj, vrže s skale.

Vipota! Kdo je ne pozna! S svojo piramidasto obliko vzbuja pozornost potnika, ki se podaja iz Celja proti Laškemu. Stoji ob levem bregu Savinje tik nad železnico, od daleč pozdravljajoč Stari grad. Z njo se družijo predstave o starem narodnem verovanju. Doli pod njo je tik ob nasprotnem bregu Savinje Devina skala. Tudi v imenu te skale se morda skrivajo verski nazori. Narod pa govori o njej drugače: lepo kmečko deklico so zasledovali Turki in da bi se pred njimi rešila, je s te skale skočila v Savinjo. (Orožen 1936: 50–51)

Toponimi Devin (poimenovano po dekletu) skok, Devin, Dević so znani tudi pri drugih slovanskih narodih in tudi drugod po Evropi (Šmitek 2004a: 219–240; Šmitek 2009a: 181–182). Tudi v teh primerih lahko sklepamo, da je sama vsebina starejša od

⁷⁶ Zbral in uredil jih je Karel Štrekelj.

omemb Turkov v vlogi preganjalcev, ki so postali del te folklore šele po tem, ko so stopili na zgodovinsko prizorišče tega prostora.

Podobno transformacijo lahko opazimo tudi v ljudskih pesmih o kraljiču, ki ga ujame sovražni kralj, njegova hči pa ga reši iz ujetništva in se z njim poroči (najti jih je tudi pri Hrvatih), in v katerih se slednja prikazuje kot arabska (turška) deklica in tudi ostali liki dobijo imena junakov iz turških časov (pri Slovencih kralj Matjaž, v srbski in hrvaški različici pa kraljevič Marko) (Grafenauer 1973: 72).

Folklor a preteklosti ne dojema po enakih časovnih načelih kot zgodovina, zato lahko združuje vsebine in osebnosti iz povsem različnih časovnih obdobj. Zato ni nenavadno, da se npr. v istem prostoru v podobnih povedkah enkrat v isti vlogi pojavijo Turki, drugič pa npr. Atila oz. njegovi Huni ali Francozi, ki so bili v zgodovinsko dogajanje na področju Slovenije vključeni v povsem drugih časovnih obdobjih (gl. González Álvarez 2011: 138; tudi Božović 1977: 217). A v folklori to niti ni pomembno – važno je predvsem ločevanje med Nami in Drugimi, v vlogi katerih se lahko pojavljajo različni tujci. Prav tako lahko prihaja do združevanja in mešanja močno oddaljenih časovnih obdobj, saj slovstvena folklor a preteklosti ne dojema v jasno zamejenem kronološkem okviru kot zgodovina in tudi arheologija (podrobneje o tem gl. De Pina Cabral 1989; tudi Hrobat 2007: 2010). Folklor a teži k najnovejši in s tem najrazumljivejši manifestaciji, s katero želi predati določeno sporočilo, oziroma k manifestaciji, ki je najrazumljivejša izkustvu posamezne skupnosti (gl. Layton 1999: 27; González Álvarez 2008: 239–240; 2011: 144; Slapšak 1995: 19).⁷⁷

Kot primer navajam povedki, ki se nanašata na isto mikrolokacijo in obe govorita o pokopu pomembne osebnosti ter o zakopnem zakladu, ki naj bi spremljal ta pokop. Pripovedujeta tudi o njegovem neuspešnem iskanju. Gre za tipične motive, ki spremljajo Turke v folklori, s tem, da v prvi povedki ne nastopa Turek, ampak gre za pokop Atila.

Pravla so, da je Atila na Kozjaku pokopan. Atila je u tisti bitki biv baje težko ranen (in je jemu velik tistih svojih generalov, pa tko). Ampak Atila dejansko po zgodovini ni umaru tukaj, ampak en izmed negovih velikih vojskovodij al pa prvih pribočnikov, baje nekje na enem prelazu u Savinsko dolino, se prav ta predel. K je biv ranen, je umaru in so ga pokopal. In to je blo kar govorejne, da je to blo na Kozjaku. U stari Jugoslaviji so, takot k je blo najhujš, k so ble te krize, so bli tle gor na Špitalič tak močni fantje brez dela, pa to, in so enkrat gor pregledval tist, ké bi lahko biv, ja, in so kar ene jame kopal, sevede, kopal, kopal, kopal in so tuki pod

⁷⁷ David González Álvarez (2011: 144) npr. navaja primer izročila s podeželja v Asturiji (Španija), ki pripoveduje o tem, kako so se mitični Mavri na svojih gradiščih zabavali z balinanjem, podobno kot to počnejo današnji prebivalci teh krajev. Kot dokaz za to jim služijo različni jarki okoli gradišč, ki naj bi služili kot prostor za balinanje. Tudi druge stvari, ki jim niso poznane iz vsakdanjega življenja, lahko razlagajo na tak način, da postanejo del njihovega izkustva – tako se naključne arheološke najdbe lahko omenjajo kot zakladi (González Álvarez 2008: 241).

Kozjakom, tām od vrha dol, skopal jamo, ne vem kulk globoko in široko, ne vem, ampak ko so pač skopal, je biv tak strašen zemelski pritisk, ne vem, k so dva metra al pa dva metra pa pāv skopal. K je blo govorjen, dā je pokopan notər ta pəru u železni trugi, pol u srebrni in u zlati na konc. Pa da j jəmu zlat meč pa ne vem kaj pa bisere gor posute. In k so res ti fantje kopal, to je blo zares, so kopal, in so skopal že veliko jamo, so mel odprt, ampak tiste oporne niso zdržale in se je tist zasul. Komej so se rešlā vən, skor dā jih ni pokopal notər. In so bli prepričan, da je tām notər, sem sə niso upal več, jih je kər groza postala, se niso upal več kopat. Tko je zemla tišala skupəj. To je res, to j biv Pəstotənkov Tone, k je zdej pred par leti uməru, je biv pol na Zagorskem, je biv rudar, je biv strāšen korenjak, pol je biv Marečdarjəv, k je u Dahav uməru, tist je tud kopu, pa še Pəstotənk Pavle, pa Špelak, ne. Ti štərje so kopal. Žov so vsi pokojni, ampak to je bla čista resnica, dā so kopal. Pa ne sam na enmo mest, ampak na tistəm mest jih je skor zasul. Komi so se rešəl. (Podbrežnik Vukmir, Kotnik 2009: 156–157, št. 239)

Moj brət pa vječ kə tridesət fantov, še več jest pomnəm, so hodil gor jeskat, k je en sultan pokopan, en turški sultan. In so rjekəl, de je grozən zlata tām notər. Pol so pa so tist grob iskal. Pa ne najdejo! Nəč ne najdejo. Kugā j tist? To j blo resnično. Al ga je kər najdu, de j tih ustov, al čaka rešitelja, de bo ker pəršu ... To sām jest slišala. Sej groba niso najdəl, ta glas pa je šov iz roda v rod. (Podbrežnik Vukmir, Kotnik 2009: 157, št. 240)

Podobno je na Donački gori v eni povedki zakopan turški zaklad oz. zlato tele, v drugi pa Atilov.

Slišau sn jaz od stōrih lūda je tū v Donáčki guori zlōtu tēle pokoponu. Tistega je negdu videu. Da so ga Tūrki pokopali, ko so tū skoz šli. Ko so ga še tū mieli guore kuoje notre f cerkvi par Bođtjōni, se rēče. In da so ga bogi lūdi iskōli pa kopōli, pa niso našli. K tisto se je pogrezūvalo in nič ni blo. To je blo kdaj pred, še pred mojim rojstvom. In pravijo, da še je zmer zakopōnu. (Gričnik 1998: 176, št. 379)

Eni so pravli, da je v Resníki zlato tēle zakopōno guor. Naši so pa pravli, da je v Donáčki guori, nekđaj od starih cajtof, ja. Tom so eni iskōli guor. Tūú je bil en Vínčenc Kuores v Žetōlah, tok pubuožn čluovek. Uon ni biu kmet. To je blu za Avstro-Ogrske neki sanitetni nárednik. V glav-nem, uon je meu neke šole. Za tiste čōse je biu tak razgledan čluovek. In uon je pa ugotoavlau, da bi naj biu tūú neki Atilof zaklad. Kje je uon te

podatke duobu, ne vem. Da so neke dréve tom rostle v Donáčki guori pa da v gotuovem čôsi poleti sonce ob tej in tej vûiri tom posveti pa senco vrže, da tom bo zaklad. Pa ni blo nič. Nič ni nôšu, pa se uon s tem dougo bovu. (Gričnik 1998: 176, št. 380)

Torej v ljudskem pojmovanju ni razlike med časom Turkov in časom Atile, ampak oba nastopata v vlogi generalizirane drugosti, ki si iz zgodovinskega spomina izposoja imena, s katerimi skuša podati smiselno razlago določene prostorske točke, ki ima v kolektivni zavesti očitno poseben pomen.

Podobno vidimo v naslednjih dveh povedkah. Njuna vsebina se nekoliko razlikuje, v obeh pa sovražnik ne uspe zavzeti Šmartnega (v Goriških Brdih).

Šmartno je okoli in okoli obdano z visokim zidom. V vogalih so pa turni, s katerih so opazovali, če se bliža od kje sovražnik. Turki so prišli do Šmartnega in ko so videli, kako je zavarovano, so se vrnili, od koder so prišli. (Stres 2008: 95, št. 144)

V času Francozov so Šmartno Francozi dolgo oblegali. Mislili so, da v vasi ni vode. Tako bi prisilili vojake, da bi odprli vrata. Francozi so imeli štab v Biljani, na bližnjem hribu, ki se kliče Šanca, pa je bila le nekakšna postaja. Iz Biljane je prišel oficir na belem konju, z enega turna pa ga je nekdo zadel. Oficir je bil na mestu mrtev. Konj se je preplašil, se obrnil in pregazil oficirja, ki se je samo nizko držal za konja.

Ko so Francozi videli, da Šmartna ne morejo zavzeti, so šli. (Stres 2008: 96, št. 147)

Da Turki in »turški čas« večkrat predstavljajo zgolj zgodovinski okvir in vlogo racionalizacije določenega dejanja ali obstoja (umetnih ali naravnih) objektov v krajini, kažejo tudi primeri tistih povedk, v katerih se razlaga za njihov obstoj in stanje enkrat nanaša na Turke, drugič pa jih sploh ne omenja. Primer za to je izročilo o cerkvi sv. Katarine na težko dostopnem Ostrežu. Cerkev naj bi prvotno stala drugje, v vasi Preveg, a sta jo po posredovanju njene zavetnice sv. Katarine zaradi grešnosti vaščanov dva črna vola prepeljala na vrh Ostreža. Druga povedka pa pravi, da so cerkev v času turške nevarnosti preselili vaščani sami, saj jih spodaj, blizu vasi, ne bi obvarovala pred Turki. Tako so jo podrli in kamenje zvozili na Ostrež, kjer so jo na novo postavili (Radešček 1996: 122–123). Podobno lahko rečemo za folkloro o nastanku griča, na katerem stoji danes cerkev sv. Roka pri Ptuj: pod njim naj bi bil pokopan Atila v zlati, srebrni in železni krsti. Ko so ga pokopali, so na grob navozili toliko zemlje, da je nastal grič, da ne bi nihče mogel ukrasti zlate krste. Druga povedka pa za nastanek griča daje drugačno razlago: tu se je odvila huda bitka s Turki, in

ko so jih kristjani premagali, je vsak vojak vrgel na kup pest zemlje in tako je nastal grič (Radešček 1996: 176–177). Šaleški grad naj bi porušili Turki (ki se sicer pogosto znajdejo v vlogi rušilcev objektov), medtem ko druga povedka pravi, da je bil uničen v požaru po tem, ko je vanj treščila strela (Orožen 1936: 120). Za nobenega od teh primerov pa ne moremo dokazati zgodovinske resničnosti – tudi tu so Turki presegli svojo zgodovinsko vlogo in postali eno od orodij racionalizacije dogodkov, katerih zgodovinsko ozadje je že zbledelo iz kolektivnega spomina.

TURŠKA DRUGOST V FOLKLORI V ODNOSU DO (FIZIČNEGA) PROSTORA

Zaradi simbolične vloge prostora, ki nadgrajuje fizično, ni nenavadno, da so povedke o Turkih globoko vpete v fizično krajino, saj skupnost preteklost dojema tudi skozi krajino (Hrobat 2010: 36). Dojemanje norm, spominov, zgodb skozi prostor je glavni način organiziranja sveta pri tradicionalnih družbah (González Álvarez 2011: 137), povezava med krajino, spominom in zgodovinsko zavestjo pa se odraža tudi pri »sodobnih« družbah (Santos-Granero 1998: 139). V prostor umeščena folklorizacija izraža pogled skupnosti na lastno identiteto tako v prostorskem kontekstu (svet, ki pripada Nam, ljudem, proti svetu, ki pripada Drugim, »neljudem/nepravim ljudem«) kot v časovnem (prostorsko-časovni okvir Naše skupnosti in skupnosti tistih, ki se jih dojema kot »prednike«, proti Drugim, ki ne predstavljajo dela kontinuitete v obstoječem zgodovinskem dojemanju preteklosti Naše skupnosti oz. sodijo v čas, ki je predhoden času Naše skupnosti) (del Mar Llinares 1990: 129–132). Pretekli čas, ki v kolektivnem spominu ne predstavlja kontinuitete njeni lastni preteklosti oz. ji je predhoden, lahko na neki način dojemamo kot »prejšnji čas«, ki predstavlja *kronološki ekvivalent Drugega*.⁷⁸ Pri tem kronološko razlikovanje med Drugimi iz različnih časovnih obdobij ni jasno opredeljeno.⁷⁹

Skupnost lahko določenim objektom v prostoru ali krajem samim doda attribute drugosti. Pri tem gre lahko za drugost iz preteklosti, ki jo skupnost ohranja v svojem kolektivnem spominu in ki se kaže v prostorskih točkah, resnično povezanih z dogodkom v preteklosti, na katerega je skupnost navezala določeno naracijo svoje preteklosti (npr. povedke o turških napadih na protiturški tabor, ki je izpričan v zgodovinskih in/ali materialnih virih), lahko pa so te točke z vidika historične realnosti zgolj namišljene (npr. povedke o Turkih, ki naj bi ob napadu na skupnost s posredovanjem krščanske nadnaravne sile okamnili in jih je mogoče še danes prepoznati v pokrajini)

⁷⁸ Torej drugost, ki je preko folklore materializirana v prostoru, ni vedno povezana z agresivnimi Drugimi, s katerimi se ukvarjam v tej knjigi – kot Druge se lahko na podlagi materialnih ostalin v izročilu opredeli tudi predniki oz. predhodne prebivalce nekega prostora (gl. del Mar Llinares 1990: 131–132; Hrobat 2003, 2005, 2010; Pleterski 2005, 2006; Parafita 2006: 103; González Álvarez 2008, 2011), ki jih skupnost s tem, da jih postavi v okvir že poznane izkušnje, racionalizira, hkrati pa sama sebe postavi v zgodovinski okvir, ki ji omogoča racionalizacijo lastnega obstoja in kontinuitete.

⁷⁹ To se vidi npr. v folklori iz Koprive, katere nastanek se pripisuje času turških vpadov. Prebivalci iz vasi okoli cerkve sv. Lovrenca naj bi se po turški zasedbi umaknili na sosednji grič in ustanovili današnjo vas. Drugo ime za najdišče na sv. Lovrencu je Ajdovska vas, kar priča, da prebivalci v lastnem dojemanju preteklosti ne ločujejo med časom Turkov in ajdov (Hrobat: 2010: 53).

– to so t. i. kraji spomina oz. *lieux de mémoire* (têrmin, ki ga je uvedel Pierre Nora; gl. Nora 1989), v katerih so koncentrirani različni zgodovinski pomeni. Na teh točkah se lahko odvijajo formalizirani javni obredi komemoracije (prim. Hobsbawm (1993) in njegov têrmin »izumljenih tradicij«) ali pa v vsakodnevem življenju služijo kot mnemotehnična sredstva, ki prikličejo v spomin (zgodovinsko resnične ali namišljene) dogodke iz preteklosti skupnosti – na vsak način pa te točke služijo kot učinkovita orodja utrjevanja identitete skupnosti. Z materializacijo spomina na drugost namreč nastane oprijemljiv opomnik na to, kar člane skupnosti povezuje med seboj. In morda je toliko sledov drugosti v prostoru prav zato, da predstavljajo nenehen opomnik na identiteto lastne skupnosti.

Podobno kot se ajdi v folklori pogosto dojemajo kot graditelji določenih objektov, kot so gradovi, se Turki dojemajo kot njihovi rušilci oz. kot razlog za njihovo porušenost. V tem primeru se tako v ajdih kot v Turkih odraža enaka vrsta drugosti, tj. drugost v procesu racionalizacije fizične krajine. Teh objektov seveda niso zgradili velikani,⁸⁰ prav tako lahko Turkom le redko pripišemo vlogo rušilcev objekta, saj sta bila, kot vemo, glavna cilja turških pohodov na slovensko ozemlje predvsem rop in plenjenje in zato se niso zamujali z obleganji (Voje 1996: 21).

In prav fizični prostor je tisti, preko katerega lahko najzanesljiveje sodimo o historični resničnosti, morebiti skriti v slovstveni folklori, ki govori o Turkih. Četudi slovstvena folklor sama nima časovne globine, je namreč občutljiva na dogajanje v prostoru in zato ji je mogoče z raziskavo le-tega časovno globino dodati (Pleterski 2006: 33). Ne gre za to, da sama fizičnost zagotavlja historično resničnost vsebine folklore – večinoma gre zgolj za odraz kolektivnega spomina, ki ga skupnost projicira na prostor in ni nujno vezan na zgodovinsko korektnost folklore. Res pa je, da se preko povezanosti fizičnega prostora in kolektivnega spomina določeni kolektivni spomini in tradicije lahko ohranjajo skozi daljše časovno obdobje (Halbwachs 2001), pri čemer te topografske točke delujejo kot mnemotehnična sredstva, ki aktivirajo kolektivni spomin (Argounova-Low 2011: 204). Pri tem so nekatere od teh prostorskih točk, ki jih lahko pojmujeemo tudi kot »kraje spomina« (gl. Truc 2012), dejansko povezane z zgodovinsko resničnostjo, kot jo prikazuje kolektivni spomin (npr. protiturške tabore in folkloro, ki je vezana nanje, je mogoče neposredno povezati z obdobjem turških vpadov), druge pa se kot takšne zgolj predstavlja (predvsem najrazličnejše toponime, ki preko ljudske etimologije izvirajo iz določenega obdobja). Ali jim lahko pripišemo zgodovinsko točnost in relevantnost, ni najpomembnejše – namen obojih je namreč

⁸⁰ Tako kot v slovenski (ajdi) (gl. Hrobat 2005) in galicijski folklori (gl. del Mar Llinares 1990) se tudi v nordijski velikani večkrat pojavljajo v kontekstu *nekdanjih prebivalcev*. Kot pravi Katja Schulz (2004: 263, v: Aalto 2010: 169), je njihova vloga paradoksalna: po eni strani nastopajo v vlogi najstarejših prebivalcev krajine, v kateri danes živi Naša skupnost, po drugi pa predstavljajo Druge, ki niso del Naše skupnosti – na neki način torej nastopajo kot predhodniki in hkrati kot Drugi (lahko pa se dojemanje ajdov kot Drugih prepleta z dojemanjem prednikov Naše skupnosti; gl. Hrovatin 2007: 111).

isti: ustvarjati videz kontinuitete. Primarna funkcija spomina tako in tako ni ohraniti preteklost, ampak jo prilagoditi tako, da obogati sedanost in z njo manipulira (Lowenthal 1995: 210). Ni namreč glavni pomen v tem, ali je bilo dogajanje res takšno, kakršno se je ohranilo v kolektivnem spominu in folklori, pač pa v tem, da so te predstave postale del zgodovinske zavesti in identitete skupnosti, znotraj katere živijo (Santos-Granero 1998: 144). V fizični prostor so projicirane človeške predstave o lastni skupnosti, njeni preteklosti in njenih prepričanjih. V njem se izraža duh skupnosti in skozenj lahko raziskujemo želje ljudi, značaj skupnosti in kolektivne predstave o samih sebi. Sam materialni obstoj objektov potrjuje resničnost domnevnega dogodka, kot ga prikazuje folklor, in omogoča povezavo med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo (Rowlands 1993: 144), pripisovanje konkretnih, v našem primeru »zgodovinskih« atributov (npr. da ima neki objekt ali predmet svoj izvor v turških časih ali v času francoske okupacije ali da je nastal kot posledica turškega napada – npr. turške lipe, turške ali francoske podkve, odtis kopita turškega ali francoskega konja, ruševine gradu ipd.) umetno narejenim ali naravnim elementom okolja pa omogoča pretvorbo teh objektov v »kraje spomina« in materialne opomnike na preteklost skupnosti (gl. Santos-Granero 1998: 140). Objekti ali njihove ostaline tako predstavljajo neposredno vez z določeno podobo preteklosti, kot obstaja znotraj neke skupnosti – zato se lahko npr. kot protiturški tabori interpretirajo tudi tisti objekti in ostaline, ki to niso (gl. Mlakar 2014). Nekatero materialne ostaline iz preteklosti so namreč spodbudile nastanek zgodb, ki so razlagale njihov obstoj, in to na način, da so ustvarile določen narativni kontekst, v katerem so te ostaline imele neki pomen. Kasneje pa so iste ostaline postale potrdilo za resničnost teh zgodb (Gazin-Schwartz, Holtorf 1999: 16–17).

Soteški grad je videl večkrat v svoji bližini Turke. Hodili so na rop ali so se pa vračali. Nekoč so se ustavili prav pred gradom. V spomin, da so bili tam, so zasadili tik pred vhodom lipo.

Pred kakimi petdesetimi leti je bila lipa še 8 m visoka in 3 m debela. Bila pa je že razklana čez pol. V sredi je začela gniti in leva plat je odpadla. Desno pa so odžagali in zdaj poganja iz štora mladika, ki jo Šklin brižljivo čuva. (Orožen 1936: 59)

Okoličani so se v preteklosti s Turki spopadali. Pravijo, da so jih prepodili vse do Črnega gabra pri Krašnji in jih tam domala pobili. Neko manjšo četo, vsaj tako pravijo, pa so prestregli v bližini vasi. Še danes je na travniku vidna nizka gomila, ki ji okoličani pravimo »turški grob«, saj so tam menda zakopali pobite Turke.« (Radešček 1996: 66)

Pær næs so djal, de je u zakavski cerkvə blo na sred zmeri mokro zato, ker se je turški kon uscav. To đe jest vem, de je blo mokro. Dərgač je

blo videt, kukar de je blo mokro. To je blo na sred cerkve. Pred letam so jo pa popravlj, pa so not druh podon dal. (Podbrežnik Vukmir, Kotnik 2009: 161, št. 250)⁸¹

⁸¹ Povedk, ki omenjajo določene objekte, predmete ali lastnost v fizični krajini kot izhajajoče iz »turškega časa«, je zelo veliko. Prim. Valjavec, *Šrotenbah*, Slovenija II, št. 15 (20. 2. 1849), str. 60 (arhiv ISN ZRC SAZU) (podkve turškega konja); B. S., *Turki v Kokri*, Sl. Bčela III, št. 5 (29. 1. 1852), str. 33–34 (arhiv ISN ZRC SAZU) (turške podkve); F. P., *Turški zid pri Rušah*, Popotnik IV, št. 8 (25. 4. 1883), str. 124–125 (arhiv ISN ZRC SAZU); F. Kotnik, *Turki na Koroškem*, Mir III, št. 9 (10. 5. 1884), str. 70, št. 10 (25. 5. 1884), str. 78, št. 11 (10. 6. 1884), str. 86 (arhiv ISN ZRC SAZU) (najdbe turških podkev); Fr. G. Podkrimski, *Sv. Lenart*, Vrtec XXII, št. 3 (1. 3. 1892), str. 51 (arhiv ISN ZRC SAZU) (v skalah sledovi konjskih kopit, turška konjska podkev na cerkvi); Josip Vidic (zapisal), *Pravlica o Sevnici in sevnški okolici*, kraj zapisa: St. Pavel pri Preboldu, Štrekljeva zapuščina, mapa 72, ovitek Fr. Miličinski (XXXIII) (arhiv ISN ZRC SAZU) (turška lipa); Orožen 1936: 64 (kapelica na mestu, kjer so Turki umorili samostanskega opata); 1936: 101 (Turki nanosijo zemljo – nastane grič Kugla); 1936: 126 (rdeča prst kot dokaz za ubite Turke); 1936: 128 (kapelica sv. Jakoba, zgrajena iz ruševin gradu Gradišče, ki so ga porušili Turki); 1936: 140–141 (najdbe podkev in človeških kosti – morda turških); 1936: 155 (kmet najde turško konjsko opravo); 1936: 168 (skala, na kateri je stal grad, ki so ga porušili Turki); 1936: 177–178 (najdbe kosti in orožja turških vojakov); 1936: 178 (ostanki obzidja, ki je obdajalo grad v turških časih); 1936: 187; 1936: 211 (okopi na hribu za obrambo proti Turkom); 1936: 212 (skala, ki je pod seboj pokopala Turke); 1936: 212–213 (hrast, pod katerim so taborili Turki); 1936: 219 (ostanki zidu); 1936: 226 (železna veriga, ki so jo Turki vrgli na brežiški grad); 1936: 234 (dolinica, kjer je bilo v turških časih pokopališče); Kotnik 1957: 8 (jerbas in podkev turškega konja); 1957: 60 (turške podkve); 1957: 63 (odtis kopit turških konjev); 1957: 64–65 (rana na kipu Matere božje, ki so jo zadejali Turki); 1957: 238–251 (še danes se najdejo turške sablje ali noži); ISN, 1972, *Luče* (najdbe turške sablje in podkev); Radešček 1983: 45–46 (ostanki zidov, kamenja, vdolbin protiturškega tabora); 1983: 51–57 (raztresene skale, ki naj bi bile okamneli Turki s svojimi konji, odtis kopita turškega konja); 1983: 95–96 (najdbe turških podkev in verige); 1983: 123 (podkev turškega konja pribita na vratih cerkve); 1983: 123–124 (še vidni jarki, ki so jih Turki izkopali, ko so napadali grad); 1983: 149 (veriga na cerkvi kot spomin na rešitev iz turškega ujetništva); 1983: 155–156 (neomेतana cerkev v Svetini, da bi bila manj vidna Turkom); 1983: 156 (odtis kopita turškega konja); 1983: 184 (gomila – turško pokopališče); 1983: 186 (Krvava peč – tam so se ponesrečile tri deklice, bežeče pred Turki); 1983: 189 (najdbe nenavadnih predmetov, morda turških, odtis kopita turškega konja); 1983: 229 (turški plašč); 1983: 246 (najdbe okostij); 1983: 294 (izkopali ostanke orožja, podkve – menda turške); Radešček 1996: 26 (na vratih cerkve se še pozna, kako so Turki želeli vdreti vanjo); 1996: 47 (luknjo v cerkvenih vratih naj bi naredili Turki); 1996: 66 (najdba turške sulice); 1996: 68–69 (najdbe turškega orožja v »turški gomili«, kjer so pokopani Turki); 1996: 135; gl. tudi ISN, 1910, St. Pavel pri Preboldu, *Zasuta cerkev in samostan v Drožanjah* (prebivalci zaradi turške nevarnosti zasujejo cerkev, samostan ali grad in nastane grič Mogrič); 1996: 135 (Turki namečejo kup zemlje in nastane grič Mogrič); 1996: 145 (grič s cerkvijo sv. Roka kot znamenje za zmago nad Turki); 1996: 186–187 (mumificirano truplo junaka Mihaela Hadika); Gričnik 1998: 286, št. 669 (luknje od turških konj); Krejan 1999: 22, št. 6 (Krvava luža – kjer so Turki prali krvave meče); Cevc 1999: 95 (turški konj urinira v cerkvi – še danes madež); Zupan 1999: 64, št. 87 (odtis podkve turškega konja na cerkvenih vratih); 1999: 65–66, št. 91 (odtis podkve turškega konja); Kastelic 2001: 87, št. 193 (odtis kopita turškega konja na stopnišču pri vhodu v cerkev); Kerševan, Krebelj 2003: 124, št. 137 (turški plašč); 2003: 126, št. 148 (ruševine gradu, ki so ga požgali Turki); 2003: 128, št. 154 (tabor iz časa Turkov – še vedno vidno obzidje); 2003: 136, št. 176 (predori iz časov Turkov); Kure 2004: 70, št. 127 (Krvavi kamen – kjer so Turki sekali glave); Ožbolt 2004: 87–88, št. 174 (ostanki stare vasi, ki je bila opuščena po turškem napadu); 2004: 111–112, št. 235 (razvaline, denar iz časa Turkov); 2004: 112, št. 236 (luknje v cerkvi zaradi turškega napada); 2004: 113, št. 240 (najdbe turških podkev); Stanonik 2005: 18 (odtis turškega kopita); Podpečan 2007: 133, št. 218 (v cerkvi se vidi podkovano stopalo turškega konja); 2007: 134, št. 220 (podkev turškega konja); Ravbar Molato 2007: 130, št. 169; Podbrežnik Vukmir, Kotnik 2009: 160, št. 247 (najdba turške podkve); 2009: 161, št. 251 (kaplanov križ na mestu, kjer sta bila zakopana ubita Turka); Bokal 2010: 130–131, št. 303 (luknje v zvoniku, siva barva cerkve, da je bila Turkom manj vidna); tudi 2010: 131, št. 306; 2010: 136, št. 323 (kosti turških konj in podkve); 2010: 136, št. 324; 2010: 138, št. 330; 2010: 138, št. 333 (turško kopito); 2010: 139, št. 334 (na cerkvenih vratih odtis kopita turškega konja); Pugelj 2012: 244, št. 421 (ostanki Starega gradu, ki so ga požgali Turki); 2012: 276, št. 497 (še vidno kamenje naselja, ki so ga prebivalci zapustili zaradi turške nevarnosti); 2012: 277–278, št. 501 (zakopana konj in avstrijski vojak, ki so ga ubili Turki); 2012: 280, št. 507; gl. tudi 2012: 280, št. 506 (kraj, kjer je pokopan Turk); Orešnik 2013: 380, št. 693 (turški sablji in podkvi); 2013: 380, št. 694 (podkve turških konj na cerkvenih vratih); 2013: 380, št. 696 (odtis podkve, kamor je stopil turški konj); Samec 2014: 100, št. 88 (še vedno viden rob, ki ga je naredil kmet okoli gozda, da je tam skrival živino v turških časih).

V folklori je mnogo objektom in predmetom pripisana povezava s časom »turških« vpadov – bodisi kot posledica »turškega« divjanja (npr. razne ruševine), »turškega« izvora (turške podkve, turški zakladi, turške lipe) ali pa naj bi nastali v »turških časih« (znamenja v spomin na bitko s Turki, odtisi kopit turških konj). Atributi »turškega časa« so pripisani različnim znamenjem, kapelicam ipd., ki so jih npr. postavili v spomin na bitko s Turki, ruševinam objektov, ki naj bi jih ti uničili, ostankom nekdanjih naselij, ki so jih ljudje zapustili v strahu pred njimi, ter nadvse številnim najdbam turških podkev, orožja, turških kosti in drugih predmetov. Posebno mesto pa imajo tu lipe, ki v folklori s svojim obstojem pogosto zaznamujejo prostor kot »živi spomenik« na bitko s Turki, kot kraj, kjer so imeli kosilo, ali kot indikator pokopanega zaklada ali groba turškega poveljnika; pogosto naj bi jih zasadili Turki sami iz različnih razlogov (kot že omenjeno, zaznamujejo turške grobove, zaklade, lahko so jih zasadili preprosto zato, ker so jim bili ti kraji všeč, ali v spomin na to, da so bili v teh krajih). Šmitek (2012a: 99) takšne lipe (in druga drevesa, ki spominjajo na neki dogodek, vendar so lipe med njimi najpomembnejše) imenuje »spominska drevesa«. Turki v mnogih primerih sodelujejo v procesu racionalizacije fizične krajine in pojasnjujejo obstoj izstopajočih elementov v njej, kot so skale, nenavadna barva prsti, nastanek hribov, naselij, nenavadnih in na pogled umetno ustvarjenih obeležij (pogosto interpretiranih kot odtis kopita turškega konja ali udarca Turkove sablje), ruševine – pri slednjih precej obsežno skupino tvorijo spomini na nekdanji grad, ki so ga napadli in porušili Turki (gl. predvsem Orožen 1936). Sem lahko umestimo tudi povedke, ki govorijo o različnih znamenjih (cerkvah, kapelicah) v spomin na zmago nad Turki ali v zahvalo, da Turkov ni več v tiste kraje. V veliki večini teh povedk ne gre iskati zgodovinske resnice, saj jih najdemo po vsej Sloveniji in z umestitvijo v »turški čas« zgolj pojasnjujejo in racionalizirajo tisto v krajini, kar je nerazumljivo ali kar je že zbledelo iz kolektivnega spomina.

Sem lahko uvrstimo tudi toponime, ki so na neki način povezani s »turškim časom« in tvorijo obsežen del slovenske folklore o Turkih. A toponimi, kar se tiče izpričevanja zgodovinskosti (to ne pomeni dobesečnega izpričevanja zgodovinske resnice), tvorijo nekakšno vmesno kategorijo. Etnikoni, predvsem tisti, ki podobno kot »turški« vsebujejo določene folklorne/mitološke elemente, kot so ajdovski, vlaški, judovski, rimski, ne izpričujejo etničnosti, pač pa predstavljajo zgolj pojasnilo neke točke v prostoru in so pa dober indikator predvsem predslovanskih ostalin (Slapšak 1995: 19). A toponimi ne služijo zgolj temu, da nam omogočajo lažjo orientacijo v prostoru, v katerem se gibljemo, ampak izpričujejo veliko več. V njih je pravzaprav zapisan odnos človeka do prostora oz. predstavljajo vez med stvarnim, fizičnim prostorom in človekovim razumevanjem tega prostora. Skozi proces poimenovanja prostor postane kraj in ozemlje krajina. Toponimi se pogosto ohranjajo skozi dolga časovna obdobja (Penko Seidl 2008: 49, 51) in mnogi se navezujejo na določene (zgodovinske) dogodke, ki naj bi se zgodili na tem mestu; na ta način kraj dobi »spominsko« vrednost (Hrobat 2010: 42).

Pud naša vasjo sa samij rovi ad Turku. To pravja, de zatou se imenuje ta naša vas Rovišče.

Vete, zakaj se rječe Zavratce. Tou je, al blo res al ne. U turških časih, ko so Turki napadal. Vete, tam sa se skrival. In de sa mel rovišče. U Roviščah de j biv rov in sa skupal sam pred Zavratcam. Tam sa ble pa vratca, de sa ven hudil. In zdej, tam je Rovišče, tukaj pa Zavratec, sa pa vratca. Na tak način maje té vasij ime. (Krejan 1999: 27, št. 17)

Ciêsar Jožef prvi je dal nariêdât samo ciêrkvico ali brez zvonika i brez sakristije. Sômu ciêrkuco. Ta ciêrkvica je bla pač postavljena, zaradi tega je dal sezidat, ki na têmu hribi, kêmər stoji Starod, so bli Turki premagani. I tu – lejtница točna je na ti ciêrkvici. Tam so bli Turki premagani. Ki so jih pač z vse okolice avstrijska vuôjska stiskala. So jih obkolili. Mislim, z vseh štiêrah strani in guôri na têmu hribi, tam so bəli uôni ... Mislim – so kapituliêrali, ki niso imeli hrane ni za siêbe, ni za kuônje. Tistu, kər je blu v vasi, so pograbli, i potem je bil glad in takú da so avstrijska vuôjska jih tam premagala in potolkla. In zatu, kədər je potem pač avstriski ciêsar je bil takrat še živ, in je dal v čast sviêtəmi Juóžefu, ki je bil pač uôn Juóžef, sezidat to ciêrkvico v spomin na zmago nad Turki. (Pugelj 2012: 184, št. 298)⁸²

Jedinu, jedinu hrib tan ravnu, ki je Grmada. Grmada, od tle se vidi, ja. Ki je, mi se vidi, da je, da je – deviétstu pa nekej metru nadmorske višine íma. Səm pozabu točnu, ma nekej čez deviétstu íma. No, Grmada se zóuve od, za časa Turku. So ... Ki so Turki prihajali s kuônji, ki uôni so prihajali tam od Gruóbnika, tiste strani Hrvaške, no. Sem. In tam so nardili, tam so nardili velik krejs, z drvo, tako kopo, in so, so ble guôri straže. In kər so Turki, kər so Turki – tu so ljudia, nej blu radia, nej blu nêč, ku ne ... Kər so vidli, so pravli ljudia, da kər se prah vzdigévol, ki so Turki šlu kuônjima, tu so, tu so šli celja, celja una, kakú bi riêku? Cel ... Səs kuônji in se je prah vzdigevol, ki nej blu asfalta, nej blu nêč. In potem je ta, ki je bil guôri stražar, kar je bil tu, no, je ta krejs zapalil, takú da so ljudia 'se naokruóg vidli, da se skrijejo. Da prihajajo Turki. In potem ljudia so se šli skret, kamor so mogli, znali. (Pugelj 2012: 275, št. 495)⁸³

⁸² Za ostale povedke o različnih znamenjih, postavljenih v spomin na bitke ali zmage nad Turki oz. kot spomin na »turški čas«, gl. tudi Orožen 1936: 167–168 (kapelica v spomin na vojno s Turki); 1936: 212 (kapelica v spomin na čudežno rešitev pred Turki); 1936: 222 (križ in cerkvica na mestu, kjer so bili premagani Turki); Radešček 1983: 51–57 (kamnito znamenje, ki naj bi pričalo o čudežni rešitvi pred Turki); Radešček 1996: 145 (grič sv. Roka nastal kot spomin na zmago nad Turki); 1996: 153 (cerkev zgrajena v zahvalo, da Turkov ni več v tiste kraje); Zupan 1999: 65–66, št. 91 (znamenje Kristusa na križu, kjer se je Turkom začelo ugrezati v tla); Kunaver 2006: 28 (v spomin na čudežno rešitev pred Turki zgrajena kapelica); Ravbar Molato 2007: 133 (Turki oblegajo Tabor).

⁸³ Za ostale (etiološke) povedke, ki vsebujejo vsebinski motiv toponimov, povezanih s turškim časom, gl. tudi F.

Toponimi, kot je *Tabor*⁸⁴ (in njegove različice), vsekakor lahko izpričujejo obstoj resničnega protiturškega tabora na tem mestu, ne gre pa izključiti niti toponimov, kot so Straža,⁸⁵ Stražišče, Grmada⁸⁶ ipd., ki včasih nakazujejo lokacije signalnih postojank ali mest, kjer so prižigali signalne kresove kot opozorilo na prihod Turkov (Mlakar 2014: 17). Veliko pa je takšnih, ki so preko ljudske etimologije dobili pomen,

Kotnik, *Turki na Koroškem*, Mir III, št. 9 (10. 5. 1884), str. 70, št. 10 (25. 5. 1884), str. 78, št. 11 (10. 6. 1884), str. 86 (arhiv ISN ZRC SAZU) (Turško – kjer so se Turki urili); Kocbek in Žagar, *Pušinski skok*, Popotnik X, št. 18 (25. 9. 1889), str. 295 (arhiv ISN ZRC SAZU) (Pušinski skok – tam so Turki popadali v prepad); Fr. G. Podkriški, *Sv. Lenart*, Vrtec XXII, št. 3 (1. 3. 1892), str. 51 (arhiv ISN ZRC SAZU) (Paške ulice – kjer so kristjani ubili turškega pašo); *Turki v Železni Kaplji*, Mir, št. 8 (1900), str. 9 (arhiv ISN ZRC SAZU) (Železna Kapla); Kotnik 1957: 238–251 (Sveta peč); Radešček 1983: 46; 1983: 88 (Turški grob – kjer so se Turki pogreznili v močvirje); 1983: 219 (potok Pijavnik – ker je popil toliko turške krvi); Radešček 1996: 59–60 (Zelena jama); Prime 1997: 263, št. 268 (vas Turki); 1997: 276, št. 281 (Babino polje – kjer se je ženska pred Turki zakopala v gnoj); 1997: 276, št. 282 (Baba in Babji Vrh); 1997: 287, št. 304 (vas Turki); 1997: 288, št. 305–306 (vas Gerovo po ženski, ki se je skrila pred Turki); 1997: 301, št. 322 (Osilnica); 1997: 302, št. 323 (vas Turki po tam naseljenih Turkih); 1997: 306, št. 331 (kraj Staja in vas Turki); 1997: 308, št. 333 (vas Turki, Velika Straža, Mala Straža, Videm); 1997: 321, št. 346 (Pritiskje – kjer so Turki potiskali v Kolpo ljudi, da bi jih utopili); Gričnik 1998: 148, št. 125 (Krvavi kaleč po preliti krvi); 1998: 177, št. 382 (Turški vrh, kjer je zakopana turška babica); Krejan 1999: 27, št. 16 (Turška steza); 1999: 27, št. 18 (Za stražo – kjer so opazovali, ali se bližajo Turki); Zupan 1999: 65–66, št. 91 (Obrne – kjer so se Turki obrnili); Stanonik 2001: 40, št. 9 (Bežigrad – ker premagani Turki bežijo); Verdinček 2002: 142, št. 206 (Rotn bah – boji s Turki in tekel je rdeč potok); 2002: 142, št. 207 (Pameče); 202: 142, št. 208 (Prežih – ker je bil tu na preži pred Turki); Kerševan, Krelbelj 2003: 126, št. 145 (Krvavi Potok – ime po krvavih bitkah s Turki); Kure 2004: 70–72, št. 129 (Pirna jama – ime jame, kjer so Turki imeli gostijo); 2004: 72, št. 130 (ime Krvavčji Vrh zaradi napada Turkov); 2004: 82, št. 164 (Čudno selo); Ožbolt 2004: 77, št. 135; gl. tudi 2004: 77–79, št. 136 (Hudi Vrh – kjer so pregnali Turke); 2004: 80, št. 150 (Ta bogata dolina – kjer so ljudje skrili svoje premoženje pred Turki); 2004: 87–88, št. 174; gl. tudi 2004: 88, št. 175, 176 (Babno Polje – po babi, ki se je zakopala v gnoj, ko so prišli Turki); 2004: 113, št. 240 (Pliese – kjer so Turki plesali); 2004: 113–114, št. 241; Vidmar 2006: 75 (Ješivec – po ušeh, ki so Turke pregnale z gore); Ravbar Molato 2007: 99, št. 117 (Krvavi Potok – tu so morili Turki); Podbrežnik Vukmir, Kotnik 2009: 159, št. 243 (Podiva – kjer je ženska pregnala Turka); 2009: 159, št. 244 (Turkovca – kjer je ženska pobila Turke); Bokal 2010: 95, št. 197 (Tošk Čel – kjer je ženska s sekiro udarila Turka v čelo); 2010: 95–96, št. 198 (Babna Gora – ker so tam ženske premagale Turke); 2010: 137, št. 327 (Babna Gora – tu so se ženske borile s Turki); 2010: 138, št. 331 (Turška dolina – kjer so ženske s kamni zasule Turke); 2010: 138, št. 332 (Turška dolina); 2010: 138, št. 333 (Turški grič); Pugalj 2012: 277, št. 500 (Pod Turkovo bukvo – kjer je umrl Turke); 2012: 278, št. 502 (Turkove njive, kjer je bila bitka s Turki); 2012: 281, št. 509 (Krvava staja); 2012: 282, št. 512; Orešnik 2013: 337, št. 689 (Kugla – hrib, ki so ga nasuli Turki); Vidmar Mandič 2013: 121, št. 197 (vas Boben – kjer so našli turški boben); 2013: 122, št. 200; gl. tudi 2013: 122–123, št. 201 (Ješivec – kjer so uši pregnale Turke); 2013: 124, št. 204 (Kum – kjer je deklica Neža bežala pred Turki); 2013: 124, št. 205 (Konjska glava – tam je v bitki s turško vojsko padlo veliko konj); 2013: 130, št. 228 (Straški hrib); 2013: 132, št. 232 (Turška jama); 2013: 133, št. 235 (Zavratnik – kjer so se Turki obrnili); 2013: 133, št. 237 (Hudi Dol – kamor so Turki metali ljudi); Samec 2014: 98, št. 82.

⁸⁴ Občnoimenski pomen besede *tabor* je 'obzidana utrdba, navadno na vrhu hriba, kamor so se okoliški prebivalci zatekali med turškimi vpadi'. Kjer so se prebivalci pred turškimi napadi zatekli v tesni in soteske, so tudi nekatere ozke doline in pečine z jamami dobile ime Tabor. Beseda je delno preko nemškega *Taber*, delno preko češkega *tabor* in preko balkanskih jezikov, hrvaškega *tabor*, madžarskega *tabor*, verjetno prevzeta iz turškega *tabor*, *tabur* 'polk, bataljon – v obliki kvadrata postrojen polk, pripravljen na obrambo', čagatsko *tapkur* 'utrdba'. Druga možna razlaga je, da se je sprva tako imenovala le južnočeška husitska utrdba *Tābor*, ki naj bi bila poimenovana po galilejski gori Tabor v Palestini (Snoj 2009: 422).

⁸⁵ Občnoimenska pomena besede *straža* sta 'stražarji' in 'mesto, kjer stojijo stražarji, čuvarji'. Pogosto se tako imenujejo gore, na katerih so v času turških vpadov kurili kresove, s katerimi so opozarjali na nevarnost. Iz te osnove so v Sloveniji še kraji, kot so Straže, Stražica, Stražišče, ter priimki Stražišar, Stražiščar, Stražišnik. Pomensko enako je motivirano večkratno krajevno in gorsko ime *Váhla*, katerega občnoimenski pomen je prav tako 'straža' in ki je prevzeto iz nemške *wahte*, *waht* 'straža' (Snoj 2009: 398).

⁸⁶ Občnoimenski pomen besede *grmada* je 'kup', zlasti 'kup dračja ali polen, pripravljen za zažig'. Večina naših gora se tako imenuje zato, ker so nekdaj na njih kurili kresove, tudi kot opozorilo pred turškimi vpadi. Manj gora je tako poimenovanih zaradi podobnosti s kupom dračja in polen za sežig (Snoj 2009: 155).

ki naj bi izviral iz časov turških vpadov. Preko svoje folklorne vsebine lahko toponimi kažejo na arheološko najdišče, ki pa večinoma, vsaj kar se Turkov tiče, ni povezano s »turškim časom«. Kot je pokazala raziskava, se toponim *tabor*, ki bi bil najočitnejši znak za lokacijo protiturškega tabora (in ki se pogosto pojavlja tudi v izročilu), lahko dejansko nanaša na (domnevna) arheološka najdišča, s katerimi zgodovinski Turki nimajo kaj dosti opraviti (gl. Mlakar 2014).

Palavestra (2004: 67) pravi, da so zgodovinska ustna izročila umotvor zgodovinske zavesti, s pomočjo katere se kolektivno prenašajo znanja o resnični in *zamišljeni* preteklosti, dogajanju in posameznih zgodovinskih osebnostih iz lokalnega ali širšega območja. In to naj bi bila osnovna funkcija zgodovinskih ustnih izročil, še posebej med nepismenim prebivalstvom. Hkrati ugotavlja tudi, da se zgodovinska dejstva v folklori sčasoma dehistorizirajo, v zgodbah pa se pojavlja vedno več tradicionalnih motivov in ljudskih verovanj (Palavestra 1966: 6–7).⁸⁷ Ali drugače rečeno: tudi pri tipih zgodb, pri katerih lahko domnevamo odsev zgodovinskega dogajanja iz časa turških vpadov, sčasoma pride do mitizacije zgodovinskih dogodkov (s tem mislimo na to, da spomin na dogodek postopoma izgublja elemente dejanskega zgodovinskega dogajanja in postaja vse bolj (arhe)tipski in »posplošen«), ki so se sicer lahko ohranili v ustnem izročilu še stoletja po svojem nastanku (Pleterski 2006: 33); tako je zgodovinska oseba v ljudski domišljiji spremenjena v mitični arhetip (npr. v junaka), zgodovinski dogodek pa je poistoveten z mitičnim dejanjem (npr. dvoboj s pošastjo) (Eliade 1992: 47–53). Zgodbe oz. povedke o Turkih je najti na širšem območju Slovenije. Predpostavka je, da lahko odmeve neke zgodovinske resničnosti ali dogajanja prepoznamo zgolj v povedkah, ki so *specifične za neko geografsko področje* (Palavestra 1966: 52). Previdnost je potrebna tudi zaradi dinamičnega vidika slovstvene folklore, ki vedno teži k prilagoditvi obstoječim družbenim in časovno-prostorskim okoliščinam – obstaja namreč možnost, da se neko izročilo prenese z ene lokacije na drugo, ki je »originalni« na neki način podobna, oz. da spremeni (prilagodi) svojo vsebino; to lahko omeji interpretacijske možnosti, ki jih folklor lahko poda v kombinaciji z drugimi vedami, kot je arheologija (González Álvarez 2011: 144). Velika večina povedk o Turkih je torej splošno razširjenih po slovenskem področju in v njih ne gre iskati dobesedne zgodovinske resnice, so pa, kot je bilo že rečeno, odraz kolektivnega spomina, lahko služijo kot indikator za arheološka najdišča ali druge materialne ostaline, ki lahko dejansko imajo zgodovinsko povezavo z obdobjem turških vpadov (kot je ugotovil že Fister (1975: 21), se je izročilo o protiturških taborih ohranilo pri skoraj vseh lokacijah taborov, tudi če so

⁸⁷ Sergij Vilfan (1955) je opravil študijo, v kateri je poskušal najti zgodovinske korenine o Psu Marku, ki se pojavlja v slovenski folklori. Po zgodovinskih virih sodeč sklepa, da lahko v njem prepoznamo dve različni zgodovinski osebnosti: Marxa Sitticha von Emsa, najemniškega vojskovodjo v vojski habsburškega cesarja Maksimilijana s konca 15. in začetka 16. st., ter Marka Klisa, prav tako cesarskega vojskovodjo, ki je bil ubit v kmečkem uporu leta 1515 v Brežicah. Ti dve osebnosti sta se skupaj s tradicijskimi motivi spojili v eno samo osebo, Psa Marka. V njegovem liku pa lahko prepoznamo še starejše zgodbe o Atili in pasjeglavcih (Šmitek 2005: 5).

bili že dolgo nazaj uničeni), lahko pa, ob kombiniranju različnih virov, dajejo vpogled v globlje zgodovinsko dogajanje, v katerem pa Turki nastopajo zgolj kot najnovejša manifestacija starejšega lika v zgodbi z resnično zgodovinsko vrednostjo.

Kar se tiče zgodovinske teže oz. indikativnosti, lahko torej slovstveno folkloro o Turkih, vezano na fizični prostor, razdelimo v tri skupine:⁸⁸

- tisto, katere materializirana vsebina jo resnično povezuje s časom turških vpadov (to velja predvsem za protiturške tabore, na katere je vezane veliko folklore, morda tudi za različne jame, v katerih naj bi se ljudje skrivali v času turškega napada, pa tudi nekatere toponime, ki pričajo o obstoju tabora, prostora signalizacije in straže), a zaradi svoje vsesplošne razširjenosti na slovenskem območju ne daje globljega vpogleda v zgodovinsko dogajanje,
- folkloro, katere materializirana vsebina kljub umestitvi v »turški čas« s tem nima nobene zgodovinske povezave (ta predstavlja večji del folklore o Turkih ter nastaja predvsem v procesu racionalizacije fizične krajine in toponimov, zato razen vpogleda v kolektivni spomin skupnosti nima večje zgodovinske teže), ter
- folkloro, v kateri je »turški okvir« prav tako zgolj navidezen, a ima kljub temu zgodovinsko težo (četudi nepovezano s časom turških vpadov), bodisi kot indikator arheoloških najdišč, lahko pa zaradi svoje nenavadne, netipične vsebine omogoča vpogled v zgodovinsko dogajanje, ki je veliko starejše od časa turških vpadov (po teoriji Palavestre 1966).

Za prvo skupino sem že navedla primer šmarnogorskega protiturškega tabora (je pa teh primerov še veliko več).

Tipičen primer za drugo skupino je tale povedka:

Na Zdjenci, guor ad Igrišča naprej, tistm pravja pa Krvava luža. Nəč druga nej, kukr notr buku listje pada. In koder pa buku listje pada u luža pa tist trahnij, pa je voda rdeča. Puo sa pa rjekl, de je Krvava luža.

Al pa sa prpuđval, de sa Turki tam touk pumuril ldij in u luža metal jeh, de je bla pouna luža krvij. De je u turškjeh cajah de j blou tou. Puo pa na vem, ka je resnica. Vidla nesm, takou sm pa slišala puvedat.

In ta luža je na vrh hriba, pa ni še nkol prsušila.

Še zdej je ta mlaka tam, ja. Nej mende krvava, ampak rdeča pa je. (Krejan 1999: 24)

Gre za tipično etiološko povedko, ki pojasnjuje lastnost fizične krajine. Umeščena je v »turški čas«, a z njim nima nobene zgodovinske povezave.

⁸⁸ Takšna delitev se je izkazala za najustreznejšo pri raziskavi o protiturških taborih v slovstveni folklori in prostoru (Mlakar 2014); podobno delitev je pri analiziranju folklore o Turkih uporabila tudi Meta Osredkar (2008, 2009).



Slika 2: Krvava luža pri Studencu (foto: Anja Mlakar, 31. 8. 2013)

Folklor lahko služi kot zgodovinski vir zgolj z ustreznim pristopom, ki vključuje primerjavo z materialnimi/arheološkimi ter pisnimi viri (prim. Pleterski 2005, 2006; Osredkar 2008; Pugelj 2007; Mlakar 2014 idr.).

Primer za tovrstni interdisciplinarni pristop pri proučevanju zgodovinske resničnosti so folklor in zgodovinski podatki o gradu Limbar pri Podkrajju pri Velenju. O njem praktično ni več vidnih sledov, omenja pa se od sredine 13. st. dalje (Register nepremične kulturne dediščine = RNKD). Nahajal naj bi se na vzpetini Veliko Gradišče (Vrbič 2010: 27), ki ima na severnem pobočju še vidne ostanke terasiranja, na grebenu pa tloris večprostorne stavbe (Arheološki kataster Slovenije = ARKAS, ID najdišča: 082537.01). Grad je bil opuščen v 17. st. (Stopar 1993: 50). Na Gradišču danes stoji cerkvena sv. Jakoba starejšega, domnevno nekdanja grajska kapela, ki po ohranjenih stavbnih elementih datira v romaniko in naj bi bila zgrajena okrog leta 1200 (Gmajner-Korošec, Lalek, Poles 1998: 266; Ravnikar 1989: 23; Vrbič 2010: 27).

Z gradom Limbar je povezanih veliko zgodb o Turkih, ki večinoma pripovedujejo o tem, kako so Turki grad napadli.

Kmalu nato so Turki zopet prišli nad Gradišče. To pot so pripeljali s seboj tudi topove, da bi razrušili grad. Najprej so mislili streljati od »Golobovega križa«, toda tudi jim ni ugajala lega. Nato so obšli grad in se ustavili pri »Glinškovem križu«, odkoder so pričeli streljati. Ko so

ustrelili prvikrat, je šla krogla malo nad gradom; drugi strel je šel mimo stolpa; s tretjim strelom so pa Turki grad porušili.

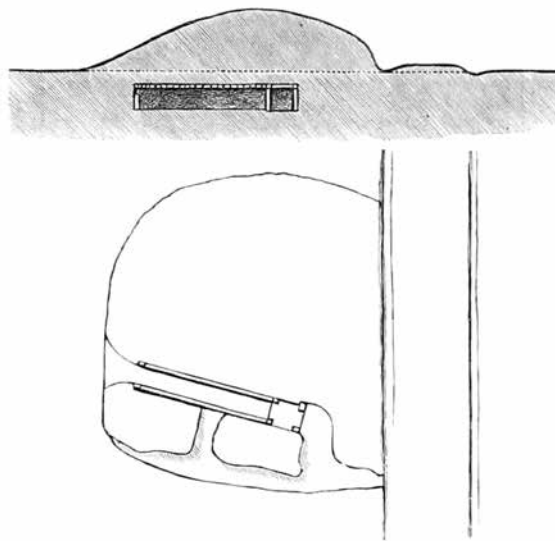
Ruševine so pokopale pod seboj velike zaklade, ki jih ni še nihče odkril. Iz kamenja nekdanjega gradu so ljudje zgradili cerkev sv. Jakoba, ki stoji še dandanes. (Orožen 1936: 128)

Grad je stal na Gradišču, a je sedaj komaj poznati sledove ... Ko so bili v naši dolini Turki, so napadli tudi ta grad. Ko so prihajali do kapele pod podružnico sv. Jakoba, konji niso hoteli iti dalje. Turki se sedaj vrnejo, rekoč: »Tu gori je svetec, tu ne gremo dalje.« Nato so začeli s topom streljati na grad. Ko so prvič ustrelili, je grajska gospodična pomahala z lisičjim repom skozi okno in ko so drugič ustrelili, je hčerka že ključke pomolila ven. In ko je tretja krogla zadela grajski zid, se je grad podrl in pokopal pod seboj stanovalce in zlata za dvoje zlatih telet, ki ga še nihče ni odkril. Iz razvalin (kamenja) so pozneje razširili cerkev sv. Jakoba. (Hudales, Stropnik 1991: 110; Vrbič 2010: 69)

Primerjava različnih virov torej pokaže nekonsistentnost. Materialni oz. arheološki ostanki so skromni. Tudi preteklost gradu je precej nejasna. Leta 1635 (torej v času, ko turških vpadov v slovenske dežele, z izjemo Prekmurja, praktično ni bilo več) so grad oplenili uporni kmetje in zdi se, da so ga kmalu zatem opustili (Stopar 1991: 50). Po informacijah iz ene od povedk naj bi bila cerkev sv. Jakoba zgrajena iz kamenja iz porušenega gradu (po drugi povedki je bila s tem kamenjem zgolj razširjena), čeprav gre najverjetneje za grajsko kapelo, ki je seveda obstajala hkrati z graščino, torej je precej starejša od časa turških vpadov. Ne gre sicer izključiti možnosti, da je grad kdaj res videl Turke, a glede na to, da vemo, da se pri svojih roparskih napadih Turki niso osredotočali na dolgotrajno obleganje (Voje 1996: 21),⁸⁹ moramo (kar se resničnega zgodovinskega dogajanja tiče) zgodbe o turških uničenjih gradov jemati z zadržkom. Menim, da gre pri tem izročilu predvsem za mitizirano in dehistorizirano razlago o izginotju grada, ki se je očitno ohranil v kolektivnem spominu (kar ne nazadnje kaže tudi sam toponim *gradišče*), ter razlago o nastanku cerkve sv. Jakoba. Izročila, ki arheološke ostaline razlagajo z nasilnim uničenjem od Atile, Turkov itd., namreč niso redka (Slapšak 1995: 18).

Kako previdno je treba uporabljati folkloro kot zgodovinski vir, kaže tudi primer cerkve sv. Elije na Gorjancih, zgrajene verjetno v 15. st. in opuščene nekje v 18. st., za katero izročilo pravi, da so jo porušili Turki. Že časovno se torej folkloro ne uje ma z zgodovinsko resničnostjo (cerkev je bila opuščena v 18. st., v času, ko so bili turški vpadi le še spomin), poleg tega pa je bilo tudi med (zaščitnimi) arheološkimi

⁸⁹ Čeprav omenja, da so npr. leta 1532 Turki »ropali pod Pohorjem in razdejali nekaj gradov« (Voje 1996: 35).



Slika 3: Arheološka risba s konca 19. st., ki prikazuje najdišče rimske grobnice v gomili na Gomilskem (vir: Mittheilungen der K.K. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Kunst- und Historischen Denkmale 1885, str. XIX)

raziskavami in konzervacijo v letih 1991 in 1992 ugotovljeno, da je cerkev porušil zob časa in ni bilo nasilne razrušitve, saj niso bili najdeni nobeni sledovi požara ali pa ostanki cerkvene opreme, ki bi jo v tem primeru pričakovali med razvalinami (Lapajne 1997: 208–209). Šlo je torej za mirno propadanje objekta, kljub temu pa je bil vzrok zanj v folklori pripisan Turkom. Pravzaprav tam, kjer turško uničevanje ni dokazljivo, Turki predstavljajo zgolj element racionalizacije fizične krajine, element kaosa in poosebitev uničujoče sile.

Za nekatere vrste materializirane slovstvene folklore pa je mogoče ugotoviti določeno zgodovinsko vrednost, ki se sicer ne ujema s »turškim časom«, se pa interpretira v njegovem kontekstu. Tako je motiv turškega groba včasih lahko indikator arheoloških ostalin – izročilo o pokopanih Turkih se je npr. nanašalo na območje grobišča na Žalah pri Zasipu, datiranega v 9. in 10. st. (Knific, Pleterški 1993: 240–241), podobno kot velikokrat omenjene najdbe »turških podkev«.⁹⁰ Zgled, kako se folklor, kolektivni spomin in arheološke najdbe prepletajo med seboj, pa najdemo v naslednjem primeru:

⁹⁰ V svoji diplomski nalogi Majda Kuščer (1993: 30) navaja, da so v vaseh zahodno od Tržiške Bistrice domačini pri poljedelskih ali gradbenih opravilih včasih naleteli na podkve, ki so bile zelo drugačne od danes poznanih. Včasih so jih nabili na vrata hlevov ali senikov in jih poimenovali »turške podkve«. V resnici pa je šlo (tu Kuščerjeva navaja mnenje amaterskega arheologa Janeza Meterca) za podkve iz pribl. 1. st. pr. n. št. Sicer pa naj bi bilo na tem območju registriranih okrog 30 najdb »turških podkev«, kar se najbrž navezuje na obstoj krajevne ceste, ki je vodila proti Zgornjesavinski dolini.

Blizu Gomilskega je ob glavni cesti tako zvana Gomila, nasut grič, čigar prst so kmetje večinoma zvozili proč. Pri tem so zadeli na kamenit rimski grob. Ali je nastala govorica, da je bil to grob turškega poveljnika, ki je umrl na pohodu skozi Savinjsko dolino.

To mesto se pa tudi imenuje »Gavge«, po graščinskih vislicah, ki da so se tu nahajale. (Orožen 1936: 75)

Če to lokacijo pogledamo z arheološkega vidika, ugotovimo, da so na najdišču Gavge leta 1884 v gomili s premerom 24 m našli rimsko grobnico iz marmornih plošč s stebri ob vogalih (ARKAS, ID najdišča: 160602.02). Folklorja je torej racionalizirala odkriti grob v kontekstu »turškega časa«.

Včasih pa lahko, kot rečeno, folklorja da vpogled v globlje zgodovinsko dogajanje – te povedke spadajo v tretjo skupino. Primer za to je naslednja povedka:

Nad Kazljami je majhna vzpetinica, ki ji pravimo Gornja Vahta. Po starem izročilu je bila tu trdnjava, okoli pa je bilo mogočno obzidje, narejeno za obrambo pred Turki. Skrivni vhod v to trdnjavo je bil skozi podzemni hodnik, rov, ki je na strani z opoldanskim soncem. In v ta rov je ena verska sekta iz Trsta prinesla shranit svojega malika, zlato tele. Enkrat so Turki napadli Kazeljce, Kazeljci so bili premagani. Skrili so se v ta rov. Izhod so vaščani sami zasuli. Turki pa niso mogli za njimi in so jim zazidali vhod. In tako je cela vas ostala zakopana.

Izročilo o zakopnem zlatem teletu in o Kazeljcih, ki so tu žalostno končali, se je prenašalo iz roda v rod. Vaščanom to ni dalo miru in za časa Italije so začeli kopati. Razdelili so se v dve skupini. Ena je iskala vhod, druga izhod. Prav tekmovali so, kdo bo našel rov in zlato tele. Pri delu so si pomagali tako, da so šli za mehkim materialom – kopali so tam, kjer sta bila grušč in zemlja. Okoli in okoli je bilo polno materiala, ma bi bilo bolj prav, če bi ga vozili proč. Sami sebi so ga stavili v napoto.

Dolgo so tako kopali. Material bi morali začeti voziti proč. In seveda jih je zaskrbelo, če sploh kaj je tam spodaj. Eden se je spomnil, da bi bilo dobro, če bi to zemljo nesli pokazat vedeževalki v Trst. In so se odpravili s tem materialom v Trst. Ta ženska je to dobro pogledala in povedala jim je, da se v tej zemlji res skriva bogastvo, ma preden bodo to našli, bodo ob enega človeka.

Seveda si je vsak mislil: Pa če bom ravno jaz ta. Noben ni maral dati življenja za zlato tele. Gornja Vahta pa še čaka, da bo kdo pogledal, če je, kar že toliko rodov govori, res. (Dolenc 1992: 175)

Na Vahti se sicer nahaja arheološko najdišče, prazgodovinsko gradišče, katerega ostanki so še jasno vidni. Povedka pa govori o mogočnem obzidju, ki je bilo narejeno za obrambo pred Turki. Prazgodovinska gradišča so se v času turških vpadov včasih res obnavljala, a pri ogledu najdišča nisem nikjer naletela na arhitekturne strukture, ki bi kazale na obnavljanje zidu, ki je obdajal naselbino, oz. nič posebej izstopajočega, kar bi kazalo na morebitno boljše ohranjenost oz. ponovno uporabo. Tudi znane arheološke najdbe tega ne potrjujejo.

Povedka sicer vsebuje nekaj tipičnih vsebinskih motivov, značilnih za povedke o Turkih, kot so podzemni hodnik, zaklad v obliki zlatega teleta in njegovo neuspešno iskanje, ki nimajo večje zgodovinske teže. Domačini pa naj bi že pred 1. svetovno vojno sami kopali na gradišču, da bi prišli do zaklada »morskih roparjev«, še resneje pa so se tega lotili pred 2. svetovno vojno, in to z vrha ter od vznožja. Na vrhu so prišli do globine 12 m (pri tem so naleteli na najdbe iz keramike in železa, ki pa niso ohranjene), spodaj pa do globine 15 m, nato pa so delo zaradi zunanjih ovir prekinili (Slapšak 1974: 187). Da so ljudje zgodbe o zakopanih zakladih včasih vzeli zelo resno in jih aktivno iskali, je motiv, ki se pojavlja tudi v številnih drugih povedkah.⁹¹ Glede prejšnje povedke je zanimivejši tisti del, ki govori o tem, kako so se Kazeljci skrili v rov, Turki pa so vhod vanj zazidali, kar je za vaščane pomenilo konec. Turški napad naj bi torej dejansko pomenil konec njihove vasi, a kljub temu očitno obstaja neka zavest kontinuitete, ki se kaže tudi v uporabi istega imena za te ljudi, s katerim vaščani danes imenujejo sebe (Kazeljci). Poleg tega se motiv zazidanja vhoda v rov (vsaj po mojem vedenju) drugod ne pojavlja. Če upoštevamo Palavestro (1966: 52–53) in njegovo idejo o zgodovinski izpovednosti specifičnih, na določeno lokacijo vezanih primerov slovstvene folklore, se lahko vprašamo, ali obstaja možnost, da ta folklor pove kaj o določenem zgodovinskem procesu. Predstava o kontinuiteti lastne skupnosti, ki se veže na ostanke nekdanjih (tudi prazgodovinskih) naselbin in drugih arheoloških najdišč, je bila potrjena že večkrat (prim. Hrobat 2003: 55–71; 2010: 46; Slapšak 1995: 17–18). Možna razlaga bi bila, da se je tu izročilo o prvotni naselbini na gradišču in njeni opustitvi spojilo z izročilom o Turkih in da je občutek monumentalnosti, ki ga še vedno dajejo ruševine, prispeval k oblikovanju ideje o protiturškem taboru na tem mestu, s čimer so prebivalci racionalizirali obstoj teh izrazito izstopajočih elementov v krajini (Mlakar 2014: 42–43).

Tipičen vsebinski motiv v povedkah o Turkih so skriti zakladi. Te (pogosto v obliki zlatega teleta ali zlate zibelke) so za seboj pustili Turki z namenom, da se nekoč vrnejo po njih, ali pa so jih zakopali oz. skrili napadeni prebivalci, da ne bi prišli v roke Turkom (poudarek je predvsem na samem zakladu, kdo ga je skril – Turki kot

⁹¹ Kot navaja Nada Osmuk (1985: 124, 131), vera v zakopani zaklad in »hrame« pod Taborom v Studenem ni zamrla niti, ko so med arheološkimi izkopavanji tabora arheologi naleteli na živo skalo in s tem ovrgli možnost njihovega obstoja; omenja še, da hodne površine znotraj utrdbe niso našli, saj je bila zasuta z ruševinami in velikimi bloki do same skalne podlage, zaradi česar sklepa, da se je tu kopalo že v preteklosti.

preganjanci ali pa preganjani – se lahko spreminja; gl. Dronjić 2008: 259). Pogosti so tudi opisi iskanja teh zakladov (tudi še v nedavni preteklosti), a se ti poskusi skoraj vedno končajo neuspešno ali pa iskalce zaustavi nadnaravna sila. Vse te povedke Turke povezujejo z nadnaravnim, z »onim svetom«, iz katerega so tako Turki kot ti zakladi (gl. Hrobat 2010: 54; 2012: 43; tudi Champion, Cooney 1999: 198; gl. tudi motiv zaklada v povezavi z iberskimi Mavri v González Álvarez 2011: 142).⁹² Razlag, zakaj so ti poskusi večinoma neuspešni, bi lahko bilo več, nimajo pa zveze z zgodovinsko realnostjo turških vpadov.⁹³ Lokacija zaklada je lahko arheološko indikativna (gl. Dronjić 2008: 253).

»NADNARAVNO« V FOLKLORI O TURKIH

Določene prostorske točke, ki se navezujejo na Turke, so povezane s pojavi, ki jih lahko uvrstimo med »nadaravne«. Slednje skupaj z onostranstvom uvrščam v najskrajnejšo obliko drugosti, ki pri Turkih presega njihovo zgodovinsko vlogo in najjasneje odraža njihovo povezanost z »onim svetom«. Večkrat se to odraža v povezavi s turškimi grobovi ali turškimi zakladi.

V naslednji povedki se Turek pojavlja v vlogi vračajoče se duše, ki se vica.⁹⁴

Mi imámo húdo puno lípíh ímen za parcéle: Sóline, Sabloníšča, Grmáda i druga. Ma ením kraji póli potuóka rečémo Pod Turkovu bukvu. Stari ljúdje su púno govorili od tiega kraja. Ponuóci, de ni varno tamo uókoli, de se pørkažíva edàn mrtav človík.

Támo je, su govorili stari ljúdi, rasla enà visuóka búkva. I ne tuo drvo, de su obísili eniéga Turka, ki je zeostál ze tiemi drugimi. Od tístíkrat su

⁹² Skrivni zakladi, zlata teleta se pojavljajo tudi v številnih povedkah, ki niso povezane s Turki. Lahko se nahajajo pod raznimi znamenji ali v njihovi bližini (prim. Mencej 2010: 103), blizu izstopajočih naravnih elementov v krajini (npr. nenavadnih kamnov) ali ruševin, lahko pa služijo tudi pojasnjevanju bogastva nekaterih članov skupnosti (prim. Mencej 2010: 102). Ne gre zanemariti niti arheološkega potenciala, ki ga imajo povedke o zakladih (o tem in tudi splošneje o zakladih v folklori piše npr. Matija Dronjić (2008) – sicer za območje Velebita, a je opaziti veliko podobnosti s slovenskimi povedkami o zakladih).

⁹³ Tu bi lahko upoštevali teorijo Georgea Fosterja (1965) o »omejenem dobrem« (angl. *limited good*), ki pravi, da je količina dobrin omejena in v družbi lahko nekdo dobi več dobrin zgolj *na račun drugega*. Vse, kar grozi prekinitvi *statusa quo* v družbi, je sankcionirano (ali pri iskanju zakladov – neuspešno). Podobno idejo ima Reboreda (1983: 19, v: Parafita 2006: 136), ki pravi, da mora družba svojo socialno uravnoteženost braniti pred ambicijami posameznika, ki lahko potencialno povzročijo zlom socialno-ekonomskega stanja v družbi. María del Mar Llinares (1990a: 35) pa neuspeh pri iskanju zakladov pripisuje negativnemu vrednotenju bogastva, ki je bilo pridobljeno brez truda in dela.

⁹⁴ Duše nekaterih pokojnih so bile zaradi hudih pregreh za časa življenja zavdane ali uklete in so se kot nočne prikazni klatile tam, kjer so storile krivo dejanje. Tovrstni povratniki se najpogosteje prikazujejo na krajih, ki so jih obiskovali v tostranstvu. Gre za t. i. nečiste umrle (več o nečisti smrti v poglavju o Francozih), ki po smrti ne najdejo miru in so obsojeni na prestajanje kazni in čakanje na odrešitev, ki bo najpogosteje prišla šele na sodni dan. Vicane duše naj bi se prikazovale tudi v mrtvaški procesiji kot skupina brezglavih ljudi pri nočni maši. Pojavljale naj bi se tudi kot pastir sredi žareče črede ali pa kot nočna jaga. Odrešiti naj bi jih bilo mogoče z molitvijo, romanjem in postom, z izpolnitvijo njihove prošnje, s pravilnim odgovorom na njihovo tarnanje, k odrešitvi pa naj bi pripomogli tudi blagoslovljena voda, molitev in poravnanje krivic (Kropej 2008: 276, 279, 282).

tamo púnokrat vidli ponuóči enù luč, ki je svítla tamo. Enì buólj korajžni, de so šli bližje. I su vidli. Su ga vidli, kakuó je hodíl tamo uókoli, ko de bi ničà iskal. Treba de se je tuj vícal, ač Turki nisu imíli usmiljenja i su imíli húdo puno griha. (Gričnik 1998: 149, št. 126)⁹⁵

Drugi in nadnaravno sta pogosto povezana (Belova 2007), mrtvi pa so s svojo pripadnostjo onemu svetu najbolj elementarni Drugi (Matteoni 2008: 193). Kaže, da se je tukaj folklor o Turkih kot (etničnih) Drugih spojila s tradicijskimi predstavami o tem, da se duše umrlih, »vicane duše« (tj. duše iz vic) ali duše »nečistih umrlih« lahko kažejo v podobi luči (Šmitek 2003: 5; Kropelj 2008: 276, 283; gl. tudi Mencej 2006: 210–213).⁹⁶

Nadnaravne elemente pravzaprav vsebujejo mnoge zgodbe o Turkih, kot rečeno zgodbe o zakladih in zgodbe o čudežnih rešitvah pred turško nevarnostjo.

Ko so prihajali Turki, je že dan poprej bobnela zemlja in zvonovi so zvonili sami od sebe. Ko so prišli, so jim konji bruhalo ogenj. Grad so napadli z groznim hrupom. Bilo jih je kot listja in trave. Grad je bil v strašni nevarnosti. Tedaj pa nepričakovano zagledajo ob potoku ženo, ki je prala plenice. Kot blisk se zaženejo proti njej. Žena pa ne zbeži, ampak zajame prgišče vode in jih pokropi v znamenju sv. križa. In glej, kako čudo! Kot bi pihnil, ni nikjer več nobenega Turka, vsi so izginili v zemljo, iz katere je bruhal ogenj.

Grad in ljudstvo je bilo rešeno. V ženi, ki je izvršila čudež, so spoznali Marijo. (Orožen 1936: 178)

V eni od povedk pa bo turški zaklad našel otrok, ki ga bodo zibali v zibeli, stesani iz smreke, ki mora zrasti nad zakladom (Radešček 1983: 88–89). V drugih pripovedih se v viharnih nočeh večkrat sliši zvonjenje potopljenega cerkvenega zvona, ki so ga kmetje skupaj z vsemi drugimi vaškimi dragocenostmi v strahu pred Turki vrgli v vodnjak v bližini cerkve (Radešček 1983: 184).

Sodeč po naslednji povedki pa naj bi na kraju, kjer je pokopan turški zaklad, strašilo, kar ni nenavadno, saj so zakladi, kot je bilo rečeno, povezani z onostranskim.

Strašil je pær sæsieski kopelc, tista, k je na tri strani. Zakaj je na tri strani sæzidana?

⁹⁵ Gl. tudi Orožen 1936: 118–119 (kjer so bili morda v vodnjak vrženi Turki, straši); 1936: 180–181 (kjer naj bi zemlja pogoltnila turško vojsko, danes straši); Radešček 1996: 59–60 (zaklad, ki je bil zakopan pred Turki, se zaradi lakomnosti pogrezne še globlje v zemljo); Bokal 2010: 136, št. 324.

⁹⁶ Zelo pogosto pa so svetlobni pojavi pripisani čarovnicam, kot ugotavlja Mirjam Mencej (2006).

Sa Turki ropal in sa bli tam pregnan na tri strani. Iz hriba dol sa jih s kamnam reztrajbal. Sa matal kamne, sa na vse tri strani bejžal.

Sa pa mel Turki zlatga telieta səbuoj, sa ga tləle gvor, na Kucənberg se je rjekəl, oropal. Je biv tam jen starejši grad, avstriski al še stari. Sa pa tam u bližin kopelc zlatga telieta zakopal. Govorjen je blu takole, na vem pa ne, d je dəviet kamucu stran od tiste kopelce tiska telieta pokopov. In tam je strašil. Vsi ldie sa tu vedəl. Sam ponoč. Zvončkal je. Pa kakšne pərkazni je kier vidu. Žjena moja je pa mom šla pa je slišala, da je zvončkal, pa tjeta od nje. Sa pəršle pa kəgor da vrha, da vasi, je pa zmankal. Je pa zmankal tiska zvončkaja. Je s sojo tjeto šla, so obej slišale. Səj dərگاč b se pa poscala, tuk b jo blu strah.

