



Medkulturni pristopi, prakse in perspektive: strokovni priročnik

Simona Bezjak,
Dan Podjed in
Alenka Bezjak Mlakar

Medkulturni pristopi, prakse in perspektive: strokovni priročnik
dr. Simona Bezjak, dr. Dan Podjed in dr. Alenka Bezjak Mlakar

Recenzenta: dr. Nataša Jakop in dr. Mitja Sardoč

Lektor: Davorin Dukič

Oblikovanje in prelom: Nina Hojnik

Ilustracija na naslovnici: Nina Hojnik

Izdal in založil: Pedagoški inštitut

Zanj: dr. Igor Ž. Žagar

Izdaja: 1. e-izdaja

Leto izida: 2025

Publikacija je brezplačna.

Publikacija je dostopna na:

https://www.pei.si/uploads/2025/11/Medkulturni_pristopi_prakse_in_perspektive.pdf

Kako navajati:

Bezjak, S., Podjed, D. in Bezjak Mlakar, A. (2025). *Medkulturni pristopi, prakse in perspektive: strokovni priročnik*. Pedagoški inštitut.

©2025 Pedagoški inštitut, Ljubljana

Izid publikacije je omogočila Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS). Publikacija je nastala v okviru projekta Odnos osmošolcev v Sloveniji in Evropi do migrantskih tematik – podatki raziskave IEA ICCS 2009, 2016 in 2022 (šifra L5-4571).



Creative Commons BY-NC-SA 4.0 International
Priznanje avtorstva–Nekomercialno–Deljenje pod enakimi pogoji

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

[COBISS.SI-ID 250772995](https://nuk.ub.uni-lj.si/COBISS.SI-ID/250772995)

ISBN 978-961-270-418-6 (PDF)

1 Uvod

2 Zmešnjava s kulturo

2.1 Prva metafora: kultura kot cvetača	10
2.2 Druga metafora: kultura kot premični panj	11
2.3 Zmes cvetače in panja v hongkonških dvorcih Čangking	11
2.4 Kultura in kvantna fizika	12
2.5 Kompleksnost večkulturnosti	15
2.6 Hidžab v Londonu	16

3 Zamišljeni drugi: kako kultura sooblikuje naše predstave

3.1 Stereotipi in predsodki kot miselni mehanizmi	21
3.2 Univerzalnost in specifičnost stereotipov	22
3.3 Kdo smo »mi« in kdo so »oni«?	25
3.4 Turistična podoba »drugega«	27
3.5 Večperspektivnost: razumeti svet z različnih zornih kotov	29
3.6 Kako vemo, kar vemo?	31

4

4 Kulturne mikroprakse vsakdana

34

4.1 Geste, simboli in telesne tehnike	35
4.2 Pozdravi, palci in druge kulturne zadrege	35
4.3 Oprostite, kje je stranišče?	37
4.4 Simboli kot kulturni nosilci pomenov	38
4.5 Kdo zamuja, kdo prehiteva?	43
4.6 Kdo stoji preblizu?	45
4.7 Hrana ni le hrana	48
4.8 Zakaj je »mamina kuhinja najboljša«?	51
4.9 Šopek za učiteljico	53
4.10 Ni vsak dar primeren	54

5 Sklep

57

6 Literatura

59

Viri fotografij	63
-----------------	----

1

Uvod



Verjetno vsi poznamo občutek, ko smo prvič slišali jezik, ki ga nismo razumeli. Ko smo okusili jed, pri kateri nismo vedeli, ali naj uporabimo roko ali vilice. Ko smo se znašli v pogovoru, kjer kretnje niso imele enakega pomena, kot smo jim ga pripisovali mi. Morda smo se ob tem počutili nelagodno. Morda radovedno. Morda oboje. Ne glede na to pa se je v tem trenutku, pa čeprav je bil kratek, zgodilo nekaj bistvenega: medkulturno srečanje. In prav tem srečanjem, pri katerih se staknejo različni kulturni vzorci in prakse, je namenjen ta priročnik.

Medkulturnost ni nič novega; z njo se vrsta *Homo sapiens* srečuje že stoletja in tisočletja, in sicer v vsakdanjih situacijah, v delovnih okoljih in tudi v javnem prostoru. V sodobnem svetu zato »druge kulture« niso nekaj oddaljenega, celo eksotičnega; niso nekaj, kar gledamo v dokumentarnih filmih ali srečamo na potovanjih. Te kulture prihajajo k nam in so že tukaj: v razredu sedi učenka, katere mama razume zgolj albanski jezik, ob njej je učenec, ki ob nedeljah obiskuje pravoslavno cerkev, pred njima pa nekdo, ki doma govori tri jezike. Razredi postajajo vedno bolj jezikovno, etnično, versko in kulturno raznoliki, pri čemer pa ta raznolikost ni nujno vidna ali deklarirana, temveč se pogosto kaže v odnosih, podtonih, tišinah, napačno razumljenih pomenih ali nepričakovanih reakcijah. Učitelji so danes

tako rekoč vsakodnevno v situacijah, ki zahtevajo razumevanje kulturne raznolikosti. Vedeti morajo, kako razložiti pomen kulturnega praznika, kako razumeti učenca, ki prihaja iz drugega vzgojnega okolja, ali kako razrešiti nesporazum, ki izvira iz različnih predstav o tem, kaj je spoštljivo vedenje. In ta spoštljivost seveda ni nujno enaka povsod po svetu.

Stephen Castles (2009), priznani strokovnjak s področja migracijskih študij, je zapisal, da medkulturna vzgoja in izobraževanje postajata vedno pomembnejši zaradi vse večje mobilnosti ljudi in raznolikosti v družbi, čeprav pravzaprav verjetno nobena država ni bila nikoli popolnoma homogena in monokulturna. Tudi v antiki, veliko pred nastankom sodobnih nacionalnih držav, je bilo tako: Atene so poleg državljanov gostile metoike – priseljence, ki so v mesto prinašali svoje jezike in navade –, medtem ko je bil Rim izrazito večetničen imperij, v katerem so sobivale različne kulture, jeziki in religiozne tradicije. Zgodovina torej kaže, da so predstave o popolni kulturni homogenosti prej ideološki konstrukt kot pa dejanska družbena realnost. A vendar, kot je izpostavil Castles (2009), je v preteklosti izobraževanje pogosto temeljilo na vsiljevanju prevladujoče kulture, ignoriranju raznolikosti in zatiranju ter razvrednotenju (ali celo

uničenju) manjšinskih kultur, zato da je ena lahko prevladala.

Čeprav imamo že zdaj na voljo številne priročnike in druga gradiva o medkulturnosti, ki so v obliki priporočil, smernic ali nasvetov za delo v šolah, je namen tega priročnika nekoliko drugačen. Ne ponuja pravil. Ne vsebuje protokolov. Ne izhaja iz učnih načrtov. Ne podaja navodil, kako ravnati med vzpostavljanjem medkulturnih stikov. Namesto tega vsebuje koncepte, metafore, perspektive in pristope za razumevanje raznolikosti kot kompleksnega družbenega pojava, ki se v šolskem in širšem okolju kaže v različnih oblikah. Ponuja torej predvsem razmislek, vaje in vprašanja. Prav zaradi te odprtosti smo se v naslovu odločili za izraz *medkulturni pristopi*, saj ne govorimo o enem samem modelu, temveč o različnih možnostih, ki so odvisne od konteksta, situacije in vpletenih oseb, torej od različnih *praks* in *perspektiv*. Množinska oblika izraža tudi zavest, da gre za proces, ki ni linearen, enoznačen ali dokončen, temveč poteka skozi postopne in večplastne odzive na raznolike pedagoške izzive sedanjega časa.

V ozadju tega priročnika je teorija Jamesa A. Banksa (2014), ameriškega pedagoga, ki pravi, da je večkulturno izobraževanje več kot zgolj dodatna vsebina. Ključno torej ni, ali bomo govorili

o ramazanu in lunarnem novem letu, o afriških tradicionalnih obrednih maskah ali o indijski hrani. To je pogosto izhodišče t. i. *prispevkovnega pristopa*, ki je v šolah najbolj razširjen tudi zato, ker je razmeroma preprost za izvajanje. Pomeni namreč, da k obstoječim učnim vsebinam občasno dodamo teme, povezane z drugimi kulturami, kot so prazniki, pomembne osebnosti, zgodovinski dogodki ali značilnosti različnih etničnih, verskih, jezikovnih ali drugih skupin. Tak pristop je lahko na prvi pogled neproblematičen, a ima svojo past: učenci bodo morda znali poimenovati nekaj novih jedi ali navad, ne bodo pa razumeli njihovih družbenih pomenov. Podoben, a nekoliko širši, je t. i. *aditivni pristop*, ki učnim vsebinam dodaja tudi druge perspektive, vendar ne posega v njihovo osnovno strukturo, ki običajno ostaja zasnovana na prevladujočih (pogosto evropocentričnih) pogledih. V obeh primerih kulturna raznolikost ostaja obrobna – kot nekaj, kar se doda že obstoječi »glavni« zgodbi, ne pa nekaj, kar bi lahko preoblikovalo način, kako to zgodbo razumemo.

Pričujoči priročnik se zato zavestno usmerja v *transformativni in družbeno angažirani pristop*, ki kulturno raznolikost razume kot izhodišče za preizpraševanje znanja, družbenih odnosov in učnega okolja (Banks, 2014). Ne gre za novo metodo, temveč za postavljanje drugačnih vprašanj. Namesto

vprašanja, kaj naj učenci vedo, nas zanima, kako bodo to razumeli, če prihajajo iz različnih kulturnih in družbenih kontekstov. Priročnik se zadržuje prav tu – na točki, kjer ne izjavimo zgolj »kultura je raznolika«, temveč postavljamo vprašanja o tem, kako kulture – skoraj obvezno v množini – razumemo, kako jih živimo, udejanjamo in soustvarjamo ter kako poučujemo o njih.

Na pomen teh vprašanj opozarjajo rezultati Mednarodne raziskave državljanske vzgoje in izobraževanja – ICCS 2022, ki kažejo, da s trenutno stopnjo odprtosti do raznolikosti ne moremo biti zadovoljni. Pozitiven odnos osmošolcev v Sloveniji do priseljencev je bil pod mednarodnim povprečjem: manj učencev od povprečja sodelujočih držav se je strinjalo s trditvama, da bi morali imeti priseljenci enake pravice kot vsi drugi v državi ter da bi morali imeti možnost ohranjati svoje navade in načine življenja. Po podatkih ravnateljev večina osnovnih šol v Sloveniji sicer izvaja usposabljanja učiteljev za poučevanje učencev iz raznolikih okolij in za spodbujanje strpnosti, vendar se to ne odraža vedno pri pouku. V primerjavi z drugimi državami, ki so sodelovale v raziskavi, učitelji v Sloveniji izvajajo manj aktivnosti, ki obravnavajo raznolikost: o kulturnih razlikah se z učenci pogovarja 64 % učiteljev (mednarodno povprečje je 77 %), 87 % jih spodbuja razumevanje različnih stališč

(mednarodno povprečje je 94 %), 49 % pa učencem daje naloge, pri katerih raziskujejo različne vidike kultur (mednarodno povprečje je 73 %). Poleg tega se je 27 % učiteljev strinjalo, da kulturne in etnične razlike med učenci otežujejo poučevanje, 23 % pa, da otežujejo dobro razredno klimo, kar je v obeh primerih nad povprečjem sodelujočih držav (Klemenčič Mirazchiyski, 2024).

Ti podatki nakazujejo, da kulturne raznolikosti pomembno sooblikujejo šolski vsakdan – kot izziv za učitelje in kot okvir, v katerem učenci oblikujejo svoje razumevanje sveta okoli sebe. Zato priročnik poleg osnovnega besedila vsebuje tudi dve orodji, ki odpirata razmislek o medkulturnih razlikah in ju je mogoče uporabiti kot izhodišče za razpravo, raziskovanje ali refleksijo. *Kulturni kontrasti* so kratki prizori s primeri iz različnih okolij, ki prikazujejo, kako lahko iste ali podobne kulturne prakse dobijo povsem različne pomene. *Didaktične vaje* pa učiteljem ponujajo ideje za obravnavo teh razlik skupaj z učenci. Oba elementa sta tesno prepletena z besedilom, saj avtorji pričujočega priročnika teorijo in prakso razumemo kot neločljivi razsežnosti medkulturne vzgoje in izobraževanja. Njuna vloga ni podajati enoznačne odgovore, temveč podpreti učitelje kot reflektivne praktike, ki nenehno preizprašujejo lastne prakse ter jih umeščajo v širši družbeni in kulturni kontekst.

Pri nastajanju priročnika so imeli posebno vlogo učitelji in učiteljice ter svetovalni delavci in delavke iz enajstih osnovnih šol, ki so sodelovali v projektu Odnos osmošolcev v Sloveniji in Evropi do migrantskih tematik – IEA ICCS 2009, 2016 in 2022. Pri pisanju smo uporabili številne primere medkulturnih situacij, ki so jih delili z nami. Zahvaljujemo se jim, ker so priročnik obogatili s svojimi izkušnjami in vpogledi iz šolske prakse.

To so (po abecednem vrstnem redu):

- mag. Primož Hvala Kamenšček (OŠ Miren),
- Petra Kališnik (OŠ Brinje Grosuplje),
- Simona Kerševan (OŠ Solkan),
- Polona Krajnc (OŠ Neznanih talcev Dravograd),
- Božena Krivec (OŠ Prežihovega Voranca Maribor),
- Andrej Pušnik (OŠ Zreče),
- mag. Urška Samec (OŠ Brezno-Podvelka),
- Živa Sterniša (OŠ Srečka Kosovela Sežana),
- Mihaela Škrilec Kerec (OŠ Puconci),
- Slavko Tuka (OŠ Bovec) in
- Nika Vidergar (OŠ Antona Ukmarja Koper).

2

Zmešnja s kulturo



Kultura je eden najzapletenejših pojmov, kar jih poznamo. Z njim si belijo glave kulturologi, antropologi, etnologi, sociologi, zgodovinarji, filozofi, jezikoslovci, vedno bolj tudi direktorji podjetij in kadroviki. In seveda umetniki, saj mnogi pri besedi kultura najprej pomislijo na prireditve v gledališču, operi, galeriji ali na koncertnem prizorišču.

In seveda imajo prav. Kultura je v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* (SSKJ) med drugim opredeljena kot »dejavnost, ki obsega področje človekovega umskega, zlasti umetniškega delovanja, ustvarjanja« (Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU, 2014). Otrokom pogosto zabičamo, naj se za mizo vedejo kulturno, pri čemer imamo v mislih drugo razlago izraza, po kateri je kultura obvladovanje in uporabljanje »splošno veljavnih načel, norm, pravil pri vedenju, ravnanju« (Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU, 2014). Poleg tega pogosto govorimo še o telesni kulturi, ko opisujemo razvoj človekovih fizičnih sposobnosti, pa tudi o kulturah mikrobov, ko si ogledujemo bakterije, ki se razraščajo v petrijevki, in še o tehniški kulturi, zdravstveni kulturi, politični kulturi, organizacijski kulturi, rimski kulturi, materialni kulturi, celo šolski kulturi. Skratka, izraz je prodril v vse pore našega življenja in postal sestavni del našega vsakdanjika, zaradi njegovih (pre)številnih

pomenov in odtenkov pa pogosto ni več jasno, kaj dejansko pomeni.

Kako pa je beseda sploh nastala? Izvorno se je izraz nanašal na poljedelstvo in je bil pomensko povezan z latinskim glagolom *colere*, ki so ga uporabljali za opis vzgoje oz. kultiviranja poljščin, kasneje pa so njegov pomen razširili, da je opisoval še »kultiviranje« ljudi ter njihovih družbenih dejavnosti. Na tej podlagi je nastala tudi prva antropološka definicija kulture. Leta 1871 je eden od začetnikov vede Edward B. Tylor v delu *Primitive Culture* (1994) zapisal, da je kultura kompleksna celota človekovih znanj, verovanj, umetnosti, prava in navad, ki jih ljudje pridobimo kot člani skupnosti. Kasneje so vznikale številne nove definicije, ki se jih je do srede 20. stoletja nakopičilo več kot 160, kolikor sta jih vsaj naštel raziskovalca Alfred Kroeber in Clyde Kluckhohn. Med njimi jih je večina izpostavila simbolizacijo kot temeljno značilnost ljudi in njihovih kultur (Kroeber in Kluckhohn, 1952).

Kljub temu da je kultura splošno uveljavljen pojem, ga mnogi sodobni znanstveniki zavračajo ali pozivajo k njegovemu preimenovanju ali vsaj temeljitemu prevrednotenju. Glavni razlog za to zavračanje so prav številne interpretacije in sopomenke, npr. civilizacija, načini življenja, vrednostni sistemi, družbena dediščina, vedenjski vzorci, navade in

prakse ter mnogi drugi, zaradi česar se je izhodiščni pomen, ki naj bi stal za besedo, že zdavnaj razblinil. Nekateri raziskovalci pa izraz še vedno upoštevajo in uporabljajo, in sicer predvsem zaradi njegove uveljavljenosti pa tudi zato, ker – bodimo iskreni – še nismo (iz)našli ničesar boljšega. Pri medkulturni vzgoji in izobraževanju nam zato ne preostane kaj drugega, kot da se še vedno zanašamo na to besedo. Zavedati pa se moramo, da njena uporaba in razumevanje nista neproblematična.

V vsej njegovi kompleksnosti izraz »kultura« najlaže razumemo, če ga predstavimo z mentalnimi orodji – metaforami. V nadaljevanju predstavljamo dve takšni metafori, ki pomagata razumeti, kaj s sodobnega vidika pomeni beseda »kultura« kot simbolna vez med ljudmi in kot proces ustvarjanja skupnosti. Prva metafora je povezana z vrtičkarstvom, druga pa s čebelarstvom (Bezjak idr., 2014).

2.1 Prva metafora: kultura kot cvetača

Preden se lotimo pridelovanja zelenjave, se moramo nekoliko posvetiti mladi matematični veji – fraktalni geometriji. Fraktali so geometrijska telesa ali liki, ki jih lahko povečujemo v neskončnost, pri vsakem novem povečanju pa opazimo detajle, ki pred tem niso bili vidni. Ta telesa oz. liki pri katerikoli povečavi spominjajo na višjo ali nižjo raven. Sestavljeni so torej iz pomanjšanih različic samih sebe, sočasno pa so tako nepravilnih oblik, da jih ne moremo opisati s preprostimi geometrijskimi pravili. Pri njihovem nastajanju se z vsakim korakom izriše kompleksnejša podoba. Podobno je s kulturami – od bližje kot jih opazujemo, zapletenejše se zdijo.

Zanimivo pri fraktalnih likih je, da so njihovi robovi tako »načičkani«, da se skupna dolžina stranic raztegne (skoraj) v neskončnost. Podobno je s fraktalnimi telesi, ki lahko v majhni prostornini skrivajo izjemno pestrost oblik. V naravi najdemo številne primere fraktalnih oblik – od kristalov in snežink do strele na nebu, polžje hišice in praproti. Zanimiv primer fraktalne strukture je cvetača, pri kateri posamezen delček spominja na celotno rastlino. Če ga razcepimo, znova nastane miniaturna »cvetača«.

Nekaj podobnega opazimo pri kulturah. Globalno kulturo lahko delimo na kontinentalne kulture in govorimo, npr., o evropskem kulturnem prostoru 20. stoletja. Ta prostor se nadalje deli na nacionalne kulture, le-te na regionalne, v regijah pa najdemo kulturne razlike med mesti, v mestih med različnimi naselji, dokler ne pridemo do poslednjega »kvanta« – človeka. Do posameznice ali posameznika, ki se znajde pod »drobnogledom«, pa lahko pridemo tudi po drugačni poti: v multinacionalni korporaciji, ki deluje na globalni ravni, se kulture podružnic v različnih državah lahko močno razlikujejo med sabo, precejšnje razlike pa odkrijemo tudi med oddelki znotraj ene podružnice – tako lahko govorimo tudi o kulturnih identitetah posameznih oddelkov in pisarn. Vsaka od »podkultur« multinacionalke ima nekatere lastnosti »nadkulture« in se z njo tudi identificira, označuje, hkrati pa je specifična, edinstvena. Skratka, kulturna raznolikost družbenega sveta je vsaj tako kompleksna kot raznolikost cvetače ali brokolija, vsaka nova raven, ki jo razkrijemo, pa je lahko enako pestra kot celota (Bezjak idr., 2014).



Slika 1:
Romanesco – sorodnik cvetače in brokolija ima čudovito fraktalno strukturo. Zato je odlična metafora za kulturo.

2.2 Druga metafora: kultura kot premični panj

Kulturo lahko opredelimo tudi kot sodelovanje in povezovanje ljudi v dinamičnem sistemu, ki se »giblje« okoli skupnih izhodišč – nekateri raziskovalci jim pravijo tudi temeljne predpostavke. Te predpostavke si lahko predstavljamo kot izhodišče namišljenega koordinatnega sistema, ki je večdimenzionalen, saj potrebujemo več kot dve »osi«, da z njimi opišemo vrednote, navade, jezik in ostale kulturne sestavine. »Ničla« v takšnem koordinatnem sistemu je bolj ali manj ideal, od katerega se posamezniki oddaljujejo in se mu približujejo, se po njem orientirajo in se z njim identificirajo. Nihče, denimo, ne govori »popolnega« slovenskega jezika, kakršnega predpisujejo slovarji in pravopis. Nekateri se tej domnevni perfekciji, normi oz. izhodišču približajo bolj, drugi manj. S takšnim približevanjem središču sistema skupina ohranja kulturno identiteto, sočasno pa njeni člani nenehno na novo definirajo, kaj jih sproti označuje. Pravila – pa naj se nanašajo na jezik, vedenje za mizo, vožnjo z avtomobilom ali način oblačenja – se sčasoma tudi spreminjajo. Kulturni sistem zato ni statičen, temveč je dinamičen in spremenljiv. Predstavljamo si ga lahko kot premičen panj, ki ga prevažajo na

tovornjaku, okrog njega pa »brenčijo« čebele, ki so včasih bolj, drugič manj oddaljene od središča, torej osrednje privlačne točke v sistemu.

Če uporabljamo takšno metaforo iz žuželčjega sveta, se moramo zavedati, da nihče ni del enega samega »panja«, torej ene same kulture, temveč je sočasno udeležen v več kulturnih sistemih, ki se zaradi globalizacijskih procesov, večje mobilnosti in novih možnosti sporazumevanja (splet, omrežja, telefoni itd.) vse bolj prepletajo med sabo. Poleg tega meje med različnimi območji, na katerih se »pasejo čebele«, nikakor niso jasne, temveč so zabrisane. Jasne meje med kulturami morda obstajajo na zemljevidih, dejansko pa se območja med sabo mešajo, prekrivajo, prepletajo. Kompleksnost prepletanja kultur skušajo antropologi in drugi raziskovalci ponazoriti z izrazi, kot so kulturna hibridizacija, transnacionalnost, kreolizacija, fluidne kulturne identitete itd. (Bezjak idr., 2014).

2.3 Zmes cvetače in panja v hongkonških dvorcih Čangking

Tovrstno prepletanje kulturnih identitet je morda najočitnejše v svetovnih metropolah, kakršna je Hongkong, ki se je leta 1997 priključil Ljudski republiki

Kitajski, prej pa je mesto z okolico pripadalo Veliki Britaniji. Pestra preteklost se odraža v pisani podobi tega večmilijonskega mesta, v katerem se še vedno srečujeta kitajski in britanski način življenja, ki se povezujeta s številnimi tamkaj živečimi etničnimi skupinami, ki izvirajo iz Indije, Pakistana, Nepala, Vietnama in od drugod. V mestu je tudi veliko občasnih delavcev in poslovnežev iz ZDA,

Slika 2:
Dvorci Čangking –
»čebeljak kultur«
sredi Hongkonga.



Kanade, Japonske, Indonezije, s Filipinov in iz drugih držav, ti pa se mešajo s turisti in drugimi priseljenci.

