
LOKALNA
KULTURA – ČETVRTI
STUP ODRŽIVOSTI

Terminološka određenja lokalne kulture

Prema poznatom sociologu kulture, Raymondu Williamsu, kultura je „jedna od dvije ili tri najkompliciranije riječi u engleskom jeziku“ (prema: Jenks, 2005: 1). To, dakako, vrijedi i za sve druge jezike koji tu riječ imaju u svom vokabularu. Jer ideja kulture, kao što je poznato, obuhvaća tako širok raspon tema, procesa i različitosti, da se čini kako se u tom obilju značenja gotovo nemoguće snaći. U uvodu knjige *The Symbolic Construction of Community* Anthony Cohen konstatira da su riječi *kultura*, *zajednica*, *mit*, *ritual* i *simbol* vrlo raširene u svakodnevnom govoru, no u horizontu društvenih znanosti one uzrokuju mnogobrojne rasprave (Cohen, 2007: 11). Činjenica da je pojam kulture samo jedan u nizu važnih, ali mnogoznačnih, semantički „neurednih“ pojmova, ne može nas posebno utješiti. Čak i u svakodnevnoj uporabi – u kojoj se pokazuje „komotno širokom, iako pomalo zamrljanom“ (Spillman, 2008: 1) – ideja kulture ima niz međusobno preklapajućih, pa i kontradiktornih konotacija.

U sociologiji se pojam kulture ne koristi samo za označavanje „lijepe umjetnosti“ i rafiniranog intelektualnog ukusa, nego obuhvaća „sve objekte i ideje unutar društva, uključujući kornete za sladoled, rock glazbu i riječi slenga“ – kultura je, zapravo, „sveukupnost naučenog, socijalno prenošenog ponašanja“ (Schaefer, 1989: 63). No,

takva je sveobuhvatnost pri definiranju plaćena prevelikim uopćivanjem – od šume se ne vidi drveće. Na početku bavljenja fenomenom kulture čini se korisnim spomenuti distingviranje starih i novih definicija kulture (Siivonen, 2006). Prve se temelje na *statičnom* poimanju kulture, koja se shvaća kao posve dovršena, kolektivna cjelina, povezana s određenim područjem, regijom ili grupom ljudi, i kao takva posjeduje vlastiti karakter ili, čak, esenciju, koja se zrcali u (p)ostvarenim kulturnim fenomenima ili činjenicama. Nove definicije i interpretacije, naprotiv, kulturu nastoje shvatiti kao nešto mnogo *dinamičnije*. Prema tim je shvaćanjima kultura u stalnoj mijeni, uvijek iznova sukonstituirana heterogenim interakcijskim procesima, pa se neprekidno transformira, modificira i reinterpretira. To, dakako, ne znači da se i ta, dinamički kocipirana kultura ne (p)ostvaruje i u fiksnim, trajnijim oblicima, nego samo to da ti oblici, pojednostavljeno govoreći, nisu „vječni“. Iako je vrlo daleko od one koja se ponaša rigidnije, dinamična se kultura ipak posve ne rastvara u „tokovima“.

Osim opreke statičnosti i dinamičnosti u shvaćanju kulture u ozbir valja uzeti i dihotomiju globalne i lokalne kulture, koja je postala nezaobilaznom temom tijekom posljednjeg desetljeća. Globalna se kultura pritom često shvaća kao apstraktna, generirana izvan (određenog) prostora i vremena, eklektična itd., a lokalna se kultura, pak, vidi kao jednostavna „suprotnost“ globalnoj – ukorijenjena, lokal(izira)na, konkretna, oblikovana i razvijena na nekom jasno određenom, specifičnom teritoriju. Prije smo (u poglavlju o lokalnoj zajednici u doba globalizacije) govorili o tome da su odnosi između globalnog i lokalnog dugo bili interpretirani u duhu dualističkog, vrijednosno-hijerarhijskog poimanja svijeta, ali da se danas – u svjetlu drukčijih interpretacija, ali i oštromnije analize novijih empirijskih nalaza – sve odlučnije probija shvaćanje o tijesnoj isprepletenosti i neraskidivoj povezanosti globalnog i lokalnog. Stoga „ažurirani“ koncept globalizacije uključuje, kao što smo pokazali u poglavlju o globalizaciji, krucijalnu spoznaju o „simultanosti i interpenetraciji onoga što se konvencionalno zove globalnim i lokalnim“ (Robertson, 1995: 30). O tome rječito govori i, također već spominjani, pojam *glokalizacije*, pod kojim se misli „proces kroz koji globalni procesi, poput djelatnosti transnacionalnog poduzeća, rezultiraju pripremanjem lokalno specifičnih dobara“ te „komuniciranjem specifičnih informacija natrag u globalni sustav“ (Scott & Marshall, 2005: 250). No, iz točne spoznaje da globalno i lokalno treba gledati i razumjeti isključivo *u odnosu*, a ne kao dispartatne dijelove neke nekompletne i nesložive slagalice, ne slijedi i zaključak da

su odnosi između ta dva relata ravnopravni – o značajka-
ma tog odnosa odlučuje se u svakom pojedinom slučaju; opća
pravila tu ne vrijede puno. U svakom slučaju, iz tih spoznaja
slijedi zaključak da globalnu i lokalnu kulturu ne treba rigidno
suprotstavljati jednu drugoj.

Osim veza s globalnim, lokalno se potvrđuje i u specifičnoj
povezanosti lokalnih kultura s vlastitim neposrednim okolišem,
čime se dovodi u pitanje još jedna dualistička dihotomija – ona
koja antitetički suprotstavlja prirodu i društvo, odnosno prirodu
i kulturu. Simon Schama (u knjizi *Landscape and Memory*, objavljenoj
1995. godine) raščlanjuje odnose između različitih kultura i
njihovih prirodnih okružja, posebno se zanimajući za načine na
koje se lokalna priroda „inkorporira“ u kulturnu memoriju (u
kulturnim tvorbama: književnosti, umjetnostima, mitovima itd.).
Tim se postupcima, dakako, usporedo preobražavaju i kultura i
priroda: „U mjeri u kojoj kultura prigrljuje prirodu, čineći
prirodu svojim dijelom i dajući joj značenje, ona sama počinje
nalikovati prirodi i njezinim specifičnim lokacijama. U mjeri
u kojoj je prirodi dala značenje, kultura je postala nalik
vlastitom prirodnom okružju“ (Maran, 2002: 78). Kultura, dakle,
prirodu transformira time što je tematizira i reinterpreтира
kulturalnim oruđima, a priroda se tako pretvara u nešto drugo,
u element koji nije izložen samo tvarnim preoblikovanjima
(primjerice, obrađivanjem tla), nego se mijenja i na simboličkoj
razini.