Jəst pa, nej take ure, də b mom tiste kopelce ne šov pa nkul nesm nəč vidu pa nəč slišov. Nej take ure ponoč. (Žéle 1996: 57–58, št. 54)

Vse to kaže, da Turki v folklori ne predstavljajo zgolj etnično drugačnega Drugega, ampak so postavljeni v vlogo nadnaravnega Drugega, pripadnika onega sveta. Turki so torej postali del tradicijskih predstav o nadnaravnem, morebiti pa so v procesu mešanja, spajanja in izgubljanja različnih izročil naknadno postali tudi del (predkrščanske) mitične krajine, saj je, kot pravita Andrej Pleterski in Goran Pavel Šantek (2012: 69–70, 74–75), na prepoznavanje mitske krajine močno vplivalo krščanstvo in spajanje s folkloro o turških vpadih.

LIK JUNAKA

V slovenski folklori je boj proti Turkom večinoma prikazan kot kolektivni napor skupnosti, v nekaterih primerih pa se boj proti sovražniku, Drugemu, utelesi v podobi *junaka*.⁹⁷ Vojaška agresija je namreč posebna situacija konfrontacije med Nami in Drugimi. Vojna in na splošno zunanja grožnja, ki jo predstavljajo Drugi, sta za Našo skupnost lahko tudi močna združevalna dejavnika (Yelenevskaya, Fialkova 2007: 153; Eriksen 2002: 76). V pripovedovanju zgodb o bojih med Našo skupnostjo in tujim agresorjem se krepi občutek povezanosti znotraj lastne skupnosti, če pa je bil rezultat boja v Naš prid, to verjetno še dodatno okrepi skupno pripadnost in potrjuje Našo (moralno, versko itd.) superiornost. To idejo lahko predstavlja tudi *junak*, ki se bojuje zoper Naše sovražnike in je pogosto predstavljen idealizirano kot neustrašen in nepremagljiv, sovražniki pa so predstavljeni v ravno obratni luči, njihova individualnost je zabrisana, njihova krutost stopnjevana. Junak je običajno zastopnik in varuh skupnosti, lahko pa jo zaradi svojih značajskih napak (npr. ošabnost) tudi ogroža. Vedno pa potrebuje ob sebi nasprotnika, ob katerem lahko potrdi svoj status junaka

⁹⁷ Na tej točki se ne bom pregloboko spuščala v tematiko junaka, saj to presega namen te knjige. Rada bi samo dala nekaj poudarkov, ki se navezujejo na tiste junake, ki se v slovenski folklori borijo proti Turkom, in to kontekstualizirala v odnosu do kolektivne identitete in zgodovinske realnosti.

skladno z dihotomijami dobro – zlo, črno – belo (Šmitek 2005: 6). Kot je bilo že omenjeno, v slovenski folklori v boju proti Turkom izstopajo nekateri posamezniki, pri čemer se bom osredotočila na tiste, ki na neki način odstopajo od »običajnih« ljudi.⁹⁸ Mednje prištevam predvsem Petra Klepca, kralja Matjaža in kraljeviča Marka.⁹⁹ Vsi so se v folklori izkazali v boju proti sovražniku Turku. Kljub navezanosti na slovensko okolje in umeščenosti v konkreten, »turški čas« lahko tako v junakih kot v njihovih nasprotnikih prepoznamo znake arhetipskosti in visoke starosti, ki si zgodovinske elemente in osebnost zgolj izposojajo v skladu z aktualizacijo folklore in izpolnjevanjem določenih družbenoideoloških zahtev – gre za proces prehajanja od mitičnega k realistično-zgodovinskemu prikazu rivalstva med junakom in njegovim

⁹⁸ Manjše število zgodb o junakih v boju zoper Turke se nanaša tudi na »običajne« ljudi, tj. ljudi, ki nimajo kakšnih izrednih ali »nadnaravnih« sposobnosti (o karakteristikah junaka gl. nadaljevanje tega poglavja). Prim.: »No, mogoče bi bila zanimiva tudi ena zgodba o Pištelakovi Emi, to je o eni gostilničarki na Pilštanju, iz časa kmečkih puntov oziroma turških vdorov pred štiristo leti. Namreč ta gostilničarka na Pilštanju je bila tako močna bolj, možača so ji rekli, ker je baje na viteških turnirjih na tem gradu Hartenštajnu premagovala viteze za šalo. To se pravi, da je bila zelo zelo taka spretna z orožjem tudi. In je bila tudi v borbi proti Turkom pri Sisku. Ena od zgodb pravi tako, da naj bi celo ona na tistem čolnu turškega pašo ubila. Ona naj bi bila zraven preoblečena v moškega. Je bila tako spretna, da so jo ti vitezi vzeli takrat s seboj in da naj bi bila ona ta glavna.« (Mencej 2010: 106–107) Ali pa zgodba o junaškem borcu Mihaelu Hadiku, ki se je pogumno boril proti Turkom in v bitki z njimi po izdajstvu tudi umrl in ki ga folklor povezuje z mumijo, najdeno v okolici Lendave (Radešček 1996: 186–187). »Ljudski« junak Jan je ubil turškega pašo (Radešček 1983: 120–123), Bobek je odsekal Turku glavo (Stele 2013: 117), vitez Grom pa je bil »strah in trepet Turkov«, saj jih je premagal v bitki (1983: 219–221). Podobno junaški je tudi vitez Šrotenpah: »Tisti čas je gospodaril na Brdu neužugani vitez plemeniti Šrotenpah. Komaj izve, da se bliža turški blisk, že veli hlapcem konja sedlati, z eno roko bridko sabljo paše, z drugo slovo jemlje. Hitro zasede vranca in kot sokol zdrči z enim hlapcem proti Orehovljem. Čez Kokro še ni bilo mostu. Kakor ptica šine Šrotenpah črez globoko brezno, po katerem teče Kokra.

V Tupalčah je trivoglato znamenje, ki so ga sezidali pobožni dedje Bogu in njegovim izvoljenim na čast. Turki se vprav k temu znamenju zaženo, da bi ga oskrunili in razvalili. Tedaj jih sreča Šrotenpah. Kakor strela trešči vanje in kot muhe padajo turške glave pod vitezovo sabljo. Pa Turki ga ne vidijo pred sabo. Vidijo le senco švigajoče sablje in svetle konjske podkve. Seka jih po Kokri in tri dni teče Kokra rdeča ko kri; seka jih po Beli in tri dni Bela krvava teče. Že prodre Šrotenpah skozi Kaplo in že vidi zadnjo drhal Turkov pred sabo. Pa tudi njegova zadnja moč je proč, desne dlani, v kateri se sablja suče, ne drugega kot kost in žila. Roka s sabljo se povesi in hrabri vitez na konju omahuje. Obupujoč se ozre kvišku in zagleda cerkev svetega Jerneja na Reberci. Nebeška tolažba mu napolni srce, z zaupanjem pogleda proti nebu in vzdihne, rekoč: 'O preljubi sveti Jernej, mogočni pomočnik, pomagaj mi in daj mi moči, da pobijem še zadnje krdelo brezbožnih sovražnikov. Vedno bo pred tabo čisto maslo gorelo!' Nova moč prešine oslajeno telo, krepkeje zgrabi pest sabljo in morija se začne vnovič. Kmalu ni živega Turka na slovenski zemlji. Ko pride Šrotenpah do cerkve svetega Jerneja, skoči s konja, pade v cerkvi na kolena in zahvali predobrotljivega Boga in svetega Jerneja za podarjeno milost in moč. Kar je bil obljubil, je zvesto izpolnil. Odločil je planino, ki mora maslo dajati, da je pred svetim Jernejem namesto olja gorelo. Ko pa je brdska graščina in z njo tudi omenjena planina prišla v tuje roke, se je to sčasoma pozabilo. Mežnar je bil prisiljen prilivati olja. Pa glej čuda! Olje ne gori! Mežnar naj skuša, kar hoče, olje se ne vname. Naslednje pade pred svetim Jernejem na kolena in ga milo prosi, naj dobrohotno sprejme, kar mu more dati, češ, da ne more pomagati in daje le, kar ima. Sveti Jernej se je dal potolažiti in odsilhal gori zopet olje pred njim.« (Kotnik 1957: 58–60; gl. tudi ISN, 1849, *Šrotenbah*; ISN, 1852, *Turki v Kokri*)

⁹⁹ Nisem pa sem štela npr. Martina Krpana, čigar zgodbo naj bi Levstik poustvaril tudi po nekaterih slovenskih ljudskih motivih (Šmitek 2012: 252–253), saj v slovstveni folklori, ki sem jo zbrala, nisem našla na njegov lik. Bojan Baskar (2015) Martina Krpana interpretira kot varianto habsburškega mita, ki pa je postal eden od osrednjih slovenskih narodnih mitov. V preteklosti je obstajala močna težnja po obravnavanju Martina Krpana kot umetne Levstikove povesti, že v prvi polovici 20. st. pa se je začelo uveljavljati tudi njeno »historično« branje (tj. branje, ki predpostavlja, da se zgodba naslanja na slovstveno folkloro oz. da vsebuje določeno zgodovinsko resnico) (Baskar 2015: 81–82).

nasprotnikom (Šmitek 2012: 258–259) in enak proces lahko prepoznavamo tudi pri junakovem nasprotniku – od mitičnega nasprotnika do človeškega (zgodovinskega) rivala.¹⁰⁰ Kot je bilo v knjigi že omenjeno, se v folklori Turki včasih pojavljajo v arhetipski vlogi in na podlagi tega sklepam, da so podobne zgodbe poznali tudi pred zgodovinsko aktualnostjo turških vpadov.

Predstava o junaku je poleg tega pogosto postala del konstrukcije narodne identitete, znotraj katere je utelešal ideale političnih in družbenih pričakovanj (Beller 2007e: 374; gl. tudi Šmitek 2005: 6). Radost Ivanova (1989) na primeru bolgarskih junaških epskih pesmi o kraljeviču Marku prikaže razvoj teh pesmi, ki utelešajo bolgarsko narodno zavest in predstavljajo vrhunec bolgarskega epskega izraza ter vpliv družbenozgodovinskih dejavnikov, predvsem teh, ki se nanašajo na obdobje osmanske vladavine na področju Bolgarije. Marko je junak v različnih verzijah tega cikla, v katerih se mu zoperstavljajo različni nasprotniki, med katere so se v določenem zgodovinskem trenutku uvrstili tudi Turki. Ti so v teh epskih pesmih zasedli vlogo, ki je obstajala že *veliko pred* nastopom osmanskih Turkov na zgodovinskem prizorišču Bolgarije. Tudi vloga junaka se je spreminjala v skladu z zgodovinskimi okoliščinami – arhaični branilec in borec zoper zunanje sovražnike se je med prebujanjem narodnopolitične zavesti začel preobrazati v junaka, ki se bori za družbeno enakopravnost in politično svobodo ter stoji nasproti resničnemu zgodovinskemu agresorju, osmanskim Turkom. Osrednji motiv – boj junaka zoper tuje sovražnike – se je torej »posodabljal« z novimi zgodovinskimi osebnostmi, družbenimi razmerami in načinom življenja (Ivanova 1989: 39–40). Sicer pa kraljevič Marko, pri Južnih Slovanih največji ljudski junak, nastopa v zelo različnih vlogah in prevzema lastnosti različnih mitičnih in pravljičnih junakov (Šmitek 2005: 7). Junaki namreč niso navadni ljudje. Lahko imajo tudi nadnaravne lastnosti ali že kar mitološke poteze, torej niso povsem počlovečeni in so glede na rojstvo, fizične značilnosti, sposobnosti, usodo ipd. zaznamovani s posebnimi karakteristikami, ki niso od »našega«, ampak od »onega sveta« (gl. Martinoska 2005: 73–74; Šmitek 2009: 128–129). Za Petra Klepca, ki se v povedkah (a ne v vseh) bori proti Turkom, je tako rečeno, da ima njegova nadčloveška moč nadnaravni izvor (podobno kot pri kraljeviču Marku; gl. Šmitek 2005: 7).

¹⁰⁰ Da gre pri junakih za zelo star koncept, kaže dejstvo, da jih je mogoče prepoznati tako v mitih kot v pravljičah in povedkah. Kljub določenim razlikam med njimi lahko junake vseeno umestimo v enotno kategorijo. Za razliko od junakov v junaški pripovedki so pravljični junaki pogosto brez imen ali pa imajo opisna imena in so postavljeni pred preizkušnjo, medtem ko v junaški povedki junaki sami preizkušajo svoje sposobnosti. Kulturni heroji (bogovi) v mitih opravljajo svoje naloge v pradedni preteklosti, zgodbe o človeških junakih pa so postavljene v manj oddaljeno preteklost in v okolje, ki nam ni povsem neznan, a kljub svojemu nebožanskemu statusu lahko dobijo nekatere polbožanske lastnosti in sposobnosti. Še vedno pa se v ideji junaka skriva mitično pojmovanje krožnega časa, kar prav tako odraža visoko starost (Šmitek 2005: 5–6). Pri prehajanju mitičnega junaka v človeškega se izgubljajo etnološke prvine v zgodbi in težišče zgodbe se prenese od kolektivne usode na individualno ter od kozmične na socialno. Poleg tega je za razliko od zgodovinskega junaka mitološki junak še zelo odvisen od zunanjih nadnaravnih sil, človeškozgodovinski junak pa se bolj zanaša na fizično moč in včasih še na intelektualne sposobnosti (Šmitek 2012: 259).

Pastirček Peter Klepec, ki je bil šibak, je nekoč pasel živino na Sveti gori in videl nekaj deklíčev, ki so spali na soncu in se tako mučili. Petru so se smilili in je nalomil veje ter jim naredil senco. Kmalu so se prebudili in ga vprašali, kaj dela tu. Povedal je, da jim je naredil senco, da se ne bi opekle. Vprašale so ga, kaj si najbolj želi. Odgovoril je, da bi bil rad močan, saj ga zdaj vsi tepejo. One pa – bile so vile – so mu dejale, naj izpukne hojico in jo je. Od takrat je bil močan.

Ko so prišli Turki v Osilnico, so privedli konje kar v cerkev in jim dali na oltarju ovsu zobat. Peter Klepec je to zvedel in se silno razhudil. Izpuknil je češnjo in z njo napodil Turke iz Osilnice. Gnal jih je naprej za Kolpo do kraja, kjer je danes vas Turki, ki se tako imenuje prav v spomin na ta dogodek. (Primc 1997: 263, št. 268)

Petru Klepcu nadnaravno moč podarijo vile in z njeno pomočjo se nato bojuje in zmaguje proti sovražnikom Turkom.¹⁰¹ Imajo pa pripovedi o Petru Klepcu mnogo starejše korenine, v času, ko Turkov še sploh ni bilo na zgodovinskem obzorju, in izvirajo iz Kresnikovega mita. Mit o junaku je sicer najbolj razširjen svetovni mit in podobno kot pri drugih junakih je tudi pri Petru Klepcu prihajalo do nenehne aktualizacije folklorne in prilagajanja trenutnim družbenim razmeram (Kropej 2017: 26–33).

O izrednosti kraljeviča Marka, o kateri so bile pesmi razširjene po skoraj vseh slovenskih pokrajinah in naj bi bile starejše od tistih, ki so jih sem prinesli uskoški priseljenci (Matičev 1984), pa govori že njegovo rojstvo – kot pravi balkansko epsko pesništvo, naj bi bil potomec vile ali zmaja, a tudi če je prikazan kot potomec človeških staršev, je povezan z nadnaravnim (Šmitek 2012: 243). O izrednosti kralja Matjaža pa priča že velika raznolikost motivov, znotraj katerih se pojavlja, ter razširjenost njegovega lika. Zgodbe o kralju Matjažu so namreč znane v vseh državah, ki so bile nekoč pod ogrsko krono, in tudi pri Slovencih. A verjetno se je njegovo ime, kot pravi Maja Bošković Stulli (2002: 15), v teh zgodbah začelo pojavljati po smrti kralja Matije Korvina kot odraz hrepenenja po boljših časih, neobremenjenih z višjimi fevdalnimi zahtevami ali nasilnimi turškimi vdori, medtem ko ima lik kralja Matjaža, kot pokaže Šmitek (2009), mnogo bolj arhaične korenine. Podoben mehanizem prilagajanja folklorne trenutnim zgodovinskim okoliščinam, kot ga vidimo pri kraljeviču Marku, lahko opazimo tudi v slovstveni folklori, ki govori o dobrem kralju Matjažu; ta ni umrl, ampak na nekem skrivnem kraju skupaj s svojo vojsko čaka na čas, ko bo ponovno vstal in vrnil svojemu narodu svobodo.¹⁰² V vlogi

¹⁰¹ Gl. tudi Primc 1997: 264–265, št. 269–270 (Peter Klepec premaga Turke); 1997: 267, št. 273 (Peter Klepec se odlikuje v boju s Turki); 1997: 268–269, št. 274–275 (Peter Klepec prežene Turke); 1997: 272, št. 277 (Peter Klepec se bori s Turki).

¹⁰² Motiva speče vojske in votle gore, v kateri vladar s svojo vojsko čaka na vstajenje in s tem začetek nove zlate dobe, nista povezana zgolj s kraljem Matjažem, ampak imata paralele tudi v drugih delih Evrope: v kralju Arturju, Frideriku Barbarossi, Karlu Velikem, portugalskem kralju Sebastianu idr. (Šmitek 2005: 5, 7; 2009: 135).

pravičnega kralja pa se, kot za hrvaško folkloro nadalje ugotavlja Bošković Stulli (2002: 16), ne pojavlja zgolj kralj Matjaž, ampak tudi cesar Jožef II. ali pa cesar Franc Jožef. Kot rečeno, tudi lik junaka se preobraža v skladu z družbenozgodovinskimi razmerami in en junak lahko nadomesti drugega (prim. »kraljevič Marko« in »Peter Klepec« v Šmitek 2005: 24–28; gl. tudi Božović 1977: 127). Podobno lahko rečemo tudi za njegove sovražnike, v tem primeru Turke. Glede na arhaičnost Matjaževega lika lahko sklepamo, da je v folklori pred zgodovinsko aktualnostjo turških vpadov imel nasprotnike z drugačnim imenom (tistim, ki je bilo trenutno družbenozgodovinsko pomembno).

O arhetipskosti in aktualizaciji folklore priča tudi zgodovinska podlaga kralja Matjaža in kraljeviča Marka. Prvi je zgodovinsko povezan z ogrskim kraljem Matijo Korvinom, drugi pa s (sicer manj pomembnim) turškim vazalom iz Prilepa (Šmitek 2009: 128). Kot pravi Beller (2007e: 374), se lahko zgodi, da zgodovinske osebnosti (ali dogodki; prim. Parafita 2006: 91–92) dobijo mitske funkcije in oblike (npr. v Angliji kralj Artur, v Nemčiji germanski poglavar Arminij, znan po zmagi nad Rimljani v Tevtoburškem gozdu; v slovenski folklori predvsem kralj Matjaž ali pa kraljevič Marko (gl. Grafenauer 1973: 72, 87–89)), hkrati pa poteka tudi proces, ki vodi od mitskega k zgodovinskemu.¹⁰³ Božović (1977: 127) ugotavlja, da kolizija med kraljevičem Markom in Arabcem močno spominja na mitski način mišljenja in rivalstvo med Črnim bogom in Belim bogom iz stare slovanske religije.¹⁰⁴

Za nobeno od pesmi o kralju Matjažu ni mogoče reči, da je nastala pod vplivom *resničnih zgodovinskih dogodkov* v času ogrskega kralja Matije Korvina iz 15. st., na podlagi katerih naj bi se oblikoval njegov lik. Turki se v ljudski pesmi sicer pojavljajo kot ugrabitelji Matjaževe neveste ali pa je sam kralj Matjaž njihov jetnik, a tem motivom je mogoče najti mednarodne in starejše vzporednice (Grafenauer 1951: 14–19), kar priča, da so tako Matjaž kot Turki zgolj odraz aktualizacije in prilagajanja folklore. Tako ima npr. pesem *Kralj Matjaž v turški ječi* (SNP I/9–10) vzporednice v srbskem, hrvaškem, bolgarskem in makedonskem folklornem izročilu, v katerem pa namesto kralja Matjaža nastopa kraljevič Marko, ki ni turški ujetnik, ampak ga drži zaprtega arabski kralj (Kumer 1984: 22–23; gl. tudi Božović 1977: 73).¹⁰⁵ Tu zopet opazimo

¹⁰³ Kako se torej takšna mitska osebnost razlikuje od *junaka*? Kot nadalje pravi Beller (2007e: 274), je razlikovanje med njima problematično: ko življenje in dejanja neke zgodovinske osebnosti dobijo legendarni, skoraj religiozni značaj, lahko govorimo o mitu; če pa v zgodbi prevladujejo resnična zgodovinska dejanja, je ustrežnejše govoriti o junaku. Seveda pa tovrstno razlikovanje ni fiksno: herojske osebnosti lahko včasih dobijo legendarne in skoraj religiozne lastnosti.

¹⁰⁴ V tem soočanju z zgodovinskim se binarne opozicije, kot sta dobro – zlo, ta svet – oni svet, demitizirajo in dobrega boga ali kakšnega drugega mitskega junaka nadomesti kak zgodovinski (slovanski) junak, funkcijo Črnega boga ali drugega sovražnega lika (npr. zmaja) pa prevzame zgodovinski sovražnik (Božović 1977: 197–198, 216–217).

¹⁰⁵ Tudi zgodovinski viri dokazujejo, da Matija Korvin nikoli ni bil zaprt v turški ječi niti nobene od njegovih dveh žena niso ugrabili Turki, kar se v slovenski slovstveni folklori zgodi z Alenčico, Matjaževo izvoljenko. Tudi dejstvo, da so nasprotniki kralja Matjaža, Turki, z vpadi preko ogrske meje začeli šele po smrti Matije Korvina, folklorne ne ovira. Prevlado folklornih razsežnosti nad zgodovinskimi izpričujejo tudi opisi časa vladavine kralja Matjaža kot »zlate dobe«, pa tudi predstave o Matjaževi povezavi s koncem sveta in novo »zlati dobo«, podobno mednarodno motiviko ter visoko starost pa izpričujejo tudi ljudske predstave o kralju Matjažu kot vélikem

arhetipskost: na resnično zgodovinsko osebnost (npr. Matijo Korvina) se lahko »prilepijo« določene junaške lastnosti, pri čemer sama zgodovinska osebnost daje zgodbi večjo težo, avtoriteto in občutek resničnosti, po drugi strani pa je lahko fiktivni junak umeščen v konkretno zgodovinsko obdobje, kar zopet daje vtis zgodovinske realnosti – kar je pomembno, je torej obstoj junaka in njegovega nasprotnika, pri čemer lahko v njuni vlogi nastopajo različni (zgodovinski) liki.

SKLEPNE MISLI

H konstrukciji podobe Turka, kot obstaja v slovenskem kolektivnem spominu, so prispevali različni dejavniki: politične težnje po poenotenju (prav obramba proti Turkom je postopno začela povezovati habsburške dežele v trdnjšo državno tvorbo; gl. Voje 1996: 35) in utrditvi lastnega položaja (kar se je odražalo v politično-ideološki propagandi) (gl. Pust 2007: 211, 229; Bartulović 2012: 154; Jezernik 2012: 18–20), realni stiki z njimi in gotovo tudi folklorne predstave o nevarnem Tujcu (Mlakar 2014a: 225).¹⁰⁶ Podoba krutega in divjega Turka, ki izvaja neizmerno nasilje, je, po mnenju Božidarja Jezernika (2012: 19–21), v veliki meri proizvod pamfletov iz 16. st. V težnji po centralizaciji cesarstva so Habsburžani načrtno širili in stopnjevali »turški strah« in s to idejo o kolektivni ogroženosti še bolj poudarjali svojo nepogrešljivost v vlogi »branika« krščanstva in zahodne civilizacije (gl. tudi Niewiara 2012: 195–196). In prav takšna izrazito negativna podoba Turka se je ohranila v slovenski slovstveni folklori.

Turki se pojavljajo v vlogi demoniziranega barbarskega Drugega, kar izpričujejo številne povedke, ki govorijo o njihovih okrutnih dejanjih in njihovi sli po uničevanju vsega, kar je povezano s krščanstvom. Te povedke so gotove nastale pod vtisom resničnega turškega nasilja. Delno lahko torej to podobo zgodovinsko utemeljimo z osvajalsko politiko osmanske države, ki je predvidevala prehodno opustošenje ozemelj, ki so jih nameravali zavzeti, a je opazna težnja po absolutni izenačitvi Turkov z zlom in uničenjem, ki je izpričana v njihovi izrazito črno-beli podobi kot tudi v njihovem enačenju s kinokefali in neomenjanju morebitnih krutosti s strani krščanskih vojakov proti Turkom, kar je odraz etnocentričnosti in procesa demonizacije Turkov.

bojevniku, kaznovanem grešniku in zaspalem vladarju (Šmitek 2009: 129–136).

¹⁰⁶ Zaradi načrtne manipulacije (ali tudi zaradi pomanjkljivih zgodovinskih virov) lahko določeni zgodovinski dogodki dobijo tudi nacionalne razsežnosti in status nacionalnega mita – tak primer je bitka pri mestu Ourique na Portugalskem, v kateri so kristjani kljub številčni premoči Mavrov te z božjo (nadnaravno) pomočjo premagali. Vojaški vodja kristjanov se je nato razglasil za kralja Alfonsa I. Portugalskega in s tem je prišlo do osamosvojitve portugalskega kraljestva, katerega obstoj je od tedaj naprej opravičevala prav ta bitka, v kateri je božji poseg zagotovil neodvisnost Portugalske. »Čudež pri Ouriqueju« je legitimiral novo politično oblast, ki je z vzpostavitvijo dihotomije Mi, kristjani – Oni, Mavri slednje postavila v vlogo kolektivnega Drugega, prve pa v moralno superioren položaj, ter hkrati dajal občutek skupne povezanosti in identitete. To, da so zgodovinski podatki o tej bitki zelo skopi (muslimanski viri je sploh ne omenjajo, nejasna je celo sama lokacija bitke (Parafita 2006: 91–92)), ne omaja njene legitimizacijske vloge v portugalskem kolektivnem spominu, v katerem drugost Mavrov igra pomembno vlogo. Tovrstnih primerov naknadne zgodovinske manipulacije dogodkov, da ustrezajo določenim ideološkim ciljem, je še več. Pri tem se večkrat kot ključnega pomena izkaže božja pomoč kristjanom, kar je odraz pomembnosti krščanstva za identiteto skupnosti ter hkrati »pravilnosti« in večvrednosti Naše skupnosti.

Kot izpričuje številčnost povedk, ki opisujejo turške napade na cerkve ali čudežno premoč krščanstva nad Turki, je krščanstvo oz. religija tisti temelj, na podlagi katerega se skupnost najbolj samodefinira in z ogrožanjem katerega so ogroženi temelji same skupnosti. Tu ne gre zgolj za historično drugačno (islamsko) vero osmanskih Turkov, pač pa za temelje identitete skupnosti, pri čemer Turki kot Drugi niso bili zgolj nosilci *napačne* religije (kar je značilno za Druge v folklori), ampak so začeli utelešati najskrajnejšo obliko krščanskega religijskega sistema – ultimativno zlo oz. celo samega hudiča.

Turki predstavljajo obrnjeni odsev lastne (Naše) skupnosti – med Nami ni zla, barbarskosti, nevernosti, ampak je to projicirano na Drugega, na Turka. Mi smo postavljeni v absolutno opozicijo tem oznakam. Historična realnost osmanskih Turkov je v veliki meri izbrisana iz folklore – Turki niso več subjekt z lastno realnostjo, ampak objekt Naše skupnosti in kot takšni označeni s prej omenjenimi lastnostmi drugosti. Kar se tiče zgodovinske realnosti, ki jo odražajo povedke o Turkih, lahko, kot rečeno, vidimo zgodovinsko podlago v vsebinskih motivih nasilnih konfrontacij med Turki in kristjani v obliki turških napadov, skrivanja pred Turki, ugrabljanja in ubijanja kristjanov, vsesplošnega uničevanja, rešitev iz turškega ujetništva – seveda jih ne moremo vzeti kot historično realnost, saj vsebujejo številne domišljijske elemente, hkrati pa lahko iste zgodbe najdemo na različnih geografskih lokacijah, kar je pravzaprav značilno za vse folklorne pripovedi.

»Turški čas« in »naš čas« predstavljata konceptualizacijo primordialnega kaosa proti kozmosu, pri čemer se na mitološke koncepte »prilepijo« zgodovinski elementi obdobja turških vpadov. Ni pa to edini primer, ko v podobi Turkov lahko prepoznamo globlje, arhetipske poteze. Kadar se sicer enaka tematika folklorne pojavlja pri različnih narodih oz. ko se v vlogi Turkov v folklori pojavi kakšna druga osebnost oz. ljudstvo, lahko govorimo o arhetipskih predstavah, v katerih Turki predstavljajo zgolj najnovejšo ali pa najbolj razumljivo manifestacijo sicer občih predstav. To pa je posledica drugačnega dojemanja preteklosti, ki je lastno folklori in ki ne deluje po enakih kronoloških standardih kot zgodovinopisje ali arheologija. V teh primerih »turški čas« predstavlja zgolj zgodovinski okvir za zgodbo.

Turke lahko torej v folklori dojemamo kot pripadnike onega sveta, zato ni nenavadno, da jih spremljajo vsebinski motivi, ki jih lahko opišemo kot »nadnaravne«; zato tudi turški zakladi, ki prav tako pripadajo onostranskemu, niso nikoli najdeni, Turki pa postanejo del predstav o »vicanih« ali nečistih dušah.

Boj proti Turkom je večinoma prikazan kot kolektivni napor (krščanske) skupnosti – včasih domačini zmagajo, večkrat pa jih Turki premagajo. Če pa se s Turki bori junaška osebnost, je ta vedno zmagovita, saj je pogosto opremljena z nadnaravnimi atributi, kar je verjetno prav tako odraz arhetipskosti, saj ima motiv boja junaka proti sovražnikom visoko starost in mitološke korenine, pri čemer aktualnega, zgodovinskega nasprotnika v našem primeru predstavljajo Turki.

Povsem na mestu je vprašanje, zakaj so Turki tako zaznamovali »imaginativno« krajino, pri čemer zgodovinske povezanosti s »turškim časom« v večini primerov ni. Verjamem, da se to da pojasniti z vidika identitetnih procesov. S »turškimi« (namišljenimi ali zgodovinsko potrjenimi) »krajmi spomina« (*lieux de mémoire*) folklor vedno znova priključuje spomin na »turški čas« kot na materializirane točke drugosti, ki s tem evocirajo tudi skupno preteklost in potrjujejo lastno identiteto skupnosti v odnosu do te drugosti. Identiteta skupnosti se namreč z lokalizacijo slovstvene folklorne simbolično umešča v prostor, se tako utrjuje in potrjuje ter hkrati izključuje pripadnike drugih skupnosti. Torej govori o tem, kdo v določen prostor (ki je tako fizična realnost kot družbeni konstrukt) spada in kdo ne (Bird 2002: 523–528). Prostor, zaznamovan s sledovi Drugega, v tem primeru Turka, tako predstavlja nenehen »opomnik« skupnosti o njeni identiteti. Turki v tem smislu niso Tujci samo zato, ker so prihajali z drugega geografskega področja, ampak so začeli utelešati globlje koncepte, kot je onostranstvo – predstavljajo negativni dvojnik skupnosti same in kot takšni lahko služijo tudi v vlogi utelešene »napačnosti«, ki omogoča, da skupnost opredeli svojo »pravilnost«. Tudi na tej točki torej prerastejo svojo zgodovinsko vlogo in dobijo oznake arhetipskega (Mlakar 2014: 234).

S hkratnim proučevanjem zgodovinskih in/ali arheoloških virov pa lahko prav ta »materializirana folklor« omogoči vpogled v zgodovinske procese (ki pa kljub naraciji, ki jih umešča v »turški čas«, s tem niso nujno povezani).

Če torej povzamemo: kakšne identitetne opozicije se torej vzpostavljajo v slovenski folklori o Turkih? V prvi vrsti gre za dihotomijo Naša skupnost – agresorji ter kristjani – neverniki oz. pravoverna, pravična skupnost – neverni barbari. V končni fazi gre torej za opozicijo dobro – zlo, pri čemer stojijo Turki kot divja, uničujoča sila (kaos) nasproti urejeni, uravnoteženi skupnosti Nas (kozmos). Zgolj v manjši meri se kaže etnična drugačnost, izpričana v obliki jezikovne drugačnosti.

FRANCOZI

»Francoska doba« je na Slovenskem trajala samo štiri leta, a je v zgodovini pustila velik pečat. To obdobje je bilo posebno že v tem, da je del slovenskih dežel po več stoletjih izšel iz habsburškega okvira (Polajnar 2009: 27–28). Prvič so Francozi na Slovensko prišli leta 1797, ko so pod Napoleonovim vodstvom premagali Avstrijce v severni Italiji. Del francoskih čet je takrat zasedel velik del slovenskega ozemlja. Francoski poveljniki so poskušali prestrašene prebivalce (ki so bili pod vtisom avstrijske protifrancoske propagande) pomiriti s posebnimi razglasi, hkrati pa so obljubljali spoštovanje vere, lastnine in običajev. Na slovenskih tleh so ostali le dobra dva meseca in se po premirju v Leobnu začeli umikati (Vodopivec 2006: 22).

Leta 1805 so Francozi v času tretje koalicijske vojne slovensko ozemlje zasedli drugič. Tokrat do prebivalcev niso bili tako popustljivi in so jim v celoti naložili breme

vojaške oskrbe, uvedli visoke davke in jemali talce. Tudi ta zasedba je trajala slaba dva meseca in je ostala prebivalstvu v precej slabšem spominu (Granda 2006: 293; Vodopivec 2006: 23).

Tretjič je francoska vojska slovensko ozemlje zasedla leta 1809. Odklonilno razpoloženje do francoskih gospodarjev so poleg avstrijske propagande še okrepili njihovi ukrepi, ki so vključevali občutno višje dajatve in prispevke kot v času druge zasedbe, pa tudi njihova oblast je bila nasilnejša. Prihajalo je do kmečkih uporov (največ na Dolenjskem in Notranjskem), saj se je finančni pritisk na kmete še povečal, in do spopadov med francoskimi vojaki in brambovci, kar je francoski pritisk še zaostriilo. Razmere so se umirile šele oktobra 1809 po podpisu miru v Schönbrunn in ustanovitvi Ilirskih provinc (Vodopivec 2006: 23; tudi Granda 2006: 293). Te so poleg dežel, ki jih je Francozom morala odstopiti Avstrija (Kranjska, Primorje, zahodna Koroška in Hrvaška na desnem bregu Save), obsegale še ozemlje beneške Istre, Dalmacije in Boke Kotorske ter Dubrovniške republike; leta 1810 so jim priključili še vzhodno Tirolsko z Lienzom, hkrati pa so v Posočju preuredili mejo z Italijo. Glavno mesto je bila Ljubljana. Province so obsegale 55 tisoč km² in imele okoli milijon in pol prebivalcev (Slovencev, Hrvatov, Srbov, Nemcev in Italijanov). Obstajale so le dobra tri leta in pol, do 1813 (Vidic 2001: 204; Vodopivec 2006: 23–26).

V Provincah so veljali francoski zakoni, vendar ne vsi. Francozi so uvedli enakost pred zakonom in splošno vojaško obveznost za vse državljane, poenotili so davčni sistem in odpravili davčne privilegije, ukinili patrimonialna sodišča in zemljiškim gospodom odvzeli javnopravne funkcije, poddržavili so sodstvo, vpeljali sodobno uradniško upravo in modernizirali šolstvo. Mnogi njihovi ukrepi v kratkem času njihove oblasti še niso prinesli pozitivnih rezultatov, so pa hitro prišli do izraza negativni učinki nekaterih izmed njih (Vodopivec 2006: 25; Polajnar 2009: 28).

FRANCOZI V SLOVSTVENI FOLKLORI

Vsebinsko gledano je slovstvena folklor o Francozih precej raznolika, tako da sem jo razdelila v precej ohlapno zamejene kategorije, temelječe na podobnih vsebinskih motivih.¹⁰⁷ Na podoben način je folklor o Francozih vsebinsko razdelal že Boris Kuhar v članku iz leta 1964 *Francozi v slovenskem ljudskem izročilu*, krajši vsebinski pregled folklornih pripovedi o Francozih na Slovenskem pa je naredila tudi Mojca Ferle (2009),

¹⁰⁷ Sem nisem prištela nekaj povedk, v katerih so Francozi zgolj omenjeni oz. dajejo časovni okvir zgodbi, nimajo pa zveze s samo vsebino povedke in ne povedo ničesar o samih Francozih. Primer: »K nam v Podgrad je za cajta još prvog, morda je blo tu za cajta Napoleona, Rika–Trst je bla cišta, aš je bla puóšta. To je – kočije su vozili.« (Pugelj 2012: 302) »V prejšnjih časih so hodile k sv. Andreju procesije, ko pa so prišli Francozi, se je to pozabilo.« (Kotnik 1957: 46) Je pa tudi res, da je ta zadnji primer morda odraz cerkvenih reform, ki so jih uvedli Francozi in s katerimi so med drugim odpravili več zapovedanih praznikov ter razne pobožne navade, kot so procesije (Gruden 1911: 19).

pri čemer se ni spuščala v interpretacijo, ampak je predstavila zgolj njihovo vsebino.¹⁰⁸ Kuhar (1964: 100) je sicer mnenja, da so bile (v času pisanja njegovega članka) mnoge folklorne pripovedi še zelo natančne, saj je bilo v njih mogoče najti imena kmetov in krajev, ki obstajajo še danes, so pa hkrati povedke večkrat prepletene »z raznimi podobnostmi iz drugih zgodovinskih obdobj«. O spajanju različnih zgodovinskih obdobj v folklori o Francozih bo sicer govor nekoliko kasneje.

KOLEKTIVNI SPOMIN NA ČAS FRANCOSKE OKUPACIJE

Primerjava z zgodovinskimi podatki pokaže, da v pomembnem delu slovenske folklore o Francozih odzvanja kolektivni spomin na boje z njimi in njihovo zasedbo slovenskih dežel. To seveda ne pomeni, da prikazuje zgodovinsko resničnost kot takšno, odraža pa posplošen spomin na ta čas, četudi z določenimi domišljajskimi elementi. V pripovedih ne najdemo ničesar, kar se nanaša npr. na ideološko-politični koncept Ilirskih provinc – to je bila domena izobražencev (npr. Valentina Vodnika); v folklori se odražajo predvsem vsakodnevne težave, povezane s francosko okupacijo, in dojemanje Francozov kot okupatorjev. Že v 50. letih prejšnjega stoletja se je Zmaga Kumer (1957) lotila primerjanja slovenskih ljudskih pesmi, ki omenjajo Francoze (in to predvsem na podlagi Štrekljeve zbirke (SNP I–IV)¹⁰⁹), z znanimi zgodovinskimi podatki in poskušala vsebino pesmi povezati s konkretnimi zgodovinskimi dogodki iz »francoskih časov«, kar ji je uspelo v več primerih.¹¹⁰ Po njenem mnenju so nemirni časi francoske navzočnosti v naših krajih na ljudeh pustili tako močan vtis, da so bile ne samo ustvarjene nove pesmi s to tematiko, pač pa se je ime Francozov začelo pojavljati tudi v številnih starejših vojaških pesmih.¹¹¹ Pesmi odsevajo razmere in dogajanje v času francoske okupacije (Kumer 1957: 17).

Tudi mnoge povedke odsevajo splošno vzdušje v tistem obdobju. Časi francoske zasedbe slovenskih dežel so bili za prebivalce hudi zaradi velikih bremen, ki sta jih naložili francoska vojska in uprava. Francoska politika je bila namreč takšna, da so morali za potrebe vojske poskrbeti prebivalci zasedenega območja (za podrobnosti o tem gl. Kolar 2012). Vojno stanje je bilo težko že samo po sebi, tudi obnašanje vojakov

¹⁰⁸ Povedke je Kuhar (1964: 99), poleg zbiranja na terenu, našel tudi v besedilih Josipa Grudna *Spomini na Francoze* in Josipa Mala *Zgodovina slovenskega naroda*, mnogo izročila pa je bilo, kot pravi, raztresenega po različnih revijah in časnikih (Ljubljanski zvon, Letopis Matice slovenske, Novice, Vrtec, Etnolog, Slovenski narod, Laibacher Schulzeitung idr.), v šolskih in župnijskih kronikah, nekaj gradiva hranijo v arhivu Inštituta za slovensko narodopisje pri SAZU in v arhivu Slovenskega etnografskega muzeja. Folkloro poskuša deloma tudi umestiti v zgodovinski okvir in jo geografsko locirati, dotakne pa se tudi tega, kako se je to izročilo materializiralo v pokrajini (npr. ledinska imena, materialni ostanki) in ljudski umetnosti.

¹⁰⁹ Za pesem *Francozi v Ljubljani* pa poleg verzij v SNP navaja tudi različice v zbirki Odbora za nabiranje slovenskih narodnih pesmi in Kokošarjevi zbirki (Glasbenonarodopisni inštitut v Ljubljani) (Kumer 1957: 18).

¹¹⁰ Npr. pesem *Vrh Ljubelja šance stavil* (SNP IV/7177) se nanaša na francosko-avstrijske boje za ljubeljski prelaz leta 1813 (Kumer 1957: 18).

¹¹¹ Eden od primerov, ki jih s tem v zvezi navaja, je pesem *Čudno se ti bo zdelo, ko pridem v suknji beli* (SNP IV/6937), katere vsebina kaže na večjo starost (npr. »glavico poštopano«, tj. popudrano, kot je bilo značilno za vojake v 18. st.) (Kumer 1957: 17).

ni bilo pretirano drugačno kot v kateri koli drugi vojni – materialna izkoriščanja in plenjenja so bila kljub prepovedim običajna (Granda 2006: 294).

Ko so Francozi prišli k nam, so dejali, da bodo naredili red. Odpravili so desetino, naložili pa so davke, ki so jih ljudje imenovali fronke. Še pôl pod Avstrijo so rekli davkom le fronki. Oča je dejal:

»Bom šel v Loko, bom plačal fronke.« (Dolenc 2000: 85, št. 249)

Kot vsaka armada je tudi francoska jemala kmetom živino za prehrano vojaštva in druge potrebe. Poleg tega bremena so posamezni vojaki in skupine šle kar na svojo roko po hišah z izgovorom, da iščejo skrite sovražne vojake, preiskovat in ravbat in iz hiš so odnesli vse, kar je bilo kaj vrednega in njim všeč. Tako so pripovedovali, da je tedanja Luksana sama vse po hiši razmetala, posteljnino, omare in skrinje, v hiši in v kamrah, sploh, koder je bilo kaj takega, da bi vojake privlačilo, potem pa je sedla pred hišo na klop in vekala. Ko so to videli vojaki, so mislili, da so že pred njimi drugi vojaki preiskali hišo in naredili razdejanje in se nobena skupina ni ustavila in ravbala Luksove hiše. Nekdo iz patrole je celo listek napisal in ga stavil na večna vrata, na katerega je napisal, da ne sme nobeden te hiše preiskovati, ker je že preiskana. Tako je njena domiselna zvijača obvarovala, da ji ni bila hiša poravbana. (Zupan 1999: 69, št. 97)

Napoleon je s svojo vojsko strašil po skoraj vsej Evropi in seveda tudi na naših tleh. Ko so prišli Francozi v naše kraje, je bilo hudo. Ropali so in preganjali ljudi in nikjer ni bilo miru pred njimi. No, v vsej svoji hudobiji so zahtevali od ljudi celo to, da so jih prehranjevali.

Prišli so v Obrh in tudi tam zahtevali, da jih ljudje nahranijo, čeprav niti sami niso imeli kaj dosti za pod zob. Neka ženska jim je skuhalo zadnjo proseno kašo, ki jo je še imela. Zelo jim je bila dobra, zato so prišli še drugi dan, da bi spet jedli kašo. Ženska je premišljevala in tuhtala, kaj naj stori, saj kaše ni imela več. In se ji je posvetilo. Prinesla jim je pehar prosa in vsakemu dala nož, ki so mu včasih rekli »kajfež«. Ukazala jim je, naj olupijo to proso, ona pa ga bo potem skuhalo. A kako bi proso lupili? Trudili so se na vse načine, a ni in ni šlo. Slednjič so spoznali, da z lupljenjem in kašo ne bo nič, in so odšli, ne da bi karkoli rekli.

Ženska pa je bila srečna, da se jih je rešila, vedela pa je tudi, da jih zdaj ne bo več k njej na hrano. (Primc 1997: 334, št. 361)¹¹²

¹¹² Gl. tudi Ožbolt 2004: 118, št. 253; 2004: 118–119, št. 254; Podbrežnik, Kotnik 2009: 164, št. 261; 2009: 165, št. 262; Stele 2013: 127.

V kolektivnem spominu so se ohranile davčne dolžnosti v času francoske okupacije. Francozi so od prebivalcev zahtevali zelo visoke izredne davke, ogromno opreme za vojsko v raznovrstnem perilu in obutvi ter živino; naložili so jim tudi veliko dela, povezanega s premiki vojaštva. V času vojne so morali prebivalci tudi vzdrževati francosko armado, v času Ilirskih provinc pa so vse finančno breme francoskih ukrepov morale nositi Province same, kar je pomenilo visoka davčna bremena, in to je seveda še krepilo protifrancosko razpoloženje ter ostalo na Slovenskem v slabem spominu (»fronki«) še dolgo po koncu Provinc. Izvajali so tudi razna prisilna posojila ipd. Veliko stvari so morali izterjati prisilno, kar je pomenilo, da so v vas ali h kmetu naselili določeno število vojakov. Te je bilo treba prehranjevati in jim izplačevati dnevnice toliko časa, dokler ni bil dolg poplačan (Vodopivec 2006: 25; Granda 2009: 208–210). Te dolžnosti, obveze in upravni ukrepi, ki so se izvajali pod Francozi, so glede na številčnost omemb v povedkah pustili močan vtis v kolektivnem spominu. Tudi spomin na konskripcije mladih fantov za vojsko se v folklori odraža v negativni luči. Francozi so namreč uvedli splošno vojaško obveznost in izvajali novačenja, ki so se jim mnogi fantje želeli izogniti (Granda 2009: 211; gl. tudi Šumrada 2010: 30; prim. Kure 2004: 79, št. 157).

Pred več ko 120 leti so v Savinjski dolini pričakovali Napoleonove Francoze. Zaloški graščak je učil kmete, kako se jim je treba postaviti po robu. Vsak kmet si je moral doma narediti sulico in hoditi h graščakovim vojaškim vajam. Nekateri ga sicer niso poslušali.

Ko pa so prišli Francozi, z odporom ni bilo nič. Kmetje se niso zbrali in nihče jih ni klical. Pač pa so gledali, da pred Francozi čim prej zbeže. Pa to se jim ni vedno posrečilo.

Bilo je v Rušah, majhnem naselju pri Zalogu. Izmed zakasnelih kmetov je eden v naglici prevrgel omaro in se skril vanjo, drugi je pa nalagal slanine. Tega so Francozi zgrabili in ga odvedli s seboj v Zalog. Tam je graščak Francoze silno prijazno sprejel in kmet se kar ni mogel načuditi razliki med prejšnjo njegovo bojevitostjo in sedanjo prijaznostjo. Uporabil je pa ugodno priliko ob sprejemu in je pobegnil. (Orožen 1936: 61)

Za zadnjo povedko lahko rečemo, da se sklada z zgodovinsko realnostjo; namreč, ob prvem prihodu v slovenske dežele je francoska vojska prebivalstvo mirila z razglasi v slovenščini, medtem ko leta 1805, ob svojem drugem prihodu, do lokalnega prebivalstva niso več pokazali takšnega razumevanja. Zato je to leta 1809 Francoze sprejelo s precejšnjim strahom in odporom, k čemur sta prispevala tudi dodatna protifrancoska propaganda ter spodbujanje avstrijskega in deželnega domoljubja (Polajnar 2009: 27). Avstrijska oblast se je namreč želela na vojne s Francozi bolje pripraviti; med drugim so poleg vojske organizirali tudi deželno brambo, ki je bila bolj odvisna od lokalne oblasti in so ji običajno poveljevali lokalni plemiči z vojaškimi izkušnjami. A vojaške reforme

so se izkazale za nezadostne, brambovci niso odigrali predvidene vloge in načrtovani širši upor proti francoski zasedbi ob prihodu Francozov ni uspel (Granda 2006: 209).

Več povedk se nanaša tudi na upravne ukrepe, ki so jih Francozi izvajali, ko so dobili oblast nad osvojenim ozemljem. Povedke omenjajo strožji pravni red, ki ga je uvedel Napoleon, in kazni, ki so jih izvajali za prekrške. To je spomin na resnične uredbe pod francosko upravo, katerih rezultat je bil, da so se varnostne razmere na podeželju, zlasti pa v prometu, zelo izboljšale, saj so se nezakonitosti ostro preganjale. Upadlo je število cestnih ropov, povečala se je varnost v naseljih (Granda 2009: 211). Ničesar pa ni povedanega o drugih vrstah reform, ki so jih izvedli Francozi, kot so npr. ločitev sodstva od uprave, nova lokalna uprava, verske reforme (Granda 2006: 210–211) – najbrž zato, ker so trajale tako kratek čas, da niso imele priložnosti pustiti sledi v kolektivnem spominu.

Za francoskih cajtov sta bila rihtarja Krivar v Krivem Brdu in Špiglč v Sopotnici. Takrat je veljal zakon: Če kdo ukrade nad 5 goldinarjev vrednosti, bo obešen, če ga kdo ne odkupi.

Kovač v Sopotnici je bil revež in je skupaj še z enim revežem ukradel kravo, ki sta jo pobila. Oblast je to odkrila, eden jo je pobrisal, kovača so pa dobili in obsodili na smrt. Pa je moj stari oče Krivar raje plačal 33 goldinarjev, če ne bi moral varovati obešenca 8 dni. Ravno toliko je prispeval Špiglč. Rekla sta kovaču: »Zdaj te odkupiva. Če se bo pa še kdaj kaj takega primerilo, boš pa šel pod bôt!« Ko sta plačala zanj, so ga izpustili. Prišel se jima je lepo zahvalit. Pôl je šel v Trst in vzel v rejo otroka iz sirotišnice. Zanj je dobil vsak mesec tri goldinarje in počasi jim je vračal tisto štrafengo. (Dolenc 2000: 85, št. 248)

Mного puta sam slušao u svom zavičaju groznih priča o strahovitim razbojnicima »Rukačima«, kojima kod razbojstva svjetli desna ručica još neporodjenog muškog djeteta. Ti su 'Rukači' bili kroz mnogo godina strah i trepet Hrvatskog Primorja, a još se danas od njih priča sa izrazom užasa na licu. Napoleonova vojska ih je hvatala na Učki i nad Grobničkim Poljem, u kojima su se ti strašni ljudi sakrivali. [...] Čuo sam jednom pripovjedati od svoga sad već pokojnog oca, kako je njegov otac vidio na Rijeci, tj. na Staru, dvojicu mrtvih »Rukača«, kaku su sjedjeli svaki na svojoj stolici, i to goli na sramotu svijeta, jer ih je tu izložila francoska vojska, da ih svijet gleda na velikom sajmu, koji se je obdržavao na Staru. Napoleonove naredbe bijahu vrlo stroge, pa se je još do danas sačuvala jedna rečenica iz Bonapartovog doba, koja glasi: »Ako tkogod izgubi makar sâmo žepni rubac na putu od Trsta do Rijeke, pa ako ga do osam dana ide tražiti, mora ga naći ondje, gdje ga je izgubio!« [...] Zadnje »Rukače« u Hrvatskom

Primorju iztrijebila je Napoleonova vojska, a još danas se pripovjeda za jedno selo nedaleko od Rijeke, da je bogato od toga, što je opljaškalo razbojničke špilje godine 1810., kada su se »Rukači« razbježali na sve strane, jer im bijaše za petama Bonapartova vojska, koja nije poznavala milosrdja, kaošto ga niti oni imeli nisu.« (Ivo Grohovac – Riječanin, *Rokovnjači*, Slovan IX (1911), str. 301–303 (arhiv ISN ZRC SAZU))

Tukaj, ki so Francuózi šli, se je kralu. Tukaj so šli z vozovi, puóšta je hodila tukaj, je bəla Marija Teriêzija, ki je nardila to cejsto tukaj, pa čez Škavnicu, tu je bəla stara cesta. Pa tákrat so se velike kradnje pojavile. Puól je Napoleon, ki je pəršu, uôn je bil táku bolj strog, 'du je kaj ukral, ga je obejsil. Pa so riêkli [nerazumljivo], tam zduôla cejstə riêčejo Gavge. Te gavge, tisti, ki je kaj ukral, so ga pa obejsili, táku da se je kradnja puólje bolj [nerazumljivo], zatu se riêče še dənəs ena particéla Gavge, kəmər jih je uôn obejsil, dal obejsit, niê. (Pugelj 2012: 299, št. 559)

Značilen je tudi motiv obveznega sajenja hrušk, ki naj bi ga ukazali Francozi.

So muoglə pod Napoleona usaka hiša dva dərviaa usadət. Tistu so pa muoglə. Napoleon je duastə dau ne hrano, hrano obdržat. Suhe hruške so pa le ble, družga naj blu. Osenice so pa zelu fine. In je muogla usaka hiša dvaj obvieznu. Je praj Napoleon šu, k-so tiste hruške rodile. Staru sadje kəsnu rodi. (Ožbolt 2004: 118–119, št. 254)

To tepko na našem vrtu, kjer je danes avtokamp, so posadili pred skoraj dvesto leti, za časa Francozov v naših krajih. Takrat je moral vsak fant, ki se je ženil, zasaditi štirinajst ali petnajst tepk.

Tu, blizu tepke, pa je bila še pečina s pleteno mrežo. Sušilnica. V njej so sušili tepke tako, da so spodaj kurili ogenj. Takih sušilnic ni več, le sosedu ima novejšo. Posušene tepke so bile za jest takoj ali pa so jih tudi kuhali. (Primec 1997: 335, št. 362)

Da je zgodovinska verodostojnost vsebinskega motiva o sajenju hrušk v zadnji povedki vprašljiva, nakazuje povedka, ki ukaz o sajenju hrušk pripiše drugi zgodovinski osebnosti:

Marija Terezija je zarad lakote zabičala, de mora usaka hiša met tepko, de bojo vsaj suhe tepke pozim za jest. (Bokal 2010: 139, št. 336)¹¹³

¹¹³ Dejansko je v 18. st. sadjarstvo v nekaterih avstrijskih deželah začelo dobivati večji pomen. Iz tega obdobja so znani kazenski predpisi glede tatvine in poškodovanja sadnega drevja. Po ukazu Marije Terezije se ga je začelo zasajati ob cestah (Valenčič 1970: 323).

Povedke pogosto govorijo o nasilnih vojaških konfrontacijah s Francozi.

Francozje so bili takrat, ko so okupirali naš kraj, v veliko nadlogo. Ropali so, kar se je dalo. Pri Medvedu v Podgorju so hoteli vdreti ponoči v hišo. Prebivalci hiše so se spravili pod streho in jih od tam z vilami odganjali. Notri niso prišli. (Stele 2013: 126)¹¹⁴

Drugi pohod so Francozi izvršili 1808. l. Tedaj je trdnjava na Klužah imela posebno vlogo, ki se je ljudstvo še danes spominja in pripoveduje o dogodkih takratnih časov. L. 1808 so bile avstrijske čete pri Trbižu vržene nazaj in je večje število grenadirjev umikajoče se avstrijske vojske zasedlo trdnjavo na Klužah. Ker so vojaki vedeli, da se ne bodo mogli upirati francoski vojski, ki je bila v veliki premoči, so si pomagali z zvijačo, da bi jo zadijali. Zato je večji del vojske odšel s trdnjave, manjši oddelek pa je ostal skrit v njej. Ko je nastopila noč, je [nerazumljivo] oddelek dvignil cestni most, ki je bil položen nad globokim prepadom Koritnice, in čakal na Francoze. Nič hudega sluteč so Francozi prikorakali in so v temni noči drug za drugim padali v globino. Šele ko je bobničar padel v prepad in je boben čudno zaropotal, ko se je odbijal od prepadnih skal, so Francozi odkrili zvijačo in se ustavili. Naslednjega dne so podkupili ali prisilili nekega pastirja, da jim je pokazal pot na visočino, s katere so pričeli obstreljevati trdnjavo. V takem položaju se je oddelek avstrijske vojske vdal istega dne. Ljudstvo pa je moralo dostojno pokopati ponesrečene Francoze. Koritnica je še po mnogih letih vrgla na prod nekaj orožja. (Ana Črnuta, *Francozi*, kraj zapisa: Log pod Mangartom, 1964 (arhiv ISN ZRC SAZU))

Kako so bili Francozi prevarani pri dvižnem mostu na Klužah, pa je pripovedovala tale verzija: Avstrijski vojaki so most dvignili. Sovražniki tega niso vedeli. Korakali so in drug za drugim padali v globok prepad. Šele ko je prišel do roba prvi konj, se je ustavil in ni hotel več naprej. Takrat so spoznali ukano. (Rozalija Domenih, zapisala Majda Rupar, *Francozi*, kraj zapisa: Tolmin, 11. 1. 1964 (arhiv ISN ZRC SAZU))¹¹⁵

Dogodkom, vezanim na trdnjavo Kluže, lahko sledimo tudi v zgodovinskih podatkih: prav v času francoskih vojn je namreč ta trdnjava zopet pokazala svojo strateško vrednost. Avstrijska oblast je grad popravila in utrdila in v njem se je leta 1797 nastanila

¹¹⁴ Za povedke o nasilnih konfrontacijah gl. tudi Čertobicki, *Kervava dolina*, Sl. Bčela II, 2. zv. (15. 9. 1852), str. 86 (arhiv ISN ZRC SAZU); ISN, *Iz časa francozev*, 1878; Stres 2008: 98, št. 151; Stele 2013: 128.

¹¹⁵ Ta in prejšnja povedka se nanašata na isto mikrolokacijo, le vsebinski razplet je pri obeh nekoliko različen.

vojaška posadka (Fortunat Černilogar 1993: 27). Kot je pisal že Simon Rutar (čeprav ni povsem jasno, na kakšne zgodovinske vire se je opiral niti ali se je naslanjal tudi na folkloro) leta 1882, je avstrijska posadka ob prihodu Francozov spoznala, da se pred njimi ne bodo mogli braniti. Ponoči je del posadke grad zapustil, ostali pa so odstranili nekaj mostnic, nasekali tramove in čakali. Francozi so, misleč, da je zapuščen, skušali grad zasesti še isto noč. V hitrem naskoku je del francoske vojske našel smrt v globoki soteski. Francozi so nato podkupili nekega pastirja, da jim je pokazal pot do gradu, in ga napadli. Posadka se je v brezizhodnem položaju predala (Rutar 1882: 187–188). A hkrati Rutar (1882: 81) opozori tudi na povedko, v kateri je enaka usoda, kot je doletela Francoze pri padcu v globino, pripisana Turkom; glede na to, da je bila prvotna trdnjava na Klužah postavljena z namenom beneške obrambe pred Turki (Fortunat Černilogar 1993: 18), mešanje »francoskega« in »turškega časa« ni tako presenetljivo, in kot je bilo pokazano v poglavju o Turkih, niti ni tako redko. Tu smo zopet priča generalizirani drugosti v obliki napadalnih osvajalcev, pri čemer se v njihovi vlogi lahko pojavljajo različni liki iz kolektivnega spomina.

Čas francoske okupacije slovenskih dežel se v slovstveni folklori, ki sem jo zbrala, kaže na pretežno negativen način.

Nuó, tukaj je tisočuósəmstu piêtiga bil Napoleon. Uôn je šol ... In kər so se vračali nazaj, ki so Napoleona gonili názad, je bil tukaj na Farskim bregi top, pa so te Francuóze pərjəli, pa pər pokopališči pobili. (Pugelj 2012: 297, št. 553)

Včasih sem slišala koga reči: »Letimo, tecimo, Francozi gredo!« (Dolenc 2000: 85, št. 246)

Na Drnovem je vse polno francoskih grobov. Francozi so bili pri Križu, naši pa pri Kamniku in so se streljali. Naši so bili premagani. V Črnem grabnu je bil tudi boj. Tam so kar žive pokopavali. Dva sta privlekla ujetega sovražnika, skopali so jamo, ta dva sta ga držala, eden ga je butnil s kamnom po glavi, dokler se ni zgrudil in bil prècej pokopan. (Stele 2013: 126)

V primerjavi s folkloro o Turkih je v povedkah o Francozih manj izrazite krutosti, čeprav se ta čas v več povedkah opisuje kot težek – prihajalo je do ropanj, francoski vojaki so kmetom jemali hrano, streljali, požigali naselja, morili, plenili. V nekaterih povedkah pa se kaže humanost, prijaznost in poštenost Francozov.

Do leta 1866 je tekla glavna cesta Gorica–Postojna skozi vas Lozica. Ker pa je bila cesta prestрма, so po tem letu zgradili novo nad vasjo

in ves promet, ki je šel prej skozi vas, se je preusmeril na novo cesto. Napoleonova vojska se je na svojem pohodu l. 1809 ustavila v vasi. Domačini, ki so bili o prihodu vojakov obveščeni, so zbrali vso živino in jo odpeljali v bližnji hrib – na Zatrepi, kjer je na vrhu ravna planota s skritimi senožeti. Vaščani so se tu skrivali celih 8 dni in si niso upali v dolino. Tu so ubijali živino in jo pekli. Po osmih dneh, ko so zvedeli, da se Francozi še niso umaknili in da ne prizadanejo nič hudega, so se polagoma vračali v dolino. (Franc Lipož, zapisala Majda Rupar, *Francozi*, kraj zapisa: Lozica, 4. 2. 1963 (arhiv ISN ZRC SAZU))

Ob prvem prihodu Francozov na Slovensko je med prebivalstvom prišlo do velikega strahu. Premožnejši so bežali, ostali so se skrivali. Francoska vojska je bila zato prisiljena delovati pomirjevalno. Kmetje so morali, kot rečeno, prehranjevati francoske vojake, vendar je avstrijsko uradništvo, ki je ostalo na svojih položajih, stroške poravnalo (Granda 2012: 155).

Da pa so odnosi do Francozov lahko bili tudi bolj naklonjeni,¹¹⁶ kaže več povedk, ki izvor nekaterih prebivalcev v kraju, določene domačije ali družine pripisujejo francoskim vojakom, ki so se ustalili v naših krajih.

Potem vem še eno zgodbo, de naj bi na Vrzdencu, to je mal proti Šentjoštu, taboril Napoleon s svojo vojsko, k je šou prot Lublan. Šli so mimo Lesnega Brda, tem prebivaucem rečemo Børijci, in še naprej proti Šajici, to je en del Brezja, in tam, ko je najnižji prehod proti Barju, to je čez Ferjanko, naprej proti Lublan. Lahko še to povem, no, ne vem, če je čist res, vedo povedat, de so na Logu potomci francoskih vojakov in to naj bi biu primek Mole. (Bokal 2010: 139, št. 338)

Naš priimek Flogie ni slovenski, ampak izvira iz Francije; po francosko se izgovori Floži. Našli smo svoje korenine od Napoleonove vojske. Dva Francoza, ne vemo, a sta bla ujetnika al dezerterja ... pač prišla ... sta ostala to in si v Šentilo zgradila hišo. Tæsti parceli se še zde reče na Francozavem. Francozi so pa hodili v ves, tam dou s tæzga hriba in tako se še danes spominja Jože Krajnc – po domače Babnik, ene zgodbe, ki mo jo je pripovedovau njegou ded, da je prišo v mlin po moko Josef Flogi – Floži in reko pou slovensko pou francosko: »Doba juto, mina! Je naša kuša meja? Doma naša babi kvasi maša.«

¹¹⁶ Prim. Rozalija Domenih, zapisala Majda Rupar, *Francozi*, kraj zapisa: Bovec, št. 100, 19. 1. 1964 (arhiv ISN ZRC SAZU); Marija Rutar, zapisala Majda Rupar, *Francozi*, kraj zapisa: Tolmin, 20. 1. 1964 (arhiv ISN ZRC SAZU); Ravbar Molato 2007: 134–135, št. 175.

Po slovensko to pomeni: »Dobro jutro, mlinar! Je naša moka že zamleta? Doma je naša mama že kvas pristavila.« (Verdinek 2002: 143, št. 211)¹¹⁷

Kot pravi Gruden (1911: 24), je v času francoske nadvlade v slovenske dežele prišel marsikateri francoski obrtnik in trgovec in se nato tu naselil, prav tako so ostali tudi posamezni vojaki. Te povedke so morda odraz tega.¹¹⁸

Gruden (1911: 21) je bil podobno kot Kuhar (1964: 113) mnenja, da je ta bolj naklonjeni pogled odraz drugačnega odnosa do Francozov v vojnem stanju in poznejšem mirnem obdobju, deloma pa lahko to verjetno pripišemo tudi procesu demonizacije, med katerim pride do potenciranja krutosti, kot smo videli v poglavju o Turkih in ki je značilno za vojni čas; pripisovanje krutega ravnanja vojaškemu sovražniku je že staro propagandno orodje (Rozhdestvenskiy 2013: 36–37). Spreminjal se je tudi odnos do Francozov – kot rečeno, se je gibal od nasilnih konfrontacij do naklonjenosti.

Povedke torej izkazujejo precej ambivalenten odnos do Francozov – ti so ljudi ekonomsko izkoriščali, a niso bili brezsrčno nasilni kot Turki in so prikazani v precej bolj človeški podobi kot oni. Toda na splošno so imeli Francozi med slovenskim prebivalstvom malo privrženecv; med njimi so prevladovali izobraženci, reformno usmerjeni frankofilski uradniki in večji trgovci (Vodopivec 2006: 25–26). Večina slovenskega prebivalstva pa jih je ohranila v slabem spominu (Vodopivec 2006: 29).

Povedke Francoze obtožujejo tudi objestnega obnašanja do prebivalstva.

Tukaj, pri nas, nad Bilpo v hrib so bile včasih zidanice in vinogradi. Na vrhu hriba so imeli vinograde in zidanice Kočevarji, spodaj pa mi. Vinogradov danes ni več.

Pravijo, da so prišli v naše kraje Francozi. Tudi v Bilpo. Zvedeli so za zidanice in kleti. Prišli so gor in streljali v sode, da je vino teklo ven, oni pa so pili. Niso pa mogli vsega popiti. Takrat je vino teklo doli po hribu in priteklo celo v Kolpo. Tako so pravili stari ljudje. (Prime 1997: 333, št. 360)

Francoz je prišel v hlev. Videl je lepega teleta in hotel jesti njegov jezik in precej ga je moral gospodar pobiti, samo da se je on jezika najedel. (Stele 2013: 126)

¹¹⁷ Za povedke o francoskem izvoru gl. tudi Jakob Soklič, zapisala Majda Rupar, *Francozi*, kraj zapisa: Slovenj Gradec, 23. 1. 1961 (arhiv ISN ZRC SAZU); Stanonik 2001: 338, št. 432; Pugelj 2012: 297–298, št. 554; 2012: 298, št. 555.

¹¹⁸ Pri folklori o Turkih sem naletela na zgolj dva primera Turkov v vlogi prednikov: »Tam proti Godovici guór se je pør eni hiš riékl Pør Turki. Enkrat se je en Turk zgubu in je pøršu h eni hiš. In je puól tam ostal za ta mladga. In še zdej se riéče Pør Turki. Se dərgač pišejo in niso vesel, če kdu riéče Pør Turki.« (Vidmar Mandič 2013: 134, št. 238) »Da je nastala, no, da ki se so naselili eni, da so pøršli eni Turki in da so ... Pavlica je tu. Ja, da so Turki pøršli in da so se naselili ne tæmu hribi, kjør je – menda samu siédæm hiš je.« (Pugelj 2012: 216, št. 361) Ta maloštevilčnost se ujema z zgodovinsko realnostjo in politiko turških osvajanj, ki je bila izrazito nasilna, morebiti pa so povedke odraz naseljevanja uskoških priseljencev.

V okvir objestnega obnašanja Francozov bi spadal tudi nenavadni motiv francoskega vojaka, ki prisili mlado mater ali kmeta, da ga ziba v zibelki namesto otroka.

Študijo na temo zibanja francoskega vojaka je napisala Marija Makarovič (1955). Zbrala je 24 različnih variant te povedke (vzroki in spremljajoči dogodki zibanja se v njih rahlo razlikujejo). Ena od variant je naslednja:

Francosk vojak je pršu h Resniku, je pa zibka tm zamerku pa se j not ulegu, pa j Resnik peu, an ga j zibu:

a ja tutu, le spančki sladku – a ja čiči, usaka reč le an cajt trpi.

Pol je pa francosk oficir pršu, je pa vojaka vn nagnou. (Makarovič 1955: 155)

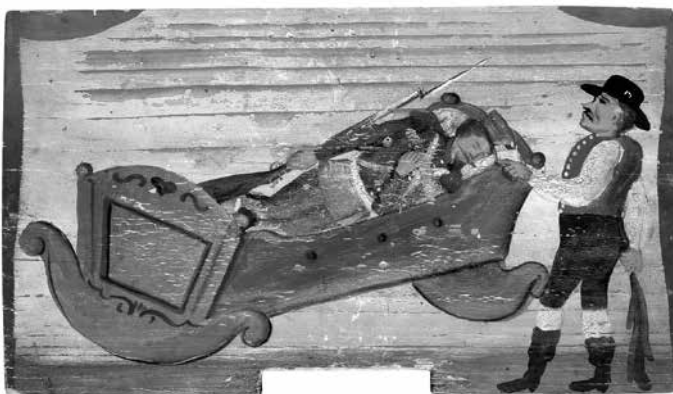
Kot eno od možnih razlag za ta nenavadni motiv Marija Makarovič (1995: 159) navede možnost, da kmet predstavlja nezadovoljno ljudstvo, ki potrpežljivo prenaša vse težave, ki jih povzročajo Francozi, ko pa mu je zadosti, se postavi po robu in vojaka zvrne iz zibelke. Variante povedke, ko se to zgodi po tem, ko se kmet po pomoč obrne na francoskega oficirja, bi lahko razložili z zgodovinskim dejstvom, da so Francozi skušali ohraniti red in mir v zasedenih deželah.

V večini povedk se pojavlja tudi rek »vsaka stvar en čas trpi«, ki pa je po mnenju Marije Makarovič (1955: 159) obstajal že pred francosko zasedbo in je šele naknadno prišel v folkloro, v kateri nastopajo Francozi.

Nadalje poskuša Marija Makarovič (1955: 164–166) na podlagi vsebine povedk ugotoviti točno lokacijo, kjer naj bi prišlo do zibanja (po njeni ugotovitvi naj bi se to najverjetneje dogodilo pri kmetu Mlakarju z Mrzlega polja), in celo njegovo točno datacijo (meni, da se je gotovo zgodilo v času obstoja Ilirskih provinc), ki ga torej dojema kot (bolj ali manj) resničen dogodek, ki pa je kasneje dobil simbolični pomen. Glede na naravo povedk, da se lokalizirajo in prilagodijo različnim okoljem, se mi tovrstno razpravljanje sicer ne zdi smiselno, vsekakor pa podaja nekaj zanimivih interpretacij tega resnično nenavadnega motiva. Dodaten dokaz o migracijski naravi te povedke in nesmiselnosti iskanja resničnega dogodka v njenem ozadju lahko morda ponudi povedka, na katero sem naletela in v kateri Turek prisili mlado mater, da ga ujčka v zibelki:

»Še je med okoličani živa pripoved,« je dodal kmet, »kako so Turki nekoč presenetili mater, ki je v zibeli ujčkala otroka. In ukazal je Turek ženski, naj dene otroka ven. Sam se je ulegel v zibel in zahteval od matere, da ujčka njega.« (Radešček 1983: 246, 248)

Ta povedka ponovno pokaže, da v ljudskem dojemanju ni (vedno) razlike med »francoskim« in »turškim časom«. Naletela pa sem tudi na povedko, v kateri plemič prisili tlačanko, da dvigne svojega otroka iz zibel in ziba njega, ta pa ga, ko se naveliča, podobno kot se zgodi francoskemu vojaku, prevrne iz zibel (Radešček 1983: 120).



Slika 4: Kmet ziblje Francoza (motiv s panjske končnice, zbirke Slovenskega etnografskega muzeja, foto: Marko Habič)¹¹⁹

Torej gre morebiti za motiv, ki obstaja neodvisno tako od Francozov kot od Turkov, zato je še toliko bolj brez pomena iskati v njem dobesedno zgodovinsko resnico.

O enostavnosti zamenjevanja med Francozi in Turki je bil govor že v prejšnjem poglavju o Turkih, zato tu navajam le še en primer takšne nejasne opredeljenosti oz. težnje v folklori, da vse zgodovinske napadalce spravi v eno kategorijo:

Anka Francoze (morda Turke) u Padno neso šle, ke so Padenjšce pulile
gnojnico okulən vase. Ta se je stekla dol h pote eno Francoze so rekle:
»Eeee, če te taku smrdi, kaku more ten gor?« (Morato 2002: 84)

Tudi Zmaga Kumer (1957: 17–18) je ugotavljala, da je lik Francozov mlajši dodatek v folklori. Primer lahko vidimo v naslednjih dveh pesmih:

Na polju ljubljanskem
Armada stoji:
So lepi tam fantje,
So s kranjske zemlje,

So v službi cesarski,
Na Francoze gredó.
Francoz jim odpiše,
Da se nič ne boji.

Na to se jokajo
Ljubljanske gospé:
»Pomagaj Marija
Iz Šmarne goré,

Pomagaj Marija,
Ki v tronu sedi,
Preljubega Sina
V naročju drži!«
(SNP V/7184)

¹¹⁹ Ljudska umetnost je Francoze upodabljala na različne načine – na čebeljih panjih, panjskih končnicah, vratih ter freskah kmečkih domačin in gospodarskih poslopij (za pregled gl. Ferle 2009: 67–69).

Ljubljanca, Ljubljanca
 Kako se tamkaj godí?
 Okoli Ljubljance
 Armada leži.

Pomagaj Marija,
 Ki v tronu sedi,
 Preljubga svoga Sina
 V naročju deržiš!

So lepi, so mladi,
 S hrvacke zemlje;
 Cesarja služijo
 Na Turka grejo.

Pomagaj, Marija
 S Šemarne gore,
 Pomagaj, Marija,
 V te grozni vojske!«
 (SNP V/7185)

Turek jim piše,
 Da se jih ne boji.
 Na to se jokajo
 Ljubljanske gospé:
 »Pomagaj Marija,
 S Šemarne goré,

V drugi različici so Francoze zamenjali Turki in fantje so »s hrvacke zemlje«, za kar pa je po mnenju Zmage Kumer (1957: 18) razlog vpliv bližnje Vojne krajine v Suhorju, kjer je bila pesem zapisana, in še živ spomin na turške vpade.

Sicer pa so Francozi v Štrekljevi zbirki omenjeni v 14 pesmih, predvsem v vojaških, enkrat tudi v ljubezenski kot »tatovi deklet«, v vseh ostalih pesmih pa so v skladu z zgodovinskimi razmerami (francosko okupacijo) opisani kot sovražniki (Bizjak 2000: 117).¹²⁰

Francoze je zaznamovala tudi jezikovna drugačnost. Lahko si je predstavljati tudi jezikovne nesporazume med francoskimi vojaki in domačim prebivalstvom, o čemer priča več povedk – nekatere na humoren način, v eni pa francoska vojaka zaradi jezikovnega nerazumevanja ubijeta žensko. Humor je nekaj, kar v folklori o Turkih opazimo zgolj v minimalni meri, o Francozih pa je nekaj povedk z izrazito humorno vsebino.

U-Ribencə de so blə Francuoza, so pərpoudvalə; de so probavalə sloven-
 ščino se učət pa so kašno tako besajdo, de so se pol əldje smejalə jəm.
 So mama mujə pərpoudvalə. (Ožbolt 2004: 118, št. 253)

¹²⁰ V povedkah se vidik ljubezenskih odnosov med francoskimi vojaki in domačimi dekleti ne poudarja. Izjema je morda naslednja povedka: »Zgodilo se je pri Čargu – hiši, ki danes ne stoji več. Čargo je bil župan – ponosna, bogata družina – zato so jih tudi imenovali Goldčargovi. Ko so prišli Francozi v Tolmin, so se utaborili na Logu ob Soči. Častniki so se obrnili na Čargovo družino, naj jim pripravijo kosilo. Dekla jim je nesla kosilo v pletenici. Spremljala jo je domača hči, stara 14 let, ki je bila zelo lepa. Vsi častniki so si jo ogledovali. Ko sta se z deklo vrnili domov, je neki francoski častnik prijahal na konju za njima. Doma so imeli velik porton, tako da so lahko kar kočijo zapeljali v vežo. Tako je tudi častnik kar na konju prijahal v vežo. Ko ga je deklica zagledala, se je prestrašila in zbežala pred njim v kamro in se zaklenila.« (Marija Rutar, zapisala Majda Rupar, *Francozi*, kraj zapisa: Log pri Tolminu, 18. 1. 1964 (arhiv ISN ZRC SAZU))

Ja, pa zadənč sām pa brau, kə so Francuoza tla hodilə. No, pa sta dva francuoska vojaka pəršla u-ano hišo pa bə rada kaj ze jəst. Puol sta pa ukazala, de naj pərnesejo gospodina galino. Puaj pa prau muož: »Pajd, pajd, pa pərnese brž golido!«

O, pərmej, se je pa rezjəzu! Sta pa ubila tisto žiensko, k-je pərnjesla golido. Po taljansku je galina kakuš, ne, uan je znou tuolku, de je riekü galina, ta je mislu, de je pa golida. Pual je pa ustrajlu. Take naumnstə. (Ožbolt 2004: 120, št. 258)

K nam so prišli Francozi in prinesli »drugačne čase«. Tudi slabo smo jih razumeli, saj so govorili neki čuden jezik! Nekoč je prišel v hišo vojak in spraševal za oves, ki bi ga potreboval za konja, pa reče: »Hopsa, hopsa,« namesto ovsa, ovsa. Gospodinja ni razumela, kaj vojak hoče, pa si je mislila, da hoče plesati z njo, in je to nakazala ... Ker se nista mogla sporazumeti, sta planila v smeh ... (Ravbar Molato 2007: 134–135, št. 175; gl. tudi Verdinek 2002: 143, št. 211)

NADNARAVNO V FOLKLORI O FRANCOZIH

Velik del folklore o Francozih je sestavljen iz motivov, ki nas na prvi pogled peljejo nekoliko stran od historičnega in spominjajo na motive iz povedk, ki se ne nanašajo na Francoze. Povezovanje Drugega z nadnaravnim je tipično (Lindow 1995, Belova 2007), saj ta na neki način prihaja z onega sveta.

