

Marija Geiger Zeman
Zdenko Zeman

UVOD U SOCIOLOGIJU (ODRŽIVIH) ZAJEDNICA

Centar za istraživanje
integralne održivosti
i održivog razvoja



INSTITUT DRUŠTVENIH ZNANOSTI
IVO **PILAR**

INSTITUT DRUŠTVENIH ZNANOSTI IVO **PILAR**

Biblioteka **Centra za istraživanje integralne održivosti i održivog razvoja**

– K n j i g a d r u g a –

UVOD U SOCIOLOGIJU (ODRŽIVIH) ZAJEDNICA



Biblioteka **Centra za istraživanje integralne održivosti i održivog razvoja**
– K n j i g a d r u g a –

UVOD U SOCIOLOGIJU (ODRŽIVIH) ZAJEDNICA

Nakladnik:

Institut društvenih znanosti Ivo Pilar
Marulićev trg 19/I., Zagreb; t: 4886800; f: 4828296; ured@pilar.hr; www.pilar.hr

Za nakladnika:

dr. sc. Vlado Šakić, ravnatelj

Autori:

dr. sc. Marija Geiger Zeman
dr. sc. Zdenko Zeman

Voditelj Centra za istraživanje integralne održivosti i održivog razvoja:

dr. sc. Vladimir Lay

Recenzenti:

dr. sc. Anka Mišetić
dr. sc. Vladimir Lay

Lektura:

Mirna Vaupotić-Murati

Oblikovanje korica:

Zlatko Rebernjak
(Grafički studio Forma ultima)

Grafička priprema:

Jelena Marčetić
ITG, Zagreb
Prosinac, 2010.

ISBN 978-953-6666-75-1

Copyright © 2010. – Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb

UVOD U SOCIOLOGIJU (ODRŽIVIH) ZAJEDNICA

Marija Geiger Zeman
Zdenko Zeman



INSTITUT DRUŠTVENIH ZNANOSTI IVO **PILAR**

Zagreb, 2010.

SADRŽAJ

UVOD	7
ZAJEDNICA – IDEJA S DUGOM POVIJEŠĆU	11
IDEJA ZAJEDNICE U SOCIOLOGIJI	21
<i>Razvoj i prekretnice ideje zajednice u sociološkoj teoriji</i>	<i>23</i>
<i>Od klasičnih dihotomijskih tipologija do simboličkih konstrukcija zajednice</i>	<i>29</i>
<i>Studije zajednice – doprinosi i kritike.....</i>	<i>42</i>
<i>Raznolika lica postmodernih zajednica</i>	<i>49</i>
LOKALNA ZAJEDNICA U DOBA GLOBALIZACIJE	61
<i>Lokalno i/ili globalno</i>	<i>63</i>
<i>Globalizacija i/ili glokalizacija</i>	<i>65</i>
<i>Zajednica u kontekstu globalizacije</i>	<i>69</i>
<i>Lokalna zajednica i kvalitativni koncept prostora</i>	<i>74</i>
<i>Mjesto življenja i „osjećaj mjesta“</i>	<i>76</i>
LOKALNA ZAJEDNICA I INTEGRALNI ODRŽIVI RAZVOJ	81
<i>Održivi razvoj i održivost.....</i>	<i>83</i>
<i>Neki novi pristupi – integralni održivi razvoj</i>	<i>87</i>
<i>Održiva zajednica – ideal 21. stoljeća?</i>	<i>89</i>
<i>Održiva zajednica i svakodnevni život</i>	<i>98</i>
<i>Lokalna Agenda 21</i>	<i>98</i>
<i>Alborska povelja.....</i>	<i>102</i>
<i>Lokalni indikatori i indikatori održivosti</i>	<i>105</i>