Rezimirajući navedena shvaćanja, možemo konstatirati da je
kultura nešto što je po svojoj naravi živo i dinamično, i što u
svojim procesima i tvorbama produktivno povezuje različite
razine – lokalnu i globalnu, društvenu i prirodnu... No, kad je
riječ o razvojnim projektima i strategijama postizanja održivosti,
posljednjih se desetljeća posebna pozornost pridaje upravo
lokalnoj kulturi. Ti trendovi imaju više uzroka: od potrebe za
artikuliranjem kontekstualno („autohtono“) utemeljenih svjetonazora
održivosti – jer, kao što smo vidjeli u poglavlju o lokalnoj
zajednici i integralnom održivom razvoju, potraga za održivošću
jest ponajprije lokalan pothvat! – do planiranja i kreiranja
turičkih projekata, koji će si zahvaljujući baš lokalnim ili
regionalnim posebnostima moći prišiti atraktivni prefiks
eko (Zeman & Geiger, 2007). Očito, lokalno se danas – ne samo
kad je riječ o održivosti – pokazuje vrlo zanimljivim i
privlačnim. No, prije no što se pozabavimo nekim
nezaobilaznim temama povezanim s lokalnom kulturom –
njezinim razvojnim potencijalima, njezinom važnošću za
konstruiranje lokalnih identiteta te njezinim okolišnim
dimenzijama – ukratko ćemo komentirati neke značajne
aspekte odnosa između globalne i lokalnih kultura.

Kako je modernitet utjecao na lokalne kulture?

Modernizacija je u teorijskim raspravama na Zapadu dugo smatrana glavnim smjerom globalnog razvoja kojem trebaju težiti sva svjetska društva i kulture. To posebice vrijedi za prva dva ili tri desetljeća poslije Drugog svjetskoga rata. U tom je kontekstu modernizacija – u donekle pojednostavljajućoj, manihejskoj maniri – jednoznačno suprotstavljena tradiciji kao svojevrsnom civilizacijskom talogu zaostalosti, koji naprosto treba prevladati. Tako shvaćena modernizacija bila je praćena i specifičnom mitologizacijom vlastitih ključnih postavki: vjere u beskrajni napredak – protumačen kao linearni kvantitativni, ekonomski rast; vjere u instrumentalnu svemoć (prirodnih) znanosti; vjere u neograničenost prirodnih resursa; ideje da je i sama priroda tek puki (mega)resurs, bez ikakvih vlastitih prava koja bi ograničila beskonačnu ekstrakciju njezinih „dobara“... Zadnja je četvrtina 20. stoljeća ipak donijela određenu dozu otrežnjenja od tog neutemeljnog trijumfalizma, pa se odnos između tradicije i modernosti, barem u teoriji, prestao tumačiti u znaku njihove potpune nespojivosti i uzajamne isključivosti (So, 1990). Tijekom 1970-ih je, konačno, posviještena i sva naivnost iluzija o beskrajnom napretku kojemu nikad neće ponestati materijala, goriva i, na koncu, smisla.

Modernizacija iz prve, „herojske“ faze bila je, po definiciji, neprijateljski nastrojena spram lokalnih osebnosti i lokalne kulture – kao svemoćna univerzalizirajuća sila, ona je morala težiti nivelirajućem poništavanju svih posebnosti (koje su, vjerovalo se, proizlazile ponajviše iz tradicijski generiranih, pa stoga nepoželjnih partikularnosti). U kasnijoj se, „mekšoj“ fazi, kad više nije bilo govora o modernizaciji kao potpunoj eliminaciji tradicije, isprva učinilo da prijetnja izravnivanja stiže iz novog izvora – od procesa globalizacije. Tu, međutim, ne može biti govora o nekoj bitnoj novosti jer se globalizacija, u pravilu, razumije kao „tehnoška, komercijalna i kulturalna sinkronizacija koja emanira sa Zapada“ i koja je tijesno „povezana s modernošću“ (Nederveen Pieterse, 1995: 45). Drugim riječima, globalizacija je samo novo lice starog „neprijatelja“ lokalnog i tradicije – modernizacije. Promotrena iz aspekta lokalne kulture, tako shvaćena globalizacija, dakako, ozbiljno ugrožava raznolikost mnogih svjetskih kulturalnih sustava (C. J. Hamelink, prema: Sztompka, 1999: 92). Otuda, razumljivo, proizlaze kritički tonovi, no takvo viđenje nije niti jedino niti najutjecajnije. Neki drugi autori u globalizaciji vide ekspanziju „globalne ekumene“, pri čemu se pod ekumenom misli „područje perzistentne kulturalne interakcije, interpenetracije i razmjene“ (Ul

Hannerz, prema: Sztompka, 1999: 92). Ekumena, interakcija, interpenetracija, razmjena – sve te kategorije same po sebi ne upućuju na asimetrije i disproporcije, pa bi se, bar na prvi pogled, moglo učiniti da „razvezivanje prostora i vremena“, koje omogućuju suvremene komunikacijske i transportne tehnologije, ne ide nužno na štetu lokalnih kultura. No, čak i zastupnici koncepcije „globalne ekumene“ priznaju da su mnoge od tih veza jednosmjerne a time i diskriminirajuće, jer generiraju jasnu razliku između aktivnog „centra“ (gdje se poruke stvaraju i odašilju) i pasivne „periferije“ (na kojoj se poruke primaju i usvajaju).

Da se svi oblici globalnog širenja određenih utjecaja ne mogu svesti na tzv. vesternizaciju ili „pozapadnjivanje“, svjedoči primjer onoga što Michel Maffesoli naziva „isternizacijom svijeta“ (Maffesoli, 1996: 128). Riječ je o utjecajima koji idu u obrnutom smjeru, od Istoka prema Zapadu, a očituju se u razvijanju specifičnih životnih stilova, novim običajima odijevanja i, posebice, novim stavovima prema tijelu. Maffesoli te procese opaža još koncem 1980-ih, u samu zoru ekspanzije informacijske tehnologije, koja će svijet povezati na dotad nezamislive načine i time omogućiti da informacije i utjecaji mnogo brže i lakše putuju u svim zamislivim smjerovima. Kad je riječ o zapadnjačkoj recepciji utjecaja Istoka, Vandana Shiva je sklona interes Zapada za „istočno“ i „egzotično“ kritički interpretirati kao dio ekspanzionističke (neokolonijalne) politike internacionalnog kapitala, koja inzistira na slobodnom pristupu svim prirodnim resursima i formama života te komodifikaciji lokalnih kultura i tradicija. U tom se sklopu lokalne kulture smatraju vrijednima samo ako su fragmentirane, a njihovi fragmenti bivaju transformirani u robu koja je tražena na svjetskom tržištu. Drugim riječima, „samo kad hrana postane ‘etnička hrana’, glazba ‘etnička glazba’, a tradicionalne priče ‘folklor’, i kad se vještine koriste za proizvodnju ‘etničkih’ proizvoda za turističku industriju, proces akumulacije kapitala može imati koristi od tih lokalnih kultura“ (Mies & Shiva, 1996: 12). Shvaćena na taj način, „isternizacija“ se čini samo još jednim – neskriveno predatorskim – očitovanjem „vesternizacije“.