Jelenovi pod Plešivcem so sedeli pri večerji, ko je stopil v sobo tujec in naročil polič vina. Stari Jelen je imel to dobro navado, da je prenehal takoj s kosilom ali z večerjo in precej postregel vsakemu gostu. Na pragu pred kletjo se je ozrl nazaj proti Peci, češ, kakšno bo le jutri vreme. Začel je klicati vse hlapce, dekle in domače, ki so tudi takoj prihiteli pred hišo gledat, zakaj jih je gospodar klical. Videli so v zraku na vrhu Pece žarečega vojaka na konju, ki je mahal z gorečim mečem na vse štiri strani sveta. Vsa družina je pokleknila in zmolila, obrnjena proti Peci, ves rožni venec. Nato je prikazen izginila.

Še tisto leto se je pričela strašna francoska vojna. (Kotnik 1957: 215)

V Mostah je bila ta vélika francoska druhal. Naša armada je pa na Hommec prišla in se postavila okrog hriba in pri cerkvi. Naš general je šel na Homcu okrog oltarja in en bel denar v lampico spustil, kjer večna luč gori. Nato so naši na Francoze padli. Od Homca tja se je kar megla potegnila in nanje padla. In so tako bežali, kar je kdo mogel, za véliko cesto proti Lukovici in Blagovici. Pavri pa so jih kar pobijali. (Stele 2013: 128)

Zadnja zgodba je podobna zgodbam o čudežnih rešitvah pred Turki, v katerih je nadnaravna sila preprečila turški napad. Tudi v tej povedki se namiguje na pomoč krščanske višje sile, ni pa v folklori o Francozih opaziti superiornosti religije v konfrontacijah z njimi, saj ne gre za religijsko dihotomijo kot pri Turkih. To pa je tudi edina povedka s tem tematskim motivom pri Francozih – bitke z njimi so v tem oziru predstavljene v bolj realni luči, brez posega nadnaravnega. Kljub temu pa v zgodbah o Francozih nadnaravno nastopa relativno pogosto.

Je viêlêk nesip in puôtlej je must. In če si ne tisti must pol, si čol francuóske vojake, ki so po cesti mašíerali in pejli. In z lučkami so bli. Veš. Tu je ku de bi en spomin [znamenje umirajočega ali umrlega, ki se na določen način poslovi od svojca – op. Pugelj 2012: 140], pa ne vem, de bi kej hudga delali ti francuóski vojaki, ampak vseenu en tak – ena taka pravca je bla, no. Čáš de se francuóski vojaki vicajo. (Pugelj 2012: 139–140, št. 217)

Jes pravê, de kulku imam têh spominu sêz starêh starêh cajtu. Pa veš, od têh pa imam spomine, tûd' takeliê – recimo Napoleon, je bil v têh krajêh, niê. In Meriéêce so tokú malu ne poluôžnê in puôtlej je železêncâ, grê mimu in puôtlej an kilometêr duôli je pa cejsta. In so djali, de se huódijo francuóski vojaki vicat. De če grâš ne železêncô in pošlušâš, de čuješ mašíêranje têh francuóskêh vojaku. Čáš, de so verjêtnu delali tle grozodejstva in de so se jêh lediâ bali, in de se huódijo nezaj. De huódijo nezaj in de se jêh čûje. (Pugelj 2012: 140, št. 218; gl. tudi Pugelj 2012: 140, št. 219; Tončič Štrancar 2005: 147, št. 123)

Francozi kot Drugi in s tem na neki način pripadajoči onemu svetu so torej prešli v verovanja o vračajočih se pokojnikih. Pri tem gre za pojmovanje »dobre«¹²¹ in »slabe« (in povezano s tem »čiste« in »nečiste«) smrti, pri čemer pri slednji pokojniki ne morejo dokončno prestopiti na oni svet, ostanejo povezani s tostranstvom in postanejo »hodeči« pokojniki, vampirji ali demonska bitja ter lahko v takšnem stanju škodijo živim (Vinogradova 1999: 48). Tudi lučke, ki jih omenja ena povedka (Pugelj 2012: 139–140, št. 217), se lahko v tem kontekstu interpretirajo kot duše umrlih (Šmitek 2003: 5).¹²²

Z onostranstvom pa so Francozi povezani tudi v zgodbah o zakladih. Ti, kot je bilo že rečeno v poglavju o Turkih, pripadajo onemu svetu, je pa v primerjavi s turškimi

¹²¹ Pri »dobri« smrti gre za nenasilno smrt, do katere pride v starosti, ko je človekova vitalna sila naravno izžrpana. Po takšni smrti lahko pokojnik mirno preide na oni svet (Vinogradova 1999: 46).

¹²² Več o tematiki luči kot duš umrlih ali bajnih bitij v Mencej (2006: 210–226).

zakladi razlika v tem, da najdbo slednjih vedno prepreči nadnaravna sila, v zgodbah o francoskih zakladih (pogosto v obliki vojaške blagajne) pa so ti pogosto najdeni (ne pa vedno – včasih ljudje, kot pri turških zakladih, zamenjajo kopljeje, da bi jih našli) in ljudje se z njimi materialno okoristijo. Morda je to povezano z večjo časovno bližino vojn s Francozi in njihovo bolj realno podobo v zgodovinskem spominu v primerjavi s Turki ali pa je, kot meni Gruden (1911: 22), to oddaljen spomin na resnične napade na francoske vojaške blagajne ali pa na to, da so si nekateri ljudje s prevažanjem blaga ali preskrbo francoske vojske pridobili precej premoženja (lahko to imenujemo vojno dobičkarstvo?) in se je nato to v folklori odražalo kot »najdba francoskega zaklada« (gl. tudi Granda 2012: 159).

Pri sosedovih se je reklo Pri Baharju. Danes tega kmeta ni več, je tud izumrv. Tam je bilo večje dvorišče in tudi globok vodnjak. Ko so pred več kot sto leti čistili ta vodnjak, so delavci našli na dnu vodnjaka lambër srebrnih kovancev iz tistih časov, ko so Napoleonovi vojaki živeli po kmetijah po Dravlah. Francoska vojska je bila poražena leta štirinajst in ko so se umikali proti Franciji, se je verjetno kakšen oficir spomniv spraviti kup kovancev v ta vodnjak, da bi ob prvi priliki pəršov ponj po končani vojni. Ta kmet Bahar si je celo s tem denarjem pomagav kupiti nekej zemle. Eni kmeti so bli pijanci, pa so prodali zelo. Tko mi je oče pərpudvov, da je takrət ta kmet tud nekej njiv kupu s francoskim denarjem. (Stanonik 2001: 339, št. 435)

Tista jama, kjer je kapelica, pa travnik je tam zadaj. Ta kapelica je bila zgrajena po prvi svetovni vojni v zahvalo. Poprej je pa tam bilo že znamenje. Pod tistim kamnom pa, ko je šla ena vojska, mislim da francoska, Napoleonova vojska, ko je bil general Lavdon. Tam notri je neki oficir zakopal en svinjski pisker zlatnikov. Pod tisti kamen, ja. Za časa Francozov. In ko je prišel potem tisto iskat in je v Roviščah pri neki hiši prespal – imeli so nekakšno gostilno. In ga je gostilničar, ki je bil prebrisan, napójil, da je mož pa govoril resnico, ne, pijanček. Ha, ha, ha, ha. In je vse povedal. Ko je mož krepko zaspal, je gostilničar šel pa je tist kamen odmaknil, pograbil pisker pa odnesel notri pa samo eno pest zlatnikov pustil. Bilo je pa na sveže premaknjeno.

Ja, pod tistim kamnom, ki je še zdaj pri kapelici, je bilo en svinjski pisker cekinov. (Krejan 1999: 21–22, št. 6)¹²³

¹²³ Za ostale povedke o francoskih zakladih gl. tudi Dolenc 2000: 85, št. 247; Ožbolt 2004: 120, št. 259; 2004: 121, št. 260; Stres 2008: 97, št. 148; Stele 2013: 126; Samec 2014: 113, št. 118.

Južno od Podsrede je gora Orlica.

Ko so prišli nekoč v prejšnjih časih Francozi v naše kraje, se je podsredski grof zbal za svoje zlatnike. Napolnil je z njimi tri polovnjake, jih odpeljal na Orlico in zakopal.

Denar se je polagoma pogreznil globoko v zemljo in zdaj je tam samo jama, kjer je stal prej voz z denarji.

Kmet Kompare je šel nekoč kopat, da bi dvignil ta zaklad. Čisto se je že bil prikopal do denarja in je poslal hlapca po vole, s katerimi je nameraval peljati polovnjake z denarjem domov.

Medtem se je pripeljal mimo gospod v žareči kočiji in je vprašal kmeta, da-li se ni malo prej peljal mimo drug gospod v enaki kočiji. Kmet se je izpozabil in je rekel: Ne! Moral bi pa bil molčati. Ta kratka beseda je uničila vse njegove nade. Polovnjaki z denarjem so se pri priči pogreznili še enkrat tako globoko, kakor so bili poprej. Od tistega časa še nihče ni bil tako srečen, da bi se bil dokopal tako blizu njih, kakor se je Kompare. (Orožen 1936: 214)

Ledjé pravjuo, de je Pred cierje an čüdān krej. Tām je šla stara rimska cejsta s Trsta ne Trsat. Je še zdej. In po ti cejstā so uōzile puōštne kočije. Ma suo hodile in devjāle tūdā uōjsce. Sem čül od punu starēh ledí pravēt, de se je Pred cierje fenila ana velika bitka s Francuōzā. Tā, de suo ležālē mrtvā in ranjenā. Je blu puno gorja in žalostā. Pravjuo, de suo Francuožā tām neči zekopalē an hedū velik zaklad. Ledjé suo ga večkrat telē odkuōpēt, ma jim nej blu danu. Zmierām jih je kej ustrašlu in zelovīlu. Suo pravlā, de se Pred cierje kaže ana lūč, de huōdjuo preciesje prez glav, de mrtvā preganjajuo ledí s pulja. Tu ne znam, ku je rejs, ja al' ne. Ma pa rejs je, de tām tučejuo strele, znaš. Ti znaš, zetu ki je tūdā Úkčove in tuōjūo mamuo. Samu jez znam, de je tām strela ubila tri ledí in ane tri hedū ōžgala. Viš, ta zaklad in tu oruōžje, ki suo ga tām zekopalē, de vlejče nase strele. Oj, je blu od tēga punu pravc in govoric. (Tončič Štrancar 2005: 152, št. 131)

Pri zadnjih dveh povedkah je zaklad, kar je bilo zelo pogosto pri turških zakladih, povezan z nadnaravnim dogajanjem (»gospod v žareči kočiji«, zaklad se ugrezne še globlje v zemljo, na kraju, kjer je francoski zaklad, straši, procesije brez glav,¹²⁴ tja vleče strele, pri kopanju se je bližala četa francoskih vojakov – vse to je še dodaten dokaz za povezanost zakladov z onostranstvom).

¹²⁴ Gre za sprevide »vicanih duš«, ki so se prikazovale tudi v mrtvaški procesiji kot skupina brezglavih ljudi pri nočni maši, še posebej okoli dneva mrtvih in vseh svetih (Kropej 2006: 279).

Od Bitenca proti Kamniku blizu studenca je stara lipa. Tam so Francozje imeli svojo blagajno. Kjer se zemlja malo v vodo vsipa, so pastirji našli zlato. Kamniški Kindl ga je prav poceni kupil. On je kupil tudi zlatega Jezuščka, ki je bil ukraden na Štajerskem pri Svetem Frančišku. Zato so mu rekli – Kindl – otročiček. (Stele 2013: 129)

Pri zadnji povedki se pojavlja tudi vsebinski motiv lipe, ki je sicer tipičen za turške zaklade, kjer lipe delujejo v funkciji »spominskega drevesa« (Šmitek 2012a: 99).

MATERIALIZACIJA FOLKLORE O FRANCOZIH

Francoski zakladi so močno vpeti v fizično krajino oz. konkretno prostorsko točko. Pomemben sklop povedk namreč tvorijo tiste, ki so tesno vezane na fizični prostor – to sicer na splošno velja za povedko kot žanr, saj so vse umeščene v konkreten fizični prostor, a pri tem mislim predvsem na takšne, ki še dodatno poudarjajo materializirani vidik svoje vsebine, ki naj bi služil kot »dokaz« za resničnost zgodbe.¹²⁵ Določene točke so tako opisane kot kraji, kjer so Francozi pokopani.

Pravijo, da sta blizu Jezerca v Žetini pri Lucijinem studencu dva Francoza pokopana. (Dolenc 2000: 85, št. 245)

Ja, so bli, ma so bli tudi od tiste francuóske vojsce. Tle duôli riêčemo, so bli Francuózi zekopani. Se riêče pa Kršličje. Tle samo pod našo vasjo duôli. (Pugelj 2012: 300, št. 561)

Pri devici Mariji na polju – morda 1 km oddaljenem kraju od Bovca, so pred prvo svetovno vojno urejali park. Ko so sadili drevje, so našli v zemlji številna okostja in tudi nekaj orožja. Po orožju so sklepali, da gre za pokopališče francoskih vojakov. (Zorč Kral pri Mišču, zapisala Majda Rutar, *Francozi*, kraj zapisa: Bovec, 18. 1. 1964 (arhiv ISN ZRC SAZU))¹²⁶

Če nekoliko podrobneje pogledamo zadnjo povedko, lahko vidimo, kako folklor ustvarja lastno vez med zgodovino in kolektivnim spominom. Sicer zaradi pomanjkanja kontekstualnih podatkov tega ni mogoče z gotovostjo preveriti, se pa ta lokacija morda nanaša na cerkev Device Marije na Bovškem polju, kjer so na

¹²⁵ Fizične ostaline iz tega obdobja so raznolike. »Spomin na te čase [francosko okupacijo] pa nam budijo ponekod tudi še ostanki francoskih okopov, na pokopališčih pa nagrobniki pri nas padlih francoskih vojakov. Dolgo pa so ljudje hranili še francoske sablje, puške in nože, francoske občinske grbe ter najrazličnejše francoske listine. Manjše krogle francoskih topov pa so imeli kmetje za uteži pri urah.« (Kuhar 1964: 101)

¹²⁶ Za pokopane Francoze gl. tudi Pugelj 2012: 298, št. 556.

travniku Gomilica pri izravnavi zemljišča našli človeške kosti z ogrlico koščenih in steklenih jagod okoli vratu in posodo, datirano v konec 8. ali v 9. st. (ARKAS, ID najdišča: 101102.08). Možno je torej, da se je podobno, kot smo videli v poglavju pri Turkih, ta arheološka najdba interpretirala v povezavi s »francoskim časom«, saj je to omogočilo najustreznejšo razlago zanjo. Da pa je omemba Francozov v folklori lahko tudi arheološko indikativna (s čimer se ne strinja Slapšak (1995: 19), ki meni, da etnikoni, kot so francoski, ciganski, hrvaški, nemški, kažejo na mlajše zgodovinske stike in niso zanimivi za arheološko topografijo), kaže tudi primer arheološkega najdišča z imenom Francosko grobišče. Najdišče sicer ni datirano, gre pa za grobišče (ARKAS, ID najdišča: 050230.00). A to je zgolj primer toponima, za katerega ni nobene (znane) povedke, zato ne želim posploševati. Dejstvo pa je, da so povedke o Francozih močno vpete v fizično krajino. Kakšna je zgodovinska resnica za posamezen primer, bi bilo treba ugotoviti za vsakega posebej, pri čemer pa bi bila potrebna terenski pregled in študija zgodovinskih virov, kar pa presega namen te knjige. Želela sem zgolj pokazati, kako povedke kljub videzu zgodovinske resničnosti te ne odražajo vedno (več o odnosu med zgodovinsko resničnostjo in folkloro v enem od naslednjih poglavij).

Podobno lahko rečemo tudi za povedke o gradbenih podvigih oz. gradnjah infrastrukturnih objektov, kot so ceste in mostovi,¹²⁷ ki naj bi jih izvedli Francozi.

Ta puót, ki griə gor, ta, ta puót, tu je, tu ji pravimo Francuóska, ker so za časa Napoleona tu cesto nekokú uštimali, takú da je še zmiérej vidna. (Pugelj 2012: 300, št. 562)

Neva: Ali prov asfaltne ceste je bila tu Vela cesta. Tu je šla – póli Zdo-lanje i Goranje šterne, pa v šumu doli. Pa za Bərgud. To je cesta prvo. Káko se je več zvala unà? Napoleonska?

Josip: To je bila Napoleonska cesta.

Neva: To je Napoleonska cesta. (Pugelj 2012: 301, št. 563)

Napoleonovi vojaki so delali cesto od Brezovice pa do Vinice. Od radenske kapelice do Daleh njiv je iše Napoleonova cesta. Označena je iše s cestnim kamnom. (Kure 2004: 79, št. 157)

Uod Francuozu je pa Renkoč must. De so ga Napoleonovə pionierjə gradilə. (Ožbolt 2004: 118, št. 254)

¹²⁷ Krajši pregled tovrstne nepremične dediščine je naredila Mojca Ferle (2009: 69–70).

Must je pa Napoleon neriedu tisočuoosəmstuuasməga lajta in je še kamən.
Je kamən uklesan in lajtənca, samu se je kar najkaj zgubu nuotrə u-ziemlo,
ga naj vidət. (Ožbolt 2004: 119, št. 256)¹²⁸

Kako je z zgodovinsko verodostojnostjo teh podatkov, bi bilo, kot je bilo rečeno, treba preveriti za vsak primer posebej, kar pa bi zahtevalo več ločenih raziskav. Zadnji dve zgodbi tako omenjata most pri Renkoču. V RNKD (evidenčna št. enote: 23718) je opisan kot »triločni kamniti cestni most na Velikem Obrhu«. Zgrajen je bil v prvi četrtini 19. st. in naj bi ga, kot še pravi register, po izročilu zgradili Francozi leta 1810. Dejstvo je namreč, da je bilo konec 18. in v začetku 19. st. (posebej na Primorskem) zgrajenih veliko kamnitih mostov, ki so jih ljudje poimenovali »Napoleonovi mostovi«, kar pa je težko povezati z zgodovinsko zanesljivimi podatki, saj jih primanjkuje (Humar 2012: 55).¹²⁹ Dejansko pa je pod francosko oblastjo prihajalo do infrastrukturnih posegov, kot je bilo vzdrževanje in popravljanje cest ter mostov (npr. na Kranjskem so vzdrževali 140 milj cest, 23 velikih in 70 manjših mostov) (Holz 2010: 100).

Povedke velikokrat govorijo o kraju, ki ga na neki način zaznamujejo Francozi, npr. (podobno kot pri Turkih) kraji, kjer so taborili (prim. Pugelj 2012: 300, št. 562), prostorske točke, ki so jih zaznamovali s svojo prisotnostjo (prim. luknje v stenah cerkve – Kotnik 1957: 66–67; kamen z »Napoleonovimi črkami« – Zupan 1999: 68, št. 95; miza, za katero je sedel Napoleon – Marija Premru, zapisala Majda Rupar, *Francozi*, kraj zapisa: Lozica, 4. 2. 1964 (arhiv ISN ZRC SAZU)), najdbe podkev francoskih konj (prim. Primc 1997: 335, št. 362; Stanonik 2001: 339, št. 436; Stele 2013: 127) ali drugih ostalin iz tistega obdobja, kot so npr. francoski denar (prim. Stanonik 2001: 339, št. 436), človeške kosti, orožje (prim. Kotnik 1957: 66–67; Stanonik 2012: 340, št. 437) ali pa, kot rečeno, grobovi, kjer naj bi bili pokopani francoski vojaki.

Tista cesta, tisti kuós cejste še dənəs vidən in tam, kəmər so Francuózi,
kəmər so taborili, se tudi še zmiérej vidi. Nê tabor, ampak parcela je še
zmiérej tam. (Pugelj 2012: 300, št. 562)

Prav tu, kjer je avtokamp, je bila tudi borba s Francozi. Vojaki so imeli
tudi konje. Še pred desetletji so tu našli konjske podkve in kopita. Tak-
rat so Francozi zasedli grad Poljane v Predgradu in ga zaradi upornih
Poljancev oplenili in zažgali. (Primc 1997: 335, št. 362)¹³⁰

¹²⁸ Za povedke o infrastrukturnih podvigih Francozov gl. tudi Ožbolt 2004: 119, št. 255; Pugelj 2012: 298–299, št. 557.

¹²⁹ Podobno tudi Napoleonov most čez Nadižo pod Logjem pri Podbeli, datiran v prvo četrtino 19. st. (RNKD, evidenčna št. enote: 5068), ki naj bi po folklori sodeč dobil ime po Napoleonovih četah, ki so ga prečkale (Dular, Podpečnik, Šumrada 2010: 421).

¹³⁰ Za prostor, zaznamovan s strani Francozov, gl. tudi Stele 2013: 127.

V letih vladanja francoskega vojskovodja Napoleona od leta 1809 do 1814 se je dev francoskih vojakov med umikom zadrževal v naših Dravlah. Vojaške enote so imele konjsko vprego, sodeč po izkopanih kosteh, po podkvah in po bajonetih, ki smo jih našli pri gradnji kleti. Ko smo gradili hišo, smo pri izkopu pod šupo našli precej kosti pa bajonetov (to je blo okrog 1934). Če bi to klet na tem mestu kopal danes, ko nam je hči Danica zaposlena v muzeju, bi te izkopanine očistili in spravili v muzej. Takrat pa nismo razmišljali o tem, niti ni blo časa, da bi to očistel. Spodaj je varjetno še dost teh kosti, če bi šli naprej kopat. Takrat, k se bo spet kej gradil, se bodo tu, na teh mestih, kjer so kmetije, še našle kosti iz tistih časov. (Stanonik 2012: 340, št. 437)¹³¹

»FRANCOSKI ČAS« IN »TURŠKI ČAS«

Naj na tej točki podobno kot v poglavju o Turkih navedem še primer medsebojnega zamenjevanja »francoskega« in »turškega« časa.

»Viš, tle je, se reče, Krvavə puôtək. Suo pravlə starə ldjé, de je bla tle ana štrəšna stvar. Ana huda bitka. Táku, de je blu, de je kri tekla v potuócih.«
Je djäl, de suo se tuklə z dujmə sabljamə. De suo ležälə mrtvə po celə gmajnə. De suo se poklalə in ubilə.
Je riekü [stric] muôjmə atetə, de se fúrmanəm, ki vózjuo tuotlè ponuóci, večkrät kej pərkaže. Vsesuórt, de sou već vidlə, lüčce in tüdə veliče preciesje prez glav. Ne znam, katiera uôjska be tu bla. S Francuóza? S Türci? Aj, ma ne ne! Káka še bəlj od hedú názej. Zetu, ki od teh uôjsk ba se kej bəlj znalü. Ledjé sə zepúnejuo dugu. (Tončič Štrancar 2005: 147, št. 123; gl. tudi Čertobicki, *Kervava dolina*, Sl. Bčela letn., letn. II, št. 18 (15. 9. 1851), str. 86 (arhiv ISN ZRC SAZU))

Pri zadnji povedki se kaže, da v folklori ni večje razlike med časom Turkov in Francozov. Obema je skupno, da gre za čas vojaškega osvajanja, ki se je v folklori spojil še s predstavami o vračajočih se pokojnikih, in v tem oziru jasno ločevanje med obdobjema obeh vojaških osvajanj niti ni nujno potrebno.

Hudi so bili časi francoskih vojakov. Tudi po koroški deželi so mogočno razsajali, najbolj pa v Rožu.

Prihruli so čez Kočno v Črvič, v Sveče in v našo dolino. Toda nikoli ne bi prišli v te pokrajine, ako ne bi bilo na Kranjskem izdajice. Doma je bil v Savi pri Jesenicah, kjer je imel veliko graščino, ki še dandanes

¹³¹ Za druge primere materializacije folklore o Francozih gl. tudi Zupan 1999: 68, št. 95; Stanonik 2001: 339, št. 436.

tam stoji. Francozi so mu ponudili vrečico denarja. Žvenk in cvenk ga je premotil in prodal se je sovražniku ter mu pokazal pot preko Golice na Kočno. Začetkoma se mu ni godilo slabo pri Francozih, kajti dokler niso bili gotovi, da najdejo pravo pot, so ga kaj častili. – Dospeli so že na koroško stran. Pohlepno so gledali po rodovitni dolini, po vaseh in zelenih livadah. Do »prvih bajt« so še precej srečno hodili, nobena nesreča se jim ni pripetila. Ali zdaj jih je Bog kaznoval. Od zadnje planine (pašnika) na Kočni vodi črez precej dolg in zelo strm plaz, samo za kaki dve pedi široka steza do »Koblahove peči«. Po tej so morali tudi Francozi iti. Steza se je začela udirati, konji in pešci so popadali v brezno, iz katerega ni bilo več rešitve. Trudni, spehani in jezni so dospeli do Črviča. Vojaki so šli dalje, njih poveljnik pa se je na Črviču odpočil. Ko je spočit odhajal, je udaril s sabljo bled od jeze na skalo ter rekel: »Nikoli več ne bom hodil po teh hribih in dolinah.« A križ, ki ga je vsekal s svojo sabljo v skalo, se še sedaj vidi. Tudi jaz sem ga videl, ko smo hodili isto pot na Jesenice in Brezje.

Ko so prišli v dolino, so privezali izdajico z vrvjo k mizi in ga suvali z nogami, dokler ni poginil. Tako zadane smrt vsakega izdajalca.

Francozi so nato dospeli na Bistrico, kjer so oblegali na malem griču cerkev, ki ji pravijo »pri križah«. Streljali so v cerkev; luknje v stenah se še sedaj vidijo, ker jih ne morejo zazidati.

Ko so Bistričanje kopali neki rov, so našli sablje, gumbe in drugo starino, kar je izza francoskih vojsk. (Kotnik 1957: 66–67)

Ta zadnja povedka vsebuje več vsebinskih motivov, ki spominjajo na zgodbe o Turkih (steza se začenja udirati, poveljnik udari s sabljo v skalo in obljubi, da se ne bodo več vrnili v te kraje, sled udarca sablje še vedno vidna, Francozi oblegajo cerkev, najdeni ostanki francoske vojske), zato je povsem možno, da gre za primer aktualizacije, kjer so Francozi v zgodbi nadomestili Turke.

SKLEPNE MISLI

Kot je bilo prikazano, se vsebina povedk o Francozih v mnogočem sklada z zgodovinskim dogajanjem v času Ilirskih provinc. Odražajo predvsem breme preskrbe francoske vojske, davčnih obveznosti in materialnega izkoriščanja, jezikovno drugačnost Francozov, manj govorijo o strožjem pravnem redu za časa Francozov, medtem ko o nekaterih drugih vidikih francoske oblasti (npr. verskih reformah, upravnih spremembah) ne povedo ničesar. Poleg povedk o nasilnih vojaških spopadih s Francozi se pojavljajo tudi zgodbe o manj nasilnih, bolj naklonjenih odnosih, kar bi lahko bilo posledica težnje Francozov po čim bolj mirni zasedbi, hkrati pa je lahko bolj naklonjeni odnos odraz mirnejših obdobj francoske okupacije.

Našla sem tudi en primer zgodbe o Francozih kot prenašalcih bolezni, a ga zaradi njegove enkratnosti nisem izpostavljala.¹³² Tujci, pripadniki tujega sveta in potencialni prinašalci nevarnih sil in moči, nam namreč lahko škodujejo kot prinašalci bolezni – to je v slovstveni folklori pogost motiv. Bo pa več govora o tem v poglavju o Romih.

Da pa odnos med zgodovinskim dogajanjem in folkloro ni vedno enoznačen, kažejo primeri, ko se v enaki zgodbi ali z enakim vsebinskim motivom enkrat pojavijo Francozi, drugič pa Turki – njihovo medsebojno zamenjevanje je logično, saj so se v zgodovini oboji pojavljali kot vojaški zavojevalci, poleg tega pa so bili Francozi prva sovražna vojska, ki je stopila na slovenska tla po koncu turških vpadov (Šumrada 2010: 24). Tudi Josip Gruden (1911: 1) je že pred več kot sto leti ugotavljal, da se pripovedi o Turkih stapljajo s pripovedmi o Francozih.

Na splošno pa lahko rečemo, da Francozi na podlagi povedk, ki jih lahko povežemo z zgodovinsko realnostjo, izstopajo predvsem kot vojaški osvajalci, njihova etničnost oz. etnična drugačnost ni v ospredju (delno jo poudarjajo predvsem povedke, ki se nanašajo na jezikovno drugačnost). V povedkah o Turkih je veliko religijske dihotomije, v povedkah o Francozih pa seveda ne, ker je ni bilo. Odnos do Turkov je izrazito negativen, v odnosu do Francozov pa je zaznati večjo stopnjo ambivalentnosti. Podoba Turkov v folklori je, zgodovinsko gledano, v primerjavi s folkloro o Francozih manj natančna. To je po mojem mnenju povezano z večjo zgodovinsko oddaljenostjo od časa turških vpadov, zaradi katere je lahko prazna mesta v kolektivnem spominu zasedlo več arhetipskih in generaliziranih predstav, ki Turka potiskajo v vlogo »mitičnega Drugega«, medtem ko se zgodbe o Francozih v večji meri držijo historične realnosti.

Po drugi strani pa je lik Francozov prešel tudi v tradicijske predstave o vračajočih se umrlih, torej so postavljeni v vlogo najbolj elementarne drugačnosti, v vlogo nadnaravnega Drugega, v drugost, ki jim je pripisana kot pripadnikom onega sveta in ki se kaže v obliki nadnaravnih pojavov, kot je vicanje njihovih vojakov. Njihova nadnaravna drugost se odraža tudi v zgodbah o francoskih zakladih, ki pa jim mogoče kljub temu lahko pripišemo določeno stopnjo zgodovinske resničnosti, povezane z izkoriščanjem vojnih razmer v dobičkonosne namene.

Pomemben je tudi vidik materializacije folklore o Francozih. Kot smo videli že v poglavju o Turkih, lahko povedke kot »dokaz« za resničnost svoje vsebine navajajo različne predmete, objekte, ki so ali pa niso povezani z navedenim zgodovinskim obdobjem. Kljub večji zgodovinski bližini je to pri Francozih težje ugotovljivo kot pri Turkih, saj je predvsem za infrastrukturne objekte, ki naj bi jih zgradili Francozi, treba narediti ločene raziskave za vsakega posebej in tako sklepati o njihovem

¹³² »Ta francoska okupacija, ki je trajala od leta 1805 do 1809, več kot 4 leta, je zapustila tudi težke posledice krvne bolezni (LUISA), od katere so potomci degeneriki, slaboumni idioti, a po nekaterih krajih celo kreteni. Tako so pripovedovali, da je za posledico te bolezni izumrla Vakatova rodbina, Ledrarjova, Ahcova in Potokarjeva, pa tudi Francija, ki je pogorela leta 1847 s hišno št. 52 in potem tudi imela ime Francija, ni imela več potomcev.« (Zupan 1999: 69, št. 97)

zgodovinskem izvoru. Sklepamo pa lahko vsaj to, da so določeni objekti dobili ime, povezano s Francozi, ker so bili zgrajeni približno v obdobju francoske nadvlade. Pokazala sem dva primera, ko je omemba Francozov v folklori lahko arheološko indikativna, še več pa je takšnih primerov, ko zaradi kontekstualne omejenosti tega ne moremo preveriti. Prav tako lahko rečemo, da se večji del materializirane folklore o Francozih podobno kot pri Turkih nanaša na predmete, objekte ali vidike fizične krajine, ki s »francoskim časom« nimajo ničesar opraviti in so z njim povezani le v funkciji racionalizacije njihovega obstoja ali zunanje podobe.

HUNI

Huni so bili nomadsko ljudstvo mongolskega izvora. V 4. st. so iz osrednje Azije prišli v Evropo in si na poti podredili različna ljudstva ter s tem povečevali svoje število (Štih 1990: 91; Thompson 2000: 26–28). Leta 434 je na oblast prišel najznamenitejši hunski poglar, Atila, in vladal do svoje smrti leta 453 (Thompson 2000: 67, 164). Takrat je hunski imperij segal od južne Nemčije preko Podonavja do Črnega morja in srednjeazijskih predelov, središče pa je bilo v Panoniji. Med svojimi osvajalskimi pohodi je leta 452 hunska vojska prečkala slovensko ozemlje ter vdrla v bogato severno Italijo in oplenila Akvilejo (Štih 1990: 91). Zgodovinski viri omenjajo, da so ob hunskem pustošenju po območjih ob vpadnicah v Italijo težo njihove napadalnosti še posebej občutile Celeja, Emona in Petoviona, a arheologija tega ne potrjuje v celoti, saj zanesljivih materialnih dokazov o tem nimamo (gl. Knific 1993). Sklepa se, da se je večina prebivalstva mest in nižinskih naselij že pred hunskim prihodom umaknila v varnejše kraje, zato je tudi sporna domneva, da lahko Hunom pripišemo požganinske plasti v teh naseljih (Ciglenečki 1999: 342).

HUNI V SLOVSTVENI FOLKLORI

Resnično je na mestu vprašanje, ki si ga postavlja Šmitek (1994: 187), zakaj se je ime Huni ohranilo v slovenski (in tuji) folklori več kot 1500 let po njihovi zgodovinski interakciji s tem okoljem, še posebej, ker vemo, da folklor težko k aktualizaciji in prilagajanju trenutnim zgodovinskim razmeram (gl. Gießauf 2005 idr.), slovensko ozemlje pa je po njihovem obdobju prečkalo še več drugih barbarskih plemen. Verjetno so na to imela vpliv razna literarna besedila, ki omenjajo Hune, njihovo ime pa se je pogosto pritaknilo tudi drugim folklornim motivom (npr. pasjeglavcem) (Šmitek 1994: 188). Povezava s folklornim je bila Hunom pripisana že zgodaj v zgodovini – tako so se v času hunskih invazij še okrepile in pridobile na aktualnosti folklorne pripovedi o Aleksandru Velikem ter Gogu in Magogu, kasneje pa so bili, kot rečeno, z Gogom

in Magogom identificirani drugi stepski nomadi (Alani, Avari, Tatari), ki so ogrožali meje evropske civilizacije (Jones 1971: 399–400). Hunom lahko pravzaprav pripišemo vse značilnosti, ki so bile v poglavju o barbarskih Turkih pripisane tem. Podobno kot lastnosti barbara se je tudi atribute pasjeglavcev pripisovalo različnim napadalnim ljudstvom, ki so bila v danem zgodovinskem trenutku aktualna (White 1991: 53, 183). To v slovenski folklori velja tako za Hune kot za Turke. Oboje lahko uvrstimo v kategorijo demoniziranega »barbarskega Drugega«, ki se mu pripisuje okrutnost in nečloveškost, in hkrati zunanjega Tujca, ki v Našo skupnost s svojim nasilnim vdorom prinese elemente kaosa in onostranskega.

Sicer se v problematiko o izvoru in značilnostih Hunov in Atila v slovenski folklori ne bom globoko spuščala, saj sta to že obdelala Milko Matičetov (1948) in Šmitek (1994), osredotočila se bom le na tiste podatke, na katere sem naletela v folklori, ki sem jo zbrala sama.

Pri Atili in Hunih (pravzaprav folklorista sama niti ne govori o Hunih, pač pa zgolj o Atili) folkloristi ne smiselno deliti na takšno, ki odraža kolektivni spomin na resnično hunsko nevarnost, in druge folklorne motive, kot sem storila pri Turkih in Francozih, saj v folklori o Hunih ne gre iskati zgodovinske resničnosti, kar ugotavlja tudi Katja Hrobat (2010: 57).

Tudi folklorista o Atili in Hunih je del fizične krajine, kar kažejo toponimi, ki izpričujejo domnevni Atilov grob in se nanašajo na arheološka najdišča (Knific 1993: 521; Hrobat 2010: 57). Katja Hrobat (2010: 59) pravi, da je Atila v izročilu povezan predvsem z zakladi kot manifestacijo onega sveta, preko katerih želi skupnost na svojem ozemlju vzpostaviti stik z nadnaravnim, onostranskim. Največkrat so ti zakladi povezani z Atilovim grobom oz. pokopom v treh kovinskih krstah, kar je splošna evrazijska dediščina (Šmitek 1994: 199).¹³³

Podobno kot je bilo omenjeno pri Turkih, se tudi v folklori o Atili znotraj istega tematskega motiva lahko izmenjujejo različne osebnosti (Podbrežnik Vukmir, Kotnik 2009: 156–157, št. 239–240). Tudi v tej povedki je motiv Atila zgolj ena od možnih razlag določene lastnosti fizične krajine:

Po dolini od Tržiča proti sv. Ani je mnogo gomil. Ljudje govore o njih različno: nekateri pravijo, da so gomile nasipali na grob vojvodom in plemenitnikom. Drugi zopet pravijo, da so jih nasipali ljudje za spomin, a ne povedo, v kakšen spomin. Govore tudi, da je na Stolu pokopan v taki gomili v trojni rakvi kralj Atila. (J. Z., *Mogile pod Ljubeljem*, Besednik, letn. II št. 19 (10. 10. 1870), str. 150 (arhiv ISN ZRC SAZU))

¹³³ »Atilovo truplo je pokopano pod tremi hrasti v Šutjevem gaju ali gradišču nedaleč od Kapele. Leži v zlati, srebrni in železni krsti. Na tem hribčku je stal, pravijo, nekdanj Atilov leseni grad.« (A. Vogrinec, *Pravljica o kralju Atili*, Gospodar XXXVII, št. 52 (1903), str. 3–4 (arhiv ISN ZRC SAZU))

V tem primeru je motiv Atile ena od možnih razlag za izstopajoči element fizične krajine, pri čemer o zgodovinski resničnosti ni smiselno razglabljati (podobno tudi pri cerkvi sv. Roka pri Ptuj; gl. Radešček 1996: 176–177).

Lahko pa Huni nastopajo tudi kot graditelji – zgradili naj bi Planinski grad (Orožen 1936: 22), a kot kaže druga povedka, v kateri so ga zgradili ajdi, gre predvsem za kontaminacijo motiva o velikanih, ki zidajo objekte. Več je tudi pripovedi o Atilovem gradu oz. njegovih ostankih – za gomilno grobišče na Kapelskem Vrh (RNKD, evidenčna št. enote: 934) folkloristi pravi, da je tam stal Atilov grad ali pa je tam pokopan kralj Matjaž. Kot materialni dokaz za resničnost zgodbe o nekdanjem Atilovem gradu velja današnja cerkev sv. Magdalene, ki naj bi bila zgrajena iz njegovih ostankov. Na Gradišču naj bi bil tudi skrit zaklad in – kar je značilno za kraje, ki so povezani z onostranstvom – pojavljajo se zgodbe o strahovih in duhovih, ki naj bi se prikazovali na tem mestu (Radešček 1996: 191–195).

O mešanju »turških« in »hunskih« elementov v folklori je bil govor že v poglavju o Turkih. Naj dodam zgolj, da je bila že pred stoletji težnja evropskega imaginarija, da združi skupnosti, kot so Skiti, Huni, Parti in muslimani, pod skupno oznako »Turki« ali »barbari« (White 1991: 116) – torej dejstvo, da se to dogaja tudi v folklori, ki poleg tega še teži k aktualizaciji, ni presenetljivo.¹³⁴

Ne moremo pa v folklori o Hunih in Atili govoriti o kakšni njihovi etnični drugačnosti – zavzemajo predvsem vlogo generalizirane drugosti, podobno kot se to dogaja v folklori o Turkih. Pri Hunih prav tako ne moremo govoriti o kakšni drugi vrsti drugačnosti, kot je religijska ali jezikovna. Zdi se, da je Atila zgolj element kolektivnega spomina, ki pa je že toliko izgubil stik z zgodovinskim dogajanjem, da etnična drugačnost njegovih Hunov v folklori ni več vidna in je njegovo ime v procesu zgodovinske racionalizacije postalo del arhetipskih in mitoloških predstav.

¹³⁴ Tovrstne predpostavke so bile možne tudi zaradi pomanjkanja pisnih virov »barbarov«, kar velja tudi za Hune; vendar podoba »barbara« le ni tako statična, kot domneva večina raziskovalcev, in »barbar« ni zgolj pasivni opazovalec ideološke podobe, ki jo o njem ustvarjajo *njegovi* Drugi (torej »civilizirana« družba) (gl. Stepanov 2010) – tudi »barbari« sami so s izkazovanjem svoje bojevitosti hoteli poudariti svojo vojaško moč in pri nasprotnikih vzbuditi strah (Rozhdestvenskiy 2013).

DRUGOST V ODNOSU DO PRETEKLOSTI, KOLEKTIVNEGA SPOMINA IN FOLKLORE: MOŽNI RAZLOGI ZA NESKLADJA MED ZGODOVINSKO RESNIČNOSTJO IN FOLKLORO

Na tem mestu bom teoretično poskušala podati razloge za razhajanja med zgodovinsko resničnostjo in slovstveno folkloro oz. širše gledano razložiti izražanje »zgodovinske drugosti« v folklori skozi filter kolektivnega spomina ter odnosa med zgodovino in folkloro. Gre predvsem za teoretični premislek o procesih, ki so morebiti vplivali na to, kako slovenska folkloro vidi Turke, Francoze in Hune. Razprava tu presega okvire slovenske folklore in celo slovstvene folklore same ter daje vpogled v različne vrste raziskav, ki pa se, četudi z različnih zornih kotov, vsaka na svoj način osredotočajo na odnos med folkloro in preteklostjo ter znotraj tega na izražanje (etnične) drugosti, drugačnosti.

Iz preteklosti (predvsem bolj oddaljene) nimamo veliko podatkov o tem, kako se je drugost odražala v tedanji folklori, lahko pa se za pridobitev nekaterih drobcev o folklornih predstavah obrnemo na ohranjene pisne vire, ki se načeloma sicer primarno ne ukvarjajo s folkloro, a menim, da lahko tudi na podlagi teh (pogosto politično ali moralno-teološko obarvanih in od resničnega življenja oddaljenih) tekstov razločimo mehanizme drugačenja, ki so vidni tudi v folklori. Z upoštevanjem družbenozgodovinskih okoliščin med nastajanjem teh pisnih virov lahko dobimo nekaj indicov o tem, kako je skupnost opredeljevala svojo lastno identiteto, kdo je predstavljal njenega Drugega (oz. enega od njih) ter kakšne vloge in značilnosti mu je skupnost naložila, da je potrjevala in upravičevala pravilnost svojega načina življenja in vrednot.

Esencialnost obstoja Drugega se odraža v časovni in prostorski raznolikosti družb, katerih pisni viri govorijo o Drugem. Kot koncept, kot nekakšna »posoda« (oz. drugače rečeno *arhetip*) je Drugi presenetljivo dolgoživ in fiksni – ravno nasprotno pa je njegova »vsebina« zelo spremenljiva – lahko se popolnoma spremeni ali pa najde novega »kandidata«, ki ga preoblikuje po svojih predstavah. Ko je neka oseba ali skupnost postavljena v vlogo Drugega, postanejo razlike v odnosu do nje še dodatno poudarjene in potencirane, podobnosti pa so zmanjšane. Ko pa se proces obrne in oseba ali skupnost izstopi iz vloge Drugega, se do nje vzpostavijo nevtralne ali celo pozitivne konotacije. Iz zgodovine so znani primeri, ko nekdanji Drugi ne samo zapusti vlogo Drugega,

ampak celo postane del Naše skupnosti – danes se Američani počutijo povsem domače obkroženi z japonskimi elektronskimi napravami in drugimi popularnimi elementi japonske kulture, kar je bilo v času japonskega napada na Pearl Harbor popolnoma nepredstavljivo, saj so takrat Američani Japoncem pripisovali tipične lastnosti sovražnega Drugega, povezane z zlom, nemoralo in vsem slabim (Olweean 2002: 102). Proces drugačenja je torej lahko presenetljivo prilagodljiv in ima včasih zelo kratek spomin (ali pa nasprotno, zelo dolgega, kot je vidno v pojmovanju »barbara«).

Vsekakor pa je treba takrat, ko raziskujemo drugost v bolj ali manj oddaljenih časovnih obdobjih, njeno podobo *primerjati z zgodovinskimi dejstvi*. To nam namreč pomaga prepoznavati, koliko ta podoba temelji na njih, koliko pa se historična realnost meša s folklornimi predstavami (v določenih primerih pa tudi z ideološko podprto propagando).

Drugost, ki se v folklori pojavlja opredeljena z zgodovinskimi imeni ter je umeščena v določeno zgodovinsko obdobje (koliko se pri tem naslanja na resnično zgodovinsko dogajanje, niti ni tako bistveno), dojemam kot del *kolektivnega spomina* skupnosti.¹³⁵ Na to, kako skupnost vidi preteklost, vsekakor vplivajo interesi vladajočih skupin. Kolektivni spomin je namreč del kulturnega aparata, ki ustvarja smisel. V njem se iščejo razlage za aktualne probleme, prav tako pa primerjave s preteklostjo dajejo spominu moč vplivati na sedanost. Posameznik čuti težnjo po vključitvi v nekaj, kar presega posamično eksistenco – in prav to omogoča politične manipulacije s preteklostjo. Spomin se lahko dojema kot *simbolični okvir za pojmovanje sveta*, hkrati pa ima *pomembno vlogo pri ustvarjanju osebnih in kolektivnih identitet* (Kuljić 2012: 28). Kolektivni spomin odseva tudi v slovstveni folklori, zato se mi zdi prav, da poskušam pojasniti načine, kako na konstrukcijo identitete in drugosti vplivajo koncepti, kot so folklor, preteklost, zgodovinski viri in zgodovinopisje, kolektivni spomin in ideologija, saj to omogoča, da bolje razumemo drugost, ki jo folklor predstavlja v zgodovinski preobleki.¹³⁶

¹³⁵ Pri tem izhajam predvsem iz Halbwachsovega koncepta kolektivnega spomina in se ne poglobljam v kritike le-tega, kot je npr. ta, da Halbwachs ne upošteva dinamike *osebne*ga spomina, ki je lahko drugačna od dinamike kolektivnega spomina, ter da s tem posameznika pretvarja v *pasivni objekt* kolektivne zavesti, ali pa kritika hermenevtike, za katero je kolektivni spomin preveč abstraktna posplošitev, ki spomin razume kot nekakšen *spomenik*. Hermenevtiki poudarjajo, da obstajajo le *kolektivni pogoji* možnega spominjanja (npr. politični, religijski); tl z vidika osebnih izkustev vsakega posameznika oblikujejo različne spomine. Halbwachs podoba preteklosti v kolektivnem spominu dojema kot nekaj stabilnega, zato na podobno statičen način dojema tudi identitete. Zanimiv je tudi pristop, ki ga je razvil Pierre Nora, ki trdi, da spomin, ki ga ima skupnost, ni odraz njene »kolektivne duše«, ampak je produkt družbe, razširjan z mediji, institucijami, simboli in znaki, pri čemer imajo pomembno vlogo »krajji spomina« (fr. *lieux de mémoire*) kot točke kristalizacije kolektivnega spomina in identitete, kot so arhivi, muzeji, spomeniki, ki odmerjajo prisotnost preteklosti v sedanosti (Kuljić 2012: 107–111). Kako bi se tovrstne kritike aplicirale na kolektivni spomin znotraj slovstvene folklorne, bi bila tema druge raziskave, zato se na tej točki v to ne bom poglobljal.

¹³⁶ Naj tu zgolj omenim, da so šele v drugi polovici 15. st., po iznajdbi tiska, knjige postale »dopolnilo« spomina, pri čemer so bili natisnjeni predvsem spisi vladajočih skupin, medtem ko so se ljudski spomini še dolgo prenašali v ustni obliki. Od 18. st. so na proces spominjanja začeli vplivati še drugi dejavniki: nove tehnologije, industrijski razvoj, urbanizacija, povečanje števila bralcev, emancipacija od religije ter vedno večji vpliv nacionalne zavesti; uradna podoba preteklosti je postala vse pomembnejši del politike in ideologije (Kuljić 2012: 35, 37–38).

NOVA OBZORJA, STARI TOPOSI PROTI STARIM IDEJAM V NOVI PREOBLEKI: FOLKLORA IN KOLEKTIVNI SPOMIN

Regina Bendix (1993: 15) pravi, da gre pri stikih z Drugimi za mešanico strahu in radovednosti in da je to univerzalna lastnost vseh človeških kultur. Tudi Eva Krekovičová (1997: 167) meni, da je podoba »drugih« (etničnih) skupnosti sestavni del družbenega spomina. Podobnega mnenja je tudi Gießauf (2005: 255, 267), ki pravi, da so predstave o tujcih kot nevarnih in sovražnih sestavni del človekovega dojemanja sveta, tako Krekovičová kot Gießauf pa ugotavljata, da so takšni stereotipi in predsodki lahko presenetljivo *dolgoživi* in se skozi čas *nalagajo drug na drugega*. Zelo dolgo zgodovino imajo šale na račun drugih skupnosti. Že stari Egipčani so se norčevali iz Nubijcev, živečih na obrobju egiptovske civilizacije, šale o neumnosti barbarov, ki so krožile med starimi Grki, pa se v bistvu niso pretirano razlikovale od sodobnih etničnih šal (Davies 1990: 132–133). Kot naslednji primer dolgoživosti Gießauf prikaže podobo »azijskega barbara«, ki se pojavlja v evropskih pisnih virih že od antike dalje. Značilnosti, ki so jih tedanji evropski pisci pripisovali najprej Skitom, nato Hunom, Avarom in še kasneje Madžarom, ki so s svojimi napadi ogrožali Evropo, so si nenavadno podobne. Predstavljali so nevarne tujce, Druge, ki so s svojo nenavadnostjo in popolnoma drugačnim načinom življenja predstavljali antitezo civilizaciji ter so pustili močan pečat v evropskem kolektivnem spominu. Kljub temu da so jih med seboj ločila stoletja, je vsako od teh napadalnih ljudstev v očeh Evropejcev predstavljalo *zgolj nadaljevalca prejšnjega* (pogosto jih niso ločevali niti po imenih).¹³⁷ Da bi jih lahko umestil v evropsko predstavo o svetu, se je evropski človek torej zatekal k *že znanim stereotipom in načinom drugačenja*, ki so se obnesli že v preteklosti. Večino teh ljudstev so v procesu racionalizacije njihovega izvora in nerazumljive krutosti ter umestitve v (lastni evropski) zgodovinski in krščanski okvir v srednjem veku enačili z Gogom in Magogom (Sager 2002: 27–28).¹³⁸ V predstavah

¹³⁷ Podobno je v srednjem veku ime »Saraceni« predstavljalo kolektivno oznako za vse sovražnike krščanstva (Hoppenbrouwers 2007: 58), v estonski folklori pa se z besedo »Tatar« povezujejo spomini na vojne z različnimi azijskimi in turškimi ljudstvi (Tuisk 2014: 96).

¹³⁸ Kot domovina »evropskih barbarov« je že od antike veljala *Skitija*, negostoljubno področje nekje na severovzhodu. Skite in njihove potomce, med katere so uvrščali številne »barbare« (Çirakman 2002: 81; Cardini 2003:

o teh tujcih so se v očeh Evropejca torej zrcalile lastnosti vseh barbarov, ki jih je Evropa spoznala do tedaj (Gießauf 2005: 255–260, 266; Beller 2007c: 267).¹³⁹ Kot je bilo prikazano, so tudi Turki postali utelešenje barbarov – predvsem v ideoloških diskurzih, določene značilnosti pa je prepoznati tudi v slovenski folklori. Tu se izkazuje tudi *težnja po generaliziranju*, ki je zelo pogosta v identitetnih procesih – barbari so postali enotna skupnost oz. kategorija, individualne poteze posameznih ljudstev v tej vlogi so se zabrisale.¹⁴⁰ To lahko vidimo tudi v slovenski folklori: pasjeglavske vojščake so v nekaterih primerih zamenjali Turki (Šmitek 2005: 6), prav tako pa niso redke variante povedk, v katerih nastopajo enkrat Turki, drugič Napoleonovi Francozi. In prav zaradi tega, pravi Krekovičová, ker predstave v folklori niso nujno urejene strogo kronološko, ampak se nalagajo druga na drugo, je treba drugost, ki se kaže v ustnem izročilu, vedno proučevati *v kontekstu določenega zgodovinskega obdobja*, v katerem je to izročilo obstajalo (Krekovičová 1997: 167–168).¹⁴¹ Podobno ugotavlja tudi Belova (2007), ki pravi, da je poleg etnocentrizma in dolgoživosti za folklorne pripovedi na temo etnične identifikacije značilno tudi to, da so inkorporirane *v kontekst »svetovne zgodovine«* – od stvarjenja sveta, (psevdo)zgodovinskih in bibličnih dogodkov (npr. Gog in Magog) in mitologiziranih zgodovinskih dejstev (gl. tudi Sager 2002: 27).¹⁴² To je tudi, kot smo videli, ključna značilnost »zgodovinske drugosti« v

192–193; Sager 2002: 29), so označevali z negativnimi lastnostmi tudi zaradi zaničevanja pastirskonomadske kulture, ki naj bi bila njihov prvotni način življenja. Nomad je namreč predstavljal popolno antitezo civilizacije (Gießauf 2005: 256–267; že veliko pred tem so tudi za prebivalce mezopotamskih urbanih središč »necivilizirani« nomadi predstavljali grožnjo, pripisovali so jim tudi podobne lastnosti, npr. divjost, nespoštovanje ustreznih moralnih načel ipd.; gl. Bahrani 2006).

¹³⁹ Te stare oblike in predpostavke o napadalnih Drugih je izrabljala tudi propaganda: tako je britanska protinemška propaganda med 1. svetovno vojno Nemce prikazovala kot »barbarske Hune« (Beller 2007b: 317).

¹⁴⁰ Rimljani so npr. svojim barbarom (med katere so šteli različna ljudstva in plemena, s katerimi so prišli v stik) vsilili enotno etnično identiteto, ki dejansko ni obstajala; kot Kelte so npr. označevali obsežno skupino ljudstev od Galcev na zahodu Evrope do Galačanov iz Male Azije, plod rimske domišljije je tudi etnična enotnost Germanov, kot Gote so označevali združbe različnih ljudstev (Fontana 2003: 19–21). Na podoben način so kasneje, v srednjem veku, s poudarjanjem domnevnih povezav med največjima grožnjama krščanstvu, muslimani in Judi, oboje potisnili v generično kategorijo »heretikov«, božjih odpadnikov (Leshock 2002: 211; gl. tudi Aalto 2010: 108–109). Kot pravi Hobsbawm (1990: 66), so stereotipi o homogenosti in enakosti Drugega (npr. v času kolonializma so se temnopolti prebivalci kolonialnim gospodarjem zdeli »vsi enaki«) posledica »selektivnega družbenega pogleda«, ki Drugemu pripiše enotnost, ki je v resnici ni. A tudi identitetna povezanost in enotnost med pripadniki Naše skupnosti je lahko *zgolj ideološki koncept*: enotnost krščanstva je v srednjem veku v principu sicer obstajala, kristjani so se verjetno zavedali skupne (krščanske) identitete (še posebej, ko so se srečali z nekrščanskim sovražnikom), a krščanstvo je bilo zgolj ena od identitet evropskega človeka (poleg družbene in etnične pripadnosti, pripadnosti določeni družini, politične pripadnosti idr.) in ta identitetna večplastnost ni preprečevala trenj in konfliktov med samimi pripadniki krščanske skupnosti (Aalto 2010: 188–189).

¹⁴¹ Tovrstno »staplanje spomina« na dogodke iz povsem različnih zgodovinskih obdobj se ne izraža zgolj v folklornih predstavah o Drugem: v skandinavski folklori so npr. vojne pustile močan pečat, se pa v njej ne prikazujejo v lastnih, časovno ločenih okvirih, ampak se stapljajo ena v drugo, ne glede na to, ali se zgodovinsko gledano umeščajo v čas 16. ali 19. st. Podobno so se tudi spomini na velike epidemije, ki jih je Skandinavija doživljala skozi stoletja, spojili oz. združili v folklorno tradicijo o črni smrti, ki je v 14. st. pomorila tretjino švedske in dve tretjini norveške populacije (Kvideland, Sehmsdorf 1988: 344, 352).

¹⁴² Drugi se konstruira v tērminih, izhajajočih iz sheme predstav, ki so skupnosti poznane. Tako je bilo tudi v srednjem veku, ko je bila podoba Drugega takšna, da je odražala tiste lastnosti, ki so bile v lastni skupnosti nezaželene in odraz imaginarne konstrukcije tistih, ki niso del Naše skupnosti. Med tovrstne mehanizme sodi tudi

folklori – skupnost svojo preteklost umešča v čas »zgodovinskih Drugih«, četudi je velik del zgodovinskih elementov v tej folklori fiktiven. Kolektivni spomin si namreč s prisvajanjem zgodovinskih elementov zagotavlja smiselno celoto, ki lokalne dogodke povezuje z dogodki širše skupnosti (Brumen 2000: 29). Arhaične mitološke predstave o tujcih se v folklori *prepletajo* z realnimi opažanji o drugi skupnosti v vsakdanjem življenju, pri čemer mitološki vidik prevlada (Belova 2007: 337–338, 344). Dejstvo pa je tudi, da ustno izročilo vedno *teži k aktualizaciji*, ki se v izročilu o tujcih kaže v tem, da bolj »aktualni« liki zamenjajo starejše (npr. Turki včasih zamenjajo Saracene ali pasjeglavce; gl. Šmitek 1986: 293; 2001: 2),¹⁴³ kar je mogoče opaziti tudi v kontinuiteti med tradicionalno in »sodobno« folkloro (gl. Tangherlini 1995). Primer prilagajanja so tudi etnične šale, ki so nadomestile šale na račun manjših skupnosti, hkrati pa se te etnične šale pogosto prilagajajo za lokalno rabo – šale o Poljaki v ZDA so se tako lokalizirale v obliko šal o Portugalcih v San Franciscu, šal o Italijanih v New Jerseyju, o Belgijcih v Wisconsinu ipd. (Davies 1990: 136). Na podoben način so se srednjeveške povedke o Judih, ki naj bi v obredne namene ubijali krščanske otroke, v sodobnem času preoblikovale v sodobne povedke o fantku, ki ga kastrirajo in pustijo krvavečega na stranišču nakupovalnega središča ali na drugem javnem kraju. Namesto Judov v vlogi storilcev pogosto nastopajo pripadniki kakšne etnične manjšine ali homoseksualci (Brunvand 2002: 37–38, 277–278). Zgodbe o krščanskih otrocih, ki jih Judje ubijajo, da za obredne namene uporabljajo njihovo kri, morda segajo že

umeščanje različnih sovražnikov krščanstva v (znani) okvir krščanske apokalipse. Tako so kljub očitni kronološki neskladnosti (v času nastanka predstave o apokalipsi srednjeveških sovražnikov in tedanjih Drugih seveda še ni bilo na obzorju) – v skladu z že opisano prilagoditvijo starejših predstav o sovražnem Drugem aktualnemu družbenemu stanju (in pogosto spodbujeno s spreminjajočimi se političnimi in religioznimi cilji) – postali del apokaliptične zgodbe tudi Saraceni in Tataři.

Apokalipsa in krščanska eshatologija sta ponudili okvir za razlago obstoja in dejanj sovražnih skupnosti, hkrati pa opravičevali njihovo preganjanje ter dajali zagotovilo, da bo krščanstvo nekoč dokončno odrešeno grožnje, ki jo predstavljajo nekristjani. V tem okviru je imela pomembno vlogo ideja o zaroti, v kateri so bili ti združeni, skupaj ali pod poveljstvom ultimativnega sovražnika Antikrista, z namenom ob koncu sveta uničiti krščansko skupnost (Higgs Strickland 2003: 212–213). Na podoben način so razlagali tudi izvor tujih ljudstev (od monstruoznih bitij do trenutnih vojaških zavojevalcev in bližnjih Drugih). Pogosto so jim namreč pripisovali, da izvirajo od Kajna, ki je bil s tem od kristjanov osovraženim potomstvom kaznovan zaradi svojega greha (umora svojega brata), ali pa Noetovega sina Hama, ki je videl goloto svojega očeta (Higgs Strickland 2003: 49, 84–85, 231). Pripisovanje izvora od biblijskih prednikov prebivalcem določenega dela sveta je imelo pomembno vlogo pri konstrukciji (namišljene) identitete določenega geografskega področja (Leshock 2002: 214).

¹⁴³ Tudi v Švici, ki je že stoletja multikulturna (in se zaradi tega posledično ni mogla razviti zelo močna narodna identiteta), obstaja veliko podob nešvicarskega Drugega. Kot pravi Regina Bendix, se podoba Drugega v tej državi zelo izrazito izraža v jeziku oz. folklorih obrazcih (npr. »kaditi kot Turek«, »delati kot črnc«, izraz *Tschingge*, ki označuje Italijana, a hkrati nekoga kratke pameti, lenuha, nekoga, ki ne skrbi za svojo higieno, izraz *Gestampfter Jude* ('pretlačeni Jud'), ki se nanaša na meso v konzervi, ipd.) – a kot pravi Bendixova, veliko Švicarjev pravi, da gre pri tem zgolj za tradicionalen način govora, ki ni povezan z njihovim osebnim mišljenjem (Bendix 1993: 15–17). Res pa je, da so mnogi takšni izrazi, še posebej o črnih, Turkih in Azijcih, obstajali, še preden so te skupine ljudi živele na področju Švice. Danes so tujci – tuji delavci, begunci in do neke mere turisti – postali zelo očitni del družbe in ta *soobstoj metaforičnih, simbolnih tujcev* (kot se kažejo v prej omenjenih folklorih obrazcih) in *realnih tujcev povzroča nesporazume in napetosti*. Kot primer Bendixova navaja v Švici dobro znano čokoladno sladkarijo, ki se imenuje *Mohrenkopf* – kar pomeni 'Mavrova/črnčeva glava'. To ime izhaja iz tradicionalne kulture, danes pa je dobilo rasistični prizvok (Bendix 1993: 17–19).

v čas antične Grčije in so se z Judi začele povezovati šele v poznem srednjem veku. Po drugi strani so se namesto Judov v podobnih zgodbah pojavljali tudi kristjani (ki so jim to vlogo pripisali pogani) ali pa člani drugih krščanskih heretičnih sekt (s stališča drugih kristjanov). Te zgodbe, kot rečeno, nekateri folkloristi povezujejo s sodobnimi povedkami, ki krožijo v ZDA, o dečku, ki gre sam na stranišče v nakupovalnem središču in ga kasneje najdejo v mlaki krvi z odrezanim penisom. Kot krivci za ta zločin se lahko pojavijo temnopolti, belci, Indijanci ali hipiji – torej Drugi. Kar je skupno tako zgodbam o obrednem uboju otrok kot o kastraciji dečka, pa je to, da se v vlogi krivcev pojavljajo etnične, religijske ali politične skupnosti, ki ogrožajo večinsko skupnost, in da te zgodbe odražajo tesnobe in tabuje večinske skupnosti in ne dejanskega poznavanja skupnosti, ki so postavljene v vlogo grešnega kozla (Ellis 1983: 201, 206–207). Korenine zgodb, ki jih danes imenujemo sodobne povedke in ki so postavljene v sodobni svet, imajo torej lahko stoletja stare korenine (Fine 1992: 2–3). Hkrati pa, kot navaja Alenka Goljevšček (1982: 180–181), slovstvena folklorja ni nagnjena k temu, da bi kršila pravila in norme ter uvajala novosti; osnovne strukture so zelo stabilne – da bi bilo neko izročilo sprejeto in bi se obdržalo, mora temeljiti na poznavanju tradicionalnih tem in stilskih shem, oz. kot o procesu drugačenja z drugimi besedami pove Gilman (1985: 21), so lastnosti Drugega kombinacija resničnih življenjskih izkušenj, filtriranih skozi dožemanje (oz. pogled na svet – op. av.) skupnosti, s »svetom mita«¹⁴⁴ – skupaj tvorita podobo, ki ni niti povsem resnična niti povsem tradicijska.

Če se na tej točki osredotočimo predvsem na slovensko folkloro, lahko opazimo številne primere njene aktualizacije in prilagajanja. Kot ugotavlja Ivan Grafenauer (1939: 409), so v slovenski ljudski pesmi Mavri in Saraceni (oz. tudi zamorci, turški car, španski kralj) najpogostejše predstavniki zla in povzročitelji nesreče. Tem vdiral-skim tujcem so skupne določene poteze, tudi zamenjevanje njihovih imen ni redkost, kar je posledica težnje po aktualizaciji folklore. V 15. st. je »saracensko nevarnost« zamenjal »turški strah« in tudi v nekaterih slovenskih ljudskih pesmih so se Turki začeli pojavljati v vlogah, ki so jih prej imeli Saraceni, turški sultan je stopil na mesto španskega kralja ali pa so se pomešali z zamorci¹⁴⁵ ali pasjeglavci. Prav tako se v starejših pesmih kot skrunitelji hostije pojavljajo zamorci, v kasnejših srednjeveških pa jih zamenjajo Judje (SNP I/519; SNP I/703) (Golež Kaučič 2007: 7; Šmitek 1986: 28, 293). Podobno menjavanje različnih etničnih skupnosti opaža tudi Grafenauer (1937/1938) na primeru slovenske pesmi *Romar sv. Jakopa komposteljskega* (SNP I/37),

¹⁴⁴ Mit tu ni terminološko ustrezen izraz, a iz konteksta sklepam, da ima Gilman (1985) pri tem v mislih to, kar sama v knjigi imenujem *tradicijske predstave*.

¹⁴⁵ »Zamorec« dobesedno pomeni 'tisti, ki prihaja iz dežele onkraj morja' in je šele naknadno dobil pomen 'temnopoltga', nima pa nobene etnične konotacije. Ta izraz se pogosto uporablja za Saracene oz. za muslimanske Mavre, ki so kot pirati in trgovci s sužnji prihajali celo na področja severnega Jadrana oz. tudi do slovenskega etničnega prostora (Golež Kaučič 2007: 7).

ki vsebuje mednarodni motiv o plemkinji, preoblečeni v romarja ali meniha pevca, ki s petjem in godbo reši svojega moža iz ujetništva pri nevernikih (muslimanih). Temu podoben je motiv o kralju ali vitezu, ki pod krinko romarja ali meniha reši svojo ženo iz rok turškega ali saracenskega ugrabitelja¹⁴⁶ – slovenski primer so pesmi o kralju Matjažu in Alenčici (SNP I/1–8), o *Ribniški Alenčici* (SNP I/92), ki jo grof še pravočasno reši iz rok turških ugrabiteljev, o *Ribniški Jerici* (SNP I/93–94), ki jo krščanski junak reši iz suženjstva, pa tudi povedke o Miklovi Zali, ki se s Turškega vrne domov ravno v trenutku, ko se njen mož možič z drugo, ter pesmi *Turški rop* (SNP I/96) in *Ugrabljen žena ne sme obiskati matere* (SNP I/90–91). V pesmi *Romar sv. Jakopa kompostelskega* se španski kralj napoti na romanje k sv. Jakobu v Galicijo, ki se, po pesmi sodeč, nahaja na »Turškem«, kjer ga »Turki« ugrabijo. Grafenauer sklepa, da v zgodnejši različici kralja niso ugrabili Turki, ampak španski Mavri, ko pa je romanje k sv. Jakobu v Kompostelo v naših krajih izgubilo nekdanjo veljavo, se je ime božje poti v pesmi sicer ohranilo, zbledel pa je spomin na Jakobov grob v Galiciji in po pomenu ga je nadomestil Jezusov grob v Jeruzalemu. Hkrati pa so na mesto španskih Mavrov stopili Turki kot gospodarji Jeruzalema in poti do njega (Grafenauer 1937/1938: 338–343; 1939: 281–284). Podobno ozadje z enako zamenjavo španskega/mavrskega kralja za turškega cesarja vidimo tudi v nekaterih drugih baladah, npr. v baladi *Zarika in Sončica* (SNP I/71–72) ali pa v baladi, v kateri kraljič rešuje svojo od Saracena ugrabljenost nevesto – v njej je kraljič dobil ime kralja Matjaža, ugrabitelj pa je postal turški car (Grafenauer 1973: 73, 87–89; gl. tudi Grafenauer 1950: 198–199). Podobno geografsko nejasnost vidimo v islandskih srednjeveških sagah: Saracene kot generično oznako za muslimane se omenja kot prebivalce dežele z imenom *Serkland*, ki pa se je ne da natančno geografsko opredeliti – različni viri jo uvrščajo tako v Mezopotamijo, Palestino, Afriko, Španijo kot Malo Azijo. Te dežele – kot tudi »Turčije« v slovenski folklori – zato *ne smemo razumeti geografsko, ampak predvsem politično in kulturno* (Aalto 2010: 139). Ne smemo torej vseh imen krajev, ki se omenjajo, jemati kot neizpodbitno geografsko-zgodovinsko dejstvo – lahko so spreminjala svoj pomen oz. je ta lahko drugačen od tistega, ki nam ga podaja empirična znanost. »Turčija« je tako lahko pomenila predvsem balkanske dežele pod osmansko oblastjo ali pa celo kar pogansko deželo. Podobno je lahko »turški car« tako kot »španski kralj« vladar oddaljene dežele, od koder so prihajali napadalni in plenilski osvajalci v slovenske dežele – to so lahko bili Saraceni, španski Mavri, kasneje pa Turki (Kumer 1975: 45; Šmitek 1986: 21). Prihaja tudi do zamenjevanja z imaginarno »deveto deželo« – tako v pesmi *Nesrečna nevesta* (SNP 108–111) v dveh različicah španskega kralja ali turškega carja zamenja »deveti kralj« ali »kralj devete dežele« (Grafenauer 1939a: 88).

¹⁴⁶ Ugrabitve članov Naše skupnosti od Drugih je sicer pogost motiv tako tradicionalne folklorne kot sodobnih povedk. Po mnenju Tangherlinija (1995: 41–42) je motiv ugrabitve otrok, še posebej deklet, odraz potencialne grožnje, ki jo Drugi predstavlja obstoju skupnosti, saj s tem *ogroža oz. zmanjša plodnost skupnosti*.

Hkrati pa so nekateri kraji dobili tako imaginarne poteze, da v njih niti ni smiselno iskati resničnega geografskega prostora. Predstave o Indiji, ki so večinoma izvirale iz apokrifnih pripovedi in pesmi o življenju svetega Tomaža, so se mešale z že omenjeno predstavo o »deveti deželi«. Indija Koromandija – po vzhodnoindijski Koromandelski obali¹⁴⁷ – je v folklori veljala za deželo, kjer se cedita mleko in med (Šmitek 1986: 23–24). Obstajale so tudi pripovedi o Kitajski, ki so bile prav tako prepojene z domišljijo, saj je bila ta dežela še manj razumljiva in še bolj oddaljena kot Indija (Šmitek 1986: 25). Podobno je tudi v srednjem veku Etiopija pomenila predvsem *idejo* in ne toliko dejanske geografske dežele. Na enak način kot Indija je veljala za kraj fantazije, strahu in neznanega, kraj, kjer obstajajo fantastične rastline, živali in bitja, vključno z monstroznimi bitji. Tako Indija kot Etiopija sta bili predvsem *Drugje*, eksotični deželi s spreminjajočimi se geografskimi mejami (Higgs Strickland 2003: 86). Ko si predstavljamo oddaljeno deželo, naše predstave ponavadi odražajo naše vrednote in druge miselne predstave, saj se mora podoba te dežele ujemati z identiteto in pogledom na svet opazovalca, torej Nas (Aalto 2010: 26).

Zgodovinske nedoslednosti se opazi tudi v pesmi *Zarika in Sončica* – pesnitev s tragičnim koncem, v kateri Sončico ugrabi turški car, njeno sestro Zariko pa odpelje španski kralj (dejansko gre za španskega Saracena), po Grafenauerjevem mnenju sicer temelji na zgodovinskih izkušnjah saracenskih plenitev in ugrabitev in naj bi na Slovensko prišla nekje v 12. ali 13. st., ko je bil spomin na saracensko nevarnost še živ, a je bila sčasoma prilagojena aktualnemu dogajanju in je prvotnega Saracena zamenjal »španski kralj« (ki je, kot je bilo že nakazano, precej pogost lik v slovenski slovstveni folklori), novejši dodatek pa je tudi »turški car«, v vlogi katerega je bil prvotno najbrž kakšen drug saracenski velikaš (Grafenauer 1939a: 78–83; gl. tudi Božović 1977: 113–114). Tovrstno prilagajanje starejših motivov oz. starejših pesmi dojemanju sveta in svoje preteklosti je mogoče opaziti tudi v drugih pesmih, v katerih se pojavljata španski kralj in turški car (*Sveta Barbara vržena v ječo* (SNP I/641), *Sveta Uršula streljana* (SNP I/645), *Školastika* (SNP I/38), *Nesrečna nevesta* (SNP I/102–107)) (Grafenauer 1939a: 84–88).

A treba je omeniti, da tako Turek kot Saracen nista etnični oznaki, temveč simbolizirata napadalca, plenilca, nevernika (Golež Kaučič 2007: 7).¹⁴⁸ Spomin na resnične zgodovinske dogodke se je prepletel s starejšimi izročili, hkrati pa je pod vplivom težnje po aktualizaciji v slovstveni folklori prihajalo do sprememb, saj je bilo to nujno, da je to izročilo ohranilo svoj pomen. Posledica tega so historične, kronološke in geografske nedoslednosti, kar je treba pri interpretaciji tovrstne folklore vzeti v ozir.

¹⁴⁷ Ivan Grafenauer (1973: 71–72) pa meni, da gre za značilen križarski motiv.

¹⁴⁸ »Kakor si je namreč v visokem srednjem veku vsak krščanski človek – tudi izobraženi – predstavljal starorimske pogane in njihove cesarje, ki so mučili prve kristjane, kakor 'pogane' ali 'nevernike' svoje dobe, tj. kakor Saracene, Arabce, Mavre, tako so si jih predstavljali od 15. do 17. st. kakor Turke« (Grafenauer 1939a: 86).

Kot rečeno, so za različna ugrabljanja, zasužnjevanja (prim. *Lepa Vida*, *Matjaževa Alenčica*, *Zarika in Sončica*, *Kompostelski romar*), preganjanja kristjanov (*Sveta Barbara vržena v ječo*, *Sveta Uršula streljana*) v slovenski ljudski pesmi večkrat obtoženi zamorci oz. Saraceni, ki se jih obtožuje tudi skrunjenja hostije (prim. *Sveta hostija onečaščena*; SNP I/519), in po mnenju Grafenauerja (1939b: 344) njihovo pojavljanje lahko izpričuje visoko starost tega pesemskega izročila. V kasnejši (srednjeveški) narodni poeziji se namreč v vlogi skrunitelja sv. rešnjega telesa pojavljajo Judje (prim. *Cerkveni ropar proda Judom sv. hostijo*; SNP I/703). To se sklada s poznosrednjeveškimi govoricami, ki so krožile po Notranji Avstriji in tudi v slovenskih deželah, o tem, kako so Judje domnevno skrunili hostije, mučili krščanske otroke, jih morili in uporabljali njihovo kri pri svojih obredih ter na splošno varali ljudi s ponarejenimi pismi ipd. (Grafenauer 1939b: 343–347).

Lahkoto, v kateri se v folklori menjavajo različni liki drugosti, lahko po mojem mnenju razložimo z Gilmanovo (1985: 21) trditvijo, da vse oblike Drugega izhajajo iz globoko zakoreninjene strukture znotraj človeške psihe, zaradi česar se lahko Drujemu različne lastnosti drugosti pripisujejo tudi takrat, ko ne ustrezajo realni podobi, so kontradiktorne ali pa celo nemogoče. Ta težnja po kategorizaciji družbe v že obstoječe kategorije pa je na neki način tudi omejujoča. Ko so srednjeveški Islandci prišli v stik z domorodnim prebivalstvom Grenlandije in Severne Amerike, jim je manjkalo besednjak, s katerim bi jih opisali, zato so jih opisovali kot temnopolte, čeprav se je zadostno število Islandcev že srečalo z Afričani in je bilo jasno, da jim prebivalci teh novoodkritih dežel niso pretirano podobni (Jakobsson 2001: 100, v: Aalto 2010: 140). Tudi tu je bilo torej pomembno predvsem to, da se jih označi kot *drugačne* od Islandcev. Generaliziranje pogosto pripelje do poenostavljenih dihotomij, kar pa se ne ujema z vsakodnevno realnostjo. Jasno je vidno tudi v sodobnih migracijskih povedkah, ko se različne (stereotipne) predstave pripisujejo različnim imigrantom oz. pripadnikom različnih etničnih skupnosti, pa tudi v tem, da se enake zgodbe pojavljajo na različnih koncih sveta (gl. Klintberg 1989: 73–78).

Torej lahko govorimo o nekakšni »ksenofobični paradigmi«, ki se, ko je enkrat vzpostavljena, lahko ponovno aktivira v različnih časovnih obdobjih in za različne skupnosti. Tako se je proces drugačenja na osnovi drugačne religije ali etničnega porekla, ki se je v srednjem veku npr. odvijal v odnosu do Judov, ob stiku z novimi ljudstvi, kot so Romi ali ameriški Indijanci, vzpostavil tudi zanje (Classen 2002: xxiv).

