

Jernej Mlekuž, ur., *Venček domačih. Predmeti, Slovencev sveti*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2015.

Urednik knjige *Venček domačih* v besedilu, ki bralca vpeljuje v štiri naslednja poglavja, pojasni, da se knjiga osredinja na nekaj poljubno izbranih predmetov-svetinj, ki nagovarjajo narodna čustva, ponos in zanos. V uredniškem uvodniku in avtorskem poglavju se podobno kot drugi trije avtorji (Mojca Kovačič, Dimitrij Mlekuž in Damir Josipovič) ukvarja predvsem z vlogo (izbranih) predmetov – kranjske klobase, harmonike, vaške situle in prekmurske gibanice – v reprodukciji slovenskega nacionalizma, in sicer od njegovih zametkov v 19. stoletju in v sodobnosti – odvisno od posamičnih predmetov.

Jernej Mlekuž, ki je ob svojih raziskavah o bureku objavil marsikaj že tudi o kranjski klobasi, v prispevku tako strne svoja dosedanja spoznanja o vlogi kranjske klobase v narodnem občutenju Slovencev, obogati pa jih tudi z novimi. Predvsem z analizo medijskih vsebin predstavi njeno družbeno percepcijo in recepcijo od druge polovice 19. stoletja, spregovori o prostorih njene (po) rabe in zamišljanja, razpiše pa se tudi o količinah in načinih njene proizvodnje. Mojca Kovačič obravnava narodno občutenje harmonike, ki pa ne nastaja samo po sebi, temveč ga oblikuje šele njena specifična zvočnost. Zato se ob zgodovini inštrumenta in njegovi (ne)priljubljenosti med različnimi generacijami, ki jo je tudi sama raziskala predvsem z anketami, ukvarja predvsem s navzočnostjo harmonike v različnih žanrih. Razkriva torej, v katerem žanru je harmonika pomembna za konstruiranje slovenskega nacionalizma. Podobno Dimitrij Mlekuž namenja pozornost vlogi vaške situle pri nastanku prepleta ljudi in stvari, »ki ga imenujemo Republika Slovenija« (str. 121). Vaško situlo opiše, jo uvrsti v situlsko umetnost, predstavi pa tudi nekatere načine (v protokolu, dokumentih in delovanju geometričnega središča Slovenije Geoss), s katerimi sodobna slovenska država za graditev svoje identitete situlo mobilizira kot »osrednji predmet, skozi katerega se prepletata in zlivata etnični in državni vidik nastajanja slovenske nacionalne države« (str. 144). Damir Josipovič – njegovo besedilo je edino, ki v večji meri temelji tudi na pričevanjih (predvsem sogovornic – opredeli prekmursko gibanico kot medij etnično-narodne emancipacije. Obravnava njene različne recepte in poimenovanja, zgodovinsko in družbeno razširjenost kakor tudi sodobno, pravno definirano razliko med prekmursko in medžimursko gibanico.

Zdi se, da so avtorica in avtorji gradivo za te obravnave zbrali predvsem iz najrazličnejših pisnih virov (medijev, elaboratov, učnih načrtov), ki se nanašajo, nekateri bolj, drugi manj, tako na preteklost (19. stoletje) kot na sodobnost. Vsa besedila sicer orisujejo različna obdobja rabe ali sploh razširjenosti teh predmetov predvsem med Slovenci (oziroma na Slovenskem, vsaj ob kranjski klobasi in harmoniki so posebej upoštevani tudi izseljenci), zaradi specifičnih rab posameznih predmetov v reproduciranju slovenskega nacionalizma pa se v nekoliko bolj oddaljeni preteklosti, tj. v 19. in prvi polovici 20. stoletja, dejansko ustavlja le obravnava kranjske klobase. Drugi trije predmeti so se namreč povezali z nacionalizmom šele ob nastajanju samostojne Slovenije ali pa vsaj v 2. polovici 20. stoletja.