Hongkonška kulturna heterogenost je več kot očitna v Dvorcih Čangking (angl. Chungking Mansions), ki so jih zgradili v začetku 60. let 20. stoletja. Velikanski kompleks stanovanjskih stavb s 17 nadstropji, razdeljen na pet stanovanjskih blokov, je bil zasnovan kot bivalno naselje v mestnem predelu Kowloon, ki je eno najpogosteje naseljenih območij na svetu. Z leti so se te stavbe preoblikovale v neverjeten kolaž hotelskih sobic, restavracij, trgovinic, kioskov in menjalnic, v katerem se mešajo in prepletajo različne etnične skupine. V stavbi lahko tako najamemo sobico, komaj večjo od postelje, in si npr. delimo stanovanje (»hostel«) s turisti iz ZDA in Francije ter s priseljenci iz azijskih držav, nato se odpravimo nadstropje višje na večerjo v pakistansko restavracijo in v dvigalu pokramljamo z možakarjem, oblečenim v »tradicionalna« senegalska oblačila, ki se priduša, da že skoraj leto dni čaka na delovno vizo.

Antropolog Gordon Mathews (2011) se je lotil raziskave tega »čebelnjaka kultur« in svoje štiriletno etnografsko terensko del strnil v knjigi, v kateri opiše »geto v središču sveta«. V njej med drugim pojasni, da se v letu dni v stavbah, kjer redno biva približno pet tisoč ljudi, še dvakrat toliko pa je v njej turistov

in občasnih obiskovalcev, izmenjajo prebivalci več kot 120 držav. Ti ljudje se po njegovih ugotovitvah delijo na štiri glavne skupine oz. »podkulture«: trgovce, lastnike podjetij (in njihove zaposlene), iskalce azila in turiste. Poleg tega izpostavi še nekatere »kulturne manjšine«, ki bivajo v stavbnem kompleksu: prostitutke (približno 80 žensk pretežno kitajskega in indijskega porekla, nekatere pa so tudi iz Indonezije, Mongolije, Kenije in od drugod) ter heroinske odvisnike in preprodajalce mamil (približno 40 ljudi, po poreklu v glavnem iz Nepala). Trgovci, denimo, se naprej delijo v podskupine in se med sabo ločijo po nacionalni pripadnosti – večina jih je po poreklu iz podsaharske Afrike, mnogi pa so tudi iz Butana, Jemna, z Maldivov, iz Francije, Izraela, z Jamajke itd. Nacionalna pripadnost pa ni edini identifikacijski dejavnik, s katerim se označujejo. Med sabo se ti ljudje razlikujejo tudi po blagu, ki ga prodajajo, po premoženju, ki so ga ustvarili, ter po mnogih drugih kriterijih, ki vzpostavljajo spremenljive skupine – te se med sabo povezujejo glede na trenutne potrebe, želje ali cilje. Domnevamo lahko, da bodo Dvorci Čangking še kakšno desetletje ostali prisposoda globalizacije, ki povezuje spodnje družbene sloje, nekoč pa jih bodo gotovo porušili, je leta 2011 pojasnil Mathews v omenjeni knjigi. To je neizogibno. Kljub temu se bodo – v prenesenem pomenu – dvorci ohranili za vedno. V prihodnosti

bo po svetu namreč nastalo še veliko takih »vozlišč«, v katerih se srečajo »razvite« in »razvijajoče se« družbe in kjer se premeša ves svet (Mathews, 2011).

2.4 Kultura in kvantna fizika

Za hip se odmaknimo od kulture h globinam delcev, ki nas obdajajo, in k vedi, ki skuša razložiti njihovo sestavo in delovanje. Kvantna fizika je veja fizike, ki opisuje vedenje snovi in energije na ravni atomov, elektronov, fotonov ter drugih subatomskih delcev, pri katerih zakoni klasične fizike ne veljajo več. Temelji na ideji, da je energija kvantizirana in se pojavlja v nedeljivih »paketih«, delci pa se lahko obnašajo hkrati kot valovi in kot delci – odvisno od tega, kako jih opazujemo in zasnujemo eksperiment. Zanja je značilno načelo nedoločenosti, ki pravi, da določenih lastnosti, kot sta položaj in hitrost delca, ne moremo sočasno natančno izmeriti. Kvantna fizika je osnova za mnoge sodobne tehnologije in je ključna za razumevanje temeljne narave vesolja. Čeprav se njeni pojavi zdijo protislovni, je prav kvantna mehanika eden najbolj preizkušenih in najuspešnejših znanstvenih opisov sveta.

Podobno je z razlagami kulture. Ko govorimo o kulturi, se pogosto nehote osredotočimo na njene

najvidnejše, najočitnejše elemente, kot so navade, jezik, kulinarika – in seveda simboli. Antropološka perspektiva pa opozarja, da je bistvo kulture manj oprijemljivo: kultura je predvsem sistem pomenov, ki ga ljudje uporabljajo, da bi osmislili svet okoli sebe. Clifford Geertz (2019) jo je opisal kot »mrežo pomenov«, ki so jo ljudje sami stkali in se vanjo tudi ujeli. Predmet, dejanje ali dogodek svoj pomen dobi šele v okviru te mreže. Ton govora, barva obleke ali način postrežbe čaja imajo lahko povsem različne pomene v različnih kulturnih okoljih, saj pomen ni lastnost stvari same, temveč rezultat skupnega razumevanja in interpretacije. Pomeni torej niso fiksni, ampak se nenehno ustvarjajo in preoblikujejo v različnih zgodovinskih ter družbenih okoliščinah. Raymond Williams (1958) je to pokazal na primeru Shakespeara: v 16. in 17. stoletju so bila njegova dela del popularne zabave, ki jo je v gledališčih spremljalo široko občinstvo – pogosto ob hrani in glasnem komentiranju –, danes pa jih razumemo kot vrhunec »visoke« umetnosti.

Kulturo torej moremo – in moramo – razumeti tudi kot proces, ne kot dokončano in zaprto pomensko celoto. Kulturni pomeni in prakse ne krožijo le med posameznimi skupnostmi ali državami, temveč tudi globalno. Švedski antropolog Ulf Hannerz (1996) ta pretok opisuje kot »kulturne tokove« –

Kavbojke: od delovnih hlač do »navadnega« oblačila

Ko sta Levi Strauss (nemško–ameriški trgovec s tekstilom) in Jacob Davis (krojač latvijskega rodu) leta 1873 patentirala prve kavbojke, so bile te trpežne hlače namenjene predvsem ameriškim rudarjem in delavcem. V desetletjih, ki so sledila, so kavbojke postopoma dobile nove pomene: v sredini 20. stoletja so jih prevzeli najstniki in študenti kot znak mladostniškega upora, v socialističnih državah pa so bile še do nedavnega simbol »dostopa do zahoda« in prestiža. Daniel Miller in Sophie Woodward sta v etnografski raziskavi v Londonu ugotovila, da kavbojke danes večini ljudi pomenijo nekaj drugega: postale so oblačilo, ki omogoča občutek »navadnosti«. Ljudje jih pogosto izberejo takrat, ko želijo biti »ravno prav« oblečeni – ne preveč formalno, a tudi ne preveč sproščeno. V njunem večkulturnem londonskem vzorcu se je ta pomen pokazal kot presenetljivo podoben, ne glede na to, ali so kavbojke nosili priseljenci ali »avtohtoni« prebivalci, mladi ali starejši (Miller in Woodward, 2012).



Slika 3: Kavbojke so primer, kako se isti predmet skozi čas in prostor nenehno na novo pomensko preoblikuje.

stalno kroženje idej, podob, vrednot in vedenjskih vzorcev, ki se preoblikujejo, ko prehajajo iz enega konteksta v drugega. Tak pretok pomeni, da so kulture vselej v nastajanju in nikoli niso »dokončane«. Razumevanje kulture kot spreminjajoče se mreže pomenov v nenehnem gibanju nam omogoča, da presežemo poenostavljene predstave o »čistih« ali »nespremenljivih« kulturah. Namesto da bi kulturo sprejeli kot statično zbirko značilnosti, jo lahko razumemo kot dinamičen proces, v katerem ljudje skozi vsakdanje interakcije stalno ustvarjajo in preoblikujejo smisel ter pomen stvari, ki jih obdajajo, in dogodkov, ki jih doživljajo. Nazoren primer tega je pica: nekoč preprosta jed revnejših slojev v Neaplju je postala globalno priljubljena jed, ki jo v različnih okoljih vedno znova prilagajajo lokalnim okusom – od havajske pice z ananasom do različice z ajvarjem, ki jo lahko najdemo v nekaterih picerijah v Sloveniji.

Skratka, kultura je s tega vidika – podobno kot delec v kvantni fiziki – tako stanje kot proces. Zveni čudno? Verjetno. A svet kljub temu deluje, in to tako na ravni temeljnih delcev kot na ravni globalne družbe.

KULTURNI KONTRAST

Slika 4:
Ko vas Italijan povabi na kavo, ima verjetno v mislih espresso – ne filter kave, ne kapučina ob treh popoldne.

Kakšna je »prava« italijanska kava?

Kavo so na območje današnje Italije začeli redno uvažati na začetku 17. stoletja. Najprej v Benetke, takrat pomembno trgovsko središče, kjer so nastale prve italijanske kavarne. Sprva je veljala za »čudno orientalsko pijačo«, v 18. stoletju pa se je pitje kave razširilo. Kavarne so postale prostori za literarne krožke, politične razprave in družabno življenje. Kava, ki so jo pripravljali, je bila dolga, močna, črna in sladka. Za večino je bila prestiž in ne vsakodnevna navada. Izum aparata z vodnim tlakom za hitro pripravo kave na začetku 20. stoletja pa je prinesel spremembe. *Espresso* – izraz, ki izhaja iz italijanske

besede »stisnjen« – je šele tedaj postal prepoznan kot italijanski napitek in temelj nove kulturne prakse: hitro popita kava stoji ob šanku, večkrat na dan, a nikoli v velikih količinah. Po drugi svetovni vojni se je uveljavil še *cappuccino*, ki ga Italijani pijejo skoraj izključno zjutraj (Morris, 2010). To, kar danes velja za »pravo« italijansko kavo, je torej nastalo šele v zadnjem stoletju. Čeprav danes espresso lahko naročimo skoraj povsod po svetu, se njegova velikost, načina priprave in postrežbe v globalnem kontekstu lahko zelo razlikujejo.

2.5 Kompleksnost večkulturnosti

Sodobne družbe so večkulturne družbe. V velikih globalnih mestih to lahko opazimo na vsakem koraku. Na ulicah se sprehajajo ljudje v raznolikih oblačilih in z različnimi kulturnimi ozadji. Druga ob drugi lahko stojijo natrpano polne libanonska prodajalna začimb, turška pekarna, halal-mesnica in kavarna, kjer strežejo izključno etiopsko kavo. Npr., v Londonu, enem izmed najbolj kozmopolitskih mest na svetu, živijo ljudje iz kar 179 držav, ki govorijo približno 300 jezikov. Ko je London kandidiral za olimpijske igre leta 2012, so zato uporabili slogan »svet v enem mestu« in poudarjali, da bo prav večkulturna sestava mesta omogočila, da bo vsaka država, ki bo tekmovala na igrah, imela tudi lokalne navijače (Vertovec, 2007).

Pri tem pa ne gre več le za večkulturnost v smislu sobivanja ljudi z različnimi etničnimi, nacionalnimi in verskimi ozadji na istem prostoru. Filozof Wolfgang Welsch (2001) je opozoril, da sodobne večkulturnosti ne moremo razumeti s pristopi, ki temeljijo na predpostavki, da so kulture nekakšni ločeni in homogeni »otoki«, ki obstajajo drug ob drugem in se kvečjemu občasno srečujejo ali sodelujejo. V globaliziranem svetu namreč kulture

niso več jasno razmejene, zato praktično ni mogoče potegniti črte med »eno« in »drugo« kulturo. Globalna mesta spominjajo na »urbano cvetačo«, kjer so različne skupnosti sicer prepoznavne, a se njihovi robovi nenehno stikajo, prekrivajo in prehajajo eden v drugega. Navade ljudi zato pogosto nastajajo na presečiščih različnih kulturnih praks. Nekdo lahko v istem dnevu zjutraj meditira ob japonskem čaju, za kosilo obiše tajske restavracije, popoldne se odpravi na tečaj trebušnega plesa, zvečer pa doma kuha marmelado po receptu svoje babice. Ljudje prevzemajo, prepletajo in prilagajajo elemente različnih kulturnih praks, pogosto ne da bi jih ob tem doživljali kot »tuje« ali »drugačne«. Ljudje torej ne živimo več v »eni kulturi«, temveč smo neke vrste »kulturni hibridi«. To je Welscha spodbudilo, da je začel govoriti o *transkulturnosti*. V nasprotju z večkulturnostjo, ki predpostavlja kulturno raznolikost v skupnem prostoru, transkulturnost nakazuje, da je vsaka kultura že v svojem bistvu notranje raznolika, vpetost v več kulturnih kontekstov pa je osnovna značilnost sodobnega življenja (Welsch, 2001).

Danes so kulture medsebojno prepletene do te mere, da razlike ne obstajajo več le med kulturami, ampak tudi znotraj njih. To novo raven kompleksnosti sodobne večkulturnosti je Steven Vertovec (2007) opisal kot *superraznolikost*. Tudi on pravi,

da tradicionalni pristopi k večkulturnosti, ki so se osredotočali na nekaj večjih etničnih ali nacionalnih skupin, ki so jih obravnavali kot homogena »kulturna jedra«, ne zadoščajo več. V globaliziranih urbanih okoljih se poleg različnih etničnosti in nacionalnosti prepletajo tudi številne druge dimenzije raznolikosti, kot so država izvora, načini priseljevanja, pravni status (ki določa upravičenost do pravic), jezik, veroizpoved, izobraženost, poklic, starost in spol. Te raznolikosti ne delujejo ločeno, temveč sočasno – znotraj skupin in med njimi. Zato v enem mestu ali državi pogosto sobivajo ljudje z istim etničnim ali nacionalnim poreklom, a s popolnoma različnim statusom. Vertovec (2007) je to pokazal na primeru Somalcev v Združenem kraljestvu, med katerimi lahko najdemo britanske državljane, begunce, prosilce za azil, osebe, ki jim je bilo odobreno dovoljenje za bivanje, priseljence brez dokumentov in osebe, ki jim je bil dodeljen status begunca v drugi evropski državi, vendar so se pozneje preselile tja. To pomeni, da je sodobna raznolikost večplastna in dinamična: skupnosti niso zaprte enote, temveč mreže, v katerih se identitete in prakse nenehno prepletajo, prekrivajo ter preoblikujejo. Če smo torej včasih govorili predvsem o sobivanju različnih kultur, danes govorimo o njihovem prepletanju.

Kako je káři postal britanska nacionalna jed?

Káři (ali *curry*), jed, ki izvira iz indijske in drugih južnoazijskih kuhinj, je v Veliki Britaniji zelo priljubljena. Celo do te mere, da je nekdanji britanski zunanji minister Robin Cook leta 2001 jed *chicken tikka masala* označil za britansko nacionalno jed, ki kaže, kako Britanija sprejema in prilagaja zunanje vplive. Ne gre zgolj za gastronomsko zanimivost, temveč za primer kulturne hibridnosti. Južnoazijski priseljenci – predvsem iz Bangladeša – in njihovi potomci so odprli številne restavracije, ki so se prilagodile britanskemu okusu in ponudile jedi, kot je *chicken tikka masala*, ki v Indiji kot taka sploh ne obstaja (Buettner, 2008). Indijski jedi *chicken tikka* so dodali začimbno omako masala in tako ustvarili novo jed.

**KULTURNI
KONTRAST**



Slika 5: Káři je simbol kulturne hibridnosti v britanski kuhinji.

2.6 Hidžab v Londonu

Oblačila spadajo med najvidnejše označevalce razlik, pripadnosti in identitet. Obleka praviloma nikoli ni le stvar osebnega okusa ali mode – pogosto nosi pomene, ki so povezani z vrednotami, veroizpovedjo, etničnim ozadjem, družbenim položajem ali celo s političnimi prepričanji. Med oblačili, ki v Evropi še posebej pritegnejo pozornost, je *hidžab* – naglavna ruta, ki jo nosijo številne muslimanke. Emma Tarlo (2007) je v etnografski raziskavi o nošenju hidžaba med muslimankami v Londonu izpostavila ravno njegovo *vidnost*. Čeprav ga v zahodnem kontekstu številni razumejo predvsem skozi ideje skrivanja in zakrivanja, hidžab v javnem prostoru pogosto deluje nasprotno. Čeprav res zakriva določene dele telesa pred javnim pogledom – glavo, lase, vrat ali več, odvisno od posameznih interpretacij koranskih predpisov –, hkrati naredi žensko vidno kot muslimanko (Tarlo, 2007). Ko torej ženska z naglavno ruto npr. stopi na avtobus, ni preprosto ena izmed anonimnih potnic, ampak jo ljudje takoj zaznajo kot muslimanko. Podobno je z judovsko *kipo*, ki jo moški pogosto nosijo na javnih mestih, s sikhovskim turbanom (*dastar*), ki ga nosijo moški in včasih tudi ženske, ali z menihovskimi oblačili v budističnih tradicijah (npr. oranžnimi ali rjavimi haljami). Tudi krščanski simboli, kot so redovniške

obleke nun ali kolar katoliških duhovnikov, javno označujejo pripadnost. V širšem smislu lahko kot vidne označevalce razumemo tudi »tradicionalna« oblačila, kot so npr. sariji v južnoazijskih skupnostih ali afriška oblačila in naglavne rute (*gele*).

Emma Tarlo (2007) je pokazala, da je hidžab eden najbolj semiotsko obremenjenih verskih simbolov. Njegov pomen ni enoznačen. Različni posamezniki in skupine – tako muslimanske kot nemuslimanske – ga razumejo različno in pogosto skušajo vplivati na to, kaj naj bi predstavljal. Hkrati se njegov pomen nenehno spreminja pod vplivom globalnih političnih dogodkov in medijskega poročanja. Razlogov, zakaj ženske nosijo hidžab, je veliko. Za nekatere je to verska dolžnost ali izraz skromnosti, za druge način, s katerim ohranjajo stik s tradicijo svoje družine ali skupnosti, za tretje pa sredstvo za oblikovanje lastne identitete v večkulturnem okolju. Emma Tarlo je pokazala, da je odločitev za nošenje hidžaba med muslimankami iz srednjega družbenega razreda v Londonu pogosto bolj posledica transkulturnih srečanj, ki jih doživljajo v kozmopolitskem urbanem okolju, kot njihovega kulturnega ozadja. Ta ugotovitev je pomembna, saj presega pogosta kulturnodeterministična pričakovanja, da so neke navade ljudi preprosto odraz njihovega etničnega ali verskega ozadja.



Slika 6:
V Londonu je
večkulturnost
vidna na vsakem
koraku.

Kompleksen odnos do hidžaba je Emma Tarlo (2007) opisala skozi primere treh žensk z zelo različnimi kulturnimi ozadji, ki so prihajale v frizerski salon v severozahodnem Londonu. Prva med njimi je Nicole, mlada Španka, zaposlena v salonu, ki se je v London priselila zaradi dela. Poročila se je s Pierrom, mladim Francozom alžirskega porekla. Sprva vera v njegovem življenju ni igrala pomembne vloge, a po hudi bolezni je spremenil ime v Mohammed in življenje preoblikoval v skladu s strogimi islamskimi načeli. Od žene je pričakoval, da bo spremenila

način oblačenja. Ona se je temu uprla, četudi sta na njegovo prošnjo hidžab začeli nositi celo njegovi sestri.

Povsem drugače je bilo pri Loraine, svetlolasi Britanki z angloameriškim ozadjem, ki je odraščala v bližini salona, v katerega sta od njenega otroštva prihajali z mamo. Kot najstnica se je zaljubila v fanta indijsko-kenijskega porekla, ki se je priselil v London. Preko njegove družine se je srečala z islamom, o katerem do takrat ni vedela popolnoma

ničesar. Njen fant ni bil zelo veren, njo pa so vedno bolj navduševale muslimanke, ki so vero jemale resno. Še posebej so ji bili všeč pravila in predpisi, po katerih so živele, ter občutek reda, hierarhije in solidarnosti v njihovem domu. To jo je spodbudilo, da je o islamu začela brati na internetu, kasneje na univerzi pa je prišla v stik s člani islamske skupnosti. Izrekla je *šahado* – molitev, ki pomeni izpoved vere – in naslednji dan začela nositi hidžab. Živi v hiši z drugimi mladimi muslimankami različnih narodnosti (z dvema Jordankama, Britanko azijskega porekla

in eno drugo Britanko, ki je sprejela muslimansko vero). Ko so zunaj doma, vse nosijo hidžab in dolga oblačila (*abaje* in *džilbabe*). Loraine naredi izjemo le, ko gre na obisk k mami, ki njene spreobrnitve nikakor ne more sprejeti. Sostanovalka britansko-azijskega porekla, ki poučuje v muslimanski šoli, pa zunaj doma nosi še *nikab* – oblačilo, s katerim si zakrije obraz (Tarlo, 2007).

Tretja ženska je Jane, lastnica salona z irsko-katoliškim ozadjem. S hidžabom se je sprva srečala kot opazovalka – poslušala je Nicole, ki se je upirala moževim pričakovanjem, in Lorainino mamo, ki je z odporom spremljala hčerkino odločitev. Toda Lorainin hidžab, čeprav ga je videla le enkrat na daleč, je nanjo vseeno močno vplival. Ne le, da misli, da je Loraine »zašla na krivo pot« in da so ji »oprani možgane«. Ko je slišala, »kaj se je zgodilo z njo«, je postala zaskrbljena za svojega sina, ki je bil takrat star štiri leta in je obiskoval vrtec v sklopu lokalne državne šole v večkulturnem in večreligioznem okrožju mesta. V preteklosti je Jane vedno govorila, da želi, da bi njen sin spoznal čim več različnih kultur in religij. To se ji je zdelo dobro, v nasprotju s strogo katoliško vzgojo, ki je je bila deležna sama v otroštvu na Irskem. Toda zaradi Loraine je sklenila, da njen otrok potrebuje vero, da je ne bo kasneje iskal sam. Čeprav se opredeljuje za ateistko, je začela

obiskovati lokalno katoliško cerkev in sina prepisala v katoliško šolo, ker se ji to zdi bolj »varno« (Tarlo, 2007).

Čeprav je Jane primer liberalne Londončanke, ki uživa v etnični raznolikosti hrane, se družijo z ljudmi iz različnih kulturnih okolij, zaposluje indijsko varuško in ima v svojem salonu različne stranke (vključno z britansko-bengalskim muslimanskim dekletom, ki ne nosi hidžaba), je podlegla tesnobi, ki sta jo sprožila Lorainin hidžab in pogled na številne muslimanske mame pred sinovim vrtcem. Če bi se Loraine samo spreobrnila, ne da bi spremenila svoj videz, Jane to verjetno ne bi tako prizadelo. Tako pa je ravno »vidnost« njenega hidžaba vplivala tudi nanjo, ki ga ne nosi – kot sprožilec strahov, skrbi in sprememb v ravnanju. Še več, hidžab je zanj postal dokaz potencialnih nevarnosti večkulturnosti (Tarlo, 2007).

Jane seveda ni edina. Ravno strah, ne toliko pred večkulturnim srečanjem ali interakcijo, ampak pred preobrazbo, ki jo taka interakcija lahko povzroči, je še posebej opazen v tistih lokalnih okoljih, kjer so normativni pritiski veliki. Odkar se je mladi muslimanski par priselil iz Starega Delhija v eno izmed londonskih sosesk, kjer večina muslimank (od katerih je večina indijskega porekla) nosi hidžabe in dolge *džilbabe*, nekatere tudi črne *nikabe*, se pogosto soočata z vprašanji sosedov, zakaj ne

izkazujeta svoje verske identitete. Ženska, ki v Indiji nikoli ni resno razmišljala o nošenju hidžaba, mora sedaj svojo odločitev, da ga ne nosi, utemeljevati ne le drugim ženskam v okolici, temveč tudi svojemu šestletnemu sinu. Ta vidi, da je njegova mama oblečena drugače kot druge muslimanske mame, ki jih srečuje, zato jo po najboljših močeh poskuša prepričati, naj se oblači podobno (Tarlo, 2007).

