



UDK 398.8(497.4)

Marjeta Pisk

Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, Ljubljana

NACIONALIZACIJA LJUDSKE PESEMSKE TRADICIJE GORIŠKIH BRD

Prispevek obravnava procese nacionalizacije ljudske kulture, s posebnim poudarkom na ljudski pesemski tradiciji Goriških brd. Procesi nacionalizacije in »kultivacije kulture«
so namreč na obmejnih področjih jasneje razvidni in temeljijo predvsem na razločevanju na osnovi jezika in oblik ljudske duhovne kulture.

Ključne besede: folklor, narodnoidentitetna gibanja, obmejna področja

1 Uvod

Folklor (v pomenu ljudske duhovne kulture in njenih prezentacijskih oblik) je pogosto percipirana kot zrcalo preteklosti, folkloristi pa kot varuhi kolektivne identitete (prim. SILVERMAN 1989). Njihove interpretacije preteklosti se zrcalijo v oblikovanem kanonu ljudskih pesmi, ki je podobno kot nacionalna literatura razumljen kot posoda kulturnega spomina in sredstvo reprezentacije (ter celo dejavnik v procesu konstrukcije) nacionalne identitete. Vendar pa že sam pojem kanona napotuje na premislek o dejavnih reprezentacijah in zastopništvu, o različnih interesih in strategijah (prim. JUVAN 2011), ki vodijo do tega, da je določen korpus tekstov izbran in prezentiran kot (nacionalno) pomemben. Omenjeni procesi oblikovanja kanona in sama konstrukcija fenomena ljudske pesmi imajo svoje izvore v obnebjju narodnoidentitetnih gibanj in kulturnega nacionalizma, ki se je širil po Evropi in pomembno vplival tudi na dogajanje na Slovenskem. Narodnoidentitetna gibanja so se namreč v veliki meri naslanjala na lokalne oblike kulture; po Miroslavu Hrochu (npr. 1968; 2000 idr.) zanimanje za vprašanja kulture ni bilo samo odsev političnega aktivizma, pač pa se je navadno intenziviralo pred tem. Ta preokupacija z vprašanji kulture, značilna za fazo A Hrochove opredelitve narodnoidentitetnih gibanj, je omogočila, da se je etnična skupina lahko začela samorazumevati kot politični subjekt. Temu so sledile, po Hrochu, družbene zahteve faze B in množični odziv faze C, ki je predpostavljala široko kulturno ozaveščenost (LEERSSEN 2005: 9). Ali kakor je Hrochov model povzel D. SMITH (1998: 56): »Najprej je majhen krog intelektualcev ponovno odkril »nacionalno«
kulturo in zgodovino in oblikoval idejo o narodu (faza A). Nato je sledil ključni proces diseminacije narodne ideje, ki so jo izvedli politični agitatorji v rasti-
čih mestih (faza B). Nazadnje je sledilo množično gibanje (faza C)« (LEERSSEN 2005: 10). Ta kulturna ozaveščenost je zadevala tako vprašanje jezika kot tradicij, na osnovi katerih so bile utemeljene politične zahteve za avtonomne pravice etničnih skupin. V etnično mešanih ali mejnih področjih je to vodilo do tekmujočih in nasprotujočih si teritorialno avtonomističnih zahtev (prim. LEERSSEN 2005: 16–17), kar je vidno tudi na primeru oblikovanja ljudske pesemske podobe Goriških brd.

2 Elementi ljudske kulture v procesih formiranja naroda

Oblikovanje fenomena slovenske ljudske pesmi in prezentacije ljudskega pe-semskega izročila je bilo vključeno v procese formiranja naroda, katerih cilj je bil ustvariti eno entiteto iz raznovrstnih lokalnih in regionalnih kultur in jezikov (prim. ANTONEN 2005: 85). Ta množica nepopolnih in tekmujočih identitetnih vzorcev ni samo dobila nove simbolne funkcije, pač pa je bila filtrirana, selekcionirana in re-konfigurirana, včasih vse do transmutacij in invencij (LEERSSEN 2005: 15). »Da [...] je koncept naroda lahko deloval kot simbol integracije vaškega, lokalnega in regi-onalnega ter da je postal simbol identifikacije, je skušal preseči partikularistično mišljenje s tem, da se je navezoval na emocionalno determinirane kulturne koncep-cije in posebnosti preteklega življenja« (BAUMANN 2000: 122–125 v JUVANČIČ 2005: 211). To navezovanje je po mnenju Perttija Anttonena povzročilo, da je modernost, ki v klasičnem naziranju tradicijo uniči, v epistemološkem smislu ustvarila tradicijo (ANTTONEN 2005: 13).

Oblikovanje koncepta tradicije in folklore je bilo tako tesno povezano z idejo in izkušnjo modernosti. Koncepta imata svoje korenine v modernem zanimanju za objektivizacijo preteklosti in »ne-modernega« ter v dokumentiranju in ohranjanju določenih tipov komunikacije, odkritih v tej kulturni drugačnosti (ANTONEN 2005: 13). Pri tem pa ni bilo jasno definirano, kdaj se je ta preteklost končala (prim. SIL-VERMAN 1989). Folkloristi so tako zbirali tradicionalne kulturne izraze med »ljud-stvom« in jih prinesli v simboličen center družbe, v zgodovinske in etnografske inštitucije glavnih mest, ki so zasedale prominentna mesta v reprezentiranju nardo-ve zgodovine in kulture (prim. ANTONEN 2005: 88). Susan STEWARD (1991: 105) je to poimenovala artefaktualizacija ekspresivne kulture, ki iztrga tekst iz izvornega konteksta in favorizira določene žanre in vsebine (BENDIX 1997: 48). S to artefak-tualizacijo ekspresivne kulture (npr. pesmi in pripovedk) je bila s pomočjo retorike avtentičnosti posameznikova izkušnja prenesena in prevrščena v simbol naroda in njegove enotnosti (prim. BENDIX 1997: 20); vendar pa če »folklorična pričuje za narod, pričuje za določen politični konstrukt« (ANTTONEN 2005: 91). Folklorična ne obstaja sama po sebi (*per se*), pač pa jo raziskovalec ustvari, ko določene kulturne izraze opredeli kot tradicionalne oz. folklorne (prim. ANTONEN 2005: 57). Osnovo opre-deljevanja je na Slovenskem predstavljal razlikovalni element, na podlagi česar so bili definirani pozitivni pomeni določenih entitet. Tako so bile nekatere pesmi na podlagi izbranih kriterijev (anonimnosti avtorja, razširjenosti, ustnega prenosa, va-riantnosti) in predvsem na razlikovanju od drugih (avtorskih, drugojezičnih, novih) označene kot ljudske pesmi. Prav to pa je ustvarjalo standardizacijo in izključitev številnih elementov, ki iz različnih razlogov niso bili sprejeti kot ljudski, čeprav so imeli pomembno mesto v življenju in pevskih praksah prebivalstva. Nastajajoča folkloristika je tako s transformacijo praks v izročilo in z metonimizacijo tradicije v teku reprezentacij oblikovala »nacionalni kanon«, ki ga avtorizira »ljudstvo« in govori z glasom »naroda« (prim. ANTONEN 2005: 88). Ta premisa herderjanskega nacionalizma, ki je pomembno vplival na oblikovanje folkloristike, vidi namreč narod utelešen (*embodied*) in uglašen (*voiced*) v tradicionalni kulturi, posebej v ljudskem pesništvu (ANTTONEN 2005: 88). Ljudska pesem in širše glasba sta tako

prešli od predstavljanja imanentnega jedra naroda k predstavljanju naroda samega (BOHLMAN 2004: 86)

Dunja Rihtman Auguštin (2001) je opozorila, da je kanonizacija ljudske kulture za potrebe nacionalne homogenizacije ljudsko kulturo osiromašila za njen družbeni kontekst. Ker so »elementi folklorne in folklorni dogodki vračajoče se oblike lokalnega, dinamičnega človeškega izraza, ustvarjeni v določenem času v specifičnih okoliščinah« (TOELKEN 1996: 33–34), ne more biti noben tekst v polnosti razumljen brez razumevanja dinamik konteksta, v katerem se pojavlja (prav tam: 56). Zato folklor pogosto evocira preteklost, pri čemer so dejavniki zgodovinskega konteksta zabrisani, kar prispeva k občutku, da se preteklost ni spreminjala (SILVERMAN 1989: 152).