Tako je mogoče reči, da večji del knjige predstavlja predvsem nacionalizme v najbližji preteklosti in sodobnosti. S tem se odmika od primerljivega, predvsem kulturno-zgodovinskega raziskovanja simbolov identitete (Rihtman Auguštin 1991). Ti so v okviru (ljubitelske) etnologije na Slovenskem že bili raziskovani – npr. kurent (Gačnik 2000) ali klopotec (Korade 2009). Obe (sodobno) naganjanje narodnih čustev, ponosa in zanosa s pomočjo kurentov in klopotcev namreč omenjata, a ga

kritično ne analizirata in interpretirata. Nadgraditev Gačnikovega ali Koradejevega pristopa lahko najdemo v nekaterih sodobnih delih, npr. o smučarski kulturi na Slovenskem in v okviru te tudi o bloškem smučanju in smučeh (Batagelj 2009), o »alpski kulturi slovenstva« in v njej tudi planinstva (Šaver 2005),² omeniti pa je treba tudi študijo o športu in nacionalni identifikaciji Slovencev (Kovač, Starc in Dupona Topič 2005). Omenjena dela se ne ukvarjajo izključno s predmeti, ampak tudi s Slovencem svetimi dejanji; ta uvodoma omenja tudi Mlekuž, ko se obregne ob nedavno preučeno navado preobnavanja v copate (Stankovič 2014). Hkrati pa ta dela – za razloček od Gačnikovih študij in za ljubitelja sicer odličnega dela Draga Koradeja – tudi ne ostajajo pri popisu kulturno-zgodovinskega razvoja predmeta ali fenomena, saj avtorje med drugim zanima povezava z identifikacijo, v večji meri tudi nacionalizacijo in nacionalizmi. Če si *Venček domačih* za okrepitev znanstvene samozavesti prilasti slovenska etno-antropologija (prim. Rihtman Augustin 2001), lahko ugotovimo, da knjiga zapolnjuje dokajšnjo vrzel v prizadevanjih, ki so se jih v zadnjem času v večji meri lotile druge stroke, npr. zgodovinopisje in kulturologija. Poleg tega pa *Venček domačih* prinaša v zadnjem času eno redkih etno-antropoloških obravnav materialne kulture na Slovenskem.

Po osnovnih odmerjenih informacijah o »kaj« (je v knjigi) je primerno reči še nekaj tudi o »kako« (je vsebina predstavljena) - Urednik skuša uvodoma predvsem pojasniti, kako sam razume (pod)naslov knjige in kakšno vlogo ima oziroma je materialna kultura lahko imela v sodobnih in preteklih procesih nacionalizacije. Od bralca pričakuje, da je že bolj ali manj seznanjen s posamičnimi teoretskimi pojmi in koncepti, npr. Billigovim banalnim nacionalizmom, Bourdieuevemu habitusom in Williamsovo strukturo občutenja. Čeprav pojasni, se da avtorji knjige opirajo na različna konceptualna in teoretska izhodišča, se ob branju prispevkov kljub temu zazdi, da je vsaj večini precej skupna in izhodiščna posebej Andersonova percepcija zamišljanja (oziroma po Dimitriju Mlekužu zamišljanja) skupnosti.³ Po Andersonu so bili je bilo v procesih nacionalizacije osrednjega pomena odkrivanje t. i. ljudskih kultur v 19. stoletju, pri katerih so »inženirsko« vlogo opravile tudi izobraženske in druge elite. Predmeti so v imaginarij ljudi vstopali predvsem »od zgoraj«, a da so v tem imaginariju obstali, so potrebovali tudi legitimnost med »navadnimi ljudmi« (str. 15). S takšnim razumevanjem Mlekuž nacionalizma torej ne razume le kot procesa zamišljanja, marveč tudi čustev. V knjigi zbrana besedila orisujejo, kako je zgodovinsko potekal proces zamišljanja izbranih predmetov kot nacionalnih svetinj, nobeno pa ne pojasni, kako je nacionalizem v obravnavanih primerih z ravni zamišljanja »od zgoraj« prešel tudi na »spodnjo«, čustveno raven.⁴ Kakšna vse čustva torej, (od) kdaj in kako večje svete predmete s (katerimi) Slovenci?