Jan Nederveen Pieterse, pak, globalizaciju shvaća kao kulturalnu *hibridizaciju*, odnosno kao procese „miješanja azijskih, afričkih, američkih, europskih kultura“, čime se stvara „globalna kultura kao globalna mješavina“ (Nederveen Pieterse, 1995: 60). Prema njegovu mišljenju, hibridizacija, zapravo, nadilazi područje kulture. Ona je „čimbenik u reorganiziranju socijalnih prostora“, a pojavljuje se u dva uzajamno povezana, međuovisna oblika: kao *strukturalna* hibridizacija (nastajanje novih praksi socijal-

ne kooperacije i kompeticije) i kao *kulturalna* hibridizacija, tj. kao skup „novih translokalnih kulturalnih ekspresija“ (Nederveen Pieterse, 1995: 64). Ovdje nas, dakako, zanima samo kako hibridizacija djeluje u području kulture. Razlike (dominantnog) shvaćanja globalizacije kao kulturalne *homogenizacije* i globalizacije kao kulturalne *hibridizacije* (ili *diverzifikacije*) jasnije su vidljive u Tablici 10.

Tablica 10: **Razlike između globalizacije kao homogenizacije i globalizacije kao hibridizacije** (prema: Nederveen Pieterse, 1995: 62)

Globalizacija kao homogenizacija	Globalizacija kao hibridizacija
Kulturalni imperijalizam	Kulturalna planetarizacija
Kulturalna ovisnost	Kulturalna međuovisnost
Kulturalna hegemonija	Kulturalna interpenetracija
Autonomija	Sinkretizam, sinteza, hibridnost
Modernizacija	Modernizacije
Vesternizacija	Globalni <i>mélange</i>
Kulturalna sinkronizacija	Kreolizacija, <i>crossover</i>
Svjetska civilizacija	Globalna ekumena

Već je na prvi pogled očito da hibridizacija funkcionira na način koji je u svim bitnim točkama oprečan homogenizaciji. Ondje gdje homogenizacija – skoro doslovce – znači zgušnjavanje, učvršćivanje i utvrđivanje, hibridizacija proizvodi omekšavanje, širenje i otvaranje. Na koncu, hibridizacija pluralizira i samu modernizaciju, pretvarajući je iz jednog, „jedino ispravnog“ puta do modernog stanja u skup različitih, jednakovrijednih strategija.

Za razliku od Maffesolijeve i Shivine interpretacije (koje naglašuju različite aspekte zapadnjačkog „prisivljanja“ istočnih utjecaja i istočnih dobara – Maffesoli one koji se tiču kulture i životnog stila, a Shiva ponajprije one ekonomske), Nederveen Pieterseovo viđenje glavni naglasak stavlja na ukupnost i pokretljivost golemog kulturalnog polja koje nastaje raznosmjernim utjecajima i Istoka i Zapada. Hibridizacijska perspektiva – koja je najviše „smisljena kao protuteža introvertiranom shvaćanju kulture“ (Nederveen Pieterse, 1995: 64) – važna je ponajprije zbog kritike esencijalizma.

Ovdje je iznimno važno uočiti da se Maffesolijeva, Shivina i Nederveen Pieterseova stajališta, strogo uzevši,

uzajamno ne isključuju i da, kako se to često govori, svako od njih sadrži dio istine, poput dijelova jedne velike, iz pozicije pojedinih dijelova teško sagledive slagalice. Mnogi utjecaji doista dolaze u magmi slobodno razmijenjenih informacija i značajno obogaćuju živote onih koji ih „primaju“, pritom nimalo ne osiromašujući one koji ih „šalju“. Takvi utjecaji danas doista slobodno putuju u svim smjerovima, tvoreći opći, globalni fundus kulturalnog blaga. S druge strane, neke zapadne zemlje još i danas izvlače golemu ekonomsku korist iz prisvajanja nezapadnih znanja i dobara, u čemu, dakako, najveću štetu trpe bezbrojni lokaliteti u mnogim nezapadnim zemljama. Ljudi koji žive na tim lokalitetima, na konkretnim zemljopisnim točkama u kojima se provodi izvana dirigitirana ekstrakcija lokalnih dobara, globalizaciju, naravno, vide posve drugima očima od njihovih suvremenika koji žive na nekim zapadnim lokacijama, na kojima globalizacija, primjerice, znači mogućnost komotne *online* kupnje ili bezbrižnog trošenja vremena na tzv. socijalnim mrežama.

Marija GEIGER ZEMAN
Zdenko ZEMAN
**Uvod u sociologiju
(održivih) zajednica:**
Lokalna kultura
– četvrti stup održivosti

Razvojni potencijali lokalne kulture

Mnogi autori kojima je stalo do korigiranja podcjenjivačkog stava spram lokalne kulture podsjećaju na činjenicu da se razvojne putanje zajednica često objašnjavaju pozivanjem, primjerice, na ekonomsku povijest, deficite ljudskog kapitala i/ili strukture lokalnih tržišta rada, dok se lokalna kultura vrlo rijetko vidi kao značajan čimbenik na tim procesima. Svi ti uobičajeni pristupi, međutim, propuštaju vidjeti važan aspekt razvojnog procesa: „kultura zajednice značajno oblikuje raspravu i djelovanje“ (Brennan, 2005/2009: 1). Iz te lapidarno formulirane spoznaje proizlazi zaključak da kulturi nije mjesto na rubu društvene pozornice, kamo je često guraju, jer ona zajednici može priskrbiti dragocjene, autohtone opcije – jedinstvene kulturalne vrijednosti, materijal tradicije i srodne elemente – za „lokalno utemeljen ekonomski i druge razvoj“ (Brennan, 2005/2009: 1). Primjere uspješnih aktiviranja potencijala lokalne kulture u razvojnim programima zajednica Brennan i suradnici pronalaze u Irskoj, Pennsylvaniji i na Aljasci (Brennan et al, 2009). Proučavano je ukupno dvanaest zajednica (četiri u Irskoj, dvije u Pennsylvaniji i šest na Aljasci), a zaključak tog istraživanja ne ostavlja nikakve sumnje u važnost lokalne kulture: „Lokalna kultura igra središnju ulogu u oblikovanju razvoja zajednice, lokalnog karaktera i opcija za odgovaranje na potrebe zajednice“ (Brennan et al, 2009: 109).

Lokalna (ili regionalna) kultura, dakle, može „služiti kao temelj razvoja“ (Brennan, 2005/2009: 2) lokalne zajednice, ali može poslužiti i kao dobar primjer u širim okvirima, nadahnjujući cijelo društvo. Ona pritom može odigrati višestruku pozitivnu ulogu. Primjerice, može poslužiti čuvanju i promicanju lokalne baštine (identiteta, jezika, kulture) i, u isti mah, mobilizirati lokalnu populaciju. Takva nastojanja često povezuju turizam s konzervatorskim zahvatima i naporima, a mogu uključiti sljedeće djelatnosti (Brennan, 2005/2009: 2, 3):

- 1) Obnavljanje sela (arhitektonska rehabilitacija);
- 2) Naglašivanje arhitektonske baštine područja (obnavljanje povijesno značajnih lokacija da bi poslužile kao žarišne točke turističke ponude);
- 3) Organiziranje raznih kulturnih događaja (formiranje centara lokalne baštine, održavanje tradicijskih kulturnih manifestacija);
- 4) Obnavljanje tradicijskih zanata i umjetničkih vještina (razvijanje industrije i zapošljavanja utemeljenoga na proizvodnji stvari koje su specifične za lokalnu kulturu);
- 5) Kulturalno utemeljena zabava i diseminacija kulturnih sadržaja (organiziranje kulturnih akcija, festivala, trajnih izložbi);
- 6) Razvijanje okolišnih aspekata kulture, prikazujući tradicijske načine uporabe prirodnih resursa ili događaje koji simboliziraju povezanost lokalne kulture s prirodnim procesima (solsticijski festivali, žetvene svečanosti itd.).