Ljudska pesem ima po Johannu Gottfriedu Herderju moč, da reprezentira celotno človeško kulturo in obenem kulturo v njeni specifični, zamejeni obliki; tako po njegovem mnenju ni ničesar bolj splošno specifičnega, kot je ljudska pesem (BOHLMAN 2004: 43). Vendar se slovenska folkloristika ni zadovoljila zgolj s slovenskimi pesmimi kot posebnimi entitetami, ampak je iskala značilnosti, »ki naj bi bile dokaz za izvirnost pesemskega izročila« (KUMER 1975: 97). Identificiranje določenih kulturnih izrazov za avtentične, zanesljive in legitimne obenem implicira, da so drugi neavtentični, lažni oz. nelegalni. Folkloristika je tako »nostalgizirala homogeno« (KAPCHAN 1993: 307) in zavračala nelegalne tradicije (*bastard traditions*) ter s tem neprestano vzdrževala predstavo, da je norma kulturna čistost in ne hibridnost (BENDIX 1997: 9).

Osredinjenost določenih krogov na kulturna vprašanja se je povezovala tudi s t. i. kultivacijo kulture, kakor jo je poimenoval Joep Leerssen (2005) in nacionalizacijo kulture. Le-ta je vključevala reševanje izginjajočih vzorcev (*salvage*), novo produkcijo (*fresh productivity*) in propagandistično razširjanje teh izrazov (*propagandist proclamation*) (LEERSSEN 2005: 25). Zato so si slovenski filologi oz. drugi predhodniki folkloristov prizadevali, da bi zapisali in ohranili pesmi, ki jih poje starajoče se ljudstvo, in kulturne izraze, ki so sestavni del načina življenja, ki mu grozi modernizacija (ironično modernizacijo predstavljajo kot ogrožujočo, uničujočo taisti znanstveniki, ki to modernizacijo omogočajo in pospešujejo.) Prvenstvena skrb je bila tako zapisati in opisati izginjajoče kulturne sestavine (LEERSSEN 2005: 26) in zapise uporabiti za ustvarjanje harmonizacij in priredb. Prišlo je do vzpona šol »nacionalne kompozicije«, ki naj bi temeljile na nacionalno razločujočem in na osnovi neklasičnih glasbenih tradicij (ljudske glasbe in plesov). Kmečko življenje je inspiriralo žanr kmečke »realistične« povesti, ki je bila polna krajevnega in folklornega kolorita (LEERSSEN 2005: 27), kar je omenil tudi Hladnik v *Slovenski kmečki povesti* (1990). Tako »rešene« in ohranjene elemente »nacionalne« kulture so uporabili v propagandne namene oblikovanja in zavedanja kolektivne nacionalne identitete (LEERSSEN 2005: 27).

3 Goriška brda v procesih nacionalizacije

S procesi nastajajoče nacionalne kulture sta se povezali tudi homogenizacija in stereotipizacija ljudske kulture, ki sta se opirali bolj na izjemne pojave kot na splošno prakso, pri čemer pa niso bile upoštevane strukturne in družbene razlike znotraj

same etnične skupnosti (prim. ROGELJ ŠKAFAR 2011). »Etnocentristično obarvana nacionalizacija (in z njo povezana folklorizacija) prvin ljudske duhovne kreativnosti je popolnoma uspela šele takrat, ko se je vsidrala v lokalne in regionalne kulturno-politične strukture, ki jih je na Slovenskem predstavljalo narodno buditeljsko gibanje s čitalnicami¹ in tabori« (JUVANČIČ 2005: 211). V tej C fazi nacionalizacije, po Hrochu, so poskušali mobilizirati široke množice lokalnega prebivalstva, kot lahko razberemo tudi iz časopisov, ki so izhajali na Goriškem v drugi polovici 19. stoletja in začetku 20. stoletja.

Vsokršno raziskovanje procesov v določenem prostoru je kompleksno in nujno nepopolno, saj je prostor »družbeno konstruiran od ljudi, ki tam živijo«; je »politiziran, kulturno relativen in historično specifičen« (prim. RODMAN 1992: 641 v LOW in LAWRENCE ZÚNIGA 2003: 203). Poleg tega ima prostor unikatno realnost za vsakega prebivalca, zato pogledi na prostor v praksi pogosto tekmujejo (prav tam). Pokrajina namreč ni sestavljena le iz tistega, kar se razkriva pred našimi očmi, ampak tudi iz tistega, kar je v naših glavah (WHATE 2002: 7), torej je konstrukt tistega sveta (URBANC 2011: 16). In čeprav so administrativne ali geografske meje določene, so meje medosebnih odnosov tiste, ki širijo ali ožajo nek prostor in obenem določajo meje raziskave (prim. GRI 1989: 21).

Ena izmed osnovnih značilnosti Goriških brd je njihova obmejna lega. Obmejna območja niso pasivni prostori, ampak imajo svojo lastno dinamiko; po Morehousovi delujejo kot *limen*, »vmesni« prostor, kjer družba lahko dekonstruira, preuči, spremeni in rekonstruira politike in dejanja širšega obsega (MOREHOUSE in PAVLAKOVIČ KOCHI 2004: 15–16). Večino avtohtone populacije tega področja, živeče na slovenski strani meje, predstavljajo Slovenci, na italijanski strani pa Furlani. Dolga stoletja, »še preden so se začela uporabljati etnična poimenovanja za prebivalstvo« (PERUSINI 1965: 1246), so živeli v mirnem sožitju, v istih državnih tvorbah, zato so bili vsakodnevni odnosi med njimi običajni ne glede na razlike med njimi.² Območje je predstavljalo eno najbolj dinamičnih stičišč različnih izročil, saj »[n]a tamkajšnji jezikovni meji ni v skoraj poldrugem tisočletju od naselitve do danes niti za hip prenehalo medsebojno izmenjavanje duhovnih dobrin: besednega zaklada; bajnih, pravljичnih, baladnih, pripovednih snovi; muzikaličnih posebnosti, napevov itd.« (MATIČETOV 1940: 410). Milko Matičetov poudarja, da je do intertradicijskih prehodov prihajalo tam, kjer sta se srečevala slovenski in furlanski kmet, precej manj pa v Trstu in istrskih mestih, kjer so prehode ovirale prepreke zaradi socialnih razlik in občutka večvrednosti meščanov (prav tam: 410).³

Medsebojna razmerja so se na politični ravni začela zaostrovati v 19. stoletju, ko je koncept etničnosti postal osrednji organizacijski in mobilizacijski koncept družbe. Javni diskurz je izpostavil nujnost ločevanja med etničnimi skupinami, saj je etničnost postala osrednja razlikovalna lastnost. Zato so zanimivi stereotipizirani opisi

¹ Za literarno življenje v društvi in čitalnicah gl. PERENIČ 2012 v tej številki in predvsem npr. PERENIČ 2010; 2011.