Za slovstveno folkloro je značilna izrazita fleksibilnost in prilagodljivost. Pri širjenju primerka slovstvene folklore (ustno ali v pisni obliki, lahko tudi v obliki literarne adaptacije, npr. romana, poezije, stripa, ali pa prenesenega v drug medij, kot je film, lahko pa se ti primerki širijo tudi brez pomoči besed – npr. s telesno govorico, gestami, zvoki, ostenzijo, v slikovni obliki) namreč prihaja do njegovega prilagajanja novim okoliščinam (Malarte-Feldman 2008: 2–3; gl. tudi Brunvand 2013: 10–11; Dégh 2011: 779; Langlois 2008: 570), novi skupnosti ali geografskemu okolju, v katerem živi.

Tu lahko uporabimo koncept folklornega »*ekotipa*«, ¹⁴⁹ ki ga je v folkloristiko uvedel Carl von Sydow in ki ga lahko opredelimo kot posebno vrsto katerega koli folklornega žanra, ki je omejena na določeno kulturno okolje, v katerem se je razvila v drugačno obliko od istovrstnih primerov na drugih področjih zaradi nacionalnih, političnih, zgodovinskih ali geografskih razlogov (Roper 2003: 44). Oz. krajše povedano, gre za to, kaj se zgodi z zgodbo ali motivom, ko se preseli iz enega kulturnega okolja v drugo (Tangherlini 2013: 49). Ekotipizacija se torej zgodi, ko v primerku slovstvene folklore med migracijo pride do sprememb vsebine, stila ali strukture, ko se prilagaja določenemu okolju ali skupnosti (Clements 2011: 926; Papachristophorou 2008: 704). Razlika med ekotipizacijo in lokalizacijo ¹⁵⁰ (procesom, med katerim se zgodbe navežejo na določeno lokacijo in ljudi; Tangherlini 2013: 49) naj bi bila v tem, da gre pri slednji za precej površinske spremembe (npr. spremembe osebnih in krajevnih imen), prva pa je globlja (Clements 2011: 926; gl. tudi Cunningham 2011: 1068). Ena od delitev povedk (za problematiko različnih definicij povedke gl. Dégh 2011: 772–779; Langlois 2008: 570–571) kot najbolj zastopanega žanra v tej knjigi se osredotoča predvsem na njihovo geografsko razprostranjenost in jih deli na *lokalne povedke*, ki so vezane na določen (zgodovinsko-geografski) okvir, ter *migracijske povedke*, ki so razširjene na širšem področju (Dégh 2011: 779). Večina povedk v korpusu tistih, ki sem jih zbrala jaz, je razširjenih po vsem slovenskem področju, hkrati pa so vse prilagojene okolju, v katerem so našle svoj novi dom.

Torej lahko sklepamo, da se istovrsten proces prilagajanja folklore, kot se dogaja med ekotipizacijo, odvija tudi na časovni ravni, pri čemer se vsebina in njeni akterji prilagajajo obstoječim družbenozgodovinskim okoliščinam – to Tangherlini (1990: 379, 382) imenuje *historizacija*, ki je vezana na *diahrono ekotipizacijo* (gl. tudi Tangherlini 1995: 32). Procese prilagajanja folklore lahko pojasnimo v okviru funkcioniranja kolektivnega spomina: v spominu se ohranijo le tista preteklost in tisti zgodovinski dogodki, ki jih skupnost dojema kot pomembne; ko se v sedanjosti pojavijo nove potrebe, se jim kolektivni spomin prilagodi, četudi na račun historične pravilnosti. Če pa spomin na določen dogodek ali obdobje ne služi več potrebam skupnosti, bo sčasoma izginil iz kolektivne zavesti (Kuljić 2012: 102). S tem lahko verjetno razložimo tudi to, da slovstvena folklor, ki govori o »zgodovinskih Drugih«, kot so Turki in Francozi, počasi prepušča mesto folklori, ki na podobna vprašanja, ki so ohranjala spomin nanje, daje drugačne odgovore. Ohrani se namreč zgolj tisto, kar je eksemplarično. Vendar povedke kljub svojemu nezgodovinskemu značaju ne morejo izstopiti iz zgodovine – dejansko zgodovina ponuja okvir, znotraj in skozi katerega lahko skupnost v obliki povedk ubesedi svoje predstave, strahove in želje (Stanonik 2008: 87). Odnos med

¹⁴⁹ Têrmin *ekotip* se ne uporablja zgolj v proučevanju slovstvene folklore, ampak se ga lahko aplicira tudi na področje (folklornih) navad in verovanj (Papachristophorou 2008: 704).

¹⁵⁰ Povedke so večinoma migracijske narave, tj. poznane na različnih lokacijah, a njihova vsebina se prilagodi določenemu kraju, torej se *lokalizira* (Brunvand 1968: 87).

folkloro in zgodovino je torej kompleksen in iz slovstvene folklore ne moremo pridobivati faktografskih dejstev kot iz zgodovinskih virov, lahko pa izkazuje stališča, mišljenja in ocene o določenem zgodovinskem dogajanju, a na svoj lasten, kreativen in posreden način. Vsi pripovedni žanri lahko izkazujejo sledove preteklosti, je pa to najbolj izrazito v tistih izročilih, katerih vsebina se nanaša na zgodovinsko dogajanje (Bošković Stulli 2002: 12–13). Jezernik (1979: 249–250) pravi, da preteklost nima samo naloge, da ustvarja kolektivni spomin, ampak je tudi osnova, na kateri se ta spomin zgradi – zato lahko neka »ustna tradicija« ostane nespremenjena samo tako dolgo, dokler se družbene razmere, v okviru katerih se je oblikovala, ne spremenijo tako, da v takšni obliki ne more več obstajati. Če npr. mit dojemamo kot del neke kulture, je razumljivo, da se s spreminjanjem kulture spreminja tudi njegov pomen (Blok 1995: 139). Spremembe v slovstveni folklori so torej posledica tega, da v izročilo prihajajo elementi sodobnega (trenutne družbene razmere, mentalitete itd.). Obledele spomine na neke prejšnje čase nadomešča trenutna slika sveta (Detelić, Ilić 2006: 13). Mirjana Detelić in Marija Ilić (2006: 13) menita, da ima tradicija v smislu prenašanja ustnih izročil določen »rok trajanja«, v katerem se neko izročilo spominja *ad litteram*; po tem roku (večinoma po dveh, treh generacijah) pa se besedila začenjajo spreminjati, in sicer najprej manj pomembne podrobnosti in nato vedno kompleksnejše. Pomembnejši elementi se spremenijo samo takrat, ko za tistega, ki izročilo prenaša, izgubijo smisel, bodisi ker so zanj arhaični ali ker prihajajo iz njemu tujega področja ali tuje kulture. Prav tako je v folklornih zgodbah zelo očitno, da odsevajo regionalne, etnične, kulturne, zgodovinske in prostorske značilnosti posameznega kraja oz. se jim vsebinsko prilagajajo (Bošković Stulli 2002: 15, 20–21; gl. tudi Šmitek 2009: 135).¹⁵¹ A tudi ko se družbene, politične ali zgodovinske razmere tako zelo spremenijo, da neko folklorno izročilo izgine, ker v družbi nima več pomena in funkcije, je to izginotje lahko zgolj navidezno. Kot so pokazali nekateri raziskovalci (Dégh 2011: 781; Lindahl 1986; Tangherlini 1995), se lahko potrebe in z njimi povezana vprašanja, ki jih ima družba, vendarle ohranijo – le oblika, ki jo v njeni folklori dobi odgovor, je lahko tako drastično različna, da daje vtis prekinitve kontinuitete. To velja tudi za podobo drugosti v slovstveni folklori. Včasih pa, ko pride do večjega družbenega (kulturnega, verskega) preobrata, postane nekatero izročilo odtujeno novemu družbenemu redu in mentaliteti ter tako začne biti nerazumljivo, vsebovati nasprotujoče si motive ali pa spreminjati svoje bistvo oz. sporočilo.¹⁵² Prav tako v procesu t. i. tipizacije posamezne

¹⁵¹ Npr. zgodbe o babi, ki je zaradi kazni skupaj s svojimi ovčami okamnela in je njihova v času zamrznjena telesa mogoče v krajini videti še danes, so pogoste v krajih z nenadnimi vremenskimi spremembami, fantastičnimi oblikami v poroznem kraškem kamnu in rejo drobnice kot pomembno gospodarsko dejavnostjo – zato jih je najti po vsem Mediteranu in drugod, kjer so ekološke in življenjske okoliščine podobne (Bošković Stulli 2002: 20–21).

¹⁵² Npr. v baladi *Lepa Vida* je »zamorec«, ko je spomin na mavrske plenitve zbledel, nadomestil Mavra in na odpeljano ženo je padla senca dvoma o nezvestobi ali vsaj lahkomišelnosti, starejši, pomembnejši motivi pa so odpadli in balada je izgubila tragični sklep. Podobno se je na indoevropsko-praslovanskem družbenem

zgodovinske podrobnosti, ki so morda tvorile podlago nekega izročila, izgubljajo svoje individualne lastnosti in postanejo splošne, hkrati pa se lahko tudi sama zgodba umesti v novejšo oz. trenutnim nosilcem folklore razumljivejšo zgodovinsko situacijo (Stanonik 2008: 98–99). Vemo, da sta se življenje in dojemanje drugega, Drugega v času srednjega veka v mnogočem korenito razlikovala od dojemanja v našem času. Srednjeveški človek je živel v edinstvenem, neznansko velikem svetu, omejenem ne zgolj v geografskem in kulturnem smislu z okvirom lastne skupnosti, religije, družbenega sloja, pač pa tudi z nevidno, a jasno obstoječo mejo, ki ga je ločevala od onega sveta, poseljenega z mrtvimi, ki so včasih iz različnih razlogov prestopali mejo med svetovoma. Za horizontom, na robu ali onkraj znanega sveta, pa so živela (že v antiki poznana) monstrozna bitja, ki so se z novimi geografskimi odkritji selila v vedno bolj oddaljene koticke. Danes pa živimo v postkopernikovskem vesolju, v katerem je naš svet, naš planet izgubil nekdanjo edinstvenost in je postal zgolj eden od mnogih planetov, potencialno poseljenih z bitji, drugačnimi od nas. Naša »monstrozna bitja«, živeča zunaj okvira (dobro) poznane sveta, tako živijo v vesolju,¹⁵³ pa tudi v globokih vodah ali na težko dostopnih polarnih ali gorskih področjih (Classen 2002: xx; Hornady 2002: 72). Torej se je pojmovanje »neznane sveta«, poseljenega z nenavadnimi prebivalci, od srednjega veka do danes korenito spremenilo, a se je v osnovni obliki vendarle ohranilo in se prilagodilo družbi, ki zase meni, da ji vladata racionalnost in razum.

Če torej razumemo procese prilagajanja in aktualizacije folklorne, si lahko postavimo vprašanje, zakaj npr. napadalnih Turkov niso zamenjali sovražniki iz novejšje zgodovine, npr. iz 2. svetovne vojne.¹⁵⁴

Enega od možnih odgovorov na to podaja Vljako Palavestra (2004: 58), ko pravi, da se zgodovinska zavest in ustno izročilo, temelječe na zadnjih vojnih izkustvih na Balkanu, naslanjajo predvsem na *memorate*¹⁵⁵ večinoma udeležencev ali sodobnikov vojne morije ter da še ni preteklo dovolj časa, da bi prišlo do refleksije vtisov in razvoja

redu temelječa balada *Dražji brat od ljubljene* zleplila z baladami o nezvesti zaročenki ali ženi, saj je postala krščanskemu človeku nerazumljiva. Morda bi lahko nekaj podobnega sklepali tudi v pesmih, v katerih Turek ugrabi krščansko deklico. Lik Turka se je v pesmi namreč lahko začel pojavljati šele naknadno, ko je motiv pesmi (ugrabitve) postal tuj izkustvom skupnosti in je Turek kot negativec *par excellence* začel prevzemati večino negativnih vlog (Stanonik 2008: 98, 114; gl. tudi Grafenauer 1973: 64, 73–73, 87).

¹⁵³ Ena od možnih razlag za zgodbo o stikih z nezemljani, neznanih letečih predmetih, ugrabitvah od nezemljanov ipd. je, da odražajo tesnobe, ki jih poraja življenje v večkulturni družbi. Obstajajo namreč podobnosti med temi zgodbami in zgodbami, ki so v ZDA krožile o avtohtonih prebivalcih v času poseljevanja prostranih območij države: zunanji svet predstavlja kraj, ki ga poseljujejo nevarna bitja, ki poskušajo uničiti civilizacijo, pa naj gre za ameriški Zahod ali za vesolje – gre torej za strah pred drugostjo (Saethre 2007: 221).

¹⁵⁴ Po drugi strani pa Ana Martinoska (2005: 76) v makedonski slovstveni folklori ugotavlja prav to: med 2. svetovno vojno so bile nekatere starejše ljudske pesmi spremenjene tako, da so imena novih sovražnikov (npr. Nemci, Italijani) zamenjala imena starih (npr. Turkov). Ohranjajo pa te pesmi epitete, obrazce in stereotipne podobe krutih in neusmiljenih sovražnikov.

¹⁵⁵ *Memorat* je preprosta, poosebljena verzija zgodbe, ki opisuje osebno izkušnjo, medtem ko tretjeosebni, bolj oddaljeni, neosebni verziji iste zgodbe rečemo *fabulat* (Dégh 2001: 52, 58).

zgodovinskega izročila o tem težkem obdobju. Dejstvo je tudi, da se v spreminjajočih se družbenozgodovinskih okoliščinah vedno rojevajo nove zgodbe, nova folklor (ali pa vsaj v ogrinjalo aktualnosti ogrnjena »stara« folklor) in znotraj slovstvene folklore nenehno poteka »boj za preživetje« določenega izročila skozi čas in generacije. Če torej predvidevamo, da se spomin na Turke v folklori ohranja že skoraj pol tisočletja, spomin na Francoze okoli 200 let (z zadržkom lahko sem prištevamo tudi že tisočletje in pol dolg spomin na Hune), se lahko vprašamo, čemu je tako. Vsaj pri Turkih bi lahko bil odgovor kolektivna travma. Na Norveškem največji korpus slovstvene folklore tvorijo zgodbe o črni smrti (kugi), ki je tam morila pred več stoletji. Folkloristu Brynjulfu Alverju (1989: 144) se to ne zdi presenetljivo, saj je bila to največja katastrofa, ki je kdaj zadela prebivalce Norveške. Podobno lahko rečemo tudi za turško nevarnost, ki je na večjem delu današnje Slovenije (v Prekmurju še dlje) grozila dolgih 150 let in se globoko zarezala v kolektivno psiho, hkrati pa so Turki zaradi zgodovinskih, ideoloških in drugih razlogov postali sestavni del slovenskega kolektivnega spomina in identitete ter utelešenje prastrahu pred »sovražnikom z vzhoda« (Muršič 2012: 28) – po mojem mnenju je kombinacija teh razlogov v folklori ohranila živ spomin na »turške čase« še po skoraj 500 letih. Nekajletna francoska okupacija verjetno ni pustila takšnega vtisa in so se v folklori najbrž ohranili zaradi ne tako velike časovne oddaljenosti ter zasedranosti v slovenski kulturni spomin (gl. Granda 2006). Večje vprašanje pa je, zakaj se je ohranilo ime Atila in Hunov. Hkrati pa so, kot smo videli, imena Turkov, Francozov in Hunov v folklori večkrat neločljivo pomešana in zaradi tega lahko sklepamo, da ne glede na to, kateri od njih se pojavlja v določenem primerku slovstvene folklore, nagovarjajo določene potrebe skupnosti, ki si podoba teh zgodovinskih Drugih zgolj izposoja, da dajo videz resničnosti in zgodovinskosti povedkam, s katerimi odgovarja na vprašanja, ki se ji postavljajo z vidika njene lastne identitete in preteklosti.

ZGODOVINSKI DRUGI V ODNOSU DO ZGODOVINSKE RESNIČNOSTI

Na tej točki bi želela predvsem s teoretičnega vidika podati vpogled v razmerje med zgodovinsko resničnostjo in tem, kako se preteklost izkazuje v folklori (na podlagi slovenskih in tujih »zgodovinskih Drugih«) in širše med zgodovino in folkloro (ter iskanjem zgodovinske resnice v njej), saj verjamem, da je to nujno za celovitejše razumevanje tega, na kakšen način se Drugi iz preteklosti predstavljajo v folklori sedanjosti.

Odnos med slovstveno folkloro in zgodovinsko resničnostjo je folkloriste in zgodovinarje¹⁵⁶ zanimal od nekdaj. Težnja v raziskovanju povedk ob koncu 19. in v začetku 20. st. je bila iskati njihovo zgodovinsko osnovo in preverjati njihovo vrednost

¹⁵⁶ Zgodovinski pregled (predvsem norveških) raziskovalcev, ki so se ukvarjali s to problematiko, podajata Kvideland in Sehmsdorf (1988: 34–35).

v arheoloških in zgodovinskih raziskavah. Šele v 70. letih 20. st. je bilo vprašanje zgodovinskosti povedk postavljeno pod vprašaj (Tangherlini 1990: 378). A kot pravi Marija Stanonik (2008: 110), imata zgodovinar in folklorist pri proučevanju folklore različen pristop – zgodovinar v folklornih pripovedih išče odgovore na vprašanja o zgodovinski situaciji ali osebnosti, folklorist pa se po drugi strani sprašuje predvsem o tem, kako je neki zgodovinski lik prikazan v folklori, kako se je ta podoba spreminjala in v kakšnih oblikah se izkazujejo njegova notranja stališča (gl. tudi Bošković Stulli 2002: 14). Zgodovino lahko dojemamo kot univerzalni spomin človeškega rodu, medtem ko se *kolektivni spomin* (katerega del je po mojem mnenju tudi tista slovstvena folklor, ki izpričuje določeno podobo preteklosti) vedno *naslanja na določeno skupnost*, ki jo omejujeta prostor in čas (Halbwachs 1999: 80). *Kulturni spomin*¹⁵⁷ hrani znanje, preko katerega se skupnost *zaveda svoje enotnosti in hkratne drugačnosti* od drugih skupnosti ter na podlagi katerega razlikuje med tistimi, ki pripadajo Naši skupnosti, in tistim, ki ne (Tujcem, Drugim). Hkrati pa je treba imeti v mislih, da spomin ni neposredna »shramba« preteklosti, ampak ohranja zgolj tisto, kar lahko rekonstruira na podlagi trenutnega znanja in potreb skupnosti (Assman 1995: 130).

Tudi Alver (1989) je bil mnenja, da z vrednotenjem kvalitete in vrednosti folklore s stališča »zgodovinskosti« zgrešimo prave razloge, zaradi katerih ta folklor živi in se širi med ljudmi. Osredotočiti bi se morali na kulturne in emocionalne pomene, ki jih ima zanje. Slovstvena folklor z zgodovinsko tematiko (predvsem zgodovinske povedke so pomemben vir za to knjigo) ne predstavlja toliko odmeva zgodovinske resničnosti, pač pa predvsem *interpretacijo (morebiti resničnih) dogodkov z vidika skupnosti skozi lečo tradicionalnih predstav* (Kvideland, Sehmsdorf 1988: 329). Zgodovina, ne glede na to, ali se pojavlja v obliki folklore ali pisnih dokumentov, je vedno interpretirana *glede na potrebe sedanjosti*. Dogodkov ali »dejstev« se posamezniki ali skupnosti spominjajo ali pa jih pozabijo, odvisno od tega, kako se skladajo z njihovim razumevanjem preteklosti, z družbenim spominom. Pri tem dejstvo, ali gre za resnične zgodovinske dogodke ali ne, ni ključnega pomena – gre predvsem za izražanje določenega razumevanja preteklosti in njenega pomena za sedanjost (DuBois 2013: 308–309). Če na tej točki navedem bolj konkreten primer: zelo značilno je, da med prebivalci sosednjih naselij (regij, držav) prihaja do medsebojnega zasmehovanja, kar je tipično tudi za folkloro slovenskega prebivalstva Obsotelja o njihovih hrvaških sosedih, v kateri so ti pogosto označeni za tatove. Postavlja se vprašanje, ali gre pri tem zgolj za univerzalno folklorno prakso ali pa je to odsev določene zgodovinske realnosti, v tem primeru revnosti obmejnih hrvaških vasi in posledičnih tatvin, storjenih premožnejšim slovenskim sosedom (Šrimpf 2014: 201–207). Morda gre za

¹⁵⁷ *Kulturni spomin* je tîrmin, ki ga je definiral Jan Assmann in za katerega so značilne fiksne točke v preteklosti, spomin na katere se ohranja s kulturnimi formacijami, kot so teksti, spomeniki ter institucionalizirane komunikacije, in je definiran v odnosu do *komunikacijskega spomina*, ki temelji na vsakdanji komunikaciji (Assman 1995: 126–129).

kombinacijo obojega. Vsekakor pa folklorja večinoma ne omogoča povsem jasnega razmejevanja med zgodovinsko resnico in tradicionalnimi predstavami. Ali je torej smiselno vprašanje, ali se je folklorna pripoved prilagodila zgodovinskim dogodkom ali pa so zgodovinski dogodki spodbudili nastanek zgodbe? Kot pravi Marija Stanonik (2008: 111), se pripovedovanje o enem resničnem dogodku postopoma lahko fikcionalizira, vendar bi se spominjanje več dogodkov težko osredotočilo na isto fabulo, če bi obrazec te fabule ne obstajal več v zavesti ali podzavesti tistih, ki so pripovedovali. Povedke lahko tako – kljub njihovi v zgodovino umeščeni vsebini ter zgodovinsko izpričanim osebnostim in navezanosti na konkretne topografske točke – uporabimo kvečjemu kot sekundarni zgodovinski vir, saj je njihova historična vrednost vprašljiva. Bolj smiselno jih je opredeliti kot *historizirane pripovedi* (Tangherlini 1990: 379).

Prav tako folklorja, za razliko od zgodovine, ne poskuša ustrezati strogo zamejenim kronološkim standardom in brez težav isti motiv umesti v povsem različne časovne okvire (Palavestra 1966: 38). Gorazd Makarovič (1995: 287–288) opozori na pojmovanje nedoločene oddaljene preteklosti in poljubnega umeščanja istega dogajanja (dogodek sam sicer izgubi individualne poteze in postane splošen, tipski) na različne lokacije, kot je vidno v slovstveni folklori, ki ji resnično dogajanje v preteklosti velikokrat daje zgolj zgodovinski okvir. Tako je kralju Matjažu ogrski kralj Matija Korvin dal zgolj ime, turške vojne pa so se v kolektivni zavesti vključile v časovni pojem, ki enotno obsega vse vojne iz oddaljene preteklosti. Kolektivni spomin, ki se odraža v folklori, je fleksibilen in ustvarja podobe tistih dogodkov, ki so pomembni za skupnost. Ne izkazuje nujno skladnosti z dogajanjem v preteklosti, ki jo prikazuje izrazito selektivno in z vidika funkcionalne uporabnosti za skupnost. Primarna težnja kolektivnega spomina ni skladnost z zgodovinsko resnico, pač pa *izražanje kontinuitete* (brez katere ni identitete) *skupnosti* ter *krepitev skupinske identitete*. Prav zato kolektivni spomin ne prikazuje zgolj preteklosti, ampak *oblikuje tudi sedanjost* skupnosti, saj njenim pripadnikom daje simbolični okvir, znotraj katerega lahko osmislijo svoj obstoj in razumejo svet, v katerem živijo (Kuljić 2012: 90, 100, 105, 165, 170). Spomin posameznika, ki je hkrati uokvirjen v mentalni prostor skupnosti, je torej pomemben vir koncipiranja nas samih in naše identitete (Connerton 2006: 22, 37).

Zaradi vsega tega ni nenavadno, da primerjava podatkov, ki jih daje slovstvena folklorja, z drugimi (zgodovinskimi) viri velikokrat pokaže neujemanje oz. kronološko neskladnost.¹⁵⁸ Tudi Parafita (2006: 80) pravi, da je lik Mavrov v folklori »absorbiral« različne zgodovinske napadalce in osvajalce, ki so pustili trajno sled na portugalskem ozemlju, pa naj je šlo za Kelte, Rimljane, Vizigote, Arabce ali Francoze. Pri tem je prihajalo do tega, da so se stare tradicionalne predstave prilepile na

¹⁵⁸ Parafita (2006: 80) navede primer legende o svetnikih – sv. Fakundu in Primiciju, ki naj bi ju ubili Mavri. Zgodovinski podatki kažejo, da sta umrla mučeniške smrti leta 304, se pravi več kot štiri stoletja pred prihodom Mavrov na Iberski polotok. Torej so na neki točki resnične krivce za njuno smrt v kolektivni zavesti zamenjali Mavri.

»trenutno aktualne« Druge. To lahko vidimo tudi na primeru Drugega srednjeveških Nordijcev, tj. ljudstva *Finnar*, ki so mu Nordijci po spreobrnitvi v krščanstvo pripisali tudi attribute drugosti, v poganski nordijski mitologiji značilne za velikane – torej je imela ta podoba drugosti korenine v starejši (poganski) tradiciji (Aalto 2010: 210, 212; tudi DuBois 2013: 310, 320).

Hkrati pa tudi sami zgodovinski viri, podobno kot slovstvena folklor, pogosto prikazujejo predrugačeno podobo Drugega – še posebej, ko so v ozadju ideološki ali verski interesi. Zgodovinska realnost že omenjenih iberskih Mavrov se ne ujema s portugalskim kolektivnim spominom, folkloro in zgodovinopisjem, ki jih precej črno-belo prikazujejo kot nasilne osvajalce Iberskega polotoka – novejša zgodovinske raziskave dajejo precej kompleksnejšo sliko njihovega sobivanja (gl. Parafita 2006: 94–96). A tovrstne predstave, ki odstopajo od zakoreninjenih podob o nevarnih in demonskih Tujcih, le stežka pridejo v zavest, saj bi to nujno zahtevalo revizijo predstav o lastni preteklosti in s tem zamajalo temelje današnje podobe sovražnika.

Še posebej za bolj oddaljeno preteklost je iz zgodovinskih virov težko izluščiti zgodovinska dejstva o Drugih, saj so jih napisali njihovi nasprotniki, kar predstavlja še dodatno težavo, če je Drugi pustil za seboj malo tovrstnih virov ali sploh nobenih, kar je bilo pogosto, kadar je šlo za različna »barbarska« ali »primitivna«, »poganska« ljudstva, katerih pripadniki so bili mnogokrat nepismeni.¹⁵⁹ Tako zgodovinski viri kot slovstvena folklor odražajo predvsem *miselne predstave svojih tvorcev in ne empirične realnosti Drugega*.

Hamish Forbes (2007: 223–225) na primeru folklore prebivalcev pokrajine Methana v Grčiji sklepa, da zgodbe o vpadih Turkov in njihovih materialnih sledovih v krajini ne izpričujejo nujno njihove dejanske zgodovinske vloge na tem območju (vprašljivo je celo, ali so ti kraji sploh kdaj videli Turke), ampak izražajo mnogo globlji in elementarni strah pred »sovražnim Tujcem«. Dejanja, ki jih izvaja Drugi, nam lahko torej dajo vpogled predvsem v to, *kar je ogroženo* (od Naše skupnosti), v vlogi »ogrožajočega Drugega« pa se lahko pojavljajo različni akterji, ki se ujemajo s trenutno družbeno situacijo, kolektivnim spominom, ideologijo, religijo in še čim. Hkrati pa to pokaže tudi na dejstvo, da je treba zgodovinsko vsebino slovstvene folklor v prvi vrsti dojemati ne kot zgodovinsko resnico, pač pa kot *spomin*, ki je podvržen potrebam sedanjosti (in lahko kot takšen svoj »pogled na svet« precej nekritično prenese na preteklost), oz. kot *odziv* skupnosti na zgodovino (DuBois 2013: 320–321). Torej lahko stvari pogledamo z različnih zornih kotov: folklorno izročilo

¹⁵⁹ Hkrati pa so se nekateri raziskovalci (npr. Stepanov 2010) začeli ukvarjati s precej neraziskano tematiko – pogledom »barbarskega Drugega« na »civilizirane« družbe. Izkazalo se je, da podoba »barbara« le ni tako statična, kot domneva večina raziskovalcev, in da tudi »barbar« ni zgolj pasivni opazovalec ideološke podobe, ki jo o njem konstruirajo *njegovi* Drugi (torej »civilizirana« družba), so pa tovrstne raziskave težavne in omejene zaradi že omenjenega pomanjkanja pisnih virov »barbarov«. Po drugi strani so »barbari« pogosto zavestno ustvarjali podobo krutih, nasilnih in strah vzbujajočih napadalcev, saj so s poudarjanjem svoje bojevitosti hoteli izkazati svojo vojaško moč in pri nasprotnikih vzbuditi strah (Rozhodestvenskiy 2013).

ne zgolj kot vir neposrednega zgodovinskega dogajanja, ampak tudi možnost vpogleda v (spreminjajoče se) dožemanje in razumevanje določenih vidikov preteklosti ter njenih (materialnih) ostankov in pomenov. Kolektivni spomin in folklor sta namreč neke vrste interpretacija določenega dogajanja ali fizične stvarnosti, ki ju je mogoče celoviteje razumeti šele, ko imamo na voljo še druge vire podatkov (zgodovinske, arheološke itd.) (Mlakar 2014: 15).

In prav na podlagi slednjega lahko ugotovimo, da slovstvena folklor vendarle *lahko ima pravo zgodovinsko vrednost*, kar dokazujejo številni primeri, ko se folklorno izročilo kombinira z arheološkim rekognosciranjem terena in se na osnovi toponimov in značilnih motivov (npr. grobov, zakladov, najdb »turškega« orožja) odkrivajo nova arheološka najdišča (gl. Bošković Stulli 2002: 13; Palavestra 2004: 69). Alver (1989: 137–138) pravzaprav deli zgodovinske povedke na dve skupini: na tiste, katerih zgodovinske osnove se da preveriti v pisnih dokumentih (sama bi tu dodala še na podlagi materialnih/arheoloških ostalin), in tiste, pri katerih to ni mogoče. Pri nekaterih iz prve skupine se je že večkrat izkazalo, da lahko ohranjajo spomine na dogodke iz več sto ali tisoč let oddaljene preteklosti (gl. Alver 1989: 138; González Álvarez 2011; Hrobat 2003, 2005, 2007, 2010; Knific, Pleterski 1993; Osredkar 2009; Palavestra 1966; Pleterski 2005, 2006; Pleterski, Šantek 2012 idr.), ki jih lahko razberemo, če folkloro proučujemo hkrati s pisnimi, predvsem pa materialnimi ostalinami, na katere se to izročilo nanaša.

V srednjem veku strah in odpor do tujcev ni temeljil zgolj na abstraktni antropološki konstanti o njihovi potencialni nevarnosti, ki smo ji priča v različnih kulturah in najrazličnejših časovnih obdobjih, ampak tudi na zelo realnih nasilnih invazijah »barbarskih« ljudstev, ki so skozi stoletja ogrožala Evropo (Classen 2002: xxiii) – strah pred Drugim se je torej utelesil v podobi teh nasilnih osvajalcev, pri čemer so se skozi čas individualne poteze teh ljudstev pogosto zabrisale oz. so se spojile v enotno, posplošeno in stereotipizirano podobo (prim. Gießauf 2005). Takšno »historično nedosledno« prenašanje informacij skozi generacije ni nobena novost. Kot pravi Makarovič (1995: 289), večinsko prebivalstvo do 20. st. o zgodovinopisnem delu kronistov in kasneje o znanstvenem raziskovanju zgodovinarjev ni vedelo skoraj ničesar in zgodovinska zavest je bila omejena predvsem na osebni in kolektivni spomin, ki se je prenašal ustno in ki nastaja in se oblikuje neprestano. In ta krhkost zgodovinskega znanja oz. »luknje« v kolektivnem spominu puščajo odprta vrata domišljiji, ki vodi do prepletanja zgodovinskih dejstev in folklore (Parafita 2006: 26, 35). Poleg tega, pravi Parafita (2006: 34, 95–96), je, predvsem ko gre za nasilno zgodovinsko obdobje, značilno, da pustijo nasilna in kruta dejanja sovražnikov v kolektivnem spominu veliko trajnejši vtis kot morebitni pozitivni in mirni vidiki tega obdobja (v portugalski tradiciji so tako nasilje in brezbožna dejanja muslimanskih Mavrov mnogo bolj prisotna kot spomin na obdobja sobivanja in miru s krščanskim prebivalstvom) (gl. tudi Classen 2002: 1). Podobno zgodovinsko neskladnost lahko vidimo tudi v odnosu Evrope do muslimanskega sveta:

čeprav vemo, da odnosi med njima skozi stoletja niso bili vedno sovražni in nasilni (prim. Classen 2002: xxiv; Pust 2007: 213–214; White 1991: 181), je predstava o muslimanih kot nevarnem Drugem ostala dominantna lastnost odnosov med (krščansko) Evropo in muslimanskim Vzhodom ter v nekaterih pogledih živi še danes (Classen 2002: xxiv).¹⁶⁰ Tovrstno osrediščanje podobe preteklosti okoli sovražnika je odraz mehanizma redukcije kompleksnosti preteklosti in takšni »nacionalni sovražniki« so bili pogosto del kolektivnega spomina (nacionalne) skupnosti (na Balkanu so to bili npr. Turki) ter s tem njene identitete (Kuljić 2012: 166).

¹⁶⁰ Na podoben način se je v srednjeveški družbi ohranjala zavest o monstroznih bitjih, živečih v oddaljenih pokrajinah, kljub temu da so popotniki, trgovci, misijonarji, ki so se podajali v dele še neznanih območij Vzhoda (prebivalci le-tega pa so odkrivali Evropo), vedeli, da se stvarnost ne ujema z miselnimi predstavami – tuj, neznan svet, drugost *par excellence*, pritegne največjo pozornost, če je opremljen s fantazijskim, kar buri domišljijo in se oplaja z globokimi strahovi in stereotipi srednjeveškega človeka (Classen 2002: xxxviii).

STOLETJA BLIŽINE IN NERAZUMLJENOSTI – VEČNI DRUGI

V kategorijo »večnih Drugih« uvrščam tiste Druge oz. etnične skupnosti, s katerimi so imeli prebivalci slovenskih dežel dolgotrajnejše stike (v primerjavi s prej obravnavanimi »zgodovinskimi Drugimi«, s katerimi so bili stiki nasilni in kratkotrajni). Izmed različnih etničnih skupnosti, ki so skozi zgodovino bivale na področju današnje Slovenije, sem se odločila za obravnavo Romov in Judov v slovenski folklori. Prvi so bili izbrani zaradi svojega dolgotrajnega bivanja na Slovenskem (več kot 600 let). Njihova prisotnost v slovenski folklori je precej opazna. Tega ni mogoče trditi za Jude, saj je slovenska folklor o njih zelo skromna, a sem se za njihovo obravnavo odločila zaradi velikega pomena, ki so ga imeli v folklori drugih narodov, s katerimi so imeli, zgodovinsko gledano, zaradi stalne naseljenosti dolgotrajne stike. Pri obojih pa gre za mešanico tradicionalnih predstav, ki so se prenašale skozi stoletja, in aktualnih opažanj večinske skupnosti o njih, vse to pa Rome in Jude umešča v kategorijo (etnično drugačnega) Drugega, ki Naši skupnosti omogoča prepoznavanje njenih lastnih vrednot in identitete. Folklor je tudi eden od izraznih načinov družbe, ki odraža, opravičuje, prenaša in pojasnjuje določene predstave o Drugem; te so v odnosu do Romov in Judov, kot bomo videli v nadaljevanju, pretežno negativne.

Romom in Judom so v kolektivnih reprezentacijah lastne tudi nekatere skupne značilnosti. Zanimivo je, da so Romi kljub svojemu življenjskemu slogu, nomadstvu, selitvam skozi čas ohranili svojo identiteto. Na neki način lahko romsko diasporo primerjamo z judovsko, s to razliko, da Romi niso imeli svojega duhovniškega razreda, obljubljene dežele, po kateri bi hrepeneli, ter standardiziranega jezika in pisane besede kot temelja svojih prepričanj in vrednotnega sistema (Fraser 1995: 44). Obstajajo pa tudi podobnosti med nenaklonjenostjo do Judov in do Romov: kot meni Daniel Strauss (1998: 82–83), se podobno kot judovski antisemitizem tudi »anticiganstvo« deli na »tradicionalno anticiganstvo« ter na »rasno motivirano anticiganstvo«. »Tradicionalno anticiganstvo« je povezano z mrežo predsodkov, ki se jih da aplicirati tudi na druge manjšinske skupnosti, rezultat česar je prenašanje podobnih predstav in stereotipov v različnih kontekstih. Primer: stereotip o »večnem Judu«, obsojenem na tavanje po svetu (gl. Hudelja 1996), se lahko primerja z domnevno prirojeno *Wanderlust* Romov. Kraje otrok se je obtoževalo obe skupnosti. Jude se je obtoževalo Jezusovega umora, Rome pa tega, da Sveti družini niso želeli dati prenočišča, da so ciganski kovači skovali žebelje, s katerimi so Kristusa pribili na križ, ter da so potomci Kajna, morilca

lastnega brata. Tako na judovskih kot na romskih zbirališčih naj bi se prikazoval hudič (Strauss 1998: 83; tudi Solms 1998: 92).

ROMI OZIROMA CIGANI

V preteklosti so Romi veljali za nenavadno in skrivnostno skupnost, živečo izven norm »normalne« družbe. Tudi danes jih spremljajo mnogi stereotipi in še vedno se jih vidi kot skupnost, ki je drugačna in ločena od večinske družbe. V evropski zgodovini so Romi zasedali pomembno mesto pri konstrukciji podobe Tujca. Ta podoba je izrazito ambivalentna – giblje se od negativnih, celo zlih predstav do idealiziranih pozitivnih predstav, pri tem pa večji delež predstavljajo prve. Tako so pogosto prikazani kot tatovi in prevaranti, kot leni, nemoralni in v skrajno demonizirani obliki celo kot kanibali (Kommers 2007: 171).

V nadaljevanju bom poleg folkloristične obravnave Rome umestila tudi v širši družbenozgodovinski okvir, saj se mi to zdi nujno za bolj celovito razumevanje vloge in podobe, ki jo imajo v slovenski folklori. Seveda gre zgolj za krajši uvod, saj je literatura o Romih obsežna in sem želela podati predvsem najosnovnejše informacije o njihovi zgodovini in družbenem položaju, saj to neizogibno vpliva tudi na folkloro.

V Evropi se za Rome uporablja tudi ime *Cigan* (v hrvaščini in srbsčini *Ciganin*, v italijanščini *Zingaro*, v francoščini *Tzigane*, v češčini *Cigán*, v madžarščini *Cigány*, v litavščini *Cigonas*, v bolgarščini *Tigan*, v španščini *Gitano*, v portugalščini *Cigano*, v nemščini *Zigeuner*). Ime izhaja iz gr. besede *atsinganoi*, s katero so Bizantinci poimenovali pogane, izhajajoč iz imena heretične ikonoklastične sekte, ki je imela sloves, da se ukvarja z vedeževanjem in magijo (Taylor 2014: 22). V začetku ni imelo negativnega prizvoka, kakršnega ima danes (Štrukelj 2004: 16). Za Rome je razširjeno tudi ime *Egipčani* (po predstavi, da izhajajo iz Egipta). Grki jih tako imenujejo *Ejifto*s ali *Giftoi*, Albanci *Jevg* ali *Evgit*, Angleži *Gypsey* ipd. Lahko pa so dobili ime tudi po barvi kože – v Španiji se jih tako imenuje tudi *Cales*, kar pomeni 'črn', enak pomen ima ime *Karači* v Perziji. Na Finskem jih poznajo pod dvema imenoma: *Tatari* in *Mustalainen* – *musta* pomeni 'črn'. Ime *Romi* pa izvira iz samopoimenovanja – *rom* v romščini pomeni 'človek, poročen mož', *roma* pa so 'ljudje, ljudstvo'. Leta 1979 so Romi na kongresu v Švici uradno prevzeli to ime za pripadnike svojega naroda (Štrukelj, Winkler 1996: 285; Štrukelj 2004: 16–17).¹⁶¹

¹⁶¹ Danes na področju Slovenije po ustaljeni predstavi živijo tri različne skupnosti, ki naj bi pripadale trem evropskim romskim rodovom (plemenom), in zanje se večinoma uporablja poimenovanje Rom. To pa se Alenki Janko Spreizer (2002: 108) zdi nenatančno, saj daje vtis, da obstaja homogena skupina Romov, in ni pojasnjen odnos med pojmom Romi in Sinti. Pri nas se z romskimi študijami ukvarjajo tradicionalno usmerjeni »puristični romologi«, ki se v svojih študijah praviloma sklicujejo na starejše reference, v katerih znanstveni razizem, prisoten pri proučevanju Romov, še ni reflektiran. Spregledana je raznolikost romskih skupin in obravnavani so kot homogena skupnost z istim izvorom v mitski pradomovini in z enim samim jezikom (Janko Spreizer 2002: 109–110).

V nadaljevanju bom na kratko opisala zgodovino Romov¹⁶² s posebnim poudarkom na slovenskih deželah, saj je to pomembno za razumevanje odnosa, ki se je razvil do Romov. Hkrati bom primerjala, ali so se predstave in stereotipi o njih skozi čas spreminjali.

ZGODOVINA ROMOV

Romi so nomadsko ali polnomadsko ljudstvo, ki izvorno izhaja iz severozahodne Indije; do spoznanja, da izhajajo s tega konca sveta, je prišlo pred pribl. 200 leti na podlagi podobnosti med romskim in indijskimi jeziki. Naselili so se po vsej Evropi, Bližnjem vzhodu in Ameriki (Fraser 1995: 14; Štrukelj, Winkler 1996: 285; Gogovič 2004: 509). Iz Indije so (verjetno malo pred začetkom 10. st.) v skupinah odšli v dve glavni smeri: preko Afganistana do Armenije in Turčije ter preko Sirije, Turčije in Egipta v severno Afriko in od tod v Španijo. Na Balkan so prišli preko Grčije. V 15. in 16. st. so bili razseljeni po vsej Evropi (Štrukelj, Winkler 1996: 286; tudi Fraser 1995: 45–48). V mnogih deželah so jih prebivalci gledali z nezaupanjem in strahom, pogosto so bili tudi žrtve preganjanj zaradi drugačnega videza, jezika, navad in religioznih praks (Anderson 2006: 742).

Njihova prisotnost na Slovenskem je bila prvič izpričana leta 1387, in sicer v sodni škofijski kroniki v Zagrebu, ki omenja »Cigana iz Ljubljane«. Do 18. st. so živeli nomadsko, nato pa so se stalno naselili predvsem na Dolenjskem, Gorenjskem, v Prekmurju in Beli krajini (Gogovič 2004: 509; Štrukelj, Winkler 1996: 285–286; Štrukelj 2004: 25).

O Romih na Slovenskem pričajo zgodovinski viri od 14. st. dalje, posebej od 17. st. dalje pa so njihove omembe že določnejše. Ohranjeni so mnogi zapisi v sodnih dokumentih, ki so obravnavali problematiko Romov. V tem stoletju je v Evropi prihajalo tudi do njihovega najhujšega preganjanja (Štrukelj 2004: 25). Od zgodnjega novega veka se je namreč zaostrovalo stališče do pripadnikov skupnosti z nomadskim načinom življenja, saj so predstavljali grožnjo družbenemu redu in morali (Jezernik 2006: 18). K stalnemu naseljevanju so Rome v drugi polovici 18. st. ponekod prisilili patenti cesarice Marije Terezije in cesarja Jožefa II. (Gogovič 2004: 509), prepovedovalo se jim je tudi uporabljati njihov jezik, se poročati med seboj, potovati itd. (Fraser 1995: 156–157; tudi Tebbutt 1998a: 3; Taylor 2014: 87). Tudi v 19. st. je bilo v avstrijski monarhiji izdanih še nekaj predpisov o izgonu Romov, ki so prišli z Madžarske. Preganjali so jih tudi v 20. st. – nacisti so jih sistematično pobili okoli 400.000 (Štrukelj, Winkler 1996: 286; tudi Fraser 1995: 256–269; Tebbutt 1998a: 6–10). Odnosi z romskimi

¹⁶² V knjigi uporabljam izraz »Rom« in ne »Cigan«, kot se sicer pojavlja v slovenski folklori, in sicer zato, ker je raba zadnjega povezana z negativnimi konotacijami.

prebivalci so se zaostrovali zaradi njihovega načina življenja pa tudi zaradi vedno težjega ekonomskega stanja. Uprava za Dravsko banovino je med obema vojnama izdala številne odloke in okrožnice o stalni naselitvi Romov ter nadzoru nad njimi in njihovim gibanjem.¹⁶³ Po letu 1945 so bile socialne razmere Romov še vedno težke in neurejene. Zaradi njihovega načina življenja jim je bilo pogosto pripisano tatinstvo, beračenje ipd. (Štrukelj, Winkler 1996: 286).

Danes imajo Romi v Sloveniji status narodne skupnosti, ki jim ga zagotavlja ustava, a kljub temu doživljajo diskriminacijo na številnih področjih in zavračanje večinske populacije (Gnezda, Mlakar, Trobič 2006: 121). Kljub spremenjeni uradni politiki do njih družba še vedno ohranja določene stereotipne podobe, ki njo samo postavljajo v položaj kulturne in moralne superiornosti nad Romi, kar predstavlja kontinuiteto odnosov delitve in izključevanja (Repič 2006: 202–203).

Pravzaprav Rome že od vsega začetka, od njihovega prihoda v Evropo, spremljajo predstave, ki se utelešajo v obliki stereotipov.¹⁶⁴ Prikazovalo se jih je v najslabši luči, se jim pripisovalo, da so rojeni tatovi in lažnivci, da so asocialni in nemoralneži. Evropski človek je bil vse, kar Cigani niso bili (Studen 2015: 98). V zgodovini so jih preganjali in izganjali, v novejšem obdobju pa je aktualna težnja po njihovi asimilaciji v večinsko družbo. Pri tem so Romi oropani svojih kulturnih kvalit, korenin in identitete ter postanejo predvsem »socialni problem«, pojavlja se težnja po njihovi readaptaciji. V tem oziru se jih dojema kot neprilagojene dominantni družbi in njihova resnična podoba je potisnjena v ozadje (Liégeois 2005: 139). Takšna podoba je postala tudi del sodobnega diskurza o Romih, kot ga odražajo mediji, literatura, znanstvena dela (Fakin Bajec, Jerman 2006; Gnezda, Mlakar, Trobič 2006; Ivanov, Medved 2006; Janko Spreizer 2002). Vprašanje je, koliko ljudje dejansko vedo o Romih in koliko v njihovo podobo projicirajo lastne strahove in želje. Rezultat tega so stereotipne podobe, ki se pogosto razumejo kot gola dejstva. Poleg tega so bili posamezni primeri za Rome stereotipno značilnih dejanj, kot sta tatvina in beračenje, le še dodatna spodbuda za stigmatizacijo. Hkrati pa je samim Romom status izobčencev nudil določeno moč, ki je bila drugim nedostopna – če so prevzeli deviantne oblike vedenja, ki so jim bile stereotipno predpisane, je to večina tolerirala, saj stereotipi prinesejo tudi dovoljenje ravnanj skladno z njimi (Jezernik 2006: 14). Romi torej poznajo stereotipe o sebi in pogosto zavestno prevzamejo stereotipno vlogo (Repič 2006: 207).

¹⁶³ Pravzaprav je presenetljivo, da čeprav nomadske skupine danes ne predstavljajo več grožnje v realnem smislu, naracije o nomadih še vedno izražajo isti diskurz in jih vidijo kot grožnjo. Ljudje morajo namreč pripadati določenemu prostoru, kar kaže na esencialnost koncepcije prostora in njegove povezanosti z identiteto. Nomadi torej sedentarni družbi predstavljajo nekaj strašljivega in motečega – včasih pa tudi romantično svobodnega, neomejenega s pravili disciplinirane družbe (Kabachnik 2010: 92, 95–96). Prav to domnevno nomadstvo Ciganov (večina evropskih Romov danes namreč ni več nomadskih) jih naredi za večne Tujce; njihova radikalna drugost izhaja prav iz tega, da navidezno nimajo korenin in ne spadajo nikamor (Gay y Blasco 2008: 299).

¹⁶⁴ So pa o Romih krožile zgodbe, ki so jih razširjali Romi sami, in sicer takšne, da so ugajale poslušalcem, saj so se s tem navidezno prilagajali okolici, hkrati pa ohranjali svojo neodvisnost (Jezernik 2006: 20).

Na etničnost Romov so vplivali različni dejavniki. V svojo identiteto so sprejeli številne elemente, ki nimajo zveze z Indijo, in sčasoma so pozabili na svoje indijske korenine. Kljub vsemu temu pa ostaja njihova identiteta v ostrem kontrastu z Neromi, ki jih obkrožajo in s katerimi nujno ekonomsko sodelujejo (Fraser 1995: 44). Hkrati je treba opozoriti tudi na drugi vidik: romska identiteta skozi zgodovino ni bila strogo etnično omejena, saj je skozi stoletja prihajalo do »mešanja« z drugimi ljudmi, niti homogena, saj jo tvorijo skupine z različnimi imeni in različnimi kulturami. Pri romski identiteti gre bolj za oznako, vsiljeno od zunaj (Jezernik 2006: 27; gl. tudi Sonneman 1999: 121; Bhopal, Myers 2008: 107), kar je zopet odraz etnocentrizma, ki zanemarija raznolikost Drugega na račun identitetnih potreb lastne skupnosti in kategorizacije Drugega znotraj jasno zamejenih skupin.

POLOŽAJ ROMOV V SLOVENIJI

Skupine Romov na Slovenskem se razlikujejo po času naselitve, vrsti bivališč, gospodarskih dejavnostih in po narečjih. V Prekmurje, kjer jih živi več kot polovica, so se naseljevali iz Madžarske, Avstrije in Hrvaške, na Gorenjsko iz Nemčije in Avstrije, v Belo krajino in na Dolenjsko pa s hrvaškega ozemlja (Gogovič 2004: 509). Po krajih, kjer so se Romi naselili, pa ločimo gorenjske, dolenjske in prekmurske Rome. V večjih mestnih središčih, predvsem v Mariboru in Ljubljani, živijo Romi, ki so se v zadnjih desetletjih priselili iz republik nekdanje Jugoslavije (Gogovič 2004: 509; Štrukelj 2004: 26; Gnezda, Mlakar, Trobič 2006: 122).

Sprva so Romi v nekaterih vaseh živeli skupaj z drugimi prebivalci, kmalu pa so se izoblikovala t. i. ciganska naselja (Štrukelj, Winkler 1996: 286). Njihova bivališča so lahko zasilna: barake, zabojniki, šotori; nekaj naselij, v katerih Romi živijo v zidanih stanovanjskih zgradbah, je urbanistično in komunalno urejenih predvsem v Prekmurju, kjer živi tudi več kot polovica vseh slovenskih Romov (nekaj manj jih je na Dolenjskem, manjša skupina so Sinti¹⁶⁵ na Gorenjskem). Največje romsko naselje v Sloveniji je Pušča v Prekmurju. Romi, ki so se priselili v zadnji četrtini 20. st., so se naselili tudi v mestih in predmestjih (Gogovič 2004: 509–510).¹⁶⁶ Danes večina Romov živi v svojih naseljih, ločeno od drugega prebivalstva, ali na obrobju drugih naselij, praviloma z minimalnimi bivalnimi standardi (izjema je, kot rečeno, Prekmurje). Službe za zaposlovanje so v preteklosti naredile veliko, da bi Romom

¹⁶⁵ Sinti (beseda naj bi izhajala iz imena *Sind*, tj. pokrajina v Pakistanu) je eno od poimenovanj heterogenih romskih skupin. Na Slovenskem živijo na Gorenjskem in ime *Sinti* uporabljajo tako sami zase kot tudi okolica zanje. Tako se samopoimenujejo tudi nekatere romske skupine v Franciji, na Nizozemskem, v Avstriji, Nemčiji in Italiji (Gogovič 2004a: 532).

¹⁶⁶ V urbanih okoljih se stereotip o potujočem Ciganu spremeni v stereotip o nevarnem kriminalcu (Gay y Blasco 2008: 301).

zagotovile boljše možnosti, a brez opaznejših rezultatov. Razlogi so med drugim neprilagojenost Romov, njihova izoliranost, nizka socialna raven in neizobraženost, pa tudi drugačen sistem vrednot – vse to je pogosto povzročalo konflikte z okoliškim prebivalstvom. Romi so tako vezani predvsem na občasne zaposlitve, zbiranje odpadkov in zdravilnih zelišč, glavni vir preživljanja pa so za večino romskih družin različne oblike socialne pomoči (Štrukelj, Winkler 1996: 286–287). Tudi na splošno, kot pravi Repič (2006: 210), v medsebojnih stikih med Romi in Neromi pogosto prihaja do konfliktnosti in Romi se zaradi takšnih zavračanj ne morejo niti ne želijo integrirati v večinsko družbo, ampak raje vzdržujejo ustaljene strategije sobivanja s čim manj stika z Neromi.

Ime *Cigan* je na Slovenskem dobilo negativen prizvok; oznaka *cigan* se pogosto uporablja za označevanje najslabših lastnosti, ki posameznika izključujejo iz kulturnega okolja. Pravzaprav se uporablja kot žaljivka za označitev nekoga s slabimi lastnostmi, kakršne so pripisane Romom. Tako lahko ta beseda predstavlja sinonim za tatu. Če je kdo »imel cigana pri hiši«, pomeni, da je bil okraden. Nekomu, ki je bolj temne polti, se lahko reče, da je »kot cigan«. Na Štajerskem pravijo nemarno oblečeni ženski »ciganica«, nemarno oblečenemu otroku pa »cigané« (Štrukelj 2004: 66). »Ciganiti« lahko po razlagi v SSKJ pomeni tudi 'goljufati, odirati', »ociganiti« (Krejan 1999: 62–63, št. 74) ali »preciganiti« pa 'ogoljufati, prevarati'. Že tu se kaže izrazita obteženost s predsodki o Romih. Znan je rek: »smeje se kakor cigan belemu kruhu«; ali »vesel je kakor cigan, kadar najde sekirico«. Tudi nekateri predmeti so dobili ime »cigan«: v Beli krajini tako pravijo železni pripravi, ki jo postavijo v peč, da naslonijo nanjo goreča polena, v Kropi pa so izdelovali žeblje s tem imenom. Pojavlja se tudi primerjava kovača s Ciganom, saj je črn od saj. Tudi neki vrsti jablan in grozdja pravijo »cigančki« (Štrukelj 2004: 67), »ciganček« pa je tudi užitna lističasta, kukmaku podobna goba s svetlo rjavim klobukom (SSKJ).

Tudi Romi imajo generalizirane oznake oz. imena za neromsko prebivalstvo. Nekatera so šaljiva, druga pa izražajo podcenjevanje in negativen odnos. Najbolj razširjena je beseda *gadžo* za moškega in *gadži* za žensko (Štrukelj 2004: 68). Tudi tu je tendenca po generaliziranju in vsiljeni enoznačni kategorizaciji vseh, ki niso Romi, odraz (romskega) etnocentrizma. Hkrati pa se je treba zavedati tudi dejstva, da so znanstvene raziskave slovenskih Romov narejene prav z Našega vidika, tj. z vidika *gadžev*.

FOLKLORISTIČNE RAZISKAVE O ROMIH

Romi so pustili sled v folklori ljudi, s katerimi so prišli v stik. Raziskave o Romih pri nas so pretežno antropološke, našla pa sem tudi nekaj primerov folkloristične obravnave. V nadaljevanju bom povzela nekatere raziskave, tako tuje kot slovenske, ki so

se ukvarjale s proučevanjem folklornega gradiva o Romih.¹⁶⁷ Kljub njihovem večstoletnemu bivanju pri nas ni prišlo do popolne integracije z večinskim prebivalstvom in še vedno predstavljajo »tujek«, obdajajo jih številni predsodki, zato ni nenavadno, da se pojavljajo tudi v slovenski slovstveni folklori. V nadaljevanju so tako na kratko predstavljeni izsledki iz teh raziskav. Glede na namen, zorni kot raziskovanja, gradivo in metodologijo se med seboj precej razlikujejo, a se mi kljub vsemu zdi pomembno, da poskušam potegniti vsaj nekatere vzporednice s svojo raziskavo.

V raziskavi o Romih in Judih v pravljicah (tako v t. i. *Volksmärchen* – ljudskih pravljicah, ki so se prenašale ustno, kot *Kunstmärchen* – umetnih pravljicah in *Zigeunermärchen* – ciganskih pravljicah) Wilhelm Solms (1998) pokaže, da so v njih oboji prikazani kot nečloveška bitja. Medtem ko se Romi sploh ne pojavljajo v Grimmovih *Kinder- und Hausmärchen* ter le redko v nemških in francoskih zbirkah pravljic, so precej pogosti v madžarskih, romanskih in srbskih pravljicah (Solms 1998: 99). V pravljicah Romi nastopajo v različnih vlogah (kot junaki, ki se borijo proti demonskim bitjem, v pravljicah o laganju in krajah, v pravljicah, v katerih je Rominja prikazana z demonskimi atributi čarovnice, v pravljicah, kjer so Romi podobni hudiču), prikazani pa so v negativni luči oz. z lastnostmi, ki ustrezajo njihovi stereotipni podobi (Solms 1998: 99–104).

Eva Krekovičová (1993) je naredila raziskavo o podobi Romov v slovaških ljudskih pesmih. Številčnost, živost in raznolikost opisov, ki jih o Romih dajejo ljudske pesmi, priča o dolgotrajnih in pogostih stikih med njimi in večinskim prebivalstvom, hkrati pa jih prikazuje kot skupnost z drugačnimi značilnostmi, jezikom in načinom življenja (Krekovičová 1993: 171). Krekovičová (1993: 172) ugotavlja, da mnoge pesmi izpričujejo negativen odnos do njih, čeprav včasih zgolj na zbadljiv način, ki pa se je uporabljal tudi za zbadanje drugih skupin ljudi v skupnosti (npr. samske, stare device, Jude, berače). Ugotavlja tudi, da lahko (podobno kot v slovenščini – op. av.) beseda »cigan« pomeni tudi 'lažnivca', lahko pa je uporabljena tudi povsem nevtrarno, podobno kot oznaka za druge etnične skupnosti (Krekovičová 1993: 172–174). Opaža tudi razlike pri predstavljanju Roma in Rominje – ta je sicer še vedno opisana z atributi umazanosti, revnosti in prostitucije, hkrati pa je označena tudi kot lepa, zapeljiva, ima nadnaravne sposobnosti in lahko napoveduje prihodnost (Krekovičová 1993: 174). Pomembne značilnosti, ki v ljudski pesmi poudarjajo razlikovanje med Nami (tj. Neromi) in Romi, so tudi jezik, način življenja in vrednotni sistem. Pesmi poudarjajo drugačen jezik, diametralno nasprotno vrednote (Cigan – lažnivec, prevarant, lenuh) in nekmečki (tj. ne Naš) način življenja Romov. Kot romski atributi v pesmih izstopajo tudi velika starševska ljubezen Romov do svojih otrok, številčnost otrok v romski družini in drugačne metode njihovega vzgajanja. Poudarja se tudi bivanje Romov izven okvirov naseljenosti Naše skupnosti (Krekovičová 1993: 174–178). Tipičen atribut

¹⁶⁷ Vključila sem tudi posamezne drobce iz raziskav, ki niso primarno folkloristične, a so vsebovale določene podatke, ki jih lahko uvrstim v to poglavje.

drugosti so tudi njihove nenavadne prehranjevalne navade, ki so vidne v pesmih (Krekovičová 1993: 178). Omenja se tudi tipična zaposlitev Romov – ukvarjanje z glasbo, kovaštvom, hkrati pa tudi njihov nižji družbeni položaj in revščina (Krekovičová 1993: 179–183). Pesmi (večinoma na negativen način) poudarjajo tudi specifične kvalitete in fizične karakteristike Romov (gre predvsem za njihov drugačen način razmišljanja, lenobo, počasnost, nezadostno higieno, strah pred smrtjo ipd.) pa tudi njihove posebne lastnosti in znanja (npr. Rom je dober prodajalec in pogajalec, vedeževanje). Njihov fizični videz je do neke mere označen pozitivno (lepa romska dekleta, moški z lepimi zobmi in lasmi), njihova »črna« polt pa je pretežno označena kot negativna (Krekovičová 1993: 183–185). Najizrazitejša bariera med Romi in Neromi pa so ljubezenski odnosi, ki se med pripadnikoma teh različnih skupnosti dojemajo kot nesprejemljivi (Krekovičová 1993: 185–186). Krekovičová (1993: 186–187) omenja tudi dve pesmi, ki govorita o neposrednem konfliktu med Romi in Neromi, a meni, da sta nastali po konkretnem dogodku in nista del splošnega repertoarja ljudskih pesmi o Romih. Prav tako netipični oz. izhajajoči iz literature pa so romantični in sentimentalni motivi o Romu ali Rominji; tovrstne pesmi, v katerih so Romi prikazani na tragičen, romantično-misteriozen ali pozitiven način, so se razširile po območju Slovaške v 19. in 20. st. (Krekovičová 1993: 187). Na splošno lahko torej podobo Roma v slovaški ljudski pesmi označimo kot ambivalentno: negativne oznake Roma so laganje, kradljivost, revščina, pretkanost, njegov videz, drugačen način razmišljanja, drugačni vrednotni sistem. Kot nevtralne lahko označimo omenjanje njihovih tipičnih poklicev (kovači, glasbeniki), to, da živijo ločeno od večinske populacije ter da jih je strah smrti. Kot pozitivne pa lahko včasih označimo njihove fizične značilnosti (npr. lepa romska dekleta), izredne sposobnosti (vedeževanje), veliko ljubezen do svojih otrok, glasbeni talent, kovaške spretnosti (Krekovičová 1993: 189).

Raziskavo podobe Romov v Štrekljevih zbirkah ljudskih pesmi in ljudskih pravljič sta opravili Rebecka Kunej in Anja Serec Hodžar (2006). Med pregledanim gradivom se proti pričakovanjem Romi pojavljajo v zgolj dveh pravljičah oz. povedkah. Gre za pravljičico z oznako AaTh 531, zapisano okoli leta 1860 v Poženiku pri Cerkljah (Kropej 1995: 194–195), in pravljičico z oznako AaTh 1641, zapisano v času po 1874 v Št. Rupertu (Kropej 1995: 223–224). Avtorici ugotavljata, da je v obravnavanih zgodbah Rom predstavljen kot tat in lažnivec, kot negativen, črn lik v skladu s črno-belo tehniko pripovedovanja (Kunej, Serec Hodžar 2006: 91). V eni od njiju je označen kot zviti, premeten, izsiljevalski, lažniv in škodoželjen, v drugi pa kot tat (Kunej, Serec Hodžar 2006: 90–91). Kot možen razlog za tako skromno pojavljanje Romov v narativni folklori Štrekljeve zbirke navajata dejstvo, da so Romi v preteklosti sicer prihajali v stik z ljudmi na območjih, kjer so se naselili, vendar so prihajali in odhajali, zato jih ljudje niso jemali kot del svojega življenjskega prostora (Kunej, Serec Hodžar 2006: 92). Tudi v ljudski pesmi glede številčnosti pojavljanja Romov ni bistveno drugače – pojavljajo se v manj kot dveh promilih od skupno 8686 pesmi (Kunej, Serec Hodžar

2006: 92). Avtorici upoštevata, da je za to, da preide neki dogodek iz resničnosti v ljudsko pesem, potreben določen čas, zato sklepata, da pesmi, ki omenjajo Rome, odsevajo odnos do njih v času ob koncu 18. in v 19. st., morda pa gre še za starejše odseve. V več pesmih opažata kontaminacijo starejših likov z Romi, ki jih zamenjajo. Tako pesem, ki govori o tem, kako Cigan z zdravico zmami dekle s seboj, temelji na baladi o zapeljivcu in ubijalcu deklet, v kateri lajnarja Ulingerja zamenja Cigan, njegova žrtev pa je županova ali krčmarjeva hči, starejši tragični konec pa se v mlajših različicah konča s primerjanjem razmer, ki jih je dekle imelo doma in v kakršnih bo živelo kot Ciganova žena. Izvemo tudi nekaj podatkov o romskih bivališčih (v gozdu, na zeleni planini ipd. oz. tam, kjer člani neromske skupnosti ne bivajo) (Kunej, Serec Hodžar 2006: 93–94). V istem tipu pesmi zasledita tudi stereotipno predstavo o tipični romski dejavnosti – piskroveštvu in ropu (v različicah, kjer skupine fantov še niso nadomestili Romi, se prvi pogovarjajo o tem, kam bodo šli v vas, Romi pa, kam bodo šli na rop). Pesmi dajo tudi nekaj podatkov o zunanji podobi Romov: so grdi in umazani, imajo temnejšo polt, barvo las ali oči, se pa poudarja tudi njihova spolna privlačnost (*»Cigan ima črne oči, pri njemu so kratke noči!«* (SLP I/135)) (Kunej, Serec Hodžar 2006: 94). V pesmi *Kaj delajo razni stanovi* (SNP IV/7324) cigani poleti brusijo sekire, pozimi pa prosjačijo (Kunej, Serec Hodžar 2006: 95). V dveh pesmih razdelka *Rad bi dragonec bil, pa rdeče kape nimam* (SLP IV/7514–7517) pa dragonca (tj. vojaka konjeniške enote) po tem, ko so ti utonili v pozabo, zamenja Rom (Kunej, Serec Hodžar 2006: 90–91). V štirih posmehuljah (SLP IV/7743–7746) pa so Romi med drugim predstavljeni kot kovači brumbic, za kar je vzrok po mnenju avtoric (Kunej, Serec Hodžar 2006: 97) stereotipno povezovanje Romov z glasbo. V razdelku otroških pesmi pri tipu pesmi *Na paši* (SLP IV/7804) pa se naracija o Romih navezuje na ogenj, peko in črno barvo (Kunej, Serec Hodžar 2006: 98).

Končni sklep avtoric je, da je nastopanja Romov v slovenskem ljudskem pesništvu in pripovedništvu iz druge polovice 19. st. (tj. čas Štrekljeve zbirke) manj, kot bi pričakovali, imajo pa značilne stereotipne lastnosti, ki se pripisujejo Romom (v tekstu imenovanih tudi »ceгани« ali »cigajnarji«) – so zviti, lažnivi, škodoželjni; so postopači, tatovi; so črni, grdi, umazani; so kovači, glasbeniki itd. Menita tudi, da so kot takšni prikazani kot očitno nasprotje delavnim, poštenim, zaupanja vrednim, »belim« slovenskim kmetom tistega časa (Kunej, Serec Hodžar 2006: 99–100).

Z raziskovanjem pojavljanja Romov v slovenski folklori se ukvarja tudi Darja Mihelič. V Glasniku ZRS Koper je bil leta 2005 objavljen njen prispevek na konferenci, katerega naslov je *Cigani v slovenskem ljudskem izročilu*. Gre za precej kratek prispevek, ki pa se ga da dopolniti z intervjujem z raziskovalko, ki je bil istega leta objavljen v Mladini. V prispevku s konference avtorica ne navaja, kakšno gradivo je proučevala, omenja pa, da so ljudje tako kot danes tudi v preteklosti Rome dojemali kot drugačne od sebe, kar se kaže tudi v slovstveni folklori, ki jo je najti po celotnem slovenskem prostoru, največ pa je na Gorenjskem, pa tudi na Primorskem, Koroškem,

Štajerskem, Dolenjskem in v Prekmurju (Mihelič 2005: 38). Način opisovanja Romov razdeli v tri sklope: opis njihovih fizičnih lastnosti in videza, opis njihovega značaja in vedenja ter opis njihovega načina življenja in preživljanja. Po izročilu sodeč so Romi zapeljivi in spogledljivi pa tudi lažnivi, goljufivi ter na splošno samozavestni v svojem obnašanju in ravnanju. Dekleta so v izročilu posvarjena pred čari Cigana, saj jih, če jim podležejo, čaka težko življenje. Romi naj bi živeli na prostem v gozdu, v senci lipe naj bi kovali načrte za svoje tatinske pohode. Denar naj bi si služili z izdelovanjem in prodajanjem glasbil (brumbic). Rominje naj bi prosjačile in kradle kokoši, imele naj bi tudi dar prerokovanja. Jedli pa naj bi špeh, pečene mačke in umazan kruh. Z omenjanjem Romov so starši pripravili otroke k ubogljivosti, v izročilu pa je najti tudi posmehljivke Romom (Mihelič 2005: 38). Razlog za tavanje Romov po svetu je v izročilu utemeljen s svetopisemskimi dogodki (Mihelič 2005a: 52).¹⁶⁸

Odnos družbe do drugačnih se kaže tudi v jeziku oz. v folklornih obrazcih, kar kažejo reki, kot so »laže kot cigan«, »črn kot cigan« ipd. Kljub temu pa je Darja Mihelič mnenja, da je slovstvena folklor, ki jo je proučevala, Romom bolj naklonjena od današnjega javnega mnenja o njih (Mihelič 2005a: 52).

Tako v članku kot v intervjuju Darja Mihelič navaja predvsem splošne ugotovitve, ne spušča se v globljo analizo. Kljub temu pa je navedenih nekaj ugotovitev, ki presegajo nizko interpretativno povzemanje vsebine izbranih primerov slovstvene folklore. Avtorica na eni točki omeni, kako konservativno je izročilo do Romov; v citatu o romski ženitvi na Grmu na Dolenjskem »Drevi so jo poprosili, v torek so jo poročili, v sredo jim je porodila, v četrtek so ga okrstili, v petek so mu svete deli. Ako neče krasti, Bog mu ne daj rasti!« je opaziti, da ima Rom vnaprej določeno usodo in način življenja ter da je za vsako odstopanje od predestinirane poti zagrožena kazen (Mihelič 2005a: 53). Opazi tudi, da je folklor Rominjam precej manj naklonjena kot Romom. Omeni še, da je zasledila, da tudi v Italiji strašijo otroke s Cigani (Mihelič 2005a: 53). Na splošno pa so njena opažanja o podobi Roma v ustnem izročilu podobna tistim, do katerih sta prišli Rebeka Kunej in Anja Serec Hodžar (2006), od umazanosti, zvijačnosti, tatinstva do zapeljivosti in ukvarjanja z glasbo, kovaštvom in brusilstvom.

Sašo Bizjak (2000) podobno kot Darja Mihelič (2005, 2005a) ter Rebeka Kunej in Anja Serec Hodžar (2006) na podlagi omemb in opisov Romov v Štrekljevih Slovenskih narodnih pesmih in v zbirki Glasovi ugotavlja, da v slovstveni folklori vzbujajo čudenje in strah, hkrati pa je opazno tudi nekakšno občudovanje njihovega načina življenja (Bizjak 2000: 81). Pripisane so jim lastnosti, kot so premetenost, zvitost, prerokovanje, njihova podoba pa je pretežno negativna (kraje, goljufije), vendar hkrati najde tudi nekaj primerov, ko so prikazani bolj pozitivno (Bizjak 2000: 84).

¹⁶⁸ Darja Mihelič (2005a) navaja kot primer naslednje: po madžarskem izročilu naj bi šla tolpa Ciganov mimo križanega Jezusa. Do njega niso pokazali nobenega usmiljenja, nekaj naj bi jih celo splezalo na križ in Jezusu pobralo še tisto malo obleke, ki jo je še imel. Takrat jih je Jezus preklel in zato se morajo Cigani klatiti po svetu in nikjer ne najdejo miru.

Nekoliko drugače se ene od povedk, v kateri nastopajo Romi, loti Andrej Pleterski, in sicer v smeri historične razlage slovstvene folklore. Poudari sicer, da ta sama po sebi nima časovne globine, da pa jo lahko uporabimo kot vir podatkov o preteklem dogajanju, če ga povežemo s prostorom in ga primerjamo z drugimi zgodovinskimi viri (Pleterski 2006: 33–34). V tem primeru Pleterski pri zgodovinski interpretaciji povedko, v kateri nastopajo Romi, kombinira z zgodovinskimi (kataster) in arheološkimi viri. Povedka sicer govori o vasi Police, v kateri je kuga pomorila vse prebivalce in so jo ponovno poselili Romi (Pleterski 2006: 33–34). Pleterski ugotavlja, da povedka pravzaprav prikazuje stike med prišleki Slovani in staroselskim prebivalstvom oz. Vlahi (prim. Pleterski 2005), pri čemer so Slovani, ki so poselili to območje, mitizirali prvotno (vlaško) prebivalstvo in s tem osmislili zgodovino novonaseljenega prostora (Pleterski 2006: 42). Za Vlahe so bili ti novi slovanski prišleki tujci, Drugi. S kakšnim imenom so jih imenovali, sicer ni znano, oznaka »cigan«, ki se pojavlja v obravnavani povedki, pa je po razlagi Pleterskega nadomestila neko starejšo oznako za (etnično drugačne) tujce, v tem primeru Slovane. Torej je te Druge (Rome) opredelilo staroselsko (vlaško) prebivalstvo, ki pa se je kasneje slaviziralo (Pleterski 2006: 42–43). Do podobnih sklepov prihaja tudi Katja Hrobat, ki v rodiškem izročilu opazi enačenje ajdov (»mitičnih Drugih«) in Ciganov (Hrobat 2010a: 99).

Članek Pleterskega sicer ne vsebuje sistematičnega prikaza Romov in se osredotoča zgolj na eno povedko, zanimiv pa je zato, ker podaja interpretativno možnost, ki presega folkloristične okvire in je zanimiva z vidika zgodovinske interpretacije ter uporabe slovstvene folklore kot zgodovinskega vira. Ta članek tudi prikazuje, kako trenutna družbena stvarnost vpliva na slovstveno folkloro oz. kako jo prilagaja svojemu razumevanju sveta in razmer v njem.

SLOVSTVENA FOLKLORA O ROMIH¹⁶⁹

V nadaljevanju bom povedke, v katerih se pojavljajo Romi, razdelila na tematske kategorije in hkrati podajala njihovo analizo. Kot bo povedano v nadaljevanju, se določeni tematski motivi pojavljajo večkrat, kar kaže na večjo stopnjo stereotipizacije določenih lastnosti, a ne gre zanemariti manj pogostih tematskih motivov, ki so lahko prav tako zelo izpovedni. Je pa težko narediti jasno tematsko ločitev med povedkami, saj zelo pogosto vsebujejo vsebinske motive, ki jih lahko uvrstimo v različne kategorije – njihova umestitev v to ali ono kategorijo je tako v določeni meri subjektivna.

¹⁶⁹ Na podoben način (a veliko bolj na široko), kot sem to naredila jaz za Rome, je podobo Judov v romunski kulturi analiziral Andrei Oișteanu (2009), in sicer tako, da je to tematiko razdelil na več sklopov (fizične značilnosti Judov, tipične dejavnosti, moralne in intelektualne lastnosti, mitične in magične karakteristike, verska podoba).

Drugost Romov se v folklori kaže že v njihovem poimenovanju z imenom »Cigani« – gre za generalizirano oznako, ki ne upošteva partikularnosti romske identitete. Redko se v folklori pojavijo v personalizirani obliki z lastnimi imeni ali značilnostmi, ki odstopajo od splošnih predstav, predstavljenih v nadaljevanju.

FOLKLORA O ROMIH V PROSTORU: ROMI KOT USTANOVITELJI NASELJA IN TOPONIMI
Nekatere povedke izvor naselij, ki so sedaj Naša, pripisujejo Romom, Drugemu.

Zapudje je Zavodje, to je nekje za vodami. V Selih je voda, tam gori so fčasih bili, ne tam, ki je zdaj Zapudje. Tam je bila cerkvica Pusti Peter. Prvi so se tu naselili cigani Brajdiči, še zdaj se reče enemu kosi Ciganska draga. (Kure 2004: 112, št. 249)

Starodavna ljudska pripovedka, še ohranjena med okoliškim življem, navaja, da je prišlo v te kraje pet bratov, verjetno ciganov: Jakob, Grčar, Ivan, Martin in Lazar. Bratje so si ustvarili družine in tako so tod nastale vasi: Jakovica, Grčarevec, Ivanje selo, Martinj hrib in Laze. (Radešček 1983: 246)

Nič ne znan, samo to sam čula, da su Mune, Žejane, Malo Mune, Poljane, Golc – tudi Račice in Starod pəršli najprej Cigani nutri bivat. Tan, da su si oni ustanovili vas. Takú v Poljanah, v Golci, v Račicah, Starod, Podgrad, te Žejane ... i te kraje. Da su pəršli najprej Cigani. Ma Cigani, da so bli strašno – Cigani bogati, da ki su krali posúd. In tan, da so si to mesto nardili, pólje ti ljudí, káda so pəršli ... V Žejane, da su z Romunije pəršli ti Cigani. Z Mun i z Malih Mun pa ne znan, s kúd. Samo znan za Cigane, da je nona mi govorila za to, da govórijo romunsko tudi oni. (Pugelj 2012: 294, št. 544)¹⁷⁰

Te povedke torej Romom pripisujejo izvor določenega naselja. To je v nekem pogledu precej nenavadno, saj namreč v povedkah, ki govorijo o začetkih določenega naselja, pogosto opazimo, da se »prava zgodovina« začne šele s tistimi, ki jih skupnost dojema kot svoje prednike, pred tem pa je v tem prostoru obstajala nekakšna »praznina«; pri tem ne gre nujno za to, da pred tem zemlja ni bila obdelana ali da tu še niso stala bivališča – ta praznina se nanaša na kulturo Naše skupnosti, začetek katere pomeni tudi začetek »zgodovine«, Naša skupnost da »vsebinsko« »praznemu« prostoru (Tuisk 2014: 88). Kako torej pojasniti vlogo Romov kot predhodnikov? Obravnava

¹⁷⁰ Za povedke o Romih kot ustanoviteljih naselij gl. tudi Pugelj 2012: 222, št. 416; 2012: 294, št. 545; 2012: 295, št. 546.

vsakega posamičnega primera z vidika različnih strok, kot je to izvedel Pleterski (2006), bi pokazala, ali gre tudi v teh primerih za zamenjevanje že iz kolektivnega spomina izginulega Drugega z »aktualnejšim« Drugim. Tovrstno zamenjevanje lahko vidimo tudi v povedki o Romih, ki so prišli iz Romunije (Pugelj 2012: 294, št. 544): v Žejanah namreč dejansko živijo Vlahi, ki govorijo romunski jezik (aromunski ali istrskoromunski) (Pugelj 2012: 294), torej so se na neki točki v kolektivnem spominu Vlahi pomešali z Romi.