Kad je riječ o povezivanju turizma i lokalne kulture, nema nikakvih nejasnoća na normativnoj razini. Primjerice, u *Povelji o održivom turizmu (Charter for Sustainable Tourism, 1995.)*³⁸ izrijekom se zahtijeva da turizam „pridonosi održivom razvoju i da bude integriran s prirodnim, kulturalnim i ljudskim okolišem“, što znači da svi turistički pothvati „moraju poštivati fragilnu ravnotežu koja karakterizira mnoge turističke destinacije“ (članak 2). Nadalje, postulira se da „turizam mora uzimati u obzir svoje učinke na kulturnu baštinu i tradicijske elemente, aktivnosti i dinamiku svake lokalne zajednice“, a „priznavanje tih lokalnih čimbenika i potpora identitetu, kulturi i interesima lokalne zajednice moraju sve vrijeme igrati

38 Povelju su donijeli sudionici *Svjetske konferencije o održivom turizmu (World Conference on Sustainable Tourism)*, održane u Lanzaroteu, na Španjolskim Kanarskim otocima, u travnju 1995. (vidi: <http://www.gdrc.org/uem/eco-tour/charter.html>).

središnju ulogu pri formuliranju strategija turizma, posebno u zemljama u razvoju” (članak 3). Navedeni zahtjevi obvezuju turističko poduzetništvo na krajnju obazrivost i spram kulture i spram prirode te na skrupulozno poštivanje osebnosti svake lokacije. Na tom bi tragu *kulturni turizam* trebao biti „zabavno i edukativno iskustvo koje kombinira umjetnost s prirodnom i društvenom baštinom te poviješću“ (Jelinčić, 2008: 46). Temeljna vrijednost tako shvaćenog kulturnog turizma jest „učenje od drugih kultura“ – „da bi se proširila vlastita perspektiva“ (Sinha, s. a.: 2).³⁹

Prepoznavanje važnosti kulture, s jedne, i nužnosti okolišno osviještenog ponašanja, s druge strane, dovelo je do neizbježnog isprepletanja ciljeva i vrijednosti, koje je urodilo novom kombinacijom u turističkoj ponudi – *eko-kulturnim* turizmom. No, i bez eksplicitnog povezivanja ekologije i kulture, novije definicije onoga što bismo mogli nazvati fundamentalnom zadaćom (ili društvenom misijom) turizma, redovito uzimaju u obzir oba aspekta. Tako je, primjerice, *ekoturizam* shvaćen kao oblik turizma koji „podržava načela održivog razvoja te je usmjeren prema razumijevanju i poštivanju ekologije i kulturnih vrijednosti lokalne zajednice“, a njegovi „glavni elementi su društvena i ekološka odgovornost te edukacija“ (Carić, 2006: 64). Ova definicija, dakle, uz bok „ekologiji“ jasno postavlja „kulturne vrijednosti lokalne zajednice“. Obuhvatna definicija *eko-kulturnog* turizma, pak, tvrdi da je o „konceptu u kojem su ekološki i kulturalni aspekti pejzaža kombinirani tako da stvore mjesto za turiste“ (Sinha, s. a.: 3). Kako god bilo, eko-kulturni turizam je iznimno važan za razvoj lokalne zajednice jer pretpostavlja participaciju lokalnog stanovništva u svim fazama provođenja takvih zahtjevnih projekata.

Pri kreiranju planova i projekata lokalnog razvoja – ne samo u vezi s turizmom – postavlja se niz urgentnih pitanja, a ako te projekcije uzimaju u obzir i perspektivu lokalne kulture, nezaobilaznim se pokazuje pitanje usklađivanja tradicije, koja nudi „autohtonost“ i „autentičnost“ konkretnog lokaliteta/regije, s jedne strane, i svih zahtjeva i prednosti (post)moderniteta, s druge strane. Jer čini se nepotrebnim posebno dokazivati da ne treba – a strogo uzevši, nije niti moguće – odustajati ni od jedne od te dvije „strane“. Povrh toga, postavlja se pitanje kako ojačati i zaštititi te konstruktivno i održivo povezati pojedine aspekte identiteta lokalne zajednice. Ta pitanja nisu puke tehničke naravi, nego definiraju strateški važne zadaće o čijem kvalitetnom izvršavanju, na koncu, ovise i opstojnost i budućnost same zajednice.

39 Više o eko-kulturnom turizmu vidi u: Geiger & Zeman, 2010a.

Prema Manuelli Castellsu, najvažniji suvremeni čimbenik ugrožavanja – i reaktivnog jačanja – identiteta jest „uspostavljanje novoga globalnoga sustava, koji ‘ispražnjava’ lokalne identifikacije i pretvara ih u nedjelotvorne apstrakcije“ (Zeman, 2004: 344). Stoga, misli on, u svijetu koji oblikuju globalni tijekovi bogatstva i moći, temeljnim izvorom društvenoga smisla postaje upravo „potraga za identitetom, kolektivnim ili individualnim, pripisanim ili konstruiranim“ (Castells, 1997a: 3). Na tragu te dramatične dijagnoze Castells razlikuje tri „čista“, idealtipska oblika i izvora gradnje identiteta (Castells, 1997b: 8-10):

- 1) *Legitimirajući* identitet, koji konstruiraju dominantne društvene institucije da bi proširile strukturnu dominaciju nad društvenim akterima i racionalizirale njezine izvore;
- 2) Identitet (iz) *otpora*, koji stvaraju društveni akteri koji su podređeni logikom dominacije, prema načelima koja su suprotstavljena pravilima prema kojima funkcioniraju društvene institucije;
- 3) *Projektivni* identitet, koji ne samo da redefinira društvenu poziciju onih koji ga artikuliraju nego implicira i transformiranje cijele društvene strukture.

Sa stajališta *borbe* Sebstva protiv Mreže – što je središnja tema Castellsove trilogije o mrežnom društvu iz 1990-ih⁴⁰ – posebno su važni *rezistencijski* i *proaktivni* identiteti, jer, između ostaloga, samo oni mogu rezultirati formiranjem društvenih pokreta koji mogu proizvesti djelotvorniji otpor štetnim globalizacijskim utjecajima. Društvene pokrete Castells, pak, dijeli na dvije osnovne vrste:

- 1) *Proaktivni* pokreti, koji smjeraju preoblikovanju ljudskih odnosa na temeljnim razinama (primjerice, feminizam, environmentalizam);
- 2) *Reaktivni* pokreti, koji se – u ime krajnjih izvjesnosti (Bog, nacija, etnicitet, obitelj itd.) – suprotstavljaju moćnim ekonomsko-tehničkim silama koji donose neizbježne promjene, a često i proaktivnim pokretima.

Dok reaktivne pokrete presudno karakterizira izgradnja identiteta iz otpora, proaktivne pokrete u podjednako mjeri definiraju i otpor i moć projekcije.