² S tem se dopolnjujejo podobe, poznane iz monografije o krajini kot nacionalnem simbolu (Kučan 1998).

³ Razen na druge koncepte se Mojca Kovačič opre na Williamsovo teorijo strukture narodnega občutenja, Dimitrij Mlekuž se poleg Lawovega koncepta akterja mreže, o rabi katerega nekaj več v naslednji opombi, opre tudi na Billigov banalni nacionalizem, Damir Josipovič pa predvsem potrjuje idejo, da je hrana lahko element procesov plastnega, nadalje pa tudi etničnega razlikovanja.

⁴ Izjema je morda Dimitrij Mlekuž, ki sledi Lawovi teoriji akterja mreže in dejstvu, da odnose med ljudmi vedno posredujejo, preoblikujejo ali celo omogočajo neljudje, med njimi tudi predmeti in snovi. Članek tudi sklene z že uvodoma postavljenim vprašanjem: Kdo je gospodar veder? (nacionalistična politika ali pa se v njeno oziroma igro situ kot »tehnologij očaranja« zapletamo ljudje sami, str. 146). Zdi se, kakor da bi avtor s tem želel še enkrat poudariti, da imajo tudi predmeti sami po sebi »svojo moč«, da so (po Latourju) aktanti, čeprav avtor v besedilu natančno predstavi predvsem, kako jepromiskuitetno vaška situata začela delovati predvsem v zelo specifičnem zgodovinskem in družbenem trenutku.

Urednik povzame temeljno kritiko Andersonovega dela, namreč, da ne odgovarja na vprašanje, kako izbrani elementi kulture postanejo nacionalizirani in sakralizirani, in prizna, da tudi *Venček domačih* bralca seznanja predvsem s procesi zamišljanja »od zgoraj«, medtem ko potrditev tega zamišljanja »od spodaj« predvsem omenja. In s tem je večinoma predstavljeno, »kaj« (se je) (kdaj) zamišlja(-lo), ne pa tudi »kako«.

Kakor omenjeno, gre za več kot dobrodošlo zapolnitev vrzeli, tj. analize zamišljanja predmetov na Slovenskem sploh. Omenjena omejitve pa je tudi metodološko razumljiva, če upoštevamo vire, ki so jih avtorji uporabili pri svojem raziskovanju. Tako lahko razumemo Mlekužev zapis, kako »narod kranjske klobase /.../ to tudi ljubi, si z njo krepča ponos in prezira sosedni narod, ki mu jo želi speljati« (str. 78–79), kot komentar v medijih predstavljenih čustev, zamišljenih »od zgoraj«, ne pa tudi kot komentar glasu »navadnih ljudi« »od spodaj«. Če se še za hip zadržimo pri čustvih ob predmetih, ki sta jih v svoj ironični in podučen odmev »od spodaj« že pred leti spesnila tudi brata Različnik (Slovenije ne dam nikoli b. n. l.), se zdi, da *Venček domačih* ostaja pri omenjanju predvsem zamišljenih čustev »od zgoraj«. Za radovednejšega bralca pa bi bilo informativno in tudi poučno, če bi bila uvodoma povzeta morda tudi temeljna spoznanja (in reference) o čustvenem delovanju predmetov, o procesih legitimiranja »nacionalnih inventarjev« »od spodaj« oziroma o tem, kako potekata nacionaliziranje in sakraliziranje predmetov.