² Ti stiki so se ponovno intenzivirali po liberalizaciji prehajanja meje in povečanem zaposlovanju Slovencev v Republiki Italiji.

³ Pri tem je potrebno upoštevati, da je bilo do ukrepov Marije Terezije, s katerimi je dovoljevala kmečko trgovino, tudi precej manj stikov med mesti in podeželjem.

Bricev, temelječi na razlikovanju od najbližjega Drugega, ki ga predstavljajo Furlani oz. Lahi:

Noša Bricov se ne loči od noše Lahov ali Furlanov skoraj nič. V življenji pa se ločijo. Lah je varčin, in zadovoljin, da li ima svojo polento, Bric pak rad dobro jedla in dobro pije, in ne skerbi mnogo za prihodnost. Tudi je Bric sploh bolj vesel, Lah pa bolj resnoben, ljubi zavoljo tega bolj veselice kakor Lah, in posebno rad pleše. Ni je skoraj nedelje po letu, da bi v Berdih ne bilo plesa. (KOCIANČIČ 1855: 345)

Čeprav je že Arnold van Gennep opozoril, da etnografske meje v Evropi le redko sovpadajo s trenutnimi nacionalnimi mejami (prim. PERUSINI 1973: 79), podobnost v načinu življenja Bricev in Furlanov Ludvik Zorzut utemljuje prav v pripadnosti skupni državi:

In vendar, med enimi in drugimi kontrasti, med razlikami ljudi in krajev na kažipotu narodov, združujejo te obmejne prebivalce le premnoge podobnosti v miselnosti, v enakih pogledih, v izražanju, v navadah, v hrani, oblačenju, obdelovanju zemlje, v slogu zidanja hiš, to in ono, vse pod istim duhovnim podnebjem. Tostran in onstran še srečujemo sorodna naziranja največ pri starejših, saj je Avstrija v stoletjih tem in onim vtisnila svoja znamenja, ki sicer počasi tonejo v staro arijo: »nekaj v starih časih ...« (l. z. FERVIDUS 1972: 112)

V času, ko je etničnost začela delovati kot organizatorični princip, se je vzpostavila tudi ločnica med »slovenskimi« in »furlanskimi« oz. »italijanskimi tradicijami« in širšo kulturo. Niso dejanske, »objektivne« razlike tiste, ki so odločilne za pripadnost neki etnični skupini, pač pa družbeno relevantni dejavniki. Ni pomembno, kako so si različni predstavniki neke skupine, če se označijo za A, v nasprotju s skupino B, so pripravljene biti sprejeti in razumljeni kot A-ji in ne B-ji, in opredeljujejo svojo zvestobo *deleženi* (*shared*) kulturi A-jev (prim. BARTH 1969: 15). Ker je v obnebu poudarjene etničnosti etnična meja tista, ki definira skupino, ne pa sami kulturni elementi, ki jih vsebuje (prim. BARTH 1969: 15), je razumljivo, da so se zbiralci in raziskovalci ljudskih pesmi v Brdih osredotočali na zbiranje slovenskih pesmi, italijanskih in furlanskih pesmi, ki so jih morda slišali, pa niso zapisali. O prisotnosti petja neslovenskih pesmi tako izvemo zgolj iz poročil in opisov, npr. iz pisma Josipa Tominška, ki ga je leta 1911 poslal Odboru za nabiranje slovenskih narodnih pesmi v okviru vseavstrijske akcije Das Volkslied in Österreich (Narodna pesem v Avstriji) in v katerem opisuje prizadevanja, da bi pridobil zbiratelje ljudskih pesmi: »Začetek je storjen, vendar nedostaje primernih moči, pa tudi bira domačih pesmi sploh ne obeta posebno mnogo, ker ljudstvo manj poje nego na Kranjskem in Štajerskem ter se vrh tega zelo oklepa nedomačih pesmi« (MURKO 1929: 42). »Nedomačim« pesmim se slovenski zapisovalci v tej akciji večinoma niso posvetili, čeprav so bila v izdanih *Navodilih in vprašanjih*, ki naj bi usmerjala delo zapisovalcev na terenu, neslovenskim pesmim namenjena posebna vprašanja. Selekcija zapisa pesmi tako postane pomemben element konstruiranja podobe tradicije, saj »[t]akšna podoba sčasoma postane kanonizirana, v bolj ali manj verni obliki prehaja v medije, poljudne publikacije, šolske učbenike in postaja celo del uradne kulturne politike ter narodove kolektivne zavesti« (KOVAČIČ 2009: 143).

Posebno vlogo je v tem procesu nacionalizacije odigralo časopisje: »V dobi kapitalizma je tisk bralcem omogočil, da so si sami sebe lahko zamišljali kot pripadnike iste skupnosti z neznanci onkraj meja lokalne skupnosti in sorodstvene skupine« (VOGRINC 2003: 182–183). Tako v goriškem časopisju⁴ tistega časa zasledimo povedne dopise o pevskih praksah v Brdih, ki so jih (domnevno)⁵ pisali večinoma učitelji in duhovniki, torej ljudje z višjim statusnim položajem.

Jezikovna in kulturna opredelitev sta bili posebej pri narodnih skupnostih brez lastne države ali brez daljše in trdnejše državnopolitične tradicije izraz procesa, ki je omogočil povezavo posameznikov v pluralno družbeno celoto in si izoblikoval nove občutke pripadnosti in nove identitete. Vse to pojasnjuje vlogo študentov in izobražencev v procesu narodnega opredeljevanja ob koncu 18. in na začetku 19. stoletja, ko so se med prvimi pridružili veri v narod in med prvimi opredelili njegove narodnopolitične ideologije in cilje. (ROGELJ ŠKAFAR 2011: 69)

Iz njihovih prispevkov v obravnavanih časopisih je prepoznavna vpetost v pospeševanje organiziranega kulturnega življenja in vera v napredek ljudstva prek le-tega, obenem pa tudi razkorak med vsakodnevnimi praksami briških ljudi in pogledom in usmeritvami lokalnih mnenjskih elit, kot kaže primer iz *Soče*: »Kožbanskemu društvu pa kličem: Le tako naprej! nevstrašeno in pogumno delujte. Po vašem prizadevanju se je v tem kraju že mnogo razjasnilo, zadušili ste nekdanji smešni dialekt, vrgli v kot nekdanje furlansko petje, in ljudstvo je začelo spoznavati, na čegavi zemlji da je. ...« (*Soča*, 7. 9. 1906). Meje »kulture« torej ne določa objektivizirana, »dejanska« zgodovina, tradicije, običaji in jezik, temveč notranja akterska pogajanja o skupnem pomenu, ki določajo skrajni obod imaginarne skupnosti (prim. ŠUMI 2000: 178). Časopisni člani se približujejo Smithovi koncepciji, po kateri je etnična skupnost

človeška skupnost, v kateri vsaj nekaj zunanjih posameznikov vidi od drugih ločeno kulturno in zgodovinsko grupacijo. Tako označena populacija ima lahko zelo nizko samozavest o tem, da pravzaprav tvori posebno skupnost. Vsekakor pa po Smithu obstaja zbir atributov etnične skupnosti, ki ga lahko prizna le manjši del populacije, pri čemer so v določenem obdobju lahko posamezni atributi močnejši od drugih. Ti atributi so lastno ime skupine, mit o skupnih prednikih, skupni zgodovinski spomini, eden ali več elementov skupne kulture, ki so v drugih kulturah drugačni, povezava z značilno »domovino« in občutek solidarnosti v posamičnih segmentih populacije. (SMITH 1991: 21) (ROGELJ ŠKAFAR 2011: 15)

Prav na elemente skupne kulture, predvsem na tiste, ki so bili izraženi v slovenskem jeziku v nasprotju z drugojezično tradicijo, so se sklicevali avtorji omenjenih časopisnih člankov. Ker je ljudska pesem sinkretična celota besedila in melodije, je zaradi besedila, ki je navadno v določenem jeziku ali njegovi dialektalni različici (čeprav poznamo tudi dvojezične, t. i. makaronske pesmi), uporabna v etnične in nacionalne identitetne namene. Identiteta je namreč bolj rezultat označevanja raz-

⁴ Predvsem *Sloga, Edinost* (1876–1928), *Goriška straža, Soča: Organ slovenskega političnega društva goriškega za brambo narodnih pravic* (1871–1915), *Gorica* in v manjši meri nekateri drugi.