40 Spomenutu trilogiju, kao što je poznato, čine sljedeći naslovi: (1) *The Rise of the Network Society* (1996.), (2) *The Power of Identity* (1997.), (3) *End of Millenium* (1998.), a sva su tri sveska obuhvaćena ambicioznim naslovom *The Information Age: Economy, Society and Culture*.

Iako bi iz naše prijašnje rasprave moralo biti jasno da u potpunosti ne dijelimo Castellsovo pomalo pesimistično viđenje odnosa globalnog i lokalnog (kao naglašeno konfliktnog odnosa), osnovnim crtama njegove dijagnoze vremena ne nalazimo neke bitnije zamjerke. Jer odnos između globalnog i lokalnog uistinu nisu niti idilični niti lišeni niza teških prijevora i opterećenja. Međutim, oni također nisu u znaku onako teške, gotovo bespoštedne borbe kako bi se to moglo učiniti na temelju Castellsovih analiza. Globalizacijskim pritiscima, po svemu sudeći, uspješno parira vitalnost lokalnog, koje nije moguće samo tako „poništit“, odnosno isprazniti od vlastita sadržaja. Pokazuje se, štoviše, da usporedo s globalizacijskim pritiscima – a u velikoj mjeri baš zbog tih pritisaka – dolazi do naglašene *relokalizacije* (Thayer, 2003: 3). Upravo genuino lokalni sadržaji – ono što se uobičajeno naziva lokalnom baštinom i kulturom – tvore zalihu dragocjenog materijala koji će probuđena energija lokalne populacije uspješno ugraditi u vlastitu identitetsku matricu. Lokalni je identitet, kao i svaki drugi oblik identiteta, slojevita i fleksibilna tvorba, pa ga treba konceptualizirati *holistički* i *mutidimenzionalno* (Geiger & Zeman, 2008: 0238). Iako, dakle, ne treba podcjenjivati ni jedan od dostupnih izvora identitetske građe, u tom se smislu posebno zanimljivima pokazuju baš kulturne tvorbe, ta „omiljena hrana ‘preiznalaženja’ sebe“ (Kaufmann, 2006: 147). Štoviše, čini se da je u pravu Castells kad tvrdi da u kulturi treba vidjeti „ključni obrambeni resurs, možda i jedino učinkovito sredstvo u artikuliranju identitetskih figura koje će se uzmoći suprotstaviti sveprožimljućoj logici globalno umreženoga kasnog kapitalizma“ (Zeman, 2007: 1022).

Zbog svega toga nije čudno da su mnogi kreatori lokalnih identiteta i lokalnog imidža, tražeći najbolji način da istaknu posebnost i jedinstvenost vlastitog lokaliteta ili regije, inspiraciju potražili u bazenu „domaće tradicije“, a kad u njemu ne bi pronašli dovoljno zanimljive i atraktivne elemente, jednostavno bi ih izmislili. Stvorili bi određene elemente i odjenuli ih u tradicijsko ruho te ih medijski prikazali kao autohtone i autentične artefakte „staroga kraja“ (Zeman & Geiger, 2007: 1057). U tom se smislu može govoriti o „drugom životu“ tradicije. U osloncu na poznatu koncepciju Erica Hobsbawma o „izumljivanju“ tradicije,⁴¹ švedski folklorist Lauri Honko tvrdi da inzisti-

41 Pod „izumljenom tradicijom“ Hobsbawm misli „skup praksa, normalno vođenih otvoreno ili prešutno prihvaćenim pravilima, ritualne ili simboličke naravi, koje ponavljanjem nastoje učvrstiti određene vrijednosti ili norme ponašanja, što automatski implicira kontinuitet s prošlošću“, a ondje gdje je moguće, te prakse nastoje „ustanoviti kontinuitet s prikladnom prošlošću“ (Hobsbawm, 1992: 1).

ranje na „prvom“ – manje poznatom ili, često, posve nepoznatom, a ponekad i nespoznatljivom – životu tradicije, nema previše smisla. Važnijim se, drži on, pokazuje proučavanje njezina „drugog“, „izumljenog“, (re)konstruiranog života, koji nedvojbeno posjeduje značajnu kulturalnu vrijednost i društvenu funkciju (Honko, prema: Rattus & Jääts, 2004: 119).

Dobre primjere stvaranja „nove tradicije“ možemo naći i u Hrvatskoj. Na manifestaciji *Etno enogastro*, u sklopu Dana grada Gospića 2009., predstavljena je *Magdalena*, crvena torta od velebitskih malina (prema izvješću u televizijskoj emisiji „Hrvatska uživo“, HRT 1, 22. srpnja 2009.). Nakon pitanja voditelja je li crvena torta Magdalena tradicija, Maja Strilić, direktorica Turističke zajednice grada Gospića, odgovorila je: „Mi se nadamo da će ta torta postat tradicija danas. Tako smo je i radili.“⁴² To je tek jedan od dokaza dinamičnosti (lokalne) kulture, koja je u permanentnom procesu reorganiziranja i modificiranja vlastitih sadržaja. Prezentiranje tradicijskih sadržaja, dakle, ne isključuje proizvodnju novoga materijala – riječ je o proizvodnji novih proizvoda u „duhu“ starih artefakata, a ne o njihovu preciznom „kopiranju“.

Okolišne dimenzije lokalnih kultura

„Kad govorimo o zaštiti (okoliša), ne razmišljamo o kulturi. No tijekom našeg rada u *Green Belt Movementu* shvatili smo da su neke zajednice izgubile aspekte svojih kultura koje omogućuju zaštitu okoliša. Kultura definira tko smo i kako sebe vidimo. Novi odnos/stav prema prirodi daje prostor za novi stav/odnos prema kulturi i uloji koju ona ima u održivom razvoju.“

(Wangari Maathai⁴³)

42 Zeman, Zdenko; Geiger, Marija (2009). Okolišne dimenzije lokalne kulture – kako se u Gospiću promiče održivost? (rad u tisku).

43 Wangari Muta Maathai iz Kenije dobitnica je Nobelove nagrade za mir za 2004. godinu. Za službovanja u kenijskom Nacionalnom vijeću žena (*National Council of Women*) 1976. godine Maathai plasira ideju o sadnji drveća, iz koje nastaje velika *grassroots* organizacija, glavni cilj koje jest sadnja drveća radi očuvanja okoliša i unapređenja kvalitete života. U okvirima tako nastalog Pokreta zelenog pojasa (*Green Belt Movement*) kenijske su žene uspjele zasaditi više od 20 milijuna stabala na svojim imanjima te na zemljištima oko škola ili crkava. Desetak godina kasnije nastaje i panafrička mreža s identičnom misijom – *Pan African Belt Network* (vidi: http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2004/maathai-bio.html). Osim po predanom radu na očuvanju okoliša Wangari Maathai je međunarodno poznata i po svojoj borbi za demokraciju i ljudska prava. O radu i iznimnom doprinosu Wangari Maathai promoviranju rodne problematike govorit ćemo i u poglavlju *Rod i lokalna održivost*.

