

Folkloristika in kritično preučevanje dediščine



Folkloristics and Critical Heritage Studies

Marjeta Pisk

1.01. Izvirni znanstveni članek
DOI 10.4312/svetovi.1.1.82-96

IZVLEČEK

Članek prevprašuje presečišča folkloristike ter kritičnih dediščinskih študij, ki jih lahko folkloristke in folkloristi tvorno sooblikujejo. Izpostavljeno je dediščinjenje tistih folklornih fenomenov, katerih kontinuiteta je bila spodbujena s strokovnimi intervencijami. Na primeru vpisa metliških vuzemskih plesov in iger v Register nesnovne kulturne dediščine je prikazana vloga folkloristk in folkloristov tako pri raziskavah samega historičnega fenomena kot tudi v sodobnih dediščinskih postopkih.

KLJUČNE BESEDE: folkloristika, dediščina, kritično preučevanje dediščine, Register nesnovne kulturne dediščine, vuzemski plesi in igre v Metliki

ABSTRACT

The article focuses on the intersections between folkloristics and critical heritage studies that folklorists can constructively co-create. It highlights the heritagisation of those folklore phenomena whose continuity has been fostered by professional intervention. The role of folklorists in the study of both – the historical phenomenon itself and contemporary heritage processes – is illustrated by the example of including the Easter dances and games in Metlika in the Register of Intangible Cultural Heritage.

KEYWORDS: folkloristics, heritage, critical heritage studies, Register of Intangible Cultural Heritage, Easter dances and games in Metlika

Kaj ima folkloristika opraviti s kritičnim preučevanjem dediščine? Oziroma kako se disciplina, ki je s pripisovanjem posebnih pomenov nekaterim oblikam človeške ustvarjalnosti vzpostavila njihovo fenomenološko osnovo, lahko tvorno vključi v kritično preučevanje dediščinjenja teh istih fenomenov? To vprašanje je postalo zame osebno še posebej pomembno ob vključitvi v multidisciplinarno raziskovalno programsko skupino, posvečeno večperspektivnemu preučevanju dediščin na različno koncipiranih obrobjih. Raziskovanje znotraj programske skupine sledi toku kritičnega preučevanja dediščine (ang. *critical heritage studies*) in dediščino razume kot inherentno disonantno, predvsem pa kot procesualno, tj. podvrženo nenehnim pogajanjem.¹ V tem raziskovalnem okolju se mi vedno bolj izrisuje vprašanje, kje in kakšno je mesto folkloristk in folkloristov oz. same folkloristike kot vede na polju tovrstnega raziskovanja. To je tudi osrednje vprašanje pričujočega prispevka. V članku prevprašujem njihovo vlogo tako v samih procesih ustvarjanja dediščine na Slovenskem kot tudi v kritičnem preučevanju dediščinskih procesov. Osredinjam se na presečišča obeh polj, tako na teoretski kot na aplikativni ravni, in opazujem, kako folkloristi s svojimi kompetencami ne samo vzpostavljajo, kategorizirajo in z ekspertnimi sodbami oblikujejo folklorne fenomene, pač pa tudi prevprašujejo njihove nadaljnje rabe.

FOLKLORISTIKA IN DEDIŠČINA

Znotraj avtoriziranega dediščinskega diskurza kot akterja ustvarjanja dediščine, arbitra ter upravljalca »političnega in kulturnega pomena preteklosti ter vloge, ki jo ima preteklost pri opredeljevanju določenih družbenih problemov ali vprašanj« (Smith 2011: 141),² je bila 17. oktobra 2003 v Parizu sprejeta Konvencija o varovanju nesovne kulturne dediščine, ki je formalno vzpostavila kategorijo »nesovne kulturne dediščine«.³ V Sloveniji se po tem, ko je bil leta 2008 sprejet Zakon o varstvu kulturne dediščine, dediščinsko polje pospešeno razvija v povezavi z znanstveno-strokovno-političnimi interesi (Knific 2010: 129).⁴ Politika

1

Kritično preučevanje dediščine usmerja izhodiščno vprašanje, zakaj in kako so nekateri pojavi opredeljeni kot »dediščina« in kakšne so posledice, ki iz tega izhajajo (Macdonald 2013: 17). Razmisleki in študije številnih primerov s celotnega sveta se razvijajo predvsem v okviru Združenja za kritično preučevanje dediščine (Association of Critical Heritage Studies, ACHS), ki je bilo ustanovljeno pod idejnim vodstvom Laurajane Smith leta 2010.

2

Avtorizirani dediščinski diskurz (ang. *authorised heritage discourse* – AHD) izvira iz razprav v evropski arhitekturi in arheologiji, ki so potekale v 19. in 20. stoletju in so poudarjale potrebo po ohranjanju »ogrožene« preteklosti za prihodnje generacije. Pri tem so poleg avtentičnosti naglašale predvsem starost, monumentalnost in estetskost. Ta evropocentrični diskurz so prevzele organizacije, kot sta Unesco in ICOMOS, ter ga avtorizirale v globalnem okolju (Smith 2012).

3

Kot »nesovna kulturna dediščina« so bile opredeljene prakse, predstavitve, izrazi, znanja, veščine in z njimi povezana orodja, predmeti, izdelki in kulturni prostori, v drugem členu pa specifično: (a) ustna izročila in izrazi, vključno z jezikom kot nosilcem nesovne kulturne dediščine; (b) uprizoritvene umetnosti; (c) družbene prakse, rituali in praznovanja; (d) znanje in prakse o naravi in svetu.

4

»Dediščina so dobrine, podedovane iz preteklosti, ki jih Slovenke in Slovenci, pripadnice in pripadniki italijanske in madžarske

dediščini »omogoča ali onemogoča mobilizacijo in reprezentacijo, skozi estetsko presojo poteka njena valorizacija, skozi ekonomska očala pa njeno lastništvo in dolgoročni obstoj« (Muršič 2018: 20). Ob tem pa je dediščinjenje, kot aktiven in strateški proces odbiranja preteklih dogodkov, predmetov in praks, ki jih postavljamo kot ogledalo sedanjosti ter jih povezujemo z določenimi skupki vrednot, ki jih želimo prenesti v prihodnost (Harrison 2013: 4), tesno povezano tudi z evropskimi regulativami, ki se manifestirajo v nacionalnih zakonodajah in projektih, podprtih z evropskimi sredstvi (Welz 2015; Rogelja Caf idr. 2020). Zaradi tega potekata dva vzporedna procesa: na evropski ravni se zaradi homogenizacije dediščinskih procesov razlike manjšajo, po drugi strani pa se poudarjeno vračajo specifične značilnosti lokalnega okolja in njegove preteklosti (Hrobat Virloget 2014: 226).