⁵ Dopisi so večinoma nepodpisani, zato avtorstvo ni določljivo, vendar pa lahko iz sobesedila razberemo piščev poklic, prav tako so nekateri časopisi brez paginacije, zato v citatih ni navedena stran.

likovalnosti in izključitve kot pa znak identičnosti, naravno konstituirane enote (to je vseobsegajoče podobnosti, istosti) (prim. HALL in DE GUY 2002: 4). Identitete so namreč ustvarjene skozi razlike. Samo skozi odnos do Drugega, do tega, kar ni, česar primanjkuje, je lahko konstruiran »pozitivni« pomen katerega koli tērmina, kar velja tudi za »identiteto«, ki lahko funkcionira kot točka identifikacije in povezanosti tudi zaradi sposobnosti izključiti, pustiti zunaj. Zato je mnenjske elite motilo predvsem, da »slovenski« prebivalci pojejo pesmi v »neslovenskem« jeziku:

Naši Brici so uže začeli lupiti češplje, kakor je njih vsakoletna navada. To je tudi »ekonomično«, ker se olupljene češplje za drag denar prodajajo. V družini, kder je več hčeri pri materi, olupijo vsak dan čez 4 stote. Navadno lupijo po dnevi, po noči pa jemljejo kosti iz suhih in žveplanih češpelj. Med tem precej nadležnim delom pojejo navadno kratkočasne pesni. »Slovenske«, si bo vsakdo mislil. Nikakor ne? V katerem jeziku pa? Slovensko ne, to uže vemo, nemško še manj, ker po Brdih ne znajo kmetje čisto nič nemškega, izvzemši Kozano⁶, kder govoriyo koroški »tajč«, kakor da bi kedo kruh lomil. Kar pojo, je neka furlansko-italijanska godlja brez barve, duha in okusa. Naše briške deklina pojó in same ne vedo kaj. Kder se narodno petje ptujemu umikuje, je pač žalostno, ker je to najsiyajnejši dokaz narodne nezavedenosti in nemarnosti. (*Soča*, 16. 9. 1875)

Etnizacija ljudske kulture obmejnih prostorov, ki jih zaznamuje prav mešanje, zamegljevanje kulturne identitete, ki naj bi jo meje varovale (prim. MOREHOUSE 2004: 19), ni potekala po pričakovanih predstavnikov mnenjskih elit:

Tedaj da pridem na to, o čemer sem hotel prej govoriti – moram jaz in vsak Slovenec, ki pride v naše kraje, priznati, da je tukaj narodno petje vrženo v kot. [...] Gotovo se mi bode odgovarjalo, da kako se predrznem tako ostro soditi, saj vendar fantje pojejo in prepevajo cele noči, tako da se petje razlega daleč okrog. Res je, da se vedno kriči in vriska, ali praša se sedaj, kakšno je to petje, in kaj se poje? To tedaj hočem nekoliko bolj razjasniti. Ako naše mlade fante pojóče poslušamo, kaj slišimo? – Morda kako slovensko pesem, katerih imamo na stotine? Kaj še, kako robato furlansko ali italijansko pesem, katero so uže Furlani popustili ter jo pred hišo vrgli, to so naši doljnji Brici skrbno pobrali, ter si jo obranili, kakor da bi bila pesem Bog ve kak biser. Ako si pa hočejo pesem zdaljšati pridenejo še »jolilailala, lalaliulalelie...,, itd. potem finale vsake kitice je »a doi, a doi farin l' amor« ali pa tudi »evviva l'amor.« In tako gre stvar nadalje morda do polunoči. Ali se tedaj ne sliši nikdar slovenskega petja? – O pač kadar si sami kaj skljukajo, ter besedam kakor narodno melodijo pridenejo. Sicer pa ima to slovenske petje, ako je smem tako imenovati, svoj namen, o čemer pa nočem dalje govoriti. Morda me nekateri uže razumejo. Tako tedaj se razlega po doljnjih Brdih večidel samo furlansko ali italijansko petje (osebito se sliši to petje pri narodnih plesih.) Sicer pa moram še nekaj opomniti, da se pri nas v Šlovrencu namreč, večkrat kaka slovenska pesem sliši, kakor n. pr. »Zvedel sem nekaj novega,« »Kje so moje rožice« in še nekatere druge, katere pa mi niso znane. To prednosti jim moram vendar pustiti. Sicer se pa laško poje tudi v Šlovrencu in ne malo. (*Soča*, 18. 6. 1881)

Nasprotovanje petju neslovenskih pesmi je temeljilo na več ravneh. Prvo raven predstavlja vprašanje povezave etnične pripadnosti in jezika: pesmi v slovenščini so

⁶ Prebivalci Kozane so bili znani po prodaji sadja v različnih avstrijskih mestih, kjer so ženske poleti preživele tudi več mesecev in prodajale briško sadje.

edine primerne za slovensko prebivalstvo, ker so njemu lastne. Druga raven je vprašanje modernosti v nasprotju s tradicijo, pri čemer ima preteklost z izvorno slovensko »narodno« pesmijo neizpodbitno višji status kot »novejše« furlanske oz. italijanske »popевke«. Pri nekaterih piscih pa se pojavlja še vprašanje vzgojnosti: ljubezenske pesmi – predvsem v italijanskem in furlanskem jeziku – so nevezgajne in nenravne. Zato so z organizirano pevsko dejavnostjo hoteli doseči, da bi v Brdih prevladalo slovensko petje in bi »proč odgnali vso tisto laško čukanje fala–nor!« (*Soča*, 2. 9. 1881). Vendar je bilo dejansko življenje precej bolj heterogeno in pojavljale so se hibridne oblike in prakse. Vsakodnevna normalnost namreč, po Ulrichu BECKU (1993: 912), ni v izključujočih kategorijah »ali–ali«, temveč jo označuje »in« (TSCHOFEN 1999: 235). Tako so po pripovedovanju sogovornika (rojenega 1924) v njegovem otroštvu v vasi Golo Brdo na javnih prostorih vasi enakovredno govorili tri jezike: v šoli italijansko, na trgu z otroki furlansko, v cerkvi pa slovensko. Tudi poroke med Brici in Furlankami (oz. Brikami in Furlani) niso bile neobičajne.⁷

Z organizirano dejavnostjo pa so si propagatorji nacionalne ideje prizadevali tudi v Brdih doseči »ponovno obuditev« petja slovenskih pesmi:

Treba je – kar naravnost brez okolišev in ovinkov govoreč – da se vzdignejo nekateri narodni vzbuditelji, narodni orglarji, briški rodoljubi, da bi narodno petje na vso moč gojili. Kedor se čuti zmožnega, naj se nekoliko potruzi, da reši naše mejne Brice iz teme narodne nezavesti. Ker uže tako dolgo časa živijo in spijo v nezavesti, tedaj je skrajni čas, da se zdramijo. Da pa to dosežemo, nam je najboljši pripomoček narodno petje; ono jih zdrami iz dolgega spanja ter jih pripravi do zavesti, da so Slovenci. Narodno petje deluje blagodejno na narodno zavest ter pospešuje v njem najprvo ljubezeno do materinega jezika in dalje tudi vname gorečo ljubezeno do naše od sovražnikov obkoljene domovine. (*Soča*, 18. 6. 1881)

4 Nacionalizacija ljudske kulture in razširjanje »ljudskih pesmi«

Nacionalizacija ljudske kulture je bila večplasten proces, ki je vseboval tako zbiranje in ohranjanje »narodnega« blaga kot razširjanje le-tega med »ljudstvo« v »kulturnih« oblikah. Anton Štritof je to v pozivu Nabirajte narodne pesmi v okviru akcije Das Volkslied in Österreich utemeljeval s praznino, ki nastaja, ko

ljudske pesmi izginevajo, ob tem pa svari pred tem, kar jih utegne nadomestiti: pravi namreč, da praznino, ki nastaja z opuščanjem domačih pesmi, nadomeščajo tuje pesmi, ki jih prinašajo ljudje od drugod, predvsem »od vojakov ali iz daljnih rudokopov«. Pisec povsem odkrito izrazi skrb ne le za ljudsko pesem, temveč tudi za jezik in za narod nasploh. Pravi namreč, da namesto »predragih domačih pesmic, ki tako pristno izražajo narodovo čuvstvanje in mišljenje, čujejo se po mnogih krajih že po nemških poskočnicah in marših spakedrane popevke: tuje blago, odeto za sedaj še s plaščem domače besede. Kam to pelje?« (ŠTRITOF 1908: 31) (KLOBČAR 2005: 72–73)

»Varuhi« nacionalne kulture si torej niso prizadevali zgolj za reprezentacijo in ohranjanje neke izginjajoče tradicije, temveč predvsem za ustvarjanje podlage za (re)

⁷ Mati pesnika Alojza Gradnika, Lucija Godeas, je bila Furlanka, pri čemer je (večinoma) veljalo načelo virilokalnosti in uporaba jezika okolja, v katerem je družina živela.

kreacijo praks, ki naj bi pomenile nadaljevanje tradicije v novih okoliščinah. Zbiranje ljudskih pesmi naj bi pripomoglo k temu, da bi se ponovno oživilo »negovanje narodne pesmi v šoli, doma in v družbi« (*Osnovna načela* 1906: 2): pesmi naj bi vrnil ljudem, da jih bodo peli namesto tujih, se jih učili v šoli in da bodo navdihovale nove ustvarjalce (KLOBČAR 2005: 74). Ljudska glasba z vstopom v nacionalno sfero, kot npr. z izdajo narodne zbirke ljudskih pesmi, ni izgubila leska avtentičnosti (prim. BOHLMAN 2004: 17), saj v drugi polovici 19. stoletja, »ki je prvo poudarjalo pomen ljudskega ustvarjanja, naslonitev na folklorno izročilo paradoksalno ni pomenilo odrekanja originalnosti. Nasprotno se je tedaj utemeljevala navidez nelogična sodba, da mora individualnost nekega dela nujno koreniniti v nacionalnem, »ljudskem« duhu« (BARBO 2003: 156). Nove pesmi naj bi tako odlikoval »slovenski duh«, zaradi katerega so po mnenju Marie Kristine Arko Klemenc zavestno zmanjševali regionalne posebnosti v svojih priredbah, kar je vodilo do glasbene homogenosti v harmonizaciji slovenskih ljudskih pesmi (ARKO KLEMENC 2004: 47–48). Vendar »[n]acionalni slog ni nekaj, kar bi bilo mogoče zanesljivo utemeljiti s pomočjo definiranja konkretnih melodičnih postopov, ritmičnih vzorcev ali denimo harmonskih postopkov. [...] Carl Dahlhaus nasprotno celo meni, da lahko nacionalno določimo predvsem kot funkcijski, ne pa kot substančni pojem« (BARBO 2003: 156). Pri tem ni bilo vedno jasno, kaj je zares ljudsko in kakšen naj bi bil »narodni« duh:

Moji principi pri zapisovanju in harmonizovanju narodnih napevov so: Napev naj se zapiše vestno in natanjko. – Pri nas, ko se še pričkam, kaj je narodni duh, in kaj je tuje, treba pokazati, kako je narod peval še v onih časih, ko je narodna pesem še živela. Iz teh napevov naj bi se oni »kričači« učili, kakšen je narodni duh, kar je edino mogoče, ako se napev popolnoma tako zapiše, kakor ga je narod pel. (KOKOŠARJEVE opazke, XIV. zvezek)

O tem, kako je Ivan Kokošar⁸ to uresničeval v praksi, izvemo iz besedila Ludvika Zorzuta, pesnika in zbiralca narodnega blaga iz Medane v Brdih:

Kokošar si je klical v farovž najstarejše ljudi iz vasi in si je zapisoval besedilo in melodije, kakor so mu zapeli naši »ti stari«. V njegovi zbirki je nabranih največ pesmi iz Baške, Idrijske in Soške doline in od drugod ter nekaj briških, ki sem mu jih prinesel še kot študent. Pri koncertih je rajni Kokošar že pričel dodajati programu nekatere narodne pesmi iz svoje zbirke, ki jih je tudi sam harmoniziral. Harmonizirati, to je napev prirediti za večglasen zbor. Kokošarjeva harmonizacija je preprosta, včasih pretrda, a zato pa nam je očeval toliko goriških napevov, ki bi drugače legli z našimi starimi za večno v grob. Dovolj bo spomina, mu pesmi pojo! [...] Moderni harmonizator mora imeti svoj zdravi in pravi umetniški okus. Očuvati mora ves bistveni značajnar. pesmi, ohraniti ji mora njeno čisto pristnost, domačo priprostost, rekel bi tako kakor jo je Bog ustvaril, da torej »non alterat naturam«: da ne spreminja in ne kvari njene nravi, njenega bistva, da iznje

⁸ Ivan (Janez) Kokošar (1860 Hudajužna–1923 Grahovo), pomemben član Ceciljanskega gibanja, je kot gojenec malega semenišča obiskoval gimnazijo v Gorici med letoma 1871 in 1879, nato je tam študiral teologijo (1879–1883) in bil leta 1883 posvečen v duhovnika. Med letoma 1883 in 1888 je služboval kot kaplan v Cerknem, nato pa je bil od 1889 do 1901 župnik v Šebreljah. Leta 1901 je bil imenovan za mestnega župnika pri sv. Ignaciju na Travniku (Gorica), kjer je deloval do upokojitve leta 1914, nato pa je opravljal duhovniško službo v Grahovem do smrti 16. maja 1923.

odseva narodova duša, in jo izobličiti, da jo lahko poje priprosti, podeželski zbor, kakor tudi izvežban zbor v koncertni dvorani. Da se izrazim po Vodopivčevu: »Nar. pesem je kakor eno zdravo, življenja polno, brhko, kmečko dekle, ki je le do takrat lepo, dokler se ne lepotici z gizdavo, umetnično, parfimirano lepoto!« (ZORZUT 1924: 3)

Skladatelji so torej želeli ljudsko pesem »izobličiti« za potrebe vedno številčnejših zborov. Zborovstvo je namreč imelo izredno mobilizacijsko moč, saj je bil zbor percipiran kot tisti, ki uglaši in utelesi narod, dá glas vsem njegovim pripadnikom in harmonizira te glasove v značilno soglasje. Transformacija zborovske prireditve v trenutek visokega nacionalizma je bila tako zelo pogosta (prim. BOHLMAN 2004: 97).