Romi so prostor zaznamovali tudi v obliki toponimov. Določene prostorske točke so bile torej zaznamovane z drugostjo Romov – to, koliko teh točk je resnično povezanih z Romi, ni bistveno. Kot je bilo o povezavi med toponimi in drugostjo že povedano v poglavju o »zgodovinskih Drugih«, gre predvsem za to, kako skupnost ta fizični prostor dojema in razume, saj se prav to izkazuje v toponimih in etimoloških povedkah, ki jih razlagajo.

Duósti se jəh práša, zakaj se jə takú prímlu imjə Ciganska luža. Nu pa se je tudi sámú pu sjébi ləhku razume.

Uot stədjénca jə tjékla uóda duól h luži. Pər luži pa suə usaku lejtú taburíli cigani, tudi umivali suə se kər u luži. Če pa suə ustáli málu dljə, suə spuətjo krstili šjə kəšnega múlca. (Žéle 1996: 26, št. 7)

Blizu vasi Štorje je na dnu ene doline velik kal. Okrog kala so imeli cigani svoje šotore. To je bilo takrat, ko še ni bilo vasi Štorje. Ko so pa naredili cesto Trst–Dunaj, je ratala tudi vas Štorje. Ma namesto da bi rekli Štorje, zarad tistih ciganskih šotorov, so zrekli Štorje. (Hadalín, Kocjan 1996: 164, št. 110)¹⁷¹

V treh navedenih povedkah¹⁷² lahko opazimo, da gre za prostorske točke, ki so zunaj naselij večinske skupnosti (podobno tudi pri Krekovičovi 1993: 174–178). To bi lahko bilo rezultat etnološkega dejstva, da so bila romska naselja največkrat na obrobjih vasi ali mest, pogosto na prilašččenih zasebnih ali javnih zemljiščih v bližini smetišč, ob prometnicah in na obronkih gozdov (Gogovič 2004: 509–510), se pa to hkrati ujema tudi s tem, da je prostor Drugega ločen od Našega prostora (Belova 2007: 335–336). V eni povedki (Glasenčnik 1998: 131, št. 199) pa so bili Romi predhodni naseljenci prostora, ki je po njih dobil ime.

¹⁷¹ Za ostale povedke o krajih, imenovanih po Romih, gl. tudi Glasenčnik 1998: 131, št. 199; Pugelj 2012: 295, št. 547.

¹⁷² Gl. Hadalín, Kocjan 1996: 164, št. 110; Žéle 1996: 26, št. 7; Pugelj 2012: 295, št. 547; tudi Radešček 1983: 246.

STRAŠENJE Z ROMI KOT VZGOJNO SREDSTVO

Strah pred Romi se uporabljata tudi kot vzgojno sredstvo; pri tem ne gre toliko za lastnost, ki je Romom pripisana v slovenski folklori, ampak bolj za *funkcijo* folklore kot pedagoškega sredstva pri vzgoji otrok (Bascom 1954: 293). Starši so namreč neubogljivim otrokom govorili, da jih bodo ukradli Cigani.

Cigani nej bi kradel otroke, a ne. In kadr so prišli Cigani, sam šla jest na omaro. (Oblak Milčinski 2006: 202, št. 167)

Komaj sem krenil prvih sedem korakov od hišnega praga, so me že strašili: »Beži, cigani gredo!« In takrat niti vedel nisem, kaj je to, da nas strašijo z besedo »cigani«, vendar sem se zbal in stekel hitro nazaj v materino naročje. (Mokriški, *Cigani*, Vrtec XVII, št. 10 (1. 10. 1909), str. 149 (arhiv ISN ZRC SAZU))

So nas zmerej plašili pred Cigani: Potle bojo Cigani prišli in te Cigani vzevši! Tega je bilo največ. (Mencej 2010: 120)

Kateri se ne umiva, Ciganov se boj, sicer te zaloti, jih vzame s seboj! (Mencej 2010: 120)

Doma so nam pravili: »Otruoci, bejšte, bejšte grejuo cigani!« Alə pa: »Če ne boš pridn, te boujo vzijeli cigani!« (Kerševan, Krebelj 2003: 170, št. 251)¹⁷³

Pojavljanje etničnega Drugega ali Tujca v povedkah, ki so namenjene kot opozorilo/svarilo neubogljivim otrokom (angl. *children's cautionary tales*), je značilno. Med sibirskimi Estonci se otroke svari s tem, da jih bodo odnesli Cigani, potujoči prodajalci ali pa Kirgizi, predstavniki druge etnične skupnosti na tistem področju (Tuisk 2014: 89–90, 93, 95). Na Slovenskem (in tudi npr. v Srbiji, gl. Đorđević 1984: 124) pa naj bi, kot kažejo povedke, na poredne otroke prežali Romi.¹⁷⁴ Znan je bil rek: »Bežite, cigani gredo; če ne boš tiho, pride cigan po tebe in te pobere v mavho; cig, cigan, cig, cigan, cigani gredo, v rjavih bisagah otroke neso.« (Štrukelj 2004: 286; podobno tudi Pugelj 2012: 429, št. 718) Kljub popolni neskladnosti z resničnostjo je bil stereotip o tem, da Romi kradejo otroke, razširjen po vsej Evropi (Jezernik 2006: 31). Podobno v Grčiji Turka (»najbolj reprezentativnega etničnega Drugega v Grčiji«;

¹⁷³ Za strašenje s Cigani kot vzgojno sredstvo gl. tudi Cvetek 1993: 106–107, št. 76; Kerševan, Krebelj 2003: 170, št. 250; Pepevnik, Oset 2010: 146, št. 294; Orešnik 2013: 592, št. 1087.

¹⁷⁴ Gl. Cvetek 1993: 106–107, št. 76; Kerševan, Krebelj 2003: 170, št. 251; 2003: 170, št. 250; Oblak Milčinski 2006: 202, št. 167; Mencej 2010: 120, št. 206–207; gl. tudi Mihelič 2005a: 53.

Brown, Theodossopoulos 2004: 29) starši otrokom predstavljajo kot grozečo figuro, kadar želijo pri njih doseči določeno aktivnost ali izreči prepoved (»Pojej, kar imaš na krožniku, ali pa te bomo dali Turku.«) – podoba Turka kot ne povsem človeške, zlovešče figure, ki predstavlja grožnjo majhnim otrokom in drugim ranljivim članom družbe, je dobro izpričana v grški družbi in literaturi,¹⁷⁵ rivalstvo med Grki in Turki pa je tudi del otroških iger (Brown, Theodossopoulos 2004: 32, 34–35). Tovrstni (imperativni) *fikti* (gl. von Sydow 1948: 87–88) so del procesa socializacije otrok, pri čemer osrednjo vlogo igra podajanje pravih načinov obnašanja in vrednot, te pa se pogosto podaja z grožnjami s kaznijo (gl. Kvideland 1979). Če je otrok poreden, se mu tako zagrozi, da ga bodo vzeli Cigani.

FOLKLORA O TEM, S ČIM SE ROMI PREŽIVLJAJO

Nekaj povedk omenja tudi različne dejavnosti, s katerimi so se Romi preživljali.

Romi se v več povedkah pojavljajo kot zabavljači, preživljali pa so se tudi z drugimi dejavnostmi:

V stari Jugoslaviji so velik cigani ukul hodil. Se spomnem, ku so enkrat medvejda s sebuoj mel. Tist miédved je bil tak učien in je vedejde mugu zapliesat. Mi smo mugl pa plačat cigani, de je miédved puól pliesu. (Vidmar Mandič 2013: 225, št. 412)¹⁷⁶

Cegáni, to so bli posamezniki, tu pa tam je pršu kir iz vozičkam, smu mu rekl »žlájfer«; britve, škarje, pa tak je brusu. (Podpečan 2007: 193)

O ciganih si naše ljudstvo marsikaj pripoveduje. Je li se vse uprav tako zgodilo, kakor je govorica, ne morem vas na tenko zagotoviti. Toliko pa je vsekako resnice, da so cigani izborni kovači, da se prej razumejo na prerokovanje (orehovo ali ka-li?) in nakupovanje konjev, in sicer prav cenó, po dne in po noči, in tudi zaradi izgovorov ne pridejo lahko v zadrego, ali včasih se jim to ne posreči. Tako se je na primer zgodilo nekemu, inace nenavadno zvitemu tički, ker se mu nikakor ni htelo verjeti, da je plačal lepega konja, ki so ga pri njem našli, ampak naravnoč se je trdilo, da ga je ukradel. Naš cigan pa se tega na vse kriplje brani, ter na opombo sodnikovo, naj le samo čisto resnico govori, stalno trdi:

¹⁷⁵ Kot menita Brown in Theodossopoulos (2004: 32), takšna podoba vsaj delno temelji na dejanski zgodovinski izkušnji iz časa Osmanskega cesarstva, ko so vojaki ugrabljali otroke iz krščanskih družin z namenom vzgojiti jih v vojake – janičarje. Je pa takšno podobo uradno zgodovinopisje tudi institucionaliziralo in se pojavlja v izobraževalnem procesu (Brown, Theodossopoulos 2004: 32, 35–37).

¹⁷⁶ Za primere opisa zabavljaške dejavnosti gl. tudi J. M., *Cigansko – zvito*, Mir, letn. XXX, št. 47 (23. 9. 1911), str. 295 (arhiv ISN ZRC SAZU); Oblak Milčinski 2006: 202, št. 167; Podpečan 2007: 193; Samec 2014: 352, št. 543.

»Jaz govorim popolno in čisto resnico; na glavni stezi, pri belem dnevu, našel sem staro podkvo; pa tega nisem jaz kriv, če je ta konj bil na njo pribit, ampak rečem van, pa mojo vest zastavin, jas sen tak pravičen, ka neman ene naj te menše krivice na moji vesti, nači če se mi kaj takšega prigodi.« (*Ciganska*, Slovenski gospodar, letn. XXVII, št. 39 (28. 9. 1893), str. 326 (arhiv ISN ZRC SAZU))

Pogosta tematika povedk je tudi prosjačenje kot tipična dejavnost Romov.

Na Dolenjskem, zlasti v občini Šmihel – Stopiče, živi zelo veliko ciganov, ki se preživljajo po svetopisemskem izreku: »Poglejte ptice pod nebom, ki ne sejejo in ne žanjejo« ...

Moški cigani sicer pridno tolčejo kamen za posipanje cest in so v tem opraviilu pravi mojstri, pomagajo jim pri tem tudi nekoliko ženske, a kar zaslužijo, porabijo vse za pijačo in tobak. Cigani namreč zelo radi pijejo in kadijo – tudi ženske.

Preskrba vseh drugih potrebščin, kakor obleke in živeža, je dolžnost žensk. Cigan Jure se je rad pohvalil, da je njegova žena več vredna kot trije grunti zemljišča. Tako je znala ta prositi oziroma beračiti. – Ciganke hodijo dan za dnevom od hiše do hiše in moledujejo toliko časa, dokler ne dobe. Skoraj vsaka gospodinja jim hitro kaj da, samo da se jih iznebi. (Fr. Š., *Znati je treba*, Vrtec, letn. 73, št. 4 (december 1943), str. 51 (arhiv ISN ZRC SAZU))¹⁷⁷

Element zabavljaštva¹⁷⁸ se prikazuje kot pomemben del podobe Roma oz. eden od načinov, na katerega so služili denar. To zabavljaštvo je bilo najpogosteje povezano z živalmi, ki so izvajale razne trike, ter s predstavami, namenjenimi preprostemu človeku. Omenja se tudi, da so bili brusači,¹⁷⁹ glasbeniki,¹⁸⁰ kamnoseki,¹⁸¹ kovači,¹⁸² preprodajalci konj,¹⁸³ ena povedka¹⁸⁴ omenja tudi, da so prodajali preproge. V teh

¹⁷⁷ Za vsebinski motiv prosjačenja gl. tudi Cvetek 1993: 106–107, št. 76; Krajczar 1996: 199–200, št. 23; Kerševan, Krebelj 2003: 170, št. 251; Podpečan 2007: 192, št. 325, gl. tudi št. 324; Bokál 2010: 214–215, št. 527 (prosjačenje za hrano in prenočišče); Pepevnik, Oset 2010: 146, št. 294; Markun 2012: 95, št. 125; Orešnik 2013: 591, št. 1084; Vidmar Mandič 2013: 226, št. 414.

¹⁷⁸ Prim. Oblak Miličinski 2006: 202, št. 167; Podpečan 2007: 193; Samec 2014: 352, št. 543.

¹⁷⁹ Prim. Kerševan, Krebelj 2003: 170, št. 250; Podpečan 2007: 193.

¹⁸⁰ Prim. Orešnik 2013: 44, št. 17.

¹⁸¹ Prim. Š. Fr., *Anekdota/ciganska ter splošno o dolenjskih ciganih*, Vrtec 73, št. 4 (december 1942), str. 51 (arhiv ISN ZRC SAZU).

¹⁸² Prim. *Ciganska*, Slovenski gospodar XXVII, št. 39 (28. 9. 1893), str. 326 (arhiv ISN ZRC SAZU).

¹⁸³ Prim. *Cigani*, Mir (1886), str. 155 (arhiv ISN ZRC SAZU).

¹⁸⁴ Gl. Bokál 2010: 214–215, št. 527.

povedkah gre za etnološke drobce, ki jih je večinsko prebivalstvo opazilo, saj so se Romi res ukvarjali s kovaštvom, žebjarstvom, svedrarstvom, rejo konj in trgovanjem z njimi, z brusaštvom, koritarstvom, zabavljaštvom, godbeništvom in prerokovanjem. Pri evropskih Romih je bila kovaška obrt zelo pomembna – povezavi lahko sledimo že vse od njihove naselitve v Evropi (Štrukelj 2004: 111). Etnološki viri pa pričajo tudi, da so bili mojstri za ilovnate in »cimprane« hiše, delovali so kot drobilci kamenja, pletarji, ukvarjali pa so se tudi z beračenjem, ropom, vedeževanjem (Štrukelj 2004: 114–133). V zadnjih desetletjih 20. st. so te tradicionalne dejavnosti opustili (Štrukelj, Winkler 1996: 286; Gogovič 2004: 509). Prav opravljanje posebnih »ciganskih poklicev« je eden od pomembnih elementov podobe Roma. A ti dejansko niso nikoli obstajali, saj so vsa dela, ki so jih opravljali Romi, opravljali tudi Neromi. Morda bi bila skupna značilnost teh poklicev kombinacija samozaposlitve in nomadstva, a tudi to ne drži povsem, saj nomadski način življenja ni bil značilen samo za Rome (Jezernik 2006: 15).¹⁸⁵ Glavni vir preživljanja tistih, ki so opravljali potujoče poklice, je bilo uspešno izkoriščanje ekonomskih niš, predvsem opravljanje del, ki jih drugi niso smeli ali želeli opravljati. Kot pravi Jezernik (2006: 17), bi si jih bilo v primeru, da Ciganov ne bi bilo, treba izmisliti. Je pa že od 18. st. prevladovalo prepričanje, da Romi najraje opravljajo tista dela, ki ne zahtevajo veliko napora in dopuščajo življenje brez stalnega bivališča (Jezernik 2006: 16). Kot ena od tipičnih dejavnosti Romov v povedkah izstopa tudi prosjačenje. Nanj se v povedkah sicer gleda izrazito negativno, a je ena ključnih značilnosti podobe Roma. Prosjačenje v slovenski ljudski pesmi odkrivata tudi Rebeka Kunej in Anja Serec Hodžar (2006: 95).

Pogosta tema povedk in pomemben element podobe Romov v folklori je njihova prevarantska in tatinska narava, s pomočjo katere so se gospodarsko okoriščali.

Cigani so na deželi velika nadloga. Njih ženske hodijo po hišah in be-
račijo z največjo nesramnostjo za vsakovrstne reči. Kjerkoli le zmorejo,
zagrabiijo tudi, kar jim pod roko pride, posebno so v nevarnosti pred
njimi sadje, kuretina itd., cigan pa v bližavi lenobo pase. Včasih kupčuje,
posebno rad s konjarijo, in slepari ljudi na vsakovrstni način. (*Cigani*,
Mir (1886), str. 155 (arhiv ISN ZRC SAZU))¹⁸⁶

Neka kmetica je imela lepo kravo, ki je vsak dan pridno dajala svojo
mero mleka, poleg tega pa je še pomagala pri delu na polju. Nekega dne
je kmetica kot po navadi šla v hlev molst kravo, a ta ni dala niti kapljice

¹⁸⁵ Tiste ljudi, ki so si izbrali tak način življenja, so oblasti v zahodni Evropi od 15. st. dalje označevale kot »cigane« ali kaj podobnega (Jezernik 2006: 15).

¹⁸⁶ Za povedke o prevarantski in tatinski naravi Ciganov gl. tudi Cvetek 1993: 97, št. 67; Kerševan, Krebelj 2003: 170, št. 250; Orešnik 2013: 600, št. 1102.

mleka. To se je ponavljalo nekaj dni. Končno je kmetica šla k sosеду, da bi mu potožila, kaj se dogaja z njeno Sivko.

Na poti sreča ciganko. Tudi njej potoži, kaj se dogaja. Ciganka ji začne na dolgo in široko razlagati, da je zdaj krava last hudiča in hudih duš, ki so popili vse mleko iz kravjih vimen. Ženski se je zdela cigankina razlaga nekoliko čudna in se je odločila, da pojde tisto noč stražit svojo Sivko. Čaka in čaka. Okoli polnoči zagleda črno senco, ki se kradoma bliža hlevu. Senca odpre vrata in vstopi. Kmetica se nič ne ustraši: hudič ni bil. Kaj pa bi počel hudobec s stolom v eni roki in z vrčem v drugi?! Kmetica pograbi vile in se požene proti neznani senci. Prav tedaj pokuka luna izza oblakov in razsvetli obraz »hudiča«. Veste, kdo je bil? Gotovo ste že uganili. Bila je tista ciganka, ki je ponoči prihajala molst kravo. (Ravbar Morato 2007: 44, št. 44)¹⁸⁷

Lahko pa se, paradokсно, v povedki poudarja prav to, da Romi poznajo moralo in da niso tatovi, čeprav je takšnih zgodb bistveno manj kot tistih, ki Rome odkrito obtožujejo nemoralnosti in tatinstva:

Moja mama j rekva zmerej, da so [Cigani] vlikat pøršli kej fehtat, mav mleka al pa kəšən fržòv al pa kəšən ušen al pa kej taga. [...] Ja, ampak rekva j pa mama zmerej, da ənkòl pa niso nəč ukradəl. Navádi ənkòl niso nəč ukradəl! (Markun 2012: 95, št. 125)

Veliko povedk torej prikazuje Rome kot prevarante in tatove, ki na moralno (in zakonsko) nesprejemljiv način pridobivajo in drugim odtujujejo materialne dobrine. Tudi sicer je predstava o Romu kot tatu zelo globoko zakoreninjena. Med prebivalci Obsotelja je tako razširjena predstava o tem, da njihovi sosede Hrvati niso nič boljši kot Romi v tem, da izkoristijo vsako priložnost za tatvino (Šrimpf 2014: 203). Predstava o Romu kot tatu se je ohranila tudi v jeziku (npr. »ociganiti«). Atributi Drugega, ki vključujejo nagnjenost h kraji ali tatinski in nomadski način življenja, so bili stoletja sestavni del podobe Roma. Kot siromašni in neproduktivni tujci so bili vedno sumljivi, nadležni in obtoženi delomrznosti, te stereotipne predstave pa so še podžigali primeri tatvin in beračenja (Studen 2015: 99). Vprašljiva morala je ena od značilnih lastnosti Drugega (Belova 2007: 339–340). Čeprav moralna sprejemljivost kraje pri Romih ni nujno tako samoumevna, kot kaže povedka o tem, kako je Rominja kradla,

¹⁸⁷ Za ostale povedke, v katerih se pojavlja vsebinski motiv kraje, gl. tudi *Cigani*, Naš dom, št. 5 (9. 3. 1905), str. 7 (arhiv ISN ZRC SAZU); Gabršček 1910: 302–303 (smešnica o tem, kako Cigan spovedniku ukrade uro); Gabršček 1910: 304–306 (smešnica – predpostavka, da Cigan krade); Tomšič 1989: 220, št. 169; Medvešček 1990: 151, št. 81; Cvetek 1993: 106–107, št. 76; Kerševan, Krebelj 2003: 170–171, št. 252; Podpečan 2007: 195, št. 329.

a je bila pri tem zalotena (Podpečan 2007: 194–195, št. 330). To dejanje se izkaže kot nemoralno tudi pri Romih samih. Po drugi strani pa lahko prav takšno poudarjanje, da Romi niso kradli (prim. Markun 2012: 95, št. 125; Orešnik 2013: 589–590, št. 1081 in 1082; tudi Orešnik 2013: 591, št. 1085), deluje po principu »izjema potrjuje pravilo« in se to dojema kot za Rome zelo netipično (Mróz 1984: 115–117) ter zgolj utrjuje že obstoječe predpostavke.

Več povedk Rome oz. Rominje povezuje z vedeževanjem.

Cegánke so učas na roke šlogale, nekaj so si namišlòvale. To so vedle, de mlade najraj čujejo, de se bo oženíla, pa kir pób gleda za jó, pa tak. Ožèjenim so pa kər govorile, kake sovražnke majo, pa če ne bo ahtou na kravo, de bo crkníla ... S tem so se babe žvele, vòsu je pa biu, kir jim je vèrvou.

Jenkrat mi je jena Cegánka rekla: »Ti bom srečo povedala, jaz vem, kje ti stoji ženin.« – »Aj,« sm rekla, »jes mam dost bogatga ženina, mi ga ne bo nbena preuzela.« – »Ja, pa če ne boš mene poslušala, lòhk vam zacopram, dbo pustu vas.« – »Me ne bo,« sm rekla, »sma že poročena. Kər pejte bol pametn dél si umislť!« – »Te bom zaklela, da ne boš mela otrok, pa te bo mož pustu!« Sm pa zgrabla tam jen rajkl pa sm rekla: »Te bom pa jes préd ubíla, ko bo mož mene pustu!« Je pa tak hitr šla, de ni u nobeno híšo več šla, tək je bėjžala. (Podpečan 2007: 194, št. 328)

Ciganke so tud velik ukul hudíle pa gulfale. So riékle, de cuóprajo. Enkrat so h nam priéšle dvej ciganke. Jəs sem bla tídi še šularka. So riékle muóji mam: »Mate kašnega sovražnka al mate same duóbre əldi?« So pa riékl: »Sovražnke nie, nəč ne vejť, mende nie!« So pa riékle: »Ja, marbit pa mate. Pərníeste eno jajco! Bomo midve puvejdale, al mate sovražnke al mate sam duóbre əldi!« Puól so pa mele s sebuoj eno travco in tisto travo, so riékle, de muorm ne vejť kuolkřat preložit, pietřkat al siedemřkat. Jajco je ubíla na jenem kuónci. Puól je pa riékla: »Zeť buono vidle, ku buom jəs tule v jajco dala. Če bo rumenjək ostal lejť, rumién, nimate sovražnku, če bo pa čřn, pa mate sovražnke!« Ne vejť, kuolk cajta je muđl pretiéčť do tizga cajta, de je una jajco razbíla. Rumenjək je bil pa čřn nutər ... Preť je pa še riékla: »Morte pərníest eno svíleno ruto, de buom jəs toto jajco guór ubíla.« Mama so pa pərníestl sevejde ta buolšo svíleno ruto pa še eno buol slabo. So pa riékl, nej na toto ruto ubíje. Tisto jajco ubíje, rumenjək je bil pa čřn namejst ərmién. Puól je pa zapiela: »Ja, mate sovražnke! Zeť, jəs vam lahk zagovorim, de ne buojo vam škuodl, sam muorte pərníest tuolk in tuolk dnarja pa

poročn prstan!« Vse tist zlož v ta leipo ruto in neiki guvuri po cigansk. Puól je pa zgenila tisto ruto taku pa taku. Babnca tist zлага skup, puól pa zavije in je huótlā tu udniést. Puól so pa mama riékl: »Nisem pərniésla za vziet. Buom puklicala muóške!« Puól so pa le šle pa ni blu neč iz tizga! (Vidmar Mandič 2013: 226–227, št. 415)¹⁸⁸

Zadnja povedka že na začetku navaja dvom o resničnosti vedeževalskih sposobnosti Rominj. Kljub temu pa sam opis vedeževanja kaže, da se je verjelo vanje. Se pa vsebinski motiv vedeževanja s pomočjo rute in jajca ponovi večkrat (prim. Cvetek 1993: 97, št. 67).

Vedeževanje se torej omenja kot tipična dejavnost Romov (tudi v Mihelič 2005: 38). Tudi sicer so Romi v povedkah velikokrat povezani s to dejavnostjo in splošno gledano z nadnaravnim, kar z vidika njihove drugosti ni nenavadno, saj so kot Drugi predstavniki »drugáčnega« sveta in imajo kot takšni lahko nadnaravne lastnosti (gl. Belova 2007). Vsebinski motiv vedeževanja Rominj je v povedkah pogost in predstavniki večinske populacije v povedkah uporabljajo te storitve, kljub temu da je večkrat izražen dvom o njihovi resničnosti.

NADNARAVNO V POVEDKAH O ROMIH

Ni zgolj vedeževanje tisto, ki Rome povezuje z nadnaravnim. Njihova nadnaravna moč se kaže tudi v sposobnosti, da s posedovanjem lasu kake osebe to odvedejo s seboj proti njeni volji (prim. Štok-Vojška 2010: 53; Orešnik 2013: 195–196, št. 347).

Ne vem, a je blə tə u Solčavi al kej. Cigani sə prěšli h bajti. Se je pa edən zalubu u enə puncə. Kə sə udhajali, je pa reku, da naj mə da en ləs, da ga bə za spumin mev. Dumači s pa pugruntali, ka bi ləhkə s tistga blə, jə pa nisə pstili ləsa udrezat. Gor na steni je blə ubešenə enə sitə, sə pa vən s tistga enə nitkə putegənil pa mə jə dəli. Sə rėkli, da je ləs od né. Cigani grejə, je pa sitə punurelə. Dov je padlə pa se začelə katurat pa čez urate vən pa za ciganəm. Čə bi ud né ləs dəli, zgleda, da bi una tud məgla jèt z nēm. Tək je pa sitə šlə. (Orešnik 2013: 195–196, št. 347)

Gre za primer magije, ki jo Frazer (2001: 32) razlaga kot *magijo prenosa*. Ta temelji na načelu, da bo vse, kar se bo počelo s kakim predmetom, enako učinkovalo tudi na osebo, s katero je bil ta predmet nekoč v stiku ali pa je bil del njenega telesa, pri čemer se predvideva, da so stvari, ki so bile kdaj v stiku, v stiku za vedno (Frazer

¹⁸⁸ Za ostale povedke o vedeževanju Rominj gl. Tomšič 1989: 220, št. 169 (ženska verjame v sposobnost vedeževanja Ciganov, a je prevarana); Cvetek 1993: 106–107, št. 76 (mati je verna, zato ne želi šloganja); Hadalin, Kocjan 1996: 210, št. 149; Primc 1997: 87, št. 52; Kerševan, Krebelj 2003: 170, št. 250; Podpečan 2007: 194; Samec 2014: 354, št. 548.

2001: 32–33).¹⁸⁹ Pripisovanje tovrstnih magičnih dejanj Drugemu ni izjema (gl. Trachtenberg 2001: 57–58; Lindow 1995: 19, 22; Jakobsson 2001: 98, 100, v: Aalto 2002: 140; Aalto 2010: 199; tudi Bronner 2007: 383).

Tudi Romi so, podobno kot je bilo pri »zgodovinskih Drugih«, povezani s skrivnimi zakladi. Ti so, kot je bilo že rečeno, povezani z onim svetom (Hrobat 2010: 54; 2012: 43; gl. tudi Champion, Cooney 1999: 198), in kot je bilo že povedano v poglavju o »zgodovinskih Drugih«, je obstajala tudi povezava med Turki, Francozi in Huni v vlogi Drugega in onostranskim (ki tudi samo dejansko predstavlja najskrajnejšo obliko drugosti). Zato ni presenetljivo, da so s skrivnimi zakladi v folklori povezani tudi Romi.

Tu spodaj, od Časovega posestva naprej proti Breznu, so bile ob Dravi tri posebne skale. Sedaj jih je Drava skrila, ko je ta prostor poplavlila zaradi elektrarne, ki so jo gradili v Ožbaltu.

Videli so se trije kamneniti kesli. To so bili kesli, izdolbeni v skalo. Tam so cigani večkrat počivali po svojih napornih pohodih. Dosti jih je bilo takrat tukaj. Tam so si kurili, ležali. Kar cele dneve so presedeli na tem prostoru. Pot jih je vodila tu mimo.

Ker je bilo nekako težje dostopno, so v tiste tri votline nalagali in skrivali zlatnino. Zgodilo se je, da je nekoč šel tod mimo neki revež. Vodila ga je zvezda. Kazala mu je pot, kam naj gre. Ta je šel za tisto zvezdo, ali nekaj svetlečega je moralo biti, in ustavila se je nad cigajnerkeslom. Tu je našel tri velike jame, skopane v skalo, v katerih je bilo polno zlata. To zlato in zlatnino si je revež prisvoji in tako postal zelo bogat. (Glasenčnik 1998: 110–111, št. 167)¹⁹⁰

Naslednja povedka, ki se nanaša na isto mikrolokacijo, sicer ne omenja Romov, v zvezi z zakladom pa omenja hudiča, kar zaklad zopet povezuje z onostranskim in z nevarnostjo:

Bla je v Dravi na velka skala in neki kmet je baje meu skrit gnor v jej. Lædi so zviedli za tæti zaklad, pa so ga hodili iskat. Niso ga našli. Pravli pa so, da si moral k zakladu it ritensko.

Niso se mogli do tega gnorja dokopat, ker da ta črni vroh sedi gôr. Ta »cigajnerkesl« je pri Časi na Javniku, oster ovinek je tam. Dans je zah-teval že velko hudih nesreč, avtomobilskih nesreč. Mislim, da tisti črni vroh gôr sedi in svoje žrtve kliče k sebi. Jaz že tak mislim, pa se menda ne motim preveč. (Glasenčnik 1998: 110, št. 166)

¹⁸⁹ In kot še pravi Frazer (2001: 44), je najbolj znani primer magije povezanosti prav povezava, ki naj bi obstajala med človekom in katerim koli odrezanim delom njegovega telesa, recimo z lasmi, nohti.

¹⁹⁰ Za ostale povedke o zakladih, povezanih z Romi, gl. tudi Glasenčnik 1998: 110–111, št. 167; prim. z Glasenčnik 1998: 110, št. 166.

Nevarnost tega kraja s skritim zakladom še potrjujejo avtomobilske nesreče, ki se dogajajo tam.

Naslednja povedka nima paralele z drugimi povedkami in po mojem mnenju ni neposredno povezana z drugostjo Romov in njihovo povezanostjo z nadnaravnim.

Ciganski Pavël je pravu, kæk je blə v risə, kæk je blə hədə. Sə ga pa naštélali, da je šō tagor v ris. Men se zdi, da jəm je vato vesél'ə narédit, kə un je biv zlə pāmetən. Pol je pa šō. K je pəršu pa nazaj h Prisəlnəm u gostilnə, sə ga pa spraškəvāli, kæk je blə, je pa reku, da tō je blə pa néke strašniga, da ke tākga bi pa nígdar več ne narédu. Jəm je dav vesél'ə. Je reku, da je vrelə, pa tjeplə ga je pa take nevidne sile. Je məgu jèt sam, pa da ní blə neč opazovavcu, čə ne, pa ní blə neč. (Orešnik 2013: 592, št. 1086)

Nadnaravno posledico pa bi imelo tudi, če bi se jim omejilo nomadstvo:

Cegáni so rekl, de so mogl jèt po svet; če ne grejo okol, de jim tedol, kòker so bli, gre krvau dēž. (Podpečan 2007: 193)

Tudi ta vsebinski motiv se pojavi zgolj enkrat.

LJUBEZENSKA/ZAKONSKA ZVEZA Z ROMINJO

Naslednja povedka je ena redkih, ki govori o zakonski/ljubezenski zvezi med pripadnikom neromske skupnosti in Rominjo, vsebuje pa veliko zanimivih elementov, ki govorijo o razlikah med obema skupnostima.

Edinu tu je djal uôce, de je bil edən poruôčen səs Ceganko. Tūkej səs təh vasi – al' je blu s Kočanu al' éi je blu, znači je tūdi tu muôglu nekej bêt, niê, tokú smo se včasəh pogovarjali, bi riêku, tud o təh Ceganu, de kokú se selijo, niê. Ki se preseljavajo, uôni nejso stalni, uôni so – en cojt so, pa griêdo. Se sprehajajo, niê. No, in je djal, de kokú je blu. De je bil poruôčen liêti, de je jəmu žiénsko, tu je uôn djal. De je bil poruôčen in de je – čez zimo je bla doma, čez zimo – bi riêku, kor je jəsen začiéla, de je pəršla nezaj ta žiénska h njemi v vas, domu, baje, de je mendej imela dva otruođka, al' kaj je blu, jes ne vem zdej. In spomladi, kodər je, bi riêku, spiét to oživelu, ku je tu šlu, je uôna šla. Je uôna šla. Uôna je imela še zdej tu v krvi ze jət okuli. Zgliéda, de je šla h svuójəm in səz njimi okuli neprej. In pod jəsen, kor je blu, se je vərnlə nezaj in je bla spié čez zimo, bi riêku doma, səz njəm. Tu je uôn djal, od təh Ceganu, ki se selijo, tu je uôn pərpovedévol. (Pugelj 2012: 429–430, št. 719)

Ljubezenskih odnosov med Romi in Neromi se sicer dotikajo le redke povedke, splošna tematika ljubezenskih odnosov med pripadniki različnih skupnosti pa je v folklori precej raznolika.¹⁹¹ Ljubezenske zveze med pripadnikom Naše skupnosti in pripadnikom skupnosti Drugih so se v realnem svetu dojemale kot nenavadne, neprimerne ali skoraj prepovedane, a ker prepovedano pogosto privlači, so v folklori postale predmet izražanja skritih želja in erotičnih fantazij – Drugi je lahko bil tudi predmet poželenja. Tako so v Evropi senzualnost pripisovali Orientalkam ali Cigankam (ISN, Slovenski gospodar XXVII, št. 39, 1893: 326), v Severni Ameriki pa je poseben erotični naboj pripisan črnkam (Oişteanu 2009: 86–87). Seksualni stik z Drugim po mnenju Tangherlinija (1995) tvori eno od treh glavnih kategorij sodobnih povedk o Drugem. Sem prišteva povedke, ki govorijo o poskusih (uspešnih ali neuspešnih) vzpostavitve spolnega stika med članom Naše skupnosti in pripadnikom skupnosti Drugih, ter povedke o ugrabitvah, saj je spolnost v njih pogosto implicirana. Tudi (starejši) sibirski Estonci na mešane zakone s pripadniki določenih etničnih skupnosti (predvsem tistih turškega porekla) in sobivanje z njimi gledajo nenaklonjeno (Tuisk 2014: 93–94). Kot še interpretira Tangherlini (1995: 36–40), je glavna grožnja, ki jo izkazujejo tovrstne povedke, *ogrožanje plodnosti* znotraj Naše skupnosti. Vsekakor pa ljubezenski odnosi, spolnost in zakon med pripadnikoma Nas in Drugih sprožajo (bolj ali manj zavestno) nelagodje, saj Druga privedejo v okvir Naše skupnosti (to se zgodi tudi pri »zamenjanih otrocih« (angl. *changelings*)) oz. pripadnika Naše skupnosti v skupnost Drugih. Tudi sicer je spolnost Drugih dojeta kot »napačna« oz. so jim pripisane seksualne prakse, ki se v Naši družbi dojemajo kot prepovedane.¹⁹²

¹⁹¹ V češki folklori se npr. pojavlja tematika ljubezenskih odnosov med pripadniki različnih religij, kot recimo ljubezenski odnos med Judom in kristjanko, največkrat v posmehljivem tonu. V takšnih primerih slovstvene folklore se Jud največkrat pojavlja v vlogi zapeljivca. Zveza med Judinjo in kristjanom se omenja precej redkeje – razlog za to so morda omejeni družbeni stiki z judovskimi ženskami (Uhlíková 2009: 21–22). Kako močna je bila averzija do seksualne zveze z Judi, kaže tudi dejstvo, da je četrti lateranski koncil leta 1215 izenačil spolno združitve kristjana z Judinjo z bestialnostjo (Livak 2010: 70). V srednjem veku je bila tematika spolne zveze med pripadnikoma različnih religij kompleksna: v muslimanski Španiji so npr. muslimani in Judi pogosto imeli krščanske priležnice, v krščanski Španiji pa prav tako ni bilo redko, da je kristjan imel muslimansko ali judovsko priležnico. Pri tem si je vsaka verska skupnost prizadevala zaščititi »svoje« ženske pred spolnostjo z moškimi iz drugih verskih skupnosti, ni pa bilo večje zaskrbljenosti glede tega, kaj so njihovi moški počeli s pripadnicami drugih religij (Mazo Karras 2005: 127–128). Poznamo tudi primere nekaterih krščanskih španskih kraljev, ki so se poročili z muslimankami – a to so bile izjeme in večina ljubezenskih zvez med pripadniki obeh religij je obstajala v obliki fantazij, v katerih so bile Saracenke ali »črne lepote« prikazane kot privlačne in spolno poželjive zapeljivke. Obstajale so tudi fantazijske zgodbe o krščanski princesi, ki se omoži z muslimanskim kraljem in ga uspe prepričati, da se spreobrne v krščanstvo (Hoppenbrouwers 2007: 56).

¹⁹² Npr. v srednjem veku je bil lahko Drugi obtožen homoseksualnega obnašanja – to so npr. pripisovali heretikom (katarom idr.). Še posebej pa je v procesu drugačenja sodomija povezana z muslimani – pripisovanje istospolnega nagnjenja muslimanom, še posebej v obtožbah o posilstvih krščanskih dečkov, je pripomoglo k njihovi demonizaciji (četudi islam ravno tako kot krščanstvo homoseksualnosti uradno ni odobral). Podobno so homoseksualna nagnjenja pripisovali tudi Judom (Mazo Karras 2005: 132–134).

Ni torej nenavadno, da je vsebinski motiv poroke med pripadnikoma obeh skupnosti tako redek (za primer gl. Pugelj 2012: 429–430, št. 719).¹⁹³ Mešani zakoni z Neromi so namreč bili redki, ker so se Romi raje poročali med seboj, niti takšni zakoni niso bili zaželeni (Štrukelj 2004: 285). Nesprejemljivost ljubezenskih odnosov med Romi in Neromi na primeru slovaške ljudske pesmi prepozna tudi Krekovičová (1993: 185–186). Po mnenju Pavle Štrukelj (2004: 286) pa je dejstvo, da je v romskih družinah na Dolenjskem mogoče opaziti tudi svetlolase otroke, dokaz genskega mešanja z neromskim prebivalstvom. Hkrati se dejstvo, da se vsi Romi ne ujemajo s stereotipom o temni polti in črnih laseh, tolmači bodisi kot dokaz, da Romi krađejo otroke, kar je, kot je bilo že omenjeno, še en stereotip, ki je značilen zanje, ali pa kot odraz tega, da so (nekateri) Rominje promiskuitetne (Jezernik 2006: 10).

NOMADSTVO IN DRUGAČEN ŽIVLJENJSKI SLOG ROMOV

Prejšnja povedka omenja domnevno prirojeno *Wanderlust* Romov – nomadstvo imajo v krvi, je sestavni del njihove identitete. To se skozi povedke odraža kot pomembna lastnost podobe Romov. Pravzaprav večina povedk na tak ali drugačen način omenja njihovo nestanovitnost.¹⁹⁴ Večkrat je tematika povedk tudi nastanitev, ki so jo ljudje ponudili Romom.¹⁹⁵

Pa tudi Bela Krajina ni prosta ciganske nadloge. Blizu Črnomlja na zahodni strani imajo cigani na Kanižarici celo svojo vas. V bornih lesenih kočah pa stanujejo le pozimi. Kakor hitro nastane gorkeje vreme, jih žene njih ciganska kri iz kraja v kraj, od trate do trate, kjer taborijo pod šotori. ((Fr. Š., *Znati je treba*, Vertec, letn. 73, št. 4 (december 1943), str. 51 (arhiv ISN ZRC SAZU))

Naslednja etiološka povedka pa navaja razlog za nomadstvo Romov:

C'gan morjo še zdej gotovo čas rajžat po svet za štrafingo ko so njihov prednik božjo družino, Marijo in Jožefa svetim detetam mel za C'gane, ko so pribejžal u Egipt pred Herodežam. (Gašper Križnik, *Zakaj morajo cigani rajžati po svetu*, kraj zapisa: ni znan, datum: ni znan (arhiv ISN ZRC SAZU))

¹⁹³ Se je pa v 17. st. uveljavil stereotip o Rominji kot lepi in zapeljivi figuri, poleg njene spolne privlačnosti pa se je poudarjala tudi njena nadnaravna sposobnost vedeževanja (Jezernik 2006: 10–11). Atributi spolne privlačnosti se pripisujejo tudi Ciganu in ta je predstavljala seksualno grožnjo neromskim moškim. Tako v zapeljivega Roma kot v zapeljivo Rominjo so Neromi projicirali svoje lastne zatrte želje in neizražene strahove (pri tovrstni seksualizaciji prihaja do temeljnega nerazumevanja interpretacije seksualnih norm med Romi in Neromi – zaradi tega skupnosti druga drugi pripisujeta attribute nekontrolirane seksualnosti) (Sonneman 1999: 121–124).

¹⁹⁴ Prim. Hadalin, Kocjan 1996: 210, št. 149; Žele 1996: 26, št. 7; Podpečan 2007: 193; Markun 2012: 95, št. 124; Vidmar Mandič 2013: 225, št. 412; Vidmar Mandič 2013: 226–227, št. 415.

¹⁹⁵ Prim. Orešnik 2013: 592–593, št. 1088; Vidmar Mandič 2013: 225, št. 413.

Podoben svetopisemski okvir ima tudi naslednja etiološka povedka, ki naj bi jo pripovedovali Romi sami:

Da cigani nemajo nikjer pravega obstanka ter se vedno okolo klatijo, o tem pripovedujejo ogerski cigani naslednjo povedko: »Ko je Kristus visel na križi, šla je tolpa ciganov memo njega. Cigani ne samó, da niso imeli nobenega usmiljenja do božjega sina, nego nekoliko jih je še celó splezalo na križ ter mu pobralo še ono malo obleke, kolikor je je imel božji sin. O tem nečloveškem dejanji se je Kristus razstril in proklel cigane. Vsled tega prekletstva se morajo vedno klatiti po svetu ter ne najdejo nikjer stalnega mirú.« (*Ciganske zgodbe*, Vrtec XIII, št. 5 (1. 5. 1883), str. 74 (arhiv ISN ZRC SAZU))

V povedkah zasledimo tudi etnološke drobce o življenju Romov (seveda je tudi tu treba upoštevati, da gre za etnocentrične predstave o življenju Drugega).

No, in pridejo pôl gor u hišo [oče], praujo mami: »Čuj, a veš do so přšl Cegáni na dvoriše.« Smo mel pa kər tək marof, veš, za žvino, kər na-prej je bla pa listnca, pôl je bla drvarnca, pôl pa še en kéuder; tək je blo razdelen to. »Pa kər u listanc so,« je reku, »is takim mejhnim kôjim so přšl, pa kər u listnc so tiste kôje noter porinal,« prau, »pa poun otrok je, jena je pa taka, de bo mende rodila ponoč, tək zlo močn noseča.« Pa praujo mama: »Dej jim no par košeu slame nes, pa jim postél, pa nej ležijo.« Sej něč niso mel strehe na tistim vojzu, veš, ko nektir Cegáni so mel tak lok, ne, tako plahto gor, tət pa niso něč mel, so mel kər loj-tršnk. Pôl pa, sevede, ate jim prštímajo tisto slamo pa tist, kar je blo treba. Zutri grejo pa u štaló, ga je pa že mela, otroka. Je pa sedela tək, le, pa ga je mela tək povitga, něč rokc vən, čist tək ko kako štruco, pa je tək, le səm pa tēj delala iz jēm, so rekl, kər válela ga je tək [po kolenih] ko kak cou. Pôl so pa přšl ate gor h mami, so pa rekl: »Jozus, a veš de je rodila ponoč?« So pa rekl mama: »Děj bomo pa jeno kuro reskíral, bojo mogl mal kurje župe dobit.« Naša mama so bli res dobrih rok. Pôl pa grejo ate spet dol, so přšl tēj, so pa vidl, de je [Ciganka] glih is fajfe tisto bago [tobačno usedlino] dala na roko – fajfa dá jeno bago od sebe, ko kadiš, ne pa tək ko jene saje ostanejo. [...] In tisto bago si je tək, le gor nasukala, tist pojedla, otroke na vojz, pa so šli, něč ni blo treba župe kuhat pa nčesar. Sneg šou, pa niso mel plahte; ko so pəršl, so rekl mama, so mel tolkle [= deset centimetrov] po glau snega. Pa gologlau, něč na glau, douge lase, zamršene, umazane ... To so bli utrjen ldé. (Podpečan 2007: 195–196, št. 331)

Odnos do Romov je v tej povedki precej naklonjen. Opisan je tudi način ravnanja z novorojenčkom, ki se dojema kot precej nenavaden. Na splošno je odnos do Romov kljub njihovemu nomadskemu življenjskemu slogu v tej povedki precej pozitiven, izraža se skoraj občudovanje.

Pavəlnava Vrša je bla tak stara, da ni vedla kók je stara.¹⁹⁶ S Pavəlnə sta ležala kar na sjēnə. Čas' je pršla Vrša tud' u hišə na kəfjē al pa na čaj. Z vsəmə je bla zadəvəlna. U hiši bi ljehkə tud' ležala, pa ni hōtla. Zmērəm je ležala u konskimə hljēvə. Ni méla ubuje, je hódla kar u šúfēceh. Tud' Pavəl je biv bōs. Pəzimi si je pərvézo kar kak kōs djēske na nuōge. U ni hiši u Bóčni sta bla zlə dəmača, zato sta pəkəpana u Bóčni. (Orešnik 2013: 592–593, št. 1088)

Poudarek v tej povedki je na nesedentarnem življenjskem slogu, ki sta ga imela Cigana Pavel in Urška – dojema se ju kot drugačna, a ne na negativen način.

Nekatere povedke nakazujejo tudi precej nenavaden odnos, ki naj bi ga Romi imeli do svojih otrok, oz. tudi način, na katerega jih vzgajajo, naj bi bil odraz njihovega nomadskega načina življenja:

Urška je bla u resnici zlə sitna.

Tak da jes se spōnəm, da səm se je bala. Je méla tak zadirčən glas. Pa nih sedəm utrok je mela. Səm čula, da je pélo Pavl janga na jadən hrib, je reku:

– Nə, tətə dolinə tjebi dām za tal.

Druga je pélo na drug hrib:

– Tətə dolinə tjebi dām za tal, se bəš žə preživo.

To je blə pa pəzimi, kə je blə tək mrzlə, k ja utruoke tək zeblə pud ko-zovcə. Pavl je pa ustav, je pa təklev dav ruoke vən pa réku:

– Utruoci, bōdte vesēli. Bógi lēdi, kə sə na fraj. (Orešnik 2013: 590–591, št. 1083; podobno tudi Orešnik 2013: 592, št. 1087)

Nomadstvo je sestavni del podobe Roma v slovenski folklori.¹⁹⁷ Večina povedk na tak ali drugačen način omenja njihovo nestanovitnost.¹⁹⁸ V folklori lahko drugačen življenjski slog (prim. Mróz 1984: 116; Poo 2005; Tuisk 2014: 90, 93), kamor spada tudi nomadstvo, vidimo kot eno od najbolj tipičnih lastnosti Romov v slovenski folklori, kar pa je (poleg stoletja trajajočega nomadskega načina življenja) eden od

¹⁹⁶ Ta povedka spada v sklop povedk o Ciganu Pavlu in Ciganki Urški, objavljenih v Orešnik 2013: »To sta bla pa en ciganski par, kə sta bla zlə prlubləna po vsej Savinski dolini« (Orešnik 2013: 589, št. 1079).

¹⁹⁷ Gl. tudi Fr. Š., *Znati je treba*, Vrtec 73, št. 4 (december 1942/43), str. 51 (arhiv ISN ZRC SAZU).

¹⁹⁸ Prim. Hadalin, Kocjan 1996: 210, št. 149; 1996: 210, št. 149; Žéle 1996: 26, št. 7; Podpečan 2007: 193; Markun 2012: 95, št. 124; Vidmar Mandič 2013: 225, št. 412; 2013: 226–227, št. 415.

vidikov njihove drugosti. Resničnost nomadstva je namreč drugačna: niso vsi Romi nomadi. Nekatere romske skupine so bile stalno naseljene že v 19. st. in tudi danes je nomadstvo vse bolj redko in je že skoraj izginilo. Industrializacija je zelo omejila možnosti nomadov za ekonomsko prilagoditev, urbanizacija pa je skrčila prostorske možnosti za postavljanje taborov (Liégeois 2005: 56; tudi Tebbutt 1998: xi). Kljub temu se je stereotip ohranil in včasih se je stalno naseljene Rome preprosto prezrlo ali pa se jih je razglasilo za »neprave Rome« (Mayall 1988: 15, 130, v: Jezernik 2006: 12). Do konca 19. st. je romski nomadski način življenja predstavljal nasprotje moralnega načina življenja. Nato pa se je zaradi naraščajočega nezadovoljstva z materializmom industrijske dobe na klateško in preprosto življenje Romov začelo gledati s hrepenejem kot na nasprotje utesnjenega meščanskega življenja; tako je nastala kompleksna podoba Roma, v kateri se mešajo tako prezir in zavračanje kot hrepenenje in zavist (Strauss 1998: 84; Jezernik 2006: 13, 18; tudi Liégeois 2005: 139). Tudi danes je podoba Roma še vedno podoba brezskrbnosti, svobode brez omejitev in prepovedi, s katerimi živi stalno naseljena družba. Pri oblikovanju te podobe se uporablja to, kar je všečno (eksotično, romantično), drugi vidiki pa so zanemarjeni (Jezernik 2006: 13; tudi Tebbutt 1998: xii). Tudi tu, kot smo že večkrat videli na primeru folklor o Drugem, empirična realnost o Romih ni v ospredju. Pomembno je bilo to, da so Romi kot Drugi služili neromskemu prebivalstvu kot antipod pri prepoznavanju lastne pripadnosti. Za odnos do Romov je torej značilna ambivalentnost, kombinacija privlačnosti in odbijajočega, napačnega, obe predstavi pa sta bolj kot odraz realnosti odraz identitete in vrednot Naše skupnosti. Imaginarni nomadski Rom ji omogoča, da vidi tudi alternativne možnosti lastnemu načinu življenja in vrednotam. V ozadju vsega skupaj namreč stoji etnocentrična predpostavka, da je vrednostni sistem Romov vsaj do neke mere enak Našemu, a da namensko odstopajo od njega – in na tej točki pride do občutka superiornosti nad Romi (Bhopal, Myers 2008: 97). Nastrojenost proti drugačnemu načinu življenja Romov (podobno tudi v Krekovičová 1993: 174–178) ni nujno vedno negativna,¹⁹⁹ se pa opisujejo razlike glede načina bivanja (nomadstvo), obnašanja, vzgajanja otrok²⁰⁰ in drugih vidikov, ki so pripovedovalcem pomembni za prikaz kontrasta v primerjavi z lastnim načinom življenja.

Nomadstvo je bilo pomemben element drugačenja že vsaj v času antike – že stalno naseljeni Grki so nomadsko življenje sosednjih ljudstev videli kot inferiorno (podobno so tudi v antični kitajski agrarni družbi zviška gledali na severne »barbarske« nomade). Grki so torej svoj svet delili na Nas, grško govoreče, in Druge, ki ne znajo grško,²⁰¹ so

¹⁹⁹ Prim. Podpečan 2007: 195–196, št. 331; Orešnik 2013: 592–593, št. 1088.

²⁰⁰ Prim. Orešnik 2013: 590–591, št. 1083; podobno tudi 2013: 592, št. 1087; 2013: 589, št. 1080; 2013: 589, št. 1079.

²⁰¹ Določeno podobnost s tovrstno delitvijo sveta na podlagi lingvistike lahko vidimo pri Judih – njihova etnična povezanost je bila zaradi razpršenosti po svetu močno vezana na njihov jezik, čeprav je največjo ločnico med njimi in Drugimi predstavljala njihova religija (Higgs Strickland 2003: 40).

videti drugačni ali se obnašajo drugače kot Grki (kar zajema obliko politične organizacije, religijo, vrsto bivališč, prehrano, družbeno organiziranost ipd.). Barbari tako zanje niso bili pravi ljudje, bili so nerazumljivi, kanibalistični, nenavadno oblečeni, neurbanizirani, njihov videz je bil neprijeten, odbijajoč, njihove spolne navade v neskladju z grško moralo (Higgs Strickland 2003: 39–40; Beller 2007c: 266) – torej so kot merilo za vrednotenje barbarov vzeli sebe oz. svoje vrednote.²⁰² Tudi na primeru Romov lahko vidimo, da se na njihovo nomadsko življenje gleda z vidika Našega, na določen kraj vezanega (sedentarnega) načina življenja – nomadstvo je namreč med stalno naseljenim prebivalstvom predstavljalo zanikanje osnovnih vrednot in morale družbe (Fraser 1995: 67, 122, 124, 127, 129). Na neki način ga je obsodila že Stara zaveza. Z Abelovim umorom je bilo simbolično premagano in Bog je obsodil Kajna na blodenje po svetu ter favoriziral sedentarni način življenja (Kabachnik 2010: 94).

Tudi umeščanje Drugega v okvir svetopisemskih dogodkov²⁰³ ni novost (prim. Jones 1971: 399–400; Sager 2002: 27; Higgs Strickland 2003: 212–213), zato ni nenavadno prepričanje o tem, da so Judje pri Romih naročili žeblje, s katerimi je bil Kristus pribit na križ. Peti žebelj, ki so mu ga zabodli v srce, mu je zadal takšne bolečine, da je Rome preklel ter obsodil na klateštvo in mizerno existenco (Đorđević 1984: 124; gl. tudi Todorova-Pirgova 1999: 164).²⁰⁴ S to zgodbo so tudi opravičevali stereotip o nomadskem življenju Romov. Varianta te zgodbe je tudi, da so Judje Jezusu zabili po en žebelj v roki in nogi, petega pa so mu nameravali zabiti v popek. A ta žebelj je ukradel neki Rom. Ko je Kristus to videl, je ukazal, naj bodo na svetu tudi tatovi, in tako je Rom postal prvi tat (Đorđević 1984: 126). Sledeča madžarska etnološka povedka pa preko svetopisemskih dogodkov razlaga razprostranjenost Romov po svetu: Romi so bili v času odhoda Judov iz Egipta del faraonove vojske. Ko so Judje prečkali Rdeče morje, so Romi ostali na obali, da bi videli, kaj bo sledilo, in se tako rešili nesrečnega konca. Kljub temu je Bog nato poslal nevihto, ki jih je »razpihala« po svetu (Solms 1998: 104). Namen tovrstnih zgodb je podati razlago za razseljenost

²⁰² Dihotomija »kulturno« – »naravno« ne označuje zgolj nivoja manipulacije z naravo (npr. kultivacija zemlje), ki ga doseže neka skupnost, ampak ima tudi metaforični pomen pri delitvi človeštva na »boljše« (tj. »bolj kulturne«) in »slabše« (tj. »manj kulturne«). A tovrstno razlikovanje ni zgolj stvar antike – ohranja se tudi v sodobnosti, v nekoliko spremenjeni obliki: med »normalnim«, kar predstavlja Naša skupnost, in Drugim, ki odstopa od norm in je bližje animalistični, necivilizirani naravi. Na Švedskem Drugi (kot ga prikazujejo mediji) npr. prakticira poligamijo, nima nadzora nad svojo seksualnostjo, obrezuje svoje ženske, svojim hčeram grozi z ubojem iz časti in svoje sinove vzgaja v teroriste (Palmenfelt 2009: 2).

²⁰³ Prim. Gašper Križnik, *Zakaj morajo cigani rajzati po svetu* (arhiv ISN ZRC SAZU); ISN, *Ciganske zgodbe* 3, 1883.

²⁰⁴ Ni pa povsem jasno, ali gre pri teh zgodbah za predstave, ki so jih o Romih imeli neromski prebivalci, ali pa za romsko izročilo; Romi so namreč tudi sami imeli razlage o vzrokih za svoje nomadstvo (prim. ISN, *Ciganske zgodbe* 3, 1883). Nekaj primerov: predniki Romov so skovali žeblje, s katerimi je bil Jezus pribit na križ. Uporabljeni so bili trije, četrti žareči kos železa pa je sledil Romom in njihovim potomcem vsepovsod – ne morejo ga ohladiti ali mu ubežati. Nekateri Romi v Srbiji verjamejo, da so njihovi predniki iz križa ukradli četrti žebelj in so bili zato obsojeni sedem let ali sedem stoletij vandrati po svetu. Drugi pravijo, da so bili Romi Kristusovi stražarji, a so se napili in ga niso bili zmožni varovati. Spet drugi pa pravijo, da so bili kaznovani, ker niso želeli dati prenočišča Sveti družini med njihovim pobegetom v Egipt (Liégeois 2005: 18–19).

Romov po različnih koncih sveta, umeščajo jih v kontekst svetovne zgodovine (tj. Naše zgodovine) ter dajejo opravičilo za negativni odnos do njih.

ZUNANJA PODOBA ROMOV IN HIGIENA

Povedke se ne ukvarjajo eksplicitno z zunanjo podobo Romov, kar kaže na to, da jih glede tega niso dojemali kot zelo drugačne od večinskega prebivalstva. Omenja se njihova temnejša polt, večkrat pa tudi njihova oblačila.

Ena od povedk, ki pripisujejo izvor vasi Romom, pravi: »Da potéčejo [tj. vas izvira] po Ciganih. Ma to ni niéniga takóvega škúrega [temnega], da bi bil.« (Pugelj 2012: 294, št. 545)²⁰⁵

Pred kakimi stoindvajset leti ste prišli v Bistro k Hlipovcu dve dekleti v službo. Tanki, visoki postavi, kot oglje črni lasje, črne žareče oči, temnorjav obraz, rdeče ustni in kot slonovina beli zobje. Taka niso slovenska dekleta. Bili sta pridni in pošteni ...

Kmalu se je raznesla vest o njuni preteklosti, da sta ciganici, potomki onih večnih romarjev brez domovine. Na noben kraj niso navezani, na nobenega gospodarja ...« (M. Planinšek, *Cigani v Črni na Koroškem*, Mir XXXIX, št. 57 (25 . 9. 1920), str. 225 (arhiv ISN ZRC SAZU))

Zunanja podoba Romov torej v slovenskih povedkah (za razliko od slovenske ljudske pesmi; gl. Kunej, Serec Hodžar 2006; prim. s Krekovičová 1993: 183–185) ni pretirano poudarjena. Dve povedki²⁰⁶ omenjata njihovo temno polt, ki pa očitno ni bila tako močan razločevalni dejavnik med Nami in Njimi, čeprav je dejavnik drugega zunanjega videza Romov, kot je bilo opisano, v prvi vrsti imaginaren – temna barva ima predvsem folklorne konotacije. Stereotipno romsko temno polt je namreč marsikdo videl kot črno, ta barva pa je v evropski folklori barva hudiča. Iz tega tudi izhajajo predstave, da Romi izhajajo naravnost od hudiča (Čajkanović 1941: 110, v: Jezernik 2006: 12).²⁰⁷ Sicer pa so v srednjem veku in tudi kasneje v Evropi Rome dojemali kot

²⁰⁵ Ajdi naj bi imeli »črne lasi in zateglo kožo [rumenkasto polt, op. K. H.], tako, kot jo imajo danes kaki Sici-lijanci ali Cigani« (Hrobat 2010a: 99).

²⁰⁶ Gl. M. Planinšek, *Cigani v Črni na Koroškem*, Mir XXXIX, št. 57 (25 . 9. 1920), str. 225 (arhiv ISN ZRC SAZU); Pugelj 2012: 294, št. 545; gl. tudi Hrobat 2010a: 99.

²⁰⁷ Lindow (1995: 16) dokazuje, kako so lahko tudi na področju demonizacije meje med drugimi etničnimi skupnostmi in demonskim zabrisane. Opozori na že povsem usidrano predstavo o povezavi črne barve s hudičem (kot pravi Higgs Strickland (2003: 83), so v srednjeveških igrah demoni načeloma imeli črne obraze, v literaturi in folklori pa se je hudiča nazivalo tudi z izrazi, kot so »Črni vitez«, »Črni mož«, »Črni Etiopijec«), do katere je prišlo v srednjem veku, in omeni dejstvo, da so v srednjem veku *temnopolti* afriški Mavri in Saraceni predstavljali sovražnike križarjev in s tem sovražnike krščanstva. Tudi demonizacija Etiopijcev je bila primarno povezana z njihovo temnopolto – temna barva kože, pripisana Etiopijcem, te povezuje z demoni (Higgs Strickland 2003: 83). Tudi sicer ima črna barva že dolgo negativne konotacije – od antike so se »črni« ljudje, živali in predmeti dojemali kot slaba znamenja. Čeprav črna barva ni bila vedno povezana z demonskim (črni habit benediktincev se je npr. povezoval s ponižnostjo in pokoro), je imela v večini kontekstov, predvsem v krščanskih, negativen

zelo grde, verjetno prav zaradi barve njihove polti. Videz je namreč imel pomembno vlogo pri dojemanju Romov kot Drugih – še posebej je bila pomembna barva njihove polti (v 19. st. so celo verjeli, da je barva polti premo sorazmerna s stopnjo civiliziranosti, pri čemer je bila temna barva najnižje na lestvici) – četudi se podoba temnopoltega in črnolasega Roma le delno ujema z realnostjo, saj se ti po svojem videzu, kot že rečeno, ne razlikujejo od povprečnih Evropejcev, tako da tudi svetlolasi in modrooki Romi niso nobena posebnost (Jezernik 2006: 8–9).

Predvsem pa se večkrat omenja njihova umazanost²⁰⁸ in nehygiena,²⁰⁹ kar je ena od značilnosti, pripisanih Drugemu (gl. Mróz 1984: 116; Tuisk 2014: 91). Tipična lastnost, pripisana Drugemu, so tudi nenavadne prehranjevalne navade (gl. Mróz 1984: 116; tudi Krekovičová 1993: 178; Mihelič 2005: 38), kar se pojavi v eni od povedk.²¹⁰ Za prehranjevalne navade Romov je značilno uživanje hrane, ki je za Nas nesprejemljiva (npr. staro meso, pasje meso) (Repič 2006: 205). Obtožbe, da Romi konzumirajo mrhovino in meso bolnih živali, segajo že daleč v zgodovino in so že takrat vzbujale gnus in prezir pri »kultiviranih«²¹¹ ljudeh (Studen 2015: 105).

In naša najmlajša sestrca Barpka je bla stara tri mesce, tlele pa še ni blo tega parka, pa so tle parkirali z vozom pa kojni. In so h nam nosil pomije za prešiča, ker so bli takrat še teški časi, oni so mel pa tolk usəga, de so kər taki kosi kruha plaval tam notər, in mama je z veselem tu jemala. Enkrat je pa ena Ciganka prišla notr, lih mame ni blo in je Barpka ležala u košku zravn štedilnika in jo je uzela Ciganka u naročje. Prec, k je mama pršla, jo je prec uzela: »Otrok pa jest ne pustim pestvat!« in prec, ko so otšli, je ona use preoblekla, skopala Barpko zarat bouh pa uši, a ne.

Čes kəšən tedən so se ji začel pa uški u obliki vshajajočga sonca ... tku so ji začele zenice uhajat. Mama jo je nesla tle na Vrhənk h zdrauniku,

pomen (Higgs Strickland 2003: 83–84). Črnost je v srednjeveških islandskih sagah pripisana tudi t. i. *blámenn*, tj. prebivalcem Iberskega polotoka in južnega Mediterana (pridevnik *blár* sicer pomeni 'moder', ampak v tem kontekstu se interpretira kot 'črn'). Ta izraz se torej nanaša na temnopolte ljudi, lahko pa je označeval tudi Arabce in Mavre, katerih polt ni bila nujno zelo temna. Beseda *blár* je torej poudarjala predvsem *drugačnost* teh ljudi od etničnih Nordijcev (Aalto 2010: 139). Črna barva ustvarja dihotomijo – če je bila črna povezana s temnimi vidiki duhovnosti, je bela simbolizirala duhovno razsvetljenje, skupaj pa sta ustvarjali svetlo-temne simbolične opozicije, kot so dan – noč, angeli – demoni, beli človek – temnopolti človek (Higgs Strickland 2003: 84). Črnost Etiopijcev je zabrisala njihovo človeškost in to je bil eden od začetkov abstraktnega razumevanja, ki je sestavni del etničnega stereotipiziranja. Etiopijci so se iz dejanskih ljudi spremenili v simbol, ki je bil precedent za op-ravičevanje diskriminacije in nestrpnosti ne samo do temnopolnih, ampak tudi do drugih »sovražnih«²¹¹ skupnosti znotraj krščanske družbe (Higgs Strickland 2003: 86).

²⁰⁸ Podobno mi je sorodnica, ki dela na Pediatrični kliniki, zatrjevala, da imajo romski otroci drugačen vonj, ki ne izgine niti, če jih temeljito umiješ. Drugačen vonj je sicer ena od tipičnih lastnosti, pripisanih Drugemu (gl. Belova 2007: 339 idr.), in Romi so bili že v zgodovini obtoženi, da oddajajo neprijeten smrad (gl. Studen 2015: 103–105).

²⁰⁹ Prim. Krajcar 1996: 201–212, št. 25; Oblak Milčinski 2006: 202, št. 167; Podpečan 2007: 195–196, št. 331.

²¹⁰ Gl. Kerševan, Krebelj 2003: 170, št. 250.

pol u Lublano – meningitis. In so mamu uprašal, če je kašən berač hodu okul hiše. Pa se mama ni spomənla, pol je pa oče reku ... in so u bolnici povedal, de so cigani prenašalci meningokokou; sami nimajo meningitisa ... In je umrla tri mesce stara. (Oblak Milčinski 2006: 202, št. 167)

Drugost Romov se odraža tudi v zgornji povedki, v kateri so Romi prikazani kot prenašalci bolezni. V tej vlogi se pojavljajo zgolj v eni povedki, a gre za pomemben indikator drugosti. V tej povedki se omenjajo kot krivci za smrt otroka, pri čemer se poudarjajo tudi njihova umazanost, nehygieničnost, bolhe in uši, ki naj bi jih prenašali. Da se Romi pojavljajo v tej vlogi, pravzaprav ni presenetljivo, saj tujci v folklori pogosto nastopajo kot prenašalci bolezni (gl. Tangherlini 1988: 187–188). V sodobnih povedkah, ki govorijo o aidsu, se v vlogi krivca za njegovo razširjanje pogosto znajdejo tudi pripadniki drugih etničnih skupnosti (gl. Goldstein 2004: 48). Kljub temu da gre za relativno novo bolezen, so povedke o njem pogosto le posodobljene in prilagojene različice zgodb, ki so v preteklosti nastajale kot odziv na druge bolezni, kot so bile gobavost, kuga, sifilis in druge epidemije; pravzaprav je naravnost presenetljivo, da izredni napredki v medicini v zadnjih stoletjih niso bistveno spremenili našega nagnonskega odziva na bolezen (Goldstein 2004: 37).

NEUMNI VS. PRETKANI ROMI

Nekatere povedke Rome prikazujejo kot intelektualno omejene, kar seveda s stališča tistega, ki jo pripoveduje, pripadnike lastne skupnosti predstavlja v ravno nasprotni, boljši luči, kot bolj inteligentne.

Cigan je videl, da gospoda na perju spi. Prinesel si je tri peresa pod glavo. Zjutraj je vzdihnil, češ kako mora tiščati šele gospodo več perja. (Kühar, *Ciganova postelja*, Časopis za zgodovino in narodopisje VIII (1911), str. 69–70 (arhiv ISN ZRC SAZU))

Ceganou sma se pa učas bal, de ne bi kej pokradl. An cegan je pršu prast župnika za krampir. Župnik mu je djau, de mu bo dau, sam de more križ narest. Pa cegan nardi križ: V imenu Očeta in Svetega Düha. Župnik pa:

– Ki je pa Sin?

Cegan pa adgavari:

– Sin pa še v kevder krompir nabira. (Bokal 2010: 286–287, št. 717)²¹¹

²¹¹ Za primere povedk, v katerih Romi izpadejo neumni, gl. tudi *Cigani*, Vrtec, letn. XIII, št. 5 (1. 5. 1883), str. 74 (arhiv ISN ZRC SAZU); Števan Kühar, *Cigan zadovoljen*, Časopis za zgodovino in narodopisje, letn. VIII, št. 1/4 (1911), str. 69 (arhiv ISN ZRC SAZU); Krajcar 1996: 197, št. 22; 1996: 199–200, št. 23; Tončič Štrancar 2005: 231–232.

Po drugi strani pa več povedk Rome opisuje kot pretkane in pametnejše bodisi od večinskega prebivalstva bodisi od samega hudiča. Veliko teh povedk je v obliki šaljevih zgodb.²¹²

Cigan je prignal konja Vranca na sênje. Konj je bil črn kot krt, dlaka se mu je svetila, njegovo telo pa sta krasila dolga griva in košat rep. Tu in tam je veselo zarezgetal, se dvignil na zadnje noge in pokazal vso svojo iskro lepoto. Okoli njega so se na mah pričeli zbirati ljudje in ga občudovati. Pristopil je tudi dobro oblečen kmet, ki je imel na prúsleki obešen srebrni láncek s tolarjem Marije Terezije.

»Hej, cigan, a mi prodaš tega konja?« je vprašal.

»Prodám, gospod, zato sem ga tudi prignal na sênje. Če dobro plačate, bo vaš,« je odvrnil cigan.

Možak si je začel ogledovati Vranca. Šlátal je, če ni žgečkljiv in če nemara ne grize. Prisluhnil je, kako diha, in gledal, če ima bistre oči. Cigan je konju dvigoval noge, kupec pa je ugotavljal, če ima zdrava kopita in če med hojo ne kreše. Vse je bilo prav, tako je cigana še povprašal, če konj rad vozi vprego in če ni izbirčen pri hrani.

»O ja, vozi rad, poje pa vse, kar dobi, najraje pa oves,« mu je zagotovil cigan.

»Povej zadnjo ceno!« se kmet skorajda že odloči za nakup.

»Za vas, gospod,« reče cigan, »samo dvesto goldinarjev. Nič več in nič manj.«

Kmetu kar srce poskoči od veselja, saj je mislil, da bo konj dražji, a tega ni pokazal. Udarila sta v roke. Kmet je potegnil bánkaš iz žepa, naštel ciganu dvesto goldinarjev, ta pa mu je predal konja. Preden sta se razšla, je kmet še zadnjikrat nagovoril cigana.

»Cigo, konj je moj. A po pravici mi povej, če ima še kakšno fálingo!«

Cigan nekoliko onegavi, ali bi povedal ali ne, nato pa se le odloči:

»Gospod, če vam po pravici povem ... Samo eno napako ima: noče plezati na suho drevo ...«

Zdaj se je kmet zakrohotal, misleč, da je cigan malo zmešan.

Kdo pa je že videl konja, ki bi plezal na drevo? Zadovoljen s kupčijo je odgnal Vranca domov in ga privezal v štáli.

Že drugega dne je imel opravek v sosednji vasi. Rad bi se tudi malo pobahal s konjem, zato ga je vpregel v voz. Malo je potegnil za vajeti

²¹² Prim. St. G., *Mreža in kožuš*, Vrtec, letn., V, št. 5 (1. 5. 1875), str. 73 (arhiv ISN ZRC SAZU); Gabršček 1910: 301–302; 1910: 302–303; 1910: 304–306; *Kaj vse je znal cigan*, Slovenski gospodar letn. 74, št. 33 (14. 8. 1940), str. 14 (arhiv ISN ZRC SAZU); Tomšič 1989: 118, št. 87; 1989: 220, št. 169; Krajczar 1996: 204–207, št. 25; Penec, Toplišek 2009: 223, št. 287; Orešnik 2013: 44, št. 17; 2013: 45–46, št. 18.

in že je Vranec zdirjal kot strela po cesti, ki je vodila v sosednjo vas. Veselje ga je bilo gledati! Lepo je dirjal, nato pa kakor vkopan obstal pred lesenim mostičkom, pod katerim je tekla voda.

»No, Vranec, kaj si se prestrašil?« se je čudil kmet in potegnil za vajeti. A nič, konj se ni niti premaknil. Kmet je pograbil bič in začel švrkati po njem. Vse zaman. Zdaj je mož sestopil z voza in ga začel za uzdo vleči preko mosta. Konj pa se ni premaknil. Začel se je potiti, grebsti s prednjimi kopiti, se vzpenjati in divje rezgetati s peno na gobcu. Premaknil pa se ni niti za pedenj.

Nič ni pomagalo. Kmet je obupal, se vdal v usodo, potegnil Vranca za uzdo in ga obrnil nazaj proti domu.

Šele zdaj, ko sta se počasi vlekla proti domu, je kmet razumel, kaj mu je mislil cigan povedati, ko mu je rekel, da konj ne mara plezati na suho drevo. Zdaj je razumel, da je to lesen most, a bilo je že prepozno – konj je bil zdaj njegov.

Bila je to draga šola! (Rešek 1995: 303–305, št. 126)

V folklori o Romih se pojavlja več šaljivih zgodb, v katerih so ti protagonisti in iz katerih lahko izluščimo različne predstave o njihovi podobi. Šaljive zgodbe (angl. *fabulate*) so migracijske povedke, ki ne odražajo osebnih izkušenj, ampak se pripovedujejo za zabavo (Ellis 2011: 465). Glede na vsebinski razplet jih lahko delimo na dve vrsti: tiste, v katerih je razplet za Roma negativen, in tiste, v katerih izide kot zmagovalec. Humor je sicer kompleksen pojav, ki ga je za celovito dojetje treba obravnavati z vidika različnih strok, kot so psihologija, sociologija, filozofija, antropologija (Stefanova 2012: 64), večina sodobnih folklorističnih raziskav (prim. Stefanova 2012, Laineste 2005, 2008a) pa se ukvarja z raziskovanjem šale oz. vica. A šala in šaljiva zgodba sta si žanrsko blizu. Vic izhaja iz šaljive zgodbe, še danes lahko živita drug ob drugem ali pa celo prehajata eden v drugega (Terseglav 2002: 58).²¹³

V šali gre za odkrito napadalnost do avtoritet in do drugih, drugačnih ljudi, npr. etnij in narodov. Psihološko gledano šala predstavlja določen upor proti družbenim prepovedim in normam – ta upor naj bi prinesel sprostitev in odrešitev, saj s tem človek premaga neki tabu, ki ga je obremenjeval. Sproščujoče v šali je tudi dejstvo, da v njej vedno nastopa nekdo drug, ne jaz; s to drugo osebo se poslušalec nehote primerja in vedno ugotovi, da je sam boljši od nje (Terseglav 2002: 61–62). Če pogledamo

²¹³ Šaljiva zgodba je daljša in bolj pojasnjevalna kot šala. Osebe v šaljivih zgodbah so večkrat iste kot v vicih, so pa opisane drugače. Glavna oseba v šali je podvržena večji agresiji, v šaljivi zgodbi pa gre za blažjo obliko karikiranja. Največja razlika med žanroma pa je v poanti, ki je v vicu vedno na koncu, kar ne velja nujno za šaljivo zgodbo, v kateri je poanta lahko razložena že na začetku ali pa se izriše skozi zgodbo. Poleg tega ima lahko šaljiva zgodba več epizod in scen, šala pa ima največkrat le en sam »poseben trenutek«. Vici se najpogosteje pripovedujejo v sedanjiku, šaljive zgodbe pa v pretekliku in tudi večinoma govorijo o preteklih dogodkih (Terseglav 2002: 58–59). Kot še pravi Terseglav (2002: 58), so šaljive zgodbe vici preteklosti.

ožje na šale, ki govorijo o drugih etničnih skupnostih, vidimo, da odražajo družbene vrednote, bremena in družbena razmerja moči, oz. natančneje, označujejo družbene, geografske in moralne meje naroda ali etnične skupnosti. S tem, ko se norčujejo iz obrobni in dvomljivih skupnosti, zmanjšujejo dvomnost in jasneje označujejo meje oz. vsaj delajo dvomnost manj ogrožajočo. Glavni namen tovrstnih šal je izražati napetosti, ki jih povzročajo nasprotujoče si norme in vrednote, obstoječe v skupnostih, ki jim dominirajo neosebne institucije, kot sta trg in birokracija (Davies 1982: 383). Hkrati pa ima lahko tovrsten humor še druge funkcije: lahko nadomešča fizično agresivnost, odraža družbeno kritiko, pomaga ohranjati ego določene skupnosti in seveda zabava (Martinus 2012: 90).

Etnične skupnosti imajo namreč dve vrsti meja, ki so zanje pomembne. Prva vrsta so družbene in geografske meje, ki določajo, kdo je član skupnosti in kdo ne. Druga vrsta pa so moralne meje, ki določajo, kakšno je sprejemljivo in značilno obnašanje članov skupnosti in kaj je nesprejemljivo obnašanje, značilno za tiste, ki niso njeni člani. Šale se posmehujejo tistim skupnostim, ki so z vidika dominantne skupnosti obrobne. Pripisujejo jim značilnosti, ki jih ne želijo prepoznati znotraj lastne skupnosti, in tako odsevajo konflikte vrednot znotraj sodobne kapitalistične družbe in njenih kapitalističnih ciljev (Davies 1982: 384, 387).²¹⁴ V večini zahodnih industrijskih družb so šale na temo neumnosti pripadnikov drugih skupnosti (tujcev, etničnih manjšin idr.) med najpogostejšimi (Davies 1982: 384).