Od 1990-ih godina rasprave o održivom razvoju pokazuju sve veći interes za kulturu. U dokumentu *Our Creative Diversity* (1995.) istaknuta je važnost kulture za razvoj, čime se kultura s periferije promišljanja o razvoju premjestila u samo središte razvojnih debata. U tom se dokumentu, između ostaloga, utvrđuje da „sve raširenijom postaje spoznaja da društva stvaraju razrađene, kulturalno ukorijenjene procedure da bi zaštitile i upravljale svojim resursima“ i da otud proizlazi neodložna „potreba da se iznova promisli odnos između kulture i okoliša“ (*World Commission on Culture and Development*, 1995: 37). To novo promišljanje rezultira neizbježnim zaključkom da upravo „kulturalnim dimenzijama“ pripada „esencijalno“ mjesto u „humano-centričnoj razvojnoj paradigmi“, pa kulturi, dakle, nije mjesto na „periferiji razvojnog mišljenja“, nego na „središnjoj pozornici“ (Throsby, 2008: 2).

Inzistiranje na relevantnosti kulture u kontekstu ljudskog odnosa spram okoliša rezultira i uvidom u važnost jedne značajke koju podjednako odlikuje „zdravi“ prirodni i ljudski/društveni milje – *diverziteta* (raznolikosti). Raznolikost se, pak, najbolje promiče uporabom „lokalnog ekološkog znanja i tradicijskih praksi upravljanja“, koje „nude rješenja koja su utemeljena ne samo na generacijama eksperimentiranja i promatranja nego su također ukotvljena u lokalne sisteme vrijednosti i značenja“ (*World Commission on Culture and Development*, 1995: 38). Iz toga također slijedi da potraga za politikama i instrumentima koji će snažiti kulturalne dimenzije okoliša i razvoja nikako ne smije biti univerzalizirana, nego, naprotiv, mora skrupulozno tražiti i maksimalno respektirati kulturalne, okolišne i razvojne posebnosti.

I rasprave o razvoju lokalne zajednice sve više uključuju i dimenziju održivosti, koja je najčešće interpretirana kao način povećanja blagostanja zajednice u socijalnom, ekonomskom i okolišnom pogledu. I u tim diskusijama kultura neizbježno postaje sve važnijom i vidljivijom komponentom (Duxbury & Gillete, 2007: 2). Prezentirajući neke modele integralne održivosti, na prethodnim smo stranicama (u pogavlju o lokalnoj zajednici i integralnom održivom razvoju) istaknuli važnost ideje da uspješno prakticiranje održivosti ne može biti ograničeno na bilo koji od pojedinačnih „sektora“, nego da mora povezati i koordinirati sva važna područja društvenog života. No, čini se, u tom društvu jednakih, kulturi ipak pripada status „jednakije“ ili, točnije, prve među jednakima. To ipak ne znači da je dopušteno zanemarivati bilo koje od ne-kulturnih područja – i stoga što bi to, prema poučku o integralnoj održivosti, neizbježno rezultiralo općim ne-

uspjehom – nego samo to da kulturi, kao nenadmašivom „spremniku“ memorije i oruđu samorefleksije društva, pripada posebno važno mjesto u koncipiranju održivog društvenog i individualnog ponašanja.

Prema rezimeu jedne u nizu mnogobrojnih rasprava na temu odnosa između tzv. socijalnog kapitala i institucija za postizanje održivosti (još s konca 1990-ih godina), kulturalna održivost je „sposobnost očuvanja kulturnog identiteta i dopuštanja da se promjene vode na načine koji su konzistentni s kulturnim vrijednostima ljudi“. ⁴⁴ Kultura bi, najkraće rečeno, trebala imati zadnju riječ (i) kad se radi o definiranju održivosti. U propitivanjima odnosa kulture i održivosti aktivirana je i kategorija *kultur(al)nog kapitala*, koji možemo shvatiti kao sveobuhvatan sklop koji u sebi uključuje „tradicije i vrijednosti, baštinu i mjesto, umjetnost, diverzitet i socijalnu povijest“ (Roseland et al, 2005, ⁴⁵ prema: Duxbury & Gillete, 2007: 5). Sve te komponente stvaraju transgeneracijsku zalihu kulturalnog kapitala, koju nasljeđujemo od prošlih naraštaja te je – u određenoj mjeri modificiranu i transformiranu – predajemo budućim naraštajima.

Važno mjesto u promišljanju odnosa kulture i održivosti pripada konceptu *kulturalnog razvoja zajednice* (*community cultural development*). Pod time se misli na barem dvije stvari: a) kolektivni proces koji često uključuje kreativnost u najširem smislu, koja doprinosi promjenama u životima ljudi i dugoročnim razvojnim koristima za zajednicu (Mills & Brown, 2004, ⁴⁶ prema: Duxbury & Gillete, 2007: 7); b) „golem raspon aktivnosti koji zajednicama omogućuje da ispričaju vlastite priče, izgrade svoje kreativne vještine i budu aktivnim sudionicima u razvijanju vlastite kulture“ (O’Hara, 2002 ⁴⁷, prema: Duxbury & Gillete, 2007: 7).

44 Sustainable Development Research Institute, University of British Columbia (1998). *Social Capital Formation and Institutions for Sustainability*. www.williambowles.info/mimo/refs/soc_cap.html.

45 Roseland, Mark; Connelly, Sean; Hendrickson, David; Lindberg, Chris; Lithgow, Michael (2005). *Towards sustainable communities: Resources for citizens and their governments*. Gabriola Island, BC: New Society Publishers.

46 Mills, Deborah; Brown, Paul (2004). *Art and Wellbeing*. Sydney, Australia: Australia Council for the Arts.

47 O’Hara, Scott (2002). *Hand ON! Practices and projects supported by the Community Cultural Development board*. NSW, Australia: Australia Council for the Arts.

**Zajedničke karakteristike kulturalnog razvoja
zajednice i razvoja podržive zajednice**

(prema: Duxbury & Gillete, 2007: 9)

- Stanovnici se smatraju ekspertima u zajednici;
- Podupiranje zajedničkih iskustava koja izražavaju osjećaj mjesta;
- Kreiranje i podupiranje lokalnih politika, razvoja i ekonomskih strategija;
- Izgradnja zajednica koje se pouzdaju u sebe;
- Povećavanje participacije i dijaloga u zajednici;
- Podupiranje i izgradnja infrastrukture;
- Savjetovanje, mentorstvo, izgradnja mreža i povjerenja u zajednici;
- Izgradnja partnerstva s članovima zajednice i lokalnom upravom, gospodarstvom i organizacijama koje su aktivne u zajednici;
- Suradnja sa širokim rasponom partnera (primjerice, stanovanje);
- Ohrabrivanje stanovnika da budu vlasnici resursa zajednice i identiteta;
- Omogućavanje stanovnicima da steknu tehničke i interpersonalne vještine važne za kolektivno organiziranje;
- Kreiranje javnih prostora koji bi okupljali ljude koji inače ne bi bili angažirani u konstruktivnim socijalnim aktivnostima;
- Podupiranje aktivnosti i događaja koji kreiraju izvor ponosa za stanovnike i povećavaju njihov osjećaj povezanosti sa zajednicom;
- Podupiranje povjerenja među članovima zajednice;
- Povećanje kvalitete života u zajednicama;
- Uključivanje prijateljskih saveznika u procese odlučivanja u zajednici;
- Osiguravanje iskustava okupljanja većih grupa ljudi koje potiču daljnje kolektivne akcije u zajednici.