V te procese je močno vpeta tudi folkloristika. Valdimar Hafstein v svojem delu *Making intangible heritage* (2018) prikaže, kako koncepti, ki so osrednjega pomena za folkloristiko, pridobivajo moč in privlačnost zunaj akademskega polja ter se uveljavljajo v svetu, kjer oblikujejo predstave ljudi o njihovih lastnih praksah.⁵ Po mnenju Hafsteina se je družba »folklorizirala«: sedimenti folklorističnih perspektiv in znanj so se skozi čas močno vtisnili v vsakodnevno življenje ter oblikovali odnos ljudi do njihove kulture in način, kako jo ti predstavljajo drugim (Hafstein 2018: 14). Iz dela odzvanja tesno naslanjanje na konceptualizacijo, da je vsa dediščina nesnovna, ki jo je najodmevneje zagovarjala ena od idejnih utemeljiteljic kritičnih dediščinskih raziskav Laurajane Smith (2006; 2011; 2015). Dediščina torej ni stvar ali prostor, pač pa je razumljena kot proces ustvarjanja pomenov, ki se pojavljajo tako pri prepoznavanju, opredeljevanju in upravljanju kot pri razstavljanju ali obiskovanju dediščinskih krajev oz. dogodkov (Smith 2011). Je torej »subjektivno politično pogajanje o identiteti, kraju in spominu, tj. kot »trenutek« ali proces ponovnega oblikovanja in pogajanja o kulturnih in družbenih vrednotah ter pomenih« (Smith 2011: 140), ki nam pomagajo osmisliti sedanost, naše identitete ter občutek fizičnega in družbenega prostora. Ta proces pogajanj poteka tako glede opustitve kot ohranitve določenih predmetov, dogodkov ali krajev, ki dobijo novo vrednost z označitvijo za »dediščino«, z njihovimi reprezentacijami in novim življenjem (prav tam). Toda, kar razlikuje dediščino od drugih načinov navezovanja na preteklost, je prav njena »sposobnost prikriti kompleksnost zgodovine in politike« (Bendix 2000: 38), ki jo sooblikujeta.

DEDIŠČINSKA KOMPLEKSNOŠT

Dediščina, ki je vključena v legitimacijo in upravljanje zgodovinskih in kulturnih pripovedi ter ohranjanje njihovih vrednot (Smith 2011: 141), se intenzivno pojavlja v identitetnih in diaspornih diskurzih, politikah ustvarjanja kraja ter turističnem in medijskem diskurzu, ki

narodne skupnosti in romske skupnosti, ter drugi državljanke in državljani Republike Slovenije opredeljujejo kot odsev in izraz svojih vrednot, identitet, etnične pripadnosti, verskih in drugih prepričanj, znanj in tradicij. Dediščina vključuje vidike okolja, ki izhajajo iz medsebojnega vplivanja med ljudmi in prostorom skozi čas.« (Zakon o varstvu kulturne dediščine (ZVKD-1), 2008).

5

Hafstein ob toku zgodbe o Unescovi konvenciji o nesnovni dediščini sledi meandrom apropiacij globalno znane melodije »El Condor Pasa« ter drugim primerom apropiacij in transformacij folklornih fenomenov.

sta povezana z njimi. V ospredje je stopilo izpostavljanje razvojnih priložnosti dediščine, ki je »izjemna priložnost za lokalne skupnosti, krepitev lokalne in nacionalne identitete, razvoj odnosov, obrti in gospodarstva, trajnostni razvoj in zagotavljanje večje kakovosti življenja« (Kovačec Naglič 2012: 19). Dediščinjenje nemalokrat ustvarja konkretne produkte (Selwyn 1996) in dodaja vrednost obstoječim sredstvom, ki so bodisi prenehala biti rentabilna zaradi spremenjenega načina življenja ali pa nikoli niso bila ekonomsko produktivna (Kirshenblatt Gimblett 1995: 370). V globaliziranem svetu postajajo lokalne in regionalne specifikke s »pristnimi« lokalnimi tradicijami vedno bolj zaželeno v turistični ponudbi, Unesco pa postaja ena pomembnejših turističnih trženjskih znamk. Dediščinski turizem ni le stranski produkt, pač pa integralni proces dediščinjenja (Smith 2015: 139). Tako se v turizmu »dediščina dobesedno spreminja iz simbolnega v ekonomski kapital, zato nastopa tudi kot razvojna kategorija« (Muršič 2018: 32).

Pomembno vlogo v trženju ima vključenost posameznega fenomena v nacionalne in mednarodne registre ter sezname nesovne kulturne dediščine, ki so se začeli oblikovati po sprejetju Konvencije.⁶ O tem, kaj bo vključeno v Register nesovne kulturne dediščine (NKD), na podlagi prispelih prijav odločajo strokovnjaki, saj odbiranje preteklosti, kljub razpiranju razumevanja dediščine, še vedno najpogosteje poteka z ekspertnim vrednotenjem (Rogelja Caf idr. 2020). Dediščine namreč ni mogoče misliti zunaj okvirov institucionaliziranega družbenega reda (Muršič 2005: 31), v katerega so vpeti strokovnjaki, ki imajo ključno vlogo legitimacije pojavov v širše avtoritativnem polilogu političnih in ekonomskih elit z lokalnimi skupnostmi. Strokovnjaki so s strani državnih institucij poklicani, da ratificirajo in zagotovijo »pristnost« in legitimnost dediščine skupnosti (Smith 2015: 136). Neki kulturni pojav lahko postane dediščina samo, če ga kot takega prepozna »zastopnik moči politično institucionalizirane skupnosti oz. oblasti, ki mu ta preda mandat prepoznavanja« (Muršič 2005: 35). V Sloveniji so strokovnjaki, ki s svojim raziskovalnim delom določene pojave popularizirajo in jih s predstavitvami umeščajo v zavest širše javnosti, ta pa jih v iskanju domnevno lokalno specifičnih oblik kulture ponovno »folklorizira«, pogosto obenem tudi sami pobudniki vpisov ali nudijo strokovno pomoč nosilcem pri pripravi nominacij za vpis v Register NKD ter sodelujejo pri postopkih vpisa.

Unescova Konvencija sicer postavlja v ospredje nosilce in poudarja participativni pristop (Blake 2017: 69–70); vpis enot v register je zato prvenstveno usmerjen v pobude, ki prihajajo od nosilcev samih (Ivančič Kutin 2022: 113). Vendar je to še posebej zahtevno pri fenomenih, katerih izjemnosti se nosilci zavedajo, vendar o njih ne razmišljajo analitično, kot npr. pri narečnih govorih, besednem ustvarjanju, petju na določen način ipd.⁷

6

Več o posameznih listah in registru (List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding, Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity, Register of Good Safeguarding Practices) na <https://ich.unesco.org/en/purpose-of-the-lists-00807>.

7

Zato ne preseneča, da so enote govorenega jezika predlagali in pripravili usposobljeni strokovnjaki, ki so hkrati tudi motivirani nosilci, ki želijo prispevati h kulturni prepoznavnosti domačega okolja (Ivančič Kutin 2022: 116–117).