Mlekuž uvodoma osrednji pomen v procesu nacionalnega zamišljanja predmetov Mlekuž – podobno kot Anderson – (še vedno) pripisuje medijem. V primeru kranjske klobase so namreč od 19. stoletja pa do sodobnosti imeli mediji glavno vlogo pri širjenju »od zgoraj« insceniranega zamišljanja kranjske klobase kot nacionalne svetinje. Z upoštevanjem vloge medijev dobimo torej odgovor na vprašanje, kako se je zamišljanje širilo, ne pa tudi, zakaj se je »prijelo« in utrdilo. Ob tem morda ni odveč še enkrat poudariti, da so avtorji tudi črpali gradivo za raziskave iz najrazličnejših (medijskih) objav, kar je tudi razlog, da se lahko v procesih zamišljanja skupnosti zdijo mediji še posebej vplivni in odločilni. Če pa se vprašamo še, zakaj se je ob odločilni pomoči medijev širilo prav zamišljanje nekaterih, izbranih (in v knjigi predstavljenih) predmetov, je odgovor lahko v splošnem, Andersonovem »inženirskem« odkrivanju in izbiranju iz registra t. i. ljudskih kultur. Toda vsaj primer kranjske klobase in harmonike kaže, da izbora ne utemeljuje le (domnevna) zgodovinska dolgotrajnost nekega predmeta (ki je tudi sama po sebi časovno zelo raztegljiv pojem), ampak tudi njegova mednarodna prepoznavnost. Tako je bila kranjska klobasa že v 19. stoletju pomemben »izvozni artikel«, ki je prispeval k prepoznavnosti Kranjske »od zunaj«, podobno pa tudi Kovačičeva ugotavlja, da naj bi harmoniko na piedestal Slovincem svetih predmetov postavile prav njena množična raba, tržna uspešnost in poznanost v mednarodnem prostoru (str. 113). Sprašujem se torej, ali so nacionalizirani predmeti predvsem tisti predmeti, ki so že od začetka ali pa v procesih zamišljanja postanejo mednarodno poznani kot nacionalno značilni, tržno uspešni in množično razširjeni ali pa vsaj kaj od naštetega? Vprašanje me nadalje usmerja v premislek o tem, ali imajo (res in še vedno) glavno vlogo pri nacionalnem zamišljanju predmetov mediji ali pa vsaj za sodobnost velja bolj upoštevati tudi različne (predvsem pravne) »inženirje«. Tudi urednik uvodoma zapiše, da zamišljanje narodnih tradicij v sodobnosti poteka razpršeno, pri čemer so po njegovem mnenju pri povezovanju in razlikovanju skupin in posameznikov bile in so še vedno najpomembnejše različne komunikacijske prakse (str. 16–17), h katerim poleg medijev šteje še oglaševanje, vsakdanji govor, oblačenje itn. Mediji so, po njegovem mnenju, še vedno osrednjega pomena, saj

so osrednji aparat »nacionalne interpelacije«, domneva pa tudi, da je pri nekaterih zamišljenih tradicijah zelo pomembna tudi »nekakšna angažirana in eksplicitna kulturnonacionalna produkcija« (str. 17). Za zgled navede načrtno etiketiranje vaške situle z narodnostjo, ki služi jasno definiranim potrebam promocije, turizma, gospodarstva, izobraževanja (str. 18). »Pri tovrstni neposredni produkciji narodnosti /.../ gre največkrat za redukcijo na *venček* konvencionalnih oznak ali fenomenov, ki so splošno poznani in obetajo promocijski uspeh« (str. 18). Mlekuž omenja etiketiranje, povezano z nekaterimi predmeti, vendar menim, da so pri zamišljanju skupnosti in »njenih« predmetov vsaj v sodobnosti najpomembnejši prav najrazličnejši registri snovne in nesnovne dediščine, tudi tisti, ki so namenjeni Unescovim seznamom dediščine in prepoznavnosti. Upoštevati je treba še nacionalne in evropske zaščite porekla, rabe oznak avtohtono, tradicionalno, avtentično ipd., torej oznak, ki posamične predmete posebej izločijo iz množice (podobnih?) in jih poudarjajo (prim. npr. Hafstein 2004; Port 2004; Geschiere 2009). Je potem mogoče reči, da se danes procesi nacionalizacije predmetov res odvijajo enako kot v 19. stoletju in da mediji pri tem ohranjajo ne le osrednjo vlogo pri širjenju zamišljanja, temveč tudi pri zamišljanju samem? Skratka, gre za vprašanje, ki bi mu v uvodu v knjigo morda bilo treba nameniti odstavek ali dva več pozornosti.