Ženske, ki nosijo hidžab v Londonu – verjetno je podobno tudi v drugih evropskih krajih –, se morajo pogosto soočiti z različnimi izzivi, kot so žalitve, sumničavi pogledi, neuspešne prošnje za zaposlitev ali odmik ljudi na avtobusu. Po drugi strani pa številne, ki ga nosijo, pripovedujejo o pozitivnih občutkih pripadnosti in identitete. Ena od njih, ki je hidžab začela nositi šele pred nekaj leti po zgledu svojih hčera (ki so jih k temu spodbudile prijateljice iz šole), zdaj obžaluje, da ga ni nosila že prej. Spominja se izjemnega občutka spoštovanja in pripadnosti skupnosti, ki ga je občutila, ko je prvič stopila na ulico s hidžabom. Ženska pakistanskega porekla, ki je začela nositi hidžab zaradi lažje interakcije z muslimanskimi priseljenkami, s katerimi je delala, pa je povedala, da se je sčasoma nanj tako navadila, da se brez njega ne počuti več dobro, kar je, kot je ugotovila Emma Tarlo (2007), občutek, ki ga opisujejo mnoge ženske.

DIDAKTIČNA VAJA 1

Prečkanje medkulturnega mostu

NAMEN:

razmislek o tem, kako identitetni označevalci oblikujejo skupine in kako je sodelovanje mogoče tudi tam, kjer so razlike očitne.

PRIPOMOČKI:

papir, škarje, lepilni trak, ravnilo.

POTEK:

Udeležence razdelimo v dve približno enaki skupini po naključnem kriteriju (npr., imajo brata ali sestro, imajo domačo žival, imajo raje čokolado ali bonbone, živijo v hiši ali stanovanju). Namen tega koraka je pokazati, da ob nacionalnih, etničnih in verskih pripadnostih obstajajo še številni drugi identitetni označevalci, po katerih ljudi razvrščamo v kategorije, skupine, podkulture itd.

Skupini dobita nalogo, da z omejenimi pripomočki, ki jih imata na voljo, v dvajsetih minutah med seboj zgradita most. Ta mora biti dovolj trden, da na njem stoji plastenka vode. Skupini izbereta po enega predstavnika, ki se med gradnjo dvakrat sestane za dve minuti (na začetku in med igro) in prineseta informacije o »taktiki« gradnje svoji skupini.

Ko je most postavljen, sledi skupinska diskusija o procesu gradnje (kako so se dogovarjali, kaj je bilo ključno, kako pomembne so bile razlike med skupinama itd.). Vajo zaključimo z razlago, da je konstrukcija, ki so jo postavili (ali pa jim to ni uspelo), simbol sodelovanja in prikazuje možnost za povezovanje skupin, katerih člani so si sicer »nasprotni« v enem od identitetnih označevalcev, a jih družijo skupen interes – gradnja mostu.

3

Zamišljeni drugi:
kako kultura
sooblikuje naše
predstave



3.1 Stereotipi in predsodki kot miselni mehanizmi

Pred časom je znanec glede nove sodelavke pripomnil: »Presenetljivo zadržana je za Štajerko.« Ta komentar ni bil mišljen kot žalitev, temveč kot poskus razumevanja njenega vedenja skozi posplošeno in poenostavljeno predstavo o Štajercih kot družabnih in glasnih ljudeh, ki znajo hitro navezati stik s komerkoli, posebej ob kozarcu vina. Šlo je za primer razmišljanja, v katerem se osebo zvede na eno samo kategorijo – v tem primeru regijo bivanja. Takšna miselna bližnjica se imenuje *stereotip*. Deluje podobno kot etiketa, ki jo prilepimo ljudem na podlagi pripadnosti določeni skupini. Kot da bi bilo že samo dejstvo, da nekdo prihaja od nekod, zadostno pojasnilo za njegovo obnašanje. »Saj veš, tipičen Francoz,« rečejo včasih ljudje. Ali pa tipičen Anglež, tipična Brazilka, tipičen Srb, tipična Madžarka. Stereotipi, ki se ljudem ob tem utrnejo v glavi, niso nujno neresnični, so pa vedno selektivni in iztrgani iz konteksta – podobno kot fotografija, ki zajame le en zorni kot in delček prizora v točno določenem trenutku, medtem ko preostalo zakrije.

Izraz stereotip sicer izvira iz grščine. *Stereos* pomeni trden, *typos* pa odtis. V 18. stoletju so besedo prevzeli tiskarji, ki so z njo poimenovali kovinske

matrične plošče za ponavljajoče tiskanje identičnih strani (kopij). Te plošče – imenovane stereotipi – so omogočale množično reproduciranje besedila, ne da bi bilo treba vsakič znova postavljati posamezne črke. Ko je ameriški novinar Walter Lippmann leta 1922 v knjigi *Javno mnenje* iskal izraz za miselne vzorce, s katerimi si ljudje vnaprej ustvarjamo predstave o družbenih skupinah, je segel prav po tej metafori: stereotip kot trden, vnaprej izdelan odtis, ki ga znova in znova uporabljamo (Lippmann, 1999). Tako kot so tiskarski stereotipi služili hitremu ponavljanju istih podob, tudi miselni stereotipi delujejo kot orodje za hitro, a pogosto zavajajoče razvrščanje ljudi.

Stereotipi zato niso le napačne predstave, ampak kognitivni kalupi, s katerimi urejamo in poenostavljamo svet okoli sebe, da bi ga bolje razumeli in vsaj navidezno obvladovali njegovo kompleksnost. A prav ta poenostavitev je problematična. Ko stereotipi postanejo trdovratna in vrednostno obarvana prepričanja, govorimo o *predsodkih*. Ti pa niso več le miselne bližnjice, temveč sodbe, ki vzpostavljajo in utrjujejo hierarhična razmerja v družbi ter pojasnijo, kdo je »naš« in kdo »njihov«, kdo je »normalen« in kdo »drugačen«. Poglejmo primer: učiteljica ima v razredu učenca s priimkom, ki ga v šoli običajno

povezujejo z manj uspešnimi učenci. »Tole bo verjetno še eden od tistih, ki jih bo treba ves čas nadzorovati,« pripomni kolegici. Ko učenec nekaj tednov kasneje pozabi prinesiti s sabo zvezek z nalogo, je to zanjo le še potrditev. Da je pred tem prav ta učenec večkrat sodeloval pri pouku in ljubeznivo pomagal drugim sošolcem, je prezrla. Stereotip, ki ga je imela o »tej družini«, se je hitro preobrazil v predsodek – vrednostno sodbo, ki ni izhajala iz vedenja tega učenca, temveč iz njegovega domnevnega kulturnega ozadja. Učenec ni bil več oseba z lastno zgodbo, temveč le nova različica že znane sheme, ki se je pravkar znova potrdila in utrdila.

Za razliko od stereotipa, ki deluje kot shema, skozi katero kategoriziramo ljudi, je pri predsodku ključna ravno vrednostna sodba: neko skupino imamo raje, drugo manj. Že psiholog Henri Tajfel (1970) je v svojih eksperimentih pokazal, da ljudi ločujemo na »naše« in »vaše«, »nas« in »njih« tudi takrat, ko so skupine povsem arbitrarne. Tudi če nas razdelijo s pomočjo metanja kovanca, se bomo bolj poistovetili s »svojo« skupino in ji v povprečju namenili več zaupanja, več virov, več naklonjenosti. Stereotipi, s katerimi nastajajo »mi« in »oni«, pogosto ustvarjajo iluzijo enotnosti znotraj skupin in utrjujejo ostre razlike med njimi. Ljudje,

ki jih ne poznamo dobro, se nam zdijo med seboj zelo podobni: »Vsi Alžirci so enaki« – a hkrati različni od »nas«. Obenem nas vodi domneva, da so nam bližji tisti, ki živijo v naši geografski ali kulturni bližini. Nekdo iz Senegala naj bi bil tako »drugačnejši« kot nekdo iz Avstrije, saj je slednji tako geografsko kot tudi »kulturno« bližje Sloveniji. Če pa upoštevamo, da ima vsak posameznik več identitet – poklicno, versko, generacijsko itd. –, postane hitro jasno, kako zavajajoče je sklepanje zgolj na podlagi države porekla ali celine, s katere se je nekdo priselil k

»nam«. Učitelj iz Idrije ima lahko več skupnega z učiteljem iz Dakarja kot s sosedom iz doline, v kateri prebiva, če ju družijo podoben pogled na znanje, pouk ali vzgojo. Stereotipi to pestrost zabrišejo in svet razdelijo z namišljenimi mejami.

V najdrastičnejšem primeru so stereotipi gonilna sila *shizmogeneze*, zaskrbljujočega procesa, ki ga je v 30. letih prejšnjega stoletja opisal in definiral antropolog Gregory Bateson, ko je analiziral navade novogvinejskega ljudstva. Gre za spiralo stopnjevanja

razlik, ki je nastala, ko so se pripadnice in pripadniki tega ljudstva trudili biti čim manj podobni predstavnikom tistih skupin, ki so jih razumeli kot bodisi manjvredne bodisi kot nasprotnike. Takšno poudarjanje razlik in lastne superiornosti tako v besedah kot dejanjih in celo načinu oblačenja lahko pripelje do razkola v skupnosti, ki se vzpostavi prav na razliki med »nami« in »njimi« (Bateson, 1935). Še več: zaradi tega procesa lahko vzniknejo krvavi konflikti in se razplamtijo vojne med ljudmi, ki so nekoč morda celo bivali v skupni domovini ali državi.

Vsak ima svoj »jug«

Tajfel je v enem svojih člankov opisal pogovor s slovenskim znancem, ki mu je povedal, kako domačini v Sloveniji – takrat še v okviru Jugoslavije – pogosto stereotipizirajo priseljence iz Bosne. Kasneje je ta isti opis stereotipov predstavil skupini študentov na Univerzi v Oxfordu in jih vprašal, kdo bi lahko uporabljal ta opis in na koga naj bi se nanašal. Njihov skoraj enoten odgovor je bil, da gre za predsodke, ki jih imajo Britanci do priseljencev iz Indije, Pakistana ali s Karibov (Tajfel, 1970). Primer pokaže, kako stereotipi pogosto delujejo po podobnih vzorcih v različnih družbah. Lahko bi rekli, da ima torej vsakdo svoj »jug« – simbolni prostor, ki za nekatere pomeni obrobje mesta, za druge sosednjo državo ali regijo, za tretje celotno celino.

**KULTURNI
KONTRAST**



Slika 7:
Jug ni le geografska smer, lahko je tudi simbolni prostor.

3.2 Univerzalnost in specifičnost stereotipov

Nekateri predsodki in stereotipi se pojavljajo z izjemno doslednostjo v različnih kulturnih okoljih – lahko bi rekli, da imajo skoraj univerzalen značaj. Drugi so izrazito odvisni od kulturnega, družbenega, zgodovinskega ali političnega konteksta. Fiske (2017) je ugotovil, da so predstave o spolu, starosti in družbenem razredu v mnogih družbah zelo podobne. Ženske, ki sledijo predpisanim spolnim vlogam, so pogosto opisane kot nežne, tople in občutljive; tiste, ki od teh pričakovanj odstopajo, pa kot ljubosumne, zvite in sebične. Starejši ljudje so stereotipno dojeti kot prijazni, a nesposobni – dokler

so tihi in ustrežljivi, uživajo spoštovanje, a ko jasno in glasno izrazijo svoje zahteve in potrebe, postanejo moteči, nadležni. Tudi stereotipi o družbenih razredih so neverjetno stabilni: bogati ljudje so pogosto dojeti kot sposobni in hladni, revni pa kot prijazni in nesposobni. Povsem drugače pa je pri stereotipih, ki so vezani na etnično ali versko pripadnost. Judje so, denimo, v ZDA pogosto videni kot sposobni, v Iraku pa kot nesposobni. Muslimani in kristjani so pozitivno vrednoteni predvsem v tistih okoljih, kjer predstavljajo večino, kar kaže, da so verski stereotipi pogosto bolj odsev položaja skupine v družbi kot njenih realnih lastnosti (Fiske, 2017).

Toda zakaj stereotipi vztrajajo tudi takrat, ko nam vsakdanje izkušnje kažejo nekaj povsem drugega? Zakaj nekdo še vedno vztraja, da so vsi upokojenci tehnološko nesposobni, čeprav njegova babica brez težav uporablja pametni telefon? Eden izmed razlogov je v tem, da stereotipi ne temeljijo na izkušnji, temveč na pričakovanju. Ko pričakujemo, da bo nekdo iz določene skupine deloval na točno določen način, bomo v njegovem vedenju hitreje zaznali tisto, kar se z našim pričakovanjem ujema, ostalo pa spregledali. Če nas stereotip vodi, da si Kitajca predstavljamo kot tihega, bomo pri zgovornem Kitajcu tišino pripisali kulturi, zgovornost pa osebnosti – stereotip bo ostal nedotaknjen. Če Rom prečka cesto na prehodu

za pešce, je to »naključje«. Če parkira avto na pločniku, je to »tipično«. Ta miselni mehanizem se imenuje *tipifikacija* – način mišljenja, pri katerem ljudi zaznavamo skozi vnaprej izdelane sheme. Učitelj, ki sliši tuj naglas, pogosto prej pomisli na »težave z razumevanjem« kot pa na zanimivo izkušnjo večjezičnosti. Žensko s hidžabom pogosto najprej opredelimo kot »muslimanko«, šele nato kot sosedo ali mamo učenke. Tipifikacija ni nujno zlonamerna, a prav zaradi svoje neopaznosti deluje najmočnejše – omogoča, da se stereotip ohranja tudi takrat, ko dejstva govorijo drugače.

Pri stereotipih in predsodkih zato ne gre za vprašanje (ne)strpnosti, ampak za način, kako razvrščamo svet in ljudi okoli sebe, pogosto ne da bi se tega sploh zavedali. Prav v tem tiči njihova moč: delujejo kot neke vrste prednastavitve, ki usmerjajo našo pozornost, interpretacije in odzive. Ko v razredu komu ne damo besede, ker »tako ali tako nikoli ne ve odgovora«, ali ko pohvalimo učenca s priseljskim ozadjem zato, ker je bil »presenetljivo priden«, v resnici reproduciramo vzorce in predstave, ki jih imamo o skupinah, ki naj bi jim ti učenci pripadali. Stereotipov in predsodkov ni lahko spreminjati in odpraviti. Lahko pa jih začnemo razkrivati. In včasih je že samo to, da se ob nekem odzivu vprašamo »Od kod mi ta predstava?«, prvi premik.

Kaj pomeni, da je učenec »priden«?

V slovenskih šolah »priden« pogosto označuje učenca, ki je tih, ubogljiv, sledi navodilom, ne moti pouka in ima dobre ocene. V drugih izobraževalnih kontekstih je pomen te besede lahko precej drugačen. Na Danskem in v Kanadi velja za »dobrega« učenca tisti, ki se vključuje v razprave, postavlja vprašanja in izraža svoje mnenje – tudi kadar se ne strinja z učiteljem. Tišino in zadržanost tam lahko razumejo kot pasivnost ali nezanimanje. Na Kitajskem pa je »priden« učenec pogosto tisti, ki skrbno posluša, spoštuje učitelja in ne izstopa iz skupine. Oglašanje brez tehtnega premisleka je neprimerno in nespoštljivo (Vinther in Slethaug, 2014). Isti učenec – odvisno od konteksta – torej lahko velja za vzornega ali problematičnega.



Slika 8: V različnih kulturnih okoljih »pridnost« razumemo po različnih kriterijih.

**KULTURNI
KONTRAST**

DIDAKTIČNA VAJA 2

Kdo sedi za vrati?

NAMEN:

prepoznavanje mehanizmov stereotipizacije in predsodkov v vsakdanjem mišljenju. Spodbujanje zavedanja o tem, kako hitro na podlagi omejenih informacij oblikujemo predstave o ljudeh.

PRIPOMOČKI:

kartice s kratkimi opisi izmišljenih oseb (pripravljene vnaprej), listi za zapiske, tabla ali plakat za zapis razprav.

Primeri kartic z opisi izmišljenih oseb. Vsaka kartica vsebuje tri kratke in nepopolne informacije:



POTEK:

Vsak udeleženec prejme kartico z enim opisom. Kartica predstavlja »nekoga, ki sedi za vrati«. V tišini si zamislijo osebo na podlagi danih podatkov – kako je videti, kako govori, kaj zna, kako se obnaša, s čim se ukvarja ipd. To zapišejo. V parih ali trojicah drug drugemu predstavijo svojo predstavo: »Predstavljam si, da je ...«. Primerjajo razlike in podobnosti v predstavah – in razmišljajo, na čem so bile njihove predstave utemeljene (izkušnje, družbeni vzorci, mediji). Sledi skupinska vodena razprava z naslednjimi vprašanji:

- (1) Katera informacija je najbolj vplivala na tvojo predstavo?
- (2) Je ta informacija povezana s kulturo?
- (3) Si osebo dojel/-a pozitivno, negativno ali nevtrarno – zakaj?
- (4) Bi svojo predstavo spremenil/-a, če bi dobil/-a še eno dodatno informacijo?
- (5) Ali si pri kateri kartici samodejno predpostavil/-a spol osebe, čeprav ni bil naveden?

Poudarimo, da pri vaji ne gre za »ugibanje, kdo ima prav«, temveč za spoznavanje lastnih miselnih shem in tega, kako hitro manko informacij »zapolnimo« s svojimi predstavami in pričakovanji.

3.3 Kdo smo »mi« in kdo so »oni«?

»Zmagali smo!« radi vzkliknemo, ko športna reprezentanca premaga nasprotnike. Čeprav nas je večina spremljala tekmo z domačega kavča ali s tribun, se ob tem počutimo kot del skupnosti – kot »mi«. A kdo je pravzaprav ta »mi«? Mi Slovenci, mi Primorci, mi iz 7.a. Toda ta občutek pripadnosti ima pomen le zato, ker obstajajo tudi »oni«: tisti iz 7.b, tisti, ki prihajajo od drugod, govorijo drugačen jezik, izpovedujejo drugo vero ali imajo drugačno barvo kože. Brez »njih« ne bi bilo »nas«. Razmerje med »mi« in »oni« je namreč ključno za razumevanje družbenih identitet. Na to je opozoril britanski kulturolog Stuart Hall (1997), ko je zapisal, da identitete vedno nastajajo skozi razlikovanje do »drugih«. Podobno je že George Herbert Mead (1997) v začetku 20. stoletja poudaril, da je sebstvo rezultat družbenih interakcij, identiteta pa je vselej relacijska – oblikujemo jo v odnosu do drugih.

V kulturnih študijah se izraz *drugost* (angl. *otherness*) uporablja za označevanje načinov, kako posamezniki ali skupine opredeljujejo sebe v razmerju do tistih, ki jih umeščamo zunaj svojega simbolnega in družbenega okvira. Gre za procese, v katerih neka skupina – pogosto tista z več družbene

moči – »drugim« pripiše določene lastnosti ali vloge, ki so običajno posplošene, stereotipne in vrednotno obremenjene. To npr. počnejo nekateri prebivalci urbanih središč, ki ljudem s podeželja pripisujejo oznake, kot sta »zaplankanost« ali »nazadnjaškost«, obenem pa sebe razumejo kot »odprte« in »napredne« ter s tem »boljše« od njih. Temu procesu pravimo *konstrukcija drugosti*. Podobe »drugih« ne odsevajo resničnosti, temveč jo sooblikujejo. Te podobe nastajajo, se ohranjajo in utrjujejo skozi različne diskurzivne prakse – denimo medijsko poročanje, politične razprave, učne vsebine, vsakdanje pogovore in celo humor. Npr., raziskava časopisnih fotografij, ki so jo naredili na Finskem (Martikainen in Sakki, 2021), je pokazala, da mediji begunce pogosto prikazujejo kot brezoblično množico brez individualnih značilnosti, kot grozečo silo ali pasivne prejemnike pomoči ter jih umeščajo v specifična okolja (denimo v gnečo, na mejo, pred ograje), ki krepijo občutek, da ne spadajo »med nas«.

Hall (1997) je pokazal, da imajo reprezentacije – torej načini, kako ljudi in skupine prikazujemo in o njih govorimo – vedno določen učinek. Niso odsevi obstoječih razlik med ljudmi, ampak mehanizmi, preko katerih te razlike dobijo pomen. Ko druge prikazujemo kot »zaostale«, to kaže, da smo mi »napredni«. Če so oni »leni«, smo mi »delavni«.

Če so oni »grožnja«, smo mi »ogroženi«. Pomeni, ki jih pripisujemo »drugim«, se pogosto oblikujejo skozi binarna nasprotja kot so »razviti : nerazviti«, »civilizirani : necivilizirani«, »razumni : čustveni« ali »beli : črni«. Ta nasprotja so praviloma hierarhična – ena stran para nosi pozitivno konotacijo, druga negativno. S tem pa se ne oblikujejo zgolj predstave o tem, kdo sodi v skupnost in kdo ostaja zunaj nje, temveč tudi razporeditve družbenih vlog, dostop do virov in razmerja moči v družbi (Hall, 1997).

Barth (1969) je že konec 60. let prejšnjega stoletja opozoril, da etničnih skupin ne določajo njihove »notranje« lastnosti – torej skupne kulturne prakse, kot so jezik, vera ali navade –, temveč meje, ki jih postavljajo v odnosu do »drugih«. Te meje niso nujno fizične. So gibljive, prepustne in spremenljive – a hkrati trdovratne, saj se nenehno obnavljajo skozi vsakdanje prakse vključevanja in izključevanja, ki določajo, kdo je prepoznan kot »eden od nas« in kdo ne. V antropologiji je dolgo časa prevladovalo prepričanje, da so kulturne razlike posledica izoliranih življenjskih svetov, ki se niso srečevali. Barth pa je pokazal nasprotno: meje med skupinami obstajajo kljub temu, da – ali prav zato, ker – med slednjimi potekajo stiki. Meje med »nami« in »njimi« torej ne nastajajo zaradi pomanjkanja stikov, temveč zaradi stikov – trgovine, porok, migracij. Ne izginejo

Kaj razkrivajo šale in zakaj jih včasih ne razumemo?

Ste že kdaj slišali šalo, ob kateri so se ljudje smejali, vam pa ni bilo jasno, kaj je smešno? Ni nujno, da je bil vic »slab«, morda si le z drugimi poslušalci niste delili istih kulturnih predpostavk. Humor skoraj vedno potrebuje skupen kontekst – poznavanje jezika, zgodovine, družbenih vlog, celo stereotipov. Vici pogosto niso le smešne zgodbe, temveč ogledalo naših predstav o tem, kdo smo »mi« in kdo so »oni«. Na območju nekdanje Jugoslavije so še vedno razširjene šale o Muji in Hasu, dveh Bosancih, ki se vedno znova znajdetata v nerodnih, naivnih ali absurdnih situacijah. Kot je pokazal Vučetić (2004), so te šale v Sloveniji in na Hrvaškem utrjevale stereotipe o »preprostih«, »nerodnih« ali »malo počasnih« Bosancih. V Bosni pa so krožile kot samoironija, kot smeh na lasten račun, ki je gradil občutek skupnosti. Pogosti so bili tudi drugi vici, v katerih so (bili), denimo, Slovenci predstavljeni kot »skopuški« in »dolgočasni«, Dalmatinci kot »leni«, Črnogorci kot »še bolj leni«, Srbi kot »glasni« in »nepopustljivi«, Hrvati pa kot »preveč ponosni« in »bahavi« (Vučetić, 2004). Toda nekdo iz drugega kulturnega okolja, ki ne pozna lokalnih stereotipov, bi ob teh šalah verjetno ostal resen.



Slika 9: Humor pogosto povezuje ljudi, a deluje le v skupnem kulturnem kontekstu.

niti tam, kjer je stikov veliko, pogosto se celo utrdijo. Obstajajo lahko tudi tam, kjer so kulturne prakse skoraj identične. Npr., v dveh sosednjih krajih, kjer prebivalci govorijo isti jezik in si delijo številne navade, lahko obstaja jasno razdelana predstava, kdo spada v eno skupino in kdo v drugo. Identiteta torej ni toliko vprašanje »vsebine«, kot je rezultat razmejitve: bolj kot to, kar »mi smo«, je pomembno, kako se ločujemo od tistih, ki to »niso«.

Podoba, ki jo ima neka skupnost o sebi, je pogosto odvisna od tega, s kom se primerja. Švedski etnolog Orvar Löfgren (1989) je pokazal, da evropski narodi predstave o sebi pogosto utemeljujejo na posplošenih razlikah med severom in jugom. Ko se Švedi primerjajo s sredozemskimi narodi (denimo s Španci ali z Italijani), ki jih vidijo kot »brezskrbne« in »vročekrvne«, sebe opisujejo kot »dolgočasne«, »čustveno zadržane« ter »obsedene z redom in s točnostjo«. Ko pa se primerjajo s Finci – svojimi severnimi sosedi – ali z Rusi, ki jih pogosto stereotipizirajo kot še bolj »sive«, pa se Švedi opišejo kot nekoliko bolj »sproščeni«, skoraj »boemski«. Löfgren je to razložil kot težjo k iskanju »zlate sredine«: nacionalne identitete se pogosto oblikujejo na način, da svojo »normalnost« postavijo nekam v navidezno sredino med tiste, ki jih imajo za preveč sproščene (a nezanesljive), in tiste, ki jih vidijo kot

preveč toge (a učinkovite). Tudi Angleži zase pravijo, da so »zanesljivejši« in »učinkovitejši« kot Francozi ali Španci, a manj »togi« kot Nemci ali Skandinavci (Löfgren, 1989). In Slovenci? Verjetno ste že kdaj slišali razlago, zakaj nismo niti Balkan niti Nemčija, temveč ravno nekje vmes, ravno prav »normalni«.

Stereotipi in podobe drugosti pa ne delujejo le na ravni vsakdanjih primerjav, temveč pogosto vzpostavljajo tudi razmerja moči. Prav na to je v svojem temeljnem delu *Orientalizem* opozoril Edward Said (1996). Analiziral je, kako so evropske kulturne in znanstvene ustanove – zlasti literatura, akademska vednost in mediji – stoletja ustvarjale politično motivirano izkrivljeno podobo »Orienta«, torej Bližnjega vzhoda in Azije, kot »nerazvitih«, »iracionalnih« in »nevarnih« krajev. Pokazal je, da pri tem ni šlo le za skupek predsodkov, temveč za trdovraten sistem vednosti, ki se je oblikoval skozi diskurzivne prakse – načine govora, pisanja in reprezentiranja »drugih« – in ki je odločilno vplival na to, kako so Evropejci razumeli svet. Prav zato je orientalizem postal tako vpliven: omogočil je, da so predsodki dobili status vednosti, ki je oblikovala politike, upravičevala kolonialne posege in utrjevala odnose nadrejenosti ter podrejenosti.

Poleg orientalizma, ki je izrazito negativna reprezentacija »drugih«, obstajajo tudi na videz

milejši načini konstrukcije drugosti. Eden izmed njih, ki je danes še vedno zelo razširjen, je *eksotizacija*. Gre za način reprezentacije, ki kulturnih razlik ne demonizira, temveč jih idealizira. »Drugi« so predstavljeni kot skrivnostni, zapeljivi, čustveni, duhovno poglobljeni ali telesno osvobojeni – vselej pa zaznamovani z domnevno »pristnostjo«, ki naj bi manjkala zahodnemu svetu. V evropski zgodovini se je ta fascinacija z »eksotičnim« izražala na različne načine. Že v 18. stoletju so si evropske aristokratije – kot modni eksperiment in statusni simbol – dale slikati portrete v orientalskih oblačilih, pogosto s turbanom in z vzorčastimi kostumi. Stene nekaterih domov so krasile tapete s tropskimi listi ali zebrina koža. Še danes pa so npr. v reklamah, filmih, popularni kulturi in tudi vsakdanjem govoru pogosti motivi »skrivnostnih gejš«, »zapeljivih latino ljubimcev« ali »duhovno razsvetljenih vzhodnih modrecev«.

3.4 Turistična podoba »drugega«

Ko potujemo kot turisti, pogosto želimo tudi »izkušnjo kulture« – nekaj, kar razumemo kot »drugačno«, »tipično« ali »pristno«. Pričakujemo barvite tržnice, tradicionalne noše, »eksotične«

okuse in nasmeh domačina, ki razume želje obiskovalca. Toda prav ta pričakovanja sprožijo značilno zanko sodobnega turizma: kar turisti želijo videti kot »pristno«, domačini pogosto začnejo ponujati kot takšno. Ne gre nujno za prevaro ali izumljanje tradicije, temveč za selektivno oblikovanje in estetsko preoblikovanje tistega, kar naj bi predstavljalo neko kulturno okolje. Kulturne prakse, ki so morda že izginile iz vsakdanjega življenja, se za potrebe obiskovalcev oživijo; druge se poenostavijo ali tržno prilagodijo. Obred, ki je bil nekoč povezan z verskim koledarjem, se zdaj izvaja vsak večer ob isti uri – ne zaradi domačinov, temveč zato, ker takrat prispe avtobus turistov. Prodajalci na tržnici ponujajo »tradicionalne« izdelke, ki jih domačini nikoli ne uporabljajo, a ustrezajo pričakovanjem glede »pristnega« spominka.

Dean MacCannell (1976) je tovrstne prakse opisal s pojmom *uprizorjena pristnost* (angl. *staged authenticity*). Pokazal je, da prav turistično iskanje »pristnega« paradoksalno vodi v ustvarjanje insceniranih kulturnih izkušenj – v svojevrstno predstavo, v kateri domačini nastopajo kot liki v lastni kulturi, ne pa kot njeni vsakdanji nosilci. V takem okviru se kultura ne kaže kot dinamična in večplastna družbena praksa, temveč kot gledališka scena. Plesi, noše, jedi, navade ali arhitektura, ki so

bili v nekem trenutku izbrani kot »tipični« ali »pristni«, so iztrgani iz vsakdanjega konteksta in prilagojeni pričakovanjem obiskovalcev. Antropolog Noel B. Salazar (2012) pravi, da turisti nikoli ne potujejo brez pričakovanj. Vnaprej so »opremljeni« s podobami – *turističnimi imaginariji* – o tem, kako naj bi kraj ali ljudje izgledali. Ti imaginariji, oblikovani skozi reklame, razglednice, filme ali popotniške zgodbe, delujejo kot nekakšen filter, skozi katerega nato doživljamo obiskani kraj. Zato v perujskih Andih ženske vsak dan oblečejo tradicionalna oblačila, ker vedo, da bodo turisti želeli fotografijo »pristine Indijanke«. V Marakešu se na trgih odvijajo »avtentične« predstave – krotilci kober, pripovedovalci zgodb in bazarji –, ki so namenjene predvsem pogledu obiskovalcev. Tudi beneške gondole, ki so bile nekoč vsakdanje prevozno sredstvo, danes služijo predvsem kot kulisa za romantično izkušnjo: gondoljerji nosijo črtaste majice in pojejo serenade, da bi obiskovalcem pričarali pričakovano »italijansko« vzdušje.

Na Baliu je turizem spodbudil celo nastanek posebnih različic tradicionalnih plesov. Eden izmed njih je *barong*, duhovni obredni ples s transom, ki simbolizira boj med dobrim in zlim. V vasi Singapadu se danes ta ples vsakodnevno izvaja za turiste v skrajšani, enourni različici. Predstave potekajo

Kulturni šok v Parizu

Pariz je ena najbolj obiskanih turističnih destinacij na svetu. Mesto luči, ljubezni, umetnosti in elegance. Podobe romantičnih ulic, očarljivega vzdušja, brezčasne lepote in vonj sveže pečenih baget so vtkani v turistične imaginarije, ki jih obiskovalci nosijo s seboj, še preden sploh stopijo v mesto. Toda soočenje z realnostjo je lahko povsem drugačno: prometni zamaški, množice turistov in preobremenjeni natakariji, ki niso prav nič podobni filmskim klišejem ali potovalnim katalogom. Za nekatere je ta razkorak tako velik, da doživijo močan kulturni šok. Pariški psihiatri so v 80. letih prejšnjega stoletja ta pojav poimenovali *pariški sindrom*: nekateri obiskovalci – še posebej japonski – doživijo intenzivno razočaranje, ki ga lahko spremljajo tesnoba, omotica ali slabost (Viala idr., 2004). Težava ni v Parizu samem, temveč v razliki med idealizirano predstavo in doživeto izkušnjo.

zjutraj v posebej urejenem turističnem gledališču. Priredba vključuje vnaprejšnji povzetek zgodbe v angleškem jeziku, številne komične vložke in igralske interpretacije, ki jih v tradicionalni obliki ni bilo. Tudi zasedba se je spremenila – nekatere vloge, ki so bile v preteklosti rezervirane za moške, zdaj igrajo



Slika 10:
Pariz, kot ga obljublajo razglednice.

ženske, pri čemer se poudarja estetska in vizualna privlačnost, zlasti z razkošnimi kostumi in okrašenimi maskami. Da bi nagovorili vse večje število turistov iz vzhodne Azije, so celo prilagodili masko glavnega lika, da bi bila podobnejša kitajskemu levu. Ritualni elementi, kot so molitve ali duhovni blagoslovi, pa so

iz turistične verzije skoraj povsem izključeni. Ta ples je tako postal predvsem spektakel – prepoznavna, poenostavljena in tržno prilagojena podoba »balijske kulture«, namenjena zabavi (Barker idr., 2006).

Edward M. Bruner (2001) je primerjal tri primere turističnih predstav Masajev v Keniji in ugotovil, da se te lahko močno razlikujejo. Leta 1968, torej v času po kolonializmu (Kenija je neodvisna država postala leta 1963), je britanska družina Mayers odprla turistično prizorišče (Mayers Ranch), kjer so Masaji nastopali kot bojevniki za tuje obiskovalce. Imeli so lesena kopja, rdeča ogrinjala in pobarvana telesa. Niso pa smeli nositi sodobnih oblačil ali ur. Čeprav so nekateri govorili angleško, z obiskovalci niso smeli vzpostaviti stika. Po predstavi so turisti nadaljevali z ogledom skrbno negovanega angleškega vrta, kjer so jih Mayersovi pogostili s čajem in kolonialnimi anekdotami. Celotna izkušnja je bila zasnovana kot uprizoritev kontrasta med »primitivnimi divjaki« Masaji in »civiliziranim« zahodom. Zaradi kritik o izkoriščanju in kolonialni simboliki je prizorišče že prenehalo delovati. Drugi primer, ki ga je analiziral Bruner, je predstava Masajev v kulturnem centru Bomas of Kenya v Nairobiju, ki ga je po osamosvojitvi ustanovila kenijska vlada z namenom promocije kulturne dediščine. Tam nastopajo tudi Masaji, njihovi plesi, petje in obredi pa so preoblikovani v

koreografirane odrske nastope, ki jih izvajajo poklicni umetniki v veliki gledališki dvorani. V vaseh, ki so predstavljene, ne živi več nihče. V ospredju ni več kolonialna nostalgija, temveč ideja o nacionalni enotnosti in ohranjanju kulturne raznolikosti Kenije. Tretji primer je iz luksuzne safari-ponudbe Out of Africa Sundowner. Gre za dogodek na prostem ob sončnem zahodu, blizu razkošnih taborov v rezervatu Masai Mara. Medtem ko gostje srkajo koktajle in uživajo v sproščenem ambientu, se pred njimi odvija nastop masajskih moških, ki izvajajo plesne točke, pozirajo za fotografije in z obiskovalci sproščeno kramljajo. Spektakel združuje lokalne plesne elemente s podobami iz globalne popularne kulture, ki so se uveljavile v hollywoodskem filmu *Moja Afrika* (angl. *Out of Africa*), kjer prijazni domačini služijo predvsem kot kulisa za romantično zgodbo med Meryl Streep in Robertom Redfordom, ter Disneyjevi risanki *Levji kralj* (angl. *The Lion King*). V tem kontekstu Masaji niso več predstavljeni kot »divjaki« ali nosilci nacionalne dediščine, temveč kot prijazni in dostopni Afričani, ki pojejo pesem »Hakuna Matata«, ki jo je uglasbil Elton John (Bruner, 2001).

3.5 Večperspektivnost: razumeti svet z različnih zornih kotov

Leta 1992 je svet slavil 500-letnico »odkritja« Amerike. V Španiji so, denimo, pripravili veliko mednarodno razstavo in v bližini Seville zgradili pomanjšan svet, v katerem so paviljoni predstavljali različne kontinente, ki naj bi jih simbolno povezal Krištof Kolumb. Zgradili so tudi replike njegovih treh ladij, ki so še vedno na ogled v pristanišču, iz katerega je izplul na svojo prvo odpravo preko Atlantika. Italija je ob tej priložnosti obnovila pristanišče v Genovi in poudarila, da Kolumb vendarle prihaja od tam. V ZDA so izdali spominske kovance z njegovim likom. Televizije so predvajale tematske oddaje o njegovem »junaškem podvigu«. Papež pa je v Latinski Ameriki daroval posebno mašo, s katero je obeležil začetek evangelizacije »Novega sveta«. Zdelo se je, da se je svet za trenutek strinjal z zgodovinsko pripovedjo o Kolumbu. A v istem letu so se v številnih mestih v Latinski Ameriki in ZDA zvrstili protestni shodi. Plakati so sporočali: »Kolumb ni odkril Amerike – priplul je na že poseljeno celino.« Staroselske skupnosti in tudi nekateri drugi ljudje so takrat opozarjali, da ta dan zanje ni praznik, ampak začetek kolonialnega nasilja,

prisilnega spreobračanja, suženjstva in razseljevanja. Namesto o »odkritju« so govorili o »invaziji«. Nekateri so simbolično sežigali Kolumbove kipe, v mestu Berkeley v Kaliforniji pa so *Kolumbov dan* (12. oktober) preimenovali v *dan staroselskih ljudstev*. To je kasneje uradno storilo tudi več držav: Venezuela je leta 2002 ta dan razglasila za *dan upora staroselskih prebivalcev*, Argentina ga je leta 2010 preimenovala v *dan spoštovanja kulturne raznolikosti*, v Boliviji pa ga od leta 2011 imenujejo *dan dekolonizacije*.

Gre le za besede? Pravzaprav ne. Gre za način, kako pripovedujemo zgodbo – in predvsem, kdo jo pripoveduje. Z evropocentričnega zornega kota je bil Kolumb heroj, raziskovalec, začetnik nove dobe. Z vidika staroselcev pa je bil tujec, ki je skupaj z drugimi evropskimi kolonizatorji prinesel bolezni, izkoriščanje, uničevanje kultur in izkoreninjenje jezikov. Obe pripovedi temeljita na dejstvih, a ju oblikuje različen zorni kot. Ena zgodovina – dva popolnoma različna pogleda.

Večperspektivnost pomeni prav to: sposobnost prepoznavanja, da isti dogodek, isti prostor ali isti odnos lahko doživljamo na različne načine, odvisno od tega, kje stojimo, kaj vemo in katere izkušnje nosimo s seboj. Pomeni zmožnost zavrteti zemljevid in si ogledati sliko z zornega kota, ki nam ni samoumeven. V medkulturnem okolju je to še

posebej pomembno: pogosto smo prepričani, da je naš pogled nevtralen, da smo »objektivni«. V resnici

pa tudi naš pogled – tako kot pogled drugih – vedno izhaja iz nekega mesta. In to mesto ni nikoli prazno.

Različni pomeni riža

Riž ni le kulinarčna sestavina. Ima namreč številne družbene in simbolne pomena. Npr., ko z njim posipajo mladoporočence, predstavlja simbol plodnosti, obilja in sreče. Arjun Appadurai (1981) je pokazal, da je riž v južni Indiji celo sredstvo *gastropolitike*, s katero se vzpostavljajo razmerja moči in hierarhije. Sorta riža, način priprave in čas, ko ga ponudijo, niso naključni. Najboljši riž prejmejo gostje z visokim statusom, preprostejše sorte pa ljudje nižjega položaja ali tujci. Fino polirana bela zrna uporabljajo v ritualih in za daritev bogovom. Riž tako ne strukturira zgolj družbenih odnosov, ampak tudi razmerje med ljudmi in božanskim, s čimer prispeva k ohranjanju družbenega in kozmičnega reda. Tudi na Japonskem riž ni le hrana. Predstavlja simbol skupnosti in kolektivne identitete. Emiko Ohnuki-Tierney (2004) je pokazala, da je biti Japonec skozi zgodovino pogosto pomenilo »tisti, ki jedo riž«. Riž je dolgo veljal za vez, ki je Japonce povezovala med seboj in jih hkrati razlikovala od »drugih«, denimo tistih, ki so jedli proso ali pšenico. V šintoističnih obredih ima še vedno osrednjo vlogo kot vez med ljudmi in božanskim. Cesar vsako leto v obredu *niinamesai* daruje novo žetev riža bogovom in ga nato zaužije kot znak hvaležnosti za pridelek.



Slika 11: Riž ni le hrana, temveč tudi simbol s številnimi pomeni.

3.6 Kako vemo, kar vemo?

Pri večperspektivnosti gre predvsem za epistemološko vprašanje: kako vemo, kar vemo? Znanje ni nekaj, kar bi preprosto obstajalo kot skupek objektivnih dejstev, ki čakajo, da jih odkrijemo. Vsaka trditev o tem, kaj naj bi bilo res, je že vpeta v družbeni kontekst, v specifična razmerja moči, v zgodovino. Francoski filozof Michel Foucault (2008) je to imenoval *red diskurza*: gre za mrežo norm, pravil in razmerij, ki določajo, katere izjave so v nekem zgodovinskem trenutku sploh mogoče, sprejemljive, katere se štejejo za veljavne in katere ostajajo neslišane, potisnjene na rob ali označene kot iracionalne. Vednost je zato neločljivo povezana z močjo: ne le, da moč oblikuje vednost, ampak tudi vednost utrjuje moč.

Podobno razmišlja kanadska filozofinja Lorraine Code (1991), ki poudarja, da je znanje vselej zaznamovano s perspektivo tistega, ki ga proizvaja. V knjigi z naslovom *Kaj ona lahko ve?* (angl. *What Can She Know?*) opozori, da po navadi zanemarimo vprašanje, *kdo govori*, *kdo je sploh priznan kot nekdo*, ki *lahko ve*, ki ima dostop do znanja in čigar znanje šteje. Ni vseeno, ali nekaj pove ženska ali moški, pripadnik večinske ali manjšinske skupine, nekdo z avtoriteto ali nekdo, ki stoji na

robu družbenih struktur. Naše vsakdanje izkušnje, kultura, položaj v družbi – vse to oblikuje ne le to, *kako* gledamo na svet, temveč tudi, *kaj* v njem sploh opazimo. Lorraine Code trdi, da znanje vedno prihaja *od nekje*, z določenega zornega kota. Temu pravi *situirana vednost* – ni absolutne vednosti, ki bi veljala za vse ljudi enako. Obstajajo le različni pogledi – nekateri so uveljavljeni kot dominantni, drugi pa so prezrti, utišani ali celo zanikani. V zahodni epistemološki tradiciji je bil kot zanesljiv vir znanja dolgo priznan predvsem brezoseben, abstrakten, razumsko čist opazovalec – v praksi pa je bil ta skoraj vedno moški iz družbenega centra. Ženske so bile pogosto obravnavane kot *nezanesljive nosilke znanja*: ne zato, ker bi bilo njihovo znanje manj tehtno, temveč zato, ker so bile umeščene na rob – kot subjekt, ki naj bi čustvoval, a ne vedel (Code, 1991). Tako, denimo, izpovedi žensk o spolnem nadlegovanju desetletja niso bile razumljene kot zanesljiv vir vednosti, temveč kot pretirani, subjektivni ali čustveni odzivi. Šele z družbenimi premiki, kot je gibanje #MeToo, so njihova pričevanja dobila status vednosti, vredne poslušanja – in verjetja.

Podoben razmislek razvija tudi ameriški pedagog James A. Banks (2014), ki v svojih delih opozarja, da v šolah znanje pogosto obravnavamo kot

nekaj danega, univerzalnega in nevtralnega. A v resnici to, kar učenci in učenke spoznavajo kot »uradno« zgodovino ali »objektivno« resnico, pogosto odraža poglede tistih, ki imajo moč določati, kaj šteje kot vednost. Da bi bolje razumeli to raznolikost znanj, Banks predlaga tipologijo petih vrst vednosti. *Osebna in kulturna vednost* izhaja iz posameznikovih vsakdanjih izkušenj – iz tega, kar se nauči doma, v skupnosti, skozi jezik, običaje, prepričanja. *Popularna vednost* je tista, ki jo prevzamemo iz medijev, filmov, oglasov in pop kulture. *Pedagoška vednost* je tista, kar je zapisano v učbenikih, učnih načrtih in priročnikih za učitelje. *Znanstvena oz. akademska vednost* temelji na raziskavah in teoretičnih konceptih, ki naj bi bili objektivni, a so – kot opozarjajo tudi postmoderni misleci – pogosto zaznamovani z interesi tistih, ki jih ustvarjajo. Peta oblika pa je *transformativna vednost*, ki poskuša preizprašati domnevno nevtralne resnice, vključiti glasove iz marginaliziranih skupin in omogočiti večperspektivno razumevanje sveta (Banks, 2014).

Ker znanje ni nikoli nevtralnno, tudi vsako pripoved – zgodovinsko, kulturno ali osebno – oblikuje pogled tistega, ki jo pripoveduje. To, ali govorimo o »odkritju« ali o »invaziji«, ni zgolj izbira besed – je razkritje gledišča, s katerega opazujemo svet. Čeprav

danes šolski učbeniki morda res več ne uporabljajo izraza »odkritje Amerike« – recimo, da je temu tako –, so dolgo časa povzemali in utrjevali prevladujočo, na videz nevtralnno različico te zgodovinske pripovedi. Šele transformativna vednost, ki vključuje tudi perspektive staroselcev, afriških sužnjev, žensk in vseh tistih, ki so bili dolgo neslišani, omogoča celovitejši pogled ter priložnost, da učenci in učenke z različnimi ozadji v učni snovi prepoznajo tudi svojo zgodbo. Ne gre za zamenjavo ene »resnice« z drugo, temveč za razumevanje, da obstaja več pripovedi, različni zorni koti in izkušnje in da je pomembno, katere slišimo, katere predajamo naprej in katere učimo. Imeti v razredu učence priseljence je zato lahko tudi prednost. Kot je pripovedoval učitelj geografije in zgodovine na eni od osnovnih šol v Sloveniji, pri obravnavi vsebin, ki so povezane z državami nekdanje Jugoslavije, pogosto izhaja prav iz učencev, ki prihajajo iz teh okolij. Njihove izkušnje, pripovedi in znanje o navadah ter kulturi postanejo dragocen vir učenja za ves razred. Tako učenci spoznavajo, da znanje ni le v učbenikih, ampak tudi med njimi – in da ima isti prostor ali prizor lahko več zgodb in perspektiv.

Goljufanje ali pomoč sošolcu?

Med preverjanjem znanja učenec komaj opazno pomigne sošolki in s pogledom pokaže na nalogo, ki je ne zna rešiti. Sošolka za hip okleva, preveri »situacijo v razredu«, nato pa rahlo obrne list, ravno toliko, da se vidi rešitev. V nekaterih okoljih, še posebej tam, kjer je velik poudarek na osebni odgovornosti in tekmovalnosti, bi tak prizor lahko razumeli kot goljufanje in kršitev pravil s strogimi posledicami. Drugod, kjer je pomembnejša povezanost skupine, pa bi sošolkina gesta lahko pomenila nekaj povsem drugega – znak tovarištva in prijazne pomoči sošolcu. Raziskava, ki je primerjala navade študentov na univerzah v ZDA, Franciji in Grčiji (Hendy idr., 2021), je pokazala tovrstne razlike. V ZDA so pravila glede prepisovanja jasna in kazni stroge. V Franciji in Grčiji so manj natančno opredeljena, sankcije pa redkejšje. Razlike so opazne tudi v pogostoti tega početja: v ZDA je prepisovanje »priznalo« 69,3 % študentov, v Grčiji 75,7 %, v Franciji pa kar 96,4 %. V raziskavi so ugotovili, da kulturne razlike pojasnjujejo skoraj polovico variance v pojavnosti prepisovanja – in da ne gre le za različno stroga pravila, temveč tudi za raznolika pričakovanja, kaj pomeni biti »dober sošolec«.



Slika 12: Kulturne razlike so lahko povezane tudi z različnim razumevanjem prepisovanja v šoli.

DIDAKTIČNA VAJA 3

Dve zgodbi, ena država

NAMEN:

spoznavanje večperspektivnosti in razumevanje, da lahko o isti državi (pa tudi družbi ali kulturnem okolju) obstajajo različne, selektivno izbrane pripovedi, odvisno od zornega kota in cilja pripovedovalca.

PRIPOMOČKI:

dva opisa države (A in B), vsak z drugačne perspektive, listi za zapisovanje ali tabla.

POTEK:

Udeležence razdelimo v manjše skupine. Vsaka skupina dobi seznam dejstev o državi A in državi B. Njihova naloga je, da na podlagi podanih podatkov poskušajo uganiti, za kateri državi gre, ter utemeljijo svojo izbiro. Skupine svoje ugotovitve predstavijo. Šele nato razkrijemo, da gre v obeh primerih za isto državo – Indijo. Pojasnimo, da so vsi podatki pravilni, a izpostavljajo različne plati: opis A se osredotoča na dosežke in razvoj, opis B pa na družbene in gospodarske izzive. Sledi skupinska razprava o naslednjih vprašanjih:

- (1) Kako bi dojemali to državo, če bi poznali samo eno od teh pripovedi?
- (2) Kako pogosto tudi sami oblikujemo svoje predstave na podlagi nepopolnih, enostranskih ali celo zavajajočih informacij?
- (3) Zakaj je pomembno, da smo kritični pri iskanju in vrednotenju informacij (še posebej v dobi umetne inteligence)?

DRŽAVA A

Ima eno največjih filmskih industrij na svetu (več kot 1.500 filmov letno).

Tri njena mesta sodijo med deset največjih urbanih središč na svetu.

Na njenem ozemlju je okoli leta 700 pr. n. št. nastala ena najstarejših znanih univerz.

Danes ima več kot 1.000 univerz.

Volitve v tej državi veljajo za največji demokratični proces na svetu.

Je med vodilnimi na področju informacijskih tehnologij.

DRŽAVA B

Približno 15 % prebivalcev živi v večdimenzionalni revščini.

Skoraj polovica delovno aktivnega prebivalstva je zaposlenega v kmetijstvu.

Stopnja pismenosti znaša 78 %.

Njeni prebivalci govorijo več kot 1.600 jezikov, uradno priznanih je 22.

Več kot 2,5 milijona ljudi je okuženih z virusom HIV.

Približno 45 % prebivalcev nima dostopa do svetovnega spleta.

4

Kulturne mikroprakse vsakdana



4.1 Geste, simboli in telesne tehnike

Televizijski skeč iz legendarne humoristične serije *Leteči cirkus Montyja Pythona* prikazuje Madžara, ki vstopi v majhno angleško trgovino in želi kupiti vžigalice. V rokah ima slovar fraz, ki pa je napačno preveden, zato možakar govori eno, z rokami pa kaže nekaj povsem drugega. Najprej prodajalcu razloži, da ne bo kupil glasbene plošče, saj je opraskana, nadaljuje pa, da je njegovo vodno plovilo polno jegulj – pri tem pa z roko nakaže, kako kadi cigareto, in nato še z gesto prikaže, kako prižiga navidezno vžigalico. Besedna zmešnjava, ki jo popestrijo številne kletvice in opolzki, se še nekaj časa nadaljuje, konča pa se s krepkim udarcem po prodajalčevem nosu.

Čeprav je omenjeni prizor smešen, spomni na resničnost vsakdanjih medkulturnih srečanj. Ne sporočamo le z besedami, ampak tudi z obrazno mimiko, gibi rok, držo in s pogledom. Tega pogosto niti ne opazimo, dokler nas kdo ne vpraša: »Zakaj sediš tako?«, »Zakaj si dvignil ta prst?«, »Zakaj ne gledaš v oči?«. Ko se učimo hoditi, pozdravljati ali jesti, se pravzaprav učimo kulturnih vzorcev. Marcel Mauss (1996), francoski sociolog in antropolog, je že v prvi polovici 20. stoletja opozoril, da se telesne

tehnike – kot so gibanje, drža, dihanje, umivanje ali spanje – razlikujejo. Po njegovih besedah se vsaka družba ne le sporazumeva po svoje, ampak tudi spi po svoje. Temu razmisleku je pozneje sledil tudi Pierre Bourdieu (1990), ki je pojasnil, da se družbene in kulturne norme vpisujejo v telo kot *habitus* – globoko zakoreninjene navade, ki jih razvijemo z življenjem znotraj določenega družbenega okolja.

4.2 Pozdravi, palci in druge kulturne zadrege

Nekatere geste so skoraj univerzalne – npr. nasmeh, ki ga ljudje skoraj povsod povezujemo s prijaznostjo, z naklonjenostjo ali dobro voljo. Drugače pa je z gestami, ki dobijo specifičen pomen znotraj določenega kulturnega konteksta. Kot pravi Umberto Eco (2000), je vsak znak rezultat interpretacije, ki je umeščena v določen kulturni sistem. Kar je nekje znak humorja, je lahko drugje žalitev. Kar je za nekoga samoumevno, je lahko za drugega povsem nerazumljivo. Tako se lahko v zadregi znajdemo že na domačem dvorišču, ko poskušamo razbrati kretnje srednješolcev pred stanovanjskim blokom. Ali pa ko se odpravimo, recimo, v Italijo, sedemo v kavarno in poskušamo razumeti, kaj pomeni, če nekdo z iztegnjeno dlanjo potegne pod dvignjeno brado.

Tudi povsem vsakdanje kretnje lahko v različnih okoljih pomenijo nekaj povsem drugega. Dvignjen palec, ki ga v mnogih zahodnih državah uporabljamo kot znak potrditve ali odobravanja, je v nekaterih delih Bližnjega vzhoda dojet kot vulgarna žalitev – podobno kot pri nas sredinec. Gesta »OK«, pri kateri palec in kazalec oblikujeta krog, v ZDA in številnih drugih državah pomeni »v redu«, v Braziliji in Turčiji pa lahko nosi nespodoben pomen in velja za hudo žalitev. Kazanje s prstom, ki je pogosto v Evropi in ZDA, je na Filipinih in v Indoneziji nevljudno – tam pogosto pokažejo z dlanjo, obrnjeno navzgor, ali celo z rahlim gibom ustnic. Žvižganje, ki ga marsikje povezujejo z navdušenjem ali s spodbudo, v Panami ali Kolumbiji velja za nesramno gesto z namigovanjem na spolnost. »Figa« – stisnjena pest, iz katere moli palec med kazalcem in sredincem – je v Rusiji ali Srbiji zmerljivka, v Braziliji pa znak za srečo in dobre želje. Nekatere kretnje pa imajo celo nasprotne pomene. Kroženje kazalca ob sencu (delu obraza ob strani čela), kar v večini evropskih držav nakazuje norost, na Nizozemskem pomeni, da je nekdo posebej bister. Podobno velja za prikimavanje in odkimavanje. Medtem ko večina Evropejcev prikimava za »da« in odkimava za »ne«, je v Bolgariji ravno obratno – prikimavanje pomeni »ne«, odkimavanje pa »da« (Morris, 1994).

Številne geste sčasoma postanejo rutine. Rokovanje ob pozdravu, pokrivanje ust med smehom, vstajanje ob prihodu starejše osebe ali pokrižanje pred jedjo niso zgolj osebne navade, temveč kulturno naučene prakse. Gre za družbeno normirane oblike telesnega izražanja, ki odražajo širše predstave o spoštovanju, sramu, veselju in drugih čustvenih ali moralnih vrednotah. Bourdieu (1990) jih imenuje »utelešeni zgodovinski red« – vedenjski vzorci, ki se nam vtisnejo v telo in jih pogosto izvajamo brez pomisleka. Zgovoren primer so pozdravi s poljubom na lice – ali se izvede en, dva ali trije, kdo začne, ali gre res za poljub ali le dotik lic, je odvisno od lokalnih navad. V Bruslju si prijatelji običajno izmenjajo en poljub, v Ženevi tri, v Parizu dva, po enega na vsako lice. A že nedaleč stran se pravilo spremeni: v Provansi so trije poljubi nekaj običajnega, v Normandiji štirje, na Korziki celo pet. Te razlike kažejo, da poljubljanje ob pozdravu ni stvar »državne kulture«, temveč dogovorjene prakse, ki se lahko razlikuje že med dvema sosednjima mestoma. V Sloveniji pa je ta zadrega še posebej očitna – nekateri dajejo enega, drugi dva ali tri poljube, tretji pa nič, pri čemer nihče zares ne ve, kaj je »prav«. Rezultat so nerodni trenutki, ko se prijatelji »zaletijo« v dodatni ali manjkajoči poljub, pogosto v zadregi in s smehom. A prav ta negotovost je dober opomnik, da so tudi najbolj vsakdanje geste del

kulturnega scenarija, ki ga nenehno in vedno znova soustvarjamo.

Kulturne navade, pa čeprav morda niso zapisane ali izrečene, so za domačine pogosto popolnoma samoumevne. V Mongoliji, denimo, obstaja cel kup navad in tabujev, na katere moramo biti pozorni, če želimo vzpostaviti pozitiven prvi stik z domačini. Ko vstopamo v mongolski šotor (*ger*) moramo nujno stopiti čez prag, ne smemo pa ga pohoditi. Po šotoru se gibljemo v smeri urinega kazalca in sedemo na levo oz. zahodno stran, ki je namenjena

gostom – vhod v ger je namreč vedno obrnjen proti jugu. Prepovedani so sprehajanje, podajanje reči med podpornimi stebri sredi šotora ter naslanjanje na stene in pohišstvo. V šotoru se je vedno treba odkriti, klobuk pa ne sme biti obrnjen z odprtino navzgor, ne smemo ga položiti na tla, poleg tega pa ne sme dotikati drugih klobukov. Ženske v geru ne smejo sedeti s prekrižanimi nogami, žvižganje je prepovedano, prav tako pitje čaja ali drugih pijač, medtem ko stojimo. Smeti ne smemo metati v ogenj, saj ga s tem onečastimo, posodo s hrano vedno podajamo samo v eni smeri, pri čemer



Slika 13:
Mongolski ger –
prenosno prebivališče
nomadov, ki ima strogo
družbeno organizirano
notranjost.

Globji poklon, več spoštovanja

Na Japonskem je priklon običajen način pozdravljanja in izkazovanja spoštovanja. Čeprav se tujcem morda zdi kot preprost nagib glave, gre za premišljeno telesno tehniko, ki izraža odnos med osebama, okoliščine srečanja in družbeni položaj. Ljudi, ki se znajo priklanяти »pravilno«, celo dojemajo kot privlačnejše. Poklon z naklonom približno 15 stopinj je namenjen vsakodnevnim, vljudnostnim pozdravom. Globlji poklon, okoli 30 stopinj, se uporablja v formalnejših okoliščinah – npr. na poslovnih sestankih ali ob srečanju z nadrejenimi. Poklon, globlji od 45 stopinj, pa je rezerviran za posebne priložnosti in pomeni globoko spoštovanje, hvaležnost ali opravičilo (Osugi in Kawahara, 2025). Pomembna pa ni le globina. Prehiter ali površno izveden poklon lahko deluje kot znak malomarnosti, pretirano globok pa vzbudi zadrego, če ni v skladu s kontekstom. Za tujce, ki želijo to gesto posnemati, je zmeda skoraj neizogibna: če se poklonijo preveč, premalo, ob napačnem času ali v napačnem vrstnem redu, lahko nehote izpadejo nespoštljivo ali komično. Če vas torej kdaj povabijo v Tokio, ne pozabite: vaša drža je že del pogovora.



Slika 14: Geste, kot je pozdrav, pomen dobijo šele znotraj kulturnega konteksta.

jo primemo z desnico, ki jo podpira levica. Skratka, pravil o tem, kako naj se vedemo, je ogromno, edini način, da jih pravilno in dosledno izvajamo, pa je, da jih preizkusimo upoštevati. Zakaj je to pomembno? Le tako lahko iz prve roke spoznamo, kakšen način življenja ima neka skupina ljudi. Ne kot turisti, temveč kot gostje, ki poskušajo razumeti (Bezjak idr., 2014).

4.3 Oprostite, kje je stranišče?

Z gestami se lahko marsikdaj tudi sporazumemo in rešimo zadrego, ko z besedami ne moremo ali ne znamo pojasniti, kaj želimo. V takšni situaciji se je pred leti znašel tudi eden od avtorjev tega priročnika (da bo identifikacija lažja, naj pojasnimo, da je moškega spola), ki ga je sredi Pekinga neznansko pritisnilo na malo potrebo. Sopotnico je prepričal, da se morata nujno ustaviti v kakšni restavraciji, da se olajša. Stopila sta torej v prvo gostilno in že na vratih je začel težiti natakarkju: »Vece, toilet, stranišče, toaleta, sekret ...« Ta je le odkimaval, saj ni razumel niti besede. Šele nazorna gesta z rokami pred mednožjem mu je v glavi pretaknila kolesca in z roko je zamahnil nekam proti drugi strani ceste.

Popotnik se je odpravil tja in se ob tem počutil kot nebogljen žabica, ki je morala v pradavni računalniški igri prečkati prometno cesto. V Pekingu namreč vrvi na milijone avtomobilov, tamkajšnji promet pa temelji na zakonu močnejšega oz. hitrejšega. Nuja je tačas postajala vse hujša. Ves bled se je prebil na drugo stran ceste in gledal, kje bi bilo lahko stranišče. Ker ga ni našel, je spet stopil v neko restavracijo in osebju z rokami nakazal, da je stanje kritično. Natararji so mu najprej pokazali slike na jedilnem listu in poizvedovali, kaj bi si gost želel izbrati, nato pa je nekemu potegnulo, da glavna obiskovalčeva potreba ni lakota. Napotili so ga v mračno uličico, kjer je naletel na skupino kuharjev, ki so sedeli na stopnicah. Ko so ga zagledali, so začeli navdušeno mahati in vpiti: »Hello, hello!« To pa je bilo tudi vse, kar so znali po angleško. Spet jim je z rokami prikazal svoje želje in zraven srčno upal, da jih ne bodo napačno interpretirali. Takoj sta priskočila dva kuharja, ga zgrabila pod pazduho in ga odvedla nekam v temo. Ko so se ustavili, je bilo moč po vonjavah sklepati, da so končno prispeli na stranišče. »OK? OK?« sta vprašala vodnika. »OK!« je pritrdil obiskovalec in tako namignil, da ga lahko pustita samega. Videl ni sicer skoraj ničesar, a je vseeno naciljal nekam, kjer bi bila lahko odprtina.

Takrat pa se je v temi nekaj zasvetilo. Ob njem je čepel domačin z vžigalnikom v roki, ki se je ravno lotil velike potrebe, sočasno pa je prižgal cigareto. Ves nasmejan je vprašal: »OK?« Hkrati je velikodušno razsvetljeval okolico. Zdaj se je šele razkrila podoba pekinškega javnega stranišča: stene so bile iz golih zidakov, tla iz keramičnih ploščic, straniščnih školjk pa ni bilo nikjer. Le na tleh je bil dolg žleb, poln iztrebkov in urina, nad katerim so se naprezali še trije Prometejevi sotrpini. Odprtih ust se je obiskovalec čudil dosežkom pekinške straniščne civilizacije in skoraj pozabil na potrebo. Takrat pa ga je nekdo tako močno sunil, da je skoraj zagazil v kloako. Iz njegovega besnenja in kriljenja z rokami se je dalo domnevati, da je gost predolgo zasedal ugledno mesto in da se je za njim že nabrala vrsta. Ne da bi karkoli opravil, se je spet pognal čez cesto, nazaj do restavracije, in zavpil: »Grega drugam!« Brez odlašanja sta se popotnika odpravila v neko zahodnjaško restavracijo s hitro pripravljeno hrano, kjer sta našla stranišče, bolj prilagojeno tujčevim etnocentričnim pričakovanjem (Bezjak idr., 2014).

4.4 Simboli kot kulturni nosilci pomenov

Presenetijo pa nas lahko tudi simboli – znaki, predmeti ali dejanja –, katerih pomen je pogosto kulturno pripisan. Rdeče srce na papirju ni zgolj geometrijska oblika v določeni barvi, temveč znak naklonjenosti ali ljubezni. Bela zastava ni samo kos blaga, ampak sporočilo o premirju ali vdaji. Ameriški antropolog Clifford Geertz je – kot smo že omenili – zapisal, da je kultura spletena iz pomenov, v katere so ljudje ujeti, simboli pa so niti, ki ta splet držijo skupaj. Simboli torej ne delujejo samostojno, temveč šele v povezavi s širšim kulturnim kontekstom. Geertz (2019) je vpeljal tudi pojem *gostopis* (angl. *thick description*; nekateri ga prevajajo še kot »gostobeseden opis«, »groba deskripcija« ali celo »izdaten opis«), s katerim je poudaril, da za razumevanje stanja in situacije ne zadostuje le opis simbola – razumeti moramo, kaj ta v določenem okolju pomeni. To je ponazoril s primerom mežikanja očesa: isti gib lahko pomeni nehoten trzlaj ali pa dogovorjeni znak za zaveznitvo, ironijo ali skrivno sporočilo. Ključne so okoliščine, v katerih se pojavi. Še kompleksnejše simbolno dejanje je analiziral v znameniti razpravi o petelinjih bojih na Baliju, torej dejavnosti, ki se zunanjemu opazovalca morda zdi

le eksotična igra na srečo, v resnici pa predstavlja simbolno igro moči, v kateri se razkrivajo družbene napetosti, prestiž in status v lokalni skupnosti (Geertz, 2019).

Kulturnospecifični pomen simbolov se pogosto kaže tudi v vsakdanjih stvareh. Bela barva, ki v večini zahodnoevropskih družb pomeni čistost ali slavje (npr. poroko), je v mnogih vzhodnoazijskih kontekstih, kot sta Kitajska in Koreja, tradicionalna barva žalovanja. Rdeča, ki jo v Evropi povezujemo s strastjo ali z nevarnostjo, na Kitajskem simbolizira srečo in blaginjo – zato je tam osrednja barva poročnih praznovanj, dekoracije in daril. Simbolni pomen določenih števil pa vpliva celo na arhitekturo. V številnih evropskih in ameriških mestih boste zaman iskali 13. nadstropje – vsaj če boste gledali gumbe v dvigalu. V prepričanju, da ta številka prinaša nesrečo, jo številni hoteli, bolnišnice in druge stavbe preprosto izpustijo. Pogosto manjka tudi pri številčenju sob, letalskih sedežev ali vrst v gledališču. V številnih vzhodnoazijskih državah ima podoben pomen številka 4, saj njena izgovorjava zveni podobno kot beseda za »smrt«. Zato tam v dvigalih pogosto ni gumbov za 4., 14. ali celo 24. nadstropje. Nasprotno pa številka 8, ki simbolizira srečo in bogastvo, velja za izjemno zaželeno –

denimo, registrske tablice z osmico (ali več njih) so tam zelo iskane in lahko dosegajo visoke cene.

Tudi simbolni pomen posameznih živali se med kulturnimi okolji močno razlikuje. Medtem ko pes v mnogih evropskih državah velja za simbol zvestobe in prijateljstva, ga v nekaterih islamskih okoljih razumejo kot nečisto žival. Prašič, ki v Evropi pogosto upodablja srečo in obilje – npr. v obliki novoletnih figuric in hranilnikov –, je v judovski in islamski tradiciji povezan s prehranskimi prepovedmi in z nečistostjo. Bistvo te prepovedi ni v higieni – torej da bi bil prašič umazan ali zdravju škodljiv –, temveč v kulturni razlagi, da se ne ujema s taksonomijo »čistih« živali: ima namreč parklje, a ne prežvekuje. Kot je opozorila britanska antropologinja Mary Douglas (1973), je telo pogosto simbolni zemljevid družbe. Pravila o hrani, oblačenju ali umivanju ne izražajo le osebnega sloga, temveč strukturirajo družbeno življenje, vzdržujejo občutek pripadnosti ter določajo meje med čistim in nečistim, dovoljenim in prepovedanim, med »prav« in »narobe«.

Ista avtorica, torej Mary Douglas (2001), se je v prelomnem delu *Čisto in nevarno* (v izvirniku *Purity and Danger*) posvetila še vlogi odpadkov in iztrebkov, ki jim v družbi ne najdemo mesta, ter z njihovo pomočjo nadalje predstavila razmerje

med svetim in posvetnim, čistim in nečistim. Na podlagi primerjalne raziskave je pojasnila, kakšen odnos imajo do nečistih snovi – in ljudi – v različnih kulturnih okoljih. Smeti, odpadki in iztrebki po njenem namreč niso le stvari, ki jim ne najdemo pravega mesta (*matters-out-of-place*, kot jim pravi



Slika 15:
V številnih dvigalih
ni gumba za
13. nadstropje.

v angleščini) in se jih zato skušamo znebiti ter jih vreči stran, temveč imajo pomembno simbolno vlogo pri konstituiranju in povezovanju družbe ter opredeljevanju razmerij med ljudmi. Mary Douglas med drugim predstavi odnos indijskih ljudstev do kravjih iztrebkov, ki jih pogosto uporabljajo pri pogrebnih običajih, predvsem za obredno očiščenje

umrlih. V zvezni državi Bihar, denimo, še vedno skoraj polovico pokojnikov kremirajo na posušeni kravjih iztrebkih. Podobno tudi drugje v Indiji »kravjeke« uporabljajo za očiščevalne namene: ponekod jih zažigajo in z dimom simbolno očistijo domove, z mešanico kravjega blata in vode pa se umijejo tisti, ki so pokopali mrtve (Douglas, 2001).

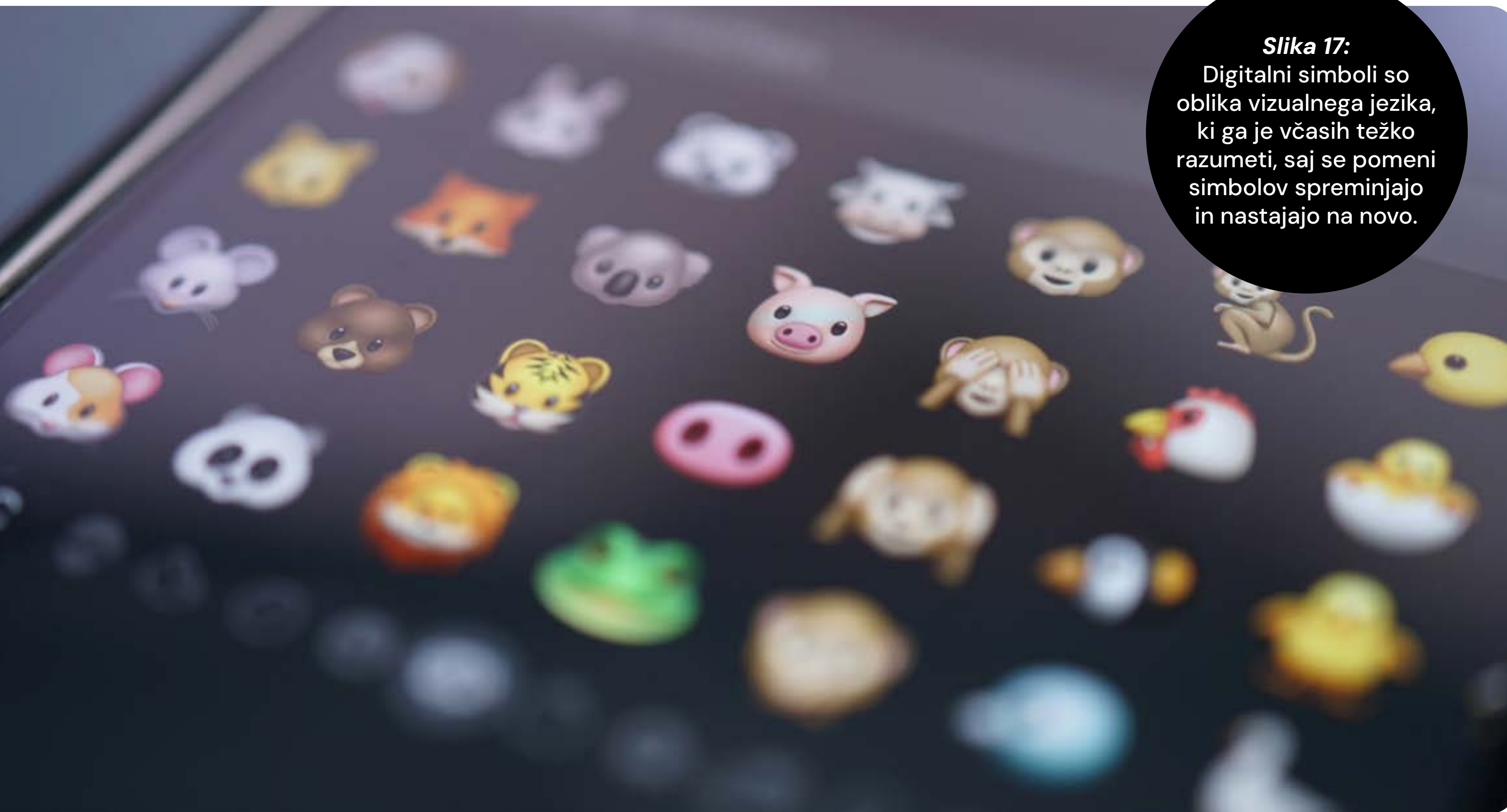
Simboli pa niso statični, nespremenljivi, ves čas enaki; njihov pomen se lahko skozi čas ali v različnih kontekstih močno spremeni. Zgovoren primer je svastika – starodavni simbol sonca, sreče in blaginje, ki ga že tisočletja najdemo predvsem v številnih azijskih tradicijah. V 20. stoletju je bil v Evropi radikalno preoblikovan, ko so ga nacisti prevzeli kot svoj emblem. Danes zato v mnogih delih sveta označuje nacionalizem, nasilje in sovraštvo, v Indiji, Nepalu, Tibetu in drugod v Aziji pa ga še vedno uporabljajo v verskih in kulturnih kontekstih, kjer ohranja svoj prvotni pomen. Podobno velja za mavrico, ki je bila nekoč predvsem simbol sreče, danes pa je postala globalno prepoznaven simbol gibanja za pravice skupnosti LGBTQIA+, kjer predstavlja ponos, raznolikost in svobodno izražanje identitete. V nekaterih državah – npr. na Poljskem – je ta simbol zato postal tudi predmet političnih napetosti. Tudi simbol goloba z oljčno vejico, ki ga danes pogosto dojemamo kot simbol miru, ima kompleksno zgodovino. V krščanski ikonografiji simbolizira Svetega Duha, v zgodbi o Noetu pa prinaša znak konca vesoljnega potopa. V 20. stoletju je postal simbol mirovniškega gibanja, zlasti po drugi svetovni vojni, ko ga je kot emblem mirovne konference v Parizu upodobil slikar Pablo Picasso.

Copati doma, copati v šoli

V številnih domovih v Sloveniji velja, da je prva gesta ob prihodu sezuvanje čevljev. Gostitelj pogosto ponudi copate, včasih celo namenjene prav obiskovalcem. To ni le stvar čistoče, temveč družbeno naučena praksa. Pravilo sezivanja še posebej strogo velja v številnih azijskih in bližnjevzhodnih kulturah, kjer je meja med zunanjim in notranjim svetom jasno simbolno označena. Nošenje copat je pogost običaj tudi v južni Evropi, nekoliko manj na severu. V Veliki Britaniji in tudi v ZDA copat ne nosi veliko ljudi, sezuvanje pa tam lahko celo vzbudi nelagodje, saj razkrije nekaj, kar je običajno zakrito (stopala, nogavice, včasih celo luknje v njih). Da gre za kulturnospecifično prakso, se kaže tudi v šoli. Svetovalna delavka iz ene osnovne šole v Sloveniji je povedala, da so nekateri starši otrok priseljencev ob vpisu zelo začudeni, ko jim pove, da učenci pri pouku nosijo copate. »Šolski copati so jim taka neznanca, da jim moram prav s fotografijo pokazati, kaj in kje naj jih kupijo,« je dejala.



Slika 16: Šolski copati – nekaj samoumevnega v Sloveniji, a povsem nenavadnega v mnogih drugih državah.



Slika 17:
Digitalni simboli so oblika vizualnega jezika, ki ga je včasih težko razumeti, saj se pomeni simbolov spreminjajo in nastajajo na novo.

V zadnjih desetletjih so nove razsežnosti simbolnega izražanja prinesla tudi digitalna okolja, kjer imajo osrednjo vlogo ikone, emodžiji in »reakcije«. Ti vizualni znaki pogosto nadomeščajo ali dopolnjujejo besedilo. Srček, smeško, palec dol ali simbol ognja

niso zgolj okraski, temveč nosilci pomenov, ki jih uporabniki prepoznavajo znotraj določenih digitalnih skupnosti. Vendar se tudi njihov pomen lahko razlikuje glede na kontekst – npr., simbol breskve, ki v prehranskem kontekstu predstavlja sadež, je

v nekaterih spletnih okoljih prepoznan kot namig na zadnjico, podobno kot jajčevac za moški spolni organ. Simbol navpično sklenjenih rok, ki ga nekateri razumejo kot molitev, se drugod uporablja kot izraz zahvale ali prošnje. Klovn lahko pomeni smešnost, a tudi norost ali neiskrenost. Gre za novo, hitro razvijajočo se obliko simbolnega jezika, ki je vse prej kot univerzalna, saj se interpretacija simbolov pogosto spreminja glede na starost uporabnikov, digitalno okolje ali aktualne spletne trende.

Tako smo še pred leti z rahlo nejevero opazovali nenavadne črno-bele vzorce, sestavljene iz na videz nesmiselnih kvadratkov na mizah v restavracijah, na vogalih plakatov ali ob vhodih v muzeje. Zdeli so se kot čudna digitalna pisava iz prihodnosti – nerazumljiva in brez očitnega pomena. Danes vemo, da gre za kode QR – grafične ključke do informacij. Če jih poskeniramo s telefonom, nas popeljejo do spletnih menijev, navodil, obrazcev ali zemljevidov. V galerijah odpirajo razlage umetnin, pri uličnih prodajalcih omogočajo brezstično plačevanje, na nagrobnikih pa vodijo do digitalnih spominov na pokojne. Ti simboli v obliki kode so postali eni najzgovornejših znakov sodobnega sveta – tiho povabilo, da pogledamo globlje, poiščemo povezavo ali odklenemo pomen.

DIDAKTIČNA VAJA 4

Geste in simboli v različnih kulturnih okoljih

NAMEN:

razvijanje zavedanja o kulturni pogojenosti gest in simbolov, spodbujanje medkulturne občutljivosti in sposobnosti spoštljive komunikacije z ljudmi iz različnih kulturnih okolij.

PRIPOMOČKI:

računalnik, projektor, projekcijsko platno (ali interaktivna tabla), slikovno gradivo in/ali kratki videoposnetki.

POTEK:

Dejavnost poteka v dveh delih. Najprej udeležencem pokažemo fotografije ali kratke videoposnetke ljudi, ki uporabljajo različne geste ali se vedejo na specifične načine (npr. način pozdravljanja, telesna drža, način sedenja). Njihova naloga je, da poskušajo ugotoviti, iz katerega kulturnega okolja bi lahko določeno vedenje izviralo in kaj naj bi pomenilo. Sledi skupna razprava o različnih interpretacijah in možnih nesporazumih. V drugem delu vaje udeležencem predstavimo različne simbole in geste, ki imajo v različnih kulturnih okoljih različen ali celo nasproten pomen (npr. znak »OK«, dvignjen palec, številke, barve, emodžiji). Aktivnost izvedemo kot kviz ali igro: udeleženci poskušajo prepoznati, kaj določen simbol ali gesta pomeni v njihovem kulturnem okolju in kako je interpretiran drugje. Vajo zaključimo s skupno razpravo o tem, zakaj je razumevanje simbolnih pomenov pomembno za življenje v večkulturni družbi.

4.5 Kdo zamuja, kdo prehiteva?

Ko rečemo, da je nekdo »točen kot ura«, pogosto ne pomislimo, da tudi za tem izrazom tiči kultura. Verjetno ste že kdaj čakali prijatelja, ki vedno zamudi vsaj deset minut. Ali pa ste med potovanjem v tujini opazili, kako se čas lahko ustavi. Kava, ki traja tri ure, avtobus, ki pride, ko pride – če sploh pride, trgovina, ki se zapre sredi dneva. Morda ste pomislili: »Kako lahko tako živijo?« Toda red ni univerzalen. Čas, prostor, točnost, sedenje, gibanje – vse to niso le biološke ali fizikalne kategorije, temveč tudi kulturne prakse. Urejajo naš vsakdan, določajo, kdaj in kako se srečujemo, s kom se pogovarjamo, kako dolgo čakamo, kdaj rečemo »Dovolj«. In prav te samoumevnosti pogosto postanejo vidne šele pri medkulturnih srečanjih. V nadaljevanju se bomo ustavili pri vprašanju, kako različne kulture razumejo čas in prostor – ne kot abstraktni kategoriji, temveč kot vsakdanja okvira, ki oblikujeta naše vedenje, odnose in doživljanje sveta. Poglejmo najprej čas.

Če vprašamo, zakaj zamujanje ni lepa navada, bi povprečni Slovenec – kakršenkoli v svoji domnevni povprečnosti že je – verjetno odgovoril nekaj v smislu: »Ker je nespoštljivo do tistih, ki čakajo.« V tem odgovoru je nekaj globljega kot zgolj družbena norma. V ozadju je predstava časa kot

linearnega zaporedja trenutkov, ki jih je mogoče razporediti, razdeliti in obvladovati. Ta predstava, ki se imenuje *monokronija*, temelji na ideji, da je zaželeno opravljati le eno stvar naenkrat ter da ima vsak dogodek svoj začetek in konec. Čas je tukaj kot vlak, ki vozi po tirih in ne čaka nikogar. Če nekaj zamuja, pomeni, da ovira red. Če nekaj prehiteva, pomeni, da ruši strukturo. Ameriški antropolog Edward T. Hall (1983) je monokronijo opisal kot časovno orientacijo, značilno za večino zahodnoevropskih in severnoameriških družb. V teh okoljih ljudje čas pogosto doživljajo kot dragoceno dobrino – nekaj, kar se porablja, prihrani ali izgublja. Nemci in Švicarji so po Hallovih opazovanjih znani po strogi točnosti in strukturiranosti, Američani pa sicer dopuščajo manjša odstopanja, a je tudi tam čas organizacijsko načelo vsakdanjega življenja. »Čas je denar« v teh družbah ni le metafora, ampak temeljna organizacijska logika, ki strukturira delo, odnose in družbeno življenje (Hall, 1983). V šolskem okolju se to kaže v urnikih, ki razdelijo dan na enote po 45 minut, v natančno določenih rokih in v pričakovanju, da bo vsak trenutek zapolnjen s produktivno dejavnostjo.

Polikronija je drugačna časovna logika. Prisotna je v arabskem svetu, Latinski Ameriki, Turčiji in mediteranskih kulturah, kjer čas ni dojet kot linearna črta, temveč kot mreža odnosov in dogodkov, ki

potekajo hkrati. Dogodki se prekrivajo, nalog je lahko več naenkrat, pomembnejši od urnika pa so medosebni odnosi. Če na cesti srečaš znanca, se ustaviš, četudi zaradi tega zamujaš na sestanek. Hall opisuje, kako v arabskih kulturah sestanki pogosto nimajo točno določenega začetka in konca, dogovori so fleksibilni, prisotnost in odnos pa cenjena bolj kot točnost ure. Podobno v Mehiki zamuda ni stvar nespoštovanja, ampak dokaz, da so odnosi pred urniki. Pri teh sistemih ne gre za to, kateri je »boljši ali slabši«, temveč predstavljata različne kulturne načine organiziranja življenja. Monokroni sistemi omogočajo visoko produktivnost in točnost, a lahko omejijo širši kontekst ali kreativnost. Polikroni sistemi poudarjajo celovitost in odnose, a otežujejo natančno planiranje. Sistema sta kot olje in voda – logično in empirično povsem različna, njuno mešanje pa pogosto vodi v nesporazume (Hall, 1983).

Zanimiv primer tovrstnega neskladja je Hall doživel v Grčiji. Med obiskom Patrasa mu je receptor v hotelski avli med poletno siesto, medtem ko se je on odločal, kako bo preživel popoldne, rekel: »Odločite se že. Čas je vendar denar.« Hall opisuje, kako absurdno mu je to zvenelo sredi grške sieste, kjer čas nikamor ni hitel, ljudje so posedali v senci, življenje pa je teklo v ritmu, ki bi ga v Ameriki opisali kot počasnega. Stavek »čas je denar« je

v tistem kontekstu zazvenel kot tujek. Kot dokaz, da tudi znotraj enega kulturnega okolja ni enega samega časa, temveč da čas vedno nosi s seboj predstave, norme in vrednote tistih, ki ga živijo (Hall, 1983). V vsakem okolju živijo ljudje z različnimi časovnimi praksami. A vendar, koncept monokronije in polikronije nam pomaga razumeti, zakaj nekdo,

ki prihaja iz polikronične kulture, lahko strogo razdeljenost časa doživi kot hladno, formalistično ali celo odtujeno, medtem ko lahko nekdo iz Slovenije v polikronični časovni kulturi dobi občutek kaosa, nedoslednosti ali celo neodgovornosti in nespoštovanja.

Čas torej ni en sam, temveč je časov več. Čas tudi ni »naravno dan« in samoumeven – in ni zgolj fizikalno dejstvo. Je tudi družbeno-kulturna struktura, ki določa, kdaj je nekaj »pravočasno«, »prepozno« ali »prehitro«. In ko te strukture niso enake, se začnejo medkulturni nesporazumi. Antropologi in sociologi opozarjajo, da je tudi linearni čas kulturni konstrukt, ki temelji na zgodovinski izkušnji modernizacije, industrializacije ter krščanski predstavi časa kot zgodbe z začetkom in s koncem. Za razliko od tega pa za ciklično dožemanje časa, ki je značilno za številne azijske in afriške kulture, velja razumevanje časa kot kroženja in ponavljanja. Dnevi se menjujejo kot cikli, letni časi se vračajo, življenje prehaja iz enega stanja v drugo in nazaj. Npr., v mnogih tradicionalnih družbah v zahodni Afriki je pomembnejši ritem narave kot koledarski datum. Kot ugotavlja britanski socialni antropolog Jack Goody (1977), so v mnogih agrarnih skupnostih leta označevali po dogodkih v naravi – kot »leto velike suše« ali »leto obilne letine« –, in ne po številskih zaporedjih. Podobno kitajski lunarni koledar in hindujski časovni koncept kalpa čas razumeta kot neskončno zaporedje ciklov, kjer konec vedno pomeni nov začetek.

Organizacija mednarodnega dogodka

Ena izmed avtoric priročnika je med organiziranjem konferenc v Dubaju v praksi izkusila, da tudi pri dogodkih ne gre brez razmisleka o pričakovanjih in navadah udeležencev, ki prihajajo iz različnih kulturnih okolij. Kakšno hrano naročiti za kosilo, ali je treba prilagoditi odmora za čas molitve ali kdaj začeti s programom, je samo nekaj izzivov, s katerimi se je soočala. Če se predavanje začne ob 9. uri, to za večino nemških in severnoevropskih udeležencev pomeni, da ob 8.55 že sedijo v dvorani in čakajo. Za udeležence z Bližnjega vzhoda pa navedena ura pomeni le okvirni začetek, zato je zanje povsem »normalno«, da se predavanje začne tudi s polurno zamudo. Verjetno si lahko predstavljate, da tisti, ki so prišli »točno«, dolgo zamujanje takoj pripišejo »neprofesionalni« organizaciji, ne pa kulturnim razlikam. Organizator se tako znajde med dvema različnima kulturama časa – in mora na domiselne načine poskrbeti, da dogodek kljub temu steče.



Slika 18: Tudi določanje ure začetka programa konference je lahko medkulturni izziv.

Kako dolga je minuta?

Stavek »Počakaj minuto« ne pomeni povsod enako. Lahko pomeni takoj, čez nekaj časa ali preprosto takrat, ko bo človek utegnil. Robert Levine (1997) je ugotovil, da imajo ljudje v različnih kulturnih okoljih različen občutek za trajanje ene minute. V eksperimentih, kjer so morali udeleženci brez ure oceniti, kdaj je minuta minila, so bili Japonci, Američani in Avstrijci pogosto zelo natančni. Nasprotno pa so prebivalci Brazilije in Libanona minuto v povprečju občutili kot precej daljšo, včasih tudi dvakrat daljšo od njenega dejanskega trajanja. Primerjal je tudi »hitrost življenja« v 31 državah. Meril jo je s tremi kazalniki: hitrostjo hoje mimo določenih točk v mestnem središču, učinkovitostjo poštne storitve (koliko časa traja, da oseba kupi znamko in odda pismo) ter točnostjo javno dostopnih ur. Na vrh seznama najhitrejših držav se je uvrstila Švica, sledile so ji Irska, Nemčija in Japonska. Med najpočasnejšimi državami so bile Mehika, Indonezija in Brazilija.



Slika 19: Simbol švicarske točnosti so železniške ure, znane po svoji natančnosti in značilnem rdečem sekundnem kazalcu.

4.6 Kdo stoji preblizu?

Ko pravimo, da »nekdo nima občutka za osebni prostor«, s tem ne govorimo le o njegovem vedenju, temveč tudi o kulturnih normah, ki določajo, kolikšna bližina je »primerna«. Edward T. Hall (1966) je pokazal, da način, kako uporabljamo prostor v medosebnih stikih, ni univerzalen, temveč kulturno pogojen. Opisal je, kako se v različnih družbah

razlikujejo razdalje, ki jih ljudje ohranjamo med seboj v vsakdanjih interakcijah. S tem, kako blizu stojimo, koliko bližine dopuščamo, koliko prostora zavzamemo ali kako se gibljemo, sporočamo odnose, vloge in meje. Tako kot se naučimo govoriti jezik, se naučimo tudi »prostorskega jezika« svoje okolice – in ta postane opazen šele takrat, ko ga nekdo »ne govori pravilno«.

Za raziskovanje teh kulturno pogojenih vzorcev rabe prostora je Hall (1966) uporabil pojem *proksemika*. Razvil je model štirih osnovnih prostorskih con, ki jih je opredelil glede na značilne razdalje med posamezniki v vsakdanji komunikaciji. Intimna razdalja (do približno 45 cm) je namenjena najbližjim odnosom z družino, s partnerjem ali z otrokom. Osebna razdalja (45 cm do 1,2 m) je značilna za pogovore med prijatelji in znanci. Socialna razdalja (1,2 m do približno 3,5 m) je običajna za formalne pogovore ali interakcije v javnosti, medtem ko javna razdalja (nad 3,5 m) označuje komunikacijo s širšo javnostjo, npr. pri predavanjih ali nastopih. Čeprav so te razdalje zgolj okvirne, med različnimi kulturnimi okolji obstajajo precejšnje razlike.

V mediteranskih, latinskoameriških, arabskih in številnih afriških družbah so fizične razdalje med sogovorniki pogosto manjše, dotiki pogostejši, očesni stiki pa daljši. Bližina je razumljena kot znak prijateljstva, odprtosti in pristnosti. Nasprotno pa v ZDA in severnoevropskih državah večja razdalja pomeni spoštovanje zasebnosti. Ljudje se bodo pogosto umaknili, če sogovornik stoji preblizu, saj bodo to doživeli kot vsiljivost ali celo kot vdor v osebni prostor. Med obiskom Nemčije je Hall opazil, da sogovorniki sedijo strogo frontalno drug nasproti drugega in da že majhen premik stola

lahko zmoti občutek prostorske urejenosti. Nek nemški uradnik je obiskovalcem stole kar pritrdil na tla, saj ga je motilo, da bi jih pomikali sami in s tem nenadzorovano vstopali v njegov prostor. Tudi na Japonskem cenijo razdaljo. Spoštljivo je,

da se sogovorniku ne približaš prehitro ali preveč neposredno. Gibanje v prostoru zato pogosto poteka v loku, v pogovor pa se ne vskoči takoj, saj je vljudno pustiti trenutek tišine (Hall, 1966).

V večkulturnih okoljih lahko razlike v razumevanju telesne bližine hitro postanejo vir nesporazumov in nejevoljnih pogledov. To velja tudi za bližino in razdaljo med predstavniki različnih spolov. Npr., ponekod je povsem sprejemljivo, da se fant in dekle v javnosti držita za roke, se objemata ali poljubljata. Drugod je takšno vedenje lahko razumljeno kot preintimno, neprimerno ali pa je celo prepovedano. Nekaj, kar je za nekoga »preblizu«, je za drugega lahko »ravno prav« ali celo »predaleč«. To se je pokazalo tudi v primeru, ki se je zgodil na eni osnovni šoli v Sloveniji. Učiteljica državljske vzgoje je učencem sedmega razreda dodelila nalogo v parih, a je eden izmed učencev z muslimanskim verskim ozadjem zavrnil delo s sošolko in izrazil željo, da bi raje sodeloval s sošolcem. Učenka se je počutila prizadeto, učiteljica pa se je znašla pred vprašanjem, ali gre za kršitev šolskih pravil ali za kulturno pogojeno predstavo o tem, kakšna interakcija med spoloma je »primerna«. Če kulturnih razlik ne razumemo – ali jih vsaj ne poskušamo razumeti –, jih lahko prehitro vrednostno interpretiramo. Razumevanje proksemičnih vzorcev nam lahko pomaga, da ne hitimo s sodbo, ampak skušamo zaznati, kakšna kulturna logika je v ozadju tega, kako ljudje določajo meje bližine, razdalje in stikov.

Kje ze začne in konča vrsta?

V številnih okoljih pri čakanju v vrsti velja: kdor pride prej, pride na vrsto prej. Npr., v Veliki Britaniji se ljudje pogosto postavijo v ravno linijo tudi tam, kjer to ni nujno. A povsod ni tako. V Braziliji, npr., ljudje pogosto ne stojijo drug za drugim, ampak v obliki razpršene gruče. Ker linija ni jasna, sproti vzpostavljajo družbeno dogovorjeni vrstni red (Mann, 1969). Pomembno ni le zaporedje prihoda, temveč tudi, kako se »znajdeš«. Pri tem ima posebno vlogo *jeitinho* – družbeno sprejemljiva spretnost, s katero se vsakdanje zagate ali ovire rešujejo z iznajdljivostjo in s poznanstvi (Amado in Brasil, 1991). Podobno kot Radovan – lik v Vojnovičevem romanu *Đorđić se vrača* –, za katerega čakanje v čakalnici pomeni, da se v Sloveniji ni dovolj dobro »znašel«. »Pa ni bila fora v tem, da on ni mogel čakati. Fora je bila, da on ni smel čakati. Ker če je nekje čakal, je to pomenilo, da tam nobenega ne pozna. Da je on edini čefur na svetu brez veze« (Vojnovič, 2021, str. 70–71).



Slika 20: Ravna vrsta je kulturna praksa, ne univerzalna oblika čakanja.