Med vpisi v slovenskem Registru NKD najdemo tako zelo razširjene prakse (jasličarstvo, peka potic, miklavževo, obisk dedka Mraza ...) kot tudi prakse, ki so znotraj avtorizirane dediščinskega diskurza razumljene kot »ogrožene« in jih je zato treba »varovati«. Pri tem strokovnjaki poskušajo loviti ravnotežje med analitičnim spremljanjem dinamičnega toka sprememb in ohranjanjem, varstvom in zaščito določene časovno-prostorske oblike, ki je uvrščena v Register. Prehuda »zamrznitev« kodificirane oblike nesnovne dediščine bi zavrla ustvarjalne spremembe (prim. Muršič 2018: 35), ki so konstitutivni del tradicij, deklariranih kot nesnovna dediščina. To se kaže še posebej pri tistih oblikah, ki so zaradi svoje kreativne narave podvržene trenutnim izvedbenim modifikacijam in zato težko ulovljive kodificiranim zapisom, z vpisom v register pa lahko hitro okrnimo njihovo nenehno poustvarjanje ter prilagajanje estetiki in okusu trenutnih izvajalcev in publike (Kunej 2010).

Poseben razmislek o vlogi folkloristov in drugih strokovnjakov pa sproža uvrstitev v Register tistih enot, pri katerih so strokovnjaki s pripisovanjem izjemnosti uspeli doseči njihovo oživitev ali nadaljnji obstoj v spremenjenih kontekstih (npr. škofjeloški pasijon, vuzemski ples, petje na tretko ali četrtko). Register tako v teh primerih stoji nasproti zgodovinskim izkušnjam njihove izgube (Clifford 2004: 6, po Muršič 2018: 19) in deklarativno zagotavlja življenje že skoraj ali povsem izumrlih tradicij v javnih kontekstih.

Po Konvenciji nesnovna dediščina, prenesena iz roda v rod, »zagotavlja občutek za identiteto in neprekinjenost s prejšnjimi generacijami« (Konvencija 2003, 2. člen). Toda tradicije zelo pogosto postanejo »dediščina takrat, ko izginjajo, medtem ko nastajajo povsem nove prakse in njihovi proizvodi, ki bodo postali dediščina takrat, ko jih bo v dejanskem življenju konec in bodo postali predvsem sidrišče spomina« (Muršič 2018: 34). Ta kontradiktornost med deklarativnim izhodiščem o neprekinjenosti tradicij in v zgodovini folkloristike pogosto navzočim spodbujanjem raziskav fenomenov, ki so »tik pred tem, da izumrejo«, je ena od nevrvalgičnih točk prepletanja folkloristike in kritičnih dediščinskih raziskav.

Tradicijo lahko razumemo kot neprekinjeno in vitalno, dokler se zdi ljudem dovolj pomembna in legitimna, da jo izvajajo, ne glede na to, na kakšen način se spreminja (Kockel 2007: 25, 30; Habinc 2012: 192). Med življenjem tradicije v »prvem« okolju in današnjim dediščinjenjem je pogosto nastopila folklorizacija, ko so bile tradicionalne oblike kulture prilagojene novemu družbenemu kontekstu in izvedbenim možnostim ter uporabljene na nov način (Kirshenblatt Gimblett 1995). Pri tem so pogosto imeli pomembno vlogo folkloristi, ki so tradicionalne oblike kulture, ki se nosilec zaradi različnih razlogov niso zdele več pomembne in estetsko sprejemljive, prepoznali kot dragocene in s pripisovanjem »starosti«, estetskosti in originalnosti spodbudili njihovo prezentiranje v javnem prostoru. Pri tem ne gre spregledati procesa bolj ali manj načrtnega drugačenja in s tem povezanega iskanja »lokalnih« specifik in drugačnosti pojavov, ki se primerjajo z drugimi družbenimi skupinami.⁸

Kot enega takšnih primerov, v katerem ima zanimanje strokovnjakov že skoraj stoletje izrazit vpliv na nadaljnji obstoj in življenje tradicije, lahko prepoznamo metliški vuzemski ples in igre, ki so bili leta 2013 kot prvo plesno izročilo uvrščeni v Register NKD pod številko

8

Anonimnemu recenzentu se zahvaljujem za to tehtno dopolnitev.

2-00021, leta 2018 pa razglašeni za nesnovno dediščino posebnega državnega pomena.⁹ V nadaljevanju članka se bom osredinila na akterje in procese, ki so sooblikovali dediščinjenje velikonočnega plesa v Metliki.

UZEMSKI PLES IN IGRE ALI METLIŠKO OBREDJE

Vuzemski ples in igre v Metliki so v etnokoreologiji poznani kot »metliško obredje« (Ramovš 1980), njegovi nosilci – člani folklorne skupine iz Metlike – pa ga, kadar ne gre za odrski nastop, pač pa za uprizoritev na velikonočni ponedeljek, imenujejo »zaviranje kola«.¹⁰ France Marolt, ki je v tridesetih letih 20. stoletja raziskoval plesno kulturo v Beli krajini, je v svoji študiji *Tri obredja iz Bele Krajine* (1936) metliško obredje zapisal tako, da združuje šest različnih iger (kolo, most, rešetca, robčeci, petelinji boj in turn). Plesni dogodek poteka brez glasbene spremljave, ritem pa plesalcem daje pesem, ki jo sami prepevajo med plesom.

Metliško kolo sodi med najstarejše plesno izročilo na Slovenskem, po koreografskih elementih se uvršča med arhaične plesne. Izhaja iz plesa kot oblike češčenja Boga, v katerem se je ohranila ideja o skupinskem krožnem plesu, ki vsebuje kozmogonski princip (Simetinger 2021: 29).

Kolo so na velikonočni ponedeljek (in na belo nedeljo) po večernicah sprva plesala le dekleta, sredi 19. stoletja pa so se jim pridružili fantje. Pomenljivo je, da se je kolo začelo ob cerkvi svetega Martina, ob kateri stoji eno najstarejših kužnih znamenj na Slovenskem. Ker je v Metliki med izbruhom kuge umrlo toliko ljudi, da jih niso utegnili pokopati na farnem pokopališču pri Treh farah, so jih pokopavali tam, kjer danes stoji cerkva sv. Roka, ali pri kužnem znamenju pri Martinovi cerkvi, ki je nastala vsaj v 15. stoletju.¹¹

Ta prostorska umestitev metliškega kola kaže na morebitne sledi ohranjanja arhaične tradicije plesa na pokopališčih. V tovrstnih paraliturgičnih plesih, s katerimi so ljudje vzpostavljali nova razmerja med živimi in mrtvimi, med materialnim in duhovnim, so se plesalci držali za roke, delali kačaste zavoje ali plesali v krogu (Simetinger 2021: 30). Vojarinka, plesalka, ki je vodila metliško kolo, je krog polžasto zavila in ga nato odvila, na koncu pa je sledil prehod plesalcev skozi »vrata«: visoko dvignjene roke zadnjega para v kolu. V plesni igri most, ki je sledil kolu, naj bi, sledeč Maroltovi interpretaciji, dve nasproti si stoječi vrsti parov predstavljali gospodo oz. graščake ter tlačane, ki so skozi nekoč obredno pesem gospodi vsaj enkrat letno lahko povedali, kaj si mislijo o njih (Marolt 1936). Vrsta, ki predstavlja tlačane, na koncu igre steče pod dvignjenimi rokami vrste, ki

9

Slednja razglasitev omogoča, da se lahko začnejo postopki priprave za nominacijo enote za vpis na Unescov Reprezentativni seznam nesnovne kulturne dediščine človeštva, pa tudi pridobivanje javnih sredstev po Zakonu o varstvu kulturne dediščine (Kovačec Naglič 2012: 17).