Na *Općem forumu o kulturama (Universal Forum of Cultures)*, održanom u svibnju 2004. godine u Barceloni, formilirana je *Agenda 21 za kulturu*, cilj koje jest promicanje ljudskih prava, kulturalne raznolikosti, održivosti, participacijske demokracije i stvaranja uvjeta za mir. Taj dokument ima 67 točaka podijeljenih u nekoliko cjelina – „Načela“, „Obveze“, „Preporuke“ (lokalnim upravama, državama i nacionalnim organizacijama, internacionalnim organizacijama, međudržavnim i supranacionalnim organizacijama). Kao što je očito već i iz njegova naslova, on ciljeve famozne *Agende 21* (iz 1992. godine) nastoji aktualizirati i operacionalizirati na planu kulture.

Agenda 21 za kulturu – putokaz za kulturni razvoj gradova i lokalnih uprava

Načela (u skraćenom obliku):

1. Kulturna raznolikost je glavna baština čovječanstva.
2. Postoje jasne političke analogije između kulturalnih i ekoloških pitanja.
3. Lokalne uprave priznaju da su kulturalna prava integralni dio ljudskih prava.
4. Lokalne vlade su svjetski čimbenici čija je uloga branitelja i promotora ljudskih prava od prvorazrednog značenja.
5. Kulturalni razvoj počiva na nizu socijalnih aktera. Glavni principi dobrog upravljanja uključuju transparentnost informacija i sudjelovanje javnosti u koncipiranju kulturalnih politika, procesima odlučivanja te utvrđivanju programa i projekata.
6. Iznimno važna potreba stvaranja uvjeta za mir mora ići ruku pod ruku sa strategijama kulturnog razvoja.
7. Gradovi i lokalni prostori primarna su okružja kreativne raznolikosti (izvora, vizija, dobi, rodova, etničkih grupa, socijalnih klasa...). Dijalog između identiteta i diverziteta, pojedinca i grupe, funkcionira kao vitalno oruđe koje će u podjednakoj mjeri zajamčiti postojanje „planetarnog kulturnog građanstva“ i preživljavanje lingvističkog i kulturalnog diverziteta.
8. Koegzistencija u gradovima jest zajednička odgovornost građana, civilnog društva i lokalnih uprava.
9. Kulturni život uključuje očuvanje tradicije, ali i mogućnost kreiranja i inoviranja endogenih kulturnih formi.
10. Afirmiranje kultura i politike koje podupiru njihovo prepoznavanje i vitalnost, esencijalni su čimbenici u održivom razvoju gradova i teritorija u njihovim ljudskim, ekonomskim, političkim i socijalnim dimenzijama.
11. Kulturne politike moraju osigurati ravnotežu između javnog i privatnih interesa. Nepoželjne su i pretjerana institucionalizacija i prevlast tržišta jer autonomna inicijativa građana – pojedinačna ili u socijalnim tijelima i pokretima – predstavlja temelj slobode u kulturi.
12. Ispravno ekonomsko procjenjivanje stvaranja i distribucije kulturnih dobara postaje presudnim čimbenikom u emancipaciji, jamstvu diverziteta te

osiguravanju demokratskih prava ljudi da afirmiraju svoje identitete u interkulturalnim odnosima. Nužno je naglašivati važnost kulture kao čimbenika ekonomskog razvoja i stvaranja bogatstva.

13. Pristup kulturalnom i simboličkom univerzumu u svim životnim stadijima jest temeljni element konstruiranja građanstva (*citizenship*). Kulturalni identitet svakog pojedinca jest dinamična tvorba.
14. Usvajanje informacije i njezino transformiranje u spoznaju jest kulturni čin.
15. Rad je jedna od glavnih sfera ljudske kreativnosti, pa mora biti prepoznata i razvijana njegova kulturalna dimenzija. U toj dimenziji treba prepoznati temeljne elemente ljudskog dostojanstva i održivog razvoja.
16. Javni prostori su kolektivna dobra koja pripadaju svim građanima.

Izvor: http://www.barcelona2004.org/www.barcelona2004.org/esp/banco_del_conocimiento/docs/t_portoalegreeng.pdf

Aktiviranje kulture i kulturnih sadržaja u kontekstu potrage za održivošću najčešće poprima posve konkretne oblike. Bez ulaženja u potankosti ovdje tek spominjemo par primjera takvih operacionalizacija. Jedan od najčešćih oblika takve uporabe kulturnih sadržaja jest, primjerice, pokazivanje povećanog interesa za *rukotvorine* i određene *tradicijske vještine* svojstvene nekom kraju. Taj se interes, u pravilu, javlja kao dio turističke ponude, često s posebnim naglaskom na okolišno senzibilizirane aspekte dotičnih proizvoda ili praksi. Na taj se način lokalnost i okolišna osviještenost čvrsto povezuju i isprepleću, a ekološka senzibiliziranost, štoviše, postaje posebno vrijednim identitet-skim označiteljem određenog lokaliteta.

Posebno važnu ulogu u tom smislu ima i *hrana*, koja je, dakako, mnogo više od pukog izvora energije i hranjivih sastojaka. U obliku „autohtone“ regionalne/lokalne specifičnosti, ona često igra iznimno veliku ulogu u definiranju identiteta određenih lokaliteta (pojedinih mjesta i, često, čitavih regija), a također se odlično povezuje i s promoviranjem održivosti (plasiranjem lokalne organski uzgojene hrane). Uključeni u dobro promišljenu marketinšku strategiju, razni modaliteti lokalne kuhinje mogu u tolikoj mjeri definirati neku lokaciju da postaju glavnim mamcem za turističke gurmane, koji – u potrazi za „autentičnošću“ – ne traže samo nove, unikatne i izvorne okuse, nego i „čistoću“ hrane svojstvene životu kakav je,

vjeruje se, nekoć bio (kako to formuliraju mnogi turistički slogani), u vremenima prije industrijske proizvodnje hrane, koju karakteriziraju dvojbene prehrambene vrijednosti i loši okusi.

Kao i u promoviranju tradicijskih vještina i rukotvorina, kreiranje prepoznatljive lokalne gastronomije u velikoj mjeri funkcionira kao konstruirana tradicija. Jer, kao što smo već naglasili, uspješno predstavljanje tradicijskih sadržaja nipošto ne isključuje proizvodnju novih oblika proizvoda i usluga. Pri predstavljanju tradicijskih sadržaja ne radi se, naime, toliko o preciznom „kopiranju“ starih proizvoda ili praksi (o kojima često i nema dovoljno pouzdanih spoznaja) koliko o stvaranju novih artefakata u „duhu“ onoga što danas (koliko- toliko pouzdano) znamo o prošlim vremenima.