LOKALNA KULTURA – ČETVRTI STUP ODRŽIVOSTI	111
<i>Terminološka određenja lokalne kulture</i>	113
<i>Kako je modernitet utjecao na lokalne kulture?</i>	116
<i>Razvojni potencijali lokalne kulture</i>	119
<i>Lokalna kultura i lokalni identitet</i>	122
<i>Okolišne dimenzije lokalnih kultura</i>	124
 LOKALNA ZAJEDNICA I RIZIK	133
<i>Život u društvu rizika</i>	135
<i>Što se događa kada rizik postane kontekstualiziran?</i>	143
<i>Pokret okolišne pravde</i>	147
<i>Kako istraživati zajednicu pogođenu okolišnim konfliktima i rizicima?</i>	149
 ROD I LOKALNA ODRŽIVOST	157
<i>Rod i okoliš iz (eko)feminističke perspektive</i>	159
<i>Žene u globalnoj okolišnoj politici</i>	165
<i>Reprodukcija svakodnevnog života</i>	168
<i>Žene, razvoj i lokalne perspektive</i>	174
 ZAJEDNICA – NOVE PERSPEKTIVE I POTICAJI SOCIOLOŠKOJ IMAGINACIJI	183
 LITERATURA	189
SAŽETAK.....	203
O AUTORIMA.....	207

Ideja zajednice prisutna je – kad je riječ o zapadnoj kulturi i civilizaciji – već u najranijim promišljanjima odnosa između čovjeka i šireg konteksta njegova pojedinačnog i grupnog opstanka. Tijekom posljednjih dvaju stoljeća ona je intenzivno zaokupljala društvene znanosti, zauzimajući posebno važno mjesto u sociologiji. Unatoč činjenici da je bila jednim od središnjih sociologijskih koncepata, ideja zajednice, međutim – poput niza drugih značajnih ideja – nikad nije uspjela zadobiti neko posve neprijeporno, općeprihvaćeno značenje. Naprotiv, prelamajući u sebi raznovrsne društvene, političke, ekonomske, kulturalne i druge silnice i prijepore, pojam zajednice kao da se posve ispraznio od sadržaja i značenja te tako postao svojevrstnom teorijskom himerom. Unatoč takvu razvoju, ideja zajednice se nakon razdoblja relativne nevidljivosti vratila na scenu. U uskoj povezanosti s nekim drugim intrigantnim idejama i/ili konceptima koji su onedavno također privukli značajnu pozornost društvenih i humanističkih znanosti i disciplina – poput „povjerenja“, socijalnog kapitala ili civilnog društva – ona je iznova izronila na površinu u aktualnim filozofskim, sociologijskim i političkim debatama.

Razlozi toga izranjanja mnogovrsni su. Zacijelo nisu u krivu oni koji drže da među njih, primjerice, valja ubrojiti postmoderna strujanja posljednjih nekoliko desetljeća, sve izraženije globalizacijske procese, stvaranje i narastanje interneta, porast svijesti o ekološkoj problematici i sve izraženija nastojanja oko implementacije konkretnijih programa održivosti, utjecaj recentnijih političkih projekata nadahnutih (po tko zna koji put) idejom „trećega puta“ itd. Svi su ti, a i neki drugi, ovdje nespomenuti, razlozi diljem svijeta rezultirali aktiviranjem potrage za korijenima, buđenjem potrebe za definiranjem i učvršćivanjem identiteta te osvješćivanjem, čini se, neiskorjenjive potrebe za pripadanjem. Možda upravo ovom posljednjem – potre-