10

Poimenovanje enote »vuzemski ples in igre« bi si zaslužilo širšo obravnavo. Ne samo, da se za metliški velikonočni ples v različnih kontekstih uporabljajo različna poimenovanja, pač pa bi (po nekaterih informacijah) smeli celo pomisliti na ekspertno vsiljeno rabo narečnega pridevnika.

11

<https://zavodmetlika.si/e-mobilna-metlika/kuzno-znamenje/>.

predstavlja gospodo. Pri tem so zadnjega v vrsti – v Metliki navadno črnooko deklico – ujeli, kar reminiscira na človeško žrtev.¹²

Ker so metliški most izvajali odrasli, in ne otroci kot v drugih znanih različicah, in ob točno določenem času, na velikonočni ponedeljek po večernicah, je most v Metliki ohranjal ritualni značaj in ni prešel med otroške igre kot v preostalih delih Slovenije. Igra »rešetca«, ki sledi »mostu«, spada v tip iger z odvzemanjem in privzemanjem, v katerih plesalci iz ene skupine prehajajo v drugo, tako da se prva skupina manjša, druga pa večja. Na zahtevo vojarinke oz. »prošnjače« vrsta, ki predstavlja mater, oddaja hčere, dokler »prošnjača« ne odpelje vseh hčera.¹³ Marolt je igro ob pripravi metliške skupine za nastop v Ljubljani verjetno delno restavriral in ji dal sedanjo podobo (Ramovš 1991: 132).

Del metliškega obredja je tudi igra »robčeci«, ki je oblika razširjene igre gnilo jajce, v kateri se namesto žoge uporablja zvit ali zavozlan robec oz. ruta. Na osnovi primerjalne analize podobnih pojavov po Evropi Tomaž Simetinger (2021: 47, 49) v žogi oz. zvezanem robcu prepozna vzhajajoče sonce, ki na velikonočno jutro zapeše na horizontu, oz. Kristusa, ki je premagal temo in zlo ter se vrnil na svoje pravo mesto na nebu. Na velikonočni ponedeljek folklorna skupina uporabi to igro za zapolnitev dogajanja, ko pred kolom čakajo vojarinko (Soršak 2011: 133). V igri »kurji boj« lažji fantje zajezdijo močnejše za vrat in se nato v parih bojujejo med seboj, dokler ne ostane le še en, zmagovalni par. Ob koncu so fantje postavili t. i. turn, pri katerem se je nekaj fantov postavilo na ramena drugih fantov, ki so jih odnesli na mestni trg (Ramovš 1995: 7–11, 31–57). Danes se za turnom zvrstijo še preostali kolaši in ob pevski poskočnici pozdravijo gledalce. Postavljanje turna v velikonočnem času je bilo sicer znano na širšem slovanskem območju (prim. Kowalska 1991: 98–101).¹⁴

Sčasoma so bile navedene magijske funkcije pesmi in plesov pozabljene, metliški velikonočni ples in igre so postali predvsem sredstvo zabave. Izgubo ritualne funkcije dokazuje tudi dejstvo, da so ga od preloma 19. in 20. stoletja izvajali le, »če je bilo v Metliki za to zadosti dekličev in fantičev, predvsem pa za narodne običaje vneta, spretna 'vojarinka' – dobra plesavka in pevka« (Marolt 1936: 34).

OD TRADICIJE DO DEDIŠČINE

V 19. stoletju je bilo zaradi med izobraženstvom vedno bolj prisotnega zanimanja za ljudsko izročilo metliškemu plesu in igram posvečeno precej pozornosti. Zgodnje novičarstvo

12

Boris Orel je navedel razlago omenjene igre, ki poudarja srednjeveške krščanske vplive, predvsem eshatološka verovanja o poslednji sodbi in razporejanju duš v pekel in nebesa (Orel 1936: 84) ter navezavo na starogermansko izročilo o ježi mrtvecev v podzemeljsko kraljestvo, do katerega se prispe po mrtvaškem mostu, na katerem sedi sodnica Nodhgylla in se z bratom posvetuje o vprašanih, ki jih bo zastavljala dušam (Orel 1936: 83–84).

13

Priloga: Rzd-01-13-00003-01. Zvrst dediščine: uprizoritve in predstavitve.

14

V Ukrajini so se še v prvi polovici 20. stoletja odvijale velikonočne slovesnosti napol obrednega značaja, podobne belokranjskim velikonočnim igram (Orel 1936: 88), ki so potekale od zgodnje pomladi do praznika Svete Trojice, ponekod pa samo na veliko noč. V njih je ohranjeno dekliško petje obrednih pesmi (*vesnianky-habilky* ali *hailky*) v povezavi z obrednimi plesi in igrami, predvsem »mostom«.