U mnogim tradicijskim kulturama postoji i jedan osebujni oblik identificiranja s prirodom. Riječ je o vjerovanju da određene lokalne biljne i životinjske vrste posjeduju posebne darove, mudrosti i moći. Takve se vrste interpretiraju kao simboli koji su bremeniti raznovrsnim značenjima. Primjerice, pučki imaginarij mnogih tradicija povezuje sovu s tugom, tamom i sjenom, ali i s mudročću, a njezino pojavljivanje ili glasanje drži se, pak, znamenjem smrti i umiranja. Na nekim posve drugim zemljopisnim točkama jedna druga izražajna životinja – kobra – simbolizira i život i zlo, a u zapadnom civilizacijskom krugu zmiju se povezuje kako s istočnim grijehom tako i s liječničkom profesijom. Hinduističke i budističke tradicije u lopoču vide simbol kozmičkog sklada, dok on za zapadnjake ima tek botaničko značenje. U kršćanskom imaginariju simbol središnjih vrijednosti, obnove, pobjede života nad smrću i žrtve radi spasenja, jest janje – mlada životinja koja konotira apsolutnu nevinost i ranjivost. Čak i ovi – malobrojni, nasumce izabrani i tek ovlaš opisani – primjeri dobro ilustriraju golem raspon i snagu značenja koje emitiraju simboli iz svijeta flore i faune. Neki od njih mogu, u većoj ili manjoj mjeri, presudno obilježiti i čitave regije u kojima se pojavljuju. Tako neke markantne životinjske vrste ili „karizmatična fauna“ svojom prisutnošću markiraju određena područja, pa imaju važnu ulogu u kreiranju i konstruiranju lokalnog identiteta (hrvatski su primjeri otok Lošinj i delfin, otok Cres i bjeloglavi sup itd.) (Zeman & Geiger, 2007; Geiger & Zeman, 2010c).

Na koncu, kad govorimo o tradicijskim aspektima lokalnih kultura, ne smijemo ispustiti iz vida činjenicu da tradicijski sadržaji imaju i tamnih strana. Pomnije promotrena, tradicija se pokazuje ne samo slojevitom nego i ambivalentnom, jer postoje i oni aspekti lokalnih kultura

koje nikako nije moguće dovesti u produktivan odnos s načelima održivosti. To, dakle, znači da je tradicijskim sadržajima potrebno pristupati oprezno, krajnjom kritičkom pozornošću, s onu stranu apriornog odobravanja ili čak adoracije svega što nosi biljeg tradicijskog. Tek je takvim pristupom moguće jasno razlučiti ono što je u tradicijskim zalihama doista vrijedno čuvanja (i daljnjeg transformiranja) od onoga što je zavrijedilo da se definitivno zaboravi i nestane.

Pojedine loše tradicijske prakse i modeli nisu jedino što treba odbaciti iz zaliha prošlosti. Podjednako je nepoželjno i pretjerano oslanjanje na tradiciju – pogotovo ako postane univerzalnim pravilom. Disfunkcionalne konzekvencije tradicije moguće je razvrstati i na sljedeći način (Sztompka, 1999: 65-66, prema: Geiger, 2009: 155-156):

- 1) Neovisno o svom sadržaju, tradicijski sadržaji mogu – kao stara, „gotova rješenja“ za sadašnje probleme – priječiti kreativnost ili inovativnost.
- 2) Rigidno pridržavanje starih načina rješavanja problema u uvjetima koji su se bitno promijenili manifestacija je inercije, koja je ionako svojstvena mnogim ljudskim institucijama.
- 3) Neke su tradicije disfunkcionalne i destruktivne upravo zbog svog sadržaja. Eksploatacija, patrijarhat, diskriminacija po raznim osnovama, iracionalna vjervovanja, tiranije i diktature, militarizam, imperijalizam, rasizam... – sve nam to (i još mnogo toga lošega) dolazi iz tradicije.
- 4) Postoje tradicije koje nisu zadržane svjesnim izborom, nego na razini svojevrsne „socijalne podsvijesti“, zahvaljujući pukoj navici ili inerciji. Oportunizam, pasivnost, apatija, delegiranje odgovornosti, prolongirana infantilnost... – ti stavovi ili oblici ponašanja nisu prihvaćeni kao nešto dobro ili poželjno, nego se prešutno toleriraju kao „praktični“, uobičajeni oblici življenja.

Spomenimo ovdje i jedan konkretan primjer lošeg, posve neprihvatljivog sadržaja iz bogatih tradicijskih zaliha Hrvatske. Na blagdan Gospe Snježne, u kolovozu 1999. godine u mjestu Pupnat, na otoku Korčuli, obnovljen je „neobičan narodni običaj“, koji se sastojao u „svečanom“ odsijecanju glave volu – u sklopu „viteške igre“ *kumpanjije*. Taj je događaj izazvao ne samo veliku pozornost medija nego i svojevrsan kulturni šok mnogobrojnih domaćih i stranih turista (Čiča, 2007: 691). Čiča ističe manjkavu osnovu javnog osporavanja tog običaja, koja se, drži on,

očitovala u tome što argumenti osporavatelja revitalizacije te prakse nisu počivali na moralnim, načelnim razlozima neprihvatljivosti takve okrutnosti i ubijanja volova (osim u slučaju nekih udruga za zaštitu životinja), nego su se nastojali utemeljiti na samorefleksiji o (navodnoj) vlastitoj „civiliziranosti“.⁴⁸ Ostavljajući po strani detaljniju raspravu o argumentima protiv takvih, nedvojbeno neprihvatljivih oblika okrutnosti prema nehumanim bićima, ovdje još samo spominjemo da ovaj primjer s Korčule, na žalost, nije i jedini (Čiča, 2007). A svi ti slučajevi, dakako, jasno ukazuju na neprihvatljivost apriornog, nediferenciranog prihvaćanja svega što se nudi pod egidom tradicije (ili re-tradicionalizacije). Promotrene s okolišno osviještenog stajališta, sva ta „svečana odsijecanja glava“, „borbe bikova“, „borbe pasa“, „borbe pijetlova“ i slični „narodni sportovi“ spadaju u tamnu stranu tradicije. Treba li uistinu biti četvrtim stupom održivosti, kultura ne smije imati nikakve veze s tim i takvim sadržajima, koji su posve inkompatibilni s etičkim minimumom koji danas nastojati poštivati sva društva koja sebe razumiju kao uljuđena i civilizirana. U skladu s tim najboljim stečevinama suvremenog života, kreatori lokalnog identiteta i lokalne kulture (u takvim društvima) trebali bi, pri konstruiranju imidža svoga lokaliteta, imati na umu etičnost i dobrobit svih stanovnika zajednice. Uz ta neizbježna ograničenja, tradicija pruža obilje materijala koji je vrijedan čuvanja i daljnje prerade – u skladu s duhom i potrebama nas današnjih, ne zaboravljajući, dakako, ni one buduće.

48 „Civiliziranost’ na koju se pozivalo implicirala je da je ubijanje tih životinja prihvatljivo ako se odvija ‘civilizirano’, u uvjetima skrivenim od sablažnjiva oka javnosti. Ista logika je prešutno sugerirala i da su zlostavljanje i ubojstvo tih životinja prihvatljivi ako su ‘korisni’ (za ljudsku konzumaciju i drugovrsnu preradu), dok je javno prikazivanje jednakog zlostavljanja kao običaja dijagnosticirano ‘nehumanim i necivilizacijskim’, ‘stravično divljačkim’, ‘pogansko barbarskim’...“ (Čiča, 2007: 692).