Kakšno moč ima petje do človeškega srca vidimo posebno, če se pri kakem večjem zborovanju nenadoma oglasi domoljubna pesem. Kakor električni tok prešine vsakega hipna navdušenost. Kako se zablisejo oči, kako zažarijo lica, kako se stiskajo pesti! Ljudje, poprej mlačni in zdolgočaseni, postanejo hipoma razburjeni v navdušenju. To je čudovita moč naše pesmi (VODOPIVEC 1922: 27).

V zadnjih desetletjih 19. stoletja so množične prireditve pomenile posebno nacionalno slavje, saj je množičnost pomenila (pre)moč v kulturnem boju (CIGOJ KRSTULOVIC 2000: 101). Tovrstni angažma je bil razumljen kot še posebej pomemben v obmejnem področju, kjer naj bi zbori poleg ohranjanja tradicije »lepega petja« in kvalitetnega izrabljanja prostega časa, »oživljali in širili poznavanje slovenske besede. Pripomogli so k društvenemu duhu in dviganju samozavesti« (KOMAVEC 2001: 56). Pospesevanje petja, ki je bilo označeno kot »plamen narodnega življenja«,⁹ je bilo torej na obmejnih področjih še dodatno motivirano s prizadevanji, »da bi učil narodnih pesmi slovenskih [...] in izginila bi kmalu trivialna laška pesem iz okolice in glasila bi se mesto nje naša slovenska« (*Slovenka*, 1/19, 1897). S tem so tudi utemeljevali ustanavljanje podeželskih zborov: »Namen vaških zborov je tudi v tem, da postanejo jez potujčevanju, ki gre tudi preko pred nedavnim še precej močno udomačene laške popevke. Svoje slovenske krvi se moramo zavedati ne le v besedi, ampak tudi v petju. Petje narodnih pesmi še posebej pripomore k trebljenju laške popevke« (*Primorec*, 27. 1. 1905). Ali kakor je pisal dopisnik iz Medane v Brdih:

Posebno veselje za Slovenijo je v tem, da Medana, ki je zadnja slovenska postaja na skladovni cesti proti laškemu Karminu, tako čvrsto napreduje. Slava takemu učitelju, ki z lepim petjem slovensko ljudstvo budi in izobražuje. Slava takemu županu, ki svoj lepi glas in dragi čas za pospešenje slovenskega petja daruje! Slava Medanskemu pevskemu zboru, ki na pragu Furlanije slovenske pesmi prepeva! Naj bi se mnogo takih pevskih zborov ob laški meji osnovalo! V petji je narodna moč; to je narodna vojska. (*Soča*, 28. 7.1882)

V navodilih tedanjim briškim zborovodjem tako beremo, naj bi se

izbiralo pevcem take pesni, ki so, seveda po duhu narodne in navdušene, po sestavi glasbe pa razmerno lahke. V Brdih je delati, kolikor posnemamo iz naših dopisov, šele za prebujenje; to pa sedeseže samo, ako se fantje in dekleta breztežavno nauče narodnega petja, in da se to petje tudi na široko oprime ljudstva. Laško petje (fantovsko) je nam tudi zaradi tega nevarno, ker je večidel samo lalalilanje ali enakovrstno tuljenje; ker tedaj ni petje, ni

⁹ *Soča*, 18. 4. 1884, dopisnik iz Šebrelj.

težavno, in se tedaj nevednega, pa petja željnega prostaka slovenskega najlaže in v naglici oprime. (*Soča*, 9. 9. 1881)

Avtor izpostavlja zahtevnost slovenskih pesmi kot razlog, zakaj preprosti prebivalci raje pojejo »laške« pesmi. Iz vrednostne opozicije slovenske pesmi nasproti italijanskemu »tuljenju« lahko domnevamo, da so slovenske pesmi umetniško višje vrednotene, zato pa je zanje potrebno učenje in ne le prenos iz roda v rod oz. od ust do ust. Pevododje so si torej prizadevali, da bi s slovensko »narodno« pesmijo v zborih le-to razširili med prebivalstvo in s tem izpodrinili neslovenske pesmi; tako je npr. eden najbolj priznanih briških zborovodij in organistov Anton Simoniti »preko šestdeset let požrtvovalno učil pevske zборе in se boril proti vplivom furlanske pesmi« (KOŽLIN 1995: 31). Po poročilih dopisnika *Soče* pa naj bi pevovodja J. Marinič »nemško jodljanje iz naše občine (Kozana, op. M. P.) odpravil in ga se slovenskim petjem nadomestil, da se sedaj le malokedaj nemško prepevanje sliši, bodisi v kerčmah ali pod košato lipo« (*Soča*, 11. 1. 1877).

Da ne gre za neko nacionalno posebnost, pač pa da je »nacionalizacija« kulture mednarodni proces (glej npr. LEERSSEN 2008), kažejo tudi podobni procesi, ki so se odvijali v Furlaniji, kjer so skladatelji in zborovodje prirejali ljudske pesmi, da bi s tem poudarili etnično značilnost pesmi in da bi s pesmijo spodbujali ljudstvo k etnični identifikaciji. Te nove pesmi in priredbe, ki so vsebovale furlanske avtonomistične in patriotske zahteve, so bile zelo priljubljene med »preprostim« ljudstvom v furlanskih vaseh pod avstrijsko oblastjo (npr. STAREC 2005: 72). Toda poudarjanje pomena zborovstva je skrivalo v sebi tudi pasti, kot je ugotavljal dopisnik iz Cerknega:

Ustanavljajo se čitalnice, bralna društva, napravljajo se ljudske veselice. Pevododje se z vso močjo prizadevajo, da bi odstranili grdo popevanje in tudi pri nas vcepili in razširili kali umetnemu narodnemu petju. Narod se je pričel zanimati za to, kar je novo, kar je umetno; prejšnje se mu dozdeva nepopolno, prenavadno. [...] Veliko narodnega blaga visi tedaj nad nevarnim prepadom. (*Soča*, 1. 3. 1884)

Marija Klobčar tako ugotavlja, da je na Goriškem »[p]rav zgodnji in intenzivni razvoj zborovskega petja [...] hitro začel spreminjati vrednotenje ljudske pesmi, kar je bilo v času akcije Narodna pesem v Avstriji že močno opazno« (KLOBČAR 2007: 13). Tudi Zmaga Kumer pravi, da je »teženje za umetno zborovsko pesmijo kot boljše, lepše, vrednejše [...] mnoge pevce odvrčalo od petja navadnih ljudskih pesmi« (KUMER 1978: 353–354).