je namreč omogočilo diskurz o posebnih pojavih, časopisi pa so te diskurze širili. Pri tem so bili v ospredju opisi metliških velikonočnih šeg in besedila (ne pa tudi melodije) plesnih pesmi, ki so se ob tem izvajale, manjša pozornost pa je bila usmerjena na obliko, izvedbo in pomen plesa (Kunej 2010: 124). Že leta 1839 je v *Carnioliji* izšel prispevek »Die Ostern in Möttling«, v katerem je Johann Nepomuk Vipauz (1839: 161) znotraj velikonočnega slavja v Metliki opisal tudi »den festlichen Tanz (Koló)«. Stanko Vraz (1877 [1841]: 54) je v *Danici* leta 1841 opisal držo in izvedbo korakov ženskega kola v Beli krajini ter dodal, da »/k/ olo se u novie dobe redkokrat vodi, samo o velikih svetkovinah in drugi dan poslé zaruke (vénčanja) na piru«. Podrobno ga je leta 1888 v *Ljubljanskem zvonu* opisal belokranjski narodopisec Ivan Navratil (1888) in s tem dopolnil svoj že leta 1849 objavljeni prispevek v *Vedežu* (Navratil 1849). France Marolt (1936: 34) je v drugem zvezku *Slovenskih narodoslovnih študij*, podnaslovljenem *Tri obredja iz Bele Krajine*, objavil zapis na podlagi nastopa zunaj tradicionalnega velikonočnega časa. Od tridesetih do petdesetih let 20. stoletja se je metliško obredje namreč izvajalo kot ritual v velikonočnem času z začetkom na travniku ob cerkvi sv. Martina ter zaključkom v mestnem središču in kot predstavitev lokalnega izročila na festivalih zunaj tradicionalnega časa in prostora (Kunej 2017: 133). V obeh izvedbah so sodelovali pretežno isti akterji – člani lokalne folklorne skupine. Od leta 1948 pa velikonočnega plesa in iger zaradi prepovedi oblasti niso smeli izvajati na odru, poleg tega velikonočni ponedeljek ni bil dela prost dan, kar je oteževalo organizacijo plesa.¹⁵ Metliška folklorna skupina ga je lahko plesala le še ob raznih proslavah in na turističnih prireditvah (Ramovš 1980: 75), raziskovalci pa so ga zato lahko raziskovali le kot uprizoritev, tj. kot reflektirano dejavnost (Kunej 2017: 138). Vendar je prav odrska prezentacija po drugi svetovni vojni omogočila njegov nadaljnji obstoj in oživitev izvajanja na velikonočni ponedeljek od leta 1992 dalje (Kunej 2017: 139).

Metliško obredje je tako namenjeno širšemu občinstvu, potrditvi v skupnosti in podrejeno tako kulturni politiki kot trženjskim načelom (Kunej 2017: 138). Tako s stališča izvajalcev in publike kot same oblike plesa in iger je metliško obredje v precejšnji meri folklorizirano ter je kot zavestno prepoznano in prilagojeno uporabljeno kot simbol identitete lokalne skupnosti (prim. Poljak Istenič 2008: 98). Začetki tovrstne rabe tradicionalnih oblik lokalne kulture v Beli krajini segajo v začetek 20. stoletja. Leta 1908 so v Adlešičih, Metliki, Podgradu in Vinici nastali zametki prvih folklornih skupin, ki so nastopile na veliki prireditvi ob obletnici cesarjevega vladanja na Dunaju. France Marolt je belokranjske folklorne skupine vodil na Mariborski festival (5.–6. 8. 1939) in Belokranjski dan v Ljubljani (13. 9. 1936), na katerem so Metličani nastopili z metliškim obredjem, Črnomaljški pa z Zeleznim Jurijem in črnomaljskim kolom (Ramovš 1995: 14). Poleg tega pa so bili tudi v Beli krajini organizirani folklorni festivali, npr. v Črnomlju (1939), Belokranjski praznik v Metliki (1940) (Kunej 2004: 189). Obredje je bilo namreč v času, naklonjenem novoromantičnim pogledom, deležno precejšnje javne pozornosti (Klobčar 2008: 472).

15

Ohranjena so pričevanja o tem, da so pripadniki Uprave državne varnosti (Udbe) osebno prepovedovali mladini plesati na odru (Malovrh 2017), leta 1951 pa so policisti poskušali z motorjem razgnati plesalce na Pungartu in Mestnem trgu / Trgu svobode (Arhiv GNI, Metlika, 6. 7. 2017).

VLOGA EKSPERTOV V DEDIŠČINJENJU METLIŠKEGA VELIKONOČNEGA PLESA

Folklorizirani prikazi, na katere so vplivali eksperti, predvsem France Marolt, so izgubili sakralno ritualno vlogo, sam ritual pa je pridobil politično, identitetno in reprezentacijsko razsežnost. Bojan Knific (2010: 131) je izvajanje metliškega obredja na velikonočni pone-deljek po letu 1992 navedel kot primer »vračanja plesnega izročila nazaj v čas in prostor«. Anja Soršak, ki je s svojim magistrskim delom spodbudila začetek procesa vpisa metliškega obredja v Register NKD (Ravnikar 2013: 7),¹⁶ je navedla, da je poleg strinjanja nekaterih strokovnjakov s področja plesnega izročila »interes prisoten tudi na strani nosilca /.../. Umetniški vodja Metliške folklorne skupine Ivan Navratil Stane Križ je leta 2011 potrdil, da imajo v skupini interes za vpis v Register žive kulturne dediščine, vendar se zaenkrat priprave obrazcev še nihče ni lotil.« (Soršak 2011: 134) Na javno vabilo za sodelovanje pri evidentiranju in prijavljanju enot v Register žive kulturne dediščine, ki ga je Zveza ljudskih tradicijskih skupin Slovenije posredovala vsem slovenskim folklornim skupinam, se je edina odzvala prav metliška skupina s predlogom metliškega obredja (Soršak 2012: 135).

Na sedanjo podobo metliškega obredja, tako koreološko kot na oblačilni videz plesalcev, sovplivajo spoznanja strokovnjakov o plesu in oblačilni kulturi v preteklosti, institucionalne zahteve Javnega sklada za kulturne dejavnosti (JSKD), ki usmerja delovanje folklornih skupin, pričakovanja domačinov in občinstva, pa tudi status, ki mu ga daje vpis v slovenski Register NKD (Kunej 2017: 137).¹⁷

Rekonstrukcije ljudskega plesa, ki jih na odru izvaja folklorna skupina, so v veliki meri odvisne od avtorja postavitve. Nosilec vpisa, Metliška folklorna skupina Ivan Navratil, je po drugi svetovni vojni kolo plesala po Maroltovi študiji *Gibno-zvočni obraz Slovencev* (Ramovš 1980: 75), ne pa neposredno iz lokalnega izročila. Pri tem je vprašljiva predvsem zanesljivost Maroltovih zapisov. Udeleženi akterji so namreč še desetletja zatem pomnili, da jih je Marolt »v pripravah na nastope učil, kaj je prav in kaj ne. Tako razumljeno izročilo je Marolt predstavil tudi v svojem raziskovalnem delu.« (Klobčar 2008: 472) Tako je bilo npr. še okoli leta 1932 kolo mešano, nato pa so ga na Maroltov predlog začejala le dekleta, fantje pa so se jim pridružil pri drugi kitici (Ramovš 1995: 31). Vendar so poleg tovrstnih najočitnejših intervencij folkloristov številne bolj zabrisane. Preobrazba folklornih fenomenov se namreč dogaja tako prek raziskovalcev, ki s svojimi zapisi in študijami vplivajo na predstave ljudi o določenem fenomenu, kot tudi prek delovanja strokovnjakov v različnih institucijah, ki kulturno dediščino prikličejo v življenje s pomočjo prikaznih oblik, asociiranih z njo: od dejavnosti koordinatorja NKD in registrov do festivalov, etnografskih dnevoev, dogodkov idr. Ti metakulturni artefakti (Kirshenblatt Gimblett 1998; 2004; 2006) folklornim

16

Pri pripravi vpisa je sodelovala etnologinja Rebeka Kunej kot članica delovne skupine Koordinatorja.