Če sem sem v dozdej nakazala, kako je predstavljena vsebina *Venčka domačih*, kako jo dojemam vsaj večina avtorjev, o čemer v delu – po mojem razumevanju – predvsem teče beseda, se nameravam v nadaljevanju dotakniti še vprašanja, »kako« ta beseda avtorjem teče. Jernej Mlekuž vedno znova dokazuje, da je retorično več in jezikovno spreten, pokazati zna tudi, da je prebral še kaj drugega kot le kopico znanstvenih besedil in da zna to, podobno kot najrazličnejše sestavine popularne kulture, ustrezno vplesti in preplesti v svoje pisanje. Pri tem še vedno močno presetopa okove znanstvenega pisanja, saj, kot je videti, te okove tako dobro pozna, da jih s svojim izražanjem zmore tudi močno razrahljati. Mojstrstvo začini z duhovitostjo,⁵ ki ob številnih podatkih bralcem prav gotovo ohranja pozornost, pa tudi navdušenost, saj pokaže, da znanstveni tekst ni nujno tudi duhamoren. Za znanstveni slog pisanja, vsaj po moji povsem osebni presoji, je to še vedno bolj izjema kot pravilo. Besede ne le gladko, ampak tudi slogovno prefinjeno in večje tečejo tudi drugim, predvsem moškimi avtorjem člankov. »Kako« tečejo besede v knjigi, je torej ena njenih večjih odlik, čeprav je za (očitno konservativno) avtorico tega besedila v ospredju znanstvenih prispevkov še vedno vprašanje, »kaj« pisec (novega) pove in kako je to podkrepjeno z dokazi in utemeljitvami. Zato sledita pikolovski pripombi, katerih namen ni, da bi zasenčili dozdej zapisano mnenje in predvsem pohvale, vendar se mi ju zdi potrebno omeniti zaradi ravnovesja med »kako« (povedati) in »kaj« (povedati) v svoji že omenjeni konservativni in dvomov polni maniri. Prva se nanaša na podpoglavje Josipovičevega članka »Gibanica kot postmodernistični estradni element – receptura iz ust naših babic« (str. 169–170), iz katerega naj bi sicer teoretsko in konceptualno bolje podučeni bralec lahko sam in z lahkoto razbral, »kaj je avtor želel povedati« oziroma od kod izhajajo in na kaj se navezujejo njegove interpretacije. Za ponazorilo navajam naslednji odlomek:

⁵ Ko – za ponazorilo – piše o času Avstro-Ogrske in prve Jugoslavije in takratnem problematiziranju kranjske klobase, npr. zapiše: »Besedil, ki bi problematizirala njeno posvečeno, sveto, ‚nadnaravo‘, v obravnavanem obdobju ni veliko več kot slovenskih letalonosilk« (str. 45).