Organizirano pevsko združevanje je vplivalo tudi na to, da so se spontane pevske družbe, ki so načeloma spremenljive v številu in zasedbi, postopoma spreminjale v organizirane izvajalske skupine (ŠIVIC 2007: 30). Zborovski pevci so bili prvotno ljudski pevci, njihovo udejstvovanje v zborih pa naj bi jih usposobilo, da ponesejo ljudsko pesem v estetsko višji obliki v vsakdanje življenje. Zborovstvo je tako predstavljalo »sredstvo za omikanje ljudstva«, ali z besedami Vinka Vodopivca:

Mladeniči, ki so člani naših pevskih zborov in ki nastopajo na naših odrih, zgubijo kmalu ono robotost, ki se jih je držala v prejšnjih časih. Prava omika, ki zadeva srce in glavo se kmalu pokaže tudi v njih zunanosti in v medsebojnem občevanju. Njih misli niso več

utopljene le v krčmi in plesu in sprejemljivi postanejo tudi za višje vzore. (VODOPIVEC 1922: 27)¹⁰

Povezavo robotosti z gostilniškim miljejem v nasprotju z omikanostjo v društvenih organiziranih veselici zanimivo prikazuje dopis iz Brd, v katerem bi lahko prepoznai tudi nižje vrednotenje spontanega ljudskega plesa ob zvokih harmonike:

Kožbansko društvo prireja res lepe veselice, ki so nam obmejnim Slovincem v ponos. Žal, da se nahajajo nekateri malozavedneži, ki nasprotujejo društvu, sami nevede zakaj. Opazil sem zavetišče istih malozavednežev pri »šteli benedeti« po domače pri Nježi v Kožbani. V istem brlogu je bil zbran cvet podivjanosti, ter so besno skakali okoli harmonike, da bi s tem konkurirali društveni veselici. Čudno, da se dobijo taki, da ne znajo ceniti delovanja društva, ki skrbi le za narodno povzdigo obmejnih Slovincov. (*Soča*, 7. 9. 1906)

Simbolni in identifikacijski pomen zborovske dejavnosti in »rabe« ljudske pesmi se je dodatno zaostрил, ko so bila Goriška brda in velik del zahodne Slovenije priključeni h Kraljevini Italiji. Tudi v drugih trenutkih krize se je ljudsko pesem uporabljalo v njeni kohezivni in manifestativni družbeni funkciji.¹¹ Po kapitulaciji Italije je tako prevladovala prireditvena dejavnost po čitalniškem vzoru, najbolj značilno in najbolj množično je bilo petje. »Pevski zbori so peli stare slovenske narodne pesmi, naglo pa so se širile tudi slovenske borbene pesmi, ki so prihajale iz osrednje Slovenije« (PLAHUTA 2008: 44). Po koncu druge svetovne vojne, ko se je odločalo o razmejitveni črti, je skladatelj Srečko Kumar s pomočjo hčerke Vukoslave ustanovil ženski mladinski zbor Soča, s katerim je nastopil pred zavezniškimi komisijami, ki so prihajale v Brda (prim. URŠIČ 2007: 23). Čeprav so v času krize slovensko pesem uporabljali kot simbol upora proti tujemu režimu, to ni pomenilo izključevanja priljubljenih furlanskih in italijanskih pesmi iz vsakodnevnega petja. Čeprav so se pevci združevali v organiziranih pevskih sestavih in so se v okvirih društvenih zborov učili priredb slovenskih ljudskih in domoljubnih pesmi, so v neformalnih situacijah še vedno peli tako furlanske kot italijanske pesmi, ki so jim bile všeč.

5 Zaključek

Procesi nacionalizacije ljudske kulture, ki so jo pospeševali snovalci in propagatorji nacionalne ideje, so v obmejnih področjih trčili na oviro, ki so jo predstavljale skupne življenjske prakse prebivalcev, ne glede na etnično pripadnost. Tako se je na primeru Goriških brd pokazalo, da so »etnično ali kulturno definirane skupnosti artefakt in orodje družbenopolitičnih interesov, z objektiviranimi in strateško uporabljenimi izraznimi oblikami« (BENDIX 2000: 42).

Vendar dejanskega življenja tradicij ni mogoče do konca nadzorovati in obvladovati. Petje ljudskih pesmi je predvsem situacijsko, zato se pojejo in ohranjajo samo tiste pesmi, ki ustrezajo in naslavljajo potrebe in zahteve pevcev in poslušalcev (prim.

¹⁰ Pri razumevanju citata ni nepomembno dejstvo, da je bil Vodopivec duhovnik.

¹¹ Omenjeni mehanizem v trenutkih krize je bil izredno močan tudi v Furlaniji v desetletju po katastrofalnem potresu: »To bi lahko razumeli kot ustrezen odmev diskografske industrije po katastrofi '76, da Furlanija premisli svoj način bitja, preteklosti, lastno kulturno specifičnost« (GRI 1985: 21).



MURŠIČ 2002: 25). Očitno je, da če neki element ostane v izročilu, mora imeti pomen za nosilce tradicije (DUNDES 1980:39); tako v tradicijah nekega prostora lahko prepoznavamo pomene, pomembne za lokalno prebivalstvo, na katere pa so vplivali širši dejavniki, tudi nacionalizacije in »kultivacije« kulture.

VIRI IN LITERATURA

- Pertti J. ANTONEN, 2005: *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society (Studia Fennica, Folklorica 15).
- Maria Kristine ARKO KLEMENC, 2004: Crafting authenticity: Franc Marolt, folk song, and the concert stage. *Traditiones* 33/2. 47–70.
- Matjaž BARBO, 2003: Slovenske ljudske pesmi v obdelavi za zbor. *Slovenska zborovska stvaritev II: Ljudske pesmi*. Ur. Mitja Gobec. Ljubljana: JSKD. 155–161.
- Frederik BARTH, 1969: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company.
- Max Peter BAUMANN, 2000: The Local and the Global: Traditional Music Instruments and Modernization. *The World of Music* 42/3. 121–144.
- Regina BENDIX, 1997: *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison, Wis., London: The University of Wisconsin Press.
- , 2000: The Pleasure of the Ear: Toward an Ethnography of Listening. *Cultural Analysis* 1. 33–50.
- Philip V. BOHLMAN, 2004: *The Music of European Nationalism: Cultural Identity and Modern History*. Santa Barbara, California, Denver, Colorado, Oxford, England: ABC-CLIO.
- Nataša CIGOJ KRSTULOVIĆ, 2000: Glasba druge polovice 19. st. na Slovenskem: K funkciji in pomenu zborovskega petja v slovenski kulturni zgodovini. *Kronika* 48/3. 94–105.
- Alan DUNDES, 1980: *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.
- I. z. FERVIDUS (Ludvik ZORZUT), 1972: Na meji dveh svetov. *Koledar Goriške Mohorjeve družbe* 1972. 112–114.
- Gian Paolo GRI, 1989: *Cultura popolare, ricerca demologica e storiografia in Friuli, La cultura popolare in Friuli: Atti del convegno di studio*. Ur. Giuseppe Fornasir. Udine: Palazzo del Torso. 9–22.
- Miran HLADNIK, 1990: *Slovenska kmečka povest*. Ljubljana: Prešernova družba.
- Miroslav HROCH, 1968: *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas: Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Schichtung der patriotischen Gruppen*. Praga: Karlova univerza.