17

Med strokovnjake, ki so s svojimi aktivnostmi pomembno vplivali na današnjo podobo vuzemskega plesa in iger, smemo poleg Franceta Marolta uvrščati predvsem Mirka Ramovša, Bojana Knifica in Bruna Ravnikarja.

fenomenom in praksam dajejo nove – dediščinske pomene in nove funkcije (npr. privablajo turiste, orkestrirajo razlike) (Hafstein 2018: 2).

Zavedanje tovrstnih učinkov dediščine prodira v vse pore družbe. Vodja Folklorne skupine Ivan Navratil Stane Križ je leta 2011 povedal,

da izvajanje metliškega obredja na velikonočni ponedeljek nikoli ni bilo organizirano kot turistična prireditev, zato tudi med obiskovalci prevladujejo domačini iz Metlike in okolice, za katere ima obredje velik pomen in jim je v ponos. Glede na njegovo dolgoletno tradicijo, specifičnost samega plesa in iger ter načina njihovega izvajanja pa bi bil ob večji promociji, ki bi prinesla njegovo prepoznavnost, zagotovo zanimiv tudi za širše občinstvo. Eden od korakov k prepoznavnosti in posledično večji obiskanosti izvajanja obredja na velikonočni ponedeljek pa bi bil lahko ravno vpis v Register žive kulturne dediščine. (Soršak 2011: 136)

Vsaj del Metličanov je torej zainteresiran za ohranjanje velikonočne tradicije in njeno lokalno prezentacijo.¹⁸ Z vključitvijo v Register so vuzemski ples in igre postali dediščina, pri kateri je kljub konstitutivni funkciji »Präsenzeffekts«, načinov, na katere omogoča, da se prisotnost preteklosti čuti (Tschofen 2007: 29), časovna dimenzija precej nepomembna.



Slika 1: Vabilo na zaviranje kola v Metliki z emblemom Registra NKD (<https://www.metlika.si/objava/616628>).

18

Nekdanji koordinator nesovne dediščine Naško Križnar je izpostavil, da če bodo nosilci »zainteresirani in motivirani, bodo kulturno dediščino ohranjali, sicer ne. Ni predvideno, da bi to zanje delal nekdo drug.« (Križnar 2015)



Slika 2: Predsednik države Borut Pahor se je na velikonočni ponedeljek 2022 pridružil plesanju kola (Twitter PR Borut Pahor).

V odrski postavitvi metliškega obredja se tehtnica nenehnega boja med »avtentičnostjo in konvencionalnostjo tradicije« ter odrsko kreativno inovacijo nagiba v smer statičnega razumevanja same oblike lokalne kulture kot muzejskega eksponata (prim. Kunej 2010: 139). Kot v sorodnih primerih uprizoritev sledi kodificirani obliki, plesalci nimajo ustvarjalne avtonomije, s čimer »bi izvedba pridobila na spontanosti in neponovljivosti« (Kunej 2010: 144–145), tako da je posledica tovrstnega dediščinjenja podobna kodificiranost, kot je bila sicer značilna za sakralne rituale.¹⁹ Takšno dediščino bi lahko označili celo kot atemporalno ali dediščino, v kateri nekonfliktno sobivajo različni časi in ki fatamorganistično obljublja stabilnost v vetru sprememb. Časovnost je namreč precej manj izražena od prostorske komponente, na katero se zaradi družbenopolitičnega dojemanja izročila vežejo etnične in ožje lokalne identitete (Knific 2010: 117). Metliško obredje v vključitvijo v Register NKD ne vstopa samo na dediščinski zemljevid, pač pa sodeluje v »produkciji lokalnosti« (Appadurai 1996: 178–199) ter postavlja kraj »v središče neke imaginativne geografije«, ki

19

Podobni mehanizmi so prepoznavni tudi v primeru drugih izginjajočih praks, ki so bile s pozitivnim vrednotenjem strokovnjakov, včasih pa tudi z intervencijo v obliki seminarjev, delavnic ipd., oživljene in vključene v dediščinske procese (npr. petje na tretko).

lahko še tako »obroben« kraj spremeni v simbolno središče (Kozorog 2011: 66).²⁰ Pri tem poleg ustvarjanja produkcije kraja v medijskem, družbenem in turističnem smislu pospešuje identifikacije s tem krajem (Kozorog 2011: 61). Ob tem ne gre zanemariti dejstva, da je ena od »banalnih, vendar ne samoumevna« lastnosti dediščine, da jo je »mogoče obiskati« (Tschofen 2007: 26). Tudi vuzemski ples v Metliki se veže na konkreten geografski prostor in postaja prepoznaven turistični produkt. Po besedah organizatorjev je namen vsakoletne prireditve s prikazom »obujenega ljudskega običaja« privabiti obiskovalce in se umestiti na turistični zemljevid Slovenije. Tudi z uporabo emblema Registra NKD.²¹

SKLEP

Folkloristika vstopa v procese ustvarjanja dediščine tako neposredno kot posredno: z raziskovanjem, opisovanjem, klasificiranjem, pa tudi iskanjem genealogij in spreminjajočih se pomenov določenih folklornih fenomenov postavlja ekspertno osnovo za nadaljnje življenje teh fenomenov in njihove prezentacije. Z zanimanjem za določene kulturne oblike in prakse vpliva na odnos ljudi, nosilcev teh tradicij, do samega fenomena, obenem pa z zapisi »starejših« oblik ponuja »idealnotipsko« podobo določene oblike kulture, ki jo nosilci v duhu z – v folkloristiki že opuščanim – vrednotenjem starejših oblik kot popolnejših in pristnejših prevzamejo v nasprotju s svojo siceršnjo izvedbeno prakso. To se je z (večinoma) Maroltovimi intervencijami zgodilo tudi v primeru metliškega obredja, pri katerem je bilo poudarjeno, da se uvršča med najstarejše plesno izročilo na Slovenskem (Ramovš 1995).

Vpliv na odnos nosilcev do samega izročila oz. njegovih folkloriziranih prikazov ima folkloristika tudi, ko s svojim ekspertnim znanjem vstopa v procese oblikovanja dediščine: še posebej v politično najbolj podprto vpisovanje v nacionalni Register NKD in medijsko izpostavljeno internacionalizacijo z vpisom na Unescove sezname dediščine. Ko je neka lokalna oblika kulture ovrednotena kot kulturna dediščina, se odnos ljudi do nje spremeni ter se napolni s čustvi, kot so ugled, ponos in odgovornost (prim. Hafstein 2018: 2). To se je zgodilo tudi pri metliškem obredju: zaradi lokalnoidentifikacijskih vzgibov želijo nosilci metliškega obredja to staro tradicijo prezentirati najširši javnosti, nosilcem lokalne politike pa je pomembno, kakšne simbolne podobe s tem pridobiva kraj (prim. Kozorog 2011: 66).