Gibanica kot ženski princip uteleša prefinjenost gibanja, skoraj kot kaka pagoda, ki ji potres ne more do živega. Prekmurska gibanica je na odru s kranjsko klobaso poskočna (čeprav lahko to zaradi fiziognomije očitamo tudi kranjski klobasi), umetelna in grandiozna v svojem gibu. Rekli bi lahko – prava persona. Je kot trebušna plesalka, ki s svojo gibkostjo in mehko giba v vsem zasenci klobaso. Klobasa po drugi strani sicer zmore nekaj elementarnih plesnih gibov, ki ji omogočajo udeležbo na klasični kranjski vaški veselici, vendar dlje od kake polke ne zmore. Gibanica v primerjavi s klobaso predstavlja antipod moškemu principu in moški infantilnosti (str. 169–170).

Z gibanico kot ženskimi principom naj bi slovenske periferije za lastno priznanje in težo »povsem naravno oponirale tovrstni ‚kranjski‘ prevladi moškosti [s kranjsko klobaso – op. p.]« (str. 156). »Naravno« (!) oponiranje? Razumem, da gre za interpretacijo, vendar kako je izpeljana ali pa podkrepljena z argumenti (ali celo dokazi)?

Bolj naklonjena h »kaj« kakor »kako« sem se zamislila tudi ob Mlekuževi rabi Karla Marxa. Ko na 78. strani premišlja, kako etnolog Janez Bogataj s svojim delovanjem za promocijo, zaščito in rabo kranjske klobase dejansko reproducira slovenstvo, zapiše: »Tega ne vedo, toda to delajo«. Lahko zdaj spet enkrat sicer razpiham ogenj na žerjavici različnih etno-antropoloških pogledov na to, kako naj bi bila videti znanost in kako naj bi se z njo povezovala stroka (prim. Muršič 2005). Upošteva je navedek se mi zdi pomembnejše vprašanje, ali nima morda vsako od omenjenih delovanj (znanstveno, strokovno), ki naj bi se v idealnem svetu v dveh žanrih povedana enaka zgodba med sabo bogatila, tudi svoje različne občinstvo oziroma ciljno bralce, poslušalce, ki s postreženim »nekaj naredijo« in po svoje (v retoriki velikega deleža *Venčka domačih*) »prebavijo«? Novo znanje ali (kritični) uvid sta uporabna in lahko celo prinašata bralni žitek. Lahko pa občinstvo oziroma bralstvo gastronomsko strategijo in elaborat o prekmurski gibanici uporabi predvsem kot navodilo za uporabo, za pripravo (v nekem družbenem trenutku določenih kot) »prave« prekmurske gibanice, ki prispeva svoj delež k preživetveni strategiji in ekonomiji dela tega bralstva. Predvsem pa, ali smo prepričani (ali le mislimo, da vemo oziroma vidimo ne le drugače, ampak tudi bolje in več?), da tisti, ki »tega ne vedo« (da namreč reproducirajo slovenstvo), tega res »ne vedo«? A ni s sklicevanjem na Andersona glavna vloga pri zamišljanju skupnosti in nacionalizaciji predmetov tudi v *Venčku domačih* vseskozi pripisana prav medijem, medtem ko podpisana sitno opozarjam, da bi morda morali vsaj v sodobnosti več pozornosti nameniti tudi kulturnemu, pravnemu idr. sodobnim inženiringom? Tudi v etnologiji v Sloveniji je namreč vsaj del stroke (naj omenim npr. Aleša Gačnika) jasno zavzel stališče, da bi etnologi morali (če to še nismo) postati razvojniki oziroma ključni »inženirji«, ki iz zbira kulturnih elementov določajo njegov cvetober in ga kot takega javnosti na najrazličnejše načine tudi predstavljajo (Gačnik 2003). V tem vidim jasno povabilo k vlogi etnologov kot gradniteljev najrazličnejših identitet, tudi nacionalnih; povabilo med tiste, ki »vedo, da to delajo«. In je pri tem zbir zamišljenih identitet le (domnevno pozitiven) »stranski produkt« oziroma »kolateralna škoda«, ki nastaja ob najpomembnejšem – dejavnosti, ustvarjalnosti, morda celo preživetveni ekonomiji. Paternalizem, češ da »ne vedo«, se tako zdi povsem odveč.

Z nekoliko odmika ni odveč upoštevati osnovno razliko, zaradi katere se, kakor se zdi, še vedno poraja največ zapletov: gre za razliko v temeljnem razumevanju kulture, ki je za številne (z Unescom in sodobnim pravnim »inženiringom« zaščite porekla, avtohtonosti in tradicionalnosti vred, glej

Hafstein 2004) še vedno in predvsem vir (izbiranja, prodajanja, predstavljanja itn.), za druge pa proces. *Venček domačih* v tem kontekstu pripoveduje o procesih nastajanja »narodnih inventarjev«, o »zamišljenih tradicijah«, »simbolnem kapitalu naroda«, ki grejejo čustva in jim »je za dejstva po navadi malo mar« (str. 12). A tudi zato bi bralec še toliko bolj pričakoval, da bodo v prispevkih navedena »dejstva« eksaktnější in še pozorneje predstavljena, npr. o tem, katero verzijo recepture in zakaj so prav to »inženirji« izbrali za danes zaščiteni kranjsko klobaso in prekmursko gibanico.

LITERATURA

- Batagelj Borut. 2009. *Izum smučarske tradicije: Kulturna zgodovina smučanja na Slovenskem do leta 1941*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Hafstein, Valdimar Tr. 2004. The Politics of Origins: Collective Creation Revisited. *Journal of American Folklore* 117 (465): 300–315.
- Gačnik, Aleš. 2000. *Moč tradicije: Kurentovanje in karneval na Ptuj*. Ptuj: Znanstvenoraziskovalno središče Bistra.
- Gačnik, Aleš. 2003. Etnologija regionalnega razvoja. V: Aleš Gačnik (ur.), *Etnologija in regionalni razvoj: Zbornik znanstvenih in strokovnih člankov*. Ljubljana in Ptuj: Slovensko etnološko društvo in Znanstvenoraziskovalno središče Ptuj, 22–43.
- Geschiere, Peter. 2009. Introduction: Autochtony – the flip side of globalisation? V: Peter Geschiere, *The Perils of Belonging: Autochtony, Citizenship, and Exclusion in Africa & Europe*. Chicago in London: The University of Chicago Press, 1–38.
- Korade, Drago. 2009. *Klopotec*. Maribor: Litera.
- Kovač, Marjeta, Gregor Starc in Mojca Dupona Topič. 2005. Šport in nacionalna identifikacija Slovencev. Ljubljana: Fakulteta za šport, Inštitut za kineziologijo.
- Kučan, Ana. 1998. *Krajina kot nacionalni simbol*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Muršič, Rajko. 2005. Uvod: h kritiki ideologije dediščinstva ter slepega enačenja znanosti in stroke. V: Jože Hudales in Nataša Visočnik (ur.), *Dediščina v očeh stroke*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 7–10.
- Port, Mattijs van der. 2004. Registers of Incontestability: The Quest for Authenticity in Academia and Beyond. *Etnofoor* 17 (1–2): 7–22.
- Rihtman Auguština, Dunja (ur.). 1991. *Simboli identiteta: Studije, eseji, građa*. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo.
- Rihtman Auguština, Dunja. 2001. *Etnologija i etnomit*. Zagreb: ABS95.
- Slovenije ne dam nikoli. B. n. l. Brata Različnik, Slovenije ne dam nikoli. <https://www.youtube.com/watch?v=vLLAQnIC6GU> (2. 8. 2015).
- Stankovič, Peter. 2014. Pravila preobuvanja v copate in vprašanje slovenske oblačilne kulture. V: Maruša Pušnik in Elena Fajt (ur.), *Moda in kultura oblačenja*. Maribor: Aristej, 363–378.
- Šaver, Boštjan. 2005. *Nazaj v planinski raj: Alpska kultura slovenstva in mitologija Triglava*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Mateja Habinc