bi za pripadanjem – treba pripisati najveće značenje. Jer upravo se ta potreba, unatoč svojoj važnosti, čini najradikalnije osporenom u nesigurnim uvjetima modernosti, pa bi, dakle, u današnjoj „popularnosti“ (ideje i prakse) zajednice valjalo prepoznati ponajprije „odgovor na krizu solidarnosti i pripadanja, koja je pogoršana i istodobno izazvana globalizacijom“ (Delanty, 2006: 1, 2). Međutim, globalizacija je tek posljednji, a nikako jedini uzročnik jačanja privlačnosti zajednice. Glavni „krivac“ jest, zapravo, sama modernost, odnosno moderna epoha, koja je, prema Delantiju, iznjedrila tri velika prevrata koji su proizveli glavne diskurse zajednice: (a) Američku i Francusku revoluciju, (b) industrijalizaciju s kraja 19. stoljeća i, na koncu, (c) tekuću eru globalizacije (Delanty, 2006: 2). Svaki je od tih triju prevrata rezultirao osebujnim načinima tematiziranja zajednice, istodobno je afirmirajući i dovodeći je u pitanje.

Kako god, bilo bi vrlo teško osporiti tvrdnju da ideji zajednice pripada iznimno važna uloga pri sociologijskoj deskripciji ljudskih života u modernom društvu. Zbiljske zajednice, naime, funkcioniraju kao kompleksna životna polja unutar pojedinih društava, kao „objekti regeneracije, participacije i intervencije“ (Day, 2006: x), koji presudno oblikuju živote pojedinaca i njihove složene, nestalne odnose spram drugih pojedinaca, grupa i institucija. Svi ti oblici „uporabe“ zajednice neizbježno otvaraju i temeljna društvena pitanja, poput onih o uključenosti ili isključenosti iz važnih društvenih odnosa i procesa, odnosu između posebnih i općih interesa, distribuciji društvene moći itd. To su velika pitanja sociologije, ali i drugih društvenih znanosti. Unatoč tome, zajednica kao da neprekidno bježi od znanstvenog pogleda. Iako u njoj treba prepoznati „jedno od najvažnijih i najzanimljivijih polja u društvenim znanostima“, ona ipak „na određene načine... ne postoji“ (Lyon, 1999: xi). Tvrdnju kako ona *ne postoji*, treba, naravno, uzeti *cum grano salis*. Jer, kako je već spomenuto, danas ne postoji neka općeprihvaćena definicija zajednice. Postoje, međutim, raznovrsni oblici zbiljskih zajednica i mnoštvo znanstvenih (i neznanstvenih) ideja i koncepcija zajednice. Fenomenu zajednice pristupa se na raznolike načine, vođeno raznovrsnim motivima i ambicijama, unutar različitih spoznajnih i socijalnih okvira i pristupa. Ako i postoji nešto što je zajedničko tako različitim pristupima i koncepcijama, to je, čini se, tek „ideja da se zajednica tiče pripadanja“ (Delanty, 2006: 4). Ako je to točno, ako se zajednica, dakle, bitno tiče upravo te temeljne (i modernim životom dramatično osporene) čovjekove potrebe, onda je zacijelo na mjestu i tvrdnja da taj „nezgodan koncept“

(*tricky concept*) (Day, 2006: xi) ima budućnost u društvenim znanostima.

Da bismo bolje razumjeli i temeljitije analizirali zajednicu, njezine pojavne oblike, strukturne značajke, razvojnu dinamiku i potencijale, u prvom dijelu ove knjige predstaviti ćemo neke od najpoznatijih sociologijskih koncepcija i empirijskih studija zajednica, koje su ostavile neizbrisiv teorijski i metodologijski trag u sociologiji. U drugom ćemo dijelu knjige tematsko-problemski kompleks zajednice dobro promotriti iz *okolišne* perspektive, obrađujući posebnu pozornost odnosima (ili, ako se hoće, dijalektici) lokalnog i globalnog, humanog i ne-humanog, kulture i prirode. U fokusu našeg propitivanja naći će se niz raznolikih tema – revitalizacija lokalnih identiteta i lokalnih kultura, potencijali lokalne zajednice u promicanju i ostvarivanju integralne održivosti i biokulturalnog diverziteta, upravljanja rizikom, rodna problematika itd. Sve te teme neće iscrpiti jedva pregledan konceptualni i empirijski univerzum zajednice, ali će uvjerljivo prikazati njezine nemale, strategijski važne potencijale u nimalo lakom, ali neodgodivu poslu dostizanja do pojedinačnog i kolektivnog okolišno osviještenog ponašanja.