To teorijo lahko apliciramo na šaljive zgodbe, v katerih se Romi na neki način osmešijo. V povedki o polulanih češpljah (Tončič Štrancar 2005: 231–232) je Rom po sili razmer primoran pojesti polulane češplje, pri čemer sam sebi laže, da niso polulane. Povedko bi lahko razumeli kot smešenje njegovih intelektualnih sposobnosti in tudi kot povedko o veliki laži (Krajczar 1996: 197, št. 22), v kateri je Rom prikazan kot manj pameten od Neroma in je zaradi tega tudi ob denar. Tudi povedki o Romovi neuspešni ženitvi (Krajczar 1996: 199–200, št. 23) in prosjačenju za krompir (Bokal 2010: 286–287, št. 717) Rome prikazujeta kot če že ne neumne, pa vsekakor kot neizobražene, njihovo neumnost pa poudarja tudi povedka o ribji mreži (*Ciganske zgodbe*, Vrtec, letn. XIII, št. 5 (1. 5. 1883), str. 74 (arhiv ISN ZRC SAZU)). Vsekakor pa omenjene povedke napeljujejo na predstavo o superiorni pameti in znanju Neromov.

Kako si torej razložiti dejstvo, da je v večini predstavljenih šaljivih zgodb Rom tisti, ki izide kot zmagovalec, kot pametnejši, bolj prebrisan od Neroma – zakaj torej

²¹⁴ Glavni postavki večine ljudi sta potreba po uspehu pri delu, ki zagotavlja zaslužek, ter legitimna poraba tega denarja zase in za svojo družino. Dilema je v tem, kako zagotoviti pravo ravnotežje med njima. Poleg tega delo zahteva lastnosti, kot so racionalnost, pridnost, sposobnost, treznost, ki niso vedno skladne z lastnostmi, ki jih pripisujemo preživljanju prostega časa, tj. časa izven dela. In prav ta napetost med vrednotami dela in vrednotami uživanja ter pomanjkanje jasnih družbenih pravil o ravnotežju med njimi je v osrčju šal o neumnosti pripadnikov drugih skupnosti. Biti neumen namreč pomeni doživeti popoln poraz glede zahtev sodobne kapitalistične mentalitete. Napetosti in strahovi, ki jih ljudje imajo glede lastnega neuspeha, se tako skozi šale in smeh projicirajo na pripadnike drugih skupnosti (Davies 1982: 387).

Drugi zmaga? To morda lahko razložimo s psihološkega vidika. Če torej vemo, da šala (in po mojem mnenju tudi šaljiva zgodba) pomeni določen upor proti temu, kar v družbi velja za pravilno, normalno, hkrati pa tudi to, da je drugačno, tuje (etnično, religiozno idr.) že samo po sebi lahko smešno, ker je odmaknjeno od »normalnega«, pravega, lahko skozi humor tuje, ki ga hkrati tudi vedno zavračamo, deluje odrešujoče, sproščujoče (Terseglav 2002: 61–62). Menim torej, da gre v šaljivih zgodbah, v katerih nastopajo Romi, za kombinacijo drugačnosti, ki jo predstavlja Rom, in upora proti ustaljenim družbenim zapovedim, ki ga Rom izvede, kar pripovedovalcu in poslušalcem omogoča psihološko sprostitev napetosti, ki jih te zapovedi sprožajo. Hkrati pa te zgodbe utrjujejo podobo Roma kot pretkanega, tatinskega, prevarantskega, a ne gre za to, da bi bile skozi humor te lastnosti vrednotene pozitivno. Rom namreč izvede tisto, česar si sami ne dovolimo. Zato lahko kljub pretežno negativni naravnosti do njega deluje kot (ne)moralni zmagovalec v zgodbi.

V eni povedki (Tomšič 1989: 118, št. 87) Rom ogoljufa samega hudiča in je torej prikazan kot pretkan in iznajdljiv, kar lahko vidimo kot odraz stereotipa, da so Romi goljufivi in tatinski, hkrati pa bi to lahko bil tudi odraz njegove inteligence, saj prelišči celo samega zlodeja (gl. tudi Krajczar 1996: 201–212, št. 25). Tudi v drugi povedki (Tomšič 1989: 220, št. 169) so Romi predstavljeni kot tatovi, hkrati pa je zaradi svoje neumnosti osmešena Nerominja, torej predstavnica Naše skupnosti (podobno tudi v ISN, *Mreža in kožuh*, 1875). Ne gre za hvaljenje prevarantskih sposobnosti Romov, a dogodek (tatvina), ki bi bil v resničnem življenju izrazito negativen, je tu predstavljen na humoren način in na račun neumnosti pripadnice Naše skupnosti, kar lahko vidimo kot odraz sproščanja napetosti v odnosu do resnosti kršenja družbenih pravil o kraji. V eni od drugih povedk (Orešnik 2013: 45–46, št. 18) Rom sicer ni predstavljen v tako negativni luči, še vedno pa deluje kot pretkan in pametnejši ter zmaga proti rigoroznim družbenim pravilom, katerih omejenost in posledično povzročanje notranjih konfliktov ter njihovo sproščanje je morda poanta te zgodbe. V navedeni povedki o konju, ki noče čez lesen most (Rešek 1995: 303–305, št. 126), je Rom predstavljen kot pretkan in pametnejši, a tudi goljufiv, kar se konča v škodo manj bistrega Neroma. To povedko bi lahko videli kot humoren način odražanja splošnega strahu pred prevaro, ki bi prinesla (materialno) škodo, pri čemer Rom dobi vlogo goljufivca, saj je z etnocentričnega vidika to lažje pripisati Drugemu. Na podoben način kot v prejšnji tudi v zgodbi o trikrat prodanem zajcu (Krajczar 1996: 204–207, št. 25) Rom krši družbena pravila o kraji in poštenosti, a se zgodba konča v njegovo korist, kar ga skozi stereotip pretkanega goljufivca hkrati postavi v pozicijo morebitnega katalizatorja napetosti, ki jih povzročajo pravila poštenega življenja. V zgodbi o vislicah (Orešnik 2013: 44, št. 17) pa si Rom s svojo pretkanostjo reši življenje in njegov zločin ostane nekaznovan. Ta zgodba lahko na humoren način odraža strah pred kaznijo za kršitev družbenih pravil ali pa željo po njihovem nekaznovanem kršenju, ki se utelesi v podobi pretkanega Roma. V drugih zgodbah (gl. Gabršček 1910: 302–303; 1910: 304–306; *Kaj vse je znal cigan*,

Slovenski gospodar, letn. 74, št. 33 (14. 8. 1940), str. 14 (arhiv ISN ZRC SAZU)) je Rom prikazan kot tat, lenuh, a tudi kot zviti in bistroumen. Kljub temu da krši pravila o poštenosti in pridnosti, izide kot zmagovalec (se materialno okoristi oz. dokaže svojo poanto) in na ta način odraža notranji konflikt, ki ga ta pravila povzročajo v družbi.

SKLEPNE MISLI

Povedke jasno odražajo, da so Romi pripadniki druge, drugačne, tuje skupnosti. Nanje so projicirane oznake, ki po dojemanju lastne skupnosti izražajo domnevne lastnosti Romov, njihov videz, značaj, vrednote, način življenja. Lahko gre za (popačeno) projekcijo etnoloških lastnosti, ki so jim bili Neromi priča v stiku z Romi, lahko pa so jim pripisane lastnosti, ki odstopajo od realnosti in v prvi vrsti služijo procesu utrjevanja lastne identitete in vrednot. V povedkah se romska drugost in drugačnost kažeta na različne načine:

- z zaznamovanjem prostora in njegovim poimenovanjem (toponimi),
- s pripisovanjem drugačnega, nesedentarnega načina življenja Romom,
- manj z drugačno zunanjo podobo Romov, pomanjkanjem higiene in prenašanjem bolezni,
- s tipičnimi »ciganskimi« aktivnostmi, ki poleg značilnih gospodarskih dejavnosti vključujejo tudi vedeževanje, prosjačenje in moralno/zakonsko vprašljive načine preživljanja,
- s stereotipnimi značilnostmi, ki Rome opredeljujejo kot zvite, nemoralne in tatinske,
- s (pretežno) humornimi zgodbami, ki Rome prikazujejo kot neumne ali pa kot (nemoralno) intelektualno superiorne.

Podoba Romov v slovenskih povedkah je torej mešanica stereotipnih predstav o Drugem in etnoloških podatkov o življenju Romov. Vidimo, da gre pretežno za negativne predstave. Tudi sodobni diskurz o Romih, kot se pogosto kaže tudi na svetovnem spletu,²¹⁵ Romom pripisuje izkoriščanje družbene solidarnostne politike: »Nič ne delajo

²¹⁵ Po slovenskih spletnih forumih sem s pomočjo ključnih besed iskala tematiko o Ciganih in ugotovila, da so komentarji izrazito negativni (ker nisem izvedla sistematične raziskave, gre predvsem za moje vtise). Primer enega komentarja: »Jaz priznam, da ne maram ciganov. Ker VSI (to je 100 % njih) ki živijo v moji okolici in jih poznam kradejo, so lenuhi, grozijo, čepijo doma in vlečejo socialko in otroške za svojih 5+ otrok in jih namesto v šolo pošljejo prosjačit pred Lidl. Ko mi bo kdo dokazal da obstaja pošten, delaven in civiliziran (ni potrebno da postane največji slovenec ampak da se obnaša kulturno) cigan potem bom nehala posploševati. Dokler pa so vsi isti pa povem na glas svoje mnenje pa če se pametne mone razpočite od vse 'pameti' ki jo premorete. Pametujete pa itak najbolj tiste ki ste 2x v življenju videle cigana od daleč pa Strojane enkrat po TV. Me zanima kako bi pametovale če bi se cigani naselili na sosednjo parcelo tam nelegalno postavili bajturino in redno vlamljali v vašo hišo, vam grozili, se vozili z neregistriranimi avtomobili in streljali v zrak okoli hiše? Medtem bi 'revčke' občina zastonj priključila na vodovod in elektriko ker v takem ne morejo živeti. Nekateri smo to videli in doživeli, ve pametnjakovičke pa si jih peljite domov če so tako 'bogi'. Tako boga bi bila jaz tudi da bi mi država vse k riti prnesla jaz bi pa čepela doma in se po riti praskala.« (Objavljeno 5. 11. 2011 na <http://med.over.net/forum5/read.php?12,731023>)

in le fehtajo denar, solato, krompir ... Ciganom gre predobro. Grejo v trgovino, pa jim ni treba plačati. Hudiči imajo tudi vsak svoj avto» (Repič 2006: 203). Tudi v tem se kaže njihova drugost: njihov izkoriščevalski življenjski slog se primerja s poštenostjo in delavnostjo »slovenskega človeka«, obenem pa se po mojem mnenju s tem izraža tudi določena mera zavisti. Veljajo tudi za lene in nezanesljive – to je stereotip, ki se sklada tudi z dejansko diskriminacijo Romov pri zaposlovanju; slednjo še poslabša stereotip, ki jih povezuje s kriminalom (Repič 2006: 204). Veljajo torej za parazitske, delinkventne in predatorske izkoriščevalce socialnih ugodnosti.

Strogo etnične dimenzije drugosti Romov v povedkah sicer niso neposredno izražene, se pa izražajo v moralno-etnični drugačnosti. Slovenske povedke ne skoparijo s pripisovanjem negativnih lastnosti Romom. Delno gre za odraz etnološkega opazovanja reakcije Romov na predobstoječe stereotipe, deloma pa so te predstave v nasprotju z realnostjo (kar se še posebej vidi v pedagoško usmerjenem strašenju otrok, da jih bodo ukradli Cigani) – v vsakem primeru pa sodelujejo v procesu drugačenja, prav tako kot tudi nekatere bolj nevtralne lastnosti, ki so jim pripisane (predvsem v povezavi z ekonomskimi dejavnostmi, s katerimi se ukvarjajo – kar pa izključuje prosjačenje) – v njih lahko vidimo tendenco po ambivalentnosti, ki je značilna za podobo Drugega. Se pa drugost Roma lahko izjemoma kaže tudi v bolj pozitivni luči, saj »Cigani prinašajo srečo v hišo« in »mora vsaka hiša imeti svojega Cigana«, poleg tega pa naj bi ti med prosjačenjem prosili: »Daj Ciganu, ki ti srečo prinaša!« (Repič 2006: 203)²¹⁶. To pripisovanje lastnosti »dobrega znamenja« (angl. *a good omen*) Drugemu je sicer nenavadno, ni pa edinstveno. V Romuniji tako velja, da boš imel srečo, če srečaš Juda, na Poljskem pa srečati Juda pomeni imeti uspeh ves dan. Podobno velja tudi za Roma: če ga srečaš na poti, boš imel srečo (Oişteanu 2009: 347; gl. tudi Cała 1995: 223; Đorđević 1984: 124). A na splošno lahko ugotavljamo, da gre v slovenski folklori pretežno za negativne predstave, kar se sklada s splošnim javnim mnenjem, ki jih, kljub temu da že stoletja živijo na slovenskem ozemlju, dojema kot permanentne tujce. Podvrženi so tudi nenehni prostorski in socialni segregaciji, zavračanju, kriminalizaciji in kulpabilizaciji (Kralj 2008: 170). To se sklada z že zelo staro stereotipno predstavo o Ciganih, ki s svojim divjim in neciviliziranim načinom življenja in neprilagojenostjo družbenim pravilom kontaminirajo civilizirano družbo, njeno kulturo, moralo in vrednote (Studen 2015: 101).

²¹⁶ Tudi mediji občasno povzdigujejo nekatere pozitivne stereotipne značilnosti romske kulture, kot je npr. ciganska glasba (Repič 2006: 208).

JUDJE

Judje²¹⁷ so semitski narod iz Izraela, ki živi večinoma v diaspori (Švarc, Vidic 1990: 315). Zgodovinsko gledano so bili ena najvplivnejših in najbolj zatiranih evropskih manjšin, bili so evropski *homo alienus par excellence* (Oişteanu 2009: 310). V srednjem veku so se ukvarjali večinoma s trgovino in evropski vladarji so jim bili naklonjeni, jih ščitili in jim podeljevali privilegije. In verjetno je prav ta privilegirani status eden od razlogov za odpor do njih pri večinski populaciji, poleg seveda njihove drugačne religije s pogosto nerazumljivimi prepričanji in obredi (MacKenzie 2005: 358). Okoli njih se je spletel kup predsodkov, zaradi katerih se je nanje gledalo z nezaupanjem. Bili so žrtve preganjanj in izgonov, vrhunec teh sovražnosti pa je bil holokavst med 2. svetovno vojno. Slovenske dežele niso bile izjema, kar se tiče protijudovskega razpoloženja, je pa pri raziskavi o Judih na tem področju treba upoštevati tudi njihovo maloštevilnost skozi stoletja. Kljub temu so pustili nekaj sledov tudi v slovenski folklori.

ZGODOVINA JUDOV NA SLOVENSKEM

Na Slovenskem Judje niso bili naseljeni kontinuirano. O obstoju judovske populacije na slovenskih tleh pričajo arheološke najdbe iz časa rimskega imperija, nato pa bili so Judje na Slovenskem prisotni od 12. st. (Marolt 2002: 315). Naseljevali so se po trgih in mestih, o čemer so pričale judovske/židovske ulice, četrti, sinagoge in pokopališča (Hudelja 2004: 194). Številčno in po vlogi, ki so jo imeli v gospodarstvu, izstopajo Judje, naseljeni v Mariboru, Celju, na Ptuj, v Ljubljani, Gorici, Trstu in nekaterih kranjskih mestih (Marolt 2002: 315). Ukvarjali so se predvsem s trgovino in denarništvom (Hudelja 2004: 194). Sovražnosti proti Judom so se začele v času kuge sredi 14. st. z govoricami in pogromi (Marolt 2002: 317). Zlasti od sredine 15. st. pa se je v avstrijskih deželah stopnjevala nestrpnost zoper Jude, ki je imela korenine v verskih, pa tudi v gospodarskih in socialnih razmerah tedanje dobe (Toš 2012: 23). Sicer ni neposrednih informacij o antisemitizmu med krščansko populacijo, je pa več indicev, ki kažejo na to, da so Judje živeli v strahu in izolaciji. Od 15. st. dalje so morali tudi nositi posebne identifikacijske označbe. Za časa cesarja Maksimiljana so bili Judje med letoma 1496 in 1515 izgnani iz slovenskih dežel (z izjemo Istre in Goriške). Najpomembnejši razlog za to je bilo čedalje večje število judovskih dolžnikov (Marolt 2002: 320; tudi Jelinčič Boeta 2009: 55–57). Po sredini 18. st. so se ponovno v večjem številu naseljevali v Prekmurju. Tolerančni patent Jožefa II. konec 18. st. je

²¹⁷ Izraz »Judje« izhaja iz italijanske besede za Jude *Giudei*, obstaja pa tudi slovenski izraz »Žid«, katerega uporaba pa je manj pravilna od besede »Jud«, in to ne zgolj zato, ker je izraz »Jud« uporabljal že Primož Trubar, ampak ker se dežela, iz katere izhajajo Judje, imenuje Judeja, ne Žideja (Jelinčič Boeta 2009: 17).

tudi Judom zagotavljal versko svobodo, poleg tega je ukinil omejitve glede njihovega gospodarskega in političnega udejstvovanja, kljub temu pa jim ni bilo dovoljeno naseliti se v avstrijskih dednih deželah (Marolt 2002: 321). Na Kranjskem so se ponovno naselili za časa Napoleona. Z ustavo leta 1848 so Judje in kristjani postali enaki pred zakonom, leto kasneje so Judje dobili tudi enake politične pravice kot ostali prebivalci Avstrije (Marolt 2002: 322). A tako napoleonska kot kasnejša avstrijska imperialna liberalizacija politike priseljevanja Judov v 19. st. na Kranjskem in Štajerskem nista imeli množičnejših poselitvenih učinkov (Starman 2004: 153). Med 2. svetovno vojno so bili večinoma odpeljani v koncentracijska taborišča. Zaradi genocida med vojno, izseljevanja in naraščanja ateizma si judovstvo na Slovenskem ni več opomoglo (Hudolja 2004: 195; Marolt 2002: 324) in Judje so bili potisnjeni na rob zgodovinskega spomina (Toš 2006: 209–210). Danes so Judje na Slovenskem organizirani v eno najmanjših judovskih skupnosti v Evropi z nekaj nad 100 člani (Starman 2004: 153).

PROBLEMATIKA RAZISKOVANJA JUDOV NA SLOVENSKEM

Judje so na Slovenskem obravnavani predvsem z zgodovinskega vidika (prim. Toš 2012). Podobne stereotipne predstave o njih, kot so se pojavljale po Evropi, so bile žive tudi pri nas. Ker pa tu niso bili številčno in stalno naseljeni, so se ohranile predvsem iracionalne in domišljajske predstave o njih (Hudolja 1996: 50). Po mnenju Janeza Peršiča (v: Toš 2006: 217) lahko na Slovenskem govorimo o »antisemitizmu brez Judov«. Klemen Jelinčič Boeta (2009: 76–77) pa pravi, da antisemitizma, ki se je pri Slovencih podobno kot drugod v Srednji Evropi začel pojavljati v drugi polovici 19. st., ni mogoče več označiti kot srednjeveški krščanski antijudaizem, ki je temeljil na verskem nasprotovanju. Judovstvo je bilo od takrat videno kot »kulturno in duhovno manjvredno«. V sklopu nove nacionalne ideologije je Jud predstavljal »idealnega in večnega tujca« (Jelinčič Boeta 2009: 77).²¹⁸ Tudi v slovenskem tisku predvsem od druge polovice 19. st. so Judje prikazani v negativni luči (Toš 2012: 50, 185; gl. tudi Luthar, Šumi 2004). Pisalo se je, da so krivi določenih zločinov, da so oderuhi, celo da obredno ubijajo krščanske otroke. Vprašanje pa je, koliko teh stereotipov temelji na lastnih zgodovinskih izkušnjah z Judi in koliko je prinesenih od drugod (Hudolja 1996: 51–52). Poleg tega so v dobi sekularizacije, modernizacije in hitrih družbenih sprememb antisemitizem posvojile nove ideologije: liberalci in svobodomisleci so Jude napadali zaradi netolerance in togosti, socialisti so jih imeli za poosebitev kapitalističnega duha, konservativci so jih videli kot vir nemirov in prevratov v družbi

²¹⁸ Kot še pravi Jelinčič Boeta (2009: 77–78), sta se v slovenskih deželah v odnosu do Judov razvili dve usmeritvi: antisemitizem brez Judov, pri čemer so bili »Judje obravnavani kot nekakšna fantomska in slovenskemu 'narodnemu telesu' grozeča homogena stereotipna skupina z nespremenljivimi značilnostmi« in druga usmeritev, ki je Jude enačila z Nemci.

(Toš 2012: 189). Ni pa antisemitizem na Slovenskem nikoli prešel v nasilno fazo obračunavanja z judovskim prebivalstvom (Toš 2012: 190).

Antisemitizem in stereotipe o Judih je treba proučevati v luči tega, da v našem prostoru niso bili naseljeni v velikem številu, kar je vplivalo tudi na to, kako se je ostalo prebivalstvo srečevalo z njimi. Čeprav so v začetku živeli v sožitju s preostalim prebivalstvom, se je s krepitvijo protijudovskega razpoloženja v širšem prostoru tudi pri nas pojavljal antisemitizem, prihajalo je tudi do izgonov Judov iz posameznih lokalnih okolij. Na oblikovanje stereotipov o Judih pri neizobraženih slojih prebivalstva je najbolj vplivala slovstvena folklor, pri izobraženih slojih pa branje različnih knjig. Na Slovenskem se antisemitizem, kot rečeno, sicer nikoli ni kazal v nasilni obliki, in zato je do nedavnega vladalo prepričanje, da v Sloveniji antisemitizma ni bilo. Bil pa je omejen na mestna okolja in na podeželje ni prodrl. Do 2. svetovne vojne so bili glavni očitki proti Judom ekonomski oz. njihova domnevna ekonomska prevlada,²¹⁹ po vojni pa je bil spomin nanje skoraj izbrisan²²⁰ (Toš 2006: 215–217; 2012: 190–191).²²¹ Vsa ta dejstva, številčno majhno zastopanost Judov na Slovenskem ter odnos do judovstva, ki je v naše kraje prihajal od drugod, je treba upoštevati tudi pri proučevanju folklor, v kateri se pojavljajo Judje. V kakšni meri jih je prebivalstvo naših krajev dojemalo kot Druge, drugačne, tujce, je vprašljivo, saj je težko ločiti, koliko gre pri tem za dejanski odnos do njih in koliko za »uvoženi« antisemitizem ali pa za mešanje z drugimi ali starejšimi motivi.

JUDJE KOT DRUGI V FOLKLORNIH PREDSTAVAH

Judje so igrali morda najpomembnejšo vlogo »notranjega Drugega« v Evropi, zato bo v nadaljevanju na kratko predstavljeno, kako se je v evropski zgodovini ta njihov položaj izražal v folklornih predstavah. Te imajo namreč zelo dolgo zgodovino in deloma temeljijo na krščanskih predstavah, deloma pa so rezultat sobivanja z Judi in njihove drugačnosti v verskem in kulturnem smislu.

Kristjanom so Judje stoletja predstavljali Drugega. Te dolgotrajne interakcije med Judi in kristjani v različnih kulturnih okoljih in časovnih obdobjih delajo tematiko judovske drugosti zelo kompleksno. Stanje je še toliko bolj zapleteno, ker je krščanstvo samo prevzelo veliko judovskih tradicij in svetih spisov, zato morda ni nenavadno,

²¹⁹ Splošno srednjeevropska predstava je tudi predstava o Judih kot pripadnikih višjega družbenega razreda (Krekovičová 1997: 176, 181).

²²⁰ Jelinčič Boeta (2009: 104) pravi, da so bili po 1. in še izraziteje po 2. svetovni vojni Judje na Slovenskem videni kot »tujci« in so bili enačeni z nemško (in slovensko) buržoazijo ter plemstvom, saj je vladala ideološka tendenca višjim slojem pripisati oznako tujcev, kar se je najjasneje pokazalo v obdobju po letu 1945, ko so bili Slovenci razglašeni za »narod delavcev in kmetov«.

²²¹ So pa Judje kljub temu pustili za seboj materialne sledove svoje prisotnosti, ki sta jih Premk in Hudelja popisala v publikaciji *Tracing Jewish Heritage: A Guidebook to Slovenia* (2014).

da so kristjani Jude dojemali kot tiste, ki se trmasto upirajo Kristusovemu nauku. Kot takšni so, po mnenju kristjanov, predstavljali prepreko Jezusovemu drugemu prihodu in krščansko poslanstvo je bilo, da jih spreobrnejo (Gans, Leerssen 2007: 202–203). Hkrati pa je obstajal krščanski antijudaizem, ki je izhajal iz sovraštva in odpora zaradi Kristusovega križanja in ki je bil vpet tudi v religiozne obrede in nauke ter se je skozi ves srednji vek prenašal na socialno strukturo, v kateri so bili Judje odrinjeni na obrobje družbe. Razglasilo se jih je za Jezusove morilce, posledica pa je bilo njihovo izobčenje iz javnega življenja (Toš 2012: 183).

V srednjem veku so interpretacije Nove zaveze postajale vedno bolj protijudovske. Osrednja oseba, ki je začela predstavljati Jude, je postal Juda Iškarjot, človek, ki je izdal Jezusa in se s tem finančno okoristil – tako so lastnosti pohlepa, izdaje, zahrbtnosti postale del »judovskega karakterja« (Gans, Leerssen 2007: 203). Kasneje so se antisemitski stereotipi še stopnjevali. Kristjani so Jude predstavljali kot krvoželjne, demonske, pokvarjene; obtoževali so jih najgrozljivejših zločinov, kot je obredno ubijanje otrok, z namenom pridobivanja njihove krvi za svoje sprevržene obrede.²²² Prav tako so bili seksualno demonizirani, pripisane so jim bile deviantne spolne prakse, kar je karakteristično za proces drugačenja. V ukrajinskih in poljskih poročnih obredih so »Judje« posredovali pri namišljenem ženinovem odkupu neveste. Pri tem je posrednik nosil »demonsko« obleko, kar je namigovalo, da so Judje hudičevi posredniki. Vzhodnoslovanske ljudske pesmi pa govorijo o judovskih upraviteljih posestev, ki lastnike zemljišč oskrbujejo s sužnjami za spolno izkoriščanje (Avsenik Nabergoj 2016: 184). Imeli naj bi tudi mistične moči: s krščansko krvjo naj bi izvajali magične obrede – kar je seveda v popolnem nasprotju z vrednotami krščanstva (Bronner 2007: 383; Matteoni 2008: 182; tudi Cała 1995: 128–130; Anglickienė 2004: 85).²²³

²²² Dolenjske novice (15. 8. 1885, letn. I, št. 16, str. 130; nahaja se tudi v arhivu ISN ZRC SAZU) poročajo o govorici v okolici Novega mesta, »da so v mestu štirje judje, ki ženske love in jim kri izpusté. Pripovedujejo si, da so ti možje državi veliko denarja dali, in ona jim je privolila, v vsaki deželi nekaj človeške krvi nabrati. Po nekaterih vaseh je strah tako velik, da nijedne ženske ni v mesto spraviti.«

Slovenski narod (1899, letn. XXXII, št. 128, str. 3; nahaja se tudi v arhivu ISN ZRC SAZU) pa piše o govoricah, »da je prišlo v Ljubljano nekaj Židov, ki love krščanska dekleta ter jih razpošiljajo v razne kraje, koder jih potem v obredne namene zakoljejo. Ženske so trdno prepričane, da so prišli Židje v Ljubljano po krščanska dekleta in si pripovedujejo, da ti krvoločni Holofernesi kar v Zvezdi na svoje žrtve čakajo. Zlasti iščejo rudečelasih otrok, češ, da so ti prav posebno dobri za obredno klanje. Posebno rudečelasega dekleta ni videti nobenega, ki bi šlo samo v šolo ali iz šole.«

²²³ Krščansko kri naj bi Judje uporabljali med obredom obrezovanja, med pasho naj bi jo mešali z vinom in dodajali nekvašenemu kruhu. Prav tako naj bi iz nje delali afrodiziake in magične napoje za zdravljenje epilepsije, z njo naj bi mazali svoje mrtve. Uporabljali naj bi jo tudi, da bi prekrili značilen neprijetni judovski vonj, za lajšanje porodnih bolečin, zdravljenje hemoroidov in kožnih bolezni ter slepote, za povečanje plodnosti, za odstranitev delov telesa, ki so nakazovali njihovo monstroznost (»rogov«), za preprečevanje krvavitev in odpravo menstruacijske krvavitve pri judovskih moških (Matteoni 2008: 190–191). Za zdravljenje telesnih deformacij in bolezni, za katerimi naj bi Judje trpeli, naj bi torej potrebovali kri nedolžnih krščanskih otrok (ta je imela največjo moč – otroci so bili namreč s krstom odrešeni izvirnega greha, hkrati pa še premлади, da bi sami grešili; gl. Matteoni 2008: 191), kar ne kaže samo njihove domnevne sprevrženosti in demonskosti, pač pa tudi odraža superiornost, ki so jo kristjani čutili do Judov. Hkrati pa, kot je ugotovil Dundes (2007: 395–396), se je sovraštvo kristjanov do Judov zrcalilo v ravno nasprotnem dojemanju – Judje so tisti, ki Nas sovražijo in Nam škodujejo.

Poleg tega ima kri v krščanstvu veliko simbolno vlogo – Jezusova kri je človeštvu prinesla odrešenje, v judovstvu pa je povezana z negativnimi konotacijami in nevarnostjo (Matteoni 2008: 187; gl. tudi Bronner 2007; Dundes 2007: 396). Splošno razširjene so bile tudi obtožbe o njihovih skrunitvah hostij (Anglickienė 2004: 86; Erb 1993: 680; Toš 2012: 184).²²⁴ Obtoževali so jih tudi izvajanja skrivnostnih obredov, katerih del je bil pogosto obredni uboj krščanskih otrok in celo kanibalizem (ta lastnost se sicer tradicionalno pripisuje Drugemu; prim. Beller 2007c: 266).²²⁵ Dojemali so jih kot hudičeve pomočnike, če ne kar njegove potomce. Povezovali so jih z Antikristom ali pa je bil ta plod razmerja med Judinjo in hudičem. Tudi za svoj ekonomski uspeh naj bi se Judje imeli zahvaliti hudiču (Cała 1995: 120; Solms 1998: 92; tudi Erb 1993: 678–679). Pogosta je bila tudi predstava, da so zastrupljali vodnjake (Oişteanu 2009: 182),²²⁶ povzročali kugo (Gans, Leerssen 2007: 203–204) ali pa onesnaževali hrano, namenjeno kristjanom (gl. Anglickienė 2004: 86; o onesnaževanju hrane gl. Tangherlini 1995: 50). Podobne stereotipne predstave, kot so bile razširjene po Evropi, so bile znane tudi na Slovenskem (Toš 2012: 184). Judje so tako rekoč postali sovražniki človeštva (Trachtenberg 2001: 11–13).

Judje so postali tudi del predkrščanskih tradicijskih predstav – po vsej Evropi je tako znan običaj »obešanja Judeža«, ko na veliki petek utopijo ali sežgejo lutko, ki predstavlja Juda. Ta običaj je bil del pomladnih plodnostnih ritualov, pri katerih je imel »Jud« htonično funkcijo povezovalca tega in onega sveta, podobno kot so to funkcijo imeli drugi folklorni demonski liki, ki so bili simbolično uničeni med pustnimi obredi (Livak 2010: 57).

Kristjane so na »zločine« Judov opozarjali tudi vizualni opomniki v obliki tapiserij ali mozaičnih upodobitev v steklu v oknih številnih evropskih cerkva, ki so Jude prikazovale pri obrednih umorih krščanskih otrok ali pri skrunjenju hostij (Dundes 2007: 389). To je negativno podobo Juda še dodatno zakoreninilo. Dundes (2007: 389–390) opiše tudi primer vasi Judenstein blizu Innsbrucka, kamor so še v 20. st. prihajali romarji v spomin na srednjeveški umor krščanskega dečka, ki so ga zagrešili Judje; prizadevanjem Cerkve, da bi prekinili to romarsko tradicijo in prenehali obtoževati Jude za izvedbo domnevnega zločina, so se domačini uprli – folklorne predstave znajo biti zelo trdožive!²²⁷ So pa bile predstave o Judih kot nevernikih razširjene po celotni Evropi (Anglickienė 2004: 84).

²²⁴ Še v letu 1643 je bil pri deželskem sodišču loškega gospostva proces zaradi tatvine hostij, ki naj bi bile prodane Judom (Valenčič 1992: 31–32).

²²⁵ Judje so kolektivno nosili krivdo za Kristusov umor – od tega je bila samo korak dalje predstava o Judih kot morilcih kristjanov; uboj krščanskega otroka je tako predstavljal izprijeno različico ponovne uprizoritve Jezusovega umora (Gans, Leerssen 2007: 203).

²²⁶ V Ljubljani so leta 1337 Jude obtožili, da so zastrupili vodnjake (Valenčič 1992: 16.).

²²⁷ Nekateri papeži so se resnično trudili, da bi zatrli globoko prepričanje o judovskih »zločinih«, a hkrati so nekateri pripadniki Cerkve te zakoreninjene predpostavke še podpihovali (Dundes 2007: 390).

Medtem ko so stari Grki in Rimljani svoje Druge opredeljevali po kriterijih fizične različnosti in drugačne kulture, so Judje in kristjani te razlike dojemali kot moralne in metafizične (White 1972: 10). Kljub določenim (teološkim in drugim) podobnostim med kristjani in Judi se je prav med njimi razvil zelo izrazit in zgodovinsko neprestano izpričevan odnos drugosti.

Po križarskih vojnah in ibernski rekonkvisti je evropski »zunanji Drugi« postal islam, Judje pa so kot evropski »notranji Drugi« predstavljali drugost znotraj samega krščanskega teritorija (Gans, Leerssen 2007: 203).²²⁸ V položaj Drugega v srednjem veku pa jih ni postavljalo zgolj dejstvo, da imajo drugačno kulturo in religijo – tudi njihovo zavračanje krščanstva je temeljilo na drugačni interpretaciji svetih spisov in je tudi zaradi svoje dolge zgodovine in povezanosti s temelji same krščanske vere (uradno je Cerkev priznavala pomembnost Stare zaveze in Jude kot »izbrano ljudstvo« in kot predhodnike krščanstva) predstavljalo grožnjo cerkvenim avtoritetam in celotni krščanski skupnosti. Razlogi za njihovo zavračanje in sovraštvo do njih pa so bili tudi povsem posvetni – njihova vloga finančnikov, vladarska zaščita in privilegiji so predvsem v določenih obdobjih botrovali nasilnim izbruhom in odporu do njih. Kljub zaničevanju pa so predstavljali pomemben del srednjeveške družbe – bili so priročen »grešni kozel« za različne družbene in gospodarske probleme, za posvetno oblast pa so pogosto predstavljali pomemben finančni vir. Zaradi vseh teh razlogov ni presenetljivo, da je Cerkev v njihovo diskreditacijo (v ustni komunikaciji, pisnih virih, umetniških upodobitvah) vložila toliko truda.²²⁹ Krščanski verniki so teološke informacije o Judih pogosto dobili ravno od cerkvenih avtoritet v obliki pridig, liturgičnih dram in slikovnih upodobitev, ki so vernike poskušale prepričati, da so Judje nevarni, barbarski, celo ne povsem človeški ter da so privrženci Satana (Higgs Strickland 2003: 96–97, 104, 154). Po krščanski interpretaciji so Judje v Novi zavezi postali sovražniki Kristusa, ker Jezusa niso priznali za Mesijo zaradi napačnih razlag judovskih prerokb. Delno pa sta bila temu vzrok tudi »judovska trma« in »trdosrčnost«. A Kristusa niso samo zavrnil, ampak so ga celo umorili – zato jim je bil pogosto pridani epitet »Kristusovi morilci«. Te nasprotujoče si krščanske predstave o Judih kot »izbranim ljudstvom« in »Kristusovih morilcih« so se v družbi izražale kot spoštljivost in hkrati zaničevanje (Higgs Strickland 2003: 98–101). Tudi po tem, ko v nekaterih delih Evrope Judov po njihovih izgonih praktično ni bilo več, so se še vedno pojavljali v kolektivni zavesti kot »Jezusovi rablji« (Higgs Strickland 2003: 105).

²²⁸ Je pa težko reči, ali je negativni odnos do Judov v srednjem in novem veku temeljil na judovski religiji ali njihovi etničnosti – namreč, četudi so se Judi spreobrnili v krščanstvo, so se srečevali s sovražno naravnostjo kristjanov in nezaupanjem (Gans, Leerssen 2007: 203).

²²⁹ Je pa treba poudariti, da je bil »uradni« krščanski odnos do Judov zelo kompleksen in se je spreminjal glede na trenutne politične in družbene razmere. Tako ni bil vedno zgolj negativen, lahko je bil celo naklonjen ali pa celo oboje hkrati. Pozitivno so bile opredeljene in prikazane predvsem pomembne osebnosti Stare zaveze, kot je kralj David, ki je predstavljal Kristusovega predhodnika in zgled srednjeveškim vladarjem (Higgs Strickland 2003: 97).

Po mnenju Debre Higgs Strickland (2003: 133) pa so Judje v srednjem veku dobili tudi vlogo, kakršno so v antiki imeli barbari. Kot rečeno, so antični Grki kot »barbara« opredelili vsakogar, katerega fizične značilnosti in družbene prakse so bile drugačne od njihovih. V srednjem veku je »grškost« kot okvir za vrednotenje zamenjalo krščanstvo. Hkrati z njim so se razširile tudi njegove univerzalistične težnje po tem, da pod okrilje Cerkve pripelje vse ljudi – in s tem je bila pravzaprav tudi ustvarjena univerzalna kategorija »človeštva«. Pripadnost tej (krščanski) skupnosti namreč ni več temeljila na teritorialni ali politični pripadnosti, kakor je bilo značilno za predkrščansko obdobje – kristjan je lahko postal vsakdo, torej je bila pripadnost krščanskemu občestvu stvar osebne odločitve. Judje niso ustrezali merilom pripadnosti, ki jih je to določalo, in pri tem je najpomembnejšo razliko predstavljala pripadnost drugi religiji. Zaradi razširjenosti krščanstva, ki je pronicalo v vse družbene pore, je nepripadanje krščanstvu dejansko pomenilo zavrnitev družbenih vrednot in legitimnosti Cerkve ter kot takšno pomenilo grožnjo družbi sami (gl. Zukier 1999: 121–126; Fontana 2003: 27). Krščansko pojmovanje sveta je opredeljevala dihotomija med barbarstvom (ki je sedaj imelo drugačen pomen kot v antiki – barbar je sedaj izenačen s poganom) in krščanstvom (Jones 1971: 378 – 381, 387). Poleg tega odločujočega religijskega dejavnika pa so Judje pogosto tudi živeli fizično ločeni od večinskega krščanskega prebivalstva v določenem delu mesta, njihova oprava je bila drugačna, kot tudi njihove prehranjevalne navade (npr. prepoved uživanja svinjine). Prav tako so govorili nerazumljiv jezik (hebrejščino), pripisane so jim bile moralno nesprejemljive spolne prakse. Zaznamovala jih je tudi fizična drugačnost – obrezovanje (cirkumcizija) pri moških, verjelo se je tudi, da oddajajo neprijeten vonj, da skrivajo svoje rogove in repe, judovski moški pa naj bi trpeli za grižo (Higgs Strickland 2003: 133). Nekatere od teh lastnosti, ki so jih Judom pripisovali v srednjem veku, so se v folklori ohranile praktično do danes (gl. Uhlíková 2009). Judje, ki so v Evropi od 6. do 16. st. igrali določeno vlogo kot posredniki arabskega in s tem tudi antičnega znanja v medicini, astrologiji in alkimiji, so veljali za čarovnike in še v 19. st. so jim bile pripisovane magične sposobnosti (Erb 1993: 678; tudi Cała 1995: 136; Oișteanu 2009: 324). Zaznamovale pa naj bi jih tudi oznake monstroznega, predvsem zaradi nedopustno krutih dejanj, ki naj bi jih izvajali – od tega, da so umorili Kristusa, do že omenjenih široko razširjenih predstav o obrednih umorih krščanskih otrok in onečaščenju svetega rešnjega telesa (Higgs Strickland 2003: 133–134; Dundes 2007; tudi Hurvitz 1974: 311; Erb 1993: 680). V nemških in slovanskih folklornih predstavah so bili z oznako »judje« imenovani nekrščeni otroci (Livak 2010: 56).

Že zgodaj se je v krščanski tradiciji, kot je bilo že omenjeno, utrdila tudi predstava o povezavi Judov z Antikristom. Judje so bili namreč »izbrano ljudstvo«, hkrati pa so zaničevali Kristusa in naj bi ga celo umorili. Zatorej sta bila v srednjeveški družbi prehod k povezovanju Judov z Antikristom in njihova umestitev v krščanske apokaliptične predstave povsem naravna (Higgs Strickland 2003: 212; Leshock 2002: 220).

Ultimativno zavračanje Judov se je izkazovalo tudi v obtožbah o vsejudovski zaroti proti kristjanom in o zavezništvu z drugim sovražnikom krščanstva – muslimani ter celo sodelovanju s hudičem (Hoppenbrouwers 2007: 55, 58). Hkrati pa je, kot meni Higgs Strickland (2003: 239), k temu morda prispeval tudi strah kristjanov, da bodo Judje nekoč dobili primat v krščanski družbi.

Drugi je vsaj toliko *ideja* kot fizično bitje. Resnični Jud se je tako transformiral v imaginarnega Juda, ki je utelešal vse, česar so se srednjeveški kristjani bali ali o čemer so dvomili v svoji lastni religiji. Tako je mogoče domnevati, da zgodbe judovskem češčenju malikov dejansko odražajo zaskrbljenost kristjanov, da bi se njihovo češčenje krščanskih podob lahko sprevrglo v idolatrijo. Zgodbe o judovskem onečaščenju hostije morda odsevajo dvom kristjanov o učinkovitosti transsubstanciacije, uporaba krščanske krvi in hostij za obredne namene pa se morda nanaša na magijske prakse, ki so jih izvajali kristjani sami, in s tem povezano krivdo. Označevanje Juda kot »trmastega«, »trmoglavega« je lahko izražalo neuspeh krščanskih misijonskih prizadevanj. Podobe, kako Judje zasmehujejo Jezusa, pa zrcalijo strah pred judovskim posmehovanjem krščanskim prepričanjem (Higgs Strickland 2003: 155; gl. tudi Matteoni 2008: 189; Erb 1993: 680–681). Jude je v vlogo Drugega postavila dominantna, krščanska skupnost – kot marginalno skupnost jih je obdajala določena stopnja skrivnostnosti (Bronner 2007: 383), kar je pogosto privedlo do napačnih interpretacij in neutemeljenih obtožb (gl. Dundes 2007; Matteoni 2008). Folklor se pogosto ukvarja z »nenavadnimi« vidiki judovske religije in načina življenja ter jih poskuša pojasniti – npr. njihove verske obrede, drugačno hrano (zakaj ne jedo svinjine), zakaj imajo neprijeten vonj (gl. Anglickienė 2004: 87–88; tudi Hurvitz 1974: 319). V procesu drugačenja so bili Judje, na podlagi obtožb o okrutnih dejanjih proti kristjanom, označeni kot preziranja vredni in družbeno nezaželeni. To je imelo posledice tudi v teološkem smislu: kristjani so, kot je bilo že omenjeno, predvsem v srednjem veku verjeli, da je sprejetje krščanske vere za vse človeštvo nujen predpogoj za Jezusov drugi prihod. Zaradi tovrstne demonizacije Judov je namreč obveljalo, da ti *niso zmožni spreobrnitve* v krščanstvo, torej so bili kristjani »odvezani« dolžnosti, da za to poskrbijo. Tudi dejstvo, da krščanstvo korenini v judovstvu, ni preprečilo krščanskega nasilja nad Judi (Bronner 2007: 383).

A nenaklonjenost do Judov ni temeljila zgolj na nadnaravnih (uporaba magije) in religijskih predpostavkah (čeprav pogosto napačno razumljenih in interpretiranih), ampak, kot pravi Matteoni (2008: 190), tudi na bolj posvetnih zadevah: marginalizacija in odrivanje na obrobje dominantne krščanske družbe sta namreč Jude prisilila v ukvarjanje z dejavnostmi (posojanje denarja, trgovanje), ki so še okrepile njihovo drugost in utrdile prepričanje o njihovem pohlepu, zahrbtnosti in pretkanosti (Gans, Leerssen 2007: 203–204).

Torej je šlo za kombinacijo vsaj treh vidikov drugačnosti Juda, ki so mu prinesli vlogo evropskega Drugega: etničnega, religioznega in gospodarskega (Matteoni 2008: 190).

Jude so poskušali tudi fizično ločiti od kristjanov – morali so prebivati v getih, njihova drugačnost je morala biti tudi jasno opazna, zato so morali nositi fizične označevalnike (npr. v obliki oblačila), ki so izkazovali njihovo identiteto (Gans, Leerssen 2007: 203). Tudi za Jude (kar je značilno za predstave o Drugih v folklori; gl. Belova 2007) je lahko veljalo prepričanje, da sploh nimajo duše. Verjelo se je celo, da sploh niso »pravi ljudje«, ampak nekakšne govoreče živali ali celo nadnaravna bitja (prim. enačenje Judov s hudičem) (Anglickienė 2004: 84–85). Andrei Oișteanu (2009: 3–4) ločuje med »resničnim« in »imaginarnim Judom«, pri čemer je za slednjega značilna izrazito negativna podoba, ki jo sestavljajo stereotipni elementi, podoba prvega pa je bolj zmerna.

Tovrstno poudarjanje judovske drugosti, stereotipi in obtožbe, ki so jim bilie pripisani, so prispevali k vedno močnejšemu antisemitizmu, ki je pripeljal do preganjanj, pogromov in izгона Judov na celotnem področju Evrope (Gans, Leerssen 2007: 204).

Stereotipi o Judih in njihova diskriminacija so se nadaljevali vse do 20. stoletja in doživeli tragičen vrhunec v času nacizma. Tudi danes nekateri skrajno desničarsko usmerjeni posamezniki in združbe (npr. kukluksklan v ZDA) še vedno gojijo antisemitska prepričanja, zanimiv fenomen pa so ideje o judovskih zarotah (tudi o svetovni dominaciji), ki so prodrle tudi v medije, zabavno industrijo in umetnost (Gans, Leerssen 2007: 204).

Nekatere od teh lastnosti so se kot motivi v folklori ohranile več stoletij, kot ugotavlja Lucie Uhlíková (2009). V čeških kratkih folklornih obrazcih so se ohranili negativni stereotipi o Judih, ki govorijo o njihovi skoposti, ali pa je njihovo ime uporabljeno kot žaljivka (»*Ty žide*« – »*Ti Žid*«). Pripisuje se jim tudi telesno drugačnost, predvsem grdoto in velik nos, pogosto so prikazani tudi kot rdečelasi, poraščeni, mednarodno znan je tudi motiv primerjanja Juda s kozlom.²³⁰ Na temelju opozicije Mi – Drugi se jim pripisujeta tudi neprijeten telesni vonj in nečistost: »*smrdi jak žid*« (»smrdi kot Žid«) (neprijetno ali po česnu), »*vyhybá se mu jak žid vodě*« (»izogiba se mu kot Žid vodi«) (Uhlíková 2009: 16–17).²³¹ Kot nerazumljiv in smešen so dojemali tudi njihov jezik, jidiš (Uhlíková 2009: 17). Na splošno velja, da se v folklori pripadnike drugih religij in njihove verske obrede obravnava s posmehom (Anglickienė 2004: 83), kar je zaslediti tudi v folklori o Judih.

Lik Juda prevzema v slovstveni folklori različne pomene: v pravljicah ne igra kakšne posebne vloge, bistveno bolj pa se upošteva v anekdotah (nem. *Schwank*) in povedkah. V pravljicah Judje niso junaki, temveč nadomestljivi protiigranci ali imajo stranske vloge v različicah nekaterih pripovednih tipov (prim. AaTh 936, AaTh 890)

²³⁰ To se verjetno nanaša na starojudovski obred ob praznovanju pravega dne: takrat so izbrali dva kozla in ovna za daritev. Izmed kozlov je veliki duhovnik z žrebom izbral enega, položil nanj roki ter tako nanj prenesel vse grehe judovskega ljudstva. Izgnali so ga v puščavo, drugega kozla pa žrtvovali (3 Mz 16).

²³¹ Uhlíková (2009: 17) ne izključuje možnosti, da tovrstni stereotipi vsaj delno odražajo resnične okoliščine oz. drugačne prehranjevalne in higienske navade Judov.

(Erb 1993: 677–678). Judje so bili »napriljubljenejši« Tujci v litvanski folklori. Eden od razlogov za to je, da so bili vse do 2. svetovne vojne največja etnična manjšina v Litvi. Veliko jih je živelo tudi v drugih evropskih državah in ljudje so z njimi vsakodnevno prihajali v stik. Po drugi strani pa so Judje živeli v tesno povezanih skupnostih, ločeni od drugih skupnosti, kar jih je delalo manj dostopne za pripadnike slednjih. In manj ko se ve o določenih tujcih, bolj so podvrženi temu, da se jim pripisuje kar najbolj nenavadne in slabšalne lastnosti. Ker pa so Judje živeli tudi v številnih drugih evropskih državah, je bila lokalna folklor o njih obarvana tudi z vseevropskimi migracijskimi motivi (Anglickienė 2004: 83–84).

Religiozni (predsodobni) antisemitizem²³² je temeljil na ideji, da so Judje kolektivno odgovorni za Kristusovo smrt;²³³ šele leta 1965, po II. vatikanskem koncilu, je Cerkev dokončno priznala, da Judje niso Jezusovi morilci, ampak da je ta iz svoje neskončne ljubezni dal svoje življenje za človekove grehe (Anglickienė 2004: 84).

DOSEDANJE RAZISKAVE V SLOVENSKI FOLKLORI

Folklor o Judih je (in je bila tudi v preteklosti) v okoljih, kjer je – za razliko od slovenskega – njihovo bivanje trajalo dalj časa oz. do nedavne zgodovine (ali pa še traja), bistveno bogatejša in bolj raznolika, kar je seveda posledica večstoletnega sobivanja z večinskim prebivalstvom (prim. Erb 1993: 676–679; Krekovičová 1997; Anglickienė 2004; Belova 2004; Uhlíková 2009). Je pa to folkloro vedno treba interpretirati v skladu s konkretno zgodovinsko realnostjo, ki jo odraža (Krekovičová 1997: 168).

Hudelja (1996: 52) ugotavlja, da pri nas judovstvo z etnološkega vidika še ni dobro raziskano in da bi predvsem slovstvena folklor pomagala razumeti pojavljanje Juda oz. judovstva ter okoliščin, vloge in pomena, v katerih se pojavlja. Nekaj tovrstnih raziskav že obstaja, in sicer članek Zmage Kumer *Židje v slovenski ljudski pesmi*, članek Mihaele Hudelja *Zakaj se Judje niso ustalili v slovenskem prostoru. Stereotipi o Judih na Slovenskem in Ahasver* ter podpoglavje o Judih v diplomskem delu Saše Bizjaka (2000). Zmaga Kumer ugotavlja, da palestinski Judje v slovenski ljudski pesmi nastopajo precej pogosto, vendar le v legendarnih pesmih, ki se naslanjajo na Sveto pismo, predvsem na evangelije, srednjeveške Jude pa je zasledila samo v dveh pripovednih pesmih. Razlog za to vidi v tem, da slovenski človek z Judi ni imel toliko

²³² Zgodovinsko izražanje sovražnosti do Judov se deli na štiri kategorije (Strauss 1998: 82):

1. antijudovstvo v grško-rimskem svetu,
2. krščansko antijudovstvo, ki se nanaša na obtoževanje Judov za smrt Boga,
3. politični antisemitizem, ki se je začel v 70. letih 19. st., in
4. rasno motivirani antisemitizem.

²³³ Podobne predstave odraža tudi literarna zgodba, objavljena leta 1888 v časniku Vrtec (št. 7, str. 78; nahaja se tudi v arhivu ISN ZRC SAZU): »Poglej Mihec, ti si ravno tak kakor židje, ki so Bogu v obraz pljuvali in ga potem celó na križ pribili. Zato so pa tudi vsi šli v pekel in na sodnji dan bodo lizali mačjo kri.«

stikov, da bi se spomin nanje močno zasidral v pesemskem izročilu (Kumer 1997: 91). Obe pripovedni pesmi, ki ju obravnava Kumrova, izražata versko nestrpnost do Judov. V prvi pesmi, zapisani leta 1845, »mladi zamorčič« oskruni hostijo. »Mladi zamorčič« v bistvu ni črnc, pač pa gre, kot pravi avtorica, morda za španskega Juda. Ti so bili med arabsko zasedbo Španije občasno zavezniki muslimanov, in ko so ljudje iz naših krajev hodili na romanje k sv. Jakobu v Kompostelo, so prihajali v stik tako z Arabci kot z Judi; ker so bili oboji nekristjani, so jih preprosto enačili. Pesem naj bi tako odsevala obtožbe zoper tamkajšnje Jude, o katerih so slišali tudi romarji. Kot pravi Kumrova, pesem ni zgolj naključno postavljena v »saracensko« okolje, kar po njenem dokazuje druga, domača pripovedna pesem, ki se je ohranila celo v dveh zapisih (Kumer 1997: 92–93); ena od variant je bila zapisana leta 1838, druga pa 1910. Tudi pri tej pesmi gre za judovsko skrunitev hostije (Kumer 1997: 93).

V članku Zmage Kumer poudarek ni na podobi Juda in odnosu do njega kot Drugega, pač pa je v ospredju nastanek obeh pesmi in vprašanje, ali sta nastali na domačih tleh ali prinašata odmeve od drugod ter ali temeljita na dejanskih zgodovinskih dejstvih. Ukvarja se predvsem z analizo pesnitev, v katerih nastopajo Judi, in ne toliko s samo podobo Juda v folklori in s stereotipnimi oznakami, ki Jude spremljajo že stoletja. Bolj se tej tematiki posveča Mihaela Hudelja (1996), ki podobne predstave o Judih, kot jih je najti po Evropi, opaža tudi v slovenski slovstveni folklori oz. v eni od povedk o večnem Judu Ahasverju.²³⁴ Ta povedka je bila zapisana v številnih različicah. Na slovenskem ozemlju se je ohranila predvsem na njegovem obrobju (Hudelja 1996: 52). Gre za pripoved o večnem Judu Ahasverju, ki je bil zaradi svojega greha (zmerjal je Jezusa, ni mu pustil, da se na poti na Kalvarijo odpočije pred njegovo hišo) obsojen na večno življenje in tavanje po svetu do ponovnega Jezusovega prihoda. Ahasverju so pripisovali tudi modrost in nadnaravne sposobnosti. Na svojih potovanjih po svetu je predvsem opominjal ljudi, naj se izogibajo grehu, saj jih bo sicer doletela božja kazen. Ta povedka naj bi imela že stare korenine, v krščanskem svetu se je pojavljala v različnih oblikah (Hudelja 1996: 52–54). Cerkev je z njenim širjenjem poskušala pri vernikih vzbuditi strah pred božjo jezo in kaznijo ter spodbujati k pobožnosti in s tem obvladovati svoje vernike. Na Slovensko se je ta pripoved razširila iz nemških dežel (Hudelja 1996: 54–55). Med primerjanjem njenih različic, ki so bile zapisane na slovenskem območju, avtorica ugotavlja, da se je pripoved prilagajala tedanjim družbenopolitičnim razmeram, ki Judom niso bile naklonjene, hkrati pa je odražala zakoreninjene predsodke do njih.

²³⁴ V Bibliji Kajn ubije Abela in je zato obsojen, da večno tava po zemlji. V krščanski tradiciji je njegova usoda postala sinonim za usodo vseh Judov. Iz različnih dodanih motivov (Cohen 2005: 753–755) se je sčasoma oblikovala krščanska povedka o večnem Judu, ki je obsojen na tavanje po zemlji do ponovnega Jezusovega prihoda (Cohen 2005: 753–754). Folklor o njem se je začela širiti po Evropi v 13. st. Najprej so zanj uporabljali različna imena (npr. Bottadeus, Botadeo, Juan de Vota Dios; gl. Schnitzler 1984: 578), ime Ahasver pa je prvič zapisano v začetku 17. st. (Daube 1955: 243). Po Evropi je bila zgodba znana v več različicah. V 19. st. se je podoba večnega Juda pojavljala tudi v različnih literarnih in umetniških delih, v tem času pa se je začela povezovati tudi z antisemitskimi predstavami (Cohen 2005: 754–755).

Zmaga Kumer in Mihaela Hudelja ugotavljata, da slovstvena folklorizacija izraža družbeno klimo v času zapisa ali nastanka posameznega primerka. Se pa za slovenske razmere postavlja vprašanje, koliko folklorizacija o Judih odraža dejanske stike z njimi, saj so bili tu precej maloštevilni in njihova naselitev zaradi političnih razmer ni bila kontinuirana. Kot je bilo že rečeno, je šlo lahko za prevzemanje stereotipnih predstav od drugod, hkrati pa ne gre zanemariti vpliva Cerkve oz. krščanstva nasploh, ki je že dolgo gojilo negativen odnos do Judov; ta je včasih dobil tudi politične razsežnosti.

Sašo Bizjak (2000) podobno kot Zmaga Kumer (1997) ugotavlja, da gre pri omembah Judov v Slovenskih narodnih pesmih le redko za Jude v konkretnem, slovenskem prostoru, ampak gre praviloma za Jude iz biblijskih časov. Predstava o tem, kdo Judje sploh so, je bila nejasna, a vedno negativna. Srečanja z njimi so bila redka, lastnosti, ki so jim jih pripisovali, pa so temeljile bolj na verskih predstavah (Bizjak 2000: 87–89). Tudi v zbirki Glasovi je le nekaj omemb Judov, večkrat niti nimajo posebno pomembne vloge (Bizjak 2000: 91). Bizjak (2000: 92) meni, da Jud predstavlja univerzalno (krščansko) podobo sovražnika; takšne predstave so obstajale že v srednjeveški in novoveški Evropi. Posebni judovski lastnosti sta bili zvitost in bistrournost – podobno kot pri Romih, le da so slednji nevarni za posameznika, Judje pa za kolektiv (Bizjak 2000: 93).

SLOVSTVENA FOLKLORIZACIJA O JUDIH

V nadaljevanju so predstavljene povedke o Judih iz objavljenih virov slovenske slovstvene folklorizacije in arhiva Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU.

V Svetem pismu piše, da so Židje imeli zlato tele. Naš oče je pa pravil, da je tako zlato tele enkrat videl na lastne oči.

En večer je nesel v mlin dol na graben. Te je pa bojda naenkrat zagledal tam nekje, nedaleč od sebe, da se nekaj tak sveti. Te pa le bolje pogleda. Te je pa tele blo, pa čist svetlo, pa zlato, no, tak je rekel. Pa stoji tam en cajt. Gleda tisto zlato tele, pa menda študira, kak bi blo fajn, če bi ga mel. Pa je že mislil tja jit. Te je pa naenkrat zginlo pa ga ni blo več. Je pol prišel domov, te je pa nam otrokom pravil. Mi mu pa nismo verjeli. Smo rekli, da ni res, da si zmišljuje. Je pa trdil, da je res, da ga je res videl. (Vidmar Mandič 2013: 204, št. 421)

V tej povedki so Judje umeščeni v biblijski okvir, kar ji navidezno daje zgodovinsko težo. Zaklad pa je, kot je bilo že večkrat rečeno, pogosto povezan z (»mitičnim«) Drogim – v slovenski folklorizaciji s Turki ali Francozi, v hrvaški z Grki (gl. Dronjić 2008), v romunski z Judi (gl. Oișteanu 2009: 357), zato ni nenavadno, da je v tej povedki povezan z Judi, ki pa se v folklorizaciji lahko pojavljajo v različnih vlogah – v romunski se

npr. pojavljajo tudi v vlogi mitičnih prednikov velikanov (Oişteanu 2009: 356–360), podobno kot se v slovenski pojavljajo ajdi (gl. Hrobat 2005).²³⁵ Tudi nadnaravni dogodek v zvezi s takšnim zakladom, kot smo videli v prejšnjih poglavjih, ni nobena izjema. Vse to Jude povezuje z onostransko drugostjo. In ker je tudi sam zaklad del onostranskega, je večinoma prav tako nedosegljiv.

Tudi naslednja povedka je postavljena v svetopisemski okvir, v njej pa so, kar je tipično za folkloro o Judih, ti predstavljeni kot Kristusovi morilci:

Dans je en častitliju večər, sveti torek večər, ko so Judi Jezusa lovili. S štrikemi, ketnami so ga zvezali. Gnali so ga po bodečem poti, da so bili noži nastauleni, žgrebli nabiti, britve naložene. Prignali so ga na goro Kalvarijo. Kje je Jezus stopo, je bla vsoka stopija pouna krvi. Gnali so ga na garo Kalvarijo, so rod stuorli. Pomerili so ga na sveti križ. Sveti križ je bil velko prevelek, Jezus pa velko premajhen. Tam so hudi Judi kupe stopli, al bi bolši blo Jezusa trikrat nategnit, če le križ enbært odžogat. Judovska deklica je govorwa: »Bolš je Jezusa trikrat nategnit, kot pa križ enbært odžogat.«

Prvobært potegnejo, so mu glide raztegnili, drugobært potegnejo, so mu žilice natrgali, tretko bart potegnejo, je sunce skozi jega šajnavo. Pribili so ga na sveti križ s trijemi bodečimi žgreblemi. Trnovo krono so mu dali na glavo. Dou po negoveh rakeh, dou po negoveh nageh, dou na črno zemlo so pritekale tri kopne krvi.

Jezus je govoru: »Pərvo vəršte ta na puəle, bo rostla ta rumena pšenica, bodo pri vsoki sveti maši nuncali, bojo na moj spomin spomijali, na majo vero vervali.

Drugo vəršte ta čez doline, bojo rostle vinske trte, bojo pri vsoki sveti maši nuncali, na moj spomin spomijali, na majo vero vervali.

Tretko vəršte ta v ti gartl, bojo rostle kršonske rožce, bojo pri vsoki sveti maši nuncali, na moj spomin spomijali, na majo vero vervali.«

Tam se Marija milo joče.

Jezus je govoru: »O Šentjonš, Šentjonš, pelaj ti majo ženo vun spod križa, men je jeno jokaje vejko žlehti, kot ciela maja mortra.«

Marija je govorwa: »Kaj mare bit to, prej sn bowa moti tvoja, zej sn žena tvoja.« Jezus je govoru: »Ko bi jaz tebe za moter poklical, tebi bi od same žolosti srce ponilo.«

Marija je govorwa: »Bi se znašo en tok krščonski člavek, ki šeto molitev zmodlo vsok dan enbært, bi riəšo duše tri, prvo očno, drugo moterno, tretko sam svajo.« (Glasenčnik 1998: 118, št. 176)

²³⁵ Podoben prenos karakteristik mitoloških velikanov na človeške Druge ugotavlja tudi Aalto (2010: 122–133).

Biblijski zgodbi o Jezusovem križanju so v povedki pridane domišljjske nesvetopisemske podrobnosti, ki pa služijo predvsem temu, da »hude Jude« predstavijo kot brezsrčne »božje morilce«, kar sodi v kontekst t. i. religioznega antisemitizma.

Naslednja povedka, postavljena v zgodovinski kontekst, izkazuje temeljno nerazumevanje in nepoznavanje judovskih verskih običajev. Glede na maloštevilčnost Judov na Slovenskem je povsem verjetno, da pripovedovalčev oče nikoli ni imel stika z njimi, zato so se mu tudi njihovi verski običaji zdeli nerazumljivi in smešni.

Uóče je bil v vuójn pa so bli ranjen. V bolnic na Madžarskem so bli. So riékl, de so že mal okreval, de so že hudil po bolnic. Zram je bil pa en jud. Ku je pa prešu judovski praznk, se pa judi nejkuk pušnirajo [povijejo], de se čis puviežejo, ko Bogu služjo. Ate so bli pa tiédi sevejde še mlad pa so se smejal tejm. Tist človk se je pa žalu pər kumand, de so ga zaničval, ku je uón svuójo vero častil. Ate so šli na zagovor. Puól je pa vprašu tist, ku jih je zaslišval, če je že kdaj tu slišu al pa vidu prejt. Je pa rieku, de sevejde ne, de zatu mu je pa blu smejšn. Mu je pa un rieku: »Zatu ti uprostimo, ku še nikdan prejt nisi vidu, ampak zapoun si, de tako stvar, ku buoš vidu, na mir pust, de kdo po svuóje Buga časti.« (Vidmar Mandič 2013: 145, št. 266)

Zelo značilne za folkloro o Judih so etiološke povedke, ki razlagajo dejstvo, da Judje ne jedo svinjskega mesa. Naslednja povedka izhaja iz Prekmurja, kjer je bil zaradi večjega števila tam živčih Judov stik z njimi pogostejši.

Zákaj nã jèjo židòvjã svínskoga mäsá? Nigda svêta so sä židòvjã z anim plivánošon dòsta štúkali pa so našo vöro jáko pònikoj mèli. Plivánoš já pa jáko vüčani büu pa já já pr fsän znào dòbro zavrnòti. Nazágnÿã so ži židòvjã nê ználi drügo kãj, ädno žãnsko so z ditätom pot korito skrili pa so te pítali plivánoša: »Kà rãko pot tèn koriton jé?« Plivánoš nyãm pa prãvo: »Pot tèn koriton jè ädna čòka s praséton.« Židòvjã so natò korito gorzdignoli, pa já pòdnyin rêsam bíla čòka s praséton. Ottêçmáo židòvjã vãč nãč nãščo jèsti svínskoga mäsá.²³⁶ (Kühar 1988: 194)

Podobna je povedka, objavljena leta 1905 v Dolenjskih novicah (št. 7, str. 71; nahaja se tudi v arhivu ISN ZRC SAZU), le da tu namesto duhovnika nastopa Jezus:

²³⁶ Zaradi težje razumljivega dialekta navajam prevod v knjižni slovenščini, ki ga je pripravil g. Milan Zrinski, za kar se mu zahvaljujem. »Nekoč so se Židje z nekim našim duhovnikom veliko prepirali in našo vero zelo zaničevali. Duhovnik pa je bil zelo učen in jih je znal pri vsem zelo dobro zavrniti. Nazadnje Židje že niso vedeli, kaj bi, zato so skrili neko žensko z otrokom pod korito in vprašali župnika: 'Kaj meniš, kaj je pod tem koritom?' Župnik je odgovoril: 'Pod koritom je svinja (čoka) s prasetom' Židje so nato korito dvignili, pod njim pa je res bila svinja s prasetom. Od tedaj Židje več ne jedo svinjskega mesa.«

Zakaj ne uživajo Judi svinjskega mesa?

Pravljica govori o tem: Ko je še Kristus po svetu hodil in učil, hoteli so ga Judje, ki niso v njega verovali, skušati, ali je res kot sin božji vseveden. Šli so in skrili pod kad Juda. Mimoidočega Jezusa so vprašali, če je res božji sin, naj pove, kaj je pod kadjo. »Kaj je pod kadjo, me vprašate,« odgovori jim Jezus resno. Po kratkem molku odgovori: »Svinja!« Judje se zakrohotajo, ker Jezus ni vedel. Kako se pa prestrašijo, ko povzdignejo kad. Iz pod nje skoči svinja, ki krulječ zbezlja ter se pomeša med druge svinje. Ker je niso mogli razločevati od drugih, so sklenili, da ne bodo zaklali in jedli nobene svinje več.²³⁷

Etiološke povedke, ki govorijo o razlogih, zakaj Judje ne jedo svinjskega mesa, so mednarodnega značaja (Krekovičová 1997: 178).²³⁸ Za kristjane je bila namreč judovska prepoved rabe svinjine nekaj čudnega in nenaravnega, zato so si to poskušali razložiti na različne načine – tudi z nenavadnimi etiološkimi povedkami (Oişteanu 2009: 343).

Delno razlagalna, delno posmehljiva pa je naslednja povedka.

Židòska vāčārnica. Na gostūvanyi, na goščényi āli pa pr kakšni drūgi prīlikaj, dā so lidjé dōbrā vōlā, mād drūgimi prākōsnicami pa norijami tūj rādī slūžijo židòsko vāčārnico, štāra sā ātag glāsi:

Rābhār: Jājhālās māchās!

Škōnik: Thō thālā pha má glāvo!

R: Khā pha nē nikšha glāva!

Š: Khāpha the thōjé?

R: Thō jā žithōskhi lāmphaš, štāro žithōvjā molgāvlājo pa povālichāvlājo.

Sī (zmēšano): Jākh thi thō! Hāthāthithināj! (hitro pa zmēšano): Hēh richiphichi šhōlin, žithani škhōnik.

²³⁷ Gl. tudi *Zakaj ne uživajo Judi svinjskega mesa?*, Naš dom, letn. V, št. 6 (23. 3. 1905), str. 6 (arhiv ISN ZRC SAZU); France Bevk, *Zakaj Judje ne jedo svinjine*, Vrtec 69, št. 1 (1938/39), str. 14 (arhiv ISN ZRC SAZU).

²³⁸ Primer takšne etiološke povedke s Slovaške: »Jud je redil prašiča, ko pa je ta poginil, je začel Jud kričati proti nebesom k Bogu, naj vzame tudi njega. Za to je bil kaznovan – spremenjen je bil v prašiča in vandral je po svetu. Na dan je pojedel dvanajst hlebcev kruha in spil sod vode.« (Krekovičová 1997: 178) Ena od romunskih povedk pa pravi, da je Božja mati, potem ko je slišala, da so Judje križali njenega sina, tega šla iskat, a ko je prišla na mesto križanja, se je na tem mestu zaradi strahu pred njo Judinja z dvema otrokoma skrila pod korito. »Če si ti res Božja mati«, so ji rekli Judje, »ugani, kaj se skriva pod koritom.« »Svinja s prašičkoma,« je odgovorila Devica Marija in Judje so se norčevali iz nje. A ko so dvignili korito, je tam res bila svinja z dvema prašičkoma. In to naj bi bil razlog, da od takrat naprej Judje ne jedo svinjine (Oişteanu 2009: 343–344; tudi 2009: 344–347). Ravno obratno pa govori poljska etiološka povedka: Judje ne smejo jesti svinjine, ker mislijo, da je svinja njihova teta. Namreč, v Kristusovem času so se Judje želeli norčevati iz njega, zato so pod korito skrili svinjo s prašički in vprašali Jezusa: »Kaj je to?« Odgovoril je: »Ženska z otrokom.« Judje so se smejali, ko pa so pogledali, so res videli, da je izpod korita prišla ženska z otrokom. In zato mislijo, da so ljudje svinjini potomci, in ne jedo svinjine (Cała 1995: 114).

Š: Thô thälä pha má noge!
 R: Thô so pha nê nikšhä nogé!
 Š: Khà pha the thô jé?
 R: Thô so žithòskhä svêčhää itd.

Š: Thô thälä pha má khôžo!
 R: Thô pha nê nikšha khôža!
 Š: Khà pha the thô jé?
 R: Thô jä žithòskha rävaranthia itd.

Š: Thô thälä pha má hrébra!
 R: Thô so pha nê nikšha hrébra!
 Š: Khà pha the thô jé?
 R: Thô so žithòskä òrgholä itd.

Š: Thô thälä pha má hrép!
 R: Thô pha jä nê nikšhi hrép!
 Š: Khà pha the thô jé?
 R: Thô jä žithòskha škrophāncia itd.
 Š: Thô thälä pha má rith!
 R: Thô pha jä nê nikšha rith!
 Š: Khà pha the thô jé?
 R: Thô jä žithòskhi šphavarāch itd.

Škônik: Thô shòithärvênighi zàšhmrügüchili šphetākhlīn!
 Rābinar: Thô shòithärvênighi ghènarāhlišh sphrākhti ghävöjhnt.
 Sì: Jákhi thi thò! Hàthättithináj. (Hitro pa zmêšano): Hêh richiphichi
 šhòlin, žithani škônikh.²³⁹ (Kühar 1988: 202–203)

²³⁹ Židovska večernica. [Pojasnilo: nekateri deli teksta – refren – so neprevedljivi, ker gre za popačenke sicer poemensko veljavnih starih prekmurskih narečnih besed, ki so jim dodani predvsem h-ji, poleg tega pa tudi določeni zlogi – vse zaradi zabavnega vzdušja, ki nastaja v družbi, ko kaj smešimo in posnemamo; zato so nekateri deli čim nazorjeje prevedeni v knjižni jezik, ki sicer ne more povsem pojasniti smisla, ki pa ga starejši Prekmurci še razumejo. Pogovor se odvija med igralcema – eden je rabin, židovski verski vodja, drugi organist (»rabin« in »škounik«).] Na svatbah, gostijah ali ob kakšnih drugih priložnostih, ko so ljudje dobre volje, med zabavljicami in kakšnimi drugimi norčijami (ljudje) radi izvajajo židovsko večernico, ki se glasi takole:

Rabin: Jaj, jaj, telečji maces [teletu podoben maces – obredni židovski kruh]

Organist: Ampak to tele ima glavo!

R: To pa ni nobena glava.

O: Kaj je potem to?

R: To je židovska svetilka (svečnik), ki ga Židje molijo in poveljujejo.

Vsi prisotni povprek: A tako je to! Hathethithinaj! Heh ričipiči šoulin, židani škounik. [Glasovno se to izraža s h-ji, je pa posmeh organistu, ki deluje kot star škorenj.]

O: To tele pa ima nekakšne noge!

R: To pa res niso nobene noge.

Ta povedka na posmehljiv način razlaga predmete, ki sodijo k judovski religiji. To kaže na določeno mero etnološkega poznavanja, šaljivo-posmehljivi ton pa jim daje negativne konotacije: judovska religija se ne šteje kot enakovredna Naši, krščanski religiji.²⁴⁰ Dojemanje religije Drugega kot manjvredne oz. napačne je v folklori značilno (gl. Tuisk 2014: 97; tudi Belova 2007: 336–337). Prav njihova religija se

O: Kaj je potem to?

R: To so židovske sveče. (Ostali spet ponovijo gornji refren.)

O: To tele ima tudi kožo.

R: To pa res ni nobena koža.

O: Kaj je potem to?

R: To je židovski talar (itd.).

O: To tele pa ima tudi rebra.

R: To pa niso nobena rebra.

O: Kaj pa potem to je?

R: To so židovske orgle (itd.).

O: To tele pa ima tudi rep.

R: To pa ni noben rep.

O: Kaj je potem to?

R: To je židovski kropilnik (itd.).

O: To tele pa ima še rit.

R: To ni nobena rit.

O: Kaj je potem to?

R: To je židovski hranilnik (šparavec) (itd.).

[Sledi – predvsem zaradi smešnosti – stavek, ki je skoraj neprevedljiv, pomeni pa končno ugotovitev obeh sogovornikov, da je to, kar rabin opisuje organistu, navsezadnje neka mešanica nesmiselnih in bedasto smešnih židovskih navad, ki jih naš človek ne more razumeti niti jezikovno. Prekmurski Židje v Beltincih, od koder Kūharjevi zapisi izvirajo, so prihajali sem večinoma z nemškega govornega področja, zato so tudi ob koncu te zabavljice popačene in nesmiselne besede, s katerimi so se ljudje zabavali ob smešenju židovskih naseljencev.]

O: To je torej »itervenigi zašmrgūcili špetaklin« (smiselni prevod: vrag vedi, kaj).

R: Ja, to je »itervenigi generališ šprakti gevojnt« (smiselni prevod: nekaj, kar ne veš, kaj pomeni).

Vsi prisotni, vse povprek: Tako je to! (Itd.)

²⁴⁰ Versko drugačnost in manjvrednost odražata tudi naslednji zgodbi: »*Od zidanja beltinske cerkvi*. — Gda so začnoli beltinsko cerkev zidati, tē je prej prāvo zidar, da de ona deklina, štera prvi škāf mōrta prinesē, živēla ali jāko dūgo ali pa jāko mālo. Natō je dūgo nē štēla nēsti mōrta nobēdna deklina, ār se je vsākša bojāla rāne smrti. Nazādnje se je podāla ēdna deklina i je nēsla prvi škāf mōrta. Zidār se je smējāo i njoj prāvo, da de živēla stō lēt i bētežna nigdār nede. Tak se je tudi zgōdilo. Dočākala se je stō lēt i bētega nigdār nē kūšala. Gda je pa cerkev gōtova bila i so križec dēvali na toren, tē se je pa nesrēča zgōdila. On, ki je križec gori nēseo, je mametliv grātao. Namēsto edne lūknje je vido trij i tak nē znao, vu štero bi djāo križec. Zāto pita, vu štero lūknjo naj dēne. Mājster njemi skriči, da vu srēdnjo. Potōm je pa prāvo lūstvi, naj Bogā mōli, ār je ov zgōraj vu vėlkoj nevārnosti. Lūstvo je začnōlo moliti. Ov zgōraj kōmaj dēne križec vu lūknjo, se njemi zvrti māmica i spādne dol. Spōdaj je pa stāo ēden židov, ki je nē mōlo Bogā. Tōmi židōvi je spādno ov na rāme i ga je osmrto, a njemi sāmomi se pa na vėlko čūdo nikaj nē prigōdilo.« (Kūhar, *Od zidanja beltinske cerkvi*, Časopis za zgodovino in narodopisje, letn. VII, št. 1/2 (1910), str. 110 (arhiv ISN ZRC SAZU)) – Jud torej ni molil (vsaj ne k »pravemu« bogu) in je v nesreči umrl, medtem ko je bil pripadnik Naše, krščanske skupnosti na njegov račun čudežno rešen. »*Jud križ nese*. – Ni davno, kar so v Frankobrodu človeka vsiga prekucii vdaniga pokopali. Pogrebcev je bilo veliko njegovih tovarišev. Križ je pa nesel – jud. Nekiga pogrebca, ki je bil sicer tudi rogovilnež, je pa vender, to viditi, groba obila, zato je judovskimu zaničevavcu križ iz rok vzel ter ga sam nesel.« (*Razgled po keršanskim svetu*, Zgodnja danica, letn. IV, št. 18 (1851), str. 77 (arhiv ISN ZRC SAZU)) – Jud (»zaničevalec« Kristusa) torej ni vreden, da bi nosil križ, simbol Naše, krščanske skupnosti.

v slovenskih povedkah kaže kot najizrazitejši atribut drugačnosti Judov. To ni zgolj značilnost slovenskega področja, ampak je del splošne podobe o Judih (Krekovičová 1997: 177, 181). Značilno je tudi norčevanje iz judovskih verskih obredov oz. zasmeševanje religije Drugega (gl. Krekovičová 1997: 178; Anglickienė 2004: 83), kar na neki način izraža tudi prejšnja povedka.