Z opredelitvijo za dediščino je metliško obredje dobilo novo vrednost, ki pa je ni mogoče univerzalno ali enotno vrednotiti ter opredeliti njenega pomena za posamezne akterje (Wietschorke 2010: 211). Diskurz univerzalne vrednosti, ki ga zagovarja Unesco, je zgolj retorično sredstvo, namenjeno legitimizaciji uvrstitve na seznam svetovne dediščine, ki ga želijo doseči tudi nosilci metliškega obredja. Toda ta diskurz prikriva politično naravo dediščine, saj če ima nekaj univerzalno vrednost, ne more biti neskladno, konfliktno ali politično (Smith 2015: 138). Vendar sta že razglasitev metliškega vuzemskega plesa in iger za

20

Zato ne čudi, da ima več kot tretjina enot v Registru v samem naslovu oz. v poimenovanju enote tudi zemljepisno oznako fenomena.

21

<https://www.metlika.si/objava/616628>.

kulturno dediščino nacionalnega pomena, še bolj pa – zaenkrat neuspešni – proces nominacije za vpis na Unescov seznam svetovne dediščine izrazito politična ter sad raznovrstnih pogajanj med akterji na različnih nivojih.

Na začetku tega procesa je diskurz vrednosti metliškega obredja vpeljala folkloristika. Zaradi zanimanja narodopiscev in poznejših folkloristov se je metliško obredje iz zamirajočega ritualnega plesa preoblikovalo v organizirano dejavnost, »ki je v določenem trenutku postala glavni akter v nadaljevanju tradicije« (Kunej 2017: 138). Ta intervencija in ovrednotenje sta spodbudila lokalno skupnost, da ekspertno prepoznano obliko lokalne tradicije v izvedbeni različici, ki jo je pred sto leti zakoličila folkloristika, danes uporablja v sozvočju s potrebami svoje skupnosti. Zato bi se morali folkloristi ne le zavedati potencialnih vplivov svojega ekspertnega delovanja, pač pa tudi reflektirati kontekste dediščinjenja ter s tem delovati transparentno in ozaveščati skupnost o tem procesu.

ZAHVALA: Prispevek je nastal v okviru projekta Folklorna dejavnost v postsocialističnih državah: politike, spomin, dediščinjenje in trajnost (N6-0259) in programa Dediščina na obrobjih: novi pogledi na dediščino in identiteto znotraj in onkraj nacionalnega (P5-0408), ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS). Avtorica se toplo zahvaljuje anonimnim recenzentoma, urednici in dr. Rebeki Kunej za vse tehtne komentarje, nasvete in pojasnila, ki so pripomogli h končni različici članka. Več o raziskavah programske skupine na <https://dediscina.zrc-sazu.si/sl/home/>.

CITIRANE REFERENCE

- Appadurai, Arjun 1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press.
- Bendix, Regina 2000 'Heredity, Hybridity and Heritage from One Fin-de-Siècle to the Next.' V: *Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity*. Pertti J. Anttonen, ur. Botkyrka: Multicultural Centre. Str. 37–54.
- Blake, Janet 2017 'The Impact of UNESCO's 2003 Convention on National Policy-Making: Developing a New Heritage Protection Paradigm?' V: *The Routledge Companion to Intangible Cultural Heritage*. Michelle L. Stefano in Peter Davis, ur. London in New York: Routledge. Str. 69–78.
- Clifford, James 2004 'Looking Several Ways: Anthropology and Native Heritage in Alaska.' *Current Anthropology* 4(1): 5–30.
- Habinc, Mateja 2012 'Folklorization as Diversification or Molding.' *Traditiones* 41(1): 185–196.
- Hafstein, Valdimar Tr. 2018 *Making intangible heritage: El Condor Pasa and other stories from UNESCO*. Bloomington: Indiana University Press.
- Harrison, Rodney 2013 *Heritage: Critical Approaches*. London: Routledge.
- Hrobat Virloget, Katja 2014 'Nesnovna dediščina Istre: Avtentičnost, razmerja moči in ustvarjanje vezi.' V: *Interpretacije dediščine*. Tatjana Dolžan Eržen, Ingrid Slavec Gradišnik in Nadja Valentinčič Furlan, ur. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo. Str. 226–241.
- Ivančič Kutin, Barbara 2022 'Govorjeno (ustno) jezikovno izročilo v slovenskem registru nesnovne kulturne dediščine in odnos domačinov na primeru vpisanih enot z Bovškega.' *Savremena srpska folkloristika* 11: 113–128.
- Kirshenblatt Gimblett, Barbara 1995 'Theorizing Heritage.' *Ethnomusicology* 39(3): 367–380.
- 1998 *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- 2004 'Intangible Heritage as Metacultural Production.' *Museum* 56(1–2): 52–65.
- 2006 'World Heritage and Cultural Economics.' V: *Museum Frictions: Public Cultures / Global Transformations*. Ivan Karp in Corrine Kratz, ur. Durham, NC: Duke University Press.
- Klobčar, Marija 2008 'Kresne pesmi kot razumevanje obrednega.' V: *Čar izročila: Zapuščina Nika Kureta (1906–1995)*. Ingrid Slavec Gradišnik s sodelovanjem Helene Ložar-Podlogar, ur. Ljubljana: Založba