Temeljna zadaća i namjena ove knjige nije donošenje konačnih i definitivnih zaključaka o zajednici niti sugeriranje univerzalnih recepata za postizanje održivosti na lokalnoj razini, nego ukazivanje na inspirativnost i kompleksnost pojma zajednice u teorijskom smislu te prikazivanje njezina nevjerojatnog potencijala ne samo glede planiranja i implementacije održivih razvojnih programa nego i s obzirom na svakodnevno prakticiranje održivosti.

ZAJEDNICA – IDEJA S DUGOM POVIJEŠĆU

Koncept zajednice intrigira sociologe gotovo dva stoljeća, no sama ideja zajednice mnogo je starija od sociologije. Njezino pojavljivanje i prve razgovjetne artikulacije koincidiraju s rođenjem zapadne kulture i civilizacije. Ideja zajednicā stoga ima vrlo dugu i kompleksnu teorijsku i praktično-empirijsku povijest. Ovdje nas, međutim, ne zanima ukupnost te opsežne, vrlo razgranate priče, nego njezini najznačajniji i najzanimljiviji aspekti. Preciznije, zanimaju nas, oni elementi i aspekti te povijesti čije nam pouke mogu pomoći u pokušaju razumijevanja suvremenih zajednica, koje se na početku 21. stoljeća – u uvjetima dramatičnog sraza i kombiniranja globalnih i lokalnih utjecaja i silnica – nose s nekoć nezamislivim izazovima.

Jedna se značajka ideje zajednice, međutim, već na prvi pogled izdvaja kao iznimno važna, naprosto nezaobilazna crta. Riječ je o njezinoj *ambivalentnosti*. Ideja zajednice, naime, s jedne strane izražava *partikularnost* – bliske i neposredne društvene veze i odnose, omeđene ograničenim prostorno-vremenskim okvirima i rasponima. S druge strane, ideja zajednice označuje i cjelokupnu ljudsku zajednicu, odnosno *univerzalnu* povezanost svih ljudskih bića. Ona, dakle, „može biti ekskluzivna ili inkluzivna“ (Delanty, 2006: 12), razvijajući svoje puno značenje u rasponu koji obuhvaća suprotstavljene, proturječne ekstreme.

Tu je riječ o *fundamentalnom* konfliktu između partikularnog i univerzalnog značenja i smisla ideje zajednice, koji ne samo da nikad nije razriješen nego se, po svemu sudeći, čini nerazrješivim. Danas se to proturječije posebno dojmljivo manifestira u konfliktu dvaju suprotnih oblika ili modela zajednice: kozmopolitske potrage za pripadanjem, koja bi se htjela ispuniti na najvišoj mogućoj, *globalnoj* razini, s jedne strane, i vrlo „konkretiziranog“ traganja za pripadnošću posve „odozdo“, u konkretnim „korijenima“, koji su uvijek situirani u nekom ograničenom, precizno *lokaliziranom* kontekstu, s druge strane.

Spomenuta se ambivalentnost, dakako, nije pojavila tek u moderno doba, nego se razvijala i definirala, ispunjujući se konkretnim sadržajima, tijekom duge teorijske i praktično-empirijske povijesti zajednice. Moderna ideja zajednice svoje podrijetlo nedvojbeno vuče iz grčkoga koncepta političke zajednice kao grada-države, *polisa*, pa nije odveć pretjerano ustvrditi kako je „vrsta zajednice koja je oprimjerena u *polisu* stvorila temeljni ideal za sve sljedeće koncepcije zajednice“ (Delanty, 2006: 12).

Polis je, moglo bi se reći, sav bio u znaku *neposrednosti*. