

**(Ne)gibanje  
in  
vzpostavljanje  
kraja**

Nataša Gregorič Bon, Jaka Repič in Alenka Janko Spreizer

---

PROSTOR, KRAJ, ČAS



ZALOŽBA  
Z R C

---

PROSTOR, KRAJ, ČAS 2

**(NE)GIBANJE IN VZPOSTAVLJANJE KRAJA**

**Nataša Gregorič Bon, Jaka Repič in Alenka Janko Spreizer**

*Uredila:* Nataša Gregorič Bon, Žiga Kokalj

*Fotograf:* Jaka Repič

*Lektorica:* Tina Petrovič

*Izdajatelj:* Inštitut za antropološke in prostorske študije ZRC SAZU

*Za izdajatelja:* Ivan Šprajc

*Založnik:* Založba ZRC

*Za založnika:* Oto Luthar

*Oblikovanje:* Mojca Repič Veber

Delo je recenzirano.

---

CIP - Kataložni zapis o publikaciji  
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

39:314.15(0.034.2)

314.15(0.034.2)

316.444(0.034.2)

GREGORIČ Bon, Nataša

(Ne)gibanje in vzpostavljanje kraja [Elektronski vir] / Nataša Gregorič Bon, Jaka Repič in Alenka Janko Spreizer ; fotograf Jaka Repič. - El. knjiga. - Ljubljana : Založba ZRC, 2013. - (Prostor, kraj, čas, ISSN 2335-4208 ; 2)

ISBN 978-961-254-483-6 (pdf)

1. Repič, Jaka 2. Janko Spreizer, Alenka

268705024

Način dostopa (URL): <http://iaps.zrc-sazu.si/sl/publikacije/negibanje-in-vzpostavljanje-kraja#v>

---

© 2013 avtorji. To delo je na voljo pod pogoji slovenske licence Creative Commons 2.5, ki ob priznavanju avtorstva dopušča nekomercialno uporabo, ne dovoljuje pa nobene predelave.

---

PROSTOR, KRAJ, ČAS 2

**(NE)GIBANJE IN VZPOSTAVLJANJE KRAJA**

**Nataša Gregorič Bon, Jaka Repič in Alenka Janko Spreizer**

IZVLEČEK

Gibanje je eden najbolj imanentnih procesov človekovega življenja in predstavlja pomemben dejavnik sodobnega sveta. Knjiga obravnava posameznikove izkušnje gibanj in se sprašuje o njegovih družbenih, prostorskih ter časovnih posledicah. Temeljna ideja je, da gibanje posameznikov povzroča tudi gibanje krajev. To pomeni, da kraji in njihove lokacije niso geografsko statični, temveč so relativni in relacijski. Kraji, kot so dom in domovina, za katere se pogosto zdi da so sorazmeroma stabilni in nepremakljivi, so pravzaprav nenehno pogojeni in na nek način ujeti v prakse, imaginarije in politike gibanj. Kraji so relacije, katerih pomen in lokacija sta odvisna od določenega družbenega, ekonomskega, zgodovinskega in naključnega konteksta.

Knjiga združuje prispevke, ki izhajajoč iz etnografske perspektive naslavljajo gibanja in raziskujejo vzpostavljanje relacij med ljudmi in kraji ter ustvarjanje relativnih lokacij v različnih, a med seboj povezanih območjih v Sloveniji, Albaniji in Argentini. Njihove diskusije naslavljajo dve med seboj prepleteni tematiki. Prva se nanaša na odnosnost oz. relacijo med centrom in periferijo, kot tudi med ljudmi in kraji, ki se ustvarjajo skozi gibanje. Pomeni in lokacije posameznih krajev so nenehno premakljivi v prostoru in času in na ta način generirajo »relativne lokacije«. Kraj je opredeljen kot relacijski in razvijajoči se proces. Druga tematika omenjenega sklopa, pa povezuje koncept korenin in vračanja, ki je opredeljen kot fizično ali simbolno premikanje v določenem kraju in lokaciji. Vračanje, kot ena od oblik gibanja, vzpostavlja kraj izvora (dom ali domovino) kot relativno lokacijo. Omenjeni tematiki se vzporejata skozi etnografski in komparativni način, ki je obogaten s teoretsko diskusijo o gibanju, izkušnjah gibanja in relativnostjo lokacij.

KLJUČNE BESEDE: mobilnost, gibanje, relativna lokacija, vračanje, dom

---

## **(NON)MOVEMENT AND PLACE MAKING**

**Nataša Gregorič Bon, Jaka Repič in Alenka Janko Spreizer**

### **ABSTRACT**

Movement is one of the most immanent processes of human life. But politics of mobility is a far more recent phenomenon. Indeed, movement and mobility, in its various modes, have strong implications for social, political and cultural dimensions of peoples' daily lives and their broader social realities. The book (Non)movement and Place Making addresses individual experiences of movement, focusing on spatial and temporal implications of movement and mobility. The core idea is that mobility and movement engender moving places – places the location of which is not geographically fixed but relative. Places such as home and homeland appear to be fixed and immobile, but in practice they are always contested and depend on practices, imaginaries and politics of movement. They are configurations, continuously redefined through given social, political, historical and economic contingencies.

The book explores the interrelatedness between spatial configuration and practices and politics of movement, mobility and immobility. Contributions investigate movement and relations between people and places in diverse but thematically interrelated case studies: (1) home and movement among the Roma people in South-eastern part of Slovenia, (2) return mobilities from Slovenian diaspora in Argentina and (3) return movements in Southern Albania. Ethnographically, the book explores the specificities of given regions, addressing two basic topics of place-making linked through movement. The first one is relationality, i.e. relations between centres and peripheries as well as relations between people and places as they are generated through movement. Places are relational as their meanings and locations are constantly shifting in time and space, giving rise to "relative locations". The second topic is closely connected to return and home, homeland or roots. Return is a specific form of movement that constitutes the place of origin as a relative location. Both topics are explored ethnographically and comparatively, enriching theoretical discussion on movement, mobility, immobility and place making.

**KEYWORDS:** mobility, movement, relative location, return, home

---

## VSEBINA

<b>1 (Ne)gibanje in vzpostavljanje kraja. Vračanje in pomeni doma</b>	
Nataša Gregorič Bon in Jaka Repič.....	1
<b>2 »Ko smo se mi selil ... smo bili večinoma tukaj okoli.« Gibanje, marginalnost in kraj skozi romski pogled</b>	
Alenka Janko Spreizer.....	15
<b>3 Povratne mobilnosti v slovenski diaspori v Argentini</b>	
Jaka Repič.....	40
<b>4 Ukoreninjanje poti. (Ne)gibanja v južni Albaniji</b>	
Nataša Gregorič Bon.....	62

---

## ZAHVALA

Knjiga je nastala ob pomoči mnogih ljudi in institucij, katerimi smo imeli priložnost sodelovati v času njegovega nastajanja. V veselje nam je, da jim izrazimo svojo hvaležnost za dobrodušno pomoč.

Ideja za knjigo se je izoblikovala na konferenci z naslovom *Beyond Essentialisms: Challenges of Anthropology in the 21<sup>st</sup> Century* v Ljubljani, ki je potekala od 25. do 27. novembra 2010 na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska Fakulteta, Univerza v Ljubljani. Jaka Repič in Nataša Gregorič Bon sta na konferenci organizirala delavnico na temo kraja in lokalnosti z vidika kozmopolitskosti in transnacionalizma, ki se je ukvarjala z vprašanjem gibanja in mobilnosti. Prav tako je ta knjiga tudi del znanstvenoraziskovalnega sodelovanja med Republiko Slovenijo in Republiko Finsko. Projekt z naslovom *Gibanje in prostorska konstrukcija*, ki je potekal med letoma 2012 in 2013, je financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije, za kar se iskreno zahvaljujemo. V okviru omenjenega sodelovanja smo organizirali mednarodni seminar z naslovom *Etnografije mobilnosti*, na podlagi česar smo zaokrožili naša poglavja v koherentno celoto. Udeležencem omenjene konference in seminarja se zahvaljujemo za pomenljive komentarje in konstruktivne pripombe, ki so pripomogli pri oblikovanju naših tekstov.

Vsebina poglavij temelji na antropološkem terenskem delu v Sloveniji, Albaniji in Argentini. Iskrena hvala našim sogovornikom, ki so nam odprli vrata v njihove vsakdanje, potrpežljivo odgovarjali na naša vprašanja in nam vsestransko pomagali. Del terenskega dela v Albaniji, ki je potekal v okviru podoktorskega projekta Nataše Gregorič Bon z naslovom *Evropeizacija in pojav novih regionalizmov na obrobjih Evrope*, je bil izveden s pomočjo sredstev ARRS. Nosilka omenjenega projekta se zahvaljuje za podporo.

Za nastanek knjige smo hvaležni tudi Inštitutu za antropološke in prostorske študije na ZRC SAZU in zbirki *Prostor*, kraj, čas ter prijazni pomoči Aleša Pogačnika, Založba ZRC in Simone Frankl, Biblioteka ZRC SAZU.

Zahvala gre tudi številnim drugim raziskovalcem, ki so nam pomagali z nasveti in komentarji. Najlepša hvala: Pirjo Kristiina Virtanen, Aija Lulle, Ana Jelnikar, Miha Kozorog, Špela Kalčič, Nataša Rogelja, Marko Juntunen, Laura Huttunen, Mari Korpela, Anna Matyska, Noel Salazar in trem recenzentom zbornika.

Posebna zahvala Mojci Repič Veber za oblikovanje knjige. Zahvala tudi našim družinam za vso podporo in razumevanje.

(Ljubljana, 2013)  
Nataša Gregorič Bon  
Jaka Repič  
Alenka Janko Spreizer

---

# 1 (NE)GIBANJE IN VZPOSTAVLJANJE KRAJA. VRAČANJE IN POMENI DOMA

**Nataša Gregorič Bon in Jaka Repič**

V knjigi z naslovom *Envisioning Eden* Noel Salazar (2010, 3) piše, da so migranti pogosto označeni kot »ikone gibanja«, čeprav se večino časa sploh ne gibljejo niti ne živijo mobilnega življenja. Avtor nadaljuje, da prav to dejstvo predstavlja kritiko diskurza mobilnosti, ki predpostavlja, da je »ves svet v gibanju« (prav tam; Friedman 2002, 33). Danes migracijske študije migracije povezujejo z gibanjem ljudi in z njihovo mobilnostjo, pri čemer gibanje in mobilnost pojmujejo kot povezana procesa. Gibanje in mobilnost sta pogosto pojmovana kot predpogoj za migracijo in sta povezana z močjo in neenakostjo. Medtem ko je za nekatere ljudi gibanje v obliki selitev, migracij, romanj ipd. del njihovega življenja, se drugi ljudje srečujejo s togimi omejitvami, političnimi mejami in birokratskimi nadzori.

Razvoj komunikacijske in transportne tehnologije ter vse večja informacijska omreženost družbe nedvomno vplivata na intenzivnost, stopnjo in razsežnost gibanja po svetu. Gibanje in migracija vsekakor nista nova procesa, niti nista značilna le za sodobno družbo, ampak segata daleč v zgodovino. Čeprav se zdi, da je danes v svetu več migracij kot kdaj koli prej, je dejanski odstotek mednarodnih migrantov kar trikrat nižji kot na primer v zgodnjem 20. stoletju (Eriksen 2007, 93). Salazar in Smart (2011, ii) opozarjata tudi na pomen mobilnosti skozi zgodovino, saj so bile nekatere skupine ljudi na določenih območjih v svetu nekoč bolj mobilne kakor danes (prim. Barnard in Wendrich 2008).

Antropološke študije so se ukvarjale z mobilnostjo in gibanjem skozi različne teoretske pristope. Mobilnost je opredeljena kot konstitutiven proces vsakdanje družbene realnosti in predstavlja osrednji koncept v »novi paradigmi o mobilnosti« (gl. Sheller in Urry 2006). Postala je glavni označevalec današnje globalizacije in se nanaša na zmožnost ter tudi nezmožnost gibanja ljudi (Salazar



---

in Smart 2011). Na drugi strani pa gibanje v fenomenološki perspektivi (gl. Feld in Basso 1996; Ingold 2007; 2009) vzpostavlja delovanje ljudi in krajev oz. aktivni odnos posameznika do kraja. Čeprav gibanje in mobilnost temeljita na dveh različnih teoretskih pristopih in sta pogosto obravnavana ločeno, ju ta knjiga predstavlja in raziskuje povezano.

V *(Ne)gibanju in vzpostavljanju kraja* nas bolj kot obseg ali stopnja mobilnosti zanimajo posameznikove izkušnje gibanja in mobilnosti z njunimi družbenimi, kulturnimi, prostorskimi in časovnimi implikacijami. Naše temeljno vprašanje je, kako ljudje skozi gibanje ustvarjajo kraje in prostorske relacije oz. kakšne so konkretne izkušnje gibanja, mobilnosti in nemobilnosti. Posledično nas tudi zanima, kako se ljudje, stvari, ideje itd. zaradi različnih oblik gibanja (re) pozicionirajo v prostoru in času. Gibanje namreč ne vključuje le mobilnosti, temveč tudi vzpostavljanje kraja (*place-making*). Pri tem so kraji in ljudje pomensko opredeljeni in označeni kot centralni ali kot marginalni ter proizvajajo imaginacije o koreninah in vračanju, lokalnosti in pripadnosti. Delo se ukvarja z gibanjem v obliki prostorske mobilnosti ljudi, objektov, idej, občutij itd. Gibanje pojmuje kot primarno »zavezanost med bitjo in okolico« (Kirby 2009, 15), rezultat gibanja pa je menjava krajev, lokacij in relacij. Krajev ne obravnavamo v klasičnem smislu geopolitične statičnosti (čeprav so v zadnjih desetletjih politični in ekonomski procesi v Evropi zaradi širitvene politike Evropske unije prav tako redefinirali lokacijo Evrope kot kraja in kot ideje), temveč jih pojmuje kot živahne procese, ki so nenehno redefinirani v okviru določenih družbenih, političnih, zgodovinskih in ekonomskih kontekstov. Pomeni krajev so nenehno premakljivi, kar Sarah Green (2005) pojmuje kot »kje« (»*whereness*«) kraja oz. njegovo lokacijo, ki je relativna. Prispevki tega dela predstavljajo različne načine in oblike, na katere se ljudje in kraji v določenih geografskih, političnih, družbenih in zgodovinskih lokacijah gibljejo in ustvarjajo »relativne lokacije« (prav tam). Predstavljeni prispevki obravnavajo gibanje in mobilnost kot povezana procesa in analizirajo njune različne prostorske implikacije, ki vključujejo vzpostavljanje krajev in odnosov z/med njimi.

---

## Prostor in gibanje v antropologiji

Antropološke raziskave gibanj s prostorskimi, družbenimi in kulturnimi implikacijami naznanjajo paradigmatški premik od kulturnih in teritorialnih esencializmov. Vse do 90. let 20. stoletja so družboslovne znanosti in humanistika v večji meri temeljile na sedentarističnem pristopu, ki je kulture in družbe vrisoval na zemljevid časa in prostora. Tovrstni sedentaristični pristop k študiju gibanj je v evropski tradiciji temeljil na kartezijanski konceptualizaciji »prostora«, ki je povezana s kartografijo in drugimi tehnologijami moči (Kirby 2009, 2–3), ter na sedentaristični morali, ki je izhajala iz kmetijsko fevdalne zgodovine.

Izdelovanje zemljevidov in z njimi povezano mišljenje (*map-thinking*) je opredeljevalo svet kot skupek zamejenih teritorijev, ki so lahko naseljeni, nikogaršnji, prilaščeni ali pa politično nadvladani. Tudi tradicionalna antropologija je pomene kulture, družbe in identitete obravnavala kot statične entitete, ki jih zamejujejo in določajo teritoriji oziroma lokalnosti. Posledica je bila, da je kulturo razumela kot homogeno, koherentno, trajno, etnično in prostorsko omejeno. Vendar, če pojmuje gibanje kot način *biti* v svetu, potem moramo premisliti odnose med kulturo, identiteto in krajem (prim. Rapport in Overing 2003, 261).

Študije gibanj niso bile povsem izvzete iz antropoloških raziskav. Nasprotno, že Bronisław Malinowski (2005 [1922]) je v pionirski raziskavi na Kiriwinskih (oz. Trobriandskih) otokih ob Papui Novi Gvineji podrobno opisal obredno menjavo kula, ki se navezuje na pomorsko gibanje ljudi in recipročno potovanje zapestnic ter ogrlic iz školjk, nakazuje pa še vrsto drugih oblik gibanja (trgovanje, potovanje, plovba s kanujem kot materialno in ritualno gibanje itd.). A čeprav se je gibanje občasno pojavljalo v antropoloških analizah, je bilo največkrat predstavljeno kot nenavaden pojav, skoraj kot aberacija, oziroma kot obredno potovanje zunaj običajnega prostora in časa (Rapport in Overing 2003, 263). V številnih zgodnejših študijah so bile posameznikove izkušnje gibanj in njihove prostorske implikacije – vzpostavljanje krajev, njihovih pomenov in predvsem relacij med njimi – v večji meri prezrte.

Po letu 1990 so se v antropologiji in družbenih znanostih nasploh uveljavile študije mobilnosti in gibanja. Številni raziskovalci so proučevali različne oblike

---

mobilitnosti, ki so odražale raznovrstnost, intenzivnost, obsežnost in vsesplošno razširjenost globalnih tokov sodobnega sveta in njegovih »implikacij na človekovo življenje in kulturo« (Hannerz 1996, 4). Antropološke študije transnacionalnih migracij in povezav se niso nanašale le na tematike, povezane z mobilnostjo in rastočimi spremembami današnjega sveta, temveč so gibanje in spremembo pojmovali kot temeljna »oživljajoča immanentna tokova, ki krožita skozi družbeno življenje« (Kirby 2009, 1). V ospredje antropoloških raziskav mobilnost sta prišli ideja tokov in ideja o novih, pogosto prepletenih družbenih oblikah. Pojavili so se novi koncepti, na primer transnacionalnost in hibridnost (Hannerz 1997), ki so vodili v nove metodologije in vplivali na spremembo razumevanja kulture v globalnem sistemu (npr. Marcus 1995; Hannerz 1997; 1998).

Salazar in Smart opažata, da so danes številni diskurzi o globalizaciji in kozmopolitanizmu (ki so prevladovali po koncu hladne vojne) prešli v diskurze o mobilnosti (2011, ii). Medtem ko mobilnost predstavlja normo oz. »normalno« stanje današnjega časa, je navezanost na kraj pogosto opredeljena kot odpor do sil globalizacije. Današnja gibanja od tistih v preteklosti loči izrazit političen in ekonomski nadzor gibanj, ki je značilen za današnji globalni kapitalizem. Avtorja trdita, da sta procesa mobilnosti in nemobilnosti prepletena in vzajemna. Pri tem se opreta na Cunnighama in Heymana (2004), ki poudarjata politične in ekonomske procese, ti pa vplivajo na mobilnost in nemobilnost ljudi. Cunnighman in Heyman namreč ugotavljata, da globalni tokovi ne prinašajo zgolj kulturnih povezav, temveč pogosto prav skozi prostore tokov ustvarjajo neenakosti. Tako so na primer politične meje primer delovanja moči na neenakem »terenu globalnega« (2004, 300). Moč se vzpostavlja tudi skozi gibanje kot družbeni proces, ki je poleg nemobilnosti oz. zapiranja (*enclosure*) politično implicirano. Prav zaradi tega je treba procesa mobilnosti in nemobilnosti oz. zaprtja razumeti soodnosno in pogojeno. Mobilnost in nemobilnost vzpostavljata kraje skozi razlike in povezave, kjer so določena gibanja opredeljena kot mednarodna, druga pa kot notranja.

V nekaterih družbenih kontekstih in situacijah pa je nemobilnost lahko pojmovana tudi kot pozitivna, saj je lahko bolj zaželeno kot mobilnost (npr.

---

prisilna migracija beguncev) (Ballinger 2012). V tovrstnih kontekstih nemobilnost pomeni varnost, kaže pa se kot pripadnost in ukoreninjenost v določen kraj ali lokacijo. Lahko se kaže kot pravica do ali pa celo zahteva po nemobilnosti (prav tam; gl. tudi Janko Spreizer, prav tu). Ballingerjeva opozarja na družbeno-kulturno in situacijsko pogojenost kompleksnosti pomenov mobilnosti in nemobilnosti, na podlagi česar se vzpostavlja raznovrstnost pomenov razselitve oz. razmestitve (*displacement*), preместitve in umestitve. Zato so po besedah Ballingerjeve nujne etnografske študije, ki bi razkrile raznovrstne pomene razmestitve, namestitve in preместitve ljudi in krajev in bi presegle dialektiko med sedentarističnimi in nomadističnimi perspektivami, ki aksiomatično definirajo pomen mobilnosti in statičnosti.

V *(Ne)gibanju in vzpostavljanju kraja* razkrivamo študije primerov, ki se nanašajo na gibanje in razmestitve ter umestitve Romov, različne oblike vračanja slovenske diasporične skupnosti v Argentini in različne oblike gibanja sezonskih migrantov v Albaniji. Knjiga pojasnjuje, kako gibanja, na temelju katerih se vzpostavljajo različne povezave in ločitve med ljudmi in kraji, ustvarjajo različne pomene umestitve, razmestitve, preместitve in pripadnosti ljudi v določene kraje in lokacije. Osredotočamo se na dve, med seboj povezani tematiki: (a) *gibanja, ki vzpostavljajo odnosnost med centralnostjo in marginalnostjo ljudi in krajevin* in (b) *vračanja in druge oblike gibanj, povezanih z vzpostavljanjem konceptov korenin, doma ali domovine*.

### »Relativna lokacija«: Iz centra na margino in nazaj

Poleg ljudi se premikajo tudi kraji. »Kraji so kot ladje, ki plujejo in ni nujno da ostanejo na eni lokaciji« (Sheller in Urry 2006, 214). Njihove lokacije so relativne, saj jih neprestano vzpostavljamo v odnosu do drugih krajev. Njihovi pomeni in pozicije so v prostoru in času nenehno premakljivi in generirajo »relativne lokacije«, kjer sta kraj in čas fraktalna, in ne linearna (gl. Green 2005, 13). Izhajajoč iz predpostavke Gupte in Fergusona (1997) Sarah Green opredeljuje kraje kot relacijske in razvijajoče se procese. »[L]judje nikoli niso sami v svojih krajih in jih nikoli ne vzpostavljajo kot kraje same na sebi« (Green 2005, 90; Ingold 2007;

---

2009). Ljudje skozi različna gibanja v določenih krajih in med njimi ter skozi razlikovanja med temi gibanji krajem pripisujejo različne pomene, ki so vselej del prostorske hierarhije.

Poglavje z naslovom »*Ko smo se mi selil ... smo bili večinoma tukaj okoli*« prikaže, da lahko pogostost gibanja ustvarja tudi občutek marginalnosti ljudi in krajev. Pri tem se obrača na nenehno sklicevanje na družbeno izključenost Romov, ki jih med drugim označujejo kot »nemirne nomade« in kar vodi v analizo njihovih naracij o mobilnosti ter gibanju v času, ko je ena izmed osrednjih skrbi državnih etničnih politik sedentarizacija Romov kot »avtohtone etnične skupnosti«. Romi predstavljajo marginalizirano populacijo, ki živi v strukturno deprivilegiranim položaju, pogosto na družbenem in prostorskem obrobju, na marginah mest in vasi. Namen poglavja je dvoplasten: prvič, raziskuje koncept marginalnosti v odnosnosti s krajem in gibanjem ter obravnava družbeno vzpostavljanje kraja, ki temelji na pripovedih o gibanju kot obliki mobilnosti romske družine, v času prostorskega urejanja romskih naselij v jugovzhodni Sloveniji, ko romska naselja urejajo in legalizirajo državna politika in lokalne skupnosti. Drugič, ob upoštevanju nedavnega prispevka t. i. nove antropologije mobilnosti h konceptom kraja, prostora in pripadnosti, ter upoštevajoč razprave v romskih študijih o gibanju in kraju, avtorica pojasni, na kakšen način Romi vzpostavljajo svoj kraj in lokacijo v neenakem spornem procesu umeščanja (*emplacement*) na obrobju Krškega v jugovzhodnem delu Slovenije. Analiza romskih naracij o njihovih lokacijah in potovanjih temelji na konceptu relativne lokacije in presega vrzel med sedentaričnimi in nomadskimi percepcijam družbenega sveta. Vsebina poglavja izhaja iz preselitve in umestitve ter razišč, kakšne so prakse vzpostavljanja identifikacij, ki so povezane s posebnimi teritoriji, in kako prek vračanja domov ter oblikovanja doma Romi oblikujejo svoj občutek pripadnosti.

Status in moč, ki sta neposredno povezana s kraji, sta predmet nenehnih pogajanj, kar Sarah Green (2005, 13) pojmuje kot »lokacijo« krajev, torej njihovo relativno pozicijo v odnosu do drugih krajev in pomenov. Tako so kraji v določenih kontekstih pojmovani kot centralni, v drugih pa kot marginalni.

---

»Lokacija« je nenehno premakljiva oziroma »relativna«. Pripovedi Romov o njihovih preteklih gibanjih in današnjih vračanjih domov vzpostavljajo lokacijo krajev in jih opredeljujejo kot bolj ali manj marginalne oziroma centralne (gl. Janko Spreizer, prav tu).

Današnji svet je pogosto opisan kot svet gibanj in tokov (npr. Baumanovo delo *Liquid Modernity* 2000) s številnimi povezavami, kjer Braudelovi (1995) »otoki« nič več ne obstajajo. Nekateri ljudje in kraji so bolj mobilni kot drugi, mnogi pa ostajajo nemobilni (Salazar in Smart 2011). Na eni strani mobilnost pomeni »sposobnost gibanja« in je sinonimna obliki družbenega kapitala, ki ustvarja »kozmpolitske« subjekte (npr. turisti, moderni nomadi), na drugi strani pa je mobilnost lahko povezana s pomanjkanjem in trpljenjem, na primer pri ekonomskih migrantih, beguncih in drugih oblikah razmestitve (gl. Janko Spreizer, prav tu). Vsekakor obstaja razlika med tistimi, ki državne meje prehajajo svobodno, in tistimi, katerih gibanje čez te meje je omejeno; med turisti in ekonomskimi migranti; med tistimi, ki se gibljejo prostovoljno, in tistimi ki se gibljejo prisilno; in ne nazadnje med tistimi, ki se gibljejo, in tistimi, ki se ne. Tovrstno hierarhijo, ki je inherentna v gibanjih ljudi in lokacij, Doreen Massey (2005) opredeljuje kot geografijo moči/védenja. Poziciji centra in margine sta nenehno rekonfigurirani skozi gibanja in (ne)mobiliti ter sta prepleteni in soodvisni (prim. Green 2005; Massey 2005). Trenutek, ko prostor ni več zamejen in ko ni razlike med bližnjim in daljnim, med centrom in margino, Massey imenuje »konec modernosti« (2005, 70 in 92). Avtorica se osredotoči na širšo, geografsko konceptualizacijo, kjer prostorsko pogosto prevlada nad družbenim, vsaj v vsakdanjem življenju posameznikov. V konceptualizaciji marginalnosti pa poudari odmik od binarnih opozicij in modernistične konceptualizacije jasnih prostorsko-časovnih dimenzij, ki so del enake problematike. Binarizme zamenja pomen fraktala ali »relacijske fragmentacije«, kjer je »vsak fragment frakcija, del nečesa drugega in odnos med temi deli, njihova temeljna interrelacijskost je tista, ki vzpostavlja nekaj kot fraktalno« (Green 2005, 130).

Medtem ko se Massey kot geografinja osredotoči na prostorsko dimenzijo marginalnosti, se Green kot antropologinja osredotoči na njen družbeni pomen.

---

V nasprotju z običajno definicijo marginalnosti Green trdi, da je marginalnost v slabi relaciji z »drugostjo« in »različnostjo« (2005, 1). Avtorica nadaljuje, da je marginalnost »pretkana beseda«, ki vzbudi dvoumnost in nasprotuje modernistični težnji razlikovanja med centrom in periferijo (prav tam). Z gibanjem ljudje tkemo številne povezave med ljudmi in kraji, kjer so nekateri kraji generirani kot bolj prepoznavni od drugih. Prav to nagnjenje k razlikovanju, prepoznavanju, vidnosti ali pa pomanjkanju tega je tisto, kar vzpostavlja kontinuum med centrom in margino.

## Korenine in vračanje

Vračanje je oblika mobilnosti, ki je povezana z vzpostavljanjem in ohranjanjem določenega pojmovanja krajev (npr. dom, domovina). Doslej so se študije migracij in transnacionalizma le redko osredotočale na pomen vračanja, ki pa je bil obsežneje obdelan znotraj študij diaspore, vojn in nasilja, razmestitve in repatriacije. Pomen vračanja je bil sicer v migracijskih študijah obravnavan v povezavi s transatlantsko migracijo, kakršne so sezonska delovna migracija med južno Evropo in Amerikami ali druge oblike »nasprotnih tokov«, ki so neposredni spremljevalci večjih migracijskih fenomenov. Vendar so kljub temu številne konvencionalne študije migracij vračanje obravnavale kot enkraten ali zaključen pojav (Gmelch 1980, 135), in ne kot proces z raznovrstnimi in dolgoročnimi družbenimi in kulturnimi spremembami. Russel King in Anastasia Christou (2011) poudarjata, da so se študije migracij prepogosto osredotočale le na procese imigracije, redke raziskave pa so se zanimale za vračanje t. i. »prve generacije« migrantov. Druge oblike vračanja so bile pogosto prezrte, saj so številni raziskovalci migracij trdili, da v študijah povratnih migracij ni nikakršne analitske vrednosti. V študijah transnacionalizma so namreč povratne migracije obravnavali kot »še eno različico imigracije« (Čapo Žmegač 2010, 241). King in Christou pa, nasprotno, trdita, da analiza vračanj oziroma vseh mobilnosti, ki jih posamezniki razumejo kot vračanja v »domovino«, do katere imajo emocionalen in zgodovinski odnos (povratna migracija v domovino prednikov, romanja,

---

turizem itd.), ponuja širše razumevanje tako različnih oblik mobilnosti kot njihovih časovnih in prostorskih implikacij (2011, 452–453).

V tej knjigi predstavljamo analizo različnih oblik povratnih mobilnosti, kot so vračanje h koreninam (*roots-migration*), migracija v domovino prednikov, pa tudi turistični obiski domovine in romanja. Ta odražajo različne pomena vračanja in njihove kulturne ter prostorske implikacije. V zadnjih letih so študije migracij začele osvetljevati pomen transnacionalnih in diasporičnih identitet, pa tudi povratnih mobilnosti, ki so se na nove načine in v kontekstu povratnih gibanj nanašale na kulturno esencialistične koncepte »korenin«, doma in domovine prednikov (gl. npr. Rapport in Dawson 1998; Repič 2006; Jansen in Löfving 2009). »Tisto kar označuje današnje študije vračanja je zelo raznoliko in niansirano raziskovanje ontologije vračanja, katerega pomen se razteza skozi čas, prostor in generacije« (King in Christou 2011, 453). Avtorja pod vračanjem razumeta vsako gibanje, fizično ali imaginarno, ki ga posamezniki in skupnosti konceptualizirajo kot vrnitev v domovino. Bistveno pri tem je družbeno vzpostavljeno razumevanje lastne pozicije v odnosu do različnih krajev in njihovih kulturno pomenskih oznak pripadnosti (predvsem dom, domovina in korenine oziroma avtohtonost) ali njihovo politično zanikanje (npr. vzpostavljanje drugosti, utemeljevanje neavtohtonosti in neumeščenosti kot politik socialnega izključevanja). Študije diaspore so še posebej poudarjale koncepte, kot so socialni spomin, imaginariji doma in miti o vračanju v domovino (npr. Anwar 1979; prim. Clifford 1997; Brubaker 2005), pa tudi prakse in politike graditve in vzdrževanja različnih vezi z domovino (denarne pošiljke emigrantov, ekonomske povezave, sorodstvene obveznosti ipd.) in različne oblike povratnih gibanj ter ustvarjanja doma (Rapport in Dawson 1998; Ahmed 1999; Ahmed in dr. 2003).

Vprašanje različnih oblik vračanja naslavlja poglavje z naslovom *Povratne mobilnosti v slovenski diaspori v Argentini*. Obravnava slovensko diasporično skupnost v Argentini, ki so jo oblikovali politični begunci in migranti po drugi svetovni vojni, posebej pa raziskuje pomen politik, mitologij in praks vračanja v Slovenijo. Mitologije o vrnitvi ter različne oblike (ne)vračanja – od turističnih obiskov, šolskih ekskurzij, romanj v domovino in povratnih migracij



---

– so povezane s socialnimi spomini na begunstvo, identitetnimi politikami v diaspori in konceptualizacijami prostorskih konceptov pripadnosti, korenin, doma in domovine. Koncept domovine in mitologija o vrnitvi sta inherentni del identifikacijskih procesov v diaspori, ki jih skupnost oziroma posamezniki vzpostavljajo skozi socialni spomin na vojno, izgnanstvo in povojne poboje, utrjujejo in redefiniirajo pa v različnih družbenih in kulturnih dejavnostih, religioznih praksah, političnih ritualih, šolah, umetnosti itd. Politike, mitologije in prakse vračanja, ki jih včasih označujejo kot iskanje korenin, pogosto pa kot vrnitev v domovino, predstavljajo prostorsko in časovno gibanje med plastmi izkustev, spominov, imaginarijev in aspiracij ter vzpostavljajo časovne in prostorske relacije – relacije med socialnim spominom, mitologijo in izkustvom vrnitve ter relacije med domom, domovino in krajem bivanja ter njihovimi kulturnimi pomeni. Poglavje se torej etnografsko in teoretsko ukvarja s povratnimi mobilnostmi ter obravnava raznovrstnost mobilnosti in gibanja, ki jih posamezniki razumejo kot vračanje in njihove družbeno oblikovane pomene.

Takšna analiza vračanja pa zahteva različne teoretske in etnografske premisleke. Miti o vračanju so pogosto prežeti s sedentaristično logiko, ki predpostavlja ukoreninjenost ljudi, njihove kulture in identitete. Koncepti, kot so korenine, dom in domovina, ki imajo prostorski in kulturni pomen, izražajo kulturni in nacionalni esencializem. Aspiracije in mitologija povratka se pogosto kažejo skozi ustvarjanje domovine ter skozi proces prihajanja domov oziroma proces ponovne umestitve in afirmacije korenin (prim. Ahmed 1999; Ahmed in dr. 2003; Olwig 2002; Stefansson 2004).

Študije vračanja in orientacije proti domu problematizirajo prostorski in kulturni esencializem in izboljšajo naše razumevanje transnacionalne ali diasporične identifikacije ter z njo povezanih vprašanj statičnosti in mobilnosti. Prav tako se nanašajo na časovno dimenzijo, npr. odnose med različnimi referenčnimi časovnimi točkami (gl. Repič, prav tu). Pri gibanju in še posebej pri nasilni razmestitvi je temporalnost pogosto implicirana skozi izkušnje prelomov, diskontinuitete in izgube. Dom ni le zapuščen v drugem kraju, temveč tudi v drugem času (Jansen in Löfving 2009, 15), vračanje pa ne vzpostavlja le novih

---

prostorskih relacij, temveč tudi časovne (npr. vzpostavljanje kontinuitete kot pomembnega dejavnika avtohtonosti in pripadnosti).

Povratna gibanja zaobjemajo tako povratne migracije prve generacije migrantov kot tudi njihovih potomcev. Prav tako pa se lahko kažejo kot sezonski obiski, s katerimi migranti vzpostavljajo in obnavljajo vezi s svojim krajem in sorodniki, ali pa se kažejo v obliki turizma, romanja ipd. Poglavje z naslovom *Ukoreninjanje poti* analizira različne pomene gibanj v/iz/prek posameznih krajev v Albaniji in Grčiji. Pri tem naslovi pomembni družbeni instituciji (ne)mobilnosti v Albaniji. Ena od njih je *kurbet*, tradicionalna praksa mobilnosti, ki se je uveljavila v obdobju otomanskega imperija in pomeni potovanje zaradi dela oz. biti daleč stran od doma (*shtëpi*) in se danes v nekaterih kontekstih ter situacijah uporablja kot sinonim za emigracijo. Druga pa je institucija nemobilnosti in postanka, *shtëpi*, ki označuje hišo in dom. Poglavje se osredotoči na gibanja emigrantov, ki živijo v Grčiji in skozi sezonska vračanja v rojstni kraj v Albaniji, sprehajanja po obrežju in romanja vzpostavljajo občutke pripadnosti in ukoreninjenosti. Omenjene oblike gibanja so kot tropi poti, prek katerih emigranti vzpostavljajo svoj dom kot lokacijo pripadnosti. V današnjem svetu premakljivih ekonomskih, fiskalnih in političnih odnosov je pomen pripadnosti povezan z občutki ukoreninjenosti v določeno lokacijo na eni strani, pa tudi ukoreninjenostjo v poti migracij in gibanj na drugi. Mobilnost in ukoreninjenost sta soodnosni, kar je sinonimno Cliffordovemu (1997) konceptu »bivanja-v-potovanju«, kjer je potovanje konstitutivni in konstitutirajoči proces bivanja v kraju, katerega pomen je dinamičen in relacijski. Skozi predstave in ideale o domu in hiši ter skozi nostalgijo emigranti ustvarjajo občutke umeščenosti in »ukoreninjenosti« v rojstni kraj. Njegov pomen je nenehno poustvarjen skozi relacije z drugimi kraji in ljudmi, pri čemer sta kraj in dom opredeljena kot relativna in relacijska.

---

## Literatura

- Ahmed, Sara. 1999. »Home and Away: Narratives of Migration and Estrangement«. *International Journal of Cultural Studies* 2 (3): 329–47.
- Ahmed, Sara, Claudia Castañeda, Anne-Marie Fortier, in Mimi Sheller (ur.). 2003. *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*. Oxford, New York: Berg.
- Anwar, Muhammad. 1979. *The Myth of Return: Pakistanis in Britain*. London: Heinemann.
- Ballinger, Pamela. 2012. Borders and the Rhythms of Displacement, Emplacement and Mobility. V *A Companion to Border Studies, First Edition*, ur. Thomas M. Wilson, in Hastings Donnan, 389–404. Malden, Oxford: Blackwell Publishing.
- Barnard, Hans, in Willemina Wendrich (ur.). 2008. *The Archaeology of Mobility: Old World and New World Nomadism*. Los Angeles: UCLA Cotsen Institute of Archaeology.
- Bauman, Zygmund. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Braudel, Fernand. 1995. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II: (642 p.): Vol. 2*. California: University of California Press.
- Brubaker, Rogers. 2005. »The 'Diaspora' Diaspora«. *Ethnic and Racial Studies* 28 (1): 1–19.
- Clifford James. 1997. Diasporas. V *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, ur. Montserrat Guibernau, in Jon Rex, 283–290. Cambridge, Oxford: Polity Press.
- Cunnigham, Hilary, in Josiah McC. Heyman. 2004. »Introduction: Mobilities and Enclosures at Borders«. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 11: 289–302.
- Čapo Žmegač, Jasna. 2010. »Return Migration: The Changing Faces and Challenging Facets of a Field of Study«. *Ethnologia Balkanica* 14: 227–245.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2007. *Globalization: The Key Concepts*. Oxford, New York: Berg.
- Feld, Steven, in Keith H. Basso. 1996. *Senses of Place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research.

- 
- Friedman, Jonathan. 2002. »From Roots to Routes: Tropes for Trippers«, *Anthropological Theory* 2: 21–36.
- Gmelch, Georg. 1980. »Return Migration«. *Annual Review of Anthropology* 9: 135–159.
- Green, Sarah F. 2005. *Notes from the Balkans: Locating Marginality and Ambiguity on the Greek-Albanian Border*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Gupta, Akhil, in James Ferguson (ur.). 1997. *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham, London: Duke University Press.
- Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London, New York: Routledge.
- . 1997. Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology, dosegljivo na <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf>.
- . 1998. Transnational Research. V *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, ur. H. Russell Bernard, 235–256. Walnut Creek, in dr.: Altamira Press.
- Ingold, Tim. 2007. *Lines: A Brief History*. London, New York: Routledge.
- . 2009. Against Space: Place, Movement, Knowledge. V *Boundless Worlds: An Anthropological Approach to Movement*, ur. Peter Wynn Kirby, 29–43. New York, Oxford: Berghahn Books.
- . 2011. *Being alive. Essays on Movements, Knowledge and Description*. London, New York: Routledge.
- Jansen, Steff, in Staffan Löfving. 2009. Introduction: Towards an Anthropology of Violence, Hope and the Movement of People. V *Struggles for Home: Violence, Hope and the Movement of People*, ur. Steff Jansen, in Staffan Löfving, 1–23. Oxford, New York: Berghahn Books.
- King, Russel, in Anastasia Christou. 2011. »Of Counter-Diaspora and Reverse Transnationalism: Return Mobilities to and from the Ancestral Homeland«. *Mobilities* 6 (4): 451–466.
- Kirby, Peter Wynn. 2009. Lost in »Space«: Anthropological Approach to Movement. V *Boundless Worlds: An Anthropological Approach to Movement*, ur. Peter Wynn Kirby, 1–27. New York, Oxford: Berghahn Books.

- 
- Malinowski, Bronisław. 2005 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*. London: Routledge.
- Marcus, George E. 1995. »Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography«. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Massey, Doreen. 2005. *For Space*. Los Angeles: Sage.
- Olwig, Karen Fog. 2002. »A Wedding in the Family: Home Making in a Global Kin Network«. *Global Networks* 2 (3): 205–18.
- Rapport, Nigel, in Andrew Dawson (ur.) 1998. *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement*. Oxford: Berg.
- Rapport, Nigel, in Joanna Overing (ur.). 2003. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London, New York: Routledge.
- Repič, Jaka. 2006. »Po sledovih korenin«: *Transnacionalne migracije med Argentino in Evropo*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Salazar, Noel B. 2010. *Envisioning Eden: Mobilizing Imaginaries in Tourism and Beyond (New Directions in Anthropology Series)*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Salazar, Noel B., in Alan Smart 2011. »Anthropological Takes on (Im)mobility«. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 18: i–ix.
- Sheller, Mimi, in John Urry. 2006. »The New Mobilities Paradigm«. *Environment and Planning* 38: 207–226.
- Stefansson, Anders H. 2004. »Homecomings to the Future: From Diasporic Mythographies to Social Projects of Return«. V *Homecomings: Unsettling Paths of Return*, ur. Fran Markowitz, in Anders H. Stefansson, 2–21. Lanham MD: Lexington Books.

---

## **2 »KO SMO SE MI SELIL ... SMO BILI VEČINOMA TUKAJ OKOLI.« GIBANJE, MARGINALNOST IN KRAJ SKOZI ROMSKI POGLED**

**Alenka Janko Spreizer**

### Uvod

Poglavje, ki izhaja iz t. i. »nove paradigme mobilnosti« (Sheller in Urry 2006, 207), temelji na tezi Grahama in Wooda, da »novi prostori in tehnologije stopnjujejo mobilnost nekaterih ljudi in povečujejo nemobilnost drugih« (Sheller in Urry 2006, 207). Ukvarja se z naracijo o prostoru v času med prostorskim urejanjem romskih naselij v okolici Krškega, v jugovzhodnem delu Slovenije. V vsakdanjem diskurzu neromskih prebivalcev<sup>1</sup> v soseski Romov<sup>2</sup> in v ljudskih teorijah se namreč Rome nenehno predstavlja kot Druge ali marginalne ljudi z drugačnim, nomadskim življenjskim slogom.

Rome se pogosto zamišlja kot družbeno izključene ljudi, katerih svoboda za sedentarne ljudi ni razumljiva,<sup>3</sup> saj naj bi neskončno svobodni v »romanju«

---

<sup>1</sup> Namesto da bi označili ljudi za lokalno prebivalstvo ali za Slovence, raje uporabljam pojem neromski prebivalci ali neromski sosedje, saj v članku pokažem, da so lokalno prebivalstvo tako Romi kakor Neromi. V nasprotju z ljudskim prepričanjem, da so lokalni prebivalci zgolj Slovenci, bom v nadaljevanju pokazala, da Rome razumem kot lokalne prebivalce in slovenske državljanke oziroma Slovence, ki v procesih družbene konstrukcije oblikujejo lastne pomen lokalnosti.

<sup>2</sup> Uporabljam izraze Rom v ednini za osebe moškega spola; Romni oziroma Rominja v ednini za osebe ženskega spola; in Romi v množini, za osebe, ki so lahko označene tudi kot Cigani. Slednje poimenovanje je v večini primerov konotirano pejorativno.

<sup>3</sup> Terenski zapiski, Krško, 8. april 2000. Skladno z »zahodnjaško« zamišljeno podobo o romajočih Romih smo na proslavi mednarodnega dneva Romov leta 2000, na okrogli mizi o urejanju in legaliziranju romskih taborov oziroma naselij, posneli diskurz o neurejenem bivanju, urejanje naselij pa je bilo predstavljeno kot eden temeljnih pogojev za »urejeno« življenje Romov. Ko so ljudje iz Krškega govorili o Romih, so večinoma razpravljali o problemih legalizacije romskih naselij, pri tem pa so mislili na največje romsko naselje, ki leži sredi polj oziroma kmetijskih zemljišč in se imenuje Kerinov Grm, manj pa na manjša romska naselja, kot sta Drnovo, kjer je del zemljišč v lasti Romov, in Rimš, od koder so nameravali Rome izseliti.

---

naokrog živeli »neurejeno« življenje. Vsako leto, ko se na začetku aprila v Sloveniji že skorajda ritualizirano praznuje mednarodni dan Romov, so Romi, ki so predstavljeni kot marginalizirana skupina ljudi, postavljeni v središče pozornosti. Tako periferni kraji z marginaliziranimi prebivalci postanejo vsaj za nekaj časa center razprave (prim. Green 2005), ki osvetljuje različne odnose med centrom, t. i. »Ljubljano«, oziroma med akterji državne oblasti in periferijo oziroma lokalnimi oblastmi in lokalnimi prebivalci v krajih, kjer živijo Romi.<sup>4</sup> Na enem izmed takšnih dogodkov so bili skorajda obdolženi za svoj slabši družbeni položaj, saj naj bi, nenavadni kot so za večino, ljubosumno ohranjali svojo svobodo in se prav zato zapirali vase, kar bi lahko bil razlog za neuspeh pri iskanju njihovega lastnega prostora ter posledično za družbeno izključenost. Moderatorica, ki je uvajala razpravo o prostorski problematiki na okrogli mizi,<sup>5</sup> je probleme ob urejanju prostora in iskanju romskih lokacij videla takole: »To je pač ljudstvo, ki v svojem nam nerazumljivem in tako dragocenem svobodnem življenju ni našlo prav svojega kotička pod soncem«. Nato je nadaljevala z razvijanjem svoje misli, da so se začeli konflikti med Romi in Neromi s koncem njihovih gibanj in selitev: »Njihovo življenje so prepredale poti in mnogo jih je bilo, pa je tudi Romom prišel trenutek, da se nekje ustavijo, ustalijo, in zaživijo. To pa je življenje in tak je tudi del našega življenja. In bolj ko so tekla leta, bolj so se stopnjevale težave.«

Med glavnimi problemi naj bi bilo to, da so Romi prišleki, in ne domači, hkrati pa so govorniki priznavali njihovo navzočnost v okolici in sočasno zanikali njihovo lokalnost. Poudarjeno je bilo, da živijo v slabih razmerah in da je največja težava primanjkljaj osnovnih življenjskih potreb, kot so »osnovna streha nad glavo in košček zemlje, in potem ... še voda, elektrika, komunala in spet izobrazba, pa

---

<sup>4</sup> Razprave osvetlijo odnos med centrom in periferijo in so npr. v preteklosti opozarjale na ravnodušnost centra, Ljubljane, s čimer se na kratko označi državne oziroma birokratske institucije, ki otežujejo reševanje problemov v perifernih krajih, kjer živijo Romi: razprave subvertirajo odnos med centrom in periferijo, kjer periferni kraji postanejo centri dejavnega ukvarjanja z manjšinskimi problemi. Na navedeni okrogli mizi je bila Ljubljana kot center postavljena na margino, saj naj bi se avtohtona območja poselitve z Romi končala prav pred Ljubljano: »Grosuplje je zadnja občina, kjer živijo slovenski Romi, in ve se, da se Romi naseljujejo v krajih, kjer živijo dobri ljudje,« je bilo rečeno na okrogli mizi.

<sup>5</sup> Krško, 8. april 2000.

---

potem služba«. Govorniki so drug za drugim predstavljali tezo, da je gibanje ovira za »normalno« življenje; skladno s to sedentarno logiko je »življenje« mogoče samo, kadar ljudje postanejo teritorializirani, se ne gibajo ter selijo in so »ukoreninjeni« v določenih krajih, kakor da ljudje, ki se gibajo in selijo, ne poznajo navezanosti na teritorij in nimajo razvitega občutka pripadnosti.

Na okrogli mizi je Peter Winkler, tedanji direktor Urada za narodnosti pri Vladi Republike Slovenije, povedal: »Pričakovat od nekoga, da bo izpod šotora, izpod plahte hodil na delo ali pa da bo redno obiskoval šolo in dosegal enake rezultate, kot jih dosegajo njegovi sošolci, ki živijo v drugačnih razmerah, je seveda velika iluzija«.

Marginalizirani naj bi bili – po razlagi zgoraj – med drugim zato, ker so »nomadi«, ki so simbolično izkoreninjeni in pojmovani kot grožnja za sedentarno večinsko družbo. Zamišljeni nomadizem legitimizira sedentarizacijo Romov, saj je prikazan kot ovira, ki ljudem preprečuje vstopiti v sodobni svet, v »normalno« življenje, zato se poraja potreba po »organizirani pomoči« države, s čimer je bila med drugim mišljena ureditev stalnih bivališč.

## Teoretski okvir o gibanju in marginalnosti

Izhodišče razprave so antropološke študije o mobilnosti in gibanju (Kirby 2009; Jansen in Löfving 2009; Bönisch-Brednich in Trundle 2010) ter njihove sugestije, naj raziskovalci raziščejo pojmovna neskladja med gibanjem, naseljevanjem in spornostjo umeščanja (*emplacements*) (Bönisch-Brednich in Trundle 2010; Gregorič Bon 2008; Jansen in Löfving 2009).

Poglavje temelji na izhodišču, da je mobilnost glavni označevalec današnje globalizacije in da »se nanaša na zmožnost kot tudi nezmožnost gibanja ljudi« (gl. Gregorič Bon in Repič, prav tu). Upošteva poudarke iz antropoloških študij gibanja v antropoloških študijah meja, na katere sta opozorila Cunnigham in Heyman (2004), ko sta poudarila pomen političnih in ekonomskih procesov, ki vplivajo na mobilnost in nemobilnost ljudi. Posebej sta se zavzela za analizo kontinuumu med mobilnostjo in nemobilnostjo oziroma zaprtja ob mejah, ki ju moramo raziskovalci upoštevati soodnosno in vzajemno pogojeno. Proučevanje



---

kontinuumu med mobilnostjo in zapiranjem je osrednjega pomena pri njunih poskusih, da bi se vrnila k mejam kot krajem, kjer je gibanje strukturirano v kontekstu neenakih razmerij moči (2004, 293). Četudi so študije Cunningham in Heymana osredinjene na meje, po mojem mnenju predlagano proučevanje kontinuumu med mobilnostjo, ki so jo raziskovalci pred njima med drugim konceptualizirali kot družbeno spremembo (ker pojasnjuje odnose med migranti in naseljenimi populacijami), in zapiranjem (kjer so pojasnjeni predvsem neenaki družbeni odnosi in odnosi moči ter bariere, ki se postavljajo pred v večini primerov revnimi »novimi naseljenci«) omogoča analitičen uvid v vprašanje, zakaj se lahko določeni ljudje prosto gibajo in drugi ne, oziroma se lahko gibajo le pod nadzorom določenih akterjev. Študij kontinuumu med mobilnostjo in zapiranjem bo osvetlil odgovor na vprašanje, zakaj so se Romi lahko gibali v določenih krajih in lokacijah ter kako so njihovo gibanje nadzorovali neromski lokalni prebivalci, policija in navsezadnje družinski člani, ki so ostali na izbrani lokaciji oz. na lastni parceli.

V študijah meja je Ballinger poudarila pomen medsebojno povezanih procesov razselitve oz. razmestitve (*displacement*) in umestitve: opozorila je na pomen proučevanj, ki osvetljujejo vprašanje, kako novi in stari naseljenci na specifičnih teritorijih v primeru prisilnih migracij v mnogoterih procesih oblikujejo nove pomene kraja in doma oziroma ponovne umestitve (*re-emplacment*) (Ballinger 2012, 390).

Tudi v nedavni teoriji migracij je bil poudarjen velik pomen kraja in bilo je poudarjeno, da sta umestitev in pripadnost, oziroma »umeščena pripadnost« (*emplaced belonging*), lahko pomembna tudi za tiste skupine, ki jim je pripisana mobilnost in so pejorativno označene za Cigane (prim. Theodosiou 2003). Medtem ko sedentarizem (McVeigh 1997) poudarja, da se morajo Romi ustaviti in stalno naseliti v hišah, so bili številni Romi stalno naseljeni že po letu 1950, o emer pišem v nadaljevanju poglavja.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Med letoma 1995 in 1997 ter 1998 in 2000 je bilo na »prizoriščih« (Clifford 1997) izvedenih več terenskih raziskav z različno stopnjo intenzivnosti. Niso bile omejene na posamezno romsko naselje, čeprav je bila večina terenskega dela opravljena v Pušči, v predmestju Murske Sobote, ki velja za največje romsko naselje v Sloveniji. Pozneje sem stalno stopala

---

Analitski opis romskih naracij o njihovi lokaciji in gibanju po eni strani izhaja iz koncepta marginalnosti, ki problematizira tezo o kulturi (romske) revščine (prim. Day, Papataxiarchis in Stewart 1999), po drugi pa se pri interpretaciji omenjenih naracij naslanjam na pojem marginalnosti, ki je dvoumna, pretkana beseda, povezana z relativno lokacijo (Green 2005). V poglavju, ki temelji na pojmih prostorjenja in razselitve/razmestitve (*displacement*), bom pojasnila, kako so identifikacijske prakse povezane s posameznimi teritoriji in kako s pomočjo oblikovanja pojma doma Romi razvijajo lastno razumevanje lokalnosti in pripadnosti.

Osrednji vprašanji sta: prvič, kako romski prebivalci oblikujejo in razumejo vzpostavljanje in premakljivost pomena kraja, v času, ko so bili moji sogovorniki že naseljeni in ko je potekala legalizacija naselij v okolici Krškega, in drugič, kako v procesih družbene konstrukcije Romi oblikujejo pomen lokalnosti v pripovedih o pripadnosti kraju na margini (prim. Shields 1991), ki ga oblikujejo skozi gibanje.

Oblikovani pomeni lokalnosti bodo raziskani v etnografski študiji romskih diskurzov in praks gibanja, skladno s priporočilom Pamele Ballinger (2012), ki pravi, da naj bi študije razkrile raznovrstne pomene razmestitve, namestitve in premestitve ljudi in krajev, ki bi presegle dialektiko med sedentarističnimi in nomadističnimi perspektivami, ki aksiomatično definirajo pomen mobilnosti in statičnosti (gl. tudi Gregorič Bon in Repič, prav tu).

## Gibanje in pripadnost

Sodobno družboslovje in humanistika poudarjata pomen proučevanja tokov in fluidnosti. Podobne poudarke na raziskovanju gibanja postavljajo tudi sodobne študije o Romih, Ciganih in Popotnikih (*Travellers*) ter prostoru (Kendall 1999; Levinson in Sparkes 2004; Sigona 2005; Theodosiou 2003). Sigona (2005) je raziskal vprašanje, kako je pripisano gibanje oziroma nomadizem kot kulturni

---

in izstopala iz terenskega polja raziskovanja (prim. Clifford 1997) na podlagi oblikovanih mrež med romskimi sogovorniki in njihovimi sosedi, romologi, romskimi aktivisti in predstavniki nevladnih organizacij. Za namen tega članka sem opravila več terenskih obiskov poleti leta 2010.

---

koncept uporabljen za legitimizacijo politik segregacije v »taborih za nomade« v Italiji, in proučil, kako se italijanska javna politika in birokratska praksa ukvarjata s »problemi Ciganov« in jim ponujata zatočišče v segregiranih nomadskih kampih. Nekateri drugi raziskovalci so raziskali odnos do prostora v okviru agresivne zakonodaje in socialno-ekonomskih pritiskov na Cigane Popotnike v Veliki Britaniji (Levinson in Sparkes 2004; prim. Kendall 1999) ali odnos do pomena »kraja« pri konstrukciji ciganske identifikacije (Theodosiou 2003). Theodosiou pravi, da je gibanje eden izmed pomembnih elementov pri vzpostavljanju kraja in da je treba raziskati družbene procese v vzpostavljanju kraja in lokalnosti pri Ciganih, saj so ti procesi konstitutivni in konstituirajoči za ciganskost. V nadaljevanju Theodosiou (2003, 53) poudarja, da procesi vzpostavljanja kraja in lokalnosti pri Ciganih ne morejo biti izvzeti kot procesi, ki bi bili značilni zgolj za »neciganski« način bivanja (Theodosiou 2003, 53).

Članek se osredinja na romska gibanja, natančneje potovanja oziroma »hojo naokoli«, s konji ali brez, ki so jih izvajali in zaznavali Romi v preteklosti, medtem ko so jih njihovi sosledje videli kot romarje, vandrovce, vagabunde, brezdomce ali ljudi brez domačega kraja in doma. Raziskuje torej mnogotere pomene gibanja in kraja skozi romske naracije o gibanju, potovanju, selitvah, premeščanju, domačem kraju ter nenehnem preseljevanju in naseljevanju. Poglavje tudi pokaže, kako Romi vzpostavljajo pomene pripadnosti in lokalnosti v določene kraje, ki so opredeljeni kot marginalni, in kako povezujejo kraj z mnogoterimi pomeni doma (prim. Rapport in Dawson 1998, 9–10, 19–38; Jansen in Löfving 2009). Pripovedi o romskih naseljih, ki so družbeno vzpostavljena kot kraji marginalnosti, so kompleksne in kontroverzne, saj posamezniki različnim krajem pripisujejo različne vrednote, ki so oblikovane skozi njihovo lastno družbeno in osebno izkušnjo.

**Stereotipiziranje Romov: Od »ljudstva s svobodnim življenjem, ki ni našlo svojega koticčka pod soncem«, do »nemirnih nomadov«**

Govorniki na že omenjeni okrogli mizi so med razpravo o bivalnih razmerah v romskih naseljih razvili dokaj stereotipizirano razpravo o romskem ljudstvu,

---

»ki v svojem nam nerazumljivem in tako dragocenem svobodnem življenju ni našlo prav svojega kotička pod soncem«, ko je zanje »prišel trenutek, da se nekje ustavijo, ustalijo, in zaživijo«; zato jim je treba pomagati, saj so »ena izmed tistih skupin prebivalcev Slovenije, ki brez organizirane pomoči ne morejo najti poti v sodoben svet, v sodobno družbo, ki ima svoje zahteve, svoje poti«. Omenjeni sedentarni miti kažejo, »da se kot normalno obravnava stabilnost, pomen in kraj in da se kot nenormalno obravnava razdaljo, spremembo in stanje brezkrainosti« (Sheller in Urry 2006, 208).

Podobo Romov kot »nemirnih nomadov« najdemo znotraj določene tradicije vednosti, poznane kot slovenska romologija, ki jo je država uporabila za ozadje vsiljenega režima »prostorskega urejanja Romov« (Janko Spreizer 2011/12). Romologija je temeljila na idejah sedentarizma (McVeigh 1997) in je skladno s slovenskim političnim režimom – ki je imel podobna asimilativna prizadevanja kot prejšnje države – predlagala zagotavljanje stalnih naselij za domnevno potujoče Rome.

Ujeti v »teritorialni nacionalizem in z njim povezane tehnologije mapiranja« (Sheller in Urry 2006, 209) so se romologi, kot so Klopčič, Šiftar, Štrukelj, Tancer, Zadavec in Zupančič, posvečali konstrukciji nove manjšine, slovenskih Romov. Priskrbeli so esencializiran opis razločevalne romske kulture v izginjanju, na teritoriju novoustanovljene slovenske države. Romološka vednost je bila podlaga za oblikovanje etničnih politik, kar je bilo izjemnega pomena v procesih pridruževanja Evropski uniji. Od leta 1991 naprej so bili Romi v zakonodaji opredeljeni za »avtohtono etnično skupnost«. V več dokumentih, kjer je bil opredeljen pravni status Romov kot etnične skupnosti, je bilo med prioritetai naštetu »urejanje življenjskih razmer« in »reševanje bivalnih pogojev Romov«. <sup>7</sup>

Romologija je slovenske Rome pripeljala na teritorij sodobne slovenske države (prim. Štrukelj 2004) in se nato posvetila oblikovanju svoje topografije.

---

<sup>7</sup> Leta 2006 je bila npr. oblikovana strokovna skupina za reševanje prostorske problematike romskih naselij, ki so jo sestavljali različni strokovnjaki in državni uslužbenci. Drugod sem analizirala diskurz strokovnjakov v poročilih in člankih in sem pokazala, da je diskusija o prostorskih vprašanjih postavljena v kontekst socialno-političnega in časovnega okvira manjšinske zakonodaje za Rome in da skozi rasializiran diskurz odseva družbeno izključevanje Romov (Janko Spreizer 2011/12).

---

Podrobne raziskave arhivov so pokazale na navzočnost Romov – Štrukelj (2004), ki opisuje podatke iz arhivov piše o Ciganih v Sloveniji od 14. stoletja dalje. S poglobljenimi arhivskimi raziskavami o omembah Ciganov v arhivih je bila dokumentirana politika asimilacije avstro-ogrskih vladarjev, ki je – podobno kakor politike pozneje – s popisi oblikovala »zgodovinska naselja Ciganov v Sloveniji«. Rekonstruirana je bila kolonizacija Romov v treh različnih regijah, kjer so oblasti registrirale tri različne ciganske rodove. Najprej so bili Romi umeščeni v regijo, po kateri so se gibal, nato so bili poimenovani po regiji, v kateri so se gibal, in po državah, iz katerih so se priselili v Slovenijo.<sup>8</sup> Namesto da bi se romologi osredinili na rekonstrukcijo njihovih poti in na človeško izkušnjo gibanja, so bili raziskovalci ujeti v s kartezijskim vplivom prežeto koncepcijo kraja in zemljevidenja, ki je opredeljeno za »tehnologijo moči« (Kirby 2009, 2). Navzočnost Romov so locirali s pikami na zemljevidu in jih, posledično, grafično zamrzili v določen kraj oz. lokacijo. Pozneje so raziskovalci na podlagi teh oznak določili občine kot določene lokacije avtohtonih Romov, kjer so jih predstavljali romski predstavniki v občinskih svetih (prim. Janko Spreizer 2004; Šumi in Josipovič 2008; Šumi in Janko Spreizer 2011).

Sklicevanje na romski nomadizem in tesno povezovanje z avtohtonostjo je bilo ponovno aktualno leta 2010, ko je država oživila proces legalizacije romskih naselij (prim. Janko Spreizer 2011/12).<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Skupina na severovzhodnem delu Slovenije se imenuje prekmurski oziroma madžarski Cigani, skupina na severozahodnem delu se označuje za gorenjske ali nemške Cigane, skupina na jugovzhodnem delu Slovenije pa je označena za dolenske ali hrvaške Cigane.

<sup>9</sup> Nedavne objave so pokazale, kako je mit o »nemirnih nomadih« legitimiziral intervencijo države: na temelju ustavnega koncepta avtohtonosti (prim. Šumi in Josipovič 2008; Šumi in Janko Spreizer 2011; Janko Spreizer 2011/12) država lahko regulira ali vsaj nadzoruje prostor zamišljenih nomadov. Znotraj danega socialno-političnega okvira je članek manj osredinjen na vprašanje, kako si Neromi zamišljajo Rome, ki prebivajo v okolici Krškega, kjer je bil zbran etnografski material.

---

## Romska naselja in marginalnost

Pavla Štrukelj (2004) je poročala, da so viri omenjali Rome v okolici Krškega,<sup>10</sup> v različnih krajih, kjer so včasih bivali v lesenih barakah, drugič pa v šotorih. Med njenim obsežnimi terenskimi obiski v okolici Krškega vse do leta 1980 je Štrukelj v Kerinovem Grmu našla bivališča v lesenih barakah, v avtobusu in v zavetjih, zgrajenih iz odpadnega materiala; dve leseni baraki je našla še v Drnovem. Čeprav je obiskala Rome v improviziranih bivališčih in so bili na neki način ali vsaj občasno sedentarizirani, so bili označeni za nomade (prim. Štrukelj 2004). Če so bili Romi v okolici Krškega marginalni, potem je šlo za dvoumno marginalnost (Green 2005, 1).

Sarah Green (*prav tam*) piše, da je marginalnost pretkana beseda, ki ni povezana toliko z drugostjo kolikor z dvoumnostjo, ki jo razlaga kot posledico prepletenih in neurejenih povezav med ljudmi in kraji (gl. tudi Gregorič Bon in Repič, *prav tu*). Romi v okolici Krškega so bili marginalni zato, ker so bili z nomadskim načinom življenja ter nelegalnim (ker večina ni imela dokumentacije za zatočišča) prostorjenjem in bivanjem ali prilaščanjem prostora med sedentarnimi ljudmi dvoumno prepoznani: na eni strani so jih imeli za ljudi, ki so »živelj tam«, v okolici Krškega, v taborih v šotorih ali pa v nelegalnih romskih naseljih, v slabih bivališčih; hkrati so bili zaradi svoje domnevne mobilnosti, pa tudi zaradi improvizirane zasnove bivališč prepoznani za brezdomce.

Marginalnost romskih krajev je osrednja tudi pri politiki »romske etnične skupnosti«. V dokumentaciji za legalizacijo romskih naselij se na Rome gleda kot na Druge, na marginalizirano manjšino z esencionaliziranimi potezami oziroma značilnostmi, kot so depriviranost, slabša izobraženost, revnost, družbena izključenost, drugačnost v sistemu vrednot. So brez stalnega legalnega bivališča: njihove kraje vidijo kot slume ali geta. Pri tem ne gre za to, da bi bilo izhodišče njihovih krajev bivanja pojmovano kot geografska marginalnost (prim. Kozorog,

---

<sup>10</sup> Romi živijo v štirih naseljih: Kerinov Grm, Drnovo, Rimš in Loke. Romi so v Občino Krško prišli v zadnjih 50. letih 20. stoletja (Štrukelj 2004, 106). Njihova navzočnost okoli Krškega je bila eksplicitno evidentirana v popisu »Ciganov« leta 1964, ko je bilo na Dolenjskem 205 družin in 1088 ljudi. V Občini Krško so tedaj registrirali 73 Romov.

---

v tisku); zdi se, da je v primeru romskih krajev »geografska marginalnost« bolj derivat »družbene marginalnosti«.

Romska naselja vladne politike, okoliški prebivalci, romologi ter drugi strokovnjaki vidijo kot marginalne kraje in kot prostore neskladij in trend (Gregorič Bon 2008). V dokumentih Občine Krško sta bili le dve romski naselji predvideni za legalizacijo: Drново in Kerinov Grm,<sup>11</sup> medtem ko so bili ljudje iz drugih naselij, npr. iz Rimša in Lok, predvideni za razselitev oziroma preselitev v druga naselja, s čimer se niti že umeščeni prebivalci Drnovega in Kerinovnega Grma niso najbolj strinjali.

Drново je geografsko umeščeno na obrobje vasi z istim imenom, kjer so Romi kupili zemljo v 50. letih 20. stoletja in nato zgradili različna zavetja. Kot prostor marginalnosti je ta kraj dvoumen (prim. Green 2005): problematičen je, ker ga naseljujejo Romi, socialno izključeni ljudje, vendar v boljšem družbenoekonomskem položaju kakor njihovi romski sosede v Kerinovem Grmu, Rimšu ali Lokah. Drново je med drugim dvoumen kraj zaradi svoje relativne lokacije: pomembno je tudi, kje se nahaja, in ne le kdo ga naseljuje (*prav tam*). Podobno kot Kerinov Grm geografsko leži na kmetijski zemlji, ki ni bila namenjena urbanizaciji. Slednja je predstavljala dolgotrajen proces spreminjanja namembnosti zemljišč iz obdelovalne zemlje v parcele, kjer je dopuščeno graditi. Rome iz Drnovega se predstavlja za manj drugačne od drugih Romov iz Krškega, saj so bili zaposleni in so s prihranki vsaj deloma kupili lastno zemljišče. V naselju imajo elektriko in delno preskrbljeno pitno vodo.

---

<sup>11</sup> Iz razprav o imenu naselja je razvidno, da je nekaj prebivalcev prijavljenih na stalnem naslovu Gorica 40. Kerinov Grm je bilo lokalno ime za parcelo, ki je bila denacionalizirana in po pripovedih domnevno poimenovana po nekdanjem lastniku. Pozneje so ime sprejeli; skladno z občinskim planom je naselje zasnovano kot največje romsko naselje v regiji in leži sredi obdelovalne kmetijske zemlje; nahaja se zahodno od Gorice, na gramozni podlagi in nad območjem podtalnice. Podobno kakor za politike je bilo tedaj naselje Kerinov Grm tudi za prebivalce Krškega nelegalno in neurejeno zgrajen skupek koč in hiš na tuji obdelovalni zemlji. Zaznavali so ga tudi kot ekološko grožnjo za zdravje prebivalcev v Kerinovem Grmu in soseski, ker naselje ni imelo urejene kanalizacije in ker bi lahko odpadna voda pronicala v podtalnico. Za neromske sosede je bližina naselja predstavljala potencialno nevarnost za deprivacijo; tako jim je bila od občine obljubljena kompenzacija v primeru, če bi jim Romi povzročili škodo.

---

Sogovorniki so romsko naselje Drnovo opisovali kot kraj, kjer naj ne bi bilo nesoglasij, saj so vsi prebivalci v resničnih ali zamišljenih sorodstvenih razmerjih. Umeščeni naj bi bili v lokalnost: z neromskimi sosedi naj bi se dobro razumeli, kar so ilustrirali s pripovedmi o občasnih obiskih na skupnem pitju kave v romskem naselju. Posebej so poudarjali dejstvo, da so prebivalci romskega naselja Drnovo že v preteklosti šolali svoje otroke in prav izobraževanje je bilo razumljeno kot dejavnik umestitve v njihov kraj. V šoli otroci iz Drnovega niso izpostavljeni praksi umivanja ob začetku vsakega šolskega dne. V času socializma so bili nekateri prebivalci romskega naselja zaposleni. Danes nekateri živijo s socialno pomočjo, drugi začasno delajo, skladno z novo aktivno politiko zaposlovanja. Nekateri gojijo konje na svojih parcelah ali na najeti zemlji, ki leži ob njihovih parcelah. Vendar se v določenem vidiku v primerjavi s sogovorniki iz Kerinovega Grma vseeno počutijo marginalizirane oziroma bolj zapostavljene, saj morajo po njihovih besedah »za vse poskrbeti sami«, medtem ko Kerinov Grm »ureja občina«: tako naj bi jih na primer ob priložnostih, ko naselje poplavi deževje in zaprosijo za dovoz gramoza, uslužbenci na občini največkrat zavrnilo, rekoč, da zmorejo poskrbeti zase, kot so tudi zmogli v preteklosti.

V dokumentih Občine Krško je naselje skladno s hegemonično ideologijo opisano kot kraj, ki potrebuje urejanje, saj je večina zgradb na zasebni zemlji Romov označena za nelegalne, ker nimajo gradbenih in drugih dovoljenj in ker nekatera lastniška razmerja formalno niso urejena.

Sledeč definiciji marginalnosti po Sarah Green (2005) bi lahko tudi marginalnost Drnovega opisala, da je »nekakšna periferija, ki vsebuje distinktivne ljudi ali kraje, ki jih je center prezrl in/ali zatiral, in/ali napačno predstavil« (Green 2005, 5). Drnovo kot kraj je sporno in ga je treba nadzorovati tudi zato, ker geografsko leži znotraj tretjega zaščitnega režima, ki velja za arheološke spomenike, in se nahaja blizu struge Save, ki je opredeljena kot posebna geomorfološka površina in je zato zaščitena kot naravna dediščina.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Odlok o spremembah in dopolnitvah prostorskih sestavin dolgoročnega plana Občine Krško za obdobje 1986–2000 in družbenega plana Občine Krško za obdobje 1986–1990 iz leta 2002, Uradni list, št. 90/2002.



---

## Lokacija skozi romski pogled

Junija 2010 sem se peljala v eno izmed romskih naselij v okolici Krškega. V tem času je bila urbanizacija, ki je romska naselja na periferiji geopolitičnega prostora Republike Slovenije vsaj občasno postavila v center medijskega poročanja, skorajda končana, vendar se o tem aspektu urejanja kraja in prostora na margini s svojo romsko gostiteljico Rahelo, ki je po poroki in preselitvi iz Prekmurja s svojim možem zaživela v novi zidani hiši s sijočo novo fasado, nisem pogovarjala.<sup>13</sup> Podobna vprašanja sem zastavljala Zdravki v sosednjem romskem naselju, kjer sem s prebivalci govorila o gibanju, selitvah, umeščanju v prostor ipd. V ospredju pogovorov, ki so relevantni za mojo etnografijo in sem jih imela z Rahelo in staro mamo njenega moža, ki jo bom poimenovala Tončka, so bile zgodbe o selitvah, potovanju in prihodu na njihovo lokacijo, skozi katere so prebivalci tega naselja odkrivali različne pomene marginalnosti, prostora/kraja in pripadnosti.

Tako je Tončka dokaj hitro začela pripovedovati zgodbo o očetovi odločitvi, da bo kupil kos zemlje na robu vasi. Bilo je okoli leta 1956, ko je njena mati slišala govorice o prodaji zemlje. Obiskala je očeta v bolnišnici v Zagrebu in odločili so se kupiti zemljo, ki je z aktom nakupa postala simbolično marginalizirana kot zemljišče »Ciganov«. Trenja v soseski so se začela takoj, saj se je njihovo prostorjenje vaščanom zdelo sporno, ker niso hoteli Romov za sosede. »Niso bili ti ljudje za nas, [rekli so] da tukaj ne bomo, pa so denarja zbrali, da naj stran gremo. S cele vasi so denarja zbrali.« Njen oče ni hotel prodati zemlje: »Jaz svojo zemljo ne prodam, žiher mi date ne vem koga!«

### *Mi smo bili večinoma tukaj okoli*

Izbrali so parcelo na robu Krškega, zato ker so potovali in se ustavljali večinoma »tod okoli«. Lastni prostor Romov je bil oblikovan kot gibljiv kraj, podoben ladji,

---

<sup>13</sup> Do tistega časa je gradbeno podjetje s pomočjo občinskega denarja končalo novo asfaltno cesto okoli naselja, novo avtobusno postajo, razparcelirali so zemljo in nekateri Romi so že kupili parcele, na katerih so pred tem zgradili hiše; posamezniki so jih tudi že legalizirali. Urejeni sta bili tudi vodovodna in električna napeljava.

---

ki pluje okoli določene geografske lokacije (prim. Scheller in Urry 2006, 214). Njen oče je delal v bližnjem kamnolomu ali »tukaj ali tam« okoli: »Mi smo bili večinoma tukaj okoli, ati tukaj je v *pruhu* [kamnolomu] delal. V Šentjerneju je delal, mi smo v okolici Drnovo ... in pred Kerinovim Grmom smo bili. Tu v okolici, proti Rimšu smo šli.«

Odnosi s *civilnim* (neromskim) prebivalstvom so bili zapleteni. Prebivalci niso poznali romske družine, zato so jih sprva obravnavali kot domnevne tatove. Konflikte so povzročali tudi konji: najprej niso imeli hlevov, zato so pogosto uhajali na pašo v pšenico ali na travnik. Toda sčasoma so vaščani spoznali družino in življenje je postalo boljše. »Zdaj nimamo problemov,« je zatrnila Tončka. »Mi smo bili večinoma tukaj, ko je ta gmajna ... bila je čist cela občinska, mi smo rekli, tako da smo pa tuki lahko stalno bili.« Na občinski zemlji so bivali v šotorih in niso imeli težav s policijo. Gibali so se večinoma okoli parcele, ki so si jo – ko je bila v nedoločljivi skupni lasti – najprej prilastili, nato pa so jo kupili. Sedaj je v lasti razširjene družine.

Danes na parcelah stoji približno osem hiš, ki so v lasti družinskih članov. V enem od pogovorov se je Tončka, sedeč na svojem stolu, obrnila k meni ter pokazala na konec parcele in rekla: »Ta je brat doli«. Nato se je obrnila v smer raztresenih hišic v bližini: »To je brat, to je brat, to so mi dva sina«.

Romska družina si je prisvojila določeno lokacijo, ki jo je opredelila kot romski kraj, ki mu pripadajo. Imajo se za lokalne prebivalce, ki so »tam« umeščeni zato, ker so *bili večinoma tukaj okoli*, bivali so na preklaplajočih se področjih lokacij, ko so potovali, ali na »relativnih lokacijah« (Green 2005), ki niso opredeljene kot statične geografske lokacije. To je bila lokacija, kjer so se gibali in kamor so se občasno vračali, saj jim je bilo dopuščeno biti tam zgolj začasno.

Ko so kupili parcelo na izbrani lokaciji, je bil njihov kraj še vedno oblikovan z gibanjem, saj niso prenehali potovati s konji in šotori, četudi so se nekje naselili. Kraj se vzpostavlja skozi popotovanje (*wayfaring*) oz. gibanje (Ingold 2009), ki ga opisujejo kot »tukaj in tam okoli«. Zdi se, da je »njihov lastni kraj« preplet (*meshwork*) (prav tam) premakljivih krajev, ki ga oblikujejo odnosi z ljudmi, ki ostajajo na gibljivi lokaciji (tukaj/tam okoli), dokler ne kupijo lastne zemlje.

---

Podobno kot piše Gregorič Bon (prav tu), ko razpravlja o vračanju sezonskih migrantov v južni Albaniji, tudi Romi pojmujejo kraj skozi nenehno gibanje v/in/ skozi kraje in stike z njihovimi in drugimi ljudmi in kraji.

Interpretacija gibanja Tončkine družine skozi kontinuum mobilnosti in zapiranja (prim. Cunningham in Heyman 2004; Ballinger 2012) lahko dodatno osvetli opisani aspekt mobilnosti. Romi so se lahko gibali, vendar je bilo gibanje omogočeno znotraj prepoznanih omejitev: gibali so se večinoma okoli lokacij, skupnih parcel, ki so jim omogočale ustavljanje in nočitve, saj jih na zemljišču, ki je bilo pojmovano kot skupna lastnina, niso preganjali lokalna oblast, policija ali neromski lokalni prebivalci, kot bo podrobneje opisano v nadaljevanju etnografije.<sup>14</sup> Njihova mobilnost je pogojena z razpoložljivostjo parcel za ustavljanje, kar lahko interpretiramo kot nadzorovanje oziroma zapiranje oz. omejitev na določene kraje, kjer jim je bilo omogočeno prenočevanje. Omejevanja niso toliko predstavljale regionalne ali republiške meje, kolikor je bilo zapiranje predmet družbenih meja. Zapiranje lahko pojasnimo tudi z odnosi neenakosti in odsotnostjo zasebne romske lastne zemlje. Pozneje so z nakupom zemlje prav tako vzbudili odpor, ko so bili sprva zavrjnjeni kot neprimerni novi naseljenci, vendar so jih po določenem času neromski sosedje sprejeli.

*»Ker to je bilo tako, ko smo se mi selili ...«*

Moji sogovorniki so se zelo obotavljali, ko sem jih povprašala o spominih na nomadske čase. Zdravka je neodločno pojasnjevala, da morda nekateri lahko pogrešajo selitve, spet drugi pa ne:

    Ko sem bila majhna, od začetka nisem marala potovati. Ne vem, mogoče se drugi počutijo drugače. Moji bratje in sestra ne pogrešajo nomadskega življenja.

---

<sup>14</sup> Podobno se o lokacijah, neformalnih postajališčih, na katerih je tolerirano ustavljanje med seboj informirajo tudi ljudje, ki se srečajo na potovanjih in ki bolj ali manj stalno oziroma začasno živijo v avtomodih in prikolicah. Med drugim se informirajo tako da si med seboj dopisujejo po e-pošti, pošiljajo si SMS sporočila po mobilnih telefonih, druga sporočila po medmrežju ali pa si izmenjajo informacije o lokacijah v osebnih medsebojnih pogovorih v živo ali prek mobilnih telefonov.

---

Potovali so s konji in vozom. Poznali so prebivalce iz okolice, ki so jim pomagali pri kmečkih opravilih, za plačilo pa so dobili različne poljske pridelke. Tončka je pojasnila:

Vedno smo imeli konje, moj oče je imel konje, bili so tako ... divji. Nekateri si niso upali delati z njimi, ampak jaz sem delala z njimi. Nismo jahali. Ko smo hodili okoli, nas je bilo veliko, ne le ena družina. Če smo bili sami, je bilo dolgčas.

Poti so si dobro zapomnili: s konji so šli po Dolenjski do Metlike in Bele krajine. Prečkali so meje med republikami nekdanje SFR Jugoslavije; pogosto so šli na Hrvaško, vse do Karlovca in Žumberaka. Večkrat so šli čez Gorjance, pri Cerkljah in Kostanjevici.

Poznati moraš poti v gozdu. Bilo je veliko otrok in ko so odrasli šli s konji, smo šli otroci čez Gorjance peš. Ko smo prišli na vrh, smo jih (odrasle) gledali s hriba. Vozovi so bili tako majhni. *[Tončka je nasmejana pokazala s stegnjenima palcem in kazalcem, kako majhni so bili videti ljudje, vozovi in konji v dolini.]* Bilo je težko iti čez z vozom in žlajfati.

Danes njihove pretekle poti preči državna meja med Slovenijo in Hrvaško in stare poti v gozdu so zaraščene. Toda poti in krajev se še vedno dobro spominjajo: Tončka jih je rekonstruirala med pripovedovanjem zgodb.

Ustavili smo se, kjer nas je ujela noč in tam smo prenočili. Naslednjega dne smo šli naprej. Če sta bila dva, se je dalo spati na vozu, toda če so bili še otroci, je bilo treba postaviti šotor ...

Nabirali so gobe, običajno za svojo prehrano, in ne toliko za prodajo. Zbirali so zelišča za farmacevtsko podjetje Krka. Vsako zelišče, ki ga je bilo mogoče uporabiti, so nabrali in shranili.

Pri pogovoru o poteh in gibanju so sogovorniki raje govorili o potovanju in bivanju med gibanjem v časovno nedoločeni preteklosti, kot da bi bila osredinjena na brezčasno sedanost, kar je sicer značilnost nekaterih marginaliziranih romskih skupnosti (Stewart 1999): zgodbe o potovanju s konji in obiskovanju določenih krajev niso bile nikdar vpete v natančen časovni okvir. Kraji pripotovanja so bili oblikovani skozi prakso in tudi niso bili obravnavani kot fiksna lokacija ali kot statični in ločeni kraji. Tončkin način razumevanja krajev lahko nazorno opišemo, če parafraziramo Sheller in Urry: »kraji pripotovanja so odvisni delno od tega, kaj

---

se v njih prakticira« (2006, 214). Podobno kot pri Zdravki so bili tudi v Tončkinem primeru kraji, do katerih so pripotovali, oziroma kraji prihoda ali pripotovanja med drugim odvisni od dejavnosti in opravil na poti: oblikovali so se skozi prakse ravnanja s konji, druženja z otroki in družinskimi člani, nabiranja gob in zelišč ter podobnih dejavnosti.

Zavedajoč se sedentarističnih stereotipov o nomadih in nomadizmu je zavrnila idejo, da bi nomadizem kakorkoli lahko pogrešala. Njeno zavračanje gre razumeti kot zavračanje stereotipov, po katerih je nomadizem povezan s ciganstvom, brezdeljem, revščino, umazanostjo (onečaščenjem), brezdomstvom, skratka s pripisanimi lastnostmi, ki dajejo sedentarni družbi argumente za intervencijo v ciganski skupnosti, ne pa kot zavračanje gibanja kot takega. Odklanjanje nomadizma simbolično pomeni zavračanje pripisane marginalne identitete in pokroviteljske intervencije sedentarne družbe.

Po drugi strani lahko v Tončkini zgodbi prepoznamo še drugo plat marginalizacije: izhajajoč iz Sarah Green (2005) lahko njihov položaj konceptualiziramo kot marginalizirano margino: kot Romi še vedno živijo v strukturno neugodnem družbenem položaju, vendar imajo relativno boljši položaj od svojih romskih sosedov, ker so kupili svoj kos zemlje. Toda prav iz tega razloga jim občina nikoli ni pomagala, pač pa naj bi jih različni javni uslužbenci pokroviteljsko obravnavali, zato se imajo Romi z izbrane lokacije za zapostavljene. Po pričevanjih naj bi jih javni uslužbenci vedno zavračali: »Če boste delali, si lahko kaj kupite«. Drugi Romi naj bi dobili pomoč, oni pa kljub revščini in prošnjam ne dobijo dovolj podpore, ker naj bi se znašli sami. Ostali naj bi izključeni, pa vendarle je vsakdo v družini delal: »Moja dva sinova sta delala, brat prav tako, tam doli vsi delajo«.

V nasprotju s Cigani iz Velike Britanije, ki so prehod iz bivalnih prikolic v hiše videli kot veliko osebno izgubo oziroma so se ob tem počutili fizično omejeni (prim. Levison in Sparkes 2004, 717), so sogovorniki iz izbranega romskega naselja ta prehod videli kot umestitev (*emplacement*), kot življenje »v drugem svetu«, tako drugačno od težkega življenja v šotorih. Ko so govorili o potovanju v povezavi z življenjem v šotorih, so se spomnili na nenehne zahteve po

---

premestitvah (*displacements*) iz krajev taborjenja, ki so bili v lasti vaščanov in iz katerih jih je prisilno odstranjevala policija oziroma so jih preganjali prebivalci.

Predstavo o življenju v drugem svetu, ko je zamenjala šotor za hišo, je ena od sogovornic nazorno opisala: »Kadar je deževalo, ni več padalo po nas. Sedela sem v hiši in gledala ven, na dež ...« Ko so bili v šotoru, je po njih lilo. Ljudje se niso mogli niti umiti, spali so oblečeni. Ko so se preselili v »bajto«, je življenje postalo popolnoma drugačno.

Odkar se je Tončka umestila in je ostala na enem kraju in na lastni zemlji, ni nikdar pogrešala potovanja. Skladno z njeno zgodbo se je potovanja spominjala kot nečesa neprijetnega:

Ker to je bilo tako, ko smo se mi selil [*vzdih*]! To so taki občutki bili. Ne bi mogla povedat. Recimo zdaj je tukaj ena noč. Šator se naredi, pa pride policija, al pa vaščani pridejo pa pravijo, 'na moji zemlji ne boš'. Pa spet drugam greš, pa spet tam šotor postaviš, pa spet tam ne pustijo. Vsak dan se je človek mogel seliti, ne.

Med socializmom je bilo precej zemlje v skupni lasti in je pripadala zadrugam. Ko so Romi iskali prostore za tabore, so večinoma iskali prav tako zemljo, na kateri so lahko ostali:

Smo te [parcele v skupni lasti] iskali; kjer smo šotore delali, so bile državne, te parcele; tam so nas pustili, tam niso nam nič mogli delati [od tam jih niso mogli odgnati].

### *Selitev v tujino, vrnitev domov in graditev hiše*

Tončka je obotavljivo začela govoriti o svoji selitvi v tujino, ko se je poročila s tujcem, Romom iz Italije, ki je pogosto prihajal k njenemu očetu in na sejme trgovat s konji.

Hodil je na sejme ... to je bilo vsako soboto ... in pol je hodu sem, večkrat je prišu sem, pa je bil večkrat tukaj pri nas.

V tujini je bilo življenje drugačno:

Meni je bilo v Italiji lepo, če bi imela moža pridnega. Saj pravim, nobeno življenje nisem imela, tudi ko sem v Italijo prišla ... Pretepal me je ... Sem imela hišo, bogati so bili. Kaj mi nuca, če so bli bogati, če pa ... Druga stvar! Človek je trpel, pa če bi kaj naredil ... A to zastonj! Človeka pretepati, vsaki božji dan ...!

---

Pogosto je bila izpostavljena moževemu nasilju. Zavedala se je fizične zlorabe in je pomoč iskala na policiji, ki se ni odzvala na prijavo nasilja v družini.

... sem imela dva otroka z njem. Nisem mogla več zdržati tam. Me je pretepal. Joj. Nisem mogla več, živci so mi že čist popustili. Sem rekla, al se uničim z otroki, al pa grem. Druge stvari nisem imela.

Odločila se je vrniti v kraj, kjer so živeli njeni starši in bratje, kjer je takoj kupila zemljišče. Osemnajst let je delala je v nuklearni elektrarni, da je lahko kupila zemljo in začela graditi hišo. Toda tedaj je bila po njenem pripovedovanju še vedno »čustvena razvalina«. Njeni starši so namreč njeni ločitvi nasprotovali in ponovno je živela v težavnih razmerah: ne bi mogla reči, da je živela dobro ali da so bili njeni otroci dobro. Bila je samska, z dvema majhnima otrokoma, pozneje je živela s partnerjem iz Krškega, s katerim je imela še hčerko. Njen bivši mož je medtem v tujini umrl.

Podobno kot v nadaljevanju razpravljata Repič in Gregorič Bon (prav tu) je pomen doma premakljiv. Kot pravi Tončka, se nahaja na različnih lokacijah: je hkrati »tukaj«, okoli Krškega v šotoru in nato v kolibi, ter »tam«, v tujini, v hiši njenega moža. Sedentarni ljudje združujejo oziroma povezujejo dom in hišo (Rapport in Dawson 1998, 6), zato si zamišljajo, da nomadi nimajo doma, ker naj ne bi imeli trdnega oz. fizičnega zatočišča v hiši. V Tončkini pripovedi je pojem doma po eni strani sinonimen hiši, po drugi pa je pogojen z določeno geografsko lokacijo. Pomene doma lahko dodatno osvetlimo tudi skozi koncept zapiranja, upoštevajoč interakcijo med krajem družine njenega očeta, neugodnimi družbenimi razmerami, neenakimi odnosi moči in nasilja družinskih članov nad njo. V njeni pripovedi hiša v tujini ni primerljiva z domom, ki ga opredeljuje kot »mirno zavetje«, saj je živela v zakonu, v katerem jo je mož zlorabljal. Pomeni doma so vzpostavljeni v medsebojnih napetostih tudi v družbenem odnosu z njeno patriarhalno družino in njeno fizično lokacijo, kot je bila očetova hiša na njihovem zasebnem zemljišču, kjer je oče prav tako kot njen mož uveljavljal nasilje. Kot je zapisala Mallet: »Dom se vedno živi v odnosu, v tenziji«. (Mallett 2004, 70)

Po ločitvi od moža je bil Tončkin dom kraj strahu, nasilja in zavračanja, dokler njeni otroci niso odrasli in dokler se niso uprli nasilju patriarha:

---

Sem trpela, ko je prišel ati domov, je mene pretepal ... Pa otroke tudi ... Ko so zrasli, je bil mir, ker otroci se niso dali. Ko je prišel pijan domov in rekel je, da me bo tepel ... se je oglasil vnuk, je rekel, 'do zdaj ste delali z njo vse, kar ste hoteli, zdaj pa bo to minilo. Sam probaj nanjo roko dat!' No in od takrat je to bilo.

Tedaj je njen dom postal »lokacija nadzora«, kraj, ki so ga lahko nadzirali njeni vnuki in ji zagotavljali varnost (prim. Rapport in Dawson 1999, 6). »Če ne bi bila bolna, bi lahko rekla, da zdaj preživljam najlepše obdobje svojega življenja s svojimi otroki in vnuki,« je sklenila svojo pripoved, saj je v času, ko je zgodbo pripovedovala, živila v miru.

### *Iskanje službe*

Otroci so bili vedno lačni, saj tedaj še niso dobivali socialne podpore. Bili so zelo revni in hodila je prosjačit naokrog. Nato ji je znanka našla službo v tedaj novozgrajeni nuklearni elektrarni, kjer se je zaposlila kot čistilka. Odnosi v službi so bili po njenih besedah dobri. »Rad smo se imeli! Prijaznost, eee, nobene težave nisem imela.« Vedeli so, da je *Romni*, toda tedaj to ni predstavljalo težave. Njeni otroci so hodili v šolo in šla je celo na morje, saj je tam čistila sindikalne počitniške objekte:

Pa na morje sem tudi hodila, zmeraj čistit, mene so tja poslali, ker so vedli ... Najbolje sem čistila jaz.

Ko je omenila dobre odnose na svojem delovnem mestu, je razgrnila selektivno pomoč preteklega političnega režima pri zaposlovanju Romov: podobno kot v nekaterih drugih komunističnih režimih (Stewart 1999) je tedanja politika zaposlovanja tiste, ki so bili sedentarizirani, v večini primerov podpirala s kupljeno zemljo in stalno naselitvijo. Stalna zaposlitev ji je omogočala nakup zemlje in možnost drugačnega gibanja, vendar o občasnih odhodih na morje, kjer je čistila sindikalne počitniške objekte, ni pripovedovala kot o določeni obliki gibanja niti kot o posebnem potovanju. Odhod na morje je imel bolj simbolni, emancipacijski pomen; bil je nekakšen metonim za počitnice, ki si jih je tedaj lahko privoščil premožnejši delavski razred, manj pa kmetje, revni ali druge marginalizirane skupine. Po drugi strani je subvertirala svoj šibak



---

družbeni položaj, ki se je kazal v tem, da so imeli Romi službe z nižjim družbenim statusom, kot je bilo čiščenje, s tem ko je poudarila svojo izjemnost. Ne nazadnje je s poudarjanjem dela čistilke, ki ga je opravljala, subveritala tudi stereotip o nečistih Romih.

## Sklep

Romi so pogosto razumljeni kot marginalni ljudje, in njihovi prostori in kraji so prikazani kot obrobni oziroma kraji na margini. V poglavju je bilo prikazano, kako je marginalnost Romov vzpostavljena skozi kraj in gibanje. Marginalnost Romov je oblikovana s pomočjo pripisanega nomadizma, domnevnega brezdomstva in brezkrainosti. Prav ta mit o nomadizmu pa različne politike uporabljajo kot argument za hegemonično interveniranje države in lokalne skupnosti, ki v romskih naseljih kot krajih neskladij omogočajo premeščanje in ponovno umeščanje Romov. Po drugi strani je Tončka podala drugačno razlago: svojo družbeno izključenost je postavila v središče svoje življenjske zgodbe in namesto predstave o asimilaciji ponudila pojasnilo, da je aktivno oblikovala svoj kraj in dom tako skozi gibanje kakor tudi skozi zapiranje.

Skladno s paradigmo novih mobilnosti sem poskušala preseči dualizem »sedentarnih in nomadskih konceptualizacij kraja in gibanja« (Sheller in Urry 2006, 214). Tončka, Zdravka in Rahela so v svojih pripovedi predstavile različne načine gibanja, ki so jim pripisovale raznovrstne pomene: Tončka in Zdravka sta pripovedovali o preteklih potovanjih s konji, Rahela in Tončka o selitvah k zakoncu po poroki, Tončka o odhodih na delo v nuklearno elektrarno ali drugam in drugih odhodih, povezanih s službo, kot je odhod na morje. Medtem ko je bilo potovanje s konji projicirano v nedefinirano preteklost in nedvomno prikazovano kot gibanje, ki se ga ne da obnoviti, kakšno drugo gibanje, npr. odhod iz hiše v romskem naselju in prihod na delo v jedrsko elektrarno, ali v Rahelinem primeru vožnja s kolesom ali avtom do vrtca ali šole, kjer je delala, sploh ni bilo opisano kot dejansko fizično gibanje. Tudi oblikovanje doma je bilo vzpostavljeno v kontinuumu med mobilnostjo in zapiranjem.

V pripovedih sogovornic kraj ni opredeljen kot statičen ali dan oziroma ločen

---

od svojih obiskovalcev. Prestavljeni v nedefinirano preteklost in vzpostavljeni/ustvarjeni skozi spomine so bili kraji, kamor so potovali s konji, videni v odnosih z ljudmi in sogovornice so jih oblikovale v povezavi z določenimi ekonomskimi aktivnostmi, kot je bilo nabiranje zelišč in gob, ali delom v kmetijstvu, ki so jih opravljali med gibanjem: »Gibanje lahko zajema skupine 'priložnostnih' dejavnosti« (Lyons, Urry; v Sheller in Urry 2006, 213).

Sogovornice so poti rekonstruirale v odnosih z ekonomskimi dejavnostmi v določenih prostorskih oziroma geopolitičnih mejah, ki ne ustrezajo sedentarnim romološkim konstrukcijam. Medtem ko so jih romologi zaradi bivanja v dolenski pokrajini označili za *dolenske Rome*, so Romi iz različnih okolij ustvarili svoj kraj z začrtovanjem družbenih meja med romskimi naselji v okolici Krškega: o njih so govorili kot o mejah, ki niso prehodne. Njihov kraj se ni pokrival z regionalnimi mejami Dolenske: na eni strani je bil pojmovan ožje, hkrati pa se je raztezal prek regionalnih meja Dolenske, v Belo krajino in prek nekdanjih republiških meja na Hrvaško. V preteklosti so potovali prek Gorjancev, ob regionalnih mejah v Belo krajino in občasno prek meja nekdanje republike SFR Jugoslavije ter današnje državne meje Hrvaške do Žumberaka. S tem gibanjem so oblikovali svojo relativno lokacijo: niso bili toliko statični, kolikor so svojo lokacijo vedno znova spreminjali in premikali.

Pomen kraja je pri Tončki oblikovan tudi skozi telesno trpljenje, ki mu je bila izpostavljena, ko je bila podvržena slabim vremenskim pogojem med življenjem v šotoru. Pojmovanje šotora kot lokacije je pojasnila skozi telesno izkušnjo, ko so bili ljudje podvrženi mrazu, dežju, izčrpavajoči stalni praksi ponovnega postavljanja zavetja, in skozi emocionalni strah, ki so ga povzročali včasih nasilna policija, takrat imenovana milica, ter jezni vaščani, ki so jih preganjali na druge parcele. Podobno so bili oblikovani pomeni doma skozi izkušnjo fizičnega nasilja v družini in čustvenega trpljenja njenih družinskih članov. Tovrstno vzpostavljanje krajev lahko opredeljujemo kot emocionalne geografije (prim. Sheller in Urry 2006, 216).

Pripoved o prenehanju življenja v šotorih ni postavljena v natančen časovni okvir, pač pa se zdi ohlapno povezana z uradnim nakupom zemlje in nato

---

poznejšo graditvijo hiše: ta proces interpretiramo tudi kot zapiranje. Pomembno je poudariti, da posedovanje hiše ni ireverzibilno z življenjem v šotoru. V pripovedi Tončke ni jasno povedano, da bi šlo za trajni prehod iz šotoru v hišo, ki ga logika socialnega darvinizma postavlja za ireverzibilno in permanentno tranzicijo od nomadske k sedentarni eksistenci. Po vrnitvi iz Italije, kjer je živila v hiši, se je vrnila v domači kraj, v kolibo staršev, in nazaj na pot, ko je občasno še živila v šotoru. Imela je hišo, vendar je zaradi nasilja ni pojmovala kot dom; imela je dom, toda dokler se ni zaposlila, ni imela zavetja, ki bi bilo materializirano v hiši.

Nazadnje, a ne najmanj pomembno, je, da je Tončkino vzpostavljanje kraja in gibanja dvoumno: poleg tega, da njena zgodba pojasnjuje proces umeščanja na izbrano lokacijo naselja in proces zapiranja, ko je njena romska družina zamenjala mobilnost za preferirano nemobilnost, se zdi, da občasno v pripovedi gibanje (potovanja) in naselitev (dom) povezuje z internalizirano ideologijo prostorskega urejanja romskih naselij, ki jo prav tako lahko razumemo kot proces zapiranja, ki ga posamezniki vidijo kot dokončno sedentarizacijo. V njenih zgodbah o sedanjem življenju, ki ga pojmuje kot nemobilno, v lastni hiši in toplih družinskih odnosih, ki jih je vzpostavila z vnuki in njihovimi parterji v sedanjem času, lahko slišimo odmev ideje o idealiziranem sedentarnem, nemobilnem domu, ki jo je morda vsilila tudi nedavna urbanizacija in njeno prostorsko urejanje romskih naselij. Mogoče je, da je njeno prepričanje oblikovala praktična izkušnja nekega drugačnega doma, ki glede na njene opise nikakor ni bil lep, pač pa je bil poln napetosti.

## Literatura:

- Ballinger, Pamela. 2012. Borders and the Rhythms of Displacement, Emplacement and Mobility. V *A Companion to Border Studies*, ur. Thomas N. Wilson, in Hastings Donnan, 389–404. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Bönisch-Brendich, Brigitte, in Catherine Trundle. 2010. *Local Lives. Migration and the Politics of Place*. Surrey, Burlington: Ashgate.
- Clifford, James. 1997. *Routes: Travel and Translation in the late Twentieth Century*. Harvard: Harvard University Press.

- 
- Cunningham, Hilary, in Josiah McC. Heymann. 2004. »Introduction: Mobilities and Enclosures at Borders«. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 11: 289–302.
- Day, Sophie, Evthymios Papataxiarchis, in Michael Stewart. 1999. *Lilies of the Field: Marginal People who Live for the Moment*. Colorado, Oxford: Westview Press.
- Green, Sarah. 2005. *Notes from the Balkans: Locating Marginality and Ambiguity on the Greek-Albanian Border*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Gregorič Bon, Nataša. 2008. *Prostori neskladij: Etnografija prostora in kraja v vasi Dhërmi/Drimades, južna Albanija*. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 2013. Ukoreninjanje poti: (Ne)gibanja v južni Albaniji. V *(Ne)gibanje in vzpostavljanje kraja (Zbirka Prostor, kraj, čas)*, ur. Nataša Gregorič Bon, Jaka Repič, in Alenka Janko Spreizer. Ljubljana: Založba ZRC.
- Gregorič Bon, Nataša, in Jaka Repič. 2013. (Ne)gibanje in vzpostavljanje kraja: Vračanje in pomeni doma. V *(Ne)gibanje in vzpostavljanje kraja (Zbirka Prostor, kraj, čas)*, ur. Nataša Gregorič Bon, Jaka Repič, in Alenka Janko Spreizer. Ljubljana: Založba ZRC.
- Ingold, Tim. 2009. Against Space. Place, Movement, Knowledge. V *Boundless Worlds: An Anthropological Approach to Movement*, ur. Peter Wynn Kirby, 29–43. Oxford, New York: Berghahn Books.
- Janko Spreizer, Alenka. 2004. »Cultural and Political Construction of Romani Ethnic Differences in Romological discourse on Romany in Slovenia«. *Anthropology of East European Review* 22 (2): 54–64.
- . 2011/12. »Emotional Geographies of Exclusion in a Selected Roma Settlement«. *Etudes Tsiganes. Nouvelle Série* 44–55: 174–189.
- Jansen, Stef, in Staffan Löfving. 2009. *Struggle for Home: Violence, Hope and the Movement of People*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Kendall, Sally. 1999. Sites of Resistance: Places on the Margin – The Traveller »Homeplace«. V *Gypsy Politics and Traveller Identity*, ur. Thomas Acton, 70–89. Hatfield: University of Hertfordshire press.

- 
- Kirby, Peter. Wynn. 2009. Lost in »Space«: An Anthropological Approach to Movement. V *Boundless Worlds: An Anthropological Approach to Movement*, ur. Peter Wynn Kirby, 1–27. Oxford, New York: Berghahn Books.
- Kozorog, Miha. v tisku. Lokalno kozmopolitstvo na dveh jazzovskih festivalih v Sloveniji: sprožanje gibanj v krajih pripadanja (neobjavljeni rokopis).
- Levinson, Martin P., in Andrew C. Sparkes. 2004. »Gypsy Identity and Orientations to Space«. *Journal of Contemporary Ethnography* 33 (6): 704–734.
- Mallett, Shelley. 2004. »Understanding Home: A Critical Review of the Literature«. *The Sociological Review* 52 (1): 62–89.
- McVeigh, Robbie. 1997. Theorising Sedentarism: The Roots of Anti-Nomadism. V *Gypsy Politics and Traveller Identity. A Companion Volume to Romani Culture and Gypsy Identity*, ur. Thomas Acton, 7–25. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Rapport, Nigel, in Andrew Dawson. 1998. *Migrants of Identity: Perceptions of Home in the World of Movement*. Oxford: New York, Berg.
- Repič, Jaka. 2013. Povratne mobilnosti v slovenski diaspori v Argentini. V *(Ne) gibanje in vzpostavljanje kraja (Zbirka Prostor, kraj, čas)*, ur. Nataša Gregorič Bon, Jaka Repič, in Alenka Janko Spreizer. Ljubljana: Založba ZRC.
- Sheller, Mimi, in John Urry. 2006. »The New Mobilities Paradigm«. *Environment and Planning* 38: 207–226.
- Shields, Rob. 1991. *Places on the Margin: Alternative Geographies of Modernity*. London, New York: Routledge.
- Sigona, Nando. 2005. »Locating 'the Gypsy Problem'. The Roma in Italy: Stereotyping, Labelling and 'Nomad Camps'«. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (4): 741–756.
- Stewart, Michael. 1999. »Brothers« and »Orphans«: Images of Equality Among Hungarian Rom. V *Lilies of the Field: Marginal People Who Live for the Moment. Studies in the Ethnographic Imagination*, ur. Sophie Day, Evthymios Papataxiarchis, in Michael Stewart, 27–44. Colorado, Oxford: Westview Press.
- Šumi, Irena, in Alenka Janko Spreizer. 2011. »That Which Soils the Nation's Body: Discriminatory Discourse of Slovenian Academics on the Romany, Foreigners and Women«. *Anthropological Notebooks* 17 (3): 101–121.

- 
- Šumi, Irena, in Damir Josipovič. 2008. »Avthtonost in Romi: K ponovnemu premisleku načel manjšinske politike v Sloveniji/Autochthonism and Romany: Towards Rethinking the Principles of Minority Policies«. *Dve domovini/Two homelands* 28: 93–108.
- Štrukelj, Pavla. 2004. *Tisočletne podobe nemirnih nomadov: Zgodovina in kultura Romov v Sloveniji*. Ljubljana: Družina.
- Theodosiou, Aspasia. 2003. »'Be-longing' in a 'Doubly Occupied Place': The Parakalamos Gypsy Musicians«. *Romani Studies* 14 (2): 25–58.

---

### **3 POVRATNE MOBILNOSTI V SLOVENSKI DIASPORI V ARGENTINI**

**Jaka Repič**

Uvod: prostorske in časovne implikacije diaspore in vračanja

Družbene vede so v preteklosti pogosto trivializirale ali močno zanemarile vlogo, ki jo imata gibanje in mobilnost v kulturi, družbi in človekovem življenju. Dolgo so bile obremenjene s sedentaristično logiko (gl. Kirby 2009; Jansen in Löfving 2009; Gregorič Bon in Repič, prav tu) in šele v zadnjih dveh desetletjih, ko so vprašanje gibanja in mobilnosti v družbenih vedah močno zaznamovale raziskave migracij, transnacionalnosti, turizma oziroma mobilnosti na splošno, se je uveljavilo spoznanje, da imajo različne oblike gibanj temeljno vlogo v življenju ljudi in v družbenih realnostih. Raziskovanje medsebojne povezanosti med gibanjem, (ne)mobilnostjo in prostorskimi procesi se paradigmatsko zoperstavlja sedentarističnemu esencializiranju povezav med krajem, kulturo in identiteto. »Sedentarizem zamejene in avtentične kraje, regije ali nacije prepoznava kot temelj človeške identitete in izkustva, s tem pa tudi kot temeljno enoto družboslovnih raziskav« (Sheller in Urry 2006, 208–209). Sedentaristična logika, ki razume ljudi in kulture kot ukoreninjene v krajih, je še posebej problematična v kontekstu raziskav mobilnosti, migracij in diaspor, čeprav je pogosto navzoča tudi v tovrstnih raziskavah. Migracijske študije namreč pogosto izhajajo iz predpostavke, da je migracija vedno nekaj nenavadnega in predstavlja pomemben prelom v sicer stabilnem stalno naseljenem življenju. Tovrstne študije pa pogosto zanemarijo dejstvo, da so različne oblike mobilnosti in nemobilnosti, ki so predvsem povezane s strukturami moči, neenakostjo in prostorskimi ter političnimi razmerji, (postale) pomemben del vsakdanjega življenja številnih ljudi. Zato Sheller in Urry pozivata, da je treba z antropološko analizo prostora in gibanja »preseči sedentaristično in nomadsko konceptualizacijo kraja in gibanja« (2006, 214), kar je tudi namen te knjige in poglavja.

---

V prispevku torej obravnavam prostorske in časovne implikacije izgnanstva, oblikovanja slovenske diaspore v Argentini in povratnih mobilnosti, ki so se pojavile po osamosvojitvi Slovenije leta 1991.<sup>1</sup> Osredotočam se na vprašanje, kako so v slovenski diaspori politike in prakse (ne)mobilnosti ter izkušnje gibanja, predvsem različnih oblik vrnitve v dejansko ali imaginarno domovino, povezane s prostorsko konstrukcijo in vzpostavljanjem relacij med kraji.<sup>2</sup> Slovenski politični begunci, ki so bili po drugi svetovni vojni izgnani iz domovine in so se naselili v Argentini, so tam oblikovali močno emigrantsko skupnost, vzpostavili odnos do Slovenije kot izvirne in izgubljene domovine ter kot mitološkega kraja vrnitve. Pri tem so v ospredju analize različnih plasti izkušenj mobilnosti, povezanih z življenjem v diaspori: od zgodnje nezmožnosti vrnitve v domovino zaradi strahu pred nasiljem, kasnejšega odklonilnega odnosa do vračanja zaradi političnega sistema v domovini, življenja v skupnosti, utemeljeni na odnosu do domovine, do mitologije vrnitve, ki so jo vzpostavili v diaspori in različnih oblik povratnih mobilnosti v zadnjih dveh desetletjih. Potovanja v domovino predstavljajo prostorsko in časovno gibanje med plastmi izkustev, spominov, imaginarijev in aspiracij, te plasti izkušenj pa so temeljno povezane z vzpostavljanjem prostorskih, časovnih in prostorsko-časovnih odnosnosti.

Politike, prakse in mitologije, povezane z domovino in vrnitvijo, so v slovenski diaspori v Argentini zaznamovale razumevanje prostora, časa ter njihovih medsebojnih povezanosti in odnosnosti. Samoreprezentacije, pripadnosti in identifikacije posameznikov so se oblikovale v prostorski odnosnosti (vzpostavljanje odnosov med krajem bivanja, domom in domovino), časovni odnosnosti (travmatični socialni spomini na preteklost, življenje v diaspori in mitologije vračanja), in prostorsko-časovni odnosnosti (domovina kot predmet

---

<sup>1</sup> Argentinski Slovenci, kot se pripadniki slovenske diaspore v Argentini označujejo sami, migracijo v Slovenijo pogosto, a ne vedno, razumejo kot vrnitev v domovino (prim. Batič 2003; Mlekuž 2003; Čebulj-Sajko 2004; Lukšič-Hacin 2002; 2004; Toplak 2004; Repič 2006).

<sup>2</sup> Etnografska raziskava je temeljila na metodi opazovanja z udeležbo in na neformalnih ter polstrukturiranih intervjujih v Argentini in Sloveniji. Za obravnavo standardizacije socialnih spominov in konceptualizacije doma in domovine sem analiziral tudi nekatere pripovedi in publikacije.



---

spomina in aspiracij za prihodnost, soočena z izkušnjami kraja ob resničnem potovanju ali migraciji v Slovenijo). Mitologije vračanja ter različne oblike povratnih mobilnosti – turistični obiski, šolske ekskurzije, romanja v domovino in (povratna) migracija v Slovenijo – so povezane s socialnimi spomini na izgnanstvo, identitetnimi politikami v diaspori, prostorskimi praksami in konceptualizacijo domovine.

Vzpostavljanje domovine in mitologija vrnitve sta temeljno prepletena z identifikacijskimi procesi v diaspori (prim. Safran 1991; Povrzanović Frykman 2004; Brubaker 2005; Repič 2012a), ki jih skupnost oziroma posamezniki utrjujejo in redefinirajo v različnih družbenih in kulturnih dejavnostih, religioznih praksah, političnih ritualih, šolah in umetnosti. »Orientacija proti domovini« je temeljna značilnost diaspor, saj domovina predstavlja »avtoritarni vir vrednost, lojalnosti in identitete« (Brubaker 2005, 5), kaže pa se v zelo različnih reprezentacijah domovine (v umetnosti, publikacijah, vsakodnevnem življenju), mitologiji vrnitve, predvsem pa v življenjskih poteh migrantov oziroma njihovih potomcev. »Povratne mobilnosti« (King in Christou 2011) so zelo raznovrstne in jih tako skupnost kot posamezniki pogosto razumejo kot »vračanje v domovino« ali »iskanje korenin«.

Vračanje je lahko problematičen termin (gl. npr. Lukšič-Hacin 2004; Toplak 2004; Čapo Žmegač 2010), saj se večinoma »vračajo« potomci migrantov, ki svoje migracije ne razumejo vedno kot vrnitve. Zato je bil ta pojav le redko v ospredju analize migracijskih študij; ponavadi so obravnavali le vračanje t. i. »prve generacije migrantov«, ne pa tudi njihovih potomcev (Gmelch 1980). King in Christou (2011, 452) pa v ospredje postavita emsko perspektivo in se osredotočita na tiste oblike mobilnosti, ki jih posamezniki ali skupnosti razumejo kot vračanje v domovino njihovih staršev ali prednikov. Skozi takšen pristop lahko poleg same mobilnosti obravnavamo tudi vprašanja povezana z vzpostavljanjem diaspore in odnosov do domovine ter preteklosti.

Analiza ki sledi, povezuje različne ravni posameznikovih izkušenj in socialne konstrukcije gibanja ter prostorske in časovne odnosnosti. Prva raven zajema diasporično skupnost, njeno organiziranost, ideološko konstrukcijo,

---

politično udejstvovanje, mitologije, rituale, medije, kraje srečevanja, druženja, organizacije dogodkov ipd. Druga raven vsebuje ohranjanje socialnih spominov na domovino, izgnanstvo, poveljne poboje in migracijo v Argentino. Predvsem je pomemben prenos socialnih spominov na mlajše generacije, kjer ima močno vlogo skupnost s svojimi institucijami, kot so šole in rituali. Tretja raven pa zajema neutrudno vzpostavljanje in ohranjanje pomena »korenin«, doma in domovine ter prostorskih odnosov med krajem bivanja in domovino. Po osamosvojitvi so glavna oblika vzpostavljanja prostorskih odnosov postale transnacionalne povezave in povratne mobilnosti, kjer socialno konstruirane in pomensko obremenjene podobe domovine ter razumevanje preteklosti trčijo ob izkušnje dejanskega potovanja v Slovenijo, gibanja po njej ter obiskovanja posebnih lokacij spominov, na primer svetih krajev ali spomenikov.

V nadaljevanju na kratko predstavim zgodovinski kontekst izgnanstva in migracije v Argentino ter vzpostavitev diaspore, ki ne izraža zgolj etnične pripadnosti, ampak tudi individualne in kolektivne izkušnje bivanja v Argentini, ter načine oblikovanja in ohranjanja socialnega spomina, prostorskih odnosov in mobilnosti.<sup>3</sup> Temeljno zanimanje prispevka pa so povezave med gibanjem ali mobilnostjo in prostorsko konstrukcijo – tako v konceptualnem smislu kot v smislu vzpostavljanja odnosnosti med različnimi kraji. Obravnavam pa tudi časovno dimenzijo odnosnosti, ki je prepletena s prostorsko. Socialni spomin ni nelociran, saj se vedno pojavlja v prostorskem kontekstu. V socialnem spominu in naracijah o begunstvu, poveljnih pobjih, domu in domovini so navzoči kraji pobojev, begunskih taborišč, meje, pokrajina, skozi katero so ljudje bežali, spominjanje domačega kraja in domovine pa je tesno povezano s (kulturno) krajino, kot se je ohranila le v spominu in pripovedih.

---

<sup>3</sup> Ugotovitve nekaterih odlomkov tega prispevka in posamezni deli etnografskega gradiva so bili že objavljeni in bolj natančno predstavljeni v drugih delih. To so predvsem opis zgodovinskega konteksta izgnanstva, obravnava socialnega spomina, pa tudi pomensko vzpostavljanje domovine (npr. Repič 2006; 2010b; 2013), ki pa so na tem mestu pomembni za razumevanje povratnih mobilnosti in redefiniranja prostorskih in časovnih odnosov.

---

## Povojno izgnanstvo in slovenska diaspora v Argentini

Množična emigracija Slovencev v Argentino, Kanado in nekatere evropske države po drugi svetovni vojni je imela izrazito političen vzrok (Žigon 2001; Sjekloča 2004; Repič 2006). Maja in junija 1945 je več deset tisoč beguncev pobegnilo iz Slovenije zaradi komunistične revolucije v Jugoslaviji in zaradi strahu pred nasiljem ter poboji. Začasno so se naselili v begunskih taboriščih, predvsem na avstrijskem Koroškem. Številni begunci so bili pripadniki antikomunistične kolaboracijske vojske slovenskih domobrancev, večina pa je bila civilno prebivalstvo. V prvih mesecih po koncu vojne so namreč posebne vojaške enote skrivaj in brez sodnih procesov pobile več deset tisoč ljudi. O povojnih pobojih se v Sloveniji dolgo ni veliko vedelo. Šele sredi 90. let je ta tema postala javna in od takrat močno razdvaja slovensko družbo in politiko. Komisija Vlade RS za reševanje vprašanj prikritih grobišč je v povezavi z Inštitutom za novejšo zgodovino odkrila in evidentirala več kot 600 množičnih grobišč in ocenila, da je bilo pobitih vsaj 80.000 ljudi različnih narodnosti (Slovencev, Hrvatov, nemških vojakov itd.) (Dežman 2008, 388 in 412). Med žrtvami je bilo približno 14.000 Slovencev (npr. Ferenc 2005). Večina jih je bila domobrantskih vojakov, ki jih je britanska vojska vrnila iz begunskih taborišč v Avstriji. »Predali so deset do dvanajst tisoč domobrancev, ki so jih brutalno in brez sojenja pobili njihovi slovenski rojaki« (Corsellis 1997, 131).

V begunskih taboriščih so Slovence povezali skupna izkušnja izgnanstva, vračanja beguncev, ki so končali v množičnih grobiščih, in zgodbe o nasilju in pobojih, ki so jih v taborišča prinesli redki preživeli. Že v taboriščih so se organizirali na več ravneh – ustanovili so šole, pripravljali kulturne dogodke, praznovanja, začeli so tiskati in vzpostavili so ideološko osnovo, ki so jo kasneje prenesli v diasporo (gl. Corsellis 1997, 137; Arnež 1999; Švent 2007).

Med letoma 1947 in 1951 se je v Argentino izselilo nekaj več kot 6.000 slovenskih beguncev, tam pa so oblikovali močno povezano etnično skupnost z osrednjim društvom Zedinjena Slovenija (najprej imenovanim Društvo Slovencev), devetimi krajevnimi društvi v Buenos Airesu, Mendози in San Carlos de Barilocheju, šolami, cerkvami, rituali in praznovanji, umetnostno šolo,

---

živahnim kulturnim življenjem, športnimi dogodki, slovenskimi časopisi ipd. (Debeljak 1994; Rant 1998; Žigon 2001). K temu je pripomogla tudi argentinska politika kulturnega pluralizma, ki je imigrantom omogočala organizacijo etničnih društev in ohranjanje pripadnosti originalni domovini (gl. Schneider 2000, 27–28). Nekateri avtorji so zaradi zaprtosti »slovensko politično emigracijo« označili za »geto«, »državo v državi« ali »Slovenijo v malem« (Žigon 1998, 57; Sjekloča 2004, 175). »Slovenska politična emigracija je organizirala svoj svet, neodvisen, odtrgan od matične domovine« (Rot 1992, 225).

Številni posamezniki so vlagali veliko truda v ohranjanje slovenskega jezika, spominov o dogodkih med vojno in po njej, predvsem spominov o povojnih pobojih in na splošno o domovini. Poroke zunaj slovenske skupnosti so bile tako rekoč prepovedane, posameznike, ki so prekršili to pravilo, pa so izločili iz skupnosti. Sogovornik, ki se je poročil z Neslovenko, je povedal, da so mu odsvetovali poroko, kasneje pa mu je nek vpliven član skupnosti odkrito dejal, da naj preneha prihajati v slovensko skupnost, oziroma se udeleževati dogodkov v društvih. To ga je zelo prizadelo in šele več let kasneje se je odnos do mešanih porok toliko spremenil, da v skupnosti ni bil več nezaželen. Temeljni del same skupnosti in diasporične identitete sta močna antikomunistična ideologija in politična drža, ki jo utemeljujejo s socialnimi spomini na izgnanstvo. Zgodbe o izgnanstvu, vračanju beguncev in skrivnih povojnih pobojih so namreč skrbno ohranjali, zapisovali in objavljali. Te pripovedi so postale mitološka osnova predvsem pri ritualih in praznovanjih, so pa tudi pomemben del šolskega programa.

## Socialni spomini na izgnanstvo in mitologija vrnitve

Socialni spomin na vojno, povojne poboje in beg iz Slovenije je pomemben dejavnik pri vzpostavljanju diasporične skupnosti in politično ideološke drža ter posledično odnosa do domovine. Po prihodu v Argentino so zelo skrbno ohranjali spomin na beg, vračanje domobrancev iz begunskih taborišč in na skrivne poboje. Sogovornica je dejala:

V lager so prihajali jugoslovanski funkcionarji in nas pregovarjali, naj se vrnemo. Zagotavljali so nam varnost, ampak jim nismo verjeli. Angleži so

---

vračali ljudi, pa so dobro vedeli, da jih bodo pobili. Na tisoče so jih vrnil, Slovencev in Hrvatov, ki so jih nato pobili v Kočevskem rogu ... Tam so jih povezali po dva skupaj z dratom in jih z mitraljezom postrelili. Če je kdo preživel, ga je pa drugi v jamo potegnil.

Zlasti so bila pomembna pričevanja posameznikov, ki so preživel množične poboje. Tovrstna pričevanja so se razširila že v taboriščih (Arnež 1999; Švent 2007), v diaspori pa so jih tudi skrbno dokumentirali (o slovenskem tisku v Argentini gl. npr. Mislej 1992; Rot 1992; Žitnik in Glušič 1999). Med drugim je bilo objavljenih več pričevanj posameznikov, ki so preživel množične usmrtitve v Kočevskem rogu, se skrivali med trupli v breznu in se čez čas rešili ter ponovno zbežali v Avstrijo (gl. Kocmur 1965–1971; Kozina 1970; 1990; Zajec, Kozina in Dejak 1998; prim. Švent 2007, 64). Vse pripovedi, publikacije, rituali in druge aktivnosti, ki so obravnavali tovrstne travmatične dogodke, so omogočale oblikovanje skupnega izkustva preteklosti, občutka skupne »usode v izgnanstvu« in mitologije o povratku.

Zgodbe o pobjih so lahko dobile tudi mitske razsežnosti. Zabeležil sem več primerov pripovedi o tem, kako so se redki posamezniki uspeli rešiti iz brezna v Kočevskem rogu:

Ko so celo skupino domobrancev postrelili pred jamo, sta se vrgla vanjo z ostalimi. V jami sta se potuhnili in tri dni ostala v jami med samimi trupli. Kri sta pila, da sta sploh preživela. Po treh dnevih ni bilo nikogar v bližini razen stražarjev, zato sta splezala ven in zbežala ... Stražar je verjetno mislil, da mrtvi vstajajo iz groba.

Neki drugi sogovornik je povedal podobno zgodbo:

So jih kar notri postrelal, pa so v jamo padli. Nekateri so se rešili iz jame. Moj oče je tudi iz jame ven šel, je prišel še v Avstrijo, pol so ga pa nazaj poslali.

Zgodbe o množičnih pobjih in redkih rešencih so v diaspori zapisali in jih objavili v tedenskem tisku ali monografijah. Naslednji zapis govori o vračanju domobrancev iz taborišča v Vetrinjah in pobjih v Kočevskem rogu:

Natrpali so jih v živinske vagone, nato so vrata vagonov zabili in odšli s postaje. Kmalu so se iz postajnega poslopja usuli partizani ... Za tem je vlak odpeljal proti predoru v smeri Jesenic in naprej v Kranj ... Po nekaj dnevih stradanja in pretepanja pa naprej z vlakom v živinskih vagonih v št. Vid nad Ljubljano v škofove zavode. Brez hrane in vode so jih po nekaj dnevih iz št. Vida z vlakom prepeljali v Kočevje in od tu zvezane vozili s kamioni v smrt, globoko jamo Kočevskega roga.

---

Namenjen strel v glavo ga ni zadel; Janko na ponovni strel ni več čakal. Skočil je v jamo živ ... Tudi moj slučaj je bil podoben njegovemu; nisem čakal na ponovni strel v glavo. Skočil sem na velikansko gomilo mrtvih in okrog mene so padali mrtvi domobranci ... V jami v spodnjih rovih je še več živih, ali le trije smo se držali bolj skupaj v upanju, da se rešimo iz jame. (Kozina 1990)

Vračanje domobrantskih vojakov in drugih beguncev je osrednji del spomina na povojni čas, saj je bilo vračanje po mnenju nekaterih sogovornikov povsem nepotrebno in zelo okrutno. Britanska vojska je namreč vedela, kakšne likvidacije se dogajajo v Jugoslaviji. John Corsellis, ki je delal v taborišču v Vetrinju, je opisal prisilno vračanje beguncev:

[Taboriščnikom] so dejali, da jih bodo premestili v boljše nastanitve v Italiji, v malo mestece severovzhodno od Benetk. Ukazali so jim na kamione, s katerimi so jih prepeljali do bližnje železniške postaje. Tam so jih strpali v živinske vagone. Britanski vojaki so vagone zaklenili in se umaknili. Ko so možje v vagonih gledali skozi rešetke, kako so prišli komunisti, so začeli tuliti, saj so vedeli, da jih bodo pobili, toda storiti niso mogli ničesar. (McSmith 2008)

Britanski vojaški oficir Nigel Nicholson je povedal, da so lagali beguncem, preden so jih vrnili v domovino:

Ko so spoznali, da smo jih ukanili, so začeli tolči po notranjih stenah vagonov in vzklikati žaljivke, ki niso bile usmerjene proti partizanom, ampak proti nam, ki smo jih prevarali. Prizor se je ponavljal dan za dnem, dvakrat na dan. To je bila najbolj grozljiva izkušnja mojega življenja. (McSmith 2008)

V diaspori so se slovenski begunci torej čutili povezane zaradi podobne izkušnje izgnanstva, družile pa so jih tudi antikomunistična politična drža, katoliške vrednote,<sup>4</sup> ohranjanje tradicionalne kulture in želja po vrnitvi v domovino (prim. Žigon 2001, 142). Mlajše generacije so odraščale ob zgodbah o vojni, pobojih, izgnanstvu, prisilnem vračanju in izgubi domovine. Te pripovedi so se pojavljale v slovenskih šolah, šolskih učbenikih, različnih publikacijah, pri praznovanjih in celo v umetnosti (gl. Mislej 1991; 1992; Rot 1992; 1994; Žigon 2001, 136–138; Repič 2006; 2008; 2012b; 2013; Toplak 2008). Številni potomci migrantov so do neke mere ponotranjili travmatične spomine svojih staršev,

---

<sup>4</sup> Katoliška cerkev je imela pomembno ideološko in organizacijsko vlogo tako pri kolaboraciji med vojno kot tudi pri vzpostavljanju diasporične skupnosti v Argentini (gl. npr. Hladnik 1994; prim. Žigon 2001; Repič 2006, 147–159).

---

starih staršev ali drugih prič. Skozi te zgodbe in spomine je stkana slovenska diasporična skupnost – v zgodbah se skrivajo odgovori, s katerimi posamezniki in skupnost ohranjajo »slovenstvo«, utemeljujejo vzroke za življenje v Argentini, svojo identiteto in oblikujejo strategije za prihodnost. Ohranjanje slovenske identitete v diaspori namreč ni nekaj samoumevnega; za njen obstoj se morajo truditi:

Nam je ohranjanje jezika pomenilo tudi ohranjanje slovenstva, povezanost z domovino in ohranjanje skupnosti v Argentini. Naša skupnost in obstoj naše kulture tu je ogrožen, zato si tako prizadevamo ohranjati jezik in kulturo. Naši starši so nam polagali na srce, da ohranimo slovenstvo. Toliko so pretrpeli, ker so ostali zavedni Slovenci. Po krivici so jih izgnali, sem so prišli brez vsega in so nam vseeno skušali omogočiti, da zrastemo z ljubeznijo do svoje domovine ... Mi skušamo zdaj to v čim večji meri prenesti na svoje otroke.

V slovenski skupnosti so socialni spomini povezani z identitetnimi politikami, ideološko hegemonijo, strukturami moči in predvsem z nadzorom nad njihovo reprezentacijsko in simbolno vrednostjo. Pripovedi, publikacije in rituali poleg očitne vsebine odsevajo tudi notranje odnose moči in proces oblikovanja in ohranjanja identitete v diaspori. So simbolni dejavnik interpretacije preteklosti, vzrokov sedanje realnosti življenja v Argentini, vzpostavljajo pa tudi željo in načrte po vrnitvi v domovino in druge strategije, povezane s prihodnostjo.

Eden od sogovornikov je dejal: »Mi smo v Argentini po krivici. Jaz bi se moral roditi v Sloveniji!« Po njegovem mnenju je izkušnja njegovih staršev, ki so doživeli izgnanstvo iz domovine, temeljno in nepovratno zaznamovala njegovo življenjsko pot, identiteto in prakse (ne)mobilnosti. Občutek izgnanstva je stopnjevala še nezmožnost vrnitve v domovino v času socialističnega režima v Jugoslaviji, kar pa ni zatrlo želje po njej. Nekateri begunci so takoj zavrgli misel na vrnitev, saj so bile (po)vojne izkušnje pogosto preveč boleče. Kljub temu pa so mnogi ohranjali željo po vrnitvi v domovino, ki je bila implicitno povezana tudi z zmago nad komunizmom. Že v begunskih taboriščih se je razširilo mnenje, da bo čas obstoja komunizma v Jugoslaviji zelo kratek in da se bodo lahko kmalu vrnili (gl. Švent 1995, 46). Nekateri so to upanje ohranjali tudi po migraciji v Argentino, a so sčasoma ugotovili, da tam niso le začasno.

---

## Dom, domovina in povratne mobilnosti

Kulturni in politični simboli Slovenije, podobe krajine in simboli tradicionalne kulture, hrane, glasbe in oblačil so navzoči v vsakdanjem življenju posameznikov in predvsem v institucijah in dogodkih v skupnosti, na primer v šolah, ritualih, praznovanjih in kulturnih prireditvah (prim. Mlekuž 2000; Golob 2009; Repič 2013). Tudi večina zasebnih domov in vsi kulturni centri, ki sem jih obiskal v Argentini, so bili polni simbolike, ki je pričala o slovenski identiteti lastnikov. V hišah so bile pogoste slike vasi, cerkva, pokrajine in drugih podob iz Slovenije, pogosto pa sem opazil tudi politične simbole (na primer zastave in grbe), koledarje, publikacije, spominke, razglednice in fotografije, ki so jih prinesli iz Slovenije.

Slovenski domovi veliko simbolike namenjajo predvsem povezavam z domovino. V prostorih Zedinjene Slovenije so za vhodom številni grbi slovenskih pokrajin oziroma občin. V slovenskem domu San Martín v Buenos Airesu sem takoj za vhodom na steni najprej opazil dva velika grba – prvi je bil grb lokalnega doma, drugi pa uradni slovenski. V prostoru za neformalno druženje so na stenah visele spominske plošče in slike s podobami iz Slovenije ter takšne z motiviko begunstva. Na omari so stali tudi turistični spominki in manjše slovenske zastave. Med slikami je na steni viselo še blago z izvezeno slovensko himno Zdravljico. Med tem prostorom in večjo dvorano z odrom, ki jo uporabljajo za proslave, kulturne prireditve in športne dogodke, je manjši atrij (*patio*), na sredi katerega stojita dve večji lipi. Čeprav sta namenjeni senci, so ju izbrali zaradi simbolnega pomena v slovenski folklori in (tudi novejši) mitologiji. Zelen lipov list krasi tudi vhod v šolo dr. Gregorija Rožmana, v šolskih učilnicah so bili na stenah obešeni zemljevidi Slovenije, v knjižnici pa med drugim slovenska in argentinska zastava.

Prostorske predstave domovine so včasih zelo neposredne, pogosto pa tudi nenavadne. Ob neki priložnosti, ko smo v Buenos Airesu sedeli za mizo in pili čaj, je gostiteljica, pri kateri sem bival med etnografskim delom, ponudila med. »Poskusi ta med, zelo dober je, evkaliptusov. In to slovenski.« Začudil sem se, češ kako je lahko med iz evkaliptusa slovenski, saj sem najprej pomislil, da je bil pridelan v Sloveniji, kjer pa evkaliptus ne raste. Izkazalo se je, da je bil ta med



---

nabran v Argentini, na posestvu njenega očeta, ki se je med drugim ukvarjal s čebelarstvom. Njen oče je z enega od svojih rednih obiskov Slovenije v Argentino prinesel matico slovenske (kranjske) čebele. Razložila je, da je vzgojil »prave slovenske čebele, /.../ ki so bolj pridne kot ameriške«. Njeno razumevanje domovine močno presega fizični teritorij. Ta primer kaže, da je domovina opredeljena z najrazličnejšimi kulturnimi, moralnimi, družbenimi in naravnimi značilnostmi, ki jih lahko simbolizirajo slike, podobe na koledarju, zgodbe, spomini, hrana ali celo (pridne) čebele.

Socialni spomini, pripovedi in publikacije o izgnanstvu in domovini ter mitologija vračanja vzpostavljajo diasporo v smislu kolektivitete (skupnost in identiteta), interakcij v večinski družbi (relativna zaprtost in endogamnost skupnosti) ter odnosov z domovino. Poglavitni cilji »diasporične identitete« oziroma »diasporične zavesti« (Ahmed 1999, 343; Vertovec 1999) so odnosi z domovino, morebitna vrnitev in vzpostavljanje kraja, kjer bi se počutili kot doma. Večkrat so mi sogovorniki pokazali posebne rastline (npr. hren), slike ali celo pohištvo, ki jih je spominjalo na dom. Milena me je v Barilocheju povabila v sobo, ki je spominjala na dnevno sobo tipične gorenjske tradicionalne hiše iz prve polovice 20. stoletja. Glavni del sobe je zavzemala velika peč s klopjo, obložena z zelenimi ploščicami. Poleg peči je na steni visela slika njene matere. Na sredi sobe je stala lesena miza, ki jo je krasila idrijska čipka, poleg nje ornamentirani stoli, nad mizo pa je visel lesteneč iz črnega železa v značilnem kovaškem slogu iz Kroke. Ponosno je pojasnila, da je lesteneč v resnici iz Kroke, medtem ko je pohištvo po njenih načrtih izdelal slovenski mizar v Barilocheju. Pogostila me je s potico in čajem, vmes pa pojasnila, da je to sobo izdelala zato, da jo spominja na njen dom v Sloveniji.

Neki drugi sogovornik je večkrat hudomušno zatrdil, da je »Loški Potok najlepši kraj na svetu«, čeprav do takrat, ko sva o tem prvič pogovarjala, še ni obiskal rojstne vasi svojih staršev niti Slovenije. Namesto tega pa je pokazal na sliko Loškega Potoka, ki je visela na steni dnevne sobe v njegovi hiši v Buenos Airesu. Nekaj let kasneje je Slovenijo in to vas obiskal in povedal, da si jo je sicer predstavljal drugače, a je po drugi strani kraj prepoznal iz pripovedovanja

---

svojega očeta. Za neko drugo sogovornico pa je bila vrnitev v Škofjo Loko, ki je bila njen rojstni kraj, od koder je zbežala kot sedemnajstletno dekle, zelo boleč dogodek. Ne le, da je obisk kraja in rojstne hiše obudil boleče spomine na to, kako so usmrtili njene starše in na beg v Avstrijo. Bolj kot to jo je presenetilo dejstvo, kako se je domači kraj v času njene odsotnosti spremenil. V njenih spominih je bil domači kraj drugačen kot ob obisku, saj ni bil le prostorsko lociran drugje, torej v domovini, od koder je pobegnila, ampak se je nahajal tudi v drugem času, v njenih spominih iz otroštva. Ko se je vrnila, je spoznala, da se je Škofja Loka povsem spremenila, da je to nov kraj. S tem spoznanjem je tudi spremenila svoj odnos do domačega kraja, kamor si je vedno želela vrniti. Povedala je, kako jo je to spoznanje prizadelo, in poudarila: »Po tistem obisku se ne bom nikoli več vrnila«.

Vsi tovrstni simboli, podobe, zgodbe, mitologije in družbeno posredovana izkustva se povezujejo v konceptih porekla, doma in domovine. Konceptualizacija krajev je predvsem proces, pri katerem se posamezniki in skupnost pozicionirajo v odnosu med domom, domovino in krajem bivanja. Dom ni le fizičen kraj, ki si ga posameznik lasti oziroma mu pripada, ampak predstavlja lokaliziran sklop pomenov. Konceptualizacija doma in domovine kot stabilne fizične lokacije se namreč v migracijskem kontekstu dramatično spremeni. Dom najdemo v »rutiniranih nizih praks, ponavljanju habitualnih interakcij, /.../ v spominih in mitih« (Rapport in Dawson 1998, 7), naracijah, imaginarijah in kolektivnem spominu. Konceptualizacija doma sega onkraj enostavnega prostorskega opredeljevanja – predstavlja lahko hišo, kraj rojstva ali emigracije, vas ali mesto, regijo, državo, domovino in poreklo (gl. Rapport in Dawson 1998; Ahmed 1999; Chapman 2001; prim. Al-Ali in Koser 2002). Njegova »relativna lokacija« (Green 2005), ki ni le prostorska, ampak tudi časovna, pa se vzpostavlja v diaspori in je vedno v spreminjajočem se odnosu do drugih krajev.

V diaspori domovina pomeni oddaljen kraj, ki obstaja v drugem času. Povratne mobilnosti imajo lahko občasno tudi značilnosti iskanje tega kraja in časa. Likovna umetnica C. G., rojena v Buenos Airesu staršem t. i. »druge generacije« Slovencev, že več let živi v Sloveniji, kjer v glavnem tudi razstavlja svoja dela.

---

Predvsem njena zgodnja dela izražajo »iskanje korenin«, razmišljanje o odnosih do različnih domovin in do preteklosti. Že naslov njene razstave »Sledovi mojih korenin« kažejo na umetniško izražanje spreminjajočega se odnosa do izvornega kraja. Zelo zanimivo analizo procesa vzpostavljanja odnosov med različnimi kraji in časi, kot se kažejo v njenih umetniških delih, je na neki razstavi zapisala umetnostna kritičarka:

V delu slikarke C. G. se srečata dva svetova, dve domovini. Južna Amerika je svet njenega otroštva, svet, kjer je odraščala in kjer jo je stalno spremljala zavest o še enem svetu, o domovini njenih prednikov. Raznolikost del ... potrjuje večno povezanost in prepletanje ne le dveh stvarnih svetov in domovin, ampak tudi prepletanje doživetega sveta s prostranim svetom spomina. (Sitar b. n. l.)

Nekatera likovna dela prikazujejo odlomke iz otroštva, podobe argentinske in slovenske krajine, cerkva in posebnih krajev, s katerimi se čuti še posebej povezana. Umetniško izražanje »iskanja korenin« in doma je tudi gibanje, konceptualno iskanje izvora in pripadnosti, ki ni točno geografsko definirana, temveč je proces vzpostavljanja in redefiniranja. Domovina je v diaspori konceptualizirana kot kraj, ki se nahaja drugje in implicira drug čas, skrit v socialnih spominih. Ko se je umetnica preselila v Slovenijo, se iskanje pripadnosti ni končalo, saj je vzpostavila nove odnose med različnimi pomembnimi kraji (več o umetnostnem ustvarjanju v diaspori sicer gl. v Rot 1994; Toplak 2008; Repič 2010a; 2012b).

Prostorski koncepti izvora, kot so korenine, dom in domovina, so osrednji del vzpostavljanja identitete, ideologije, mitologije in vsakdanjega življenja v diaspori, saj implicirajo iztrganost ali izkoreninjenost in izvornega kraja, včasih pa tudi občutek nostalgije ter izgube (prim. Schneider 2000). V migracijskih kontekstih se zdijo kulture »deteritorializirane« (Kearney 1995, 557) ali iztrgane iz njihovih domnevno izvornih lokalnosti, kar kaže na prostorsko esencializiranje kulture, zato pogosto prav te lokalnosti prevzamejo njihovo simbolno reprezentacijo (Olwig 1997) ali postanejo simbolna sidrišča identitet (prim. Mlekuž 2001). Prostorski koncepti izvora se vzpostavljajo in obnavljajo v naracijah, imaginarijih in različnih praksah v diasporični skupnosti, pa tudi v povratnih mobilnostih. Posamezniki v diaspori so lahko razpeti med krajem bivanja in izvornim krajem,

---

pa tudi med sedanostjo ter predstavami o preteklosti.

Ko je v Sloveniji v 80. letih 20. stoletja potekala demokratizacija in vodila do osamosvojitve leta 1991, so bili v slovenski skupnosti v Argentini zelo dejavni pri podpori osamosvojitve, na primer z organizacijo kulturnih prireditev za argentinsko javnost in s pozivi k priznanju nove države. Poleg tega se je v času osamosvojitve v Slovenijo preselilo okoli dvesto družin, večinoma rojenih že v Argentini, med katerimi so mnogi svojo migracijo razumeli kot vrnitev.<sup>5</sup> Vrnitev pa pogosto ne predstavlja zaključka migracijskega procesa, čeprav jo nekateri lahko tako razumejo. Sogovornik, ki je z družino zapustil Slovenijo kot majhen otrok, je svojo odločitev za vrnitev utemeljil tako:

Z ženo sva od nekdaj premišljevala o tem, da bi bil naravni zaključek najine življenjske poti, ki naju je iz Slovenije odnesla v mladih letih, da se vrneva v domači kraj.

Drugi sogovornik, rojen v Argentini, ki se je v Slovenijo preselil leta 1990, je migracijo prav tako razumel kot vrnitev:

Po osamosvojitvi smo se nekateri vrnili v Slovenijo. Jaz sem se vrnil, čeprav sem bil rojen v Argentini. Ampak moja duhovna domovina je bila vedno Slovenija.

Večina argentinskih Slovencev, ki je v kontekstu diaspore ohranjala slovensko identiteto, je po letu 1991 pridobila slovensko državljanstvo, mnogi so Slovenijo vsaj obiskali, nekaj sto družin pa se je tja celo preselilo.<sup>6</sup> V resnici je bila večina teh rojena v Argentini, preselili pa se niso zgolj zaradi »vratitve« v domovino, ampak tudi zaradi boljših možnosti zaposlitve, študija, boljše kvalitete življenja ipd., zato tudi migracije vsi ne razumejo kot vrnitve. Nek mlajši sogovornik pa je odkrito nasprotoval temu, da se ga označuje kot »povratnika«:

Jaz se nisem vrnil. Rodil sem se v Argentini in moja domovina je tam.

Ne glede na to, pa se večina povezuje v neformalna socialna omrežja, ustanovili pa so društvo Slovenija v svetu, ki lahko olajša migracijo v Slovenijo.

---

<sup>5</sup> O povratnih migracijah Slovencev gl. npr. še Lukšič-Hacin (2002), Toplak (2004), Čebulj-Sajko (2004) in Repič (2006).

<sup>6</sup> Točnih uradnih podatkov o tem ni preprosto pridobiti, saj se takšni posamezniki priselijo kot slovenski državljani in niso evidentirani kot imigranti.

---

Dejavnosti in povezave v Slovenijo preseljenih argentinskih Slovencev spominjajo na organizacijske prakse slovenskih društev v Argentini (srečevanja, kulturni ali športni dogodki, praznovanja).

Poleg migracije tudi številne druge oblike mobilnosti mnogi razumejo kot vračanje v domovino. Največkrat so to turistični obiski ali romanja. Primer takšnega romanja je zaključek slovenskega srednješolskega tečaja v Argentini, imenovan RAST (*Roj abiturentov srednješolskega tečaja*). Vse od leta 1992 dijaki uspešno opravljeno srednjo šolo zaključijo z mesec dni trajajočo ekskurzijo v Slovenijo. Za mnoge je to prva pot v Slovenijo, program ekskurzije pa ponavadi obsega krajši tečaj slovenščine, obisk sorodnikov in domačih krajev njihovih prednikov, Kočevskega roga ali drugih spomenikov žrtvam povojnega nasilja in celo vzpon na Triglav. Takšno romanje ali »turizem korenin« (*roots-tourism*; gl. Basu 2004; prim. Gregorič Bon, prav tu) ima lahko tudi povsem pragmatične posledice, saj udeležence med obiski različnih krajev seznanijo tudi z možnostjo migracije v Slovenijo, administrativnimi postopki ter možnostjo študija in zaposlitve. Mitologija vrnitve, ki so jo vzpostavili v diaspori, se manifestira v oblikovanju sodobnih »transnacionalnih praks« (Povrzanović Frykman 2004, 79), potovanj in povezav med Argentino in Slovenijo ter v povratnih mobilnostih; domovino vzpostavljajo kot moralno destinacijo (prim. Ahmed 1999; Ahmed in dr. 2003).

### Zaključek: gibanje, vzpostavljanje kraja in relativnost krajev

Starejše antropološke raziskave migracij, razselitve in begunstva, emigrantskih skupnosti in diaspor so se na vprašanja vračanja usmerile dokaj redko (gl. Anwar 1979; Clifford 1997), medtem ko »vračanja« potomcev migrantov in različnih oblik povratnih mobilnosti (obiski, turizem, iskanje korenin, romanja, povratna migracija, mitologije o vračanju) šele zadnja leta postajajo pomembno raziskovalno vprašanje. King in Christou (2011, 425) zagovarjata trditev, da upoštevanje emske perspektive povratnih mobilnosti v domovino (prednikov), s katero posamezniki ali skupnosti ohranjajo pomembne čustvene, kulturne in zgodovinske povezave, razširi sam koncept vračanja in obenem omogoča boljše

---

razumevanje tega, kako je domovina kot kulturna kategorija vzpostavljena v diaspori.

V prispevku pojasnim zgodovinski in politični kontekst izgnanstva iz Slovenije, vlogo socialnih spominov na vojno in povojne dogodke, zavezanost ohranjanja konceptualnih, mitoloških, ritualnih in političnih povezav z domovino ter politik in praks mobilnosti kot temelje oblikovanja slovenske diaspore v Argentini. Po slovenski osamosvojitvi in štirih desetletjih nezmožnosti vrnitve v domovino so se argentinski Slovenci, zlasti potomci prvih migrantov, začeli »vračati« v Slovenijo. Mnogi so jo obiskali kot turisti, odšli na romanja ali šolske ekskurzije, nekateri pa so se v Slovenijo celo preselili. »Vračanje« pa ni neproblematično, saj se je izvorni kraj, ki je obstajal v spominih ali zgodbah, močno spremenil. Večkrat sem slišal:

V Argentini se počutim Slovenca, ko pridem v Slovenijo, se pa čutim bolj Argentinca.

Povratne mobilnosti prostorske izkušnje ob vrnitvi ali na potovanju prepletajo s podobami domovine v spominu, pripovedih in mitologijah ter povzročajo rekonceptualizacijo prostorskih in časovnih odnosov. Prostorsko gledano povratne mobilnosti konvergirajo proti Sloveniji kot domovini oziroma proti posameznim domačim krajem. Z (re)konfiguracijo prostorskih pozicij in odnosov se utemeljuje razpetost med izvornim krajem in krajem bivanja, prav povratne mobilnosti in transnacionalne povezave pa na novo definirajo relativno lokacijo domovine (o konceptu relativnih lokacijah gl. Green 2005; Janko Spreizer, prav tu; Gregorič Bon, prav tu; Gregorič Bon in Repič, prav tu). Vračanje ali iskanje korenin pa predstavlja tudi gibanje med različnimi časi in njihovo prepletanje skozi konkretne izkušnje kraja in mobilnosti. Omogoča tkanje povezav med kraji in časi – med preteklostjo v spominu, sedanostjo in strategijami za prihodnost ter med krajem bivanja in izvornim krajem oziroma domovino. V diaspori dom ali domovina ni le kraj, ki je oddaljen; je tudi kraj, ki se nahaja v drugem času. Je kraj v preteklosti, ki ga ohranjajo v spominih in mitologijah, obenem pa je tudi kraj v prihodnosti, proti kateremu lahko gravitirajo življenjske poti. Vračanje implicira vzpostavljanje diasporične prostorskeosti skozi redefiniranje prostorskih

---

odnosov ter diasporične časovnosti, ki vzpostavlja odnose med kraji v različnih časih. Med Slovenci v Argentini domovina ni le geografsko statično definiran kraj, temveč jo konfigurirajo skozi socialne, prostorske in časovne odnose ter predvsem skozi gibanje.

## Literatura

- Ahmed, Sara. 1999. »Home and Away: Narratives of Migration and Estrangement«. *International Journal of Cultural Studies* 2 (3): 329–347.
- Ahmed, Sara, Claudia Castañeda, Anne-Marie Fortier, in Mimi Sheller (ur.). 2003. *Uprooting/Regrounding: Questions of Home and Migration*. Oxford, New York: Berg.
- Al-Ali, Nadje, in Khalid Koser. 2002. Transnationalism, International Migration and Home. V *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home*, ur. Nadje Al-Ali, in Khalid Koser, 1–14. London, New York: Routledge.
- Anwar, Muhammad. 1979. *The Myth of Return: Pakistanis in Britain*. London: Heinemann.
- Arnež, Janez. 1999. *Slovenski tisk v begunskih taboriščih v Avstriji 1945–1949*. Ljubljana, Washington: Studia Slovenica.
- Basu, Paul. 2004. Route Metaphors of 'Roots-Tourism' in the Scottish Highland Diaspora. V *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, ur. Simon Coleman, in John Eade, 150–174. London: Routledge.
- Batič, Ksenija. 2003. »Domovina je tu in domovina je tam: Raziskava med primorskimi izseljenci o njihovi vrnitvi v Slovenijo«. *Dve domovini/Two Homelands* 18: 181–202.
- Brubaker, Rogers. 2005. »The 'Diaspora' Diaspora«. *Ethnic and Racial Studies* 28 (1): 1–19.
- Chapman, Tony. 2001. »There's No Place Like Home«. *Theory, Culture & Society* 18 (6): 135–146.
- Clifford James. 1997. Diasporas. V *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, ur. Montserrat Guibernau, in Jon Rex, 283–290. Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press.

- 
- Corsellis, John. 1997. »The Slovenian Political Emigration 1945–1950«. *Dve domovini/Two Homelands* 8: 131–159.
- Čapo Žmegač, Jasna. 2010. »Return Migration: The Changing Faces and Challenging Facets of a Field of Study«. *Ethnologia Balkanica* 14: 227–245.
- Čebulj-Sajko, Breda. 2004. »Etnologija in povratništvo«. *Dve domovini/Two Homelands* 19: 197–211.
- Debeljak, Tine. 1994. Slovenski srednješolski tečaj ravnatelja Marka Bajuka v Buenos Airesu. V *Življenje in delo Slovencev v Argentini (po letu 1945)*, 42–48. Ljubljana, Washington: Studia Slovenica.
- Dežman, Jože. 2008. Tranzicijska pravičnost. V *Poročilo Komisije Vlade Republike Slovenije za reševanje vprašanj prikritih grobišč 2005–2008*, ur. Jože Dežman, 251–404. Ljubljana: Družina.
- Ferenc, Mitja. 2005. *Prikrito in očem zakrito: Prikrita grobišča 60 let po koncu druge svetovne vojne*. Celje: Muzej novejšje zgodovine.
- Gmelch, Georg. 1980. »Return Migration«. *Annual Review of Anthropology* 9: 135–159.
- Golob, Tea. 2009. »Slovenian Migrants in Transnational Social Spaces: Exploring Multilayered Identifications and Ambivalent Belongings«. *Anthropological Notebooks* 15 (3): 65–77.
- Green, Sarah F. 2005. *Notes From the Balkans: Locating Marginality and Ambiguity on the Greek-Albanian Border*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Gregorič Bon, Nataša. 2013. Ukoreninjanje poti: (Ne)gibanja v južni Albaniji. V *(Ne)gibanje in vzpostavljanje kraja (Zbirka Prostor, kraj, čas)*, ur. Nataša Gregorič Bon, Jaka Repič, in Alenka Janko Spreizer. Ljubljana: Založba ZRC.
- Gregorič Bon, Nataša, in Jaka Repič. 2013. (Ne)gibanje in vzpostavljanje kraja: Vračanje in pomeni doma. V *(Ne)gibanje in vzpostavljanje kraja (Zbirka Prostor, kraj, čas)*, ur. Nataša Gregorič Bon, Jaka Repič, in Alenka Janko Spreizer. Ljubljana: Založba ZRC.
- Hladnik, Janez. 1994. Slovenci v Argentini nekdaj in danes. V *Življenje in delo Slovencev v Argentini (po letu 1945)*, 11–19. Ljubljana, Washington: Studia Slovenica.



- 
- Janko Spreizer, Alenka. 2013. »Ko smo se mi selil ... smo bili večinoma tukaj okoli.« Gibanje, marginalnost in kraj skozi romski pogled. V *(Ne)gibanje in vzpostavljane kraja (Zbirka Prostor, kraj, čas)*, ur. Nataša Gregorič Bon, Jaka Repič, in Alenka Janko Spreizer. Ljubljana: Založba ZRC.
- Jansen, Steff, in Staffan Löfving. 2009. Introduction: Towards an Anthropology of Violence, Hope and the Movement of People. V *Struggles for Home: Violence, Hope and the Movement of People*, ur. Steff Jansen, in Staffan Löfving, 1–23. Oxford, New York: Berghahn Books.
- Kearney, Michael. 1995. »The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism«. *Annual Review of Anthropology* 24 (4): 547–565.
- King, Russel and Anastasia Christou. 2011. »Of Counter-Diaspora and Reverse Transnationalism: Return Mobilities to and from the Ancestral Homeland«. *Mobilities* 6 (4): 451–466.
- Kirby, Peter Wynn. 2009. Lost in 'Space': Anthropological Approach to Movement. V *Boundless Worlds: An Anthropological Approach to Movement*, ur. Peter Wynn Kirby, 1–27. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Kocmur, Marjan. 1965–1971. *Odprti grobovi*. Zvezki 1–4. Buenos Aires: Editorial Baraga.
- Kozina, France. 1970. »Beg iz Kočevskega roga«. *Tabor* (Buenos Aires) 4, 5, 6, dosegljivo na <http://slovenski-narod.blogspot.com/2011/08/beg-iz-kocevskega-roga.html>.
- . 1990. »Janko Svete, rešenec iz jame v Rogu«. *Tabor* (Buenos Aires) september/oktober 1990: 233–235.
- Lukšič-Hacin, Marina. 2002. »Povratniki kot del migracijskega toka«. *Dve domovini/Two Homelands* 15: 179–193.
- . 2004. »Vračanje Slovencev iz Argentine«. *Dve domovini/Two Homelands* 20: 13–34.
- McSmith, Andy. 2008. The Massacre that Haunts Slovenia. *Independent* 21. 10. 2008, dosegljivo na <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/the-massacre-that-haunts-slovenia-967682.html>; <http://kobason.wordpress.com/2008/10/21/the-massacre-that-haunts-slovenia/>.

- 
- Mislej, Irene. 1991. »Slovensko šolstvo v Argentini«. *Slovenski koledar* 38: 187–190.
- . 1992. »Slovenski tisk v Argentini po drugi svetovni vojni«. *Dve domovini/Two Homelands* 2–3: 185–194.
- Mlekuž, Jernej. 1999. »Slovenci v Mendozi: Poskus 'prostorsko-antropološke' študije«. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 39 (3/4): 29–36.
- . 2000. »Vloga 'izvornega' prostora v narodnostnem opredeljevanju: Primer devetih 'slovenskih' izseljencev in njihovih potomcev, živečih v Mendozi v Argentini«. *Dve domovini/Two Homelands* 11–12: 203–227.
- . 2001. »Prostor na gala plesu in bojnem polju etnične, narodne ter nacionalne identitete: Izbrani teoretski vidiki«. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 41 (1–2): 55–61.
- . 2003. »'Mali' prispevek k vprašanju 'povratništva': Življenjske pripovedi migrantov povratnikov iz Beneške Slovenije – potovanje brez vrnitve?« *Dve domovini/Two Homelands* 17: 67–94.
- Olwig, Karen Fog. 1997. Sustaining a Home in a Deterritorialized World. V *Siting Culture: The Shifting of Anthropological Knowledge*, ur. Karen Fog Olwig, in Kirsten Hastrup, 17–38. London, New York: Routledge.
- Povrzanović Frykman, Maja. 2004. Transnational Perspective in Ethnology: From 'Ethnic' to 'Diasporic' Communities. V *Transnational Spaces: Disciplinary Perspectives*, ur. Maja Povrzanović Frykman, 77–100. Imer: Malmö University.
- Rant, Jože (ur.). 1998. *Zbornik dela v zvestobi in ljubezni – Zedinjena Slovenija 1948–1998*. Buenos Aires: Društvo Zedinjena Slovenija.
- Rapport, Nigel, in Andrew Dawson. 1998. The Topic and the Book. V *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement.*, ur. Nigel Rapport, in Andrew Dawson, 3–17. Oxford, New York: Berg.
- Repič, Jaka. 2006. »Po sledovih korenin«: *Transnacionalne migracije med Argentino in Evropo*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- . 2008. Shifting Homes and Identities: Being Slovenian in Argentina and Argentinean in Slovenia. V *MESS and RAMSES II. Vol. 7, Mediterranean Ethnological Summer School*, ur. Jaka Repič, Alenka Bartulović, in Katarina

- 
- Sajovec Altshul, 169–185. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- . 2010a. »Ambivalent Identities Emerging in Transnational Migrations between Argentina and Slovenia«. *Dve domovini/Two Homelands* 31: 121–134.
- . 2010b. Konstrukcija prostora in kraja pri transnacionalnih migracijah med Argentino in Slovenijo. V *Ustvarjanje prostorov* (Zbirka Pontes academici), ur. Mirjam Mencej in dr., 162–188. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- . 2012a. »Les Slovènes d'Argentine: le concept de patrie dans la construction d'une communauté diasporique«. *Ethnologie française* 42 (2): 231–240.
- . 2012b. Umetnost, urbanost in diaspora: kulturni center Museo conventillo Marjan Grum v Buenos Airesu. V *Antropološki vidiki načinov življenja v mestih*, ur. Jaka Repič, in Jože Hudales, 211–230. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- . 2013. Prazniki, socialni spomin in oblikovanje slovenske skupnosti v Argentini. V *Politika praznovanja: prazniki in oblikovanje skupnosti na Slovenskem*, ur. Ingrid Slavec Gradišnik, Mitja Velikonja, in Božidar Jezernik, 153–172. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Rot, Andrej. 1992. »Slovenski tisk v Argentini po drugi svetovni vojni«. *Dve domovini/Two Homelands* 2–3: 209–235.
- . 1994. *Republika duhov: Štiridesetletnica Slovenske kulturne akcije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Safran, Wiliam. 1991. »Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return«. *Diaspora* 1 (1): 83–99.
- Schneider, Arnd. 2000. *Futures Lost: Nostalgia and Identity among Italian Immigrants in Argentina*. Oxford in dr.: Peter Lang.
- Sheller, Mimi, in John Urry 2006. »The New Mobilities Paradigm«. *Environment and Planning* 38: 207–226.

- 
- Sitar, Ana. b.n.l. Slikarska razstava Cecilije Grbec – prepletanje svetov, dosegljivo na <http://www.mirenski-grad.si/slikarska-razstava-cecilije-grbec-prepletanje-svetov>.
- Sjekloča, Marko. 2004. *Čez morje v pozabo: Argentinci slovenskih korenin in rezultati argentinske integracijske politike*. Celje: Fit media.
- Stefansson, Anders H. 2004. Homecomings to the Future: From Diasporic Mythographies to Social Projects of Return. V *Homecomings: Unsettling Paths of Return*, ur. Fran Markowitz, in Anders H. Stefansson, 2–21. Lanham MD: Lexington Books.
- Švent, Rozina. 1995. »Begunski usodi naproti«. *Dve domovini* 6: 43–51.
- . 2007. *Slovenski begunci v Avstriji 1945–1950*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Toplak, Kristina. 2004. »Dobrodošli doma? Vračanje slovenskih izseljencev v Republiko Slovenijo«. *Dve domovini/Two Homelands* 20: 35–51.
- . 2008. »Buenas Artes«: *Ustvarjalnost Slovencev in njihovih potomcev v Buenos Airesu*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Vertovec, Stephen. 1999. »Conceiving and Researching Transnationalism«. *Ethnic and Racial Studies* 22 (2): 447–462.
- Zajec, Milan, France Kozina, in France Dejak. 1998. *Ušli so smrti: Poročila treh rešencev iz množičnega groba v Kočevskem Rogu*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva založba.
- Žigon, Zvone. 1998. *Otroci dveh domovin: Slovenstvo v Južni Ameriki*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- . 2001. *Iz spomina v prihodnost: Slovenska politična emigracija v Argentini*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Žitnik, Janja, in Helga Glušič (ur). 1999. *Slovenska izseljenska književnost 3. Južna Amerika*. Ljubljana: Založba ZRC, Rokus.

---

## 4 UKORENINJANJE POTI. (NE)GIBANJA V JUŽNI ALBANIJ

Nataša Gregorič Bon

Prvo dejanje: Po poteh korenin

1. avgust 2005 ob 8. uri – dolga kolona osebnih avtomobilov se počasi vije po obrežni cesti v smeri od grško-albanske meje proti različnim lokacijam v Albaniji. Velika večina ima grške registrske tablice, njihovi lastniki pa so albanski emigranti, ki živijo in delajo v Grčiji večji del leta.<sup>1</sup> Številni med njimi se avgusta, ko se v Grčiji in Albaniji začnejo kolektivne poletne počitnice, redno vračajo po »poteh svojih korenin«. Med omenjenimi emigranti so tudi tisti, ki prihajajo iz območja Himarë (uradno, albansko ime) ali Himara (lokalno, grško ime) v južni Albaniji. Večina med njimi je rojena med letoma 1950 in 1960 in se opredeljuje kot Himarioti, čeprav so le redki med njimi živeli na tem območju v obdobju komunizma. Številni so živeli v mestih srednje ali severne Albanije, kamor so se kmalu po ustanovitvi kmetijske zadruga v Himarë/Himari leta 1957 preselili njihovi starši. V vasi območja Himarë/Himare se vračajo le v poletnih mesecih, ko na obali preživljajo poletne počitnice in bivajo v hišah, ki so last še živečih ali pa pokojnih staršev ali starih staršev. Njihova vez s Himarë/Himaro je stkana

---

<sup>1</sup> Razpad komunističnega režima leta 1990, ki je 45 let strogo omejeval kakršna koli gibanja v državo in iz nje, je rezultiral v množične migracije v Grčijo in Italijo, ki sta poleg Velike Britanije med albanskimi migranti najbolj priljubljeni destinaciji (World Bank 2011; Vathi, King 2011). Glede na poročilo Svetovne banke iz leta 2011 število emigrantov v Albaniji šteje kar 1,4 milijona, kar je veliko v primerjavi s celotnim številom prebivalstva v Albaniji, ki je 2.831.741 (World Bank 2011; INSTAT 2011). Tu naj poudarim, da v ta podatek niso vključeni povratniki, katerih število zaradi ekonomske in fiskalne krize v Evropi narašča. A ker se etnografski podatki, ki jih analiziram v besedilu, nanašajo na leta pred ekonomsko in fiskalno krizo, se opiram na podatke v tistem obdobju. Glede na moje raziskave v Himarë/Himari avgusta 2011 in glede na pripovedi emigrantov pa številni med njimi kljub finančni krizi, s katero se spopadajo v Grčiji, še niso razmišljali o vrnitvi. Medtem ko je večina moških izgubila delo v gradbenih podjetjih, njihove zakonske partnerke še vedno občasno delajo kot čistilke v privatnih domovih. Poleg tega je velika večina njihovih otrok v izobraževalnem procesu, kar vidijo kot dodatno oviro za povratek v domovino.

---

bodisi prek sorodstvenih vezi s starši, starimi starši in preostalimi sorodniki, ki so ostali v vasi, ali pa prek navezanosti na hiše oz. domove (*shtëpi/spiti*<sup>2</sup>) ali turistične objekte (kot so apartmaji, restavracije, bari, diskoteke), ki so jih zgradili v zadnjih letih, po razpadu komunizma, in jih v poletnih mesecih ponujajo turistom. Poleg materialnih vezi pa jih s Himarë/Himaro povezujejo spomini in nostalgija. Zdi se, da ozka obalna cesta, skozi katero se vije kolona osebnih avtomobilov, simbolizira emigrantske poti, ki vodijo k njihovim koreninam in h kraju »izvora« ter pripadnosti. Skozi nenehna vračanja emigranti ukoreninjajo poti, ki povezujejo kraj »izvora« s krajem migrantske destinacije.

V poglavju se sprašujem, kako emigranti, ki živijo v Grčiji, skozi različne oblike gibanj in mobilnosti vzpostavljajo občutke ukoreninjenosti in doma. Pri tem se osredotočam na različne prakse gibanja in vračanja v rojstni kraj. Slednje opredeljujem kot trope poti, ki imajo časovne in prostorske razsežnosti, njihov pomen pa je pogojen s težnjami po vzpostavljanju in ohranjanju doma. Pomen doma se ne navezuje na določen kraj oz. lokacijo, temveč je prostorsko ter časovno večpomenski. Pomeni doma so premakljivi, saj se posamezniki oz. emigranti gibajo med različnimi domovi, preteklimi in sedanjimi, zapuščenimi in novimi, imaginarnimi in fizičnimi ipd. (Rapport in Dawson 1998).

Poglavje vleče vzporednico med sezonskimi vračnji emigrantov, obiski obale ter religioznim romanjem na Stavridi, ki poteka vsako leto na predvečer Zaspanja Božje matere oz. Device Marije. Tovrstne fizične oblike gibanja v/skozi/ prek rojstnega oz. domačega kraja (*vendi*) so primerljive z romanjem, skozi katerega emigranti Himarë/Himare pogajajo, upravljajo, poustvarjajo pomen doma in resničnega ali zamišljenega rojstnega kraja. V članku raziskujem gibanje, ki tvori nove pomene doma, skozi katere si emigranti zagotavljajo zavezanost h kraju in pokrajini.

Številne sodobne študije romanja povezujejo z migracijami in jih umeščajo v širši kontekst transnacionalnih gibanj (Eickelman in Piscatori 1990; Tapper 1990; Morinis 1992; Basu 2004; Schramm 2004; Liebelt 2010; Uusihakala 2011). V

---

<sup>2</sup> Dvojezične besede v poševnem tisku so zapisane v albanskem ali/in lokalnem grškem jeziku.

---

nasprotju z zgodnjimi študijami, ki romanja opredeljujejo kot »izjemne« procese (Turner in Turner 1978), sodobnejša avtorja Dale F. Eickelman in James Piscatori (1990) romanja pojmujeta znotraj širšega konteksta profanih potovanj in gibanj. Romanje je imitacija »potovanja domov«, ki temelji na sezonskem vračanju emigrantov. V analizi muslimanskih popotnikov Eickelman in Piscatori (prav tam) vzpostavita vzporednico med migracijskimi potmi in njihovim romanjem v Meko ter s tem poudarita mobilnost romarjev. Čeprav je romanje premakljiv fenomen, ga Simon Coleman in John Eade (2004) uokvirjata kot obliko mobilne uprizoritve. Da bi ujela in uokvirila njegovo dinamično naravo, Paul Basu (2004) in Katharina Schramm (2004) opredeljujeta korenine kot enega od medijev, ki so rezultat romanj. Avtorji soglašajo, da je romanje pogosto podobno vračanju domov. Basu v svoji analizi škotske diaspore in njihovega vračanja predstavi termin »turizem korenin« (*ang. roots tourism*) kot odziv na občutja razmeščenosti (*ang. dislocatedness*) in želje po umeščenosti ter nameščenosti v kraju in času (Basu 2004, 158). Podobno trdi tudi Schramm (2004, 147), ki pravi, da so vračanja Afriških Američanov v Gano ena od oblik romanj, ki emigrante povezuje z njihovimi koreninami, te pa se začenjajo v zgodovini suženjstva in razselitve.

Izhajajoč iz opisanega so tudi fizična ali imaginarna vračanja v domači kraj in druge prakse mobilnosti migrantov in domačinov Himarë/Himare primerljivi z romanji. Skozi različne prakse mobilnosti migranti pogajajo, upravljajo in poustvarjajo občutke pripadnosti in lokalnosti. Ponavljajoči ritmi različnih oblik gibanj tvorijo nove pomene doma, skozi katere si emigranti zagotavljajo zavezanost h kraju in pokrajini. Pomeni doma, podobno kot pomeni kraja, so vzpostavljeni prav skozi različne prakse (ne)mobilnosti ljudi, stvari, idej, krajev in pokrajine.

## Kurbet, tradicionalna praksa mobilnosti

Kot navaja uvodnik, gibanje in mobilnost nista fenomena 20. stoletja, saj so se ljudje gibali skozi vso zgodovino. To velja tudi za Albanijo, kjer gibanje predstavlja pomembno tradicionalno prakso, t. i. *kurbet*, ki se je uveljavila v obdobju otomanskega imperija. *Kurbet* izhaja iz arabske besede *l ghurbeh* in

---

pomeni potovanje ter hrepenenje po domu. V obdobju otomanskega imperija se je *kurbet* ali turško *gurbet* nanašal na kakršno koli potovanje zaradi dela in je bil ter še danes ostaja termin, ki je nabit s čustvi, kot so bolečina (*dhimbje*) in hrepenenje po zapuščenem domu in družini. Številne ljudske pesmi in leposlovje (npr. Čajupi 2007, 79) pojejo oz. pripovedujejo o *kurbet* in z njim povezanim trpljenjem migrantov (*kurbetilli*) ter njihovih svojcev. *Kurbet*, trdi Papailias (2003, 1064), pomeni »biti v svetu« in kaže na hierarhijo spolov, saj se je nekoč nanašal le na moško domeno. Poznani pregovor pravi »*burin e nje kurbeti/gruan e nje djepi*« oz. »mož postane moški v svetu (*kurbet*)/ženska pa postane žena ob zibelki.«<sup>3</sup> Kljub pomembnim družbenim, političnim in ekonomskim spremembam v Albaniji ima imenovana tradicionalna praksa mobilnosti še danes velik pomen in se v nekaterih kontekstih uporablja kot sinonim za migracijo (gl. tudi Papailias 2003, 1064; Pistrick 2009, 2010; Dalipaj 2011). V Himarë/Himari to velja predvsem tedaj, ko se sogovorniki nanašajo bodisi na *kurbet* svojih prednikov, ki so se zaradi zaslužka selili v času pred drugo svetovno vojno, ali pa na množično migracijo, ki je sledila razpadu komunizma (npr. primer Pislis,<sup>4</sup> gl. Papailias 2003, 1059–1078).

Zaradi precejšnje erozivnosti terena, pomanjkanja rodovitne zemlje, ekonomskih, družbenih in političnih sprememb so se prebivalci Himarë/Himare v preteklih stoletjih preseljevali na različna območja današnje Albanije, Grčije, Italije, Turčije, Francije, Egipta, ZDA itd. (Polo 2001; Winniffrith 2002; Gregorič

---

<sup>3</sup> Ali dobesedno »mož pozna *kurbet*/ženska pozna zibelko« (gl. tudi Pistrick 2010, 30, op. 1).

<sup>4</sup> 28. maja 1999 je štiriindvajsetletni albanski ekonomski izseljenec v Grčiji Flamur Pislis ugrabil avtobus v grškem severnem mestu, kjer je živel in bil zaposlen vrsto let. Še danes obstajajo številne domneve, zakaj se je odločil za to dejanje. Ena od njih pravi, da se je zaradi nevzdržne ekonomske situacije želel odpeljati na kavo v rojstno mesto Elbasan, v osrednji Albaniji. Druga od njih pravi, da so bili v ozadju resni motivi. Načrte mu je preprečil albanski vladni ostrostrelec, ki ga je po dvajseturnem lovljenju po južni Albaniji ustrelil skupaj z enim od njegovih talcev. Dogodek je eskaliral v nacionalna trenja med Albanijo in Grčijo. Medtem ko je bil med prebivalci Grčije Pislis tako kot večina priseljencev iz Albanije obravnavan kot kriminalc in morilec, je bil med albanskimi prebivalci označen za simbol trdega dela in trpljenja v izseljenstvu. V spomin so mu napisali številne pesmi, ki so ga opevale kot »junaka *kurbet*« (Papailias 2003, 1059 in 1064).



---

Bon 2008a, 7–27). Večina sogovorcev tovrstni *kurbet* opredeljuje pozitivno, saj menijo, da je območje Himarë/Himare in njene prebivalce povezal s civilizacijo (*civilizim*), ekonomskim razvojem (*zhvilim*) in s splošno blaginjo. Medtem ko je *kurbet*, ki je bil značilen za obdobje pred drugo svetovno vojno, danes pogosto idealiziran, je današnja migracija v številnih rapsodijah paradoksalno opevana kot boleča izkušnja zaradi izgube emigrantov in doma na eni strani, na drugi pa kot junaško dejanje emigrantov, ki so v žrtvovanju za svoje družine odšli v »tujino« zaradi zaslužka (Pistrick 2010).

*Kurbet* pa ni navzoč le v narativni rabi, ljudskih pesmih in rapsodijah, temveč je materializiran tudi v predmetih, ki so bili v obdobju pred drugo svetovno vojno poslani iz tujine (*nga jashtë/apo okso*), prav tako pa v arhitekturi in prostoru nasploh. Tako številni posamezniki imenujejo hiše, ki so bile nekoč zgrajene s pomočjo denarja in materiala, ki so ga *kurbetilli* pošiljali iz Amerike, »ameriške hiše« (*shtëpija Amerikane/to Amerikaniko spiti*). Podobno velja še danes, ko so hiše, ki jih gradijo migranti z denarjem, ki ga zaslužijo z delom v Grčiji in Italiji,<sup>5</sup> imenovane »grške hiše« (*shtëpija Greke/Eleniko spiti*) ali »italijanske hiše« (*shtëpija Italiane/Italiko spiti*) (gl. tudi Dalakoglou 2009).

V obdobju komunizma, ko je totalitarni režim Enverja Hoxhe prepovedal prečkanje državnih meja, omejil selitve znotraj države (gl. Gregorič Bon 2008a, 51 op. 18) in prepovedal kakršno koli uporabo osebnih avtomobilov, se je *kurbet* kot praksa mobilnosti ustavil. Po razpadu komunističnega režima in množičnih izseljevanjih v Italijo in Grčijo (Mai in Schwandner-Sievers 2003; King in Vullnetari 2003; Vullnetari 2007, 14), sčasoma pa tudi v ZDA in druge evropske države, pa je pomen *kurbet* ponovno oživel in postal primerljiv z migracijo. Medtem ko termin migracija (*mëgrim*) pomeni zgolj administrativno in politično dejanje ter položaj posameznika, *kurbet* naslavlja način bivanja v svetu in v albanski družbi nosi širši moralni, družbeni in psihološki pomen. *Kurbet* predstavlja pomembno institucijo mobilnosti še danes. Domačini in migranti Himarë/Himare pogosto poudarjajo »prosto« prečkanje albansko-grških in drugih evropskih meja v schengenskem

---

<sup>5</sup> Zaradi ekonomske in fiskalne krize, ki se je v Evropi pojavila po letu 2008, so tovrstne investicije danes manj pogoste kot med letoma 1991 in 2008.

---

območju, ki so bile razen za pripadnike grške manjšine in preostale prebivalce Albanije težko prehodne vse do decembra 2010, ko so uvedli liberalizacijo režima vizumov za schengensko območje. Takšno mobilnost jim omogoča politični status soetničnih Grkov, ki jim ga podeljuje grška politika in jim s tem daje pravico, da zaprosijo za posebne izkaznice soetničnosti, ki jim poleg prostega prestopanja meja omogočajo tudi socialno in zdravstveno zavarovanje. Omenjenega statusa pa jim skladno z albansko ustavo ne priznavajo.

Številni domačini zaradi stalnih stikov in preseljevanj, ki so območje današnje južne Albanije in Grčije povezovali tako pred uvedbo komunističnega režima kot tudi po njegovem razpadu, v vsakdanjem pogovoru čezmejni prehod imenujejo kar »cesta« (ali *to dromo* v lokalnem grškem narečju), saj povezuje vas in območje z Grčijo in navsezadnje z »Evropo« (gl. Gregorič Bon 2008b, 83–105). Čeprav številni vaščani redko potujejo v druge države Evropske unije, radi omenjajo možnost »prostega« prehajanja znotraj njenih meja. Na temelju omenjenega socialnega kapitala domačini razmejujejo med seboj in »drugimi« prebivalci Albanije.

## Gibanje ljudi in krajev

Za območje Himarë/Himare pa ni značilno le gibanje ljudi, temveč tudi njene pokrajine. Območje, ki se razteza na okoli 25 kilometrih prek južnoalbanske obale in šteje osem vasi ter občinsko mesto, se je namreč v zgodovini nenehno spreminjalo. Število vasi je nihalo med osem in petdeset. Med 15. in 18. stoletjem je bilo na tem območju okoli 50 vasi, ki so bile razpršene po jugovzhodnih ravninah Laberije in južni obali Jonskega morja. Sredi 18. stoletja, v obdobju nadvlade Otomanov, se je zaradi islamizacije v Laberiji velikost območja precej zmanjšala. Stoletje pozneje, okoli leta 1930, pa je območje po velikosti postalo podobno današnjemu (Sotiri 2004, 263–264; Duka 2004, 64–66; Bixhili 2004, 12; Frashëri 2005, 9–10; Gregorič Bon 2008, 46). Danes si nekateri prebivalci prizadevajo, da bi se mestna občina Himarë/Himara združila z občino Lukova, s katero bi tvorili upravno neodvisno območje ali prefekturo (Marko 2006, 195).

Podobno kakor na južni obali in na alpskih območjih na severu Albanije sta goratost in sezonsko deževje mediteranskega podnebja na območju Himarë/

---

Himare glavna razloga za erozijo tal (Dedej 2002, 12). Ta skupaj z degradacijo zemlje zaznamuje omenjeno območje in zaradi nenehne (ne)mobilnosti ljudi prispeva k spreminjanju števila vasi, ki so bile uradno del Himarë/Himare. To pa premika lokacijo kraja ter območja. Zaradi nenehnih selitev, povezav in delitev ljudi in krajev so se vzpostavili in oblikovali različni položaji območja ter njegove širše okolice. V tem dinamičnem procesu konstrukcije Himarë/Himare so se torej uveljavili raznovrstni položaji oz. »kje« (prim. Green 2005) območja. Njen položaj je definiran v razmerjih z drugimi ljudmi in kraji, skozi katere domačini in migranti potujejo in se selijo. Kraji in ljudje drug drugega vedno vzpostavljajo v dinamičnih razmerjih z drugimi ljudmi in kraji. Pomena krajev ne določa njihova homogenost, temveč celota razmerij med različnimi ljudmi in kraji.

## Drugo dejanje: Dom

Dhërmi/Drimades, 1. avgust 2005 ob 19. uri – zaprašeni modri avtomobil znamke Peugeot z grško registrsko tablico je parkiral ob ozki cesti v vasi Dhërmi/Drimades, v občini Himarë/Himara. Iz avta je stopil moški, star okoli 50 let. Njegov utrujeni pogled se je zazrl proti hribu, kjer se razprostirajo zapuščene in sive kamnite hiše. Nekaj sekund kasneje je iz avta stopila ženska, podobnih let kot moški, in hitro odprla sovoznikova vrata. Z njeno pomočjo je iz avta počasi stopila starejša ženica. Utrujeni »potniki« so se povzpeli proti hribu, ki vodi proti kamnitim hišam. Moški in ženska, po imenu Dimitris in Zaharula, sta podpirala starejšo ženico in ji pomagala pri vzponu proti hiši.

Po razpadu komunističnega režima sta Dimitris in Zaharula skupaj z družino migrirala v Grčijo, v Atene. Oba sta rojena v vasi Dhërmi/Drimades,<sup>6</sup> a sta se v času komunizma oz. v najstniških letih zaradi izobrazbe preselila v obrežno mesto Vlora, ki je nekaj kilometrov oddaljeno od vasi. Tam sta končala srednjo šolo in se poročila ter si ustvarila družino. Dimitris se je zaposlil kot mehanik, medtem ko je Zaharula delala v šivalnici. V Vlora sta živela vse do razpada komunizma.

---

<sup>6</sup> Za podrobnejše informacije o vasi in njenih ljudeh v Dhërmiju/Drimadesu in Himarë/Himari nasploh gl. Gregorič Bon (2008a, 34–38).

---

Decembra 1990 sta s prvim migracijskim valom<sup>7</sup> migrirala v Atene. Ker prihajata iz ene od vasi Himarë/Himare, sta na podlagi vizuma, ki sta ga pridobila na Veleposlaništvu Republike Grčije v prestolnici Albanije Tirani, migrirala v Grčijo. Leta 2000, ko je Dimitrisov oče umrl, se je na Dimitrisovo pobudo k njima preselila Dimitrisova mama, ki zaradi starosti ni sposobna skrbeti zase in živeti v vasi v Albaniji. Prva leta svojega življenja v Grčiji sta Zaharula in Dimitris opravljala različna dela – od zidarstva, čiščenja, poljedelstva ipd. Kasneje se je Dimitris zaposlil kot zidar, medtem ko je bila Zaharula zaposlena kot čistilka v eni od osnovnih šol v Atenah. Skoraj vsako leto se Dimitris in Zaharula vračata v vas v času poletnih počitnic. Njuni otroci, ki so sedaj že odrasli in poročeni, živijo v Atenah. Tudi oni, kot poudarja Zaharula, se radi vračajo v vas svojih staršev, kjer se srečajo s sorodniki in prijatelji, ki jih niso videli leto dni ali več.

»Zmeraj ko se vzpenjam na hrib proti moji hiši, od koder imam razgled na vas, gore in morje, se zavem, da so moje korenine tu, v Drimadesu,« je v enemu od najinih pogovorov povedala Zaharula. Nadaljevala je:

Čprav ni nikogar, ki bi me pričakoval, razen seveda veliko dela, kot je čiščenje hiše, še vedno komaj čakam, da stopim na njen prag jo zavoham in začutim. To je moj dom/hiša (*shtëpi/spiti*). Kljub temu, da imam v Atenah tudi svoj dom, je ta dom drugačen. Tu so moje korenine (*rrënje/riza*).

Nato je Zaharula začela opisovati delo, ki ga mora opraviti, da je hiša snažna in vzdrževana. Z žalostnim glasom je pojasnila, da zaradi obilice dela še ni imela časa, da bi obiskala svojo mamo, ki živi z bratom ter njegovo družino. Pojasnila je, da namerava obiskati brata, preden se bo odpravila na romanje na Stavridi. Nato je potožila, da zaradi prezaposlenosti ni imela časa, da bi kupila darila za mamo in preostale člane razširjene družine, ki živijo v vasi. Odločila se je, da namesto daril svojim nečakom in nečakinjam da denar, medtem ko bo mami in bratu ter njegovi ženi podarila zavojček kave in sok, ki ju je kupila v Grčiji.

Medtem ko sva se pogovarjali, sva sedeli na verandi njene hiše in srebali kavo, ki jo je postregla skupaj s sladkim (*rechel/glikho*), ki ga je tako kot kavo kupila v

---

<sup>7</sup> Študije migracij (Bajraba in King 2005; Vullnetari 2007) prepoznava tri večje migracijske tokove, ki so pomembno vplivali na albansko gospodarstvo in družbo. Množične migracije so sledile razpadu komunističnega režima leta 1991; padcu piramidnih varčevalnih shem leta 1997; in ne nazadnje politični in gospodarski krizi na Kosovu leta 1999.

---

Grčiji. V nadaljevanju pogovora je Zaharula opisovala delo in druge obveznosti, ki jih mora opraviti vselej, ko se vrne v vas. Sledeč Colemanu in Eadeu (2004), ki romanja, bodisi sveta ali profana, opredeljujeta kot niz ponavljajočih dejanj in ritualov, so sezonska vračanja Zaharule in drugih emigrantov primerljiva z romanji v rojstno vas. Nanašajo se na vožnjo v koloni na relaciji Grčija–Albanija, čiščenje hiše, obiske sorodnikov, obdarovanje ipd., skozi katere emigranti vzpostavljajo svojo navzočnost v socialni odsotnosti iz vaške skupnosti, na podlagi katere nenehno poustvarjajo ukoreninjenost in pripadnost vaškemu kraju ter tako vzpostavljajo svoj dom (*shtëpi/spiti*).

### *Shtëpi*, institucija (ne)mobiliteti

Tako albanski kot grški jezik ne razlikujeta med »domom« in »hišo« (Dalagoglou 2009, op. 63), saj za obe besedi uporabljajo eno samo, in sicer *spiti* (grško) oz. *shtëpi* (albansko). Beseda *shtëpi* poleg termina *fis* (patrilinija) označuje tudi eno temeljnih enot albanskega sorodstvenega sistema (de Rapper 2012, 81). V območju Himarë/Himare *shtëpi/spiti* predstavlja temelj posameznikovega »bivanja« (prim. Ingold 2000). V študiji ljudstva Warlpiri v Avstraliji Michael Jackson (1995, 148) navaja, da »občutek doma se ne nahaja v kraju *per se*, temveč v aktivnostih, ki se odvijajo v tem kraju«. Tako na primer Zaharula in Dimitris kot tudi drugi emigranti skozi sezonska vračanja v Himarë/Himaro tvorijo pomen *shtëpi/spiti*, ki temelji na nizu dejavnosti, kot sta nostalgija,<sup>8</sup> hrepenenje (gl. tudi Rapport in Dawson 1998, 8), pa tudi na individualnih dejavnostih (čiščenje hiše) in družbenih praksah (obiskovanje sorodnikov, obdarovanje, obisk in zabava na obrežju vasi, romanje na Stavridi). Čeprav redki emigranti načrtujejo stalno vrnitev v Himarë/Himaro, ta zanje pomeni dom oz. *topos* njihovih korenin (*rrënjët/rizes*).

Vzpostavljanje doma je potemtakem »dinamični družbeni proces, skozi katerega se oblikujejo odnosi do krajev in oseb« (Jansen 2007, 16). Je materialna

---

<sup>8</sup> Seremetakis (1991) navaja, da etimološki pomen »nostalgije« izhaja iz grške besede *nostalgos*, kjer *nostó* pomeni vračanje ali potovanje nazaj v domovino, medtem ko *algó* pomeni goreča in boleča želja ali hrepenenje (*longing*) po nečem, kar vodi v vračanje.

---

manifestacija emigrantovega večnega vračanja domov in njegovih teženj po lokalnosti (gl. tudi Dalakoglou 2010, 733). Ko domačini in emigranti iz Himarë/Himare razpravljajo o gradnji svojih hiš, pogosteje uporabljajo izraz *bej shtëpi/kano or ftiahno to spiti* (delam hišo) kot izraz *ndërtoj shtëpi/htizo to spiti* (gradim hišo).<sup>9</sup> V Himarë/Himari, kot tudi v drugih delih Albanije, gradnja hiše lahko traja vrsto let ali celo desetletij in v številnih primerih ni nikoli dokončana. Po albanski pokrajini se razprostirajo nedokončane dvo- ali tronadstropne skeletne hiše, kjer sta navadno končani le drugo in tretje nadstropje, medtem ko so preostala nadstropja in streha nedokončani. Kot navaja Dimitris Dalakoglou (2010, 761), »delanje hiše« pri albanskih migrantih ni preprost proces gradnje, temveč zagotavlja dinamično in »navidezno« navzočnosti emigrantov v kraju njegovega »izvora«.

»Delanje hiše« (*ang. house-making*) izraža materialnosti migraciji in gibanj v postkomunistični Albaniji (Dalakoglou 2010, 772; gl. tudi Gregorič Bon v tisku). *Shtëpisë/spitai* (hiše) so materialna prisotnost odsotnih emigrantov, saj materializirajo odnose med emigranti in »domom« (*shtëpi/spiti*), ki so ga zapustili v Himarë/Himari in ne nazadnje tudi njihovo nenehno gibanje. S tem *shtëpi/spiti* zabrišejo prostorsko razliko med Atenami in Himarë/Himaro, prav tako pa začasno združujejo preteklost s sedanostjo in prihodnostjo.

Tovrstna začasna združitev je navzoča tudi v procesih vračanja domov (*ang. home-coming*), ki doseže vrhunec v različnih oblikah gibanj. Podobno kot slovenska diasporična skupnost v Argentini (Repič, prav tu), tudi emigranti Himarë/Himare skozi nostalgična spominjanja in senzorno doživljanje (npr. Zaharulino vonjanje) domačih krajev idealizirajo družbene odnose, sočasno pa presegajo vsakdanje in »težavne« realnosti njihovega življenja tako v Grčiji, državi destinacije, kot tudi v Albaniji, njihovi domovini. V tem pogledu emigranti ponovno vzpostavljajo svoj dom, ki ga doživljajo in opisujejo kot svetega.

---

<sup>9</sup> Podobno opazuje tudi Dimitris Dalakoglou (2010) v prispevku o materialnem vplivu hiš Gjirokastru, v južni Albaniji.

---

## Tretje dejanje: Obiski obrežja

Dhërmi/Drimades, 13. avgust 2005 ob 12.30 – kolona vozil, katerih večina je imela grško registracijo, se je počasi spuščala proti obrežju vasi. Čeprav je vas le dober kilometer oddaljena od obrežja, se večina emigrantov in drugih turistov, ki najamejo apartmaje v vasi, zaradi poletne vročine na plažo poda z avtomobilom. Z Ano, tedaj staro devetnajst let, sva sedeli na zadnjih sedežih modrega osebnega avtomobila znamke Opel Astra, ki ga je vozil njen oče, poleg njega pa je sedela Anina mama. Ana in njeni starši že vrsto let živijo v Atenah, kamor so se preselili nekaj let po razpadu komunističnega režima. Vsako leto se vračajo v rojstno vas (starih) staršev, kjer navadno preživijo največ petindvajset dni poletnega dopusta v hiši Aninega deda, ki je bival v vasi. Ker je vaška cesta, ki vodi proti obali, preozka, da bi se srečala dva avtomobila, je Anin oče moral ničkolikokrat zaviti ob rob vozišča in dati prednost vozilu, ki je prihajalo nasproti. Številni mimoidoči vozniki so se med seboj pozdravljali in včasih celo postali za nekaj minut, stopili iz avta, se rokovali in si izmenjali nekaj besed. To je še povečalo zastoje na ozki vaški cesti. Iz avtomobilskega tranzistorja modrega opla astre je hreščala grška popularna glasba, okna avta so bila odprta. Med vožnjo je Anin oče Nikos ponosno razkazoval vas, številne male cerkve in kapelice ter toponomijo zemljišč, kjer ima njegova *fis/soi* obdelovalne površine, nasade oljk in mandarin.

Potrebovali smo najmanj štirideset minut, da smo dosegli obalo, kjer se je zdelo, da zaradi množice vozil, ki so bodisi čakala na parkirno mesto ali ga iskala, pešcev in prodajalcev na drobno vlada popolna zmeda. Nikos se je uspel prebiti skozi kolono in se odločil parkirati pred nočnim klubom in barom svojega bratranca Petrosa. »Kako ne morem parkirati tu?« je pomenljivo vprašal ženo Marijo, ki je imela pomisleke glede parkirnega mesta. »Saj je Petros naš *soi* [pripada enakemu *fis/soi* kot Nikos].« Nikos je sunkoma parkiral na še prostem mestu pred Petrovim nočnim klubom in oznanil, da gre »malo naokoli« (*xhiro/volta*) po obrežju. Z Ano in njeno mamo pa smo se odpravile na plažo, poleg Petrovega nočnega kluba, kjer je imel postavljene ležalnike in senčnike, ki jih je oddajal turistom.

---

Plaža je bila polna kopalcev, ki so poležavali na ležalnikih ali pa se kopali v morju. Poleg nas je bila skupina mladih, starih od okoli 18 do 25 let, s katerimi sva se z Ano zaklepetali. Povedali so, da njihovi starši prihajajo iz vasi, a že vrsto let živijo v Atenah, in da preživljajo počitnice v vasi. Ena od deklet je svoj pogled pojasnila z naslednjimi besedami:

Res uživam, ko obiščem rojstno vas mojih staršev, kjer živijo tudi moji stari starši in kjer so moje korenine (*rizes*). Škoda, da ne morem ostati dlje kot petindvajset dni v letu, saj imam rada svojo vas. Drimades ima čudovito plažo in enkratno morje. Tu se vidimo z bratraci in sestričnami, s katerimi se v Atenah le redko srečamo. Tekom dneva uživamo v odbojki na plaži, zvečer pa se zabavamo v nočnih klubih.

Nato je nadaljevala, da oba starša prihajata iz vasi in da ji je oče povedal, da je bila njegova *soi/fis* nekoč zelo premožna in številčna. V stoletjih so se nekateri posamezniki očetove *soi/fis* preselili v Krujo, v mestece v osrednjem delu Albanije, kjer je priimek očetove *soi/fis* še danes poznan. Med našim klepetom je Nikos obiskal svojega bratranca Petra ter nekaj drugih prijateljev, ki so lastniki obrežnih barov in restavracij. Ko je bila ura tri popoldne, smo se vrnili v vas, saj je morala Marija pripraviti kosilo za svojega tasta in družino.

Podobno kot mladenka sta svoj pogled na vračanje v vas razložila tudi Marko in njegova žena Violeta, s katerima sem se pogovarjala nekoliko kasneje. Tako kot Anina starša sta rojena v Dhërmiju/Drimadesu in živita v Atenah. Violeta, rojena leta 1970, je povedala:

V Drimades se vračamo vsako leto. Ker smo od tu, ljubimo ta kraj. Tu živijo naši starši, ki jih pogosto – kolikor pač zmoremo – obiščemo. Žal jih v zadnjih nekaj letih zaradi prezaposlenosti in pomanjkanja dopusta lahko obiščemo le poleti in včasih tudi med velikonočnimi prazniki (*Pashka*). Naši otroci tu uživajo, saj lahko ves dan preživijo v naravi, kjer brezskrbno tekajo naokoli. To je namreč v Atenah nemogoče, saj so Atene veliko mesto, polno smoga in smradu.

Violeta je za trenutek postala, medtem pa je Marko nadaljeval:

Vedno se kopamo na tej strani plaže, kjer se zadržuje večina domačinov. Na drugi strani pa so pretežno tujci [*turisti iz drugih delov Albanije*] in tam se nikoli nisem počutil dobro. Poleti je res enkratno, saj lahko tu [*na plaži*] srečaš skoraj vse vaščane, celo tiste, ki živijo v izseljenstvu v Grčiji. Med letom vsi trdo garamo in zato nimamo časa za druženje. Prav to pa je tudi eden izmed razlogov, zakaj se tako radi vračamo v Drimades, kjer se poleti zadržujemo



---

na tej prekrasni plaži. To za nas ni zgolj plaža, saj ima svojo zgodovino. Tu so naši predniki trgovali in vsak *topos* nosi svoje ime. Mar poznaš ime tiste lepe in prostrane plaže, ki jo vidiš iz Llogare? *Meghalihora* se imenuje. In ali poznaš ime kraja, ki se nahaja pred *Meghalihoro*? *Grammata* in potem za njo *Meghalihora*. In za *Meghalihoro Jaliskari*.

Markov prijatelj Vangjelis, ki je sedel poleg Marka in Violete ter poslušal naš pogovor, je Marku nasprotoval:

Ne, nimaš prav! Najprej je *Grammata*, potem *Meghalihora*, *Voroskopo*, *Kondratsa*, *Jaliskari* in tam doli [*s prstom je pokazal proti bregu južno od nas*], v daljavi, je *Alevra*.

Ko sem Marka in Vangjelisa vprašala po pomenu naštetih imen, sta odgovorila, da so ti poznani njunima očetoma, medtem ko sta jih sama že davno pozabila. Za pozabo sta krivila komunizem, ki je po njunem mnenju širil lažno ideologijo in indoktriniral številne prebivalce Albanije, še posebej generacije, ki so se rodile po letu 1945. Medtem ko sta se Marko in Vangjelis pregovarjala o toponimih, je Violeta začela pospravljati stvari, ki so jih imeli na plaži. Bil je čas kosila in družini sta bili namenjeni v vas, kjer jih je pri Markovih in Vangjelisovih starših čakalo kosilo.

### »Turizem korenin« (*roots tourism*)

Ana, njeni starši, skupina mladih, Marko, Violeta in Vangjelis se skozi spominjanja na preteklost vasi, vožnjo proti njej in *xhiro/volto* po obrežju, pozdravljanja in srečevanja postopoma vračajo po poteh svojih korenin. Podobno kot navaja Repič (prav tu) na primeru slovenske diasporične skupnosti v Argentini, vračanje sezonskih emigrantov ni enkratno dejanje, temveč je proces oz. potovanje prek spominov, nostalgije in niza ponavljajočih se dejanj. To vračanje ima prostorske in časovne razsežnosti. Ne nanaša se le na vrnitev v rojstni kraj, bodisi resnični ali pa zamišljeni, temveč tudi na vrnitev v drugi čas, ki se bolj kot na sedanost veže na preteklost. Slednja je skozi nostalgična potovanja bolečine in izgube vedno znova poustvarjena. Tako se na primer Marko in Vangjelis ne moreta uskladiti glede toponomije obrežne pokrajine, na katero so se naslavljali njuni predniki.

Poglavje prikazuje, kako se vračanje mlajše generacije migrantov kljub

---

številnim podobnostim razlikuje od vračanja starejše generacije. Kot opisuje skupina mladih in deloma tudi Ana, njihova vračanja niso tako prežeta z emocijami in spomini na preteklost kot vračanja njihovih staršev. Preteklosti se spominjajo le bežno, skozi pripovedovanja svoji staršev. Vračanja mlajše generacije so na neki način primerljiva s turističnimi obiski obale in tako sovpadajo s turizmom korenin (*roots tourism*), kot ga opredeljuje Basu (2004). Avtor (2004, 173) trdi, da je turizem korenin neke vrste metaforično in fizično potovanje, ki temelji na težnjah iskanja pripadnosti, izvora in doma. Čeprav se mlajša generacija sezonskih »povratnikov« v vasi samoopredeljuje za Grke, pri čemer opozarja na posedovanje grških potnih listov, grškega jezikovnega koda, navad in običajev, se v Grčiji zaradi pejorativnih oznak, ki jih tamkajšnji prebivalci pripisujejo albanskim migrantom, le redkokdaj opredeljuje za Grke. Številni domačini pa jih pogosto opredeljujejo kot turiste, ki so v tranzitu ali, kot je nekoč povedal eden od lastnikov obrežnega bara:

So kot v tranzitu, le potujejo skozi [vas] ... Vas vidijo kot kraj, kjer gredo na plažo in igrajo odbojko. Potem grejo v Panoramo [bar in nočni klub] in pijejo frape [Nescafe-frape]. To je Dhërmi! In potem je še hiša, kjer živi stara ženica, ki jim vsak dan pripravi *buke me djathe* [kruh s sirom] za na plažo.

Torej je to kraj, kjer na plaži igrajo odbojko, v Panorami pijejo *frape* in spijo v stari hiši, kjer živi stara ženica, ki je po naključju njihova stara mama.

Lastnik bara je nadaljeval, da mlajša generacija migrantov pravzaprav ne pozna zgodovine vasi, njene toponomije, ta pa jih niti ne zanima, saj ne želijo biti sprejeti med domačini, temveč med svojimi vrstniki v Atenah, kjer živijo z občutki inferiornosti in stigmatizacije.

Nekoliko drugačno pa je vračanje prve generacije, ki je prežeto z nostalgичnim in bolečim potovanjem v preteklost, skozi katerega nenehno poustvarjajo svoj kraj in dom. Obiski obale so kot posnetek njihovih sezonskih vračanj v dom(ovino), ki zajemajo motorizirana, fizična in zamišljena potovanja, srečevanja sorodnikov, znancev in prijateljev ter spominjanja preteklih krajev. Vračanje je torej raznovrsten in večpomenski proces, saj združuje različne oblike potovanja in gibanj. Skozi tovrstna gibanja posamezniki nenehno vzpostavljajo lasten položaj v odnosu do različnih krajev, bodisi preteklih ali sedanjih, »domačih« ali »tujih«, oddaljenih in bližnjih, resničnih in zamišljenih.

---

## Četrto dejanje: *Pame jia Stavridhi/Shkojmë në Stavridh*

Ura je bila štiri popoldne, ko smo se z Zaharulo in njeno nečakinjo Eleni odpravile na pot proti samostanu Stavridi. Stavridi, ki v grškem jeziku pomeni križ, leži v zaledju gore Gjinvlashi in se vzpenja za vasjo Ilias/Lates na območju Himarë/Himare. Nekaj let po razpadu komunizma, ki je prepovedoval kakršno koli prakticanje religije, je samostan postal pomemben romarski kraj, v katerem se vsako leto avgusta na predvečer praznika Zaspnja Božje matere ali *Kimisis Theodokon*<sup>10</sup> oz. *Panayia* oz. *Mikri Pashka* zberejo številni lokalni prebivalci, povratniki in emigranti. Praznik *Panayie* je eden od pomembnih pravoslavnih praznikov, ki ga verniki praznujejo 15. avgusta vsako leto.

Makadamska pot, ki se vije skoz vasi, se je ob izhodu začela postopoma ožiti in rahlo vzpenjati. Med potjo je Zaharula opisovala svojo navezanost na z Dhërmi/Drimades. Čeprav v Atenah živi že več kot petnajst let, meni, da nikoli ne bo pozabila vasi, ki jo ljubi in kjer so njene korenine. »Tu imam hišo in zemljo in ljudje me poznajo. Vejo, kdo sem.« (Kateri družini pripada, o. p.) Čeprav se veliko migrantov po upokojitvi vrača v vas, pa se Zaharula ne namerava vrniti. Meni, da življenje na vasi ne ponuja toliko možnosti kot življenje v Atenah.

Tu [v vasi] bi se težko navadila na izpade elektrike v zimskem času, redukcije vode, slabo infrastrukturo, socialne in zdravstvene usluge. Prav tako se je življenje v vasi občutno spremenilo. Vse več je tujcev [priseljencev iz drugih delov Albanije], katerim ne moremo povsem zaupati. Nekeč so bili ljudje bolj prijazni kot danes in se niso prepirali glede zemlje [zemljiške lastnine] tako kot danes. Številni opravljajo svoje sosedne in sorodnike in se ne menijo za vas in njeno okolico. Veliko hiš je zapuščenih in propadajo, vas je nasmetena.

Pozneje mi je Eleni nejevoljno potožila, da teta v marsičem pretirava, saj navsezadnje ne živi v vasi, temveč v Atenah. Zaharula je nadaljevala z opisom družine svojega moža, ki po njenem mnenju pripada eni od nekeč premožnejših in uglednih *fis/soi*<sup>11</sup> v vasi. S ponosom je dodala, da je bila hiša, ki jo je podedoval

---

<sup>10</sup> Ali grško *Κοίμησις Θεοτόκου*; to je pomemben praznik vzhodne pravoslavne Cerkve, ki praznuje Zaspnje Thodokos (Božje matere) oz. Jezusove matere.

<sup>11</sup> Kadar vaščani Dhërmi/Drimadesa govorijo o skupinah več družin (*ikoyenia/familje*), ki imajo skupni priimek, uporabljajo pojem *fis/soi*. Čeprav se omenjena izraza uporabljata sinonimno, sta v različnih študijah različno definirana. Glede na pogovore z domačini

---

njen mož, zgrajena daljnega leta 1920 s pomočjo denarja, ki mu ga je pošiljal brat iz Neaplja, kjer je služil v najemniški vojski. Zato se hiši še danes reče *Shtëpia Italiane/Italiko spiti*. Medtem ko je opisovala zgodovino svoje družine, smo še naprej hodile po makadamski poti. Tekla je vzporedno z malim kanjonom, ki ga je urezal eden številnih hudournikov, ki se vijejo po kraški pokrajini Himarë/Himare. Makadamska pot se je neenakomerno dvigala in spuščala, medtem ko je pokrajina postopoma prehajala iz sredozemskega grmičja v mešani gozd. Ko je bila polovica poti že za nami, se je začela romarska pot še bolj ožiti in vzpenjati, pogled na širo pokrajino pa so začeli postopoma zapirati okoliške gore in iglasti gozd. Sčasoma smo začele srečevati tudi druge romarje, ki so si bodisi peš ali pa z avtomobili utirali pot na Stavridi. Zaradi drvečih osebnih avtomobilov, ki so se z vsemi močmi vzpenjali po kamniti poti, smo postale previdnejše in smo hodile ob robu, druga za drugo. Zaradi hitrosti vozil se je romarska pot ovila v siv dim, po gozdu pa je odmevalo glasno trobljenje.

Po uri hoje smo prispele do samostana, kjer so se na dvorišču že zbirali romarji. Mnogi so stali v dolgi koloni, ki se je vila proti mali cerkvi, da bi prižgali svečo in se poklonili ikoni Device Marije. Nekateri pa so postopali po dvorišču samostana in kramljali. Začelo se je temniti. Dolina, obkrožena z okoliškimi hribi, je zaživela v vrvežu romarjev, med katerimi so prevladovalle starejše ženice iz različnih vasi Himarë/Himare in emigranti vseh generacij. Medtem ko so si starejši romarji pripravili ležišča na dvorišču samostana, so se mladi zabavali ob zvoku glasbe in plesa.

Ob deveti uri je padla noč in naznanila začetek večerne maše, ki so se je udeležile le starejše romarice. Maši je sledila večerja na prostem. Kljub pravoslavnemu postu, ki prepoveduje mesne in mlečne izdelke, olje in vino, so le redki sledili postnim zapovedim. Romarji so si postregli s hrano, ki so jo prinesli

---

je *fis/soi* v Dhërmiju/Drimadesu sestavljen iz patrilinijskih potomcev z istim prednikom, priimkom in »isto krvjo« ali *ena ema*, pogosto pa imajo tudi skupno zemljiško posest, navadno gozdove in pašnike. Pomen *fis/soi* lahko torej primerjamo s pomenom *yenia* na Notranjem Maniju, ki vključuje »vse patrilinijske potomce skupnega prednika ter drugo krvno ali fiktivno sorodstvo, ki se je s procesi asimilacije vključilo v potomstveno linijo« (Seremetakis 1991, 25).

---

s seboj, na primer s špinačno pito, pečeno papriko, paradižnikom, olivami, kruhom, pili pa so vodo ter žganje (*raki*). Mladina je pila pivo in druge alkoholne pijače, ki so jih prinesli s seboj.

Med jedjo sem klepetala z mlado družino, ki prihaja iz ene od vasi Himarë/Himare. Romanja se udeležujejo vsako leto, saj uživajo v pokrajini in družbi v samostanu. Marko, ki je star približno trideset let in ki je kot najstnik skupaj s starši migriral v Grčijo, je menil, da je Stavridi kraj, kjer lahko sreča veliko domačinov, ki danes tako kot on živijo v različnih delih Grčije. V nadaljevanju pogovora je pojasnil, da je mož poleg njega njegov prijatelj že od mladih let. Kot otroka sta skupaj odraščala v bližnjem mestu Vlora, kamor so se preselili njuni starši v obdobju komunizma. Skoraj vsako poletje se vračajo v vasi, kjer preživijo poletne počitnice ter uživajo na plaži, soncu in v druženju. Marko je dodal, da med letom pogreša vas, saj ji pripada in ima v njej svoj dom in korenine. Na moje vprašanje o povratku pa je odgovoril negativno. Podobno kot Zaharula Marko meni, da vas ne ponuja toliko možnosti, kot jih ponuja mesto. Dodal je, da čeprav živi v Grčiji, ne bo nikoli pozabil svojih korenin (*rrnjet/rizes*).

Domačini me tu poznajo. Nikoli ne bom pozabil starke, ki me je ustavila sredi vasi, me pozdravila in rekla, da gotovo prihajam iz družine Duni. Vedela je da je bila moja družina ena od premožnejših v Himari in da so bili moji predniki lastniki ladje, s katero so nekoč [v 19. stoletju] trgovali z Grčijo in Italijo. Kljub temu, da imam *spiti* [hišo/dom] v Atenah že vrsto let in imam veliko prijateljev, nihče od njih ne pozna tako dobro zgodovine moje družine tako kot ta ženica. Zato vem, da so moje korenine [*rizes*] tu v tej vasi, in ne v Vlora, kjer sem se rodil, kot tudi ne v Atenah, kjer živim danes.

V nadaljevanju je Marko opisoval *kurbet* svojih prastarih staršev in njihovo čezmorsko trgovanje, ki je bilo značilno le za nekatere »avtohtone« družine v vasi. »Vendar je bilo to tedaj, ko je bila cesta odprta (*otan to dromos itane aniktos*).« [Nanašajoč se na albansko-grško mejo.] Na vprašanje o pomenu avtohtonosti je Marko odvrnil, da biti avtohton pomeni biti domačin (*vendasit/horianos*) ali »iz kraja« in dodal:

Res škoda, da danes v vasi živi vse več tujcev [*kseni*]. Večina med njimi je muslimanov in imajo drugačne navade. Nekateri govorijo severnoalbansko narečje [ghek], ki je zelo težko razumljivo za domačine. Ker ne prihajajo iz vasi, se ne menijo za domačine in okolico.

---

V času najinega pogovora se je razpoloženje v romarskem kraju sprevrnilo v zabavo. Najstniki, ki so se zbirali v gručah, so si postregli s pivom, vinom, ouzom in drugimi alkoholnimi pijačami, ki so jih prinesli od doma. Zadovoljno so se pozibavali ob zvokih grške in tuje popularne glasbe, ki je hreščala iz radijskih tranzistorjev, ki so jih prinesli s seboj. Drugi so popevali starejše grške popevke iz 70. in 80. let prejšnjega stoletja, ki so jih v njihovi rani mladosti poslušali in prepevali njihovi starši. Tretji so kartali, četrti so igrali različne družabne igre; odbojko, vleko vrvi, preskakovanje ovir in podobno. Ob popivanju in igri se je mladina povsem razvnela. Po dolini sta odmevala smeh in glasen klepet. Medtem ko se je mladina zabavala vse do zore, so starejši romarji in družine z otroki zaspali na ležiščih, ki so si jih pripravili na dvorišču samostana. Ob petih zjutraj, ko je sonce že mežikalo izza gora in dolino Gjinvlashi preplavilo s svetlobo jutranje zarje, je bila večina romarjev že budna. Vsi so se pripravljali na sveto mašo, ki se je začela ob šesti uri. Romarji so se zbrali na dvorišču pred cerkvico, kjer je potekala slovesnost. Številni med njimi so bili utrujeni od ponočevanja. Zbranih je bilo približno 200 romarjev; nekateri so prišli v zgodnjih jutranjih urah. Nekaj romarjev je dogodek snemalo z video kamerami. Mnogi pa so bili od nočnega veseljačenja preutrujeni, da bi prisluhnili maši.

Okoli osme ure zjutraj se je ceremonija končala. Dolina je bila že močno obsijana s soncem in postajalo je vse bolj vroče. Gruča romarjev se je postopoma pomikala proti izhodnim vratom in odhajala proti domu. Glasno so se poslavljali in drug drugemu želeli prijetno praznovanje *Panayie*.

## Romanje kot oblika gibanj

V poznih devetdesetih letih prejšnjega stoletja je pionir antropoloških raziskav romanj, Victor Turner, opozoril na pomanjkanje študij, ki romanja primerjajo z ekonomskimi migracijami (Turner 1974, 187). Štiri leta kasneje sta zakonca Victor in Edith Turner (1978, xiii) v eni od vodilnih študij romanje definirala kot »kinetični ritual«, kjer potovanje in gibanje prinašata začasno družbeno in psihološko transformacijo. Danes je vzporednica med romanji in migracijami že povsem uveljavljena. Romanje na Stavridi skupaj z drugimi oblikami gibanj

---

(obiski obale in vračanje v rojstno vas) predstavlja posnetek sodobnih gibanj in nenehnih vračanj v Himarë/Himaro. Skozi te procese emigranti gradijo odnose do svojih »rojstnih« vasi in vzpostavljajo občutek ukoreninjenosti v vaški prostor. Romanja v gorsko zaledje Stavridi in vračanja v rojstni kraj so kot tropi poti, s časovnimi in prostorskimi razsežnostmi, katerih pomen je pogojen z zahtevami po vzpostavljanju in ohranjanju lokalnosti.

Romanje je torej družbeni dogodek, ki predstavlja osnovo za družbene interakcije, na temelju katerih emigranti poustvarjajo družbeni spomin. Vasi Himarë/Himare, njihovo obrežje in gorsko zaledje Stavridi so lokacije družbene kohezije in potrjevanja obstoječih ali zamišljenih socialnih vezi. Pomen družbene kohezije ni enak pomenu *communitas*, kot ga opredeljujeta zakonca Turner (1978, 15), temveč izraz vsakdanjega sveta gibanj in nenehnih premikov, na temelju katerih emigranti zagotavljajo svoje korenine. Sledeč Colemanu in Eadu (2004) ter Michaelu Sallnowu (2000), ki opredeljujejo romanje kot kinetično zemljevidenje prostora, trdim, da emigranti skozi različne oblike romanj kolektivno in ponovno uprizarjajo vračanje domov ter redefinirajo svoje korenine in pripadnost.

V lokalnem grškem narečju, ki ga uporabljajo v Himarë/Himari, ne obstaja beseda, ki bi neposredno sovpadala s slovenskim pomenom romanja. Kadar koli se domačini in emigranti pogovarjajo o romanju, uporabljajo deskriptivni termin, in sicer »gremo na Stavridi« (*shkojmë në Stavridh/pame yia Stavridi*). Le redki emigranti se naslanjajo na besedo *proskinima*, ki v dobesednem prevodu pomeni posvetitev cerkvenim ikonam (Winkelman in Dubisch 2005, xiv). Jill Dubisch (1995, 95) v študiji romanj na grškem otoku Tinos trdi, da se romarji tudi začasno ne ločijo od svoje lokalnosti, temveč romanje ostaja del njihovih vsakdanjikov. Podobno se tudi romanja na Stavridi ne nanašajo toliko na niz pobožnih praks in posvetitev svete ikone *Panayie*, kot se nanašajo na romarska potovanja in procese ustvarjanja družbene mreže med emigranti in domačini. Z drugimi besedami romanja na Stavridi niso toliko religiozna, kot so prežeta z občutki doma, domačega kraja in nostalgije, skozi katere emigranti poustvarjajo preteklo in sedanjo pripadnost. V tem pogledu je vračanje domov interpretiramo kot romanje, ki uteleša sveto potovanje (prim. Liebelt 2010, 263).

---

## Ritem (ne)gibanj in vzpostavljanje kraja in časa

Vsebina poglavja pojasnjuje, kako različne prakse (*kurbet*) in oblike gibanj sovpadajo s posvetnimi romanji, saj tako kot slednja vključujejo niz ponavljajočih se dejanj, kot so čiščenje hiše, obiski sorodnikov in prijateljev, ki živijo v vasi, obiski obale in religiozno romanje na Stavridi. Omenjeni niz dejanj se skozi različne prakse in oblike gibanj ves čas ponavlja in na ta način tvori ritem, ki, kot predlaga Henri Lefebvre (2004, 8), povezuje in hkrati razločuje ciklične in linearne procese, kontinuum in diskontinuum, ponavljanje in razlikovanje, ter na ta način vzpostavlja merilo. Vsak ritem vključuje ponovitve v času in prostoru, reprize in vračanja, ki pa nikoli niso povsem identične. Vsaka ponovitev, trdi Lefebvre (2004, 6–7), vključuje spremembo in jo pravzaprav tudi tvori.

Ritem ne razločuje gibanja od statičnosti oz. mobilnost od nemobilnosti, temveč ju združuje v kontinuum. Tako sta tradicionalni praksi (ne)mobilnosti *kurbet* in *shtëpi* povezani, saj sta del kontinuum, skozi katerega se vzpostavljata ritma časa in kraja. Ko se emigranti/popotniki/turisti/romarji vračajo v vasi svojega »izvora«, se zadržujejo na obali, romajo na Stavridi, vzpostavljajo ritme, ki premoščajo razlike med preteklostjo, s katero se srečajo v vasi, in sedanostjo, ki jo živijo v emigraciji. Prav ta premostitev pa jim omogoča, da presegajo težave, s katerimi se kot emigranti spopadajo tako v vaškem okolju Himarë/Himare kot v Atenah. Medtem ko so v vaškem okolju pogosto opredeljeni kot emigranti oz. turisti, ki prihajajo z območja in so se zaradi dolgoletnega življenja v Grčiji odtujili od življenja na vasi, so v Grčiji pogosto stigmatizirani in označeni za tujce.

Skozi različne oblike (ne)gibanj emigranti ukoreninjajo poti, ki jih na eni strani povezujejo z rojstnim krajem oz. krajem »izvora« v Himarë/Himari, na drugi pa jih navezujejo na lokacijo njihove emigracije v Grčiji. Njihove korenine niso na eni sami lokaciji, temveč so skladno s Timom Ingoldom (2011, 10) opredeljene kot linije, ki povezujejo različne lokacije in se prepletajo v vozle, ki tvorijo preplet (*ang. meshwork*), skozi katerega se izraža »bivanje«. »Življenja niso živeta znotraj krajev, temveč skozi, okoli, v in iz njih in hkrati iz in v druge kraje.« (Ingold 2000; prim. Ingold 2011, 33) Podobno kot življenja Romov v okolici Krškega (gl. Janko



---

Spreizer, prav tu) se življenja emigrantov, ki prihajajo iz Himarë/Himare, odvijajo prek/skozi poti, po katerih potujejo in se vračajo, ter ne v krajih, v katerih živijo. Če bi parafrazirala Ingolda, emigranti Himarë/Himare bivajo v svetu kot »popotniki« (*wayfarers*), ki nenehno potujejo med Himarë/Himaro v Albaniji in Atenami v Grčiji. Izhajajoč iz tega so emigrantske težnje in občutja ukoreninjenosti ter doma vzpostavljeni skozi njihov način popotovanja (*wayfaring*), saj imenovane težnje in zahteve osmišljajo njihovo bivanje v svetu gibanj in selitev.

Izhajajoč iz Basuja (2004) so sezonska vračanja emigrantov opredeljena kot vračanja domov, kjer se pomeni doma ne nanašajo le na materialnost hiše, nostalgijo, občutke pripadnosti, počitnice in zabavo, temveč tudi na lokacijo, ki združuje Himarë/Himaro in Atene. Tako na primer Marko meni, da je njegov dom (*shtëpi/spiti*) tako v Atenah kot v Himarë/Himari, le da so v slednjem tudi njegove korenine. Tovrstno pojmovanje doma vzpostavlja odnos med Himarë/Himaro in Atenami in presega njuno geografsko razdaljo. Lokacija omenjenih krajev je potemtakem relativna in relacijska, saj je pogojena s potovanji (*wayfaring*) med posameznimi kraji, skozi katere se tvorijo relacije in odnosi med ljudmi in kraji (gl. tudi Janko Spreizer in Repič, prav tu). Dom je vzpostavljen skozi niz neurejenih odnosov in relacij med ljudmi in kraji, to pa tvori njegovo relativno lokacijo (Green 2005).

## Zaključek

Mobilnost v Albaniji ne predstavlja zgolj »norme« današnjega časa, temveč je del bivanja posameznikov že več stoletij. Različne oblike in prakse gibanj, npr. *kurbet*, so pomembno zaznamovale zgodovino območja Himarë/Himara. Domačini so se gibali in selili skozi stoletja. *Kurbet* kot pomembna družbena institucija mobilnosti se je vpisal v pripovedi o sedanjih in preteklih gibanjih v kraje v Grčiji, Italiji in drugam. Skozi spominjanja in pripovedi emigranti vzpostavljajo in utrjujejo razločevanja in hkrati tudi relacije z drugimi ljudmi in kraji ter ustvarjajo občutke lokalnosti in ukoreninjenosti v »domači kraj« – bodisi resnični ali pa zamišljeni. Pomena lokalnosti in doma (*shtëpi/spiti*) nista opredeljena le prek teženj o ukoreninjenosti emigrantov v rojstno vas, temveč

---

tudi skozi njihova »popotovanja« v/iz/prek vasi in krajev nasploh. Ko emigranti izražajo svoje občutke pripadnosti, vzpostavljajo pomen doma (*shtëpi/spiti*), pa tudi možnost gibanja (*kurbet*). Odnosnost med *kurbet* in *shtëpi/spiti* tvori kontinuum med mobilnostjo in ukoreninjenostjo. Podobno kot kraj tudi dom ni statična lokacija, temveč relacijski proces, saj ljudje v nekem zgodovinskem, političnem, ekonomskem, družbenem in kulturnem okolju nenehno spreminjajo njegov pomen (gl. tudi Repič, prav tu). Pomeni doma in pripadnosti so pogosto povezani s skupinskimi občutki ukoreninjenosti v določeno lokacijo, hkrati pa zavezanosti gibanju (vračanju, romanju in migracijam).

Mobilnost, na primer tradicionalna praksa *kurbet* in njene sodobne različice (*mëgrim*), na eni strani pomeni zmožnost gibanja, ki domačinom, povratnikom in emigrantom Himarë/Himare prinaša družbeni kapital, na drugi strani pa je mobilnost, pospremljena z bolečino (*dhimbje*), umanjkanjem in hrepenenjem po domu in hiši (*shtëpi/spiti*). Pomen *kurbet* je torej dvoumen, saj združuje bolečino in splošno blagostanje. *Kurbet* je utelešena emocionalna mobilnost, saj je del posameznikovega bivanja, arhitekture in pokrajine v Himarë/Himari.

(Ne)mobilnost tvori razločevanja in povezave med posameznimi ljudmi in kraji. Namreč, kot je omenjeno v uvodu dane knjige, obstaja razlika med tistimi posamezniki, ki prehajajo državne meje svobodno, in tistimi, ki so pri takem prehajanju omejeni ali onemogočeni. Čeprav je liberalizacija režima vizumov decembra 2010 prebivalcem Albanije omogočila »svobodno gibanje« (*levizje e lire*), domačini, povratniki in emigranti Himarë/Himare še vedno poudarjajo zmožnost »svobodnega gibanja« oz. prehajanja meja, ki jim je omogočena že več desetletij in ki je njihovemu območju prinesla ekonomski in družbeni kapital. Status in moč, ki ju domačini pripisujejo določenim krajem in ljudem (Grčija, Italija, ZDA, Evropa), sta ekonomsko, politično, družbeno in zgodovinsko pogojena ter na ta način poustvarjata »geografijo moči« (prim. Massey 2004), kjer so nekateri kraji, države in ljudje opredeljeni kot centralni, drugi pa kot marginalni. Poziciji centralnosti in marginalnosti pa sta vselej premakljivi in pogojeni z (ne)gibanji oz. (ne)mobilnostjo ljudi, krajev, idej in ekonomskega ter političnega kapitala (gl. tudi Janko Spreizer, prav tu). Ko Zaharula in Marko opisujeta preteklost vasi

---

in trgovske stike njunih prednikov, vas umeščata v centralno pozicijo, ki postane marginalna tedaj, ko jo primerjata z življenjskim standardom v Grčiji in navajata razloge za zgolj začasno vračanje v »domači kraj«.

Emigranti, ki prihajajo iz Himarë/Himare, so kot popotniki, ki skozi različne oblike popotovanj pletejo vezi med različnimi kraji, kar jih navdaja z občutki ukoreninjenosti. Čeprav se tovrstni občutki razlikujejo glede na generacijo, skozi občutja ukoreninjenosti vzpostavljajo svojo identiteto in utrjujejo navezanost na resnični ali zamišljeni kraj »izvora« in dom (*shtëpi/spiti*). Skozi korenine in poti vračanja gradijo lokacijo Himarë/Himare kot niz srečevanj in prevodov. Ko upravljajo in se pogajajo glede svojih občutij pripadnosti, poudarjajo svoja pretekla in sedanja gibanja in opredeljujejo svojo lokalnost kot obliko »bivanja-v-potovanju« (prim. Clifford 1997).

Romanje je eden od pomembnih procesov vzpostavljanja družbenih odnosov in občutkov ukoreninjenosti v določen kraj oz. lokacijo. Romanje emigrantov na Stavridi je bolj kot z religioznimi občutji prežeto z občutji doma, domačega kraja in z nostalgijo, skozi katero poustvarjajo svojo preteklo in sedanjo pripadnost. Vračanje je lahko interpretirano kot romanje, saj uteleša potovanje in je prežeto z občutki svetosti. Ti občutki temeljijo na težnjah po lokalnosti in imajo prostorske implikacije. Pomen lokalnost ni singularen, temveč kontekstualen in naključen. Ideali o ukoreninjenosti in hkrati gibanju napolnjujejo emigrante Himarë/Himare z občutki umeščenosti v imenovano območje kot kraj, ki je oblikovan skozi nenehne relacije z Atenami in drugimi kraji ter Himarë/Himaro. Lokacija Himarë/Himare je potemtakem relativna, saj je nenehno vzpostavljena skozi niz gibanj v/iz/skozi/prek krajev in odnosov z drugimi ljudmi in kraji. Ritmi, ki se vzpostavljajo skozi različne oblike (ne)gibanj, gradijo medsebojne povezave med Himarë/Himaro kot lokacijo korenin in preteklosti na eni strani in Atenami kot lokacijo sedanjega življenja na drugi. Prav to pa tvori preplet, ki zmanjšuje geografsko razdaljo med omenjenima krajema.

(Ne)gibanje je osrednja družbena institucija v Himarë/Himari. Različne oblike in prakse (ne)gibanj so kot tropi poti, prek katerih emigranti vzpostavljajo svoj dom kot lokacijo pripadnosti. V današnjem svetu premakljivih ekonomskih,

---

fiskalnih in političnih odnosov je pomen pripadnosti povezan z občutki ukoreninjenosti v določeno lokacijo na eni strani, pa tudi ukoreninjenostjo v poti migracij in gibanj na drugi.

## Literatura

- Basu, Paul. 2004. Route Metaphors of Roots-Tourism in the Scottish Diaspora. V *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, ur. Simon Coleman, in John Eade, 150–174. London: Routledge.
- Bixhili, Foto. 2004. *Jipet e Iperit. Himariotët*. Tiranë: Botimet Toena.
- Çajupi, Andon Zako. 1990. *Baba-Tomorri*. Tiranë: Shtëpia Botuese »Naim Frasherik«.
- de Certeau, Michael. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Coleman, Simon, in John Eade (ur.). 2004. *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. London: Routledge.
- Clifford, James. 1997. *Routes: Travel and Translations in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dalakoglou, Dimitris. 2009. Building and Ordering Transnationalism: The »Greek House«. Albania as a Material Process. V *Anthropology and the Individual: A Material Culture Perspective*, ur. Daniel Miller, 51–68. New York: Berg.
- . 2010. »Migrating-Remitting-'Building'-Dwelling: House-making as 'Proxy' Presence in Postsocialist Albania«. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16: 761–777.
- Dalipaj, Gerda. 2011. »Dy pëllëmbë dhë për një varr në të ardhmen e përjetshme! Domethënia e vendit të varrimit në kushtet e migrimit jashtë dhe brenda vendit«. *Annuario*. Nr 1. QKHA. Tirana.
- Dedej, Zamir. 2002. *National Report on Marine and Coastal Biodiversity. Republic of Albania Tirana, March 2002*, dosegljivo na [http://nfp-eionet.eu.int:8180/convention/other\\_conv/1075458781](http://nfp-eionet.eu.int:8180/convention/other_conv/1075458781) (20. oktober 2007).

- 
- Dubisch, Jill. 1995. *In a Different Place: Place, Pilgrimage and Politics at a Greek Island Shrine*. Princeton: Princeton University Press.
- Duka, Ferit. 2004. Aspekte social-ekonomike dhe demografike të Himarës gjatë sundimit Osman (shek. XV–XVI). V *Himara në Shekuj*, ur. Lefter Nasi, Kristaq Prifti, 62–95. Tiranë: Akademia e Shkencave Shqipërisë.
- Eickelman, Dale F., in James Piscatori (ur.) 1990. *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Berkeley: University of California Press
- Frashëri, Kristo. 2005. *Himara dhe përkatësia ethnike e Himarjotëve. Bisedë me historianët Grekë*. Tiranë: Botimet Toena.
- Green, Sarah F. 2005. *Notes from the Balkans: Locating Marginality and Ambiguity on the Greek-Albanian Border*. Princeton: Princeton University Press.
- Gregorič Bon, Nataša. 2008a. *Prostori neskladij: Etnografija prostora in kraja v vasi Dhërmi/Drimades, južna Albanija*. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 2008b. »'Where are we? Europe or Albania': Regionalism as Seen by the Local People of Dhërmi/Drimades in Southern Albania«. *Dve domovini/Two Homelands* 27: 83–106.
- . (v tisku). *Secular Journeys, Sacred Places: Pilgrimage and Home-making in the Himarë/Himara Area of Southern Albania*. V *Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe: Crossing the Borders*, ur. Mario Katić, in John Eade. Surrey: Ashgate.
- Gregorič Bon, Nataša, in Jaka Repič. 2013. (Ne)gibanje in vzpostavljanje kraja: Vračanje in pomeni doma. V *(Ne)gibanje in vzpostavljanje kraja (Zbirka Prostor, kraj, čas)*, ur. Nataša Gregorič Bon, Jaka Repič, in Alenka Janko Spreizer. Ljubljana: Založba ZRC.
- Gupta, Akhil, in James Ferguson (ur.). 2001 [1997]. *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham, London: Duke University Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London, New York: Routledge.
- . 2007. *Lines: A Brief History*. London: Routledge.

- 
- . 2011. *Being Alive: Essays on Movements, Knowledge and Decription*. London: Routledge.
- INSTAT. 2011. *Shqipëri – Rezultates Paraprake të Censurit të Popullsisë Banesave 2011/Albania – Preliminary Results of the Population and Housing Census 2011*. Tiranë: Instituti i Statistikave.
- Jackson, Michael. 1995. *At Home in the World*. Durham: Duke University Press.
- Janko Spreizer, Alenka. 2013. Ko smo se mi selil ... smo bili večinoma tukaj okoli.. Gibanje, marginalnost in kraj skozi romski pogled. V *(Ne)gibanje in vzpostavljanje kraja (Zbirka Prostor, kraj, čas)*, ur. Nataša Gregorič Bon, Jaka Repič, in Alenka Janko Spreizer. Ljubljana: Založba ZRC.
- Jansen, Stef, in Staffan Löfving (ur.). 2007. »Introduction: Movement, Violence, and the Making of Home«. *Focaal-European Journal of Anthropology* 49: 3–14.
- King, Russell, in Julie Vullnetari. 2003. Migration and Development in Albania. V *Development Research Centre on Migration, Globalisation and Poverty, Working Paper C5*. Brighton: University of Sussex.
- Lefebvre, Henri. 1991[1974]. *The Production of Space*, prevod Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.
- . 2004. *Rhythmanalysis: Space, Time, and Everyday Life*, prevod S. Elden in G. Moore. London: Continuum.
- Liebelt, Claudia. 2010. »Becoming Pilgrims in the Holy Land: On Filipina Domestic Workers' Struggles and Pilgrimages for a Cause in Israel«. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 11 (3–4): 245–267.
- Mai, Nicola, in Stephanie Schwandner Sievers. 2003. »Albanian Migration and New Transnationalisms«. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 29 (6): 1059–1078.
- Massey, Doreen. 2005. *For Space*. Los Angeles: Sage.
- Morinis, E. Alan (ur.). 1992. *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Papailias, Penelope. 2003. »'Money of Kurbet is Money of Blood': The Making of a 'Hero' of Migration at the Greek-Albanian Border«. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 29 (6): 1059–1078.

- 
- Pistrick, Eckehard. 2009. »Singing of Pain and Memory: Emotionalizing Mythhistory of Migration in Epirus«. *Journal of Balkanology* 45 (1): 66–76.
- . 2010. »Singing back the *Kurbetlli* – Responses to Migration in Albanian Folk Culture«. *Anthropological Notebooks* 16 (2): 29–37.
- Polo, Pirro. 2001. *Qeparoi historik dhe turistik i kapedanëve*. Shtëpia Botuese Dita.
- de Rapper, Gilles. 2012. Blood and Seed, Trunk and Hearth: Kinship and Common Origin in Southern Albania. V *Albania: Family, Society and Culture in the 20th Century*, ur. Gentiana Kera, Andreas Hemming, in Enriketa Pandlejmoni, 79–95. Berlin: LIT Verlag.
- Rapport, Nigel, in Andrew Dawson (ur.). 1998. *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement*. Oxford: Berg.
- Repič, Jaka. 2013. Povratne mobilnosti v slovenski diaspori v Argentini. V *(Ne) gibanje in vzpostavljanje kraja (Zbirka Prostor, kraj, čas)*, ur. Nataša Gregorič Bon, Jaka Repič, in Alenka Janko Spreizer. Ljubljana: Založba ZRC.
- Sallnow, Michael J. 2000. Pilgrimage and Cultural Fracture in the Ande. V *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, ur. John Eade, in Michael J. Sallnow, 137–153. London: Routledge.
- Schramm, Katharina. 2004. Coming Home to Motherland: Pilgrimage Tourism in Ghana. V *Reframing Pilgrimage*, ur. Simon Coleman, in John Eade, 133–149. London: Routledge.
- Seremetakis, Nadia C. 1991. *The Last Word: Women, Death, and Divination in Inner Mani*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sotiri, Natasha. 2004. E Folmja e Himarës. V *Himara në Shekuj*, ur. Lefter Nasi, Kristaq Prifti, in dr., 263–292. Tiranë: Akademia e Shkencave Shqipërisë.
- Tapper, Nancy. 1990. Ziyaret: Gender, Movement, and Exchange in a Turkish Community. V *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, ur. Dale F. Eickelman, in James Piscatori, 236–255. Berkeley: University of California Press.
- Turner, Victor. 1974. »Pilgrimage and Communitas«. *Studia Missionalia* 23: 305–327.
- Turner, Victor, in Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Columbia: Columbia University Press.

- 
- Uusihakala, Katja. 2011. »Reminiscence Tours and Pilgrimage Sites: Commemorative Journeys in Ex-Rhodesian Diaspora«. *Suomen Antropologi* 36 (1): 57–64.
- Vathi, Zana, in Russell King. 2011. »Return Visits of the Young Albanians. Second Generation in Europe: Contrasting Themes and Comparative Host-Country Perspectives«. *Mobilities* 6 (4): 503–518.
- Vullnetari, Julie. 2007. Albanian Migration and Development: State of the Art Review. *IMISCOE Working Paper*, no. 18, September.
- Winkelman, Michael, in Dubisch Jill. 2005. Introduction: The Anthropology of Pilgrimage. V *Pilgrimage and Healing*, ur. Jill Dubisch, in Michael Winkelman. Arizona: The University of Arizona Press.
- World Bank. 2011. *Albania: Urban Growth, Migration and Poverty Reduction: A Poverty Assesment*. Washington DC: World Bank Report (2nd edition).



Zbirka je namenjena objavi krajših tematsko zaokroženih znanstvenih raziskav s področja sodobnega merjenja prostora, ki temeljijo na geografskih informacijskih sistemih in daljinskem zaznavanju, kot tudi na družbenih in kulturnih konstrukcijah prostora in časa: kako ljudje v različnih obdobjih in pokrajinah mislimo prostor in čas, kako ju živimo, čutimo, ustvarjamo, spreminjamo in uporabljamo.

## (NE)GIBANJE IN VZPOSTAVLJANJE KRAJA

### Nataša Gregorič Bon, Jaka Repič in Alenka Janko Spreizer

Delo se teoretsko umešča v novo dožemanje mobilnosti, ki procesa mobilnosti in nemobilnosti razume soodnosno. Prispevki v zborniku relativizirajo pomene pozitivnega in negativnega pojmovanja mobilnosti in nemobilnosti in razlago podprejo z etnografskimi primeri. ... Skozi etnografsko perspektivo prispevki presegajo in relativizirajo aksiomatične pomene migracij in migrantov ter s tem izkazujejo kvalitetno raven novosti rezultatov.

**Nataša Rogelja**, ZRC SAZU

**Nataša Gregorič Bon** je znanstvena sodelavka na Znanstvenoraziskovalnem centru Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Je avtorica monografije *Prostori neskladij* (2008), Založba ZRC. Področja njenega delovanja vključujejo prostorsko antropologijo, (ne)gibanje in (ne)mobilnost, dinamiko meja, Evropeizacijo in regionalizme v južni Albaniji.

**Jaka Repič** je docent za področje etnologije in kulturne antropologije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Je avtor monografije »Po sledovih korenin«: *Transnacionalne migracije med Argentino in Evropo* (2006), Filozofska fakulteta. Raziskovalna področja: migracije in mobilnost, slovenska diaspora, urbane študije.

**Alenka Janko Spreizer** je docentka za področje socialne antropologije in višja znanstvena sodelavka na Fakulteti za humanistične študije, Univerza na Primorskem. Je avtorica monografije *Vedel sem, da sem Cigan* (2001), Založba ISH. Ukvarja se s študijami etničnosti in nacionalizma, romskimi/ciganskimi študijami.