- ZRC, ZRC SAZU. Str. 457–484.
- Knific, Bojan 2010 'Folkloriziranje plesnega izročila.' *Etnolog* 20(1): 115–134.
- Kockel, Ullrich 2007 'Reflexive Traditions and Heritage Production.' V: *Cultural Heritages as Reflexive Traditions*. Ullrich Kockel in Mairead Nic Craith, ur. New York: Palgrave Macmillan. Str. 19–33.
- Kovačec Naglič, Ksenija 2012 'Sistem varstva žive kulturne dediščine v Sloveniji.' V: *Priručnik o nesnovni kulturni dediščini*. Anja Jerin, Adela Pukl in Nena Židov, ur. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej.
- Kowalska, Jolanta 1991 *Tree of life dance: Cultural universals in motion*. Varšava: Institute of the History of Material Culture Polish Academy of Science.
- Kozorog, Miha 2011 'Festivalizacija Slovenije in festivalska produkcija lokalnosti.' *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 51(3/4): 61–68.
- Križnar, Naško 2015 'Znanost, ki zahteva hladno glavo in vroče srce.' Spletni vir: <<https://old.delo.si/kultura/ravno/znanost-ki-zahteva-hladno-glavo-in-vroce-srce.html>>, 30. 10. 2022.
- Kunelj, Rebeka 2004 'Nekateri pojavi plesnega folklorizma v Beli krajini do 2. svetovne vojne.' *Traditiones* 33(2): 181–192.
- 2010 'Staro na nov način: ljudska plesna dediščina in folklorne skupine.' *Etnolog* 20(71): 135–148.
- 2017 'Spreminjajoči se teksti in konteksti velikonočnega plesa v Metliki.' *Traditiones* 46(3): 123–142.
- Macdonald, Sharon 2013 *Memorylands. Heritage and Identity in Europe Today*. London in New York: Routledge.
- Malovrh, Polona 2017 'Pasijon, kurenti, čipke, lipicanci in –vuzem.' *Delo*, 7. junij 2017. Spletni vir: <<https://old.delo.si/novice/slovenija/pasijon-kurenti-cipke-lipicanci-in-vuzem.html>>, 28. 10. 2022.
- Marolt, France 1936 *Slovenske narodoslovne študije, drugi zvezek: Tri obredja iz Bele Krajine*. Ljubljana: Glasb. Matica.
- Muršič, Rajko 2005 'Kvadratura kroga dediščine: Toposi ideologij na sečišču starega in novega ter tujega in domačega.' V: *Dediščina v očeh znanosti*. Jože Hudales in Nataša Visočnik, ur. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 25–39.
- 2018 'Od izročil do nesnovne kulturne dediščine.' *Etnolog* 28: 15–40.
- Navratil, Ivan 1849 'Vuzem v Metliki.' *Vedež* 2(14): 111–112; 2(15): 116–118; 2(16): 122–124.
- 1888 'Belokranjsko kolo in nekoliko drugih narodnih pesmic in iger z razlago.' *Ljubljanski zvon* 8(5): 294–298; 8(6): 337–345; 8(7): 412–417; 8(8): 492–500; 8(9): 551–556; 8(10): 615–619; 8(11): 676–682; 8(12): 743–749.
- Orel, Boris 1936 'Mitos o mostu.' V: *Slovenske narodoslovne študije, 2. zvezek: Tri obredja iz Bele Krajine*. France Marolt, ur. Ljubljana: Glasbena Matica. Str. 74–92.
- Poljak Istenič, Saša 2008 'Šege in navade kot folklorizem.' *Traditiones* 37(2): 61–110.
- Ramovš, Mirko 1980 *Plesat me pelji: Plesno izročilo na Slovenskem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1991 'Otroške igre z odvzemanjem in privzemanjem na Slovenskem.' *Traditiones* 20: 127–142.
- 1995 *Polka je ukazana: Plesno izročilo na Slovenskem. Bela krajina in Kostel*. Ljubljana: Založba Kres.
- Ravnikar, Bruno 2013 'Nagrada mag. Anji Soršak.' *Bilten Zveze ljudskih tradicijskih skupin Slovenije* 12(1): 7.
- Rogelja Caf, Nataša, Alenka Janko Spreizer in Martina Bofulin 2020 'Morje mnogih rib.' *Traditiones* 49(3): 17–34.
- Selwyn, Tom 1996 *The Tourist Image: Myth and Myth Making in Tourism*. New York: John Wiley and Sons.
- Simetinger, Tomaž 2021 *Zvezdne poti in plesne sledi: Od Platona do romarskega vrtca*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo.
- Smith, Laurajane 2006 *Uses of Heritage*. London in New York: Routledge.
- 2011 *All Heritage is Immaterial: Critical Heritage Studies and Museums*. Amsterdam: Reinwardt Academy.
- 2012 'Discourses of Heritage: Implications for Archaeological Community Practice.' *Nuevo Mundo, Mundos Nuevo*. <https://doi.org/10.4000/nuevo-mundo.64148>
- 2015 'Theorising Museum and Heritage Visiting.' V: *International Handbooks of Museum Studies: Museum Theory*. Andrea Witcomb in Kylie Messa-ge, ur. Wiley-Blackwell.
- Soršak, Anja 2011 *Unescova Konvencija o varovanju nesnovne kulturne dediščine na primeru metliškega obredja: mag. delo*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

- 2012 'Metliško obredje primerno za vpis v Register žive kulturne dediščine.' *Bilten Zveze ljudskih tradicijskih skupin Slovenije* XI(3): 34–36.
- Tschofen, Bernhard 2007 'Antreten, ablehnen, verwalten? Was der Heritage-Boom der Kulturwissenschaften aufträgt.' V: *Prädikat »Heritage«: Perspektiven auf Wertschöpfungen aus Kultur*. Dorothee Hemme, Markus Tauschek in Regina Bendix, ur. Berlin: Lit.
- Unesco 2003 'Text of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage.' Spletni vir: <<https://ich.unesco.org/en/convention>>, 28. 10. 2022.
- Vipauz, Johann Nep 1839 'Die Ostern in Möttling.' *Carniolia* 2(41): 161–162; 2(42): 165–166.
- Vraz, Stanko 1877 [1841] 'Beli Kranjci.' V: *Déla Stanka Vraza: Peti dio: Pésme pabirrci, proza i pisma*. Zagreb: Matica Hrvatska. Str. 51–58.
- Welz, Gisela 2015 *European Products: Making and Unmaking Heritage in Cyprus*. New York: Berghahn Books.
- Wietschorke, Jens 2010 'Historische Ethnografie: Möglichkeiten und Grenzen eines Konzepts.' *Zeitschrift für Volkskunde* 106(2): 197–224.

SUMMARY

This paper focuses on the intersections between folkloristics and the field of critical heritage studies, which conceive of heritage as inherently dissonant, but more importantly, as processual. The example of the Easter dances and games in Metlika is used to demonstrate the role of folklorists in the processes of making meaning of certain cultural forms as well as in the processes of creating cultural heritage.

In a globalised world local and regional features with „authentic“ local traditions are increasingly in demand and UNESCO is becoming an important tourist marketing brand. The inclusion of a particular phenomenon in national and international heritage inventories plays an important role in this process. Folklorists have often played an important role in identifying as valuable traditional cultural forms that were no longer considered relevant or aesthetically acceptable by their bearers.

One such example where the interest of experts has had a significant impact on the continued existence and life of the tradition is the Metlika Easter dances and games, which in 2013 became the first dance tradition to be included in the Slovenian Register of National Cultural Heritage and was declared an Intangible Cultural Heritage of Special National Significance in 2018. The current image of the Metlika Easter dance has been influenced by the findings of experts, the institutional requirements of the Public Fund for Cultural Activities, the expectations of the local population and the public, as well as the status given to it by its inclusion in the Slovenian Register of National Cultural Heritage. By being included in the register, the Metlika-based ritual has not only been put on the map of cultural heritage, but also participates in the „production of places“.

When a local cultural form is recognised as cultural heritage, people's attitude towards it changes and is filled with feelings of respect, pride and responsibility. Thanks to the interest of the experts, the Metlika ritual was transformed from a dying ritual dance into an organised activity. This intervention encouraged the local community to use the professionally recognised form of the local tradition in accordance with the contemporary needs of their community. Folklorists are therefore called upon not only to be aware of the potential impact of our professional work but also to monitor the heritage processes in which the phenomena we study are incorporated, as well as their continued use in local communities.