DIDAKTIČNA VAJA 5

Kaj pomeni biti »točen«?

NAMEN:

razumevanje, kako lahko vedenje (kot je zamujanje) nosi različne pomene v različnih kulturnih okoljih ter razmislek o lastnih kulturnih predpostavkah.

PRIPOMOČKI:

trije scenariji, ki prikazujejo različna razumevanja zamujanja v različnih kulturnih ali družbenih kontekstih.

SCENARIJ A

Nika pride na obisk k prijateljici Lani 30 minut pred dogovorjenim časom. Lana je še v pižami. Nika pravi, da na obiske vedno pride prej, saj noče zamujati. Lani pa se zdi nevljudno, da gostje pridejo, preden je pripravljena.

SCENARIJ B

V šolo pride nov učenec iz Turčije. V šoli mu gre zelo dobro, k pouku pa prihaja z nekajminutno zamudo, a vedno dobre volje. Razredničarka to začne obravnavati kot disciplinski problem, čeprav učenec trdi, da je »le malo zamudil«.

SCENARIJ C

V šolskem projektu učenci sodelujejo z vrstniki iz Nemčije. Slovenska skupina na videoklic zamuja deset minut, zato so ga nemški partnerji že zaključili. Pozneje pojasnijo, da oni takšno zamudo razumejo kot neresnost.

POTEK:

Udeležence razdelimo v tri manjše skupine. Vsaka skupina prejme en scenarij (A, B ali C).

Njihova naloga je, da preberejo scenarij in skupaj odgovorijo na naslednji vprašanji:

- (1) Kako ste razumeli vedenje oseb v scenariju?
- (2) Kaj bi lahko pojasnilo ravnanja oseb?

Ko skupine zaključijo z delom, predstavijo svoje scenarije in glavne ugotovitve. Sledi vodena razprava, v kateri povežemo različne poglede ter se vprašamo, kaj za nas pomeni biti »točen«. Vajo zaključimo z vprašanjem, ali so se udeleženci že kdaj sami znašli v situaciji, ko je bilo njihovo razumevanje časa drugačno od pričakovanja drugih, in kaj so se iz tega naučili.

4.7 Hrana ni le hrana

Zadnje jutro preden je ena od avtoric tega priročnika odšla z juga Kalabrije, je gostitelj pripravil zajtrk, ki si ga človek zagotovo zapomni. Miza je pokala od vsega: siri, suhe mesnine, sadje in druge dobrote,

ki jih je skrbno izbral pri lokalnih proizvajalcih. Bil je zajtrk za deset ljudi. Sopotnik, Ljubljčan, je začudeno pogledal in rekel: »Ampak, saj tega ne moreva pojesti.« Gostitelj je le prikimal: »Vem, ampak pot do Slovenije je dolga. Pri nas vedno poskrbimo, da ljudje na poti niso lačni.« Povedal je, da so mu

starši vedno pripravili obilico hrane za na pot, ko se je kot študent vozil na sever v Milano. Gostja se je ob tem le nasmehnila in rekla, da bosta z veseljem vzela s seboj, kar bo ostalo. Njegove besede so v njej prebudile nekaj znanega. Spomnila se je na teto iz Prlekije, ki nikoli ne pusti, da bi kdo od nje odšel praznih rok: »Vzemi vsaj nekaj solate. Pa ravno sveže pečeni kruh imam.« In na mamo, ki vedno »za vsak slučaj« speče preveč peciva. Toda v pogledu njenega sopotnika je bilo zaznati nekaj drugega – ne le presenečenje, ampak tudi rahlo nelagodje. Kot da je ta gesta gostoljubja preseгла njegove meje pričakovanega in razumljivega. Odleglo mu je šele, ko je videl zadovoljstvo na obrazu gostitelja.

V številnih kulturah »paket za na pot« ni zgolj obrok, namenjen potešitvi lakote. Je izraz gostoljubja in skrbi. Je gesta, ki utrjuje odnose in označuje pripadnost. Nosi torej pomen, ki presega njegovo hranilno vrednost. Francoski sociolog in antropolog Claude Fischler (1988) pravi, da prehranjevanje ni zgolj biološka potreba, temveč kulturna praksa, skozi katero skupnosti in posamezniki izražamo svoje vrednote ter identiteto. »Povej mi, kaj ješ, in povem ti, kdo si«, je nekoč zapisal francoski gastronom Jean Anthelm Brillat-Savarin. Način, kako jemo (z rokami, s priborom, med pogovorom, v tišini), s kom jemo, kaj jemo in kaj zavračamo – vse to so kulturni

Kdaj smo v Evropi začeli jesti z vilicami?

Vilice, ki jih danes razumemo kot povsem običajen ali celo nujen jedilni pribor, so bile ob prihodu v Evropo predmet posmeha in celo obsojanja. Ko je bizantinska princesa v 11. stoletju v Benetkah uporabljala zlato dvokrako vilico – kar velja za enega prvih zapisov uporabe vilic za hranjenje v Evropi –, je to veljalo za nekaj dekadentnega, celo bogokletnega, ker naj bi vilice »preveč spominjale na hudičevo orodje«. Zgodba o princesi in njeni »absurdni« vilici je med ljudmi krožila še dvesto let, v nekaterih verzijah naj bi bila celo njena smrt – umrla je za kugo – posledica tega, ker je jedla z vilico. Še v 17. stoletju so veljale za »čudne«, razen v Italiji – zaradi testenin. Nek popotnik je to opisal kot »tipično italijansko« navado. Vilice za sladkarije je imela tudi kraljica Elizabeta I., vendar je raje uporabljala prste, ker je menila, da je nabadanje z vilicami neprimerno. Dolgo so jih uporabljali samo aristokrati, v 18. stoletju pa so jih začeli uporabljati množičneje. A vse do začetka 19. stoletja so se noži in žlice veliko bolje prodajali kot vilice (Wilson, 2012).



Slika 21: Vilice so bile v Evropi dolgo razumljene kot »čudne« in »nepotrebne«.

označevalci, skozi katere ljudje prepoznavamo pripadnost in razlikovanje, delimo svet na »mi« in »oni«.

V mnogih arabskih in vzhodnoafriških družbah je skupni pladenj – jed, postavljena na sredino mize, s katere jedci zajemajo z rokami – izraz skupnosti. Kdor vzame z istega krožnika kot drugi, s tem ne zgolj jé, temveč potrjuje vezi: tu sem, sem eden izmed vas. V evropski kulinarčni kulturi pa je pogosto ravno nasprotno: vsak ima svoj krožnik, svojo porcijo, vnaprej določeno razmerje med sestavinami in po možnosti celo estetsko dovršenost serviranja. Brskanje po krožnikih drugih je lahko razumljeno kot nevljudnost – prestop v intimni prostor drugega. Hrana je torej globoko vpeta v družbena razmerja: določa hierarhije (kdo kuha, kdo streže, kdo izbira jedilnik, kdo začne jesti), oblikuje rituale (prazniki, gostije, post) in strukturira čas (zajtrk–kosilo–večerja). V različnih družbah ima drugačno mesto – v nekaterih je središče vsakdana, v drugih je zgolj funkcionalna nujnost. Obedovanje je ponekod družabni dogodek, ki vključuje sedenje, pogovor in strukturo, vnaprej določen vrstni red – predjed (ali več njih), glavna jed, sladica – in se lahko raztegne čez več ur. Drugod je povsem običajno jesti med hojo ali med vožnjo. Tudi pričakovanja, koliko hrane je »dovolj«, se razlikujejo. V nekaterih okoljih velja, da je treba gosta nahraniti do sitega

Kultura gostoljubja

Med obiskom pri bosanski družini gostiteljica prinese pladenj s pecivom. Gost se nasmehne in reče: »Ne, hvala.« Gostiteljica vztraja: »Samo poskusi, domače je.« Gost še enkrat odkloni. Šele po tretjem povabilu sprejme kos peciva. Gostiteljica se nasmehne: »Tako je prav.« V tej interakciji ne gre za oklevanje ali negotovost, ampak za družbeno pričakovani vljudnostni ritual: gost najprej odkloni, gostitelj vztraja. Šele ta »igra« gostu omogoči, da nekaj sprejme, ne da bi bil videti pohlepen ali vsiljiv. V nekaterih drugih okoljih – denimo na Švedskem – pa velja drugačno pravilo: če rečes »Ne, hvala«, to pomeni točno to. Ponovno ponujanje bi lahko razumeli kot vsiljevanje. Gost bi utegnil ostati brez peciva, gostitelj pa bi ga morda razumel kot nevljudnega.

– in še malo čez. Prazna miza ali skromen obrok bi pomenila, da gost ni dobrodošel. V drugih kontekstih pa je izobilje lahko znak pretiravanja, vsiljevanja in neotesanosti.

V vsakdanjem obroku je tako skrita cela mreža pomenov, norm in simbolov, ki jih pogosto opazimo šele, ko se znajdemo v »tujem« kulturnem prostoru.



Slika 22:
Kultura gostoljubja je – kot pove že njeno ime – povezana s kulturo.

Poglejmo primer zajtrka. V Sloveniji gre po navadi za nekaj preprostega – denimo kruh z maslom in medom. V ZDA je zajtrk pogosto izdaten: jajca, slanina, toasti, palačinke. Na Japonskem pa je jutranji obrok topel: vključuje riž, juho miso, ribe in vloženo zelenjavo. Tudi naše babice in prababice so marsikje na podeželju še ne dolgo nazaj zjutraj skuhale juhe ali druge jedi »na žlico«. Kaj je torej »pravi« zajtrk?

Odgovora ne boste našli v kulinarinem priročniku, ampak v kulturnem kontekstu. Kot ugotavlja Fischler (1988), imamo do hrane – in do tega, kar je »primerno« jesti – pogosto zelo emocionalen odnos. Ne gre za okus, ampak za kulturno določene meje jedljivega: kaj hrana *jè* in kaj *ni*. Spomnim se dogodka izpred nekaj let, ko je angleško govoreča gospa v eni od restavracij na jadranski obali začela na ves glas kričati od groze, ko ji je natakar prinesel célo pečeno orado, ki jo je naročila. Ribe z glavo na krožniku so ponekod znak svežine in spoštovanja do hrane – drugod pa razlog za nelagodje. Medtem ko so v nekaterih delih sveta žuželke cenjena poslastica, jih drugod zavračajo kot nekaj nepredstavljivega – ne zato, ker jih ne bi bilo varno jesti, temveč zato, ker presegajo kulturno mejo med »čistim« in »nečistim«, med »sprejemljivim« in »odvratnim«.

Ko se otrok iz Bangladeša v šolski jedilnici prvič sreča s svinjskim mesom, ga ne bo zavrnil zaradi okusa, temveč zato, ker ga njegova kulturna matrica označuje kot nesprejemljivega. Primer, ki se je zgodil na eni od osnovnih šol v Sloveniji, pokaže, kako se nevidna meja med »domačo« in »tujco« hrano lahko spremeni v točko nerazumevanja ali celo izključevanja. Učenka, ki je prišla iz Albanije, je v šolo prinašala svojo domačo malico. Sprva so ji to dovolili, saj je bila na te okuse in jedi navajena,

a hkrati so jo spodbujali, naj poskuša tudi šolsko hrano. Kmalu je nehala hoditi na malico in se je v času odmora zapirala na šolsko stranišče, kjer je jedla svojo hrano. Ko so jo vprašali, zakaj, je povedala, da so se sošolci norčevali iz njenega obroka. Razredničarka je to izkoristila kot priložnost za pogovor pri razredni uri. Učenci so skupaj

razmišljali, ali nas to, kar jemo, tudi predstavlja – in počasi odkrivali, da hrana ni le stvar okusa, temveč del družinske tradicije, spominov in identitete. Za mnoge je bilo to prvič, da so v malici nekoga drugega videli zgodbo, ne zgolj »nekaj čudnega«.

Kako povemo, da nam je hrana teknila?

Na Japonskem veljata cmokanje in srkanje pri uživanju juhe ali rezancev za sprejemljivo, pogosto celo zaželeno vedenje – kot znak, da oseba uživa v hrani. V nekaterih azijskih in bližnjevzhodnih okoljih je, denimo, tudi riganje po obroku razumljeno kot sprejemljiv del prehranjevanja. V nekaterih drugih okoljih, kot sta Nemčija ali ZDA, pa velja, da se hrana ob koncu obroka pohvali z besedami, medtem ko so srkanje, riganje ali drugi zvoki razumljeni kot nevljudni in »nekulturni« (Beeman, 2014). Tudi v Sloveniji se praviloma pričakuje, da je prehranjevanje tiho in zadržano. Otroke pogosto že zgodaj učimo, da se pri mizi ne spušča zvokov: »Ne cmokaj, ne srkaj, jej lepo.«



Slika 23: Način, kako izrazimo, da nam hrana tekne, se med kulturnimi okolji razlikuje.

4.8 Zakaj je »mamina kuhinja najboljša«?

Ko ljudje rečejo, da »takšne potice, kot jo speče mama, ne dobiš nikjer« ali »Ob povratku domov sem si najprej zaželel mamino govejo juho«, ne govorijo zgolj o okusu. Govorijo o pomenu, ki je vpisan v to jed. Fischler (1988) poudarja, da okusi, vonji in teksture, ki jih spoznamo v otroštvu, oblikujejo naše predstave o tem, kaj je »dobra« ali »prava« hrana – pri čemer »prava« seveda ni univerzalna oznaka, temveč kulturna norma. Ne gre le za prehranjevanje, ampak za identitetna sidrišča – hrana kot dom, kot zavetje, kot nevidna nit, ki nas povezuje z našimi začetki. Tisto, kar jemo doma, postane naša prehranska norma. Vse drugo ocenjujemo v primerjavi z njo. Zato lahko srečanje z novimi jedmi sproži odpor, zadrego ali vsaj previdnost. Ko nekdo iz Slovenije na potovanju v Maroku zadržano brska po krožniku *tajina*, ne gre nujno za izbirčnost – gre za jed, ki je ni vajen, za začimbe, ki ne vzbujajo domačnosti, za strah pred neznanim ali pa preprosto za občutek, da je nekaj »drugačno«. In obratno, ko okušamo nekaj znanega, ne okušamo le jedi – ponovno doživljamo situacijo, v kateri smo jo prvič zaužili: kuhinjo, kjer je dišalo po cimetu, ljudi, ki so jedli z nami, občutke, ki smo jih ob tem doživeli.

Sodelavec iz Bolgarije je nekoč ob pogledu na ocvrte sardelice nostalgичno dejal: »To so ribe iz mojega otroštva.« V istem trenutku – čeprav fizično tukaj – je bil za mizo doma.

Zato ima »mamina hrana« tako posebno mesto. Ne zato, ker bi bila po objektivnih merilih najbolj dovršena, ampak ker je bila prva, domača, »naša«. In prav zato lahko nekatere druge jedi – četudi podobne – včasih začutimo kot »tuje«: ker v njih ni vpisanega našega spomina. Priseljenci tako v novo državo ne prinesejo le prtljage, ampak tudi okuse. Priprava »domače« hrane v tujini zato ne služi le preživetju, temveč je oblika ponovne afirmacije samega sebe v tujem prostoru. Ko priseljenka iz Indije v kuhinji pari *rotije* ali kuha *dhal*, ne pripravlja le obroka – ustvarja kontinuiteto s preteklostjo, z družinsko tradicijo in s skupnostjo, ki je ostala tam. Sirijska družina, ki se je preselila v Slovenijo, je dolgo iskala *za'atar* – zmes timijana, sumaka in sezama –, brez katere si niso znali predstavljali zajtrka. Ko so jo končno našli, so rekli: »Hiša je zdaj spet dišala kot dom.«

Prav zato se etnične trgovine in restavracije pogosto znajdejo v središčih večkulturnih mest ali priseljenjskih naselij. Za priseljence pogosto niso le prostori oskrbe, temveč tudi družabni in simbolni prostori. Fischler (1988) pravi, da priseljenci v

novem kulturnem okolju izgubijo številna identitetna oprijemališča, kot so jezik, vsakdanje navade in običaji, ki so bili nekoč zanje samoumevni. Hrana, ki jo pripravljajo – čeprav recepte pogosto prilagodijo razpoložljivim sestavinam –, pa jim ostane. Zato mnogi v diaspori ohranjajo prehranjevalne navade še zavzeteje kot pred selitvijo. To je lahko tudi njihov upor proti akulturaciji ali asimilaciji. Lahko pa je tudi obratno. Primer tega so mladi iz severne Afrike, ki v Franciji prenehajo jesti »tradicionalne« družinske jedi – ne zato, ker jim ne bi bile všeč, ampak zato, ker želijo izraziti odmik od navad svojih staršev in se identificirati z novim okoljem (Fischler, 1988).

DIDAKTIČNA VAJA 6

Kaj je »čudna« hrana?

NAMEN:

prepoznavanje kulturno pogojenih predstav o tem, katera hrana je »čudna«.

PRIPOMOČKI:

fotografije in opisi različnih jedi z vsega sveta (lahko natisnjeni ali prikazani na zaslonu).

POTEK:

Udeležencem prikažemo nekaj fotografij in opisov različnih jedi. Vsak udeleženec naj hitro, intuitivno razvrsti jedi v tri kategorije: z veseljem bi poskusil/-a, mogoče bi poskusil/-a, nikakor ne bi poskusil/-a. Nato v parih primerjajo in utemeljijo svoje razvrstitve (npr.: zaradi sestavin, izgleda, teksture). Sledi skupinska vodena razprava z naslednjimi vprašanji:

- (1) Kaj je »čudna« hrana?
- (2) Ali bi bila lahko tudi naša »domača« hrana za nekoga drugega »čudna«?
- (3) Kaj nam ti odzivi povedo o kulturno pogojenih predstavah o hrani?

Razpravo zaključimo s skupinskim razmislekom o tem, da oznaka »čudno« pogosto ne opisuje hrane same, temveč naš odnos do nje, ki je kulturno pogojen.

CASU MARZU

Ovčji sir z živimi ličinkami

📍 Sardinija, Italija

Del tradicionalne pastirske kuhinje. Od leta 2009 je v EU prepovedan, a še vedno iskan. Pogosto izzove odpor zaradi ličink črvov.

ESCAMOLES

Jajčeca mravelj, pražena z maslom in s česnom

📍 Mehika

Sezonska in prestižna jed, imenovana tudi »mehiški kaviar«. Lahko izzove odpor zaradi vključevanja insektov.

BALUT

V jajčni lupini kuhan račji zarodek

📍 Filipini, Vietnam

Ulična hrana, pogosto povezana z moškostjo in močjo. V drugih okoljih lahko sproža nelagodje zaradi izgleda.

ŠTAJERSKA KISLA JUHA S SVINJSKIMI NOGICAMI

Juha iz svinjskih parkljev, repov in ušes s kislo smetano

📍 Slovenija, predvsem Štajerska

Tradicionalna regionalna jed iz pogosto zavrženih delov živali. Zavračanje je pogosto povezano z njeno lepljivo teksturo in s prepoznavnostjo sestavin.

JUHA IZ KAMNOV

Juha iz morskega kamna z zelenjavo

📍 Dalmacija, Hrvaška

Včasih so jo kuhali le revni ribiči. Juha dobi okus iz alg, školjk in rakcev, ki so na kamnu ali v luknjicah. Kamna pred kuhanjem ne operejo.

NSENE

Pražene zelene kobilice s čebulo in čilijem

📍 Uganda, Tanzanija, Ruanda

Delikatesa in simbol gostoljubja. »Čudnost« izhaja iz evropskega tabuja do uživanja žuželk.

4.9 Šopek za učiteljico

Začetek šolskega leta. Učiteljica stoji pred razredom prvošolcev – nekateri so prestrašeni, drugi glasni, tretji polni pričakovanj. A zagleda tudi nekaj nenavadnega: trije učenci imajo v rokah vsak svoj šopek rož. Ko pristopijo k njej, rečejo samo: »Za učiteljico.« V razredu pa se za trenutek vzpostavi nenavadna tišina. Po pripovedovanju učiteljice na neki osnovni šoli v Sloveniji, se ta prizor ponovi vsako leto – a vedno znova preseneti. Učenci, ki prihajajo z območja nekdanje Sovjetske zveze, imajo navado, da učiteljici prvi šolski dan prinesejo rože. Podobno je zadnji šolski dan, ko darilo ni le za razredničarko, temveč tudi za druge učitelje, ki so otroka poučevali. Drobne pozornosti prinesejo tudi za 8. marec in novo leto, vendar to pogosto storijo tudi drugi učenci, zato ni tako izstopajoče kot šopek, izročen učiteljici, še preden je otrok sploh slišal prvi šolski zvonec. Na videz gre za preprosto gesto – izraz spoštovanja, hvaležnosti, pozdrav. A kaj se zares zgodi, ko nekomu nekaj podarimo? Kaj bi pomenilo, če učiteljica darila ne bi sprejela? Ali če drugi učenci in starši tega običaja ne poznajo in se začnejo spraševati, ali bi ga morali posvojiti? Darilo ni le predmet, temveč dejanje, ki ima družben pomen. V različnih kulturnih okoljih darila niso samo znak pozornosti ali velikodušnosti, temveč orodje za

vzpostavljanje odnosov in vezi med ljudmi. V tem smislu darilo ni zaključek nečesa, ampak začetek.

Ko je francoski antropolog Marcel Mauss (1996) leta 1925 objavil znamenito razpravo *Esej o daru*, ni pisal o šopkih rož, temveč o izmenjavi daril med staroselskimi skupnostmi na Pacifiku, v Severni Ameriki in pri nordijskih ljudstvih. Ugotovil je, da dar ni zgolj predmet, ki gre iz roke v roko, temveč družbena praksa, ki temelji na vzajemnosti. Obdarovanje je opredelil kot kompleksen proces izmenjave, v središču katerega je trojna obveza: dati, sprejeti in vrniti. Ko nekaj daš, ne izročiš samo stvari, ampak vstopiš v odnos. S tem vzpostaviš vez, a tudi pričakovanje. Sprejeti dar pomeni priznati to vez. Zavrnitev darila pa lahko pomeni zavrnitev te vezi ali celo napoved sovražnosti. A s sprejetjem darila se proces ne konča. Vrniti dar – ne nujno v identični obliki in vrednosti ali takoj – pomeni potrditev, da odnos traja. Ne vračamo zato, ker bi bili nekomu nekaj dolžni v ekonomskem smislu, temveč zato, da se vez ohrani. Vsaka skupnost določa, kaj je primerno dati, komu, kdaj in kako. Vrača se lahko z drugim darilom, s povabilom, z besedo – a pomembno je, da kroženje ni prekinjeno, da torej »dar da dar«. Maussovo ključno spoznanje je, da je vsak dar zavezujoč. Je del moralne ekonomije, ki ne deluje po načelih tržne menjave, temveč po logiki

družbene recipročnosti. Predmet te ekonomije pa so družbene vezi. Če ne vrneš, pretrgaš vezi. Če ne sprejmeš, ne vstopiš v odnos. Če ne daš, se ne zgodi nič.

To, kar se v vsakdanjem življenju zdi kot preprosto obdarovanje, se v nekaterih skupnostih razvije v kompleksne sisteme družbenih menjav, ki vključujejo pravila, hierarhijo, prestiž in ritual. Najbolj znan primer, ki ga opiše Mauss (1996), je *kula* – krožni sistem menjav med otoškimi skupnostmi na Trobriandskih otokih v današnji Papui Novi Gvineji. Moški tam potujejo po natančno določenih pomorskih poteh in v točno določenem zaporedju izročajo dragocene predmete: rdeče školjkaste ogrlice in bele zapestnice iz izrezanih polžjih hišic. A ti predmeti ne ostanejo pri prejemniku, temveč krožijo naprej med otoki – vsak v svoji smeri (ogrlice v smeri urinega kazalca, zapestnice obratno). Te menjave se nadaljujejo skozi generacije. Nevrnjeni dar pa ni pozabljen malenkost, temveč motnja v družbenem ravnovesju. Drugi primer, ki prikaže družbene razsežnosti obdarovanja, je *potlač* – praksa, ki jo je Mauss opisal na podlagi etnografskih virov o ljudstvih s severozahodne obale Severne Amerike. Gre za ritualizirano tekmovanje v dajanju, v katerem vodje skupnosti dobesedno izzivajo drug drugega z obsegom, razkošjem in s simbolno

težo svojih daril. Darovalec ne pokaže moči s tem, da zadrži, ampak s tem, da razdaja – včasih tudi do skrajne točke, ko se pred očmi drugih odreče vsej svoji lastnini ali jo celo uniči. Potlač ni zgolj radodarnost, ampak sredstvo za oblikovanje

družbene hierarhije in utrjevanje družbenega položaja. Tisti, ki prejme, mora ob naslednji priložnosti dati še več – sicer izgubi veljavo, vpliv, dostojanstvo (Mauss, 1996). »Več kot daš, več veljaš,« bi lahko rekli.