Naslednja zgodba, objavljena v Slovenskem gospodarju (1940, št. 42, str. 14; nahaja se tudi v arhivu ISN ZRC SAZU), pa opredeli značaj Juda in ga postavi ob bok Ciganu:

Posestnik, ki je imel hišo poleg sejmišča, je skozi okno gledal, kako sta se cigan in jud pogajala za mršavega konja. Nazadnje sta udarila in kupčija je bila sklenjena.

Mož je bil radoveden, kateri je bolj prekanil drugega, zaradi tega je poklical cigana k sebi in ga vprašal:

»Za koliko si prodal to mrho?«

»Za sto dinarjev.«

»Za sto dinarjev? Bedak, kako si mogel dati za tako malenkost živega konja?«

»Ni vreden več, ker na desno zadnjo nogo šepa. Jud ga morda niti pol kilometra daleč ne bo mogel spraviti.«

Posestnik je nato poklical juda k sebi.

»Izak, kako si mogel kupiti to šepavo mrho? Saj je niti do doma ne boš spravil.«

Jud se je zasmejal:

»Varate se! Konj ni šepav. Samo podkev je napačno pribita in zato šepa. Ko ga dam pravilno podkovati, bo konec njegovega šepanja.«

Posestnik je zmajal z glavo in se spet obrnil k ciganu:

»No, pa si vendar bedak! Ali veš, zakaj konj šepa? Ker je nepravilno podkovan. Izak pravi, da ga bo dal pravilno podkovati in potem ne bo več šepal.«

Cigan se je hudomušno nasmehnil.

»Gospod, jaz sem nalašč dal konja napačno podkovati, da bi vsakdo mislil, da zaradi tega šepa. Izak lahko naravnava podkev do sodnega dne, pa konj bo vkljub temu šepal.«

»Hm, hm!« je zamomljajal posestnik. »Cigan je vendar bolj prebrisan!« Nazadnje pa je še vendar poklical juda.

»Izak, ali veš, kaj je novega? Cigan je rekel, da je podkev nalašč dal nepravilno pribiti, da bi kupca preslepil.«

Izak je zardel in ježno treščil z nogo.

»Saj sem vedel, da me bo cigan nabrisal, zaradi tega pa sem mu konja izplačal s ponarejenim stotakom.«

V tej povedki sta tako Cigan kot Jud označena kot pretkana prevaranta, ki poskuša ogoljufati drug drugega.²⁴¹ To se ujema s predstavo o značaju Cigana (gl. poglavje o Ciganih – Romih), hkrati pa je značilno pripisovanje negativnih lastnosti zahrbtnosti in preračunljivosti tudi Judom (Gans, Leerssen 2007: 203–204). Zopet gre za etnocentrično gledanje na negativne lastnosti Drugega, temelječe na stereotipnih predpostavkah.

V naslednji povedki pa Jud nastopa zgolj kot stranski lik. Predstavljen je kot zahrbtn, kar je, kot je bilo že večkrat povedano, značilna lastnost, pripisana Judom.

Nekoč je šel po poti vojak, ki je odslužil vojsko. Hodi pa prosi, naj mu Bog vrže doli sto ranjški. Za petdeset ranjški si kupi konja, za petdeset pa koula. Manj pa ne, ker ne bo pobral.

To je slišal Žid, skrit v grmovju, pa si misli:

»Kaj če bi zdajle pohitel naprej pa mu nastavil na tla petindevetdeset ranjški, bi jih ta vojak pobral ali ne?«

Zares, Žid pohiti naprej pa spusti na tla petindevetdeset ranjški. Vojak pride do tega mesta, zagleda peineze, jih pobere, pa pravi:

»Gospod, si me vendarle uslišal pa si mi poslal peineze!«

Nakar šteje peineze, pa ni bilo sto ranjški, ampak samo petindevetdeset.

»Hja, Gospod, saj pa sem prosil sto ranjški, da si za petdeset kupim konja, za petdeset pa koula. No, tako mi pet ranjški ostaneš dolžan.«

Dobro, gre naprej. Vseeno si kupi koula pa konja. Pelje se po poti pa se sreča s popom. Pop je tudi imel konja in je sedel na koulaj. Drug drugemu se nista hotela ogniti.

Potem pop skoči s koul pa mu pravi:

»Kdo si ti, da se mi ne umakneš?«

»Jaz sem cesarski sinek!« de vojak.

»Hja, če si ti cesarski sinek, sem jaz božji sinek,« pravi pop.

»Kaj, ti si božji sinek?« se začudi vojak. »Tvoj oča mi že dolgo dolguje pet ranjški, ti mi jih zdaj daj!«

Zgrabil je popa za vrat pa mu je moral dati pet ranjški.« (Krajczar 1996: 194–196, št. 21)

²⁴¹ Podobne predstave odraža tudi smešnica, objavljena leta 1865 v Čitalnici: podučilnem listu za slovenski narod (str. 188; nahaja se tudi v arhivu ISN ZRC SAZU), ki pa jo navajam v opombi, ker ne vem, ali gre za del slovstvene folklorne ali za izključno literarno delo – v vsakem primeru pa odraža predstavo o Judih kot prebrisanih in kot o prevarantih: »Star prekanjen žid pride v mesto L. z očali kupčevaje. Med marsikterimi družimi, katerim je hvalil in ponujal svoje blago, pride neki dan tudi k jezičnemu doktorju. Doktor, ki je že marsikterega vgnal v kozji rog, misli tudi z židom svoje burke početi in pravi očalo za očalo poskuša: 'Žid, tvoji očali niso vredni »božje plače«; mi ne kažejo; ne vidim kroz nje družega kakor sleparja.' Žid, ki tudi ni bil od denes, neumorno mu vzame očalo iz rok, natakne si ga na nos, in resno modruje: 'Gospod pravdar, prav imate: če jaz gledam čez očala, tudi sleparja vidim.'«

SKLEPNE MISLI

Na slovensko folkloro o Judih je treba gledati s stališča judovske odsotnosti oz. maloštevilčnosti na slovenskih tleh, kar se najizraziteje kaže v skromnem številu primerov slovenske slovstvene folklore o njih. Predstavljeni primeri odražajo nepoznavanje Judov, njihovih navad in načina življenja. Še največjo stopnjo poznavanja življenja Judov izraža prekmurska povedka (Kühar 1988: 202–203), kar ni presenetljivo glede na to, da je največ slovenskih Judov živelo prav v Prekmurju. V povedki o zakladu (Vidmar Mandič 2013: 204, št. 421) so Judje v vlogi generalizirane drugosti in nimajo nobene zveze z zgodovinsko ali etnološko resničnostjo judovstva pri nas. Povedka o nerazumevanju judovskih religioznih običajev (Vidmar Mandič 2013: 145, št. 266) odraža prav to – nerazumevanje drugačnosti Drugega. Etnološka povedka o prepovedi uživanja svinjskega mesa (Kühar 1988: 194) pa je, kot smo videli, mednarodnega značaja in predstavlja poskus razlage ene najbolj izstopajočih značilnosti judovske vere. Gre tudi za religijski antisemitizem (gl. Glasenčnik 1998: 118, št. 176), ki podobo Judov obvladuje že stoletja. Prispevki iz slovenskega časopisja iz 19. in začetka 20. st. pa odražajo negativno predstavo o Judih kot o prevarantih²⁴² in o njihovi verski manjvrednosti²⁴³ ter splošnofolklorne predstave, temelječe na nepoznavanju in nerazumevanju judovskih obredov (gl. Matteoni 2008, Dundes 2007) ter na strahu pred njihovo drugačnostjo.²⁴⁴

²⁴² Gl. *Žid in advokat*, Čitalnica (1940), str. 188.

²⁴³ Gl. Štefan Kühar, *Od zidanja bēltinske cērkvi*, Časopis za zgodovino in narodopisje VII (1910), št. 1/2, str. 110; Zgodnja danica 1851, št. 18, str. 77.

²⁴⁴ Gl. *Laž*, Dolenjske novice, letn. I, št. 16 (15. 8. 1885), str. 130; *Neslana šala in nje posledice*, Slovenski narod, letn. XXXII, št. 128 (7. 6. 1899), str. 3.

DRUGI MED NAMI: AKTUALNI DRUGI

V kategorijo »aktualnih Drugih« uvrščam tiste etnično drugačne Druge, ki jim lahko pripišemo tudi nacionalno drugačnost (Smith 2005: 25–26, 78; tudi Lukšič-Hacin 2004: 113).

Sodeč po do sedaj objavljenih raziskavah o Drugih v folklori imajo v zadnjem času prednost pred raziskavami tradicijske folklore raziskave »sodobne folklore«.²⁴⁵ To ni tako presenetljivo, saj je kulturna raznolikost sestavni del današnje družbe in folkloristi svojo pozornost obračajo na medkulturne in medetnične stike ter na vlogo, ki jo ima folklor v procesih, ki se nanašajo na identiteto (Bendix, Klein 1993: 1).

Sicer podoba Tujca, kot smo videli, ni izum sodobnosti. Ideja »narodnega tujca« se je prvič pojavila okoli leta 1800 skupaj z nastajanjem nacionalnih držav, »napadalni tujci« (od Hunov in Vandalov do Mongolov ter otomanskih Turkov) pa so, kot je bilo prikazano v prejšnjih poglavjih, že dolgo del evropskega spomina in folklore. Stiki in konflikti med različnimi jezikovnimi in etničnimi skupinami so že od nekdaj del evropske zgodovine (Bendix, Klein 1993: 4). Pojavljanje Drugih v folklori je tako sestavni del kolektivnega socialnega spomina.

O AKTUALNIH DRUGIH

V poglavju o »aktualnih Drugih« sem se želela osredotočiti na priseljence v Sloveniji kot na etnično drugačne Druge. Pri tem sem s področja bolj tradicijskih povedk prešla na področje sodobnih povedk.

Slovenske sodobne povedke se še niso sistematično zbirale. Prvi večji poskus je doktorska disertacija Ambroža Kvartiča (2014) in kasneje njegova monografija Pa se je to res zgodilo?: sodobne povedke v Sloveniji (2017). Ker moja raziskava ni bila

²⁴⁵ Têrmin »sodobna folklor« v resnici ni pravilen, saj se lahko, kot je bilo v knjigi že večkrat pokazano, folklorni motivi prenašajo skozi daljši čas. Podobno Maria N. Yelenevskaya in Larisa Fialkova (2004: 79) menita, da je vsaka folklor, tudi »sodobna«, po svoji naravi tradicijska in se aktualizira v obdobjih negotovosti. Avtorici v članku *My Poor Cousin, My Feared Enemy: Image of Arabs from Former Soviets in Israel* raziskujeta stereotipe o Arabcih pri sovjetskih Judih, ki so se preselili v Izrael. Ugotavljata, da tradicionalni elementi v tej folklori izvirajo iz slovanske in sovjetske mitologije ter pomagajo pri premagovanju negotovosti in napetosti v judovski skupnosti, s čimer tem judovskim priseljencem pomagajo, da si interpretirajo realnost Izraela v okviru znanih simbolnih sistemov (Yelenevskaya, Fialkova 2004: 79).

zastavljena terensko, sem poskušala najti neobjavljene vire, pri čemer sem se največ opirala na dokumentacijsko gradivo Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo.²⁴⁶ Ker se v raziskavi osredotočam na žanr povedk, sem to upoštevala tudi pri tem delu knjige. Kot se je izkazalo, je sodobnih povedk, ki bi ustrezale merilom, ki sem si jih zastavila (tj. da govorijo o etnično drugačnih tujcih na področju Slovenije), izredno malo, kar pa ni nujno odraz tega, da takih povedk ni, ampak da še niso bile zbrane. Poleg tega se danes ogromno folklore širi preko interneta, zbiranja tovrstne folklore, ki je v precejšnji meri tudi vizualna (in metodoloških pristopov, ki jih je pri tem treba uporabiti), pa se v Sloveniji ni sistematično lotil še nihče. Bi pa bilo to za doseg celovitega pregleda folklore o Drugih v Sloveniji nujno narediti, saj različne spletne platforme omogočajo izredno hitro širjenje in produkcijo vedno nove folklore o njih. Zaradi tega sem se tega poglavja lotila nekoliko drugače, bolj teoretično, in sicer se najprej sprašujem, kdo so ti etnični Drugi v sodobni slovenski družbi in kakšen je diskurz o njih, hkrati pa z vidika teorije preverjam, v kakšnih sodobnih povedkah se pojavljajo vsebinski motivi teh etničnih Drugih.

DISKURZI O PRISELJENCIH IN PRIŠLEKIH V SLOVENIJI

Politike izključevanja in zavračanja se kažejo v obliki restriktivnih migracijskih politik in gibanj, ki nasprotujejo priseljevanju tujcev (Kralj 2008: 171). Hkrati pa naj bi veljalo, da so ljudje nekoč izražali predsodke v neposrednih stikih z Drugimi, danes pa se kažejo predvsem v izogibanju stikov z njimi (Ule 1999, v: Kralj 2008: 173).

Multikulturalizem, s katerim se srečujemo v današnji slovenski družbi, na tem območju ni novost. Z njim so se predniki Slovencev srečevali že v okviru habsburške monarhije, znotraj katere pa so večinoma imeli vlogo manjšinskega, podložnega naroda (Smerdel 1999: 108). Za razliko od 19. st. in časa do 2. svetovne vojne, ko se je prebivalstvena struktura slovenskega ozemlja spreminjala predvsem zaradi izseljevanja, je za obdobje po 2. svetovni vojni značilno predvsem priseljevanje – zlasti zaradi industrializacije so migracijska gibanja znotraj Jugoslavije dobila do tedaj neslutene razsežnosti. Od 60. let naprej je bil značilen dotok imigrantov iz drugih jugoslovanskih republik, od konca 20. st. pa se večja populacija migrantov z drugih območij, kot so vzhodnoevropske in zunajevropske države (Kitajska – imigranti iz te so morda najštevilčnejši, Bangladeš, Filipini, različne afriške in arabske države idr.) (Smerdel 1999: 108–109). V Sloveniji je mogoče prepoznati dva skrajno različna odnosa do etničnih (in kulturnih) Drugih. Prvi je pozitiven, osredotoča se na posebnosti, ki vzbujajo kulturno radovednost, drugi pa je negativen in temelji na razlikovanju, nerazumevanju, odklanjanju in nestrpnosti

²⁴⁶ Hvala Mihaeli Hudelja za dostop do dokumentacije in pomoč pri njenem pregledu.

(Smerdel 1999: 110) – kot kažejo dosedanje raziskave, je ta v folklori prevladujoč.²⁴⁷ Tudi sicer raziskave kažejo, da je odnos večinskega prebivalstva do priseljevanja tujcev v Slovenijo odklonilen. Še posebej je to očitno, ko gre za priseljevanje ljudi iz nekdanjih jugoslovanskih republik, ki hkrati predstavljajo večinski delež imigrantske populacije v Sloveniji (Zavratnik 2011: 61).²⁴⁸ Podobno velja tudi za priseljevanje iz neevropskih držav, pri čemer so priseljenci iz Afrike in z vzhoda (iz Azije, Rusije in držav nekdanje Sovjetske zveze) bistveno bolj nezaželeni kot priseljenci iz »panevropskega sveta« (Avstralije in obeh Amerik) (Kralj 2008: 171). Za diskurz drugosti je namreč značilno tudi, da identiteta Drugih ni neposredno povezana s formalnim statusom priseljenca, ampak predvsem z družbeno konstrukcijo skupine, ki ji posameznik pripada – tako so nekateri tujci zaželeni, drugi tujci (ali celo sodržavljeni) z istim pravnim statusom (in tudi njihovi potomci) – kar je značilno za priseljence iz nekdanjih južnih republik Jugoslavije in njihove potomce – pa so umeščeni v kategorijo nezaželenih oz. Drugih (Bučar Ručman 2014: 52–53).²⁴⁹ Kot eden od temeljnih razlogov proti priseljevanju se v javnosti predstavlja strah pred tem, da bi bili imigranti breme za socialne transferje države (Kralj 2008: 173) – pri čemer večina zahodnih razvitih industrijskih držav, tudi Slovenija, pozablja mednarodne migracije lastnega revnega prebivalstva v »obljubljene dežele« v še ne tako oddaljeni preteklosti (Bučar Ručman 2014: 55). To se še posebej pojavlja v javnem mnenju o vključevanju imigrantov na trg delovne sile. Pogosto je namreč zaslediti mnenje, da imigranti odvzemajo delovna mesta domačemu prebivalstvu (po drugi strani pa prevzemajo tudi tista dela, ki jih domače prebivalstvo ne želi opravljati) in da so nelojalna konkurenca domači delovni sili (Zavratnik 2011: 59–60).

Tudi v sodobnih nacionalnih državah je torej v ospredju obstoj diskurzivne delitve prebivalstva na Nas in Druge. Drugost je še vedno obremenjena s stereotipi in predsodki, ki vodijo v depersonalizacijo in objektivizacijo Drugih, ob tem pa so različne identitete postavljene v hierarhična razmerja in omogočajo kategorizacijo posameznikov v

²⁴⁷ Inja Smerdel (1999: 110) meni, da je prvi odnos do tujcev viden predvsem v stikih z Zunajevropejci, kot so Kitajci (v srečevanjih z njihovo hrano, duhovnostjo, umetnostjo itd.), drugi pa prevladuje v odnosu do pripadnikov nekdanjih jugoslovanskih republik (slabšalni odnos je viden že v njihovem poimenovanju: npr. »jugoviči«, »bosanci«, »čefurji«). Kot bo vidno kasneje, v folklori tudi odnos do prvih ni nujno pozitiven.

²⁴⁸ Slovenski medijski diskurz o pripadnikih nekdanje Jugoslavije temelji na diskurzu balkanizma (gl. Todorova 2001) in med njihove značilnosti uvršča zaostalost, barbarskost, primitivnost, lenobo, oportunitizem, vraževernost, neučinkovitost, nezanesljivost, krutost, nepredvidljivost ipd., hkrati pa jih prikazuje kot nemočne žrtve sistema – to pa hkrati potrjuje obstoječe odnose moči in ne dovoljuje konstrukcije subjektivnosti imigrantskih delavcev ter jih prikazuje kot odvisne od humanitarnosti in usmiljenja Naše etnično homogene skupnosti (Vezovnik 2015: 14–21).

²⁴⁹ »Razumeti je treba, da kategorija 'migrantov' zanesljivo vključuje tudi množico slovenskih državljanov, denimo srbskega, hrvaškega, albanskega, afriškega itd. porekla, torej ljudi, ki se jih gleda kot nosilce fenomenov iz nekako druge polovice prejšnjega stoletja, ki so seveda dosegli svoj vrh v času devetdesetih let prejšnjega stoletja (slovenska država) in se jih zadnje čase vedno večkrat označuje kot 'nove/novodobne manjšine'. Ti ljudje torej za proučevalce v tradiciji slovenskega narodnega vprašanja predstavljajo poseben problem prav zato, ker so na eni strani večinoma slovenski državljani, na drugi pa kot domnevno Neslovenci niso predmet eksplicitne ustavne ali zakonske obravnave, razen v splošni določbi 61. člena, ki zagotavlja rabo in negovanje jezikov in kultur.« (Šumi 2004: 10)

hierarhično umeščene kolektivitete (Bučar Ručman 2014: 51). Slovenija tako podobno kot druge države ni imuna na netoleranco in sovražni govor, na ksenofobične, rasiistične in nacionalistične diskurze. Po osamosvojitvi sta bila vsaj dva močnejša valova protimigrantske nastrojenosti: v 90. letih v kontekstu vojnih konfliktov na Balkanu in posledičnega prihajanja beguncev, predvsem iz Bosne in Hercegovine, ter okoli leta 2001 ob prihajajočih zunajevropskih iskalcih azila in migrantih, zaradi katerih je prišlo do moralne panike in nasprotovanja s strani lokalnega prebivalstva (Bajt 2016: 52).

Kljub temu da je islam druga največja religija v Sloveniji, percepcija muslimanov kot Drugih ostaja. Pred zadnjo begunsko krizo so bili predsodki proti muslimanom manj izraziti, saj so v Sloveniji živeče pripadnike te religije večinoma predstavljali drugi južni Slovani, s katerimi so Slovenci delili skupno jugoslovansko zgodovino in soroden jezik. S terorističnimi napadi islamskih skrajnežev pa se je protiislamska retorika, ki ima sicer že stare korenine (kot je bilo videno v prejšnjih poglavjih), močno okrepila (Bajt 2016: 53) in ustvarila izmuzljivega ideološkega sovražnika (Jalušič 2016: 74). Retorika o muslimanih kot Drugih je postala zelo očitna ob tretjem večjem valu protimigrantskih diskurzov od leta 2015 in se je odrazila v sovražnem govoru z nacionalističnimi in ksenofobičnimi elementi, kot tudi v konkretnih dejanjih zavračanja sprejemanja migrantov v več evropskih državah (gl. Bajt 2016). Strah pred drugostjo (pogosto v obliki patriotskih sloganov o obrambi domovine pred ogrožajočim in demoniziranim Drugim – tj. migrantom) je torej tudi v slovenski družbi še kako živ. Pri tem ne gre za vrednotenje, ali so tovrstne manifestacije kolektivnih strahov in občutkov ogroženosti upravičene ali obsojanja vredne – želim zgolj poudariti trdoživost in nenehno adaptacijo že prastarih vzorcev.

Za osnovne značilnosti medijskega in političnega diskurza o imigrantih Ana Kralj (2008: 175–187) prepozna med drugim: homogenizacijo (predstava o domnevno homogenem »avtohtonem« slovenskem prebivalstvu, Nas, in domnevni homogenosti imigrantov (kar je zopet odraz etnocentrizma – op. av.), emocionalizacijo (ustvarjanje vtisa o kriznih razmerah, o obsednem stanju), viktimizacijo »avtohtonega« slovenskega prebivalstva, kulpabilizacijo imigrantov in države ter kriminalizacijo imigrantov.²⁵⁰

Torej so tudi v medijskem in političnem diskurzu (etnično drugačni) tujci z vidika etnocentrizma poenoteni v maso »Tujca«, kar je značilno tudi za tujce v sodobnih povedkah.

²⁵⁰ Se pa kaže temeljna dihotomija: negativno dojetje klasične skupine (političnih) migrantov (beguncev, azilantov, članov družin migrantov) nasproti naklonjenosti do preseljevanja elit (izobraženih migrantov, poslovnežev) in etnično/kulturno enakih (Zavratnik 2011: 62–63) oz. podoba evropskega zahodnjaka, ki živi in dela v Sloveniji in prispeva k njenemu kozmopolitskemu značaju, nasproti stereotipni podobi delavca iz nekdanje Jugoslavije, najpogosteje predstavljenega kot bosanskega muslimana (Petrović 2004: 10).

TEMATIKA PRISELJENCEV V SODOBNIH POVEDKAH

V tem poglavju se bom ukvarjala s sodobno povedko; namreč, četudi se je folklor včasih dojemala kot nekaj, kar je lastno ruralnim, izoliranim skupnostim, danes raziskovalci vedo, da živi tudi v postindustrijski družbi (Fine 1992: 120). S problematiko definicije in terminoloških nejasnosti v zvezi s sodobno povedko se je v svoji doktorski disertaciji ukvarjal že Kvartič (2014). Naj navedem zgolj eno od definicij: gre za zgodbo o dogodku, v katerem pripovedovalec in njemu najbližji vir nista bila neposredno udeležena, a je predstavljen kot verjeten; pripovedovalec in občinstvo ne verjameta vedno v njegovo resničnost, a je kljub temu predstavljen kot nekaj, kar bi se *lahko* zgodilo, in prikazan, *kot da se je* zgodil. Gre za dogodke, ki bi jih lahko opisali kot *nenavadne, a resnične*. Vsebinsko povedke prikazujejo dogodke iz sodobne družbe in osebe, institucije ter dogajanje, ki jih pripovedovalec in občinstvo prepoznata kot del sodobnega sveta (Fine 1992: 2; gl. tudi Brunvand 2002: 111–114). Sodobne povedke prikazujejo svet, ki ga vsakodnevno doživljamo, in izzive, s katerimi se srečujemo, ter kot takšne podajajo lastno razumevanje realnosti (Fine 1992: 2, 33). So medij, s katerim se izražajo kolektivne napetosti v družbi, hkrati pa so vzgojno sredstvo (Cortazar Rodríguez 2008: 62). V osnovi pa gre za migracijske povedke.

Po Bascomu (1954: 298) je naloga folklor, da ohranja določen družbeni red in stabilnost kulture ter sili posameznika, da to sprejme, hkrati pa mu ponuja tudi družbeno sprejemljive načine, kako se znebiti napetosti, ki jih življenje v tej družbi prinaša. Kvartič (2010a: 92) tako kot Krekovičová (1997: 168) poudarja pomen obravnave besedil slovstvene folklor skupaj z informacijami o kontekstu ter upoštevanje družbenega okolja, v katerem živijo. O tem, kako se drugost odraža v slovenski folklori oz. sodobnih povedkah, se Kvartič ukvarja predvsem v svojem članku *Migracijski motivi sodobnih povedk o tujcih v velenjskem prostoru*. Ugotavlja, da lahko v sodobnih povedkah, ki govorijo o Drugem, v tem primeru o priseljencih in tujcih, opazujemo odnos večinskega prebivalstva do njih (Kvartič 2010a: 93). Hkrati poudarja, da so sodobne povedke v osnovi migracijske in se v nekem okolju ustalijo šele z lokalizacijo in prilagajanjem motivov (Kvartič 2010a: 96–97). Osredotoča se na sodobno folkloro v Velenju in okolici – na področju, kjer je zaradi zgodovinskih okoliščin prihajalo do priseljevanja, predvsem z balkanskega območja (Kvartič 2010a: 98). Ti priseljeni tujci pogosto nastopajo v sodobnih povedkah in v njih predstavljajo Druge, družbeno kategorijo, »ki jo večinska populacija potrebuje, da s primerjanjem z njo identificira in vrednoti samo sebe« (Kvartič 2010a: 99). Ugotavlja, da se razlika med Nami in Drugim kaže že na področju jezika oz. slovenščine, ki naj je ti tujci nikoli ne bi v celoti obvladali, kar naj bi kazalo, da se tudi nikoli ne bodo mogli povsem prilagoditi življenju v Sloveniji. Kvartič pravi, da gre pri tem za enega od načinov, kako se lokalno prebivalstvo spopada s ksenofobijo in sovražnostjo do tujcev, po drugi strani pa lahko

te povedke izražajo strah ali nadomeščajo fizično agresijo do njih (Kvartič 2010a: 100–102, 106). V povedkah se pojavljajo tudi motivi o nasilnosti tujcev. Številne so tudi povedke o okuženju hrane, ki ga povzročijo tujci, kar kaže na njihovo slabo higieno in malomarnost (Kvartič 2010a: 103–105). Ta Kvartičev članek je tudi edina slovenska raziskava o Drugem v slovenskih sodobnih povedkah.

Strah in sovražni občutki do tujcev se pogosto ne izražajo neposredno, temveč preko folklorne, predvsem v šalah in sodobnih povedkah (Campion-Vincent 1995: 21). Ksenofobični občutki (strah in zavračanje tujcev) se, podobno kot v tradicijskih povedkah, pojavljajo v številnih sodobnih povedkah in govoricah. Ena od možnih razlag za to je, da gre za način, kako se brez dejanske agresivnosti sproščajo negativni občutki do teh tujcev. Velikokrat gre za stereotipne predstave o pripadnikih drugih ras in etničnih skupnosti, ponavadi imigrantih iz manj razvitih dežel v bolj razvite. Ti tujci so pogosto prikazani kot umazani, slabo izobraženi in nezmožni ravnati s sodobno tehnologijo. Pogosto se jim pripisuje, da kradejo in jedo hišne ljubljence pa tudi da se jim ni uspelo vključiti v družbo, sprejeti njene navade ter usvojiti njen jezik (Brunvand 2002: 489; gl. tudi Georges, Jones 1995: 209). Zgodbe tako te tujce pogosto prikazujejo kot nevarne in kot povzročitelje onesnaženja, po drugi strani pa je v nekaterih povedkah ta sovražnost maskirana v podobi npr. odvratne živali, ki se znajde v hrani, ki jo ti tujci pripravijo (Campion-Vincent 1995: 21). V kateri koli državi povečano število priseljencev, še posebej v časih ekonomskih kriz in nestabilnosti, porodi številne govorice in povedke o različnih tematikah, povezanih z njimi, kot so višja stopnja kriminala, domnevne socialne ugodnosti in prednosti, ki jih dobijo.²⁵¹ V ZDA se te zgodbe pogosto nanašajo na Mehičane in druge Latinoameričane, ki so prišli čez mejo v upanju na boljše življenje. Neuspešne politične reforme za rešitev imigrantske problematike kroženje govoric in povedk še spodbujajo (Brunvand 2012: 320). Migranti naj bi tudi ogrožali gospodarsko stabilnost in demokratični način življenja, uporabljali naj bi Naše dobrine in to, kar pripada Nam (Georges, Jones 1995: 194, 210–211).²⁵² Določene skupnosti (npr. Jude, komuniste, mednarodne korporacije, skrivne združbe), med drugim tudi etnične manjšine, pa se včasih obtožuje tudi težnje po prevladi (Brunvand 2002: 88), hkrati pa so etnične manjšine, pa tudi homoseksualci, Judje ali kriminalci pogosto del sodobnih povedk o ugrabitvah ali pohabljenju otrok, krajah organov, prekupčevanju z mamili ipd. (Brunvand 2002: 368–369).

Nevarnost etnično drugačnega Drugega se, kot rečeno, v sodobnih povedkah lahko kaže tudi posredno (npr. v obliki nevarnih živali iz domovine imigrantov, ki v Naši deželi predstavljajo grožnjo): te zgodbe naj bi posredno izražale predsodke do imigrantov, ki jih sicer neradi izražamo neposredno (Brunvand 2012a: 560). Tipičen

²⁵¹ Je pa tudi res, da pri imigrantih stik z novo kulturo prav tako vpliva na njihovo lastno folkloro (Georges, Jones 1995: 211).

²⁵² Tu zopet lahko prepoznamo idejo »omejenega dobrega« (Georges, Jones 1995: 211), o čemer je bil govor že v poglavju o Turkih.

primer za to je sodobna povedka (»*The Mexican pet*« po Brunvand 2002) o živali, ki je videti kot pes in ki jo iz usmiljena ameriški turist pretihotapi preko meje iz Mehike (ali pa v Evropi, kjer je ta povedka tudi razširjena, nizozemski turist iz Egipta, nemški iz Španije, italijanski iz Tajske ipd.), a za katero se izkaže, da je v resnici podgana. V ZDA je ta živalca postala simbol za ilegalne imigrante iz držav tretjega sveta (Brunvand 2002: 259–260). Ta povedka aludira na nehygienične razmere v manj razviti Tujini in s tem posredno tudi na umazanost in nerazvitost Drugega, ki ilegalno prečka mejo v Naš boljši, razvitejši svet. V podobni luči lahko razumemo tudi sodobne povedke o nevarnih živalih (kačah, pajkih ipd.), ki se nahajajo v uvoženi hrani iz drugih dežel (tj. kraja Drugega) – pogosto je tudi sama žrtev ugriza te živali pripadnica etnične ali narodne manjšine, kar namiguje, da je takšna kontaminacija hrane krivda uvoženih živali ali imigrantov (Brunvand 2002: 392; gl. tudi Fine 1992: 164–173; Schaefer 2008: 1352–1353; Kovačević 2012: 402).

Posredno lahko v to poglavje umestimo tudi povedke, povezane s tujci, ki se dogajajo v tujini. Mednarodna je povedka (»*AIDS Harry*« po Brunvandu 2002) o mladi ženski, ki dopustuje v tujini (v zgodbah iz ZDA gre pogosto za Karibe ali druge tropske kraje), kjer sreča čednega neznanca in z njim preživi noč. Ko se vrača domov, ji na letališču moški da paket z navodili, naj ga odpre kasneje. Na letalu ga odpre in najde majhno krsto s sporočilom: »Dobrodošla v svetu aidsa.« Ta povedka je okoli 1990 nadomestila starejšo verzijo (»*AIDS Mary*« po Brunvandu 2002), v kateri moškega, ki v tujini na poslovnem potovanju ali konferenci sreča zapeljivo žensko ter z njo preživi noč, naslednje jutro na steni kopalnice čaka sporočilo: »Dobrodošel v svetu aidsa.« Sicer pa je prototip te sodobne povedke obstajal že v 19. st., ko so krožile zgodbe o ženski, ki je s spolno boleznijo namerno okužila vojake sovražne države (Brunvand 2002: 5–7). V ZDA se v večini zgodb virus prenese z ženske na moškega, kar se lahko, kot meni Fine (1992: 73), razume kot prikrito žensko maščevanje proti moškim za nasilje, nekakšno obrnjeno posilstvo, ter kaže na to, da je moški nadzor nad ženskami zgolj iluzija – in stiska zaradi tega se izraža skozi take zgodbe.

Na neki način so tem zgodbam podobne povedke, ki krožijo tudi v Sloveniji, o mladem dekletu, ki se na maturantskem ali absolventske izletu v tujini zaplete z neznanim domačinom, kar privede do bizarnih in grozljivih dogodkov (npr. pri tem domačinu odkrijejo trupla žensk ali pa pride do okužbe z virusom HIV), a kot ugotavlja Kvartič (2014: 215–217), gre pri teh zgodbah v prvi vrsti za didaktično-vzgojne poudarke glede srečevanja mladih s spolnostjo.

Se pa (na podlagi folklore, zbrane na področju Velenja), kot ugotavlja Kvartič (2010a: 100), razlike med Nami in Drugimi najočitneje kažejo na ravni besedne komunikacije oz. v jeziku, ko so tujci tarča posmeha v številnih šalah, ki na stereotipen način prikazujejo njihovo neobvladanje jezika države, v katero so se priselili, lahko pa tudi s posebnim mehanizmom v jeziku, imenovanim *šibolet* (Kvartič 2014: 223–231). Zgodbe govorijo tudi o nenavadno grobem in nasilnem vedenju tujcev, motivno

najštevilčnejše v folklori o tujcih pa so sodobne povedke o kontaminaciji hrane, saj večina povedk govori o lokalih v lasti tujcev, imigrantov iz republik nekdanje Jugoslavije in Albanije (Kvartič 2010a: 103–104).

S1:²⁵³ Nasproti železniške no, kjer je ta bu- burek kebab

S2: *Konkurenca*

S1: Ja Konkurenca *Ja ja*

S2: Kebab

S1: Ja kebab, no tam se govori kakor pač, am sperma pa to tam tudi *Aha*
Se je že znašla na mesu

S2: *Kot omaka*

S1: Namesto omake pa tako ne. (Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo = OEIKA, Irina Bird, 2010, Rožna dolina, Ljubljana)²⁵⁴

TU:²⁵⁵ Ok (*dobro – op. p.*) ja kaj, ja jaz sem Tjaž Uven, v konkurenci na, na glavni železniški postaji v ljubljani, naj bi imeli, naj bi se, en/krat/ naj bi enkrat najdl (*našli – op. p.*) v kebabu, v mesu od kebaba štiri (*nejasno – op. p.*) različne vrste sperme.

J: Hvala. Super. (OEIKA, Janez Kraner, 2010, Ljubljana)²⁵⁶

A:²⁵⁷ No povej.

B: Ja, ena deklica je prišla v Klinični center, češ da jo zelo trebuh boli. In potem so oni izpumpali trebuh, in ven potegnili tekočino ki so potem analiziral, in so ugotovil/i/ da je to sperma večih moških. V tej beli omak/i/ci v kebabu. To je bil ta Konkurenca kebab.

C: Ja, ampak oni so šli tudi tja, pa naredil/i/ analizo.

B: Ja, analizo so tam naredil/i/, kao.« (*Zavije z očmi – op. p.*) (OEIKA, Julija Dornik, 2010, Ljubljana)²⁵⁸

Kvartič (2014: 145–148) omenja tudi zgodbe o slaščičarjih, večinoma po izvoru iz Albanije ali albanskih delov Makedonije, ki naj bi si s konicami sladolednih kornetov čistili ušesa. Podoben primer sem v dokumentaciji OEIKA našla tudi sama:

²⁵³ Legenda: I. B. – Irina Bird; S1 – sogovornica; S2 – sogovornik.

²⁵⁴ Zapis je nastal za namene predmeta Etnološki praktikum – Folkloristika v študijskem letu 2009/10, izvajalka predmeta je bila Simona Klaus.

²⁵⁵ Legenda: pripovedovalec – TU; Janez Kraner – J.

²⁵⁶ Zapis je nastal za namene predmeta Vaje/Seminar iz folkloristike v študijskem letu 2008/09, izvajalka predmeta je bila Simona Klaus.

²⁵⁷ Legenda: A – Julija Dornik; B – Domen Lombergar; C – Sara Lotrič.

²⁵⁸ Zapis je nastal za namene predmeta Vaje/Seminar iz folkloristike v študijskem letu 2009/10, izvajalka predmeta je bila Simona Klaus.

ŽS: Ja jaz sn čula (*slišala – op. p.*) ne da si tisti sladoledarji (*prodajalci sladoleda – op. p.*), s kornetom uhe (*ušesa – op. p.*) čistijo in da zato dobiš prtiček zraven.

J: Aha, kak (*kako – op. p.*) pa ti je ime?

ŽS: Željka.

J: Zdravo Željka (*smeh – op. p.*)

ŽS: (*smeh – op. p.*) (OEIKA, Janez Kraner, 2010, Ljubljana)²⁵⁹

Tipične so tudi povedke o kontaminaciji hrane v kitajskih restavracijah.

S²⁶⁰: Sedaj na Igu, pač, tako sedaj ne bom šimfu (*obrekoval – op. p.*) ne pač je bilo ful (*veliko – op. p.*) mačk ne, in sedaj odkar se je kitajska odprla da je ful (*zelo – op. p.*) malo mačk. (*smeh – op. p.*) (OEIKA, Irina Bird, 2010, Rožna dolina, Ljubljana)²⁶¹

Slišala sem, da okrog, ammm (*sogovornica uporablja »ammm« kot mašilo in bo v nadaljevanju transkripta izpuščeno – op. p.*) kitajskih restavracij ni potepuških mačk in podgan, zato tudi nena (*ne – op. p.*) rada hodim tja jest, saj nikoli ne veš, kaj lahko dobiš v mesu. (*Sogovornica se nasmehne – op. p.*) (OEIKA, Barbara Kotnik, 2010, *neznana lokacija*)²⁶²

No slišala sem že pred parimi leti se mi zdi da je bilo na teveju, da so neki (*nekje – op. p.*) ne vem okužene race tam dol na Kitajskem ali kar koli (*sogovornica je pohitela s pripovedovanjem*) in da jih transportirajo tudi v Slovenijo ker pač hočejo imet pač v kitajskih restavracijah svoje domače race, in takrat prav vem da nisem jedla rac v kitajskih restavracijah zato ker naj bi bilo vse okuženo (*sramežljiv smeh – op. p.*) (OEIKA, Teja Peperko, 2009/10, Ljubljana)²⁶³

²⁵⁹ Zapis je nastal za namene predmeta Vaje/Seminar iz folkloristike v študijskem letu 2008/09, izvajalka predmeta je bila Simona Klaus.

²⁶⁰ Legenda: S = sogovornik.

²⁶¹ Zapis je nastal za namene predmeta Vaje/Seminar iz folkloristike v študijskem letu 2009/10, izvajalka predmeta je bila Simona Klaus.

²⁶² Zapis je nastal za namene predmeta Vaje/Seminar iz folkloristike v študijskem letu 2009/10, izvajalka predmeta je bila Simona Klaus.

²⁶³ Zapis je nastal za namene predmeta Vaje/Seminar iz folkloristike v študijskem letu 2009/10, izvajalka predmeta je bila Simona Klaus.

S²⁶⁴: Ko sem še študirala v Ljubljani sem od kolegov slišala razne zgodbe o tem da v nekaterih kitajskih restavracijah menda pečejo podgane namesto piščanca. (OEIKA, Tanja Mavri, 2010, Ljubljana)²⁶⁵

Restavracije drugih etničnih skupnosti so pogosto tarča sodobnih povedk, še posebej pa to velja za kitajske restavracije, o katerih krožijo zgodbe v različnih državah (kot so ZDA, Velika Britanija, Nemčija, Skandinavija; gl. Kovačević 2012), čeprav najdemo podobne zgodbe (a v manjši meri) tudi o grških, indijskih idr. restavracijah.²⁶⁶ Zdi se torej, da vsaj v neki meri oznaka »kitajska« restavracija dejansko nadomešča tîrmin »tuja« restavracija. Zgodbe ponavadi govorijo o tem, kako so se v hrani našli določeni predmeti, kot so podganja kost, mačja kost, prst ipd. (Brunvand 2002: 70), kar namiguje na to, da imajo »Tujci« drugačne prehranjevalne navade, ki so v nasprotju s higienskimi in moralnimi standardi Naše družbe. Kot je bilo v knjigi večkrat omenjeno, je drugačen način prehranjevanja ena od pogostih značilnosti Drugega. Po drugi strani pa lahko to odraža tudi odmik od tradicionalnih načinov priprave in uživanja hrane, ki je potekala znotraj doma, k zunanjim ljudem, neznanecem, ki pripravo hrane opravljajo namesto nas – od tod torej strahovi o onesnaženju Naše hrane (gl. Lindahl 1986: 10–12; tudi Fine 1992: 122–123; Brunvand 2002: 143, 226, 272–273). Sicer pa strahovi pred onesnaženjem živil niso nobena novost. Kot je bilo že omenjeno, so Jude že v srednjem veku obtoževali zastrupljanja vodnjakov (gl. Valenčič 1992: 16; Oișteanu 2009: 182). Danes so v ZDA tarče zgodb o onesnaženjih hrane pogoste velike korporacije hitre prehrane, v (Zahodni) Evropi pa so krivci dostikrat etnične restavracije.²⁶⁷ Tudi v ZDA so bili v preteklosti protagonisti teh zgodb restavracije, ki so bile v rokah etničnih tujcev, a so se strahovi v zvezi s kontaminacijo od tujcev, ki ne spadajo k Naši skupnosti, preselili h korporacijam (Fine 1992: 120–137). Prihaja torej do trčenja starih vrednot in novega načina življenja. Poudariti pa je treba še en vidik teh sodobnih povedk – *prostor*, v katerem prihaja do tega kulturnega stika: gre dejansko za prostore, v katerih je kulturni stik med pripadniki različnih etnij najverjetnejši. Tako je v povedkah prostor stika s kitajskimi priseljenci najpogostejše kitajska restavracija, v slovenskih povedkah o Romunih kot Drugih, ki z zvijačo kradejo avtomobile, pa slovenski avtocestni križ, saj so Romuni med pogostejšimi tranzitnimi potniki skozi Slovenijo na poti proti Zahodu (Kvartič 2014: 220–221).

²⁶⁴ Legenda: S – sogovornik.

²⁶⁵ Zapis je nastal za namene predmeta Vaje/Seminar iz folkloristike v študijskem letu 2009/10, izvajalka predmeta je bila Simona Klaus.

²⁶⁶ Da gre res za mednarodni motiv, se kaže npr. v zgodbah, poznanih po vsej Evropi, ki govorijo o kitajskih restavracijah, kjer naj bi stregli podganje, mačje ali pasje meso (Georges, Jones 1995: 194).

²⁶⁷ Tako vsaj piše Fine v njegovi leta 1992 izdani knjigi – vprašanje je, ali se je položaj danes, ko se nahajajo velike korporacije hitre prehrane tudi v Evropi, kaj spremenil.

Zgodbam o kontaminaciji hrane so podobne tudi sodobne povedke o paru, ki potuje po Daljnem Vzhodu, kjer jima v kitajski restavraciji, v kateri nihče ne govori njunega jezika, pomotoma servirajo njunega psa (*»The Dog's Dinner«* po Brunvand 2002). Podobno povedko sem našla tudi v dokumentaciji OEIKA:

Torej v zvezi z raznimi strahovi zahodnjakov pred am (*mašilo bo vnaprej izpuščeno – op. p.*) raznimi prehranjevalnimi navadami vzhodnjakov poznam tudi en mit, neko zgodbico, in sicer da je en zahodnjak prišel enkrat v kitajsko restavracijo na Kitajskem, in tam je čakal pač da bo naročil da bo pojedel, in potem je videl tam nekega kužka nekega pudeljčka ki je bil ful (*zelo – op. p.*) žejen in ker ni znal kitajsko je mogu (*moral – op. p.*) pač tistemu natakarku povedat pokazat (*roko postavi tako, kot bi pokazala na kužka – op. p.*) da naj mu dajo za pit, in je nekak pač to pokazal na pudlja in kao da naj mu dajo za pit, nakar so potem tega pudlja pač spekli in postregli na krožniku za njegov obrok. (OEIKA, Anja Koren, 2010, Ljubljana Šmartno)²⁶⁸

Te povedke bi lahko govorile o strahu glede potovanj v tuje dežele, kjer nihče ne govori tvojega jezika, hkrati pa zopet namigujejo na idejo, da na Orientu jedo pasje in mačje meso – take zgodbe že dolgo krožijo po Evropi, pa tudi po Avstraliji in ZDA (Brunvand 2002: 120, 128–129; tudi Georges, Jones 1995: 209–210). Pripisovanje nenormalnega vedenja (z vidika Naše skupnosti) je značilno za opisovanje Drugega (gl. Tuisk 2014: 97), hkrati pa lahko v tem prepoznamo tudi arhetipsko dožemanje Tujega sveta kot kaotičnega in nevarnega. Tujina kot kraj Drugega lahko predstavlja nevarnost, kar kažejo povedke o kraji organov, ki se dogajajo v tuji državi (Brunvand 2002: 227–228).

To pa ni edina povedka s ksenofobično vsebino; rasistične podtone imajo npr. tudi sodobne povedke o incidentu v dvigalu (*»The Elevator Incident«* po Brunvand 2002), ki spadajo med najbolj trdožive in priljubljene povedke poznega 20. st.²⁶⁹

²⁶⁸ Zapis je nastal za namene predmeta Vaje/Seminar iz folkloristike v študijskem letu 2009/10, izvajalka predmeta je bila Simona Klaus.

²⁶⁹ Dogajanje je postavljeno v ZDA (tudi če zgodba kroži v drugih državah), govori pa o temnopoltem moškem s psom na povodcu, ki vstopi v dvigalo, v katerem sta še dve ali tri belopolte ženske srednjih let. Moški svojemu psu ukaže: »Sedi!«, ženske pa se, misleč, da jih misli oropati in da ukazuje njim, poslušno usedejo na tla. Moški nato smeje se pojasni, da je govoril psu. V vlogi temnopoltega moškega so se pogosto pojavljale različne slavne osebnosti (v starejših verzijah pa je šlo za osebo, ki je izražala avtoriteto). Ena od možnih razlag te povedke je predstava, da se belcem vsi temnopolti zdijo enaki (Brunvand 2002: 131–132). To je vrsta zgodbe, v katerih se zaradi lastnih predsodkov do drugačnih nosilec teh predsodkov v ironičnem preobratu zaradi njih osramoti (Campion-Vincent 1995: 21).

SKLEPNE MISLI

Folklor lahko odraža meje, ki skupnosti delijo med seboj, hkrati pa je tudi združevalni dejavnik, saj se z njo lahko izraža kolektivna identiteta. Kot lahko vidimo, je poglavitna identiteta, skozi katero se odraža drugačenje »aktualnega Drugega«, etnična in pa tudi narodna identiteta, ki sta tu skoraj zlitii druga z drugo. Hkrati se v povedkah odraža velik pomen kulturne identitete, ki se kaže v drugačnih prehranjevalnih navadah in nezadostni higieni Drugega. V sodobnih povedkah o tujcih, kot ugotavlja tudi Kvartič (2010a: 106), gre lahko za prikrito izražanje ksenofobije in sovraštva do njih pa tudi strahu, pri čemer folklor služi kot ventil za izražanje teh čustev in nadomešča dejansko verbalno ali fizično nasilje nad njimi.

Glede na to, da so številčno pa tudi v medijskih in drugih diskurzih najvidnejši priseljenci v Sloveniji tisti iz republik nekdanje Jugoslavije in Albanije, je morda presenetljivo, da sem naletela le na nekaj povedk, ki bi se nanašale na njih. Kako torej razumeti to neskladnost? Ne bi si upala trditi, da je folklor ta segment populacije Slovenije spregledala; najverjetneje ga odraža na drugačne načine, z drugimi žanri, kot je npr. šala (samo spomnimo se na celo množico šal o Muju in Hasu), skozi druge izrazne možnosti (npr. *šibolet* ali pa v samem jeziku – prim. izraz »čefur« kot oznako za nezaželene imigrante iz bivših jugoslovanskih republik; gl. Dapit 2012) ali pa preko vizualnih upodobitev. Druga možnost, ki je morda verjetnejša, pa je, da za Slovence primarni Drugi niso več balkanski priseljenci, ampak to vedno bolj postajajo Kitajci. Vsekakor pa bi bilo nujno treba raziskavo še bolj aktualizirati, saj je tudi zadnja begunska kriza pri Slovencih kot tudi pri drugih evropskih narodih izzvala burne odzive, ki bi jim bilo smiselno posvetiti pozornost tudi s folklorističnega vidika. Hkrati pa bi bilo treba razširiti raziskavo kanalov, po katerih se folklor danes širi (predvsem na internet kot najpomembnejši način širjenja sodobne folklore). Kot kažejo moji rezultati, so najbolj prisotne sodobne povedke o tujcih tiste, ki se nanašajo na kontaminacijo hrane, še posebej v kitajskih restavracijah. To pa se, kot je bilo razloženo, ne nanaša zgolj na odpor do tujcev, ampak kaže tudi notranje konflikte v zvezi s spremenjenimi načini priprave in konzumacije hrane. Kot je pokazal teoretični pregled, je sodobna folklor o priseljenicah precej bogata in tematsko raznolika, kar pa se žal ni pokazalo tudi pri tem pregledu sodobnih slovenskih povedk. Zato to poglavje puščam odprto za nadaljnje raziskovanje, ki bi te ugotovitve razširilo in dopolnilo.

ZAKLJUČEK

V raziskavi sem na podlagi različnih (etnično drugačnih) tujcev poskušala pokazati različne vrste (etnične) drugosti, kot se kaže v slovenski folklori. Ugotavljam, da pri tem ne gre za naključne reprezentacije, ampak za mehanizme drugačenja, preko katerih se odražajo njihove lastnosti. Pri tem gre pretežno za negativne lastnosti, ki so pripisane Drugemu. Skladajo se z družbenozgodovinskim kontekstom, znotraj katerega se pojavljajo, saj je folkloro nemogoče iztrgati iz njega. Pri proučevanju »zgodovinskih Drugih« je treba upoštevati tudi načine, kako folklor, kolektivni spomin in zgodovina vplivajo drug na drugega, saj gre za vrsto drugosti, ki je zgodovinsko že zelo oddaljena. Pri »večnih Drugih« je na njihovo podobo vplivalo večstoletno sobivanje in pri Judih tudi maloštevilčnost in dolgotrajna odsotnost iz slovenskih dežel, pri »aktualnih Drugih« pa lahko najjasneje prepoznavamo strahove in tesnobe, ki jih povzroča stik z etničnim Drugim.

Na podlagi »zgodovinskih Drugih«, Turkov, Francozov in Hunov, sem v raziskavi poleg njihove umeščenosti v slovensko zgodovino opozorila na tiste elemente, ki z njihovo zgodovinsko vlogo niso nujno povezani, ampak so element t. i. generalizirane drugosti, ki jo v raziskavi opredeljujem kot drugost, ki ima malo ali nič dejanske povezave z zgodovinsko resničnostjo in si od nje samo izposoja določene elemente, da dobi videz resničnega, v svoji najbolj elementarni vlogi pa je zgolj eden od načinov, kako racionalizirati in pojasniti to, kar potrebuje razlago. Tako pri Turkih kot pri Francozih (in le pogojno pri Hunih) lahko v folklori opazimo prepletanje kolektivnega spomina na zgodovinske stike z njimi in drugosti. Drugost, ki se sklada z zgodovinskimi dejstvi, se pri Turkih kaže predvsem kot religiozna ter (delno) jezikovna in kulturna drugačnost, kar vse spada med identifikacijske dejavnike identitete, ki jo lahko imenujemo etnična (Todorova-Pirgova 1999: 149–150; Eriksen 2002: 34–35); pri Francozih izstopa predvsem močna jezikovna drugačnost, pri obojih pa tudi drugost v smislu tujega vojaškega osvajalca. Ugotovimo lahko, da se drugost kaže tudi v tistih motivih, ki odstopajo od zgodovinske realnosti – npr. ko je jasno, da so zamenjali neki starejši folklorni lik (ki pa ni nujno etnično drugačen); to je odraz aktualizacije in prilagajanja folklore. Nadalje lahko ugotovimo, da se njihova drugost izraža tudi skozi povezanost z nadnaravnim, z onostranstvom. Turški in francoski zakladi, nenavadni pojavi na mestih turških in francoskih grobov ter drugi neobičajni pojavi kažejo tisto plat Turkov in Francozov, ki si je zgolj nadela podobo zgodovinskosti, v resnici pa

predstavlja drugost v njeni najskrajnejši obliki – v njeni povezanosti z onostranstvom in kaosom. Pri Turkih je ta komponenta še izrazitejša zaradi njihove demonizacije in pripisovanja skoraj nečloveške krutosti.

Po raziskavi sodeč je torej del njihove drugosti zgodovinsko pogojen, kar pa ne pomeni, da se povsem sklada z zgodovinsko realnostjo – drugost je vedno projekcija Jaza, del pa je odraz globoko zakoreninjenih družbenih strahov in predstav, ki jih je težko opredeliti, so pa prepojile tudi fizični prostor z materialnimi opomniki te drugosti (ki se včasih skladajo z zgodovinskim dogajanjem, največkrat pa ne), saj materializirana drugost skupnost ves čas opominja, kdo so ali niso njeni pripadniki ter kaj je tisto, kar jih združuje. Če na obravnavane Druge, Hune, Turke in Francoze, pogledamo z drugega zornega kota – tega, kar povedo o identiteti Jaza, torej Naše skupnosti, lahko zaključimo, da samodojemanje lastne identitete pravzaprav odseva tisto, kar je nasprotno drugosti Drugega. Lastna skupnost se etnocentrično dojema kot središče sveta, svoje vrednote, način življenja in religijo kot edine pravilne. Nasilen vdor drugosti v obliki obravnavanih ljudstev vznemiri to ustaljeno, kozmoizirano podobo, jo pretrse, a hkrati tudi utrdi njeno lastno identiteto, saj soočenje z drugostjo osvetli vse tisto, kar pripadnike skupnosti povezuje med seboj. Pri vseh treh pa lahko zaključimo, da ima *zgodovinska resničnost drugotno vlogo v primerjavi z identitetnimi potrebami Naše skupnosti*.

Nadalje v raziskavi ugotavljam, da povedke o zgodovinskih Drugih v precejšnji meri zaznamujejo fizično krajino, a predvsem v vlogi generalizirane drugosti, ki si ime Francozov podobno kot ime Atile in njegovih Hunov zgolj sposoja iz kolektivnega spomina ter primarno pojasnjuje elemente fizične krajine in toponime skozi ta (bolj ali manj) namišljeni zgodovinski okvir, ki služi predvsem temu, da lahko Naša (lokalna) *skupnost svojo lastno zgodovino preko »zgodovinske drugosti« umesti v širši zgodovinski kontekst*. Tudi skupna zgodovina je namreč *eden od temeljev za gradnjo (etnične) identitete* (Todorova-Pirgova 1999: 149–150; Eriksen 2002: 34–35).

Zaključimo lahko, da Turki, Francozi in Huni kot »zgodovinski Drugi« še vedno živijo v kolektivnem spominu, a so vseeno preveč oddaljeni, da bi lahko, če to vzamemo kot eno od funkcij drugosti v folklori, »služili« kot Drugi v obliki grešnega kozla ali utelešenje tesnob sodobne družbe; so predvsem del zgodovinske naracije, ki razlaga nastanek in pomen določenih elementov v fizičnem okolju – sodobna skupnost za vsakodnevno (dinamično) interakcijo z drugimi skupnostmi in svojimi lastnimi strahovi potrebuje bolj »oprijemljivega« Drugega, ki je prisoten »tukaj in zdaj«.

V raziskavi je pokazano, da je treba »večne Druge« postaviti v drugačen kontekst kot »zgodovinske Druge«; stiki s temi so bili namreč bolj kratkotrajni ali epizodični, Judje in še posebej Romi pa so imeli z večinskim prebivalstvom trajnejše stike. Za oboje velja, da jih že stoletja spremljajo stereotipne predstave, temelječe na nerazumevanju njihove drugačnosti, ter da so v Evropi odigrali vlogo »večnega Tujca«. Mnogi od stereotipov so mednarodni in se skladajo s temeljnimi značilnostmi Drugega v folklori.

V folklori o Romih so etnološki podatki o njihovem načinu življenja pogosto interpretirani z etnocentričnega vidika, kar je delno vidno tudi v (prekmurski) folklori o Judih, pri katerih pa gre tudi za religijski antisemitizem. Zaključimo lahko, da je podoba obojih v folklori pretežno negativna in temelji na nerazumevanju njihove kulture oz. pri Judih tudi religije.

Tudi sodobne povedke o »aktualnih Drugih« kažejo na ksenofobijo in nerazumevanje drugačnosti tujcev. Opaziti je že stare stereotipne predstave o npr. umazanosti tujcev, drugačnih prehranjevalnih navadah, kontaminaciji hrane, ki smo jim bili priča že v tradicijskih povedkah in zgodovinskih virih, hkrati pa je ta folklor prilagojena sodobnemu načinu življenja v postindustrijski družbi, ki kljub svoji multikulturalnosti ni v celoti opustila starih predsodkov. Dejstvo je, da vsaka doba ustvari svojega lastnega Drugega. Zato je pomemben tudi diahroni vidik raziskovanja, saj raziskave kažejo, da se določene predstave o drugosti prenašajo skozi čas, kar je bilo vidno pri konceptu »barbara«, stereotipih o Judih, etničnih šalah in številnih drugih (tudi slovenskih) primerih, o katerih viri pričajo že stoletja in jih je nekatere mogoče najti tudi v aktualni folklori, le da v njih nastopajo različni akterji. Govorimo lahko o diahroni ekotipizaciji. Na osnovi raziskave lahko zaključimo, da je drugost v folklori univerzalna tako v času kot v prostoru.

Ob primerjavi lastnosti Drugih, kot so se pokazale v slovenski folklori, z ugotovitvami drugih avtorjev lahko ugotovimo, da je ta mogoča le deloma. Glavni razlog za to so različna metodološka ozadja. Največje razlike v metodologijah lahko najdemo pri proučevanju »zgodovinskih Drugih«, medtem ko je metodološka podobnost pri »večnih« in »aktualnih Drugih« večja in so rezultati tudi bolj primerljivi. To je poleg kontekstualne različnosti pri posameznih kategorijah Drugih (in celo pri posameznih Drugih znotraj kategorije) vzrok, da splošnih zaključkov o proučevanih lastnostih Drugih na osnovi te raziskave ni mogoče podati. Lahko ugotovimo samo določene podobnosti, a zgodovinske in družbene okoliščine med proučevanimi Drugimi so preveč različne za splošen, skupen sklep. V raziskavi pa sem potrdila, da je Drugi vedno produkt Našega etnocentričnega pogleda, Naših predstav in vrednot – zato morajo biti temu prilagojene tudi interpretacije. To še toliko bolj velja za Druge v slovstveni folklori, ki je že sama po sebi odraz predstav in vrednot lastne skupnosti. V njej Drugi ne govori s svojim glasom, ampak je zgolj projekcija in kot takšen pove več o Nas kot o Njih.

LITERATURA

- Aalto, Sirpa 2004. 'Encountering »Otherness« in the Heimskringla.' *Ennen & nyt – historian tietosanomat* 4: 1–10.
- Aalto, Sirpa 2010 *Categorizing Otherness in the Kings' Sagas*. Joensuu: University of Eastern Finland (Dissertations in Social Sciences and Business Studies; 10).
- Albrecht, Corinna 2007. 'Foreigner.' V: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Manfred Beller, Joep Leerssen, ed. Amsterdam, New York: Rodopi (Studia imagologica; 13). Str. 326–328.
- Alver, Brynjulf 1989. 'Historical Legends and Historical Truth.' V: *Nordic Folklore: Recent Studies*. Reimund Kvideland, Henning K. Sehmsdorf, ed. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press. Str. 137–149.
- Alver, Brynjulf 1989a. 'Folklore and National Identity.' V: *Nordic Folklore: Recent Studies*. Reimund Kvideland, Henning K. Sehmsdorf, ed. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press. Str. 12–20.
- Anderson, Benedict 2007. *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: SH Zavod za založniško dejavnost (Zbirka Studia Humanitatis).
- Anderson, Ruth E. 2006. 'Gypsies.' V: *American Folklore: An Encyclopedia*. Jan Harold Brunvand, ed. London: Routledge. Str. 742–744.
- Anglickienė, Laima 2004. 'The Image of People of Other Religions in Lithuanian Folklore.' *Pro Ethnologia* 17: 81–93.
- Argounova-Low, Tatiana 2011. 'Perceptions of Landscape Among the Lake Essei Yakut: Narrative, Memory and Knowledge.' V: *Landscape and Culture in Northern Eurasia*. Peter Jordan, ed. London: Left Coast Press Inc. Str. 199–214.
- Assmann, Jan 1995. 'Collective Memory and Cultural Identity.' *New German Critique* 65: 125–133.
- Avsenik Nabergoj, Irena 2016. *Zgodovina protijudovstva in antisemitizma v Evropi*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Bahrani, Zainab 2006. Race and Ethnicity in Mesopotamian Antiquity. *World Archaeology* 38(1): 48–59.
- Bajt, Veronika 2016. 'Anti-Immigration Hate Speech in Slovenia.' V: *Razor-Wired: Reflections on Migration Movements Through Slovenia in 2015*. Neža Kogovšek Šalamon, Veronika Bajt, ed. Ljubljana: Peace Institute. Str. 50–61.
- Balaji, Murali 2010 'I-Other Dialectic.' V: *Encyclopedia of Identity*. Ronald L. Jackson, ed. New York: SAGE Publications. Str. 409–410.
- Bamberg, Michael 2009 'Identity and Narration.' V: *Handbook of Narratology*. Peter Hühn et al., ed. Berlin: Walter de Gruyter. Str. 132–143.
- Barth, Fredrik 1969 'Introduction.' V: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Fredrik Barth, ed. Boston: Little, Brown and Company. Str. 9–37.

- Bartra, Roger 1994 *Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of European Otherness*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Bartulović, Alenka 2012 '»S Turkom star račun imamo, prav je da ga poravnamo«: vpadi osmanskih čet skozi diskurzivno optiko slovenskega zgodovinopisja in leposlovja ter njihova aplikativnost v enaindvajsetem stoletju.' V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo. Str. 145–174.
- Bascom, William R. 1954 'Four Functions of Folklore.' *The Journal of American Folklore* 67(266): 279–298.
- Baskar, Bojan 2000 *Ambivalent Dealings with an Imperial Past: the Habsburg Legacy and New Nationhood in Ex-Yugoslavia*. Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie. Dunaj, 11. november 2003. [Predavanje.]
- Bojan Baskar 2012 '»Prvi slovenski pesnik v džamiji«: orientalizem v potopisih pesnika z imperikalnega obrobja.' V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur., Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo. Str. 127–144.
- Bojan Baskar 2015 *Nacionalna identiteta kot imperialna zapuščina: uvod v slovensko etnomitologijo*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Bauman, Richard 1971 'Differential Identity and the Social Base of Folklore.' *The Journal of American Folklore* 84(331): 31–41.
- Beal, Timothy 2002 *Religion and its Monsters*. London: Routledge.
- Beller, Manfred 2007 'Prejudice.' V: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Manfred Beller, Joep Leerssen, ed. Amsterdam, New York: Rodopi (Studia imagologica; 13). Str. 404–406.
- Beller, Manfred 2007a 'Stereotype.' V: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Manfred Beller, Joep Leerssen, ed. Amsterdam, New York: Rodopi (Studia imagologica; 13). Str. 429–434.
- Beller, Manfred 2007b 'East/West.' V: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Manfred Beller, Joep Leerssen, ed. Amsterdam, New York: Rodopi (Studia imagologica; 13). Str. 315–319.
- Beller, Manfred 2007c 'Barbarian.' V: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Manfred Beller, Joep Leerssen, ed. Amsterdam, New York: Rodopi (Studia imagologica; 13). Str. 266–270.
- Beller, Manfred 2007d 'Perception, Image, Imagology.' V: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Manfred Beller, Joep Leerssen, ed. Amsterdam, New York: Rodopi (Studia imagologica; 13). Str. 3–16.
- Beller, Manfred 2007e 'Myth.' V: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Manfred Beller, Joep Leerssen, ed. Amsterdam, New York: Rodopi (Studia imagologica; 13). Str. 373–377.
- Belova, Olga 2004 '»We Lived Side by Side«: Ethno-Cultural Stereotypes in Living Tradition.' *Forum for Anthropology and Culture* 1: 231–239.
- Belova, Olga 2007 'The Stereotype of the »Other« Within Folk Culture: An Attempt at a Formal Description.' *East European Jewish Affairs* 37(3): 335–351.
- Bendix, Regina 1993 'Of Mohrenköpfe and Japanesen: Swiss Images of the Foreign.' *Journal of Folklore Research* 30(1): 15–28.
- Bendix, Regina, Klein, Barbro 1993 'Foreigners and Foreignness in Europe: Expressive Culture in Transcultural Encounters: Introduction.' *Journal of Folklore Research* 30(1): 1–14

- Berger, Harris M., del Negro, Giovanna P. 2004 *Identity and Everyday Life. Essays in the Study of Folklore, Music, and Popular Culture*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Bhopal, Kalwant, Myers, Martin 2008 *Insiders, Outsiders and Others: Gypsies and Identity*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.
- Biblija 1985 *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*. Ljubljana: Britanska biblična založba.
- Bird, Elizabeth S. 2002 'It Makes Sense to Us: Cultural Identity in Local Legends of Place.' *Journal of Contemporary Ethnography* 31: 519–547.
- Bizjak, Sašo 2000 *Podobe narodov in prebivalcev slovenskih dežel v Štrekljevi zbirki »Slovenske narodne pesmi« in zbirki pripovedi »Glasovi«*. [Neobjavljeno diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.] Ljubljana: [samozal.].
- Blacker, Carmen 1990 'The Folklore of the Stranger: A Consideration of a Disguised Wandering Saint.' *Folklore* 101(2): 162–168.
- Blockeel, Francesca 2001 *Literatura Juvenil Portuguesa Contemporânea: Identidade e Alteridade*. Lisboa: Caminho.
- Blok, Josine H. 1995 *The Early Amazons: Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.
- Bokal, Milka (zbiralka) 2010 *Jaz sem višje kot Marija: folklorne pripovedi iz Polhovega Gradca, Dobrove, Horjula, Šentjošta, Črnega Vrha in okoliških krajev*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba (Zbirka Glasovi; knj. 38).
- Bošković Stulli, Maja 2002 *O usmenoj tradiciji i o životu*. Zagreb: Konzor.
- Božović, Rade 1977 *Arapi u usmenoj narodnoj pesmi na srpskohrvatskom jezičkom području*. Beograd: Filološki fakultet.
- Bronner, Simon J. 2007 'Introduction.' V: *The Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*. Simon J. Bronner, ed. Logan: Utah State University Press, str. 382–385.
- Brown, Keith, Theodossopoulos, Dimitrios 2004 'Others' Others: Talking About Stereotypes and Constructions of Otherness in Southeast Europe.' *History and Anthropology* 15(1): 3–14.
- Brumen, Borut 2000 *Sv. Peter in njegovi časi. Socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi Sv. Peter*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Brunvand, Jan Harold 1968 *The Study of American Folklore: An Introduction*. New York: W. W. Norton & Company inc.
- Brunvand, Jan Harold 2002 *Encyclopedia of Urban Legends*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Brunvand, Jan Harold 2012 'Immigration Rumors and Legends.' V: *Encyclopedia of Urban Legends, Updated and Expanded Edition*. California: ABC Clío. Str. 320.
- Brunvand, Jan Harold 2012a 'Stranger Danger.' V: *Encyclopedia of Urban Legends, Updated and Expanded Edition*. California: ABC Clío. Str. 560.
- Brunvand, Jan Harold 2013 *The Mexican Pet. More »New« Urban Legends and Some Old Favorites*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Bučar Ručman, Aleš 2014 *Migracije in kriminaliteta: pogled čez meje stereotipov in predsodkov*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Burrin, Phillipe 1999 Nazi Antisemitism: Animalization and Demonization. V: *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia*. Robert S. Wistrich, ed. Australia et al.: Harwood Academic Publishers. Str. 223–256.

- Cała, Alina 1995 *The Image of the Jew in Polish Folk Culture*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.
- Cała, Alina 2003 'Antisemitism Without Jews and Without Antisemites.' *Jewish Studies at the Central European University* 3: 39–51.
- Campion-Vincent, Véronique 1995 'Preaching Tolerance?' *Folklore* 106: 21–30.
- Cardini, Franco 2003 *Evropa in islam. Zgodovina nekega nesporazuma*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Cevc, Tone 1999 'Pripovedno izročilo iz Kamniškega kota.' *Traditiones* 28(1): 89–100.
- Champion, Sara, Cooney, Gabriel 1999 'Naming the Places, Naming the Stones.' V: *Archaeology and Folklore*. Amy Gazin-Schwartz, Cornelius J. Holtorf, ed. London, New York: Routledge. Str. 196–213.
- Ciglencčki, Slavko 1999 'Barbari prihajajo.' V: *Zakladi tisočletij: Zgodovina Slovenije od neanderthalcev do Slovanov*. Ljubljana: Modrijan. Str. 341–342.
- Çırakman, Aslı 2002 *From the »Terror of the World« to the »Sick Man of Europe«*. *European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*. New York et al.: Peter Lang.
- Classen, Albrecht 2002 'Introduction: the Self, the Other, and Everything in Between: Xenological Phenomenology of the Middle Ages.' V: *Meeting the Foreign in the Middle Ages*. Albrecht Classen, ed. New York, London: Routledge. Str. xi–lxxiii.
- Classen, Constance 1992 'The Odor of the Other: Olfactory Symbolism and Cultural Categories.' *Ethos* 20(2): 133–166.
- Clements, William M. 2011 'Oikotype/Oicotype.' V: *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art (2nd ed.)*. Charlie T. McCormick, Kim Kennedy White, ed. Santa Barbara (California): ABC CLIO. Str. 925–927.
- Cohen, Richard I. 2005 'Wandering Jew.' V: *Antisemitism: A Historical Encyclopedia of Prejudice and Persecution*. Richard S. Levy, ur. Santa Barbara et al.: ABC Clio. Str. 753–755.
- Connerton, Paul 2006 *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conrad, Joann 1998 'Stranger Danger: Defending Innocence, Denying Responsibility.' *Contemporary Legend: The Journal of the International Society for Contemporary Legend Research (New Series)* 1: 55–96.
- Cortazar Rodríguez, Francisco Javier 2008 'Esperando a los bárbaros: leyendas urbanas, rumores e imaginarios sobre la violencia en las ciudades.' *Nueva época* 9: 59–92.
- Critchfield, Andrew J. 2010 'Other, the.' V: *Encyclopedia of Identity*. Ronald L. Jackson, ed. New York: SAGE Publications. Str. 519–526.
- Cunningham, Keith 2011 'Localization.' V: *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art (2nd ed.)*. Charlie T. McCormick, Kim Kennedy White (ed.). Santa Barbara (California): ABC CLIO. Str. 1068.
- Cvetek, Marija (zbiralka) 1993 *Naš voča so včas zapodval: bohinjske pravljice*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 5).
- Čajkanović, Veselin 1941 *O srpskom vrhovnom bogu*. Beograd: Posebna izdaja Srpske Kraljevske Akademije.
- Čok, Boris 2012 *V siju mesečine: ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice*. Ljubljana: Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Založba ZRC, Inštitut za slovensko narodopisje.
- Dapit, Roberto 2012 'Reflexions on the Metalinguistic Use of Turcisms in Contemporary Slovenian.' V: *Approaches and Methods in Second and Foreign Language Teaching*. Azamat Akbarov, Vivian Cook, ed. Sarajevo: International Burch University. Str. 485–494.

- Daube, David 1955 'Ahasver.' *The Jewish Quarterly Review*, New Series 45(3): 243–244.
- Davies, Christie 1982 'Ethnic Jokes, Moral Values and Social Boundaries.' *The British Journal of Sociology* 33(3): 383–403.
- Davies, Christie 1990 *Ethnic Humor Around the World: A Comparative Analysis*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Dégh, Linda 1982 'Folk Narrative.' V: *Folklore and Folklife: An Introduction*. Richard M. Dorson, ed. Chicago: The University of Chicago Press. Str. 53–83.
- Dégh, Linda 1996 'What Is A Belief Legend?' *Folklore* 107: 33–46.
- Dégh, Linda 2001 *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington: Indiana University Press.
- Dégh, Linda 2011 'Legend.' V: *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art (2nd ed.)*. Charlie T. McCormick, Kim Kennedy White (ed.). Santa Barbara (California): ABC CLIO. Str. 772–782.
- Dégh, Linda, Vászonyi, Andrew 1976 'Legend and Belief.' V: *Folklore Genres*, Dan Ben-Amos, ed. Austin: University of Texas Press. Str. 93–123.
- Detelić, Mirjana, Ilić, Marija 2006 *Beli grad: poreklo epske formule i slovenskog toponima*. Beograd: Balkanološki inštitut SANU.
- Dolenc, Janez (zbiralec) 1992 *Zlati Bogatin: tolminske povedke*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 4).
- Dolenc, Janez (zbiralec) 2000 *Kres na Grebljici: povedke z Loškega pogorja*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 22).
- Dorđević, Tihomir 1984 *Naš narodni život* 3. Beograd: Prosveta.
- Douglas, Mary 1996 *Purity and danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London, New York: Routledge.
- Douglas, Mary 2010 Čisto in nevarno. Analiza konceptov nečistosti in tabuja. Ljubljana: Študentska založba.
- Dronjić, Matija 2008 'Zakopano blago u usmenoj predaji Podgoraca.' *Senjski zbornik* 35: 241–256.
- DuBois, Thomas A. 2013 'Ethnomemory: Ethnographic and Culture-Centered Approaches to the Study of Memory.' *Scandinavian Studies* 85(3): 306–331.
- Dular, Anja, Podpečnik, Jože, Šumrada, Janez (ur.) 2010 *Pod Napoleonovim orlom: 200 let ustanovitve Ilirskih provinc: razstavni katalog*. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije.
- Dundes, Alan 1980a 'Texture, Text, and Context.' V: *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press. Str. 20–32.
- Dundes, Alan 1984 'Defining Identity through Folklore: Abstract.' *Journal of Folklore Research* 21(2/3): 149–152.
- Dundes, Alan 1996 'Defining Identity through Folklore.' V: *Folklore Matters*. Knoxville: The University of Tennessee. Str. 1–39.
- Dundes, Alan 2007 'The Ritual Murder or Blood Libel Legend: A Study of Anti-Semitic Victimization Through Projective Inversion.' V: *The Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*. Simon J. Bronner, ed. Logan: Utah State University Press. Str. 386–409.
- Ebert, Chu Fa Ching 2004 *The Realm of the Other: Jesters, Gods, and Aliens in Shadowplay*. Tel Aviv: Tel Aviv University, The Yolanda and David Katz Faculty of the Arts, Department of Theatre Studies.
- Eliade, Mircea 1987 *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.