- , 2000: *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. New York: Columbia University Press.
- Marko JUVAN, 2011: Self-referentiality and the formation of the Slovene literary canon: Study platform on interlocking nationalisms: SPIN. Tudi na spletu.
- Katarina JUVANČIČ, 2005: The popularization of Slovenian folk music between the local and global: Redemption or downfall of national heritage. *Traditiones* 34/1. 209–219.
- Deborah KAPCHAN, 1993: Hybridization and the Marketplace: Emerging Paradigms in Folkloristics. *Western Folklore* 52/2–4. 303–326.
- Marija KLOBČAR, 2005: The Self-Image of Slovenians in Folk Song Collecting. *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkers* 53/54. Wien: Mille Tre Verlag. 70–82.
- Stepan KOCIANČIČ, 1855: Zgodovinske drobtinice po Goriškem nabrane v letu 1853. *Prijatelj: Časopis za šolo in za dom, XV. tečaj*. Celovec.
- KOKOŠARJEVE opazke, XIV. zvezek. Arhiv GNI, GNI ZRC SAZU.
- Maša KOMAVEC, 2001: Stoletne vzporednice ljudskega in zborovskega petja na Primorskem. *Glava in srce: Zbornik ob 100-letnici pevskega in glasbenega društva 1901–2001*. Ur. Silvan Kerševan. Gorica: Slovenski center za glasbeno vzgojo Emil Komel. 56–72.
- Mojca KOVAČIČ, 2009: *Pritrkavanje – etnomuzikološka fenomenologija pojava in njegova vključenost v slovenski in evropski prostor: Disertacija*. Nova Gorica: Mojca Kovačič.
- Rosana KOŽLIN, 1995: *Briški glasbeniki in Rado Simoniti: Diplomsko delo*. Ljubljana: Rosana Kožlin.
- Zmaga KUMER, 1975: *Pesem slovenske dežele*. Maribor: Založba Obzorja.
- , 1978: Ljudska pesem v sodobnosti. *Pogledi na etnologijo*. Ur. Angelos Baš. Ljubljana: Partizanska knjiga, Znanstveni tisk. 335–364.
- Joep LEERSSEN, 2005: *The Cultivation of Culture: Towards a Definition of Romantic Nationalism in Europe*. Amsterdam: Univerza Amsterdam. Tudi na spletu.
- , 2008: *National thought in Europe: A Cultural History*. Amsterdam: Univerza Amsterdam.
- Setha M. LOW in Denise LAWRENCE ZÚNIGA, 2003: *Locating culture: The anthropology of space and place. Locating culture*. Malden, MA, Oxford, Carlton, Berlin: Blackwell Publishing. 1–47.
- Milko MATIČETOV, 1940: Nove smeri v raziskovanju slovenskih ljudskih izročil in Lepa Vida. *Dom in svet* 52/7. 405–412.
- Barbara J. MOREHOUSE in Vera PAVLAKOVIC KOCHI, 2004: Borders, Boundaries and Border Spaces. *Challenged Borderlands: Transcending Political and Cultural Boundaries*. Ur. Vera Pavlakovich Kochi, Barbara J. Morehouse, Doris Wastl-Walter. Aldershot, Hants, Burlington, VT.: Ashgate. 15–17.



- Barbara J. MOREHOUSE, 2004: Theoretical Approaches to Border Spaces and Identities. *Challenged Borderlands. Transcending Political and Cultural Boundaries*. Ur. Vera Pavlakovich-Kochi, Barbara J. Morehouse, Doris Wastl-Walter. Aldershot, Hants, Burlington, VT.: Ashgate. 19–39.
- Matija MURKO, 1929: Velika zbirka slovenskih narodnih pesmi z melodijami. *Etnolog* III. 5–54.
- Rajko MURŠIČ, 2002: Univerzalne vsebine Vodovnikovega pohorskega pesemskega koša na vstopu v 21. stoletje. *Etnolog* 63/12. 17–27.
- Osnovna načela, 1906: *Osnovna načela za publikacijo »Avstrijske Narodne Pesmi«, ki jo namerja izdati c. k. ministrstvo za bogočastje in nauk*. Ljubljana.
- Urška PERENIČ, 2010: Preizkus uporabnosti modela: Kulturno življenje v družtvih sredi 19. stoletja in njihova vloga pri oblikovanju literarnega polja. *Empirično-sistemsko raziskovanje literature: Konceptualne podlage, teoretski modeli in uporabni primeri*. Ljubljana: Zveza društev Slavistično društvo Slovenije (Slavistična knjižnica, 16). 185–205.
- , 2011: The literary activities of mid-nineteenth-century politico-cultural societies: A systemic approach. *Slovene Studies* 33/1 (2011). 61–71.
- Gaetano PERUSINI, 1965: Friulani e sloveni. *Narodno stvaralaštvo: Folklor* 4/15–16. Beograd: Savez udruženja folklorista Jugoslavije. 1246–1255.
- , 1973: Problemi etnologici di una zona di confine. *Rad 18. kongresa saveza folklorista Jugoslavije Bovec 1971*. Ur. Zmaga Kumer. Ljubljana: Slovensko entografsko društvo, Kulturna skupnost Slovenije. 79–83.
- Slavica PĹAHUTA, 2008: Čas glasbe upora na Primorskem (1943–1945). *Rado Simoniti – pevec Goriških Brd*. Ur. Jonatan Vinkler. Nova Gorica: Javni zavod Kulturni dom Nova Gorica. 33–48.
- Primorec*, 1893–1915. Gorica: Andrej Gabršček.
- Questions of Cultural Identity*, 2002. Ur. Stuart Hall in Paul de Guy. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Dunja RIHTMAN AUGUŠTIN, 2001: *Etnologija i etnomit*. Zagreb: ABS95.
- Bojana ROGELJ ŠKAFAR, 2011: *Upodobljene sledi narodne identitete: Zbirka risanih zapisov učencev Otona Grebenca v Slovenskem etnografskem muzeju*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Carol SILVERMAN, 1989: The Historical Shape of Folklore in Bulgaria. *Folklor and Historical Process/Folklor i povijesni proces*. Ur. Dunja Rihtman Augušin in Maja Povržanović. Zagreb: Zavod za istraživanje folklor. 149–158.
- Anthony D. SMITH, 1991: *National Identity*. London: Penguin.
- , 1998: *Nationalism and modernism: A critical survey of recent theories of nations and nationalism*. London: Routledge.
- Slovenka*, 1897–1902. Trst: Konzorcij Edinosti.



Soča, 1871–1915. Gorica: Viktor Dolenc.

Roberto STAREC, 2005: In search of the »Ladin song«: The project Das Volkslied in Österreich in the Ladin areas of Tyrol and east Friuli (1904–1914). *Traditiones* 34/1. 61–77.

Susan STEWART, 1991: *Crimes of Writing*. New York: Oxford University Press.

Anton ŠTRITOF, 1908: Nabirajte narodne pesmi! *Koledar Mohorjeve družbe 1908*. 33–36.

Irena ŠUMI, 2000: *Kultura, etničnost, mejnost: Konstrukcije različnosti v antropološki presoji*. Ljubljana: Založba ZRC.

Barre TOELKEN, 1996: *The Dynamics of Folklore: Revised and Expanded Edition*. Logan, Utah: Utah State University Press.

Bernhard TSCHOFEN, 1999: The Habit of Folklore: Remarks on Lived Volkskunde nad the everyday Practice of European Ethnology after the End of Faith. *Journal of Folklore Research* 36/2–3. 235–244. Tudi na spletu.

Mimi URBANC, 2011: *Pokrajinske predstave o slovenski Istri*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Ivanka URŠIČ, 2007: Ženski mladinski zbor Soča: Odmevni koncerti so pričali, da v Brdih živijo samo Slovenci. *Briški časnik*, jesen 2007. 23.

Jože VOGRINC, 2003: Zamišljene skupnosti danes: Spremna beseda. Benedict Anderson: *Zamišljene skupnosti: O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis. 181–201.

Ludvik ZORZUT, 1924: Goriške slovenske narodne pesmi. *Goriška straža*, 6. 11. 1924. 3.

Vinko VODOPIVEC, 1922: Nekaj o petju. *Koledar Goriške Mohorjeve družbe 1922*. 27–28.

Ian D. WHYTE, 2002: *Landscape and History since 1500*. London: Reaktion Books.