Katere rože podariti?

Čeprav rože pogosto veljajo za »varno« izbiro pri darilih, imajo nekatere sorte izrazite kulturne pomene. Npr., krizanteme so v številnih evropskih okoljih povezane s spominom na umrle. Rdeči nagelj je nekoč predvsem pri višjih slojih v Angliji veljal za neprimerno, celo vulgarno darilo. V Franciji še vedno velja, da nageljčki prinašajo nesrečo. Bele nageljčke v Italiji uporabljajo predvsem za pogrebne vence, v Braziliji pa jih imenujejo »žebliji mrtvih«. V Marseillu rož ne podarjajo majhnim otrokom, v številnih delih podsaharske Afrike pa si rezanega cvetja sploh ne podarjajo. V številnih azijskih kulturah to velja za vse rože v beli barvi. Pomembno je tudi število podarjenih cvetov. V številnih evropskih kulturah je običajno podariti liho število, saj sodo število rož nosijo na pokopališče. Medtem ko je v Evropi in Braziliji primerno podariti en sam cvet, to ne velja za ZDA in Kolumbijo, kjer jih mora biti točno ducat. Razlikuje se tudi oblika. V Evropi so to po navadi šopki z dolgimi stebli, v južni Aziji venčki, v vzhodni Aziji pa zapleteni aranžmaji, kot je japonska ikebana (Goody, 1993).



Slika 24: Šopek rož lahko nosi zelo različna sporočila.

4.10 Ni vsak dar primeren

Mauss (1996) je pokazal, da je dar dejanje, ki vzpostavi odnos. Številni avtorji, ki so sledili njegovi analizi daru, poudarjajo, da dar svoj pomen pridobi šele skozi odnos – skozi izmenjavo, ki vzpostavi vez in omogoči vzajemno priznavanje. Mary Douglas (1990) celo pravi, da ne bi smelo biti »brezplačnih« daril, ki jih nekdo da z namenom, da ne bi bila vrnjena. Meni, da takšna darila ne gradijo vezi, temveč jih preprečujejo. Če dar podarimo enostransko, brez možnosti vračila, s tem zavrnamo odnos – izstopimo iz kroženja, ki gradi vzajemno spoštovanje, solidarnost in družbeno povezanost.

Pogled na dar je obrnil filozof Jacques Derrida (1992) z vprašanjem, ali dar sploh obstaja. Trdi, da bi »pravo« darilo moralo biti dano brez vsakršnega pričakovanja – brez želje po povračilu, hvaležnosti ali priznanju. Če dar sproži vračilo, če vzpostavi vez in obvezo, potem ni več dar v pravem pomenu besede. Kar je torej za Douglasovo problem (če ni vračila), je za Derridaja pogoj: vsakršna vez, vračilo ali priznanje izniči dar. Proces vračanja – tudi če gre le za misel, da smo nekemu nekaj dolžni – pa se začne že v trenutku, ko prepoznamo, da smo nekaj prejeli. Takrat to ni več darilo, ampak izmenjava (Derrida, 1992). Če naj bi bil dar zares brez obveze, potem se

tega, da smo nekaj prejeli ali dali, sploh ne bi smeli zavedati. A to je v praksi skoraj nemogoče. Derrida (1992) je to ponazoril s prizorom iz Baudelairejeve proze Ponarejeni denar, kjer dva možakarja hodita po mestu in srečata berača. Eden izmed njiju seže v žep, pregleda kovance, loči ponarejenega od pravih in prav tega – ponarejenega – izroči beraču. Ne po naključju, ampak preišljeno, ob »pravem trenutku«. Kasneje o tem tudi pripoveduje. Gesta navidezne radodarnosti je bila skrbno načrtovana in namenjena učinkovanju. Ni šlo za spontano ali nesebično dejanje, temveč za uprizoritev dajanja – gesto, ki je želela nekaj sporočiti. Celo kadar se ne pričakuje ničesar v zameno, se že samo s tem, da nekdo ve, da si dal, sproži povračilo – če ne drugega, vsaj v obliki pripovedi, v kateri dar postane pripoznan in opazen. In v tem trenutku, pravi Derrida (1992), dar preneha biti dar.

Francoski antropolog Maurice Godelier (2005) je pozornost usmeril drugam – ne k temu, kar ljudje podarjamo, temveč k temu, kar zadržimo. Ugotovil je, da družbena razmerja nastajajo tudi z ohranjanjem določenih stvari izven kroženja. Nekateri predmeti – kot so sveti objekti, dediščine prednikov ali skrivna znanja – se sicer prenašajo znotraj določenih skupin, vendar nikoli ne smejo biti zares podarjeni. Godelier jih imenuje neodtujljive dobrine in poudarja, da

njihova moč in vrednost izhajata prav iz tega, da ostajajo izključene iz izmenjave. Tisto, kar se ne podarja (ali se ne sme podariti), utrjuje razliko med tistimi, ki imajo dostop do teh dobrin, in tistimi, ki ga nimajo. Tisti, ki te dobrine hranijo, so v prednosti – ohranjajo pripadnost, status, prestiž in družbeni položaj. S tem se ustvarjajo in legitimirajo družbene razlike, hierarhije in razmerja moči med ljudmi ter skupnostmi. Podarjeno in zadržano torej nista nasprotji, ampak se medsebojno dopolnjujeta: tisto, kar se podari, dobi pomen tudi zato, ker obstaja nekaj, kar se ne sme podariti (Godelier, 2005).

O družbenih neenakostih in procesih obdarovanja, ki oblikujejo razmerja nadrejenosti in podrejenosti, je pisal David Graeber (2013). Pokazal je, da v sodobnih družbah razlika med darom in dolgom ni vedno jasna – še posebej takrat, kadar vračanje ni dogovorjeno, a se vseeno pričakuje. V takšnih primerih lahko dar vzpostavi neenako razmerje, v katerem tisti, ki prejme, nosi breme dolga, ki ga ni mogoče natančno izmeriti ali poplačati. Prav ta neizrečenost omogoča, da dar postane sredstvo nadzora, torej ne le finančna obveznost, ampak tudi moralna dolžnost (Graeber, 2013). To lahko ponazorimo s primerom, ko so misionarji v nekaterih kolonialnih kontekstih lokalne ženske obdarovali z milom, oblekami in drugimi uporabnimi dobrinami.

A dar ni bil povsem brez cene, če jih je sprejem postavil v položaj dolžnic, ki naj bi svojo hvaležnost izrazile z delom, s poslušnostjo ali celo sprejemom nove vere. Ko dar sproži občutek dolžnosti – kot v primeru teh žensk –, razlika med darom in dolgom obstaja le še v imenu.

Ta dolžniška razmerja so pogosto prikrita in preoblečena v geste velikodušnosti. Pierre Bourdieu (2002), ki je dar analiziral kot obliko simbolne izmenjave, pravi, da pri darovanju praviloma ne gre za zares nesebično dejanje. Vsak dar namreč sproži določena pričakovanja ali koristi, ki niso nujno materialne, temveč prispevajo k simbolnemu kapitalu – torej k ugledu, spoštovanju ali družbenemu priznanju. Po njegovem mnenju dar nikoli ni »brez računice«, čeprav svojo preračunljivost prikriva. Ključno vlogo pri tem ima časovna razdalja med darom in protidarom, ki ustvarja vtis spontanosti in nesebičnosti. Če bi do vračila prišlo takoj, bi to izgledalo kot menjava. Npr., če ti nekdo prinese kavo, ti pa čez pet minut kavo kupiš njemu, je to »poravnava«, ne pa dar. Po Bourdieuju (2002) se ljudje torej vedemo, kot da ne bi vedeli, da sodelujemo v sistemu povračila – a ta »nevednost« ni naivna, temveč del širše družbene igre, v kateri »simbolna alkimija« omogoča, da se razmerja moči in interesov prikazujejo kot gesta velikodušnosti.

Vsak dar torej ni primeren. Čeprav so darila načeloma pomembna v večini družb, se navade glede obdarovanja lahko zelo razlikujejo. Gre namreč za zapleteno družbeno prakso, ki je prepletena z vrednotami, normami in s pričakovanji določene skupnosti. Ko je Katherine Rupp (2003) preučevala prakse obdarovanja, je opazila, da ljudje zaradi daril ne občutijo le veselja, ampak pogosto tudi nelagodje. Kot pravi, se na Japonskem zato nekateri izogibajo obiskom rodnega kraja ali stikov s sosedi po potovanju – vse zaradi daril, ki bi jih »moral« prinesiti. Bližnji prijatelji se včasih celo dogovorijo, da se ne bodo vabili na poroke svojih otrok, da bi se izognili obveznosti obdarovanja (Rupp, 2003).

Vprašanje, ali in kaj podariti, je torej lahko vir zadrege. Še posebej v medkulturnem kontekstu. Tudi darila, ki se v nekem okolju zdijo povsem običajna, lahko drugje nosijo »neprimerno« sporočilo. Denimo, če vas povabijo na večerjo v Francijo, prinašanje vina morda ni najboljša izbira – gesta, ki je v Sloveniji skoraj folklorna, je tam lahko razumljena kot dvom v gostiteljev okus, in sicer v slogu: »Nisem prepričan, da bo tvoje dovolj dobro, zato sem prinesel svojega.« Podarjanje denarja, ki je ponekod razumljeno kot brezosebno darilo, rešitev v zadnjem hipu ali izhod v sili, kadar ne veš, kaj bi podaril, je v številnih azijskih družbah ustaljena praksa

ob praznikih, porokah, rojstnih dnevih in drugih pomembnih dogodkih. A lokalne navade se lahko zelo razlikujejo. Npr., na Japonskem (Rupp, 2003),

morajo biti bankovci za poročno darilo novi, sijoči in obrnjeni z obrazom navzgor, v darilih na pogrebih pa stari, zmečkani in obrnjeni navzdol.

Zavijanje daril na Japonskem

Na Japonskem je način zavijanja daril izjemno pomemben. Vrvce za vezanje kuvert za pogrebe so bele, črne ali srebrne. Črna je lahko v kombinaciji z belo, samo bela se praviloma ne uporablja. Včasih vrvce nadomestijo črte. Za praznovanja se uporabljajo srečne barvne kombinacije: rdeča z belo ali zlata s srebrno; včasih tudi le ena barva. Ovojnice za vesele priložnosti imajo v zgornjem desnem kotu dekoracijo, ki simbolizira morsko uho. Pomembni so tudi vozli. Za enkratne dogodke (npr. poroke in pogrebe) se uporablja *musubikiri* ali nerazvezljivi vozel. Za dogodke, ki se ponavljajo (npr. rojstni dnevi), se uporablja *chomusubi* ali metuljčkov vozel, ki se zlahka razveže. Napačna izbira vozla je slabo znamenje: metuljčkov vozel na poročnem darilu napoveduje hitro razvezo, nerazvezljiv vozel na rojstnodnevem darilu pa, da je to zadnji rojstni dan za to osebo. Ko je enkrat storjena napaka, je ni mogoče popraviti, tudi če se vozel ponovno zaveže (Rupp, 2003).

KULTURNI
KONTRAST



Slika 25:
Japonske ovojnice za denar z vozli in morskimi ušesi.

5

Sklep



Ko smo začeli pisati ta priročnik, smo si zastavili vprašanje, kako živeti in delati v svetu, kjer večkulturnost ni le statistika, temveč vsakodnevna izkušnja. Zato smo vsebino gradili na tematikah iz vsakdanjega življenja – od gest, pozdravov in simbolov do hrane, daril in drugih drobnih praks, ki se na prvi pogled zdijo samoumevne. A kmalu se je pokazalo, da so ravno tovrstne prakse pravzaprav prelomne točke, kjer se kulture v vsej svoji kompleksnosti in izmuzljivosti srečujejo – in včasih tudi trčijo. V njih se skrivajo in razkrivajo predstave o tem, kdo smo »mi« in kdo so »oni«, kaj je »normalno« in kaj je »čudno«.

Namen tega priročnika nikoli ni bil razdeliti svet v »tabelo razlik« ali določiti pravila za ravnanje. Želeli smo pokazati nekaj drugega: da kulturne razlike ves čas tudi sami soustvarjamo. Navade, ki jih imamo za samoumevne – od tega, kako stojimo v vrsti, do tega, kako vemo, da je hrana »dobra« –, so del kulturnih okvirov, ki jih pogosto opazimo šele takrat, ko se zlomijo, ko se srečamo z »drugimi«, ki svoje navade uresničujejo na drugačen način.

To nas vrača k osnovnemu vprašanju: kako se učiti sobivati? Na to vprašanje ni enostavnega ali enoznačnega odgovora in ga tudi ne bo. Ne obstaja priročnik, ki bi nas naučil, kaj storiti ali kako se odzvati v vsaki medkulturni situaciji.

Obstaja pa nekaj, kar lahko gojimo: odprtost, pripravljenost poslušati, sposobnost, da odložimo lastne predsodke in si priznamo, da tudi naše samoumevnosti niso samoumevne za vse.

Če boste ob branju našli vprašanja, ki ostajajo odprta – potem je to dobro. Če boste ob naslednjem srečanju z učenci, s starši ali kolegi vsaj za trenutek pomislili, da se za njihovim vedenjem morda skriva druga kulturna logika – potem je ta priročnik dosegel svoj namen. Ne zato, da bi ponudil končne odgovore, temveč da bi spodbudil razmislek, ki ga boste vi in vaši učenci nadaljevali v svojem vsakdanu. Vsebino priročnika uporabite na način, ki bo za vas smiseln, bodisi kot navdih za pogovor, kot gradivo pri pouku ali kot izhodišče za izboljševanje lastnih pedagoških praks. Medkulturna vzgoja in izobraževanje sta namreč proces, ki se nikoli ne zaključí, ampak vedno znova odpira nove priložnosti za učenje.

Naj bo ta priročnik torej povabilo: k raziskovanju, k dvomu, k pogovoru. K temu, da boste v razredu ustvarili prostor, kjer razlike niso ovira, temveč vir učenja. In da boste pri svojem delu z mladimi soustvarjali skupnosti, kjer večglasnost ni breme, ampak vrednota.

Vsak konec je hkrati lahko tudi začetek. Tako je tudi s tem sklepom: naj bo začetek vaše lastne poti raziskovanja, spraševanja in ustvarjanja mostov v svetu, kjer medkulturne razlike niso konec pogovora, temveč njegov začetek.

6

Literatura



Amado, G., in Brasil, H. V. (1991). Organizational behaviors and cultural context: The Brazilian »Jeitinho«. *International Studies of Management & Organization*, 21(3), 38–61.

Appadurai, A. (1981). Gastro-politics in Hindu South Asia. *American Ethnologist*, 8(3), 494–511.

Banks, J. A. (2014). *An introduction to multicultural education*. Pearson.

Barker, T., Putra, D., in Wiranatha, A. (2006). Authenticity and commodification of Balinese dance performances for tourist consumption. V M. Smith in M. Robinson (ur.), *Cultural tourism in a changing world: Politics, participation and (re)presentation* (str. 215–224). Channel View Publications.

Barth, F. (1969). Introduction. V F. Barth (ur.), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference* (str. 9–38). Little, Brown and Company.

Bateson, G. (1935). Culture contact and schismogenesis. *Man*, 35, 178–183.

Beeman, W. O. (2014). Negotiating a passage to the meal in four cultures. V P. E. Szatrowski (ur.), *Language and food: Verbal and nonverbal*

experiences (str. 31–52). John Benjamins Publishing Company.

Bezjak, S., Podjed, D. in Bezjak, A. (2014). *Medkulturni odnosi, dialog in kompetence: strokovni priročnik*. Ergo inštitut.

Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice* (R. Nice, prev.). Stanford University Press.

Bourdieu, P. (2002). *Praktični čut* (J. Kernev Štrajn, prev.). Studia Humanitatis.

Bruner, E. M. (2001). The Maasai and the Lion King: Authenticity, nationalism, and globalization in African tourism. *American Ethnologist*, 28(4), 881–908.

Buettner, E. (2008). »Going for an Indian«: South Asian restaurants and the limits of multiculturalism in Britain. *The Journal of Modern History*, 80(4), 865–901.

Castles, S. (2009). World population movements, diversity, and education. V J. A. Banks (ur.), *The Routledge international companion to multicultural education* (str. 49–61). Routledge.

Code, L. (1991). *What can she know?: Feminist theory and the construction of knowledge*. Cornell University Press.

Derrida, J. (1992). *Given time: I. Counterfeit money* (P. Kamuf, prev.). University of Chicago Press.

Douglas, M. (1973). *Natural symbols: Explorations in cosmology*. Pantheon Books.

Douglas, M. (1990). Foreword: No free gifts. V M. Mauss, *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies* (W. D. Halls, prev., str. vii–xviii). W. W. Norton & Company.

Douglas, M. (2010). *Čisto in nevarno: analiza konceptov nečistosti in tabuja* (M. Zidar, prev.). Študentska založba.

Ecco, U. (2000). *Kant and the Platypus: Essays on language and cognition* (A. McEwen, prev.). Harcourt Brace

Fiske, S. T. (2017). Prejudices in cultural contexts: Shared stereotypes (gender, age) versus variable stereotypes (race, ethnicity, religion). *Perspectives on Psychological Science*, 12(5), 791–799.

Fischler, C. (1988). Food, self and identity. *Social Science Information*, 27(2), 275–292.

Foucault, M. (2008). *Vednost – oblast – subjekt*. (M. Dolar, ur., T. Erzar idr., prev.). Krtina.

Geertz, C. (2019). *Interpretacija kultur* (B. Kante in V. Debeljak, prev.). Aristej.

Godelier, M. (2006). *Uganka daru* (S. Koncut, prev.). Študentska založba.

Goody, J. (1977). *The domestication of the savage mind*. Cambridge University Press.

Goody, J. (1993). *The culture of flowers*. Cambridge University Press.

Graeber, D. (2014). *Dolg: prvih 5000 let dolžništva* (B. Gradišnik, prev.). Založba /*cf.

Hall, E. T. (1966). *The hidden dimension*. Anchor Books.

Hall, E. T. (1983). *The dance of life: The other dimension of time*. Anchor Press.

Hall, S. (1997). The spectacle of the »Other«. V S. Hall (ur.), *Representation: Cultural representations and signifying practices* (str. 223–290). Sage Publications in Open University Press.

Hannerz, U. (1996). *Transnational connections: Culture, people, places*. Routledge.

Hendy, N. T., Montargot, N. in Papadimitriou, A. (2021). Academic dishonesty in higher education: A

comparative analysis of the United States, Greece, and France. *Journal of Academic Ethics*, 19(2), 169–190.

Inštitut Frana Ramovša za slovenski jezik ZRC SAZU. (2014.) Kultura. V Slovar slovenskega knjižnega jezika. Fran. <https://fran.si/iskanje?FilteredDictionaryIds=130&View=1&Query=kultura>

Klemenčič Mirazchiyski, E. (2024). *Mednarodna raziskava državljske vzgoje in izobraževanja (IEA ICCS 2022): nacionalno poročilo – prvi rezultati*. Pedagoški inštitut.

Kroeber, A. L., in Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A critical review of concepts and definitions*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.

Levine, R. (1997). *A geography of time: The temporal misadventures of a social psychologist, or how every culture keeps time just a little bit differently*. Basic Books.

Lippmann, W. (1999). *Javno mnenje* (V. Zei, prev.). Fakulteta za družbene vede.

Löfgren, O. (1989). The nationalization of culture. *Ethnologia Europaea*, 19, 5–24.

Martikainen, J., in Sakki, I. (2021). Visual (de) humanization: Construction of Otherness in newspaper photographs of the refugee crisis. *Ethnic and Racial Studies*, 44(16), 236–266.

Mann, L. (1969). Queue culture: The waiting line as a social system. *American Journal of Sociology*, 75(3), 340–354.

MacCannell, D. (1976). *The tourist: A new theory of the leisure class*. Schocken Books.

Mathews, G. (2011). *Ghetto at the center of the world: Chungking mansions, Hong Kong*. University of Chicago Press.

Mauss, M. (1996). *Esej o daru in drugi spisi: uvod v delo Marcela Maussa*. (Z. Skušek in R. Močnik, prev.). ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Mead, G. H. (1997). *Um, sebstvo, družba* (D. Pogačnik in Ž. Pogačnik, prev.). Krtina.

Miller, D., in Woodward, S. (2012). *Blue jeans: The art of the ordinary*. University of California Press.

Morris, D. J. (1994). *Bodytalk: A world guide to gestures*. Jonathan Cape.

Morris, J. (2010). Making Italian espresso: Making espresso Italian. *Food & History*, 8(2), 155–184.

Ohnuki-Tierney, E. (2004). Rice as self: Japanese identities through time. *Education About Asia*, 9(3), 4–9.

Osugi, T., in Kawahara, J. (2025). Cultural difference in the effect of bowing on perceptions of attractiveness. *Japanese Psychological Research*. <https://doi.org/10.1111/jpr.12571>

Rupp, K. (2003). *Gift-giving in Japan: Cash, connections, cosmologies*. Stanford University Press.

Said, E. W. (1996). *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient* (L. Bogovič, B. Lešnik in I. Zabel, prev.). ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.

Salazar, N. B. (2012). Tourism imaginaries: A conceptual approach. *Annals of Tourism Research*, 39(2), 863–882.

Tajfel, H. (1970). Experiments in intergroup discrimination. *Scientific American*, 223(5), 96–103.

Tarlo, E. (2007). Hijab in London: Metamorphosis, resonance and effects. *Journal of Material Culture*, 12(2), 131–156.

Tylor, E. B. (1994). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. Routledge.

Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), 1024–1054.

Viala, A., Ota, H., Vacheron, M. N., Martin, P. in Caroli, F. (2004). Les Japonais en voyage pathologique à Paris: un modèle original de prise en charge transculturelle. *Nervure: Journal de Psychiatrie*, 17(5), 31–35.

Vinther, J., in Slethaug, G. (2014). Changing conceptions of the international classroom and the good student? *HERMES – Journal of Language and Communication in Business*, 27(53), 25–42.

Vučetić, S. (2004). Identity is a joking matter: Intergroup humour in Bosnia. *Space of Identity*, 4(1), 7–34.

Vojnović, G. (2021). *Đorđić se vraća*. Beletrina.

Welsch, W. (2001). Transculturality: The changing form of cultures today. *Filozofski vestnik*, 22(2), 59–86.

Williams, R. (1958). *Culture and society: 1780–1950*. Columbia University Press.

Wilson, B. (2012). *Consider the fork: A history of how we cook and eat*. Basic Books.

Viri fotografij

Slika 1: Dreamstime

Slika 2: Dreamstime

Slika 3: Unsplash

Slika 4: Unsplash

Slika 5: Dreamstime

Slika 6: Dreamstime

Slika 7: Freepik

Slika 8: Dreamstime

Slika 9: Freepik

Slika 10: Dreamstime

Slika 11: Dreamstime

Slika 12: Freepik

Slika 13: Unsplash

Slika 14: Dreamstime

Slika 15: Dreamstime

Slika 16: Alenka Bezjak Mlakar

Slika 17: Unsplash

Slika 18: Dreamstime

Slika 19: Dreamstime

Slika 20: Unsplash

Slika 21: Freepik

Slika 22: Unsplash

Slika 23: Freepik

Slika 24: Unsplash

Slika 25: Dreamstime