- Eliade, Mircea 1992 *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija.
- Ellis, Bill 1983 'De Legendis Urbis. Modern Legends in Ancient Rome.' *The Journal of American Folklore* 96(380): 200–208.
- Ellis, Bill 2011 'Fabulate.' V: *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art* (2nd ed.). Charlie T. McCormick, Kim Kennedy White, ed. Santa Barbara (California): ABC CLIO. Str. 465–466.
- Erb, Rainer 1993 'Jude, Judenlegenden.' V: *Enzyklopädie des Märchens* 7. Berlin, New York: W. de Gruyter. Str. 676–685.
- Eriksen, Thomas Hylland 2002 *Ethnicity and Nationalism*. London, Sterling, Va.: Pluto Press.
- Fakin Bajec, Jasna, Jerman, Katja 2006 'Ciganski/romski chiaroscuro, Podoba Ciganov/Romov v dokumentarnem filmskem gradivu.' V: *Zakaj pri nas žive Cigani in ne Romi*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 101–120.
- Ferle, Mojca 2009 'Še sedaj vedo ljudje o Francozih.' V: *Napoleon rezhe Ilirija vstan: ob 200-letnici ustanovitve Ilirskih provinc*. Ljubljana: Muzej in galerije mesta Ljubljane, Mestni muzej. Str. 63–72.
- Fine, Gary Alan 1992 *Manufacturing Tales: Sex and Money in Contemporary Legends*. Knoxville: The University of Tennessee Press.
- Fister, Peter 1975 *Arhitektura slovenskih protiturških taborov*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Flacke, Monika 2007 'National History Visualized.' V: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Manfred Beller, Joep Leerssen, ed. Amsterdam, New York: Rodopi (Studia imagologica; 13). Str. 381–383.
- Fontana, Josep 2003 *Evropa pred zrcalom*. Ljubljana: Založba / *cf.
- Forbes, Hamish 2007 *Meaning and Identity in a Greek Landscape. An Archaeological Ethnography*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Fortunat Černilogar, Damjana 1993 *Bovške Kluže*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za varstvo naravne in kulturne dediščine (Zbirka Kulturni in naravni spomeniki Slovenije: zbirka vodnikov; 182).
- Foster, George M. 1965 'Peasant Society and the Image of Limited Good.' *American Anthropologist* 67: 293–315.
- Fraser, Angus 1995 *The Gypsies*. Oxford, Cambridge: Blackwell.
- Frazer, James George 2001 *Zlata veja: raziskava magije in religije*. Ljubljana: Nova revija.
- Gabršček, Andrej (zbiralec) 1910 *Narodne pripovedke v Soških planinah*. Gorica: Goriška tiskarna A. Gabršček.
- Gans, Evelien, Leerssen, Joep 2007 'Jews.' V: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Manfred Beller, Joep Leerssen, ed. Amsterdam, New York: Rodopi (Studia imagologica; 13). Str. 202–208.
- Gay y Blasco, Paloma 2008 'Picturing »Gypsies«: Interdisciplinary Approaches to Roma Representation.' *Third Text* 22(3): 297–303.
- Gazin-Schwartz, Amy, Holtorf, Cornelius 1999 '«As Long as Ever I've Known It ...»: On Folklore and Archaeology.' V: *Archaeology and Folklore*. Amy Gazin-Schwartz, Cornelius Holtorf, ed. London, New York: Routledge. Str. 3–25.
- Georges, Robert A., Jones, Michael Owen 1995 'Folklore in the Culture of Groups in Contact.' V: *Folkloristics: An Introduction*. Bloomington: Indiana University Press. Str. 193–227.

- Giebauf, Johannes 2005 'Azijski barbar: iskanje sledi v srednjem veku.' *Zgodovinski časopis* 59(3–4): 255–268.
- Giffney, Noreen 2012 'Monstrous Mongols.' *Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies* 3: 227–245.
- Gilman, Sander L. 1985 *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Gingrich, Andre 1996 'Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe.' V: *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School II*. Borut Brumen, Bojan Baskar, ur. Ljubljana: Inštitut za multikulturne raziskave. Str. 99–127.
- Girard, René 2011 *Grešni kozel*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Glšenčnik, Igor (zbiralec) 1998 *Strah me je gratalo: od Ojstrice nad Dravogradom do Sv. Duha na Ostrem vrhu*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 17).
- Gmajner-Korošec, Marjana, Lalek, Nika, Poles, Rok 1998 *Sakralna dediščina Šaleške doline: [zbirka topografskih predstavitev cerkva v Šaleški dolini s kronološkim uvodom in interpretacijami del]*. Velenje: Pozoj.
- Gnezda, Mirjam, Mlakar, Saša, Trobič, Milan 2006 'Podobe Romov v slovenskih medijih.' V: *Zakaj pri nas žive Cigani in ne Romi*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 121–134.
- Gogovič, Stanka 2004 'Romi.' V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 509–510.
- Gogovič, Stanka 2004a 'Sinti.' V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 532.
- Goldstein, Diane E. 2004 *Once Upon a Virus. AIDS Legends and Vernacular Risk Perception*. Logan (Utah): Utah State University Press.
- Golež Kaučič, Marjetka 2007 'Slovene Folk Songs At the Crossroads Of Influences, Contacts, and Oppositions of East, West, North, and South.' *Slovene Studies* 29(1–2): 3–17.
- Goljevšček, Alenka 1982 *Mit in slovenska ljudska pesem*. Ljubljana: Slovenska matica.
- González Álvarez, David 2008 'Etnoarqueología del paisanaje tradicional como fuente de información en Arqueología.' *Actas de las I Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica: Dialogando con la cultura material*. Madrid. Str. 237–244.
- González Álvarez, David 2011 'Arqueología, folklore y comunidades locales: los castros en el medio rural asturiano.' *Complutum* 22(1): 133–153.
- Grafenauer, Ivan 1937/1938 'Slovenska narodna romanca o Romarju sv. Jakoba Kompostelskega.' *Dom in svet* 50(7): 338–348.
- Grafenauer, Ivan 1939 'Še Mavri v narodni pesmi.' *Dom in svet* 51(5): 281–285.
- Grafenauer, Ivan 1939a 'O Zariki in Sončici in še kaj o »španskih« junakih.' *Dom in svet* 51(1/2): 78–89.
- Grafenauer, Ivan 1939b 'Zamorci in zamorske deklce v narodnih legendah.' *Dom in svet* 51(6): 343–479.
- Grafenauer, Ivan 1950 'Slovenske ljudske pesmi o Kralju Matjažu.' *Slovenski etnograf* 3/4: 189–240.
- Grafenauer, Ivan 1951 *Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Grafenauer, Ivan 1973 *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*. Celje: Mohorjeva družba.
- Granda, Stane 2006 'Sence Napoleonovega mita pri Slovencih.' V: *Napoleon na Jadranu*. Janez Šumrada, ur. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Založba Annales, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko; Zadar: Sveučilište. Str. 291–303.

- Granda, Stane 2009 'Vojne s Francozi v ljudskem zgodovinskem spominu.' V: *Ledinska kronika: zgodovinske črtice ledinske župnije*. Janez Jelenc, ur. Ledine: Župnijski urad. Str. 207–212.
- Granda, Stane 2012 'Kmečki upori proti Francozom v luči Grafenauerjeve tipologije kmečkih uporov na Slovenskem.' V: *Zgodovinske dimenzije Ilirskih provinc*. Barbara Šterbec Svetina, Matija Godeša, ur. Ljubljana: Založba ZRC SAZU. Str. 153–165.
- Gričnik, Anton (zbiralec) 1998 *Farice: haloške folklorne pripovedi*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 18).
- Gruden, Josip 1911 'Spomini na Francoze.' *Zbornik Matice slovenske* XIII: 1–28.
- Gunnell, Terry 2008 'Legends and Landscape.' V: *Legends and Landscape: Articles Based on Plenary Papers Presented at the 5th Celtic-Nordic-Baltic Folklore Symposium, Reykjavik 2005*. Terry Gunnell, ed. Reykjavik: University of Iceland Press. Str. 13–24.
- Hadalin, Jelka, Kocjan, Danila (zbiralki) 1996 *Bežji zlodej, baba gre: kraške štorije*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 6).
- Hafstein, Valdimar Tr. 2000 'The Elves' Point of View.' *Fabula* 41: 87–94.
- Halbwachs, Maurice 1999 'Kolektivno i istorijsko pamčenje.' *Reč – časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja* 56: 63–82.
- Halbwachs, Maurice 2001 *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Heit, Helmut 2005 'Western Identity, Barbarism and the Inheritance of Greek Universalism.' *The European Legacy* 10(7): 725–739.
- Hellmut, Leopold 1984 *Gastfreundschaft und Gastrecht bei den Germanen*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Higgs Strickland, Debra 2003 *Saracens, Demons, & Jews: Making Monsters in Medieval Art*. Princeton: Princeton University Press.
- Hobsbawm, Eric 1990 *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric 1993 'Inventing Traditions.' V: *The Invention of Tradition*. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, ed. Cambridge: Cambridge University Press. Str. 1–14.
- Holz, Eva 2010 'Prometne razmere.' V: *Pod Napoleonovim orlom: 200 let ustanovitve Ilirskih provinc: razstavni katalog*. Anja Dular, Jože Podpečnik, Janez Šumrada, ur. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije. Str. 96–101.
- Honko, Lauri 1989 'Methods in Folk Narrative Research.' V: *Nordic Folklore. Recent Studies*. Reimund Kvideland, Henning K. Sehmsdorf, ed. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press. Str. 23–39.
- Hoppenbrouwers, Peter 2007 'Medieval Peoples Imagined.' V: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Manfred Beller, Joep Leerssen, ed. Amsterdam, New York: Rodopi (Studia imagologica; 13). Str. 45–62.
- Hornady, Aline G. 2002 'Visitors from Another Space: The Medieval Revenant as Foreigner.' V: *Meeting the Foreign in the Middle Ages*. Albrecht Classen, ed. New York, London: Routledge. Str. 71–95.
- Hrobat, Katja 2003 Šembilja na rimskih cestah. O ustnem izročilu in arheoloških raziskavah. [Neobjavljeno diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.] Ljubljana: [samozal.].
- Hrobat, Katja 2005 'Ajdi z Ajdovščine nad Rodikom.' *Studia mythologica Slavica* VIII: 99–112.
- Hrobat, Katja 2007 'Use of Oral Tradition in Archaeology: the Case of Ajdovščina Above Rodik, Slovenia.' *European Journal of Archaeology* 10(1): 31–56.

- Hrobat, Katja 2010 *Ko Baba dvigne krilo. Prostor in čas v folklori Krasa*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Hrobat, Katja 2010a 'Prostorska struktura vasi v ustnem izročilu, šegah in navadah na Krasu.' *Traditiones* 39(2): 87–105.
- Hrobat, Katja 2012 '»Emplaced« tradition: the Continuity of Folk Tradition in the Landscape.' *Traditiones* 41(2): 41–52.
- Hrovatin, Ivan Marija 2007 'Izročilo o jezeru in zmaju kot kozmogonski mit.' *Studia mythologica Slavica* X: 105–115.
- Hudales, Jože, Stropnik, Ivo 1991 *Mlinškovo berilo: (i)zbrani etnološki in slovstveni zapiski*. Velenje: Kulturni center Ivana Napotnika.
- Hudelja, Mihaela 1996 'Zakaj se Judje niso ustalili v slovenskem prostoru. Stereotipi o Judih na Slovenskem in Ahasver.' Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 23(179): 47–62.
- Hudelja, Mihaela 2004 'Judje.' V: *Slovenski etnološki leksikon*, Angelos Baš, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 194–195.
- Humar, Gorazd 2012 'Kratek sprehod skozi zgodovino gradnje mostov na ozemlju današnje Slovenije: od davnine do začetka 2. svetovne vojne.' *Arhitektov bilten: AB: mednarodna revija za teorijo arhitekture* 42 (195/196): 54–57.
- Hurvitz, Nathan 1974 'Blacks and Jews in American Folklore.' *Western Folklore* 33(4): 301–325.
- Hvam Hult, Marte 2003 *Framing a National Narrative. The Legend Collections of Peter Christen Asbjørnsen*. Detroit: Wayne State University Press.
- Ivanov, Nina, Medved, Lucija 2006 '»Tu imaš roko, brat ciganski. Iz enega kraja sva oba, oba enaka«, Podoba Cigana v Slovenskih večernicah.' V: *Zakaj pri nas žive Cigani in ne Romi*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 69–85.
- Ivanova, Radost 1989 'Epic Songs and Socio-Historical Changes.' *Narodna umjetnost* 26: 37–49.
- Iwatake, Mikako 1992 'Boundary, the Other World and the Stranger: Liminality and Space in Japanese Folklore Study.' *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion* 28: 81–99.
- Jakobsson, Sverrir 2001 '»Black Men and Malignant-Looking«. The Place of the Indigenous Peoples of North America in the Icelandic World View.' V: *Approaches to Vinland*. Andrew Wawn and Þórunn Sigurðardóttir, ed. Reykjavík: Sigurdur Nordal Institute. Str. 88–104.
- Jalušič, Vlasta 2016 'Refugees, Migrants and Others: the Demand for World Change or How to Think and Understand the Problem of Superfluosity?' Neža Kogovšek Šalamon, Veronika Bajt, ed., *Razor-Wired: Reflections on Migration Movements Through Slovenia in 2015*. Ljubljana: Peace Institute. Str. 72–85.
- Janko Spreizer, Alenka 2002 *Vedel sem, da sem Cigan – rodil sem se kot Rom: Znanstveni razizem v raziskovanju Romov*. Ljubljana: Institutum Studiorum Humanitatis – Fakulteta za podiplomski humanistični študij.
- Jansen, William Hugh 1959 'The Esoteric-Exoteric Factor in Folklore.' *Fabula: Journal of Folktale Studies* 2: 205–211.
- Jelinčič Boeta, Klemen 2009 *Judje na Slovenskem*. Celovec: Mohorjeva družba.
- Jenkins, Richard 2008 *Social Identity*. London, New York: Routledge.
- Jezernik, Božidar 1979 'Zgodovina v zgodbah ustne tradicije.' Časopis za kritiko znanosti 7(33–34): 239–277.

- Jezernik, Božidar 2006 'Zakaj pri nas žive Cigani in ne Romi.' V: *Zakaj pri nas žive Cigani in ne Romi*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 7–32.
- Jezernik, Božidar 2012 'Imaginarni »Turek«.' V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo. Str. 7–26.
- Jones, Siân 2003 *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*. London, New York: Routledge.
- Jones, W. R. 1971 'The Image of the Barbarian in Medieval Europe.' *Comparative Studies in Society and History* 13(4): 376–407.
- Jordanova, Ludmilla 1993 *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine Between the Eighteenth and Twentieth Centuries*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Kabachnik, Peter 2010 'Place Invaders: Constructing the Nomadic Threat in England.' *The Geographical Review* 100(1): 90–108.
- Kastelic, Zlata, Primc, Jože (zbiralca) 2001 *Krvavivc: vse sorte iz dežele Desetega brata, osrednje Suhe krajine, domovanja Turjaških, do Kočevskega*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 24).
- Kearney, Richard 2003 *Strangers, Gods, and Monsters: Interpreting Otherness*. London, New York: Routledge.
- Kerševan, Nada, Krebelj, Marija (zbiralki) 2003 *Düša na bicikli: folklorne pripovedi iz Brkinov, doline Reke in okolice*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 27).
- Klímová, Dagmar 1972 'Les guerres turques dans les narrations populaires III.' *Ethnologica slavica* 2: 199–245.
- Klintberg, Bengt af. 1989 'Legends Today.' V: *Nordic Folklore. Recent Studies*. Reimund Kvideland, Henning K. Sehmsdorf, ed. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press. Str. 70–89.
- Knific, Timotej 1993 'Hunski sledovi v Sloveniji?' V: *Ptujski arheološki zbornik: ob 100-letnici muzeja in Muzejskega društva*. Ptuj: Pokrajinski muzej. Str. 521–542.
- Knific, Timotej, Pleterski, Andrej 1993 'Staroslovanski grobišči v Spodnjih Gorjah in Zasipu.' *Arheološki vestnik* 44: 235–267.
- Kolar, Nataša 2012 'Francoska zasedba slovenske Štajerske leta 1809 na ptujsko-ormoškem območju.' V: *Zgodovinske dimenzije Ilirskih provinc*. Barbara Šterbec Svetina, Matija Godeša, ur. Ljubljana: Založba ZRC SAZU. Str. 39–56.
- Kommers, Jean 2007 '»Gypsies«.' V: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Manfred Beller, Joep Leerssen, ed. Amsterdam, New York: Rodopi (Studia imagologica; 13). Str. 171–174.
- Kotnik, Francè (zbral in uredil) 1957 *Storije. Koroške narodne pripovedke in pravljice*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Kovačević, Ivan 2012 'Urban Legends Between Multiculturalism and Assimilation.' *Annales: anali za istrske in mediteranske študije* 22(2): 401–408.
- Krajczar, Karel (zbiralec) 1996 *Kralič pa Lejpa Vida: slovenske pravljice in povedke s Porabja*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 13).
- Kralj, Ana 2008 'Nezaželeni? Medijske in politične konstrukcije tujcev v Sloveniji.' *Dve domovini – razprave o izseljenstvu* 27: 169–190.
- Krejan, Marija (zbiralka) 1999 *Vse sorte je že blou: pripovedi s Krškega gričevja na desnem bregu Save od Sevnice do Krškega*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 19).
- Krekovičová, Eva 1993 'A Picture of a Gypsy in Folk Songs.' *Human Affairs* 3: 170–190.

- Krekovičová, Eva 1997 'Jewishness in the Eyes of Others: Reflection of the Jew in Slovak Folklore.' *Human Affairs* 7(2): 167–183.
- Kropej, Monika 1995 *Pravljica in stvarnost: odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah na primerih iz Štrekljeve zapuščine*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU.
- Kropej, Monika 2008 *Od ajda do zlatoroga: slovenska bajeslovna bitja*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva.
- Kropej, Monika 2017 'Tradicijski junak Peter Klepec na stičišču izročil.' *Traditiones* 46(1–2): 11–36.
- Kropej, Monika, Cibic Tatjana 2004 'Pasjeglavec.' V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš et al., ur. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 404–405.
- Kuhar, Boris 1964 'Francozi v slovenskem ljudskem izročilu.' V: *Napoleonove Ilirske province: 1809–1814: razstava v Narodnem muzeju v Ljubljani*. Branko Reisp, Darinka Zelinkova, ur. Ljubljana: Narodni muzej. Str. 99–116.
- Kühar, Števan (zbiralec) 1988 *Ljudsko izročilo Prekmurja*. Murska Sobota: Pomurska založba (Zbirka Panonika).
- Kuljić, Todor 2012 *Kultura spominjanja: teoretske razlage uporabe preteklosti*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Kumer, Zmaga 1957 'Francozi v Ljubljani.' *Slovenska glasbena revija* IV(2–3): 17–21.
- Kumer, Zmaga 1984 'Zgodovinske osebnosti in zgodovinska resničnost v pripovednih pesmih. (Ob nekaterih primerih iz južnoslovenskega izročila.)' *Makedonski folklor* 17(33): 19–25.
- Kumer, Zmaga 1997 'Židje v slovenski ljudski pesmi.' *Muzikološki zbornik = Musicological annual* 33: 91–95.
- Kumrular, Özlem 2012 'Meditranske konstrukcije Turka v šestnajstem stoletju'. V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo. Str. 41–66.
- Kunaver, Dušica (zbiralka) 2006 *Pod Šmarno goro nekoč*. Ljubljana: [samozal.].
- Kunej, Rebeka, Serec Hodžar, Anja 2006 'Jaz bi rad cigajnar bil ...: podoba Ciganov v slovenskem ljudskem pripovedništvu in pesništvu.' V: »Zakaj pri nas žive Cigani in ne Romi«: narativne podobe Ciganov/Romov. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 67–100 (Zbirka Županičeva knjižnica; št. 17).
- Kuran-Burçoğlu, Nedret 2012 'Reprezentacije »Turka« v nemških medijih od zgodnjega novega veka do razsvetljenstva.' V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo. Str. 75–86.
- Kure, Bogomira (zbiralka) 2004 *Zgodbe ne moreš iz žakla zvrnit: folklorne pripovedi iz Bele krajine*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 28).
- Kuščer, Majda 1993 *Spomini na Turke na območju dežele in blejskega kota*. [Neobjavljeno diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.] Lesce: [samozal.].
- Kvartič, Ambrož 2010a 'Migracijski motivi sodobnih povedk o tujcih v velenjskem prostoru.' V: *Ustvarjanje prostorov*. Mirjam Mencej, Dan Podjed, ur. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete. Str. 92–111.
- Kvartič, Ambrož 2014 *Sodobne povedke*. [Neobjavljena doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.] Ljubljana: [samozal.].
- Kvartič, Ambrož 2017 *Pa se je res zgodilo?: sodobne povedke v Sloveniji*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Kvideland, Reimund 1979 'Verbal Transmission in the Process of Enculturation.' *Ethnologia Scandinavica* 9: 36–48.

- Kvideland, Reimund, Sehmsdorf, Henning K., ed. 1988 *Scandinavian Folk Belief and Legend*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Laineste, Liisi 2005 'Targets of Estonian Ethnic Jokes Within the Theory of Ethnic Humour (Ch. Davies).' *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 29: 7–24.
- Laineste, Liisi 2008 *Post-Socialist Jokes in Estonia: Continuity and Change*. Tartu: Tartu University Press (Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis: 12).
- Laineste, Liisi 2008a 'Politics of Joking: Ethnic Jokes and Their Targets in Estonia.' *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 40: 117–146.
- Langlois, Janet L. 2008 'Legend.' V: *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales*. Donald Haase, ed. Westport: Greenwood Press. Str. 569–571.
- Lapajne, Damjan 1997 'Cerkev sv. Elije na vrhu Gorjancev.' V: *Gorjanci*. Marinka Dražumerič et al., ur. Novo mesto: Zavod za varstvo naravne in kulturne dediščine. Str. 208–211.
- Layton, Robert 1999 'Folklore and World View.' V: *Archaeology and Folklore*. Amy Gazin-Schwartz, Cornelius J. Holtorf (ed.). London, New York: Routledge. Str. 26–34.
- Leerssen, Joep 2007 'Identity/Alterity/Hybridity.' V: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Manfred Beller, Joep Leerssen, ed. Amsterdam, New York: Rodopi (Studia imagologica; 13). Str. 335–342.
- Leerssen, Joep 2007a 'Nation, Ethnie, People.' V: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Manfred Beller, Joep Leerssen, ed. Amsterdam, New York: Rodopi (Studia imagologica; 13). Str. 377–381.
- Leerssen, Joep 2007b 'Ethnocentrism, Eurocentrism.' V: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Manfred Beller, Joep Leerssen, ed. Amsterdam, New York: Rodopi (Studia imagologica; 13). Str. 323–324.
- Leshock, David B. 2002 'Religious Geography: Designating Jews and Muslims as Foreigners in Medieval England.' V: *Meeting the Foreign in the Middle Ages*. Albrecht Classen, ed. New York, London: Routledge. Str. 202–225.
- Lévi-Strauss, Claude 1984 *Triste tropiques*. Harmondsworth et al.: Penguin Books.
- Lévi-Strauss, Claude 1994 *Rasa in zgodovina; Totemizem danes*. Ljubljana: Škuc, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Liégeois, Jean-Pierre 2005 *Gypsies: An Illustrated History*. London: Al Saqi Books.
- Lindahl, Carl 1986 'Psychic Ambiguity at the Legend Core.' *Journal of Folklore Research* 23(1): 1–22.
- Lindow, John 1995 'Supernatural Others and Ethnic Others: A Millenium of World View.' *Scandinavian Studies* 67(1): 8–31.
- Lippmann, Walter 1999 *Javno mnenje*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Livak, Leonid 2010 *The Jewish Persona in the European Imagination. A Case of Russian Literature*. Stanford: Stanford University Press.
- Lowenthal, David 1995 *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Lukšič-Hacin, Marina 2004 'Etnična identiteta.' V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš et al., ur. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 113.
- Luthar, Oto, Šumi, Irena 2004 'Living in Metaphor: Jews and Anti-Semitism in Slovenia.' V: *Jews and Slavs (vol. 12): Jews and Anti-Semitism in the Balkans*. Wolf Moskovich, Oto Luthar, Irena Šumi, ed. Ljubljana: Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. Str. 29–48.

- Ma, Sheng-mei 2010 'Orientalism.' V: *Encyclopedia of Identity*. Ronald L. Jackson, ed. New York: SAGE Publications. Str. 517–519.
- Macuh, Peter (et al.) (ur.) 2000 *Drava nekoč in danes: zemljepisne, zgodovinske in etnološke značilnosti sveta ob Dravi; splavarstvo in energetika*. Maribor: Obzorja.
- Makarovič, Gorazd 1995 'Slovenci in čas: odnos do časa kot okvir in sestavina vsakdanjega življenja.' Ljubljana: Krtina.
- Makarovič, Marija 1955 'Kmet ziblje Francoza.' *Slovenski etnograf* 8: 153–169.
- Malarte-Feldman, Claire L. 2008 'Adaptation.' V: *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales*. Donald Haase, ed. Westport: Greenwood Press. Str. 2–3.
- del Mar Llinares, María 1990 *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*. Madrid: Akal.
- del Mar Llinares, María 1990a *Os Mouros no imaxinario popular galego*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Marolt, Janez 2002 'History of Slovene Jewry.' *Studia Historica Slovenica* 2(2): 315–325.
- Martinoska, Ana 2005 'Ethnic Stereotypes in the Macedonian Folklore and Their Reflection in the Macedonian Contemporary Literature.' *Neohelicon* XXXII(1): 71–79.
- Markun, Ivana (zbiralka) 2012 *Gremo Kran puzdravt: pripovedi iz Kranja z okolico in iz vasi Sorškega polja*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba (Zbirka Glasovi; knj. 40).
- Martinus, Pedro 2012 'Ethnic Humor: What do Portuguese People Laugh At?' *Folklore* 50: 87–98.
- Mason, Peter 1990 *Deconstructing America: Representations of the Other*. London, New York: Routledge.
- Mathisen, S. R. 1993 'Folklore and Cultural Identity.' V: *Nordic Frontiers: Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*. Pertti J. Anttonen, Reimund Kvideland, ed. Turku: Nordic Institute of Folklore. Str. 35–48.
- Matičetov, Milko 1948 'Attil fra Italiani, Corati e Sloveni.' *Ce fastu?: rivista della Società filologica Friuliana* 24/25(5/6–1/6): 116–121.
- Matičetov, Milko 1984 'Pesmi o Marku (Knezu, Kraljeviču ...) na Slovenskem.' *Traditiones* 13: 49–58.
- Matteoni, Francesca 2008 'The Jew, the Blood and the Body in Late Medieval and Early Modern Europe.' *Folklore* 119: 182–200.
- Mayall, David 1988 *Gypsy-travellers in the Nineteenth Century Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mazo Karras, Ruth 2005 *Sexuality in Medieval Europe: Doing Unto Others*. New York, Abingdon: Routledge.
- MacKenzie, John M. (ed.) 2005 'Jews, European.' V: *Peoples, Nations and Cultures: An A–Z of the Peoples of the World, Past and Present*. London: Weidenfeld & Nicolson. Str. 358–359.
- Medvešček, Pavel (zbiralec) 1990 *Na rdečem oblaku vinograd rase: pravce n štorje od Matajurja do Korade*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 3).
- Mencej, Mirjam 2006 *Coprnice so me nosile. Raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica; št. 18).
- Mencej, Mirjam 2013 'Simbolika obredov cirkumambilacije v tradicijskih skupnostih.' *Studia mythologica Slavica* XVI: 125–148.
- Mencej, Mirjam (ur.) 2010 *Pripovedi s Kozjanskega in Obsotelja*. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Mihelič, Darja 2005 'Cigani v slovenskem ljudskem izročilu.' *Glasnik ZRS Koper* 10(6): 38–40.

- Mihelič, Darja 2005a 'Čigan ima črne oči, pri njem so kratke noči: Darja Mihelič, raziskovalka Romov v slovenskem ljudskem izročilu.' *Mladina* 46(14. 11. 2005): 52–53.
- Mrak, Anja 2014 *Protiturški tabori v folklori in prostoru*. [Neobjavljeno diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.] Ljubljana: [samozal.]
- Mrak, Anja 2014a 'Krvoločni osvajačji in hudičevi vojaki: Turki kot »barbari« v ideoloških diskurzih in slovenski folklori.' *Studia mythologica Slavica* XVII: 221–242.
- Morato, Nada (zbiralka) 2002 *Mrak eno jutrnja: štorje iz Slovenske Istre*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 25).
- Mróz, Lech 1984 'People and Non-People: The Way of Distinguishing One's Own Group by Gypsies in Poland.' *Ethnologia polona* 10: 109–128.
- Muršič, Rajko 2012 'O simbolnem drugačenju: Turek kot grozeči Drugi.' V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo. Str. 27–40.
- Narváez, Peter 1991 'Newfoundland Berry Pickers »In the Fairies«: Maintaining Spatial, Temporal, and Moral Boundaries Through Legendry.' V: *The Good People. New Fairylore Essays*. Peter Narváez, ed. New York, London: Garland Publishing, Inc. Str. 336–368.
- Niedermüller, Péter 1999 'Ethnicity, Nationality, and the Myth of Cultural Heritage: A European View.' *Journal of Folklore Research* 36(2/3): 243–253.
- Niewiara, Aleksandra 2012 '»Ljubi sosedi«, ta »hudobni morilec« – podoba Turka v poljskem jeziku in kulturi.' V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo. Str. 187–204.
- Nora, Pierre 1989 'Between Memory and History.' *Representations* 26: 7–25.
- Oblak Milčinski, Tanja (zbiralka) 2006 *Svi šle wakapavat turšca na Mah: pripovedi z jugozahodnega dela Ljubljanskega barja*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 31).
- Oișteanu, Andrei 2009 *Inventing the Jew. Antisemitic Stereotypes in Romanian and Other Central-East European Cultures*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Olweean, Steve S. 2002 'Psychological Concepts of the »Other«: Embracing the Compass of the »Self«.' V: *The Psychology of Terrorism*. Chris E. Stout, ed. Westport: Praeger. Str. 97–112.
- Ordóñez Burgos, Jorge 2009 'Sobre lo griego y lo bárbaro.' *Nova tellus* 27(2): 123–147.
- Orešnik, Marta (zbiralka) 2013 *Gori, doli, sem in tja: folklorne pripovedi iz Zgornje Savinjske doline*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba (Zbirka Glasovi; knj. 43).
- Oring, Elliot 1994 'The Arts, Artifacts, and Artifices of Identity.' *The Journal of American Folklore* 107(424): 211–233.
- Orožen, Janko 1936 *Gradovi in graščine v narodnem izročilu. 1. Gradovi in graščine ob Savinji, Sotli in Savi*. Celje: [samozal.].
- Osmuk, Nada 1985 'Tabor v Studenem.' V: *Ljudje in kraji ob Pivki* 2. Rado Gospodarič, ur. Postojna: Kulturna skupnost. Str. 121–131.
- Osredkar, Meta 2008 *Moravska dolina v zgodnjem srednjem veku*. [Neobjavljeno diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.] Ilirska Bistrica: [samozal.].
- Osredkar, Meta 2009 'O Turkih, ajdih in cerkvah, ki nočejo stati pri miru: zgodnji srednji vek Moravske doline, kot ga kaže arheologija in ljudsko izročilo.' *Studia mythologica Slavica* XII: 63–86.
- Ožbolt, Milena (zbiralka) 2004 *Andrejeva stopinja: folklorne pripovedi iz Loške doline, Blok, Loškega potoka in okolice Cerkniškega ter Babnega Polja*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 29).
- Pajnik, Mojca, Lesjak-Tušek, Petra, Gregorčič, Marta 2001 *Prebežniki, kdo ste?* Ljubljana: Mirovni inštitut.

- Palavestra, Vljako 1966 'Narodna predanja o starom stanovništvu.' *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. Etnologija* 20–21: 5–86.
- Palavestra, Vljako 2004 *Historijska usmena predanja iz Bosne in Hercegovine: studija – zbornik i komentari*. Sarajevo: Buybook; Zemun: Most Art.
- Palmenfelt, Ulf 2009 'Contemporary Uses of Narrative.' *Elore* 16(2): 1–12.
- Papachristophorou, Marilena 2008 'Oicotype.' V: *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales*. Donald Haase, ed. Westport: Greenwood Press. Str. 704–705.
- Parafita, Alexandre 2006 *A Mitologia dos Mouros. Lendas, Mitos, Serpentes, Tesouros*. Amadora: Edições Gailivro.
- Penec, Vesna, Toplišek Lidija (zbiralki) 2009 *Petrina in Striček: folklorne pripovedi iz okolice Celja in Laškega*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba (Zbirka Glasovi; knj. 36).
- Penko Seidl, Nadja 2008 'Pomen toponimov s poudarkom na ledinskih imenih za proučevanje kulturne krajine.' *Acta geographica Slovenica* 48(1): 33–56.
- Pepevnik, Špela, Oset, Karmen (zbiralki) 2010 *Lučka sred jive sveti: povedke s širšega Kozjanskega*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba (Zbirka Glasovi; knj. 39).
- Petrović, Tanja 2004 'Tuji delavci v Sloveniji: pogled od znotraj.' V: *Nemirna srca. Priročnik za pouk državlanske vzgoje. I. zvezek: Migracije*. Ljubljana: Založba ZRC. Str. 10–11.
- De Pina Cabral, João 1989 'The Valuation of Time Among the Peasant Population of the Alto Minho, Northwestern Portugal.' V: *Who Needs the Past: Indigenous Values and Archaeology*. Robert Layton, ur. London, New York: Routledge (One World Archaeology; 5). Str. 59–69.
- Pleterski, Andrej 2005 'De Sclavis autem unde dicitis: Slovani in Vlahi na »nikogaršnjem« ozemlju istrskega zaledja.' *Acta historiae* 13(1): 113–150.
- Pleterski, Andrej 2006 'Police na Tolminskem – prva »ciganska« vas na Slovenskem?' V: *Med srednjo Evropo in Sredozemljem: Vojetov zbornik*. Sašo Jerše, ur. Ljubljana: Založba ZRC SAZU. Str. 33–45.
- Pleterski, Andrej, Šantek, Goran Pavel 2012 'Baba Babnega polja.' *Studia mythologica Slavica* XV: 63–77.
- Podbrežnik Vukmir, Breda, Kotnik, Irena (zbiralki) 2009 *Čuden prečudež: folklorne in druge pripovedi iz Kamnika in okolice*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba (Zbirka Glasovi; knj. 37).
- Podpečan, Blaž (zbiralec) 2007 *Têdi ni blo tek ko dôns: folklorne pripovedi iz Spodnje Savinjske doline*. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba (Zbirka Glasovi; knj. 33).
- Polajnar, Janez 2009 'Ilirske province, Francozi in mit narodne osvoboditve.' V: *Napoleon rezhe Ilirja vstan: ob 200-letnici ustanovitve Ilirskih provinc*. Ljubljana: Muzej in galerije mesta Ljubljane, Mestni muzej. Str. 27–41.
- Poo, Mu-chou 2005 *Enemies of Civilization. Attitudes toward Foreigners in Ancient Mesopotamia, Egypt, and China*. New York: State University of New York Press.
- Premk, Janez, Hudelja, Mihaela 2014 *Tracing Jewish Heritage: A Guidebook to Slovenia*. Ljubljana: Research and Documentation Centre JAS.
- Prime, Jože (zbiralec) 1997 *Okamneli mož in druge zgodbe iz Zgornje Kolpske doline (od Babnega Polja in Prezida, preko Gerova, Čabra, Osilnice, Kužlja, Kostela, Fare do Dola in Predgrada)*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 15).
- Pugelj, Sabina 2007 *Arheološka topografija jugovzhodnega dela ilirskobistriške občine*. [Neobjavljeno diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.] Ilirska Bistrica: [samozal.].

- Pugelj, Sabina 2012 *Vile bile: dolina Reke od Ilirske Bistrice do Zabič in Hrušice*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba (Zbirka Glasovi; knj. 41).
- Pust, Klemen 2007 'Podoba Turka v krščanskih deželah vzhodnega Jadrana v zgodnjem novem veku.' *Acta historiae* 15(1): 209–234.
- Radešček, Rado 1983 *Slovenske legende*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Radešček, Rado 1996 *Slovenske legende* 2. Idrija: Bogataj, ABC Merkur.
- Rapport, Nigel, Overing, Joanna 2003 *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. Taylor & Francis e-Library. Dostopno na URL: https://zodml.org/sites/default/files/%5BNigel_Rapport%2C_Joanna_Overing%5D_Social_and_Cultura.pdf [uporabljeno 2013–2016].
- Ravbar Molato, Nada (zbiralka) 2007 *Kruh in ribe: od Bržanije prek Trsta do Soče*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba (Zbirka Glasovi; knj. 32).
- Ravnikar, Tone 1989 *Prispevki k zgodovini Šaleške doline: zbornik*. Titovo Velenje: Kulturni center Ivan Napotnik.
- Reboredo, J. M. González 1983 *Lendas galegas de tradición oral*. Vigo: Galaxia.
- Reinoso Genoni, Mia 2010 'Otherness, History of.' V: *Encyclopedia of Identity*. Ronald L. Jackson, ed. New York: SAGE Publications. Str. 526–530.
- Repič, Jaka 2006 'Medkulturni dialog med Romi in civili kot strategija izključevanja.' V: *Zakaj pri nas žive Cigani in ne Romi*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 197–210.
- Rešek, Dušan (zbiralec) 1995 *Brezglavjeki: zgodbe iz Prekmurja*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 9).
- Risteski, Ljupčo 2001 Space and Boundaries Between the Worlds. *EthnoAnthropoZoom* 1: 154–179.
- Roper, Jonathan 2003 'Towards a Poetics, Rhetorics and Proxemics of Verbal Charms.' *Electronic Journal of Folklore* 24: 7–49.
- Rowlands, Michael 1993 'The Role of Memory in the Transmission of Culture.' *World Archaeology* 25(2), str. 141–151.
- Rozhdestvenskiy, Metodiy 2013 'Claiming What Belongs to the Others: On Barbarian Rhetoric in Late Antiquity and the Early Middle Ages'. *CAS Working Paper Series* (Issue 5): 3–47.
- Rutar, Simon 1882 *Zgodovina Tolminskega: zgodovinski dogodki sodnijskih okrajev Tolmin, Bovec in Cerkno ž njih prirodznanskim in statističnim opisom*. Gorica: Josip Devetak.
- Sabatos, Charles 2008 'Slovak Perceptions of the Ottoman Legacy in Eastern Europe.' *Middle Eastern Studies* 44(5): 735–749.
- Saethre, Eirik 2007 'UFO's, Otherness, and Belonging: Identity in Remote Aboriginal Australia.' *Social Identities* 13(2): 217–233.
- Sager, Alexander 2002 'Hungarians as *vremde* in Medieval Germany.' V: *Meeting the Foreign in the Middle Ages*. Albrecht Classen, ed. New York, London: Routledge. Str. 27–44.
- Said, Edward W. 1996 *Orientalizem: zahodnjaški pogled na Orient*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.
- Samec, Marija (zbiralka) 2014 *So z vilicami pisali: folklorne pripovedi iz občine Grosuplje in okolice*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Zbirka Glasovi; knj. 44).
- Santos-Granero, Fernando 1998 'Writing History Into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia.' *American Ethnologist* 25(2): 128–148.
- Sawin, Patricia E. 1997 "Gender". V: *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. Thomas A. Green, ed. Denver (Colorado), Oxford: ABC-CLIO. Str. 405–409.

- Schaefer, Richard T. 2008 'Urban Legends.' V: *Race, Ethnicity, and Society*. Los Angeles et al.: SAGE Publications. Str. 1352–1356.
- Scherb, Victor I. 2002 'Assimilating Giants: The Appropriation of Gog and Magog in Medieval and Early Modern England.' *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 32(1): 59–84.
- Schnitzler, Otto 1984 'Ewiger Jude.' V: *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Band 4*. Berlin, New York: W. de Gruyter. Str. 578–588.
- Schulz, Katja 2004 *Riesen. Von Wissenshütern und Wildnisbewohnern in Edda und Saga*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Shakespeare, Tom 1997 'Cultural Representation of Disabled People: Dustbins for Disavowal?' V: *Disability Studies: Past, Present and Future*. Len Barton and Mike Oliver, ed. Leeds: The Disability Press. Str. 217–233.
- Simoniti, Vasko 1990 *Turki so v deželi že: turški vpadi na slovensko ozemlje v 15. in 16. stoletju*. Celje: Mohorjeva družba.
- Simoniti, Vasko 1991 *Vojaška organizacija na Slovenskem v 16. stoletju*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Simoniti, Vasko 2003 *Fanfare nasilja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Slapšak, Božidar 1974 'Kazlje.' *Varstvo spomenikov XVII–XIX*(1): 187.
- Slapšak, Božidar 1987 'Tabori v sistemu protiturske obrambe.' *Kronika: časopis za slovensko krajevno zgodovino* 35: 143–146.
- Slapšak, Božidar 1995 *Možnosti študija poselitve v arheologiji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta (Arheo: arheološka obvestila; 17).
- Slavec Gradišnik, Ingrid 2004 'Etnična skupina.' V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš et al., ur. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 113.
- Smerdel, Inja 1999 'Mi in Drugi.' *Etnolog: glasnik Slovenskega etnografskega muzeja* 9(2): 107–118.
- Smith, Anthony D. 2005 *Nacionalizem. Teorija, ideologija, zgodovina*. Ljubljana: Krtina.
- Snoj, Marko 2009 *Etimološki slovar slovenskih zemljepisnih imen*. Ljubljana: Modrijan, Založba ZRC.
- Solms, Wilhelm 1998 'On the Demonising of Jews and Gypsies in Fairy Tales.' V: *Sinti and Roma: Gypsies in German-speaking Society and Literature*. Susan Tebbutt, ed. New York, Oxford: Berghahn Books. Str. 91–106.
- Sonneman, Toby F. 1999 'Dark Mysterious Wanderers: The Migrating Metaphor of the Gypsy.' *Journal of Popular Culture* 32(4): 119–139.
- Stanonik, Marija 1999 *Slovenska slovstvena folklor*. Ljubljana: DZS.
- Stanonik, Marija 2005 *Nekoč je bilo jezero: povedke in pravljice iz Poljanske doline in njenega pogorja, zapisane ali objavljene od 1858 do 1941*. Škofja Loka: Muzejsko društvo.
- Stanonik, Marija 2008 *Interdisciplinarnost slovstvene folklore*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Stanonik, Marija (zbiralka) 2001 *Bela Ljubljana: zgodbe iz slovenske prestolnice*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 23).
- Starman, Hannah 2004 'Judje in ideacija o Judih v sodobni Sloveniji.' *Razprave in gradivo: revija za narodnostna vprašanja* 45: 160–182.
- Staszak, Jean-François 2009 'Other/Otherness.' V: *International Encyclopedia of Human Science*. Nigel Thrift, Rob Kitchin, ed. Elsevier. Str. 43–47. Dostopno na URL: https://is.muni.cz/el/1423/jaro2016/SOC584/um/Nigel_Thrift_Rob_Kitchin-International_Encyclopedia_of_Human_Geography_Twelve-Volume_Set_Volume_8_2009_.pdf [uporabljeno 2013–2016].
- Stefanova, Ana 2012 'Humor Theories and the Archetype of the Trickster in Folklore: An Analytical Psychology Point of View.' *Folklore* 50: 63–86.

- Stele, France (zbiralec) 2013 *Zlati hrib: pravljice in povedke iz Tunjic in okolice*. Kamnik: Matična knjižnica.
- Stepanov, Tsvetelin 2010 *The Bulgars and the Steppe Empire in the Early Middle Ages: The Problem of the Others (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450)*. Boston: Brill Academic Publishers.
- Stopar, Ivan 1993 *Grajske stavbe v vzhodni Sloveniji. Knj. 4, Med Solčavskim in Kobanskim: občine Mozirje, Velenje, Slovenj Gradec, Ravne, Dravograd, Radlje, Maribor-Ruše*. Ljubljana: Viharnik, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Strauss, Daniel 1998 'Anti-Gypsyism in German Society and Literature.' V: *Sinti and Roma: Gypsies in German-speaking Society and Literature*. Susan Tebbutt, ed. New York, Oxford: Berghahn Books. Str. 81–90.
- Stres, Peter et al. (zbiralci) 2008 *Zlata koza pod razvalinami: vjedence in druge folklorne pripovedi iz Brd in okolice Gorice*. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba (Zbirka Glasovi; knj. 35).
- Studen, Andrej 2015 'Neprilagojeni in nevarni Cigani: izsek iz zgodovine kontaminacije, gnusa in prezira v 18. in 19. stoletju.' *Acta historiae* 23(1): 97–112.
- von Sydow, Carl W. 1948 *Selected Papers on Folklore. Published on the Occasion of his 70th Birthday*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- Šmitek, Zmago 1986 *Klic daljnih svetov: Slovenci in neevropske kulture*. Ljubljana: Založba Borec.
- Šmitek, Zmago 1994 'Primerjalni vidiki slovenskega ljudskega izročila o Atili.' *Traditiones* 23: 187–201.
- Šmitek, Zmago 1999 'The Image of the Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition.' *Studia mythologica Slavica* II: 161–195.
- Šmitek, Zmago 2001 'Mitološki in pravljичni čas.' *Traditiones* 30(2): 7–25.
- Šmitek, Zmago 2003 *Sledovi potujočih duš. Vedomci, kresniki in sorodna bajna bitja*. Radovljica: Didakta.
- Šmitek, Zmago 2004a 'Govorica toponimov.' V: *Mitološko izročilo Slovencev: svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba. Str. 217–240.
- Šmitek, Zmago 2005 *Moč ti je dana. Slovenske pripovedi o junakih in zgodovinskih osebnostih*. Radovljica: Didakta.
- Šmitek, Zmago 2009 'Kralj Matjaž: mavrični sij ljudskega junaka.' *Acta historiae* 17(1–2): 127–140.
- Šmitek, Zmago 2009a 'Zmajsko seme: topografija slovenskega izročila o Kresniku.' *Studia mythologica Slavica* XII: 169 – 185.
- Šmitek, Zmago 2012 'Kralj Matjaž in drugi ljudski junaki.' V: *Poetika in logika slovenskih mitov: ključni kraljestva*. Ljubljana: Študentska založba. Str. 199–271.
- Šmitek, Zmago 2012a 'Govorica lesenih očakov: kulturnozgodovinska pričevanja dreves.' V: *Poetika in logika slovenskih mitov: ključni kraljestva*. Ljubljana: Študentska založba. Str. 51–109.
- Šrmpf, Katarina 2014 'Creating »the Other« Through the Narrative Tradition in the Slovenian – Croatian Border Area of Upper Obsočje.' *Slovenský národopis* 62(2): 197–208.
- Štih, Peter 1990 'Huni.' V: *Enciklopedija Slovenije, zv. 4*. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 91.
- Štok-Vojška, Nelda (zbiralka) 2005 *Istrske štorjice*. Koper: Libris.
- Štok-Vojška, Nelda (zbiralka) 2010 *Štórjice od straha: strašljive prigode iz slovenske Istre. Marežige: [samozal.]*.
- Štrekelj, Karel (zbiralec) 1895–1923 *Slovenske narodne pesmi*. Ljubljana: Slovenska matica.

- Štrukelj, Pavla 2004 *Tisočletne podobe nemirnih nomadov: zgodovina in kultura Romov v Sloveniji*. Ljubljana: Družina.
- Štrukelj, Pavla, Winkler, Peter 1996 'Romi.' V: *Enciklopedija Slovenije*, zv. 10. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 285–288.
- Šumi, Irena 2004 'Etnično razlikovanje v Sloveniji: izbrane problematizacije.' *Razprave in gradivo: revija za narodnostna vprašanja* 45: 14–47.
- Šumrada, Janez 2010 'Napoleonova Ilirija in Slovenci.' V: *Pod Napoleonovim orlom: 200 let ustanovitve Ilirskih provinc: razstavni katalog*. Anja Dular, Jože Podpečnik, Janez Šumrada, ur. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije. Str. 24–49.
- Švarc, Mladen A., Vidic, Marko 1990 'Judje.' V: *Enciklopedija Slovenije*, zv. 4. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 315–316.
- Tangherlini, Timothy R. 1988 'Ships, Fogs, and Traveling Pairs: Plague Legend Migration in Scandinavia.' *The Journal of American Folklore* 101(400): 176–206.
- Tangherlini, Timothy R. 1990 '»It Happened Not Too Far from Here...«: A Survey of Legend Theory and Characterization.' *Western Folklore* 49(4): 371–390.
- Tangherlini, Timothy R. 1994 *Interpreting Legend: Danish Storytellers and Their Repertoires*. New York: Garland.
- Tangherlini, Timothy R. 1995 'From Trolls to Turks: Continuity and Change in Danish Legend Tradition.' *Scandinavian Studies* 67(1): 32–62.
- Tangherlini, Timothy R. 2013 'Introduction.' V: *Danish Folktales, Legends & Other Stories*. Timothy R. Tangherlini, ed. Seattle, London: University of Washington Press. Str. 2–63.
- Taylor, Becky 2014 *Another Darkness, Another Dawn: A History of Gypsies, Roma and Travellers*. London: Reaktion Books.
- Tebbutt, Susan 1998 'Sinti and Roma: From Scapegoats and Stereotypes to Self-Assertion.' V: *Sinti and Roma: Gypsies in German-speaking Society and Literature*. Susan Tebbutt, ed. New York, Oxford: Berghahn Books. Str. ix–xxiii.
- Tebbutt, Susan 1998a 'Piecing Together the Jigsaw: The History of the Sinti and Roma in Germany.' V: *Sinti and Roma: Gypsies in German-speaking Society and Literature*. Susan Tebbutt, ed. New York, Oxford: Berghahn Books. Str. 1–16.
- Terseglav, Marko 2002 'Šalo na stran in šala kot kratka oblika ustnega slovstva.' *Traditiones* 31(2): 55–83.
- Thompson, E. A. 2000 *The Huns*. Oxford, Malden: B. Blackwell.
- Todorov, Tzvetan 1984 *The Conquest of America: the Question of the Other*. New York: Harper & Row.
- Todorova, Maria 2001 *Imaginarij Balkana*. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo.
- Todorova-Pirgova, Iveta 1999 'Cultural Images of the Ethnic Groups and Ethnic Interrelations in the Balkans.' *Ethnographie* 21(2): 147–175.
- Tomažič, Jože (zbiralec) 1990 *Pohorske bajke*. Celje: Mohorjeva družba.
- Tomšič, Marjan (zbiralec) 1989 *Noč je moja, dan je tvoj: (istrske štorije)*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 2).
- Tončič Štrancar, Marija (zbiralka) 2005 *Frk čez drn – frk čez trn: prolke, pravce, štorce in prfjetce iz Brkinov in Čičarije*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 30).
- Toš, Marjan 2006 'Stereotipno o zgodovinskem spominu na slovenske Jude.' V: *Mitsko in stereotipno v slovenskem pogledu na zgodovino: zbornik 33. zborovanja Zveze zgodovinskih društev Slovenije*. Mitja Ferenc, Branka Petkovšek, ur. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije. Str. 209–220.

- Toš, Marjan 2012 *Zgodovinski spomin na prekmurske Jude*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Trachtenberg, Joshua 2001 *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Trdina, Janez 1987 *Podobe prednikov. Zapiski Janeza Trdine iz obdobja 1870–1879*. Snežana Štabi, Igor Kramberger, ur. Ljubljana: Krt.
- Trojar, Petra 2009 *Regionalne variante slovenskih legend*. [Neobjavljeno magistrsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.] Škofja Loka: [samozal.].
- Truc, G  r  me 2012 'Memory of Places and Places of Memory: for a Halbwachsian Socio-Ethnography of Collective Memory.' *International Social Science Journal* (203–204): 147–159.
- Tuisk, Astrid 2014 'We Have Nothing To Do With Them; They Live With Their Own Kind. Siberian Estonians' Representations Of The Neighbouring Turkic Peoples.' *Folklore* 58: 77–104.
- Uhlíková, Lucie 2009 'Smutn   po  ten   – obraz   ida v moravsk  m folkloru.' V: *Sm  ch a pl    *. Irena P  ibyl  v   Lucie Uhlíková, eds. N  m      nad Oslavou: M  stsk   kulturn   st  edisko, 2009. Str. 15–24.
- Ule, Mirjana 1999 *Predsodki in diskriminacije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središč.
- Valen    , Vlado 1970 'Sadjarstvo.' V: *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog. Zv. 1, Agrarno gospodarstvo*. Str. 317–341.
- Valen    , Vlado 1992   idje v preteklosti Ljubljane. Ljubljana: Park.
- Verdinek, Bojana (zbiralka) 2002 *Lesene cokle: folklorne pripovedi iz Mežiške, Mislinjske in   ale  ke doline*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 26).
- Vezovnik, Andreja 2015 'Ex-Yugoslavian Immigrant Workers in Slovenia: Between Balkanization and Victimization.' *Dve domovini: razprave o izseljenstvu* 41: 11–22.
- Vidic, Marko (ur.) 2001 *Ilustrirana zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Vidmar, Breda 2006 *Razbor med koprenami spomina*. Razbor pod Lisco: K   TD Blaž Jurko.
- Vidmar Mandič, Breda (zbiralka) 2013 *Kar nej rejs, se ne   ne guvuri: povedke izpod Lisce in njene širše okolice*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba (Zbirka Glasovi; knj. 42).
- Vilfan, Sergij 1955 'Pes Marko.' *Slovenski etnograf* 8: 145–151.
- Vinkler, Jonatan 2011 *Uporniki, »hudi farji« in Hudi  evi soldatje. Podobe iz evropskih in »slovenskih« imaginarijev 16. stoletja*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Vinogradova, Lyudmila N. 1999 'Notions of »Good« and »Bad« Death in the System of Slavic Beliefs.' *Etnolog* 9(1): 45–49.
- Vodopivec, Peter 2001 'O Evropi, Balkanu in metageografiji.' V: Maria Todorova, *Imaginarij Balkana*. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo. Str. 381–401.
- Vodopivec, Peter 2006 *Od Pohlinove slovnice do samostojne države: slovenska zgodovina od konca 18. stoletja do konca 20. stoletja*. Ljubljana: Modrijan.
- Vogrinc, Jože 2007 'Zamišljene skupnosti danes: spremna beseda.' V: Benedict Anderson, *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis. Str. 303–325.
- Voje, Ignacij 1996 *Slovenci pod pritiskom turškega nasilja*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Vrbič, Ajda 2010 *Arheološka topografija in ustno izročilo   ale  ke doline*. [Neobjavljeno diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.] Ljubljana: [samozal.].
- White, David Gordon 1991 *Myths of the Dog-Man*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

- White, Hayden 1972 'The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea.' V: *The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*. Edward Drudley and Maximillian E. Novak, ed. Pittsburgh: University of Pittsburgh. Str. 3–38.
- Wistrich, Robert S. 1999 'The Devil, The Jew, and Hatred of the »Other«.' V: *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia*. Robert S. Wistrich, ed. Australia et al.: Harwood Academic Publishers. Str. 1–15.
- Yelenevskaya, Maria N., Fialkova, Larisa 2004 'My Poor Cousin, My Feared Enemy: The Image of Arabs in Personal Narratives of Former Soviets in Israel.' *Folklore* 115: 77–98.
- Yelenevskaya, Maria N., Fialkova, Larisa 2007 'The Image of the Other in Personal Narratives.' V: *Ex-Soviets in Israel: From Personal Narratives to a Group Portrait*. Detroit: Wayne State University Press. Str. 89–156.
- Zavratnik, Simona 2011 'Sodobne migracije v mnenjih slovenske javnosti.' *Dve domovini: razprave o izseljenstvu* 33: 55–71.
- Zonabend, Françoise 1993 *Dolgi spomin: časi in zgodovine v vasi*. Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta.
- Zukier, Henri 1999 'The Transformation of Hatred: Antisemitism as a Struggle for Group Identity.' V: *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia*. Robert S. Wistrich, ed. Australia et al.: Harwood Academic Publishers. Str. 118–130.
- Zupan, Marjan (zbiralec) 1999 *Rpečekova vučca: folklorne pripovedi z visoke Gorenjske (in iz Kanalske doline)*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 20).
- Žele, Andreja (zbiralka) 1996 *Kaku su živeli in si dejali kratek cejt: kratke štorije s Pivškega*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 12).
- Žigon, Zvone 2004 'Etnični stereotip.' V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš et al., ur. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 114.

KRATICE:

- ARKAS = Arheološki kataster Slovenije – ZRC SAZU. Dostopno na URL: <http://arkas.zrc-sazu.si/index.php> [uporabljeno 2013–2015].
- ISN ZRC SAZU = Inštitut za slovensko narodopisje Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti
- RNKD = *Register nepremične kulturne dediščine*. Republika Slovenija, Ministrstvo za kulturo. Dostopno na URL: <http://giskds.situla.org/giskd/> [uporabljeno 2013–2015].
- SNP = *Slovenske narodne pesmi* I–IV. Karel Štrekelj (ur.), Ljubljana: Slovenska matica 1895–1923.
- SSKJ = *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. – Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. Dostopno na URL: <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html> [uporabljeno 2013–2015].

Stvarno kazalo

A

ajdi 72, 73, 76, 150, 168, 189
 aktualizacija folklore 89, 90, 91, 92, 94, 117,
 119, 120, 121, 126, 127, 129, 133, 134,
 137, 152, 209
 ambivalentnost 21, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 105,
 118, 141, 147, 166, 176
 antična Grčija 18, 19, 22, 32, 41, 42, 51, 127,
 124, 166, 167, 182, 186
 antisemitizem 64, 140, 177, 178, 179, 180, 185,
 186, 187, 190, 196
 arheologija 40, 67, 69, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85,
 86, 94, 95, 114, 119, 120, 135, 138, 150, 177
 Atila 69, 70, 71, 79, 82, 119, 120, 134, 210

B

barbar, barbarstvo 9, 17, 18, 19, 20, 22, 31, 32,
 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 62, 93, 94,
 95, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 137, 138,
 166, 167, 182, 183, 199, 211
 binarnost 38, 39, 51, 57, 92
 božansko, božanstvo 20, 28, 31, 41, 42, 44, 46,
 52, 57, 64, 65, 66, 90, 92, 167

C

Cerkev 29, 52, 54, 64, 181, 182, 183, 186,
 187, 188
 civilizacija 11, 17, 18, 19, 21, 22, 26, 27, 31,
 32, 50, 51, 52, 53, 54, 93, 120, 121, 124,
 125, 133, 137, 167, 169, 176

Č

čudeži 63, 64, 65, 87, 93, 94, 110

D

demon, demonizacija 12, 20, 28, 29, 32, 40, 43,
 44, 45, 46, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 64, 65,
 68, 93, 105, 110, 120, 137, 141, 146, 162,
 168, 169, 180, 181, 184, 200, 210
 deviantnost 26, 143, 180
 dihotomija 29, 38, 40, 51, 58, 62, 65, 89, 93, 95,
 110, 118, 130, 167, 169, 183, 200
 diskriminacija 21, 143, 169, 176, 185
 divjaštvo 17, 19, 27, 31, 50, 53
 divji mož 19

E

ekotip 131
 ekotipizacija 13, 14, 211
 eksotičnost 13, 23, 39, 129, 166
 etnična identiteta, etničnost 9, 11, 12, 13, 15, 16,
 24, 25, 26, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 40,
 42, 43, 44, 45, 46, 48, 52, 54, 65, 76, 87, 88,
 95, 118, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 129,
 130, 132, 140, 144, 146, 150, 153, 162, 166,
 168, 169, 170, 173, 176, 182, 184, 197, 198,
 199, 200, 202, 203, 206, 208, 209, 210, 211
 etnocentrizem 13, 18, 25, 31, 32, 33, 44, 51,
 64, 93, 125, 144, 145, 164, 166, 174, 195,
 200, 210

F

fantazije 22, 39, 129, 139, 162

G

generaliziranje Drugega 39, 49, 55, 57, 71, 103,
 118, 121, 125, 130, 145, 151, 196, 209, 210
 Gog in Magog 52, 53, 119, 120, 124, 125

H

Habsburžani 52, 54, 79, 89, 93, 95, 198
 higiena 46, 126, 147, 168, 169, 170, 175, 185,
 202, 203, 206, 208
 homoseksualnost 11, 20, 29, 42, 46, 126, 162, 202
 historizacija 131
 hrana, prehrana 46, 58, 99, 103, 104, 147, 167,
 169, 181, 183, 184, 185, 199, 202, 203, 204,
 205, 206, 207, 208, 211
 hudič, satan 43, 46, 51, 52, 57, 64, 94, 141,
 146, 160, 168, 171, 174, 176, 180, 181,
 182, 184, 185
 humor 24, 36, 38, 108, 124, 126, 171, 172, 173,
 174, 175, 193, 202, 203, 208, 211

I

ideologija 10, 11, 18, 30, 32, 50, 51, 52, 53,
 54, 57, 89, 93, 97, 121, 123, 125, 134, 137,
 178, 179, 200
 inferiornost, superiornost 13, 18, 19, 20, 26, 29,
 33, 51, 52, 54, 63, 88, 93, 110, 143, 166,
 173, 175, 180
 islam 19, 45, 46, 49, 51, 52, 63, 64, 94, 162,
 182, 200
 izbrano ljudstvo 31, 52, 182, 183

J

jezik, jezikovna drugačnost Drugega 9, 19, 24,
 25, 30, 31, 35, 36, 38, 40, 44, 46, 56, 58,
 65, 95, 108, 117, 118, 121, 126, 141, 142,
 146, 149, 152, 157, 166, 183, 185, 197, 200,
 201, 202, 203, 207, 208, 209
 junak 31, 42, 48, 68, 69, 79, 88, 89, 90, 91, 92,
 93, 94, 128, 146

K

kanibalizem 46, 58, 141, 167, 181
 kaos, kozmos 28, 38, 44, 46, 56, 57, 62, 64, 66,
 67, 83, 94, 95, 120, 207, 210

kategoriziranje 16, 18, 20, 21, 22, 26, 29, 32,
 33, 38, 39, 40, 51, 66, 107, 120, 125, 130,
 140, 144, 145, 183, 199, 201

kinokefali (gl. pasjeglavci)

kolektivni spomin 11, 12, 13, 22, 24, 31, 48,
 49, 53, 54, 58, 59, 61, 67, 72, 73, 74, 79,
 80, 82, 83, 93, 97, 99, 100, 103, 105, 113,
 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127,
 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136,
 137, 138, 139, 152, 197, 209, 210

kralj Matjaž 69, 89, 91, 92, 121, 128, 130, 136

kraljevič Marko 69, 89, 90, 91, 92

krščanstvo 11, 19, 24, 30, 31, 33, 38, 39, 40,
 42, 44, 45, 46, 51, 52, 54, 63, 64, 65, 72,
 88, 93, 94, 110, 124, 125, 126, 137, 138,
 139, 168, 169, 177, 179, 180, 181, 182, 183,
 184, 187, 188, 193

ksenofobija 13, 52, 130, 200, 201, 202, 207,
 208, 211

L

ljubezenski odnosi z Drugim 108, 147, 148,
 149, 161, 162, 163

M

marginalizacija 11, 26, 184

materializacija folklore 60, 72, 73, 74, 79, 80,
 83, 95, 97, 113, 118, 119, 121, 137, 138, 210
 Mavri 33, 54, 58, 65, 69, 86, 93, 127, 128, 129,
 132, 136, 137, 138, 168, 169

Mezopotamija 45, 50, 58, 125, 128

magija 39, 41, 42, 43, 141, 150, 159, 160, 180,
 183, 184

mit, mitologija 27, 42, 53, 58, 66, 67, 76, 79, 82,
 88, 89, 90, 91, 92, 94, 118, 121, 125, 126,
 127, 132, 137, 150, 188, 189, 197

monstruozno (gl. pošastno)

muslimani 12, 26, 39, 44, 45, 46, 49, 51, 52, 54,
 64, 65, 93, 121, 125, 127, 128, 138, 139,
 162, 184, 187, 200

N

nacija, nacionalna identiteta 11, 24, 25, 30, 31, 42, 54, 55, 93, 123, 139, 178, 197, 199
 nadnaravno 27, 28, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 51, 64, 65, 66, 72, 86, 87, 88, 90, 91, 93, 94, 109, 110, 111, 112, 118, 120, 146, 159, 161, 163, 184, 185, 187, 189, 209
 narod, narodna identiteta 9, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 31, 33, 35, 36, 48, 52, 53, 54, 58, 89, 90, 126, 141, 143, 172, 173, 177, 178, 179, 197, 198, 203, 208
 nasilje 24, 26, 29, 52, 54, 57, 58, 68, 82, 83, 91, 93, 94, 96, 102, 105, 117, 120, 137, 138, 139, 182, 184, 203, 208, 210
 nečista smrt 86, 87, 94, 110
 nomadstvo 45, 46, 119, 120, 125, 140, 142, 143, 156, 157, 161, 163, 164, 165, 166, 167

O

oni svet, onostranstvo 29, 32, 38, 43, 44, 56, 57, 86, 87, 88, 90, 92, 94, 95, 109, 110, 112, 118, 120, 121, 133, 160, 181, 189, 209, 210
 Orient, orientalizem 17, 18, 20, 54, 162, 207
 obmejni orientalizem 54

P

pasjeglavci 23, 45, 57, 79, 93, 119, 120, 125, 126, 127
 pes 43, 44, 45, 57, 203, 207
 Peter Klepec 89, 90, 91, 92
 podrejenost (gl. inferiornost)
 pošastno 9, 20, 27, 51, 52, 57, 58, 66, 79, 126, 129, 133, 139, 180, 183
 povedke 13, 14, 32, 48, 113, 131
 etiološke povedke 48, 60, 80, 152, 163, 164, 167, 190, 191
 sodobne povedke 14, 24, 42, 126, 127, 197, 200, 201, 202, 203, 206, 208
 zgodovinske povedke 48, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138

prašič 44, 45, 183, 184, 190, 191, 196
 predniki 20, 31, 44, 50, 72, 73, 105, 126, 151, 167, 189, 198
 primitivnost 17, 18, 19, 21, 31, 137, 199
 pripadnost, nepripadnost 10, 11, 12, 17, 22, 23, 24, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 41, 46, 50, 51, 87, 88, 95, 118, 125, 130, 136, 166, 170, 173, 183, 185, 199, 202
 projekcija 11, 17, 18, 22, 28, 29, 175, 210, 211
 propaganda 11, 52, 53, 54, 93, 95, 96, 99, 105, 123, 125
 prosjačenje, beračenje 41, 143, 146, 148, 149, 155, 156, 157, 175, 176
 protiturski tabor 58, 60, 67, 72, 73, 74, 78, 79, 80, 85
 psoglavci (gl. pasjeglavci)

R

racionalizacija 22, 27, 28, 71, 72, 73, 76, 80, 83, 84, 85, 119, 121, 124, 209

S

samoidentificiranje 9, 17, 27, 31, 32, 40
 Saraceni 45, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 162, 168, 187
 skupnost 9, 18, 22, 23, 24, 25
 spolnost 162, 163, 167, 180, 203
 spominska drevesa 76, 113
 stereotip, stereotipiziranje 10, 17, 21, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 44, 46, 50, 51, 52, 55, 58, 66, 124, 125, 130, 133, 138, 140, 141, 143, 146, 150, 157, 163, 166, 169, 175, 176, 178, 179, 181, 185, 188, 195, 199, 202, 203, 210, 211
 stigmatizacija 20, 143

Š

šale 24, 38, 124, 126, 172, 173, 174, 202, 203, 208, 211

T

toponimi 60, 61, 73, 76, 79, 80, 120, 138, 151,
152, 210

V

vedeževanje 39, 43, 141, 147, 149, 156, 159,
163, 175

velikani 66, 68, 73, 121, 137, 189

vonj Drugega 45, 46, 169, 180, 183, 184, 185

Z

zaklad 43, 60, 65, 69, 70, 76, 85, 86, 87, 94,
110, 111, 112, 113, 118, 120, 121, 138, 160,
188, 189, 209

zamišljena skupnost 20, 24, 33, 35

zlato tele 60, 70, 84, 85, 86, 188

zgodovinska resničnost v folklori 13, 48, 54, 58,
72, 73, 79, 81, 82, 97, 114, 118, 120, 122,
123, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 209, 210

Ž

žival, živalsko 12, 20, 21, 27, 28, 40, 43, 44,
45, 46, 50, 57, 58, 129, 169, 185, 202, 203

The Mysterious Stranger and the Demonic Enemy

“The Other” and Otherness in Slovene Folk Narratives

Summary

This book aims to show, based on information gathered in Slovene folklore, which peoples are seen as foreigners, “the Other”, and why.

Otherness is one of the most fundamental parts of human interaction and is a reflection of humankind’s need for classification and categorization, which allows for an illusion of order. Whatever is different threatens this order, and these anxieties are embodied in “the Other”. Through otherness, different phenomena and identity processes of human society are defined and recognized. During this process, the Self and “the Other” are not equal creators of their own images – it is the former that performs this role – both the image of the Self and the image of “the Other” are creations of the Self. “The Other” is at the same time real and imaginary – real in the sense that it embodies very real feelings and ideas of the Self – and imaginary in the sense that the attributes given to “the Other” are not necessarily in accordance with empirical reality. Otherness is directly linked to the concept of identity, as the latter is constructed through negation or, in other words, through what it is not. At the same time, the community ethnocentrically ascribes itself positive characteristics and “the Other” is ascribed negative ones (but not necessarily). In this process, otherness is reduced to what is known and understandable to the Self.

Foreigners that are considered to be “Others” in this book were chosen according to different criteria: their presence in the territory of what is today Slovenia, the abundance of their appearance in Slovene folklore, the availability of the narrative folklore about them; according to the genre, I focused on legends.

In recent years, identity and otherness have been the subject of several research projects in folklore studies, although from very different points of view, different research subjects, and different methodologies. Some of the most prominent scholars who focused on identity and otherness as manifested in folklore include Alan Dundes (1984) and his concept of identity being formed in opposition (the Self cannot exist without “the Other”) and folklore itself being a function of a shared identity. Olga Belova (2007) analyses common attributes of “the Other” in folklore that were also found by other researchers, including Lech Mróz (1984), Carmen Blacker (1990), Eva Krekovičová (1997), Alina Cała (1995), Laima Anglickienė (2004), Sirpo Aalto (2010), Astrid Tuisk (2014) etc. That “the Other” does not even need to be (fully) human is shown by Carmen Blacker (1990), Constance Classen (1992), John Lindow (1995) and others. Some scholars have analysed the imagery of “the Others” from the past, for example, Iveta Todorova-Pirgova (1999), Vljeko Palavestra (2004), Alexandre Parafita

(2006), María del Mar Llinares (1990) and Sirpo Aalto (2010), and some have focused more on otherness in contemporary society, for example, Véronique Campion-Vincent (1995), Jan Harold Brunvand (2002), and Ambrož Kvartič (2010a)). Some scholars such as Katja Hrobat (2010) and David González Álvarez (2010) have focused on the way otherness in folklore is manifested in the physical landscape.

In this book, an analysis of this scholarly literature is carried out as is a synthesis of its most crucial findings, with which I later compare the attributes of (ethnically different) “Others” from my own research.

In the chapter on “Historical Others”, legends about three ethnically different Foreigners are analysed: the Turks (Ottomans), the French soldiers of Napoleon, and the Huns. In stories about them, an interweaving of historical facts and folklore motifs can be recognized. The attributes ascribed to the Turks are part of the continuity of ascribing barbaric attributes of cruelty and violence to different aggressors throughout history, and the period of Turkish raids has an important part in Slovene identity processes. The Turks present an incursion of chaos into the organized and safe cosmos and, therefore, present a danger to it; simultaneously, the “Turkish time” presents an antithesis to “Our time” as, after the withdrawal of the Turks, representatives of chaos, the world is transformed into an organized cosmos. The religious dichotomy is very pronounced, and within it, “Our Christian faith” is shown as superior and as the only “real” faith, whilst the ethnic and linguistic differences are not so pronounced. The fight against the Turks is mostly shown as a collective effort of the community, yet sometimes special individuals stand out in this fight, heroes, who are often described as having supernatural abilities. Generally speaking, the historical reality of the Ottoman Turks is partially erased from folklore, because they are no longer subjects with their own reality, but objects of “Our community” and accordingly categorized with different attributes of otherness.

The time of the French occupation of Slovene territory, despite its short duration, left a significant mark on Slovene history and folklore. What folklore expresses is predominantly the everyday confrontations and problems of the French government and the perception of the French as occupiers. In addition to stories about violent military confrontations, there are also stories about less violent and more benevolent interactions between the French and the locals. The linguistic difference of the French is pronounced in the stories, but other than that their ethnic otherness is not stressed. In some legends, the French, just like the Turks, are linked to the supernatural and with concepts such as “good” or “bad” deaths and revenants.

The Huns can be ascribed similar attributes that were ascribed to the Turks in the chapter about the barbarians; both can be placed into the category of the demonized “barbaric Other”. In folklore about the Huns, it is pointless to seek historical truth as we can in folklore about the Turks and the French, nor can we recognize ethnical otherness or any other kind of otherness like religious or linguistic ones – the Huns play the role of generalized otherness.

The legends about “Historic Others” mark the physical landscape, mostly in the form of etiological legends, as the community perceives its past through the landscape. These legends often serve as a means of rationalizing the physical landscape and events, whose historic background has already faded out of the collective memory. These physical marks serve as a means of affirmation of the common identity and as material reminders of its past, even though, in some cases, they can have a connection with the historical era to which they refer. “Historic Others” can present more archaic ideas, as is shown in cases in which, in similar legends, different “Historical Others” from different historical backgrounds appear in the same roles. In some legends, however, that are specific to only one geographical area, we can, in some cases, recognize deeper historical occurrences that are much older than the era of the “Historic Others” that feature in them.

The research also features the diachronic element in folklore – the concept of “the Other” is surprisingly long-lasting and fixed, while its “content” is very changeable; it can be altered completely, or it may feature a new “candidate” in the role of “the Other”, which is shaped by the new context of the society in which it appears. Various studies have shown that the attributes of “the Other” can pass through long periods and can be “applied” to new personalities that are currently important for the community, because folklore strives towards the actualization of its content. That is why the content of folklore is not necessarily arranged chronologically, and it is necessary to study it within the context of the specific historical era in which it existed. The relationship between history, collective memory, and folklore is complex – folklore with a historical content does not present so much an echo of historical reality as much as it presents an interpretation of events (that may or may not have happened) through a lens of traditional beliefs and images from the viewpoint of the community. Nevertheless, in some cases, folklore can have real historical value if we study it in combination with other types of sources (historic or archaeological ones).

In the category of “Eternal Others”, I include those ethnically different foreigners with which the inhabitants of the Slovene lands had more long-lasting contact. Here, the folklore about the Roma and the Jews is the subject of my study. The Roma have always had many stereotypes ascribed to them that are also notable in Slovene folklore. Folklore perceives them as a uniform community with a unified character in this tendency, for generalization is typical for folklore. The Roma marked the physical space through place names; folklore ascribes them a non-sedentary way of life as well as typical “gipsy” occupations (like fortune-telling and begging). It presents them as cunning, immoral, and as thieves; stories describe them as stupid or, rather the opposite, as intellectually superior. Their physical appearance is not as emphasized. The Roma are predominantly presented in a negative way; their moral-ethnic otherness is stressed.

For centuries, the Jews have been Europe’s “Other”. Their otherness was based on ethnic, religious, and economic differences in comparison with the majority of the

population. Their presence in the territory of Slovenia was not continuous, and they did not live here in large numbers. We could talk about the existence of an “anti-Semitism without Jews”. Slovene folklore about the Jews is sparse, and it expresses only vague knowledge of the Jews, their customs and way of life; it also features religious anti-Semitism.

Within “Current Others”, I place those ethnically different people that also have a different nationality. In this book, I focus on immigrants in Slovenia. Since the 1960s, there was a flow of immigrants to Slovenia from former Yugoslav countries, and from the end of the 20th century, there has been an increasing flow of immigrants from eastern European countries and from other parts of the world. Folklore expresses a mostly negative attitude toward them. Fear and hatred are often not expressed directly, but through folklore instead, mostly in the form of jokes and contemporary legends. The primary identity through which the otherness of the “Current Other” is expressed is ethnic as well as national identity, but also through cultural identity – this is featured in legends that speak about different habits concerning food and the insufficient hygiene practices of “the Other”. Legends express xenophobia, hatred and fear toward those foreigners. Even though the most prominent immigrants in Slovenia, as far as numbers are concerned, are those from former Yugoslavia and Albania, I have found only a limited number of legends concerning them. This may point to the fact that, for the Slovenians, the primary “Others” are no longer the Balkan immigrants, and that this role is increasingly attributed to the Chinese, because there are more legends about food contamination, especially in Chinese restaurants. However, the current “migrant crisis” offers a new research topic that needs to be taken into account in order to obtain a more accurate picture about the imagery of “the Other” in contemporary society.

We can conclude that the folklore about (ethnically different) “Others” is universal; it appears in different historical eras throughout the world. The context of the different “Others” analysed in this book is highly diverse, and this is also reflected in the conclusions. What we can say is that the images of “the Other” are predominantly negative and that they should be studied within the context of the historical era in which they appear.

Anja Mlakar, rojena leta 1986 v Celju, je diplomirala iz zgodovine, bibliotekarstva (2010) in arheologije (2014) ter leta 2016 doktorirala na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Je avtorica več znanstvenih člankov, med njene raziskovalne interese pa spadajo razmerje med folkloro, zgodovino in arheologijo, v zadnjem času raziskuje tudi humor in spolnost v folklori. Trenutno dela na raziskovalnem projektu na Univerzi v Vidmu.

* * *

Inovativno zasnovana študija izraža dobro poznavanje mednarodne teoretske literature in se ne omejuje zgolj na folkloristične koncepte. Zgodovinski Drugi oz. etnično drugačni tujci, kot so Turki, Francozi in Huni, so kljub svoji irealnosti močno zaznamovali slovensko imaginativno krajino, medtem ko imajo pripovedi o današnjih Drugih v vse bolj globaliziranem svetu vlogo sproščanja družbenih napetosti in nadomeščajo dejansko nasilje proti njim. Posebno vrednost daje raziskavi širši zgodovinski, arheološki in antropološki kontekst, v katerem avtorica interpretira izročilo, ki pogosto odseva stereotipno podobo Drugih v slovenskem slovstvu. Ta podoba ni povezana z zgodovinskimi dejstvi, pač pa je nastajala pod vplivom ideološko zaznamovanega drugačenja, ki smo mu priče že od antike. Drugi v folklori pogosto nastopajo kot demonizirani barbari, pripovedi pa poudarjajo njihovo religiozno, jezikovno in etnično, celo ontološko drugačnost.

Iz recenzije doc. dr. Katje Hrobat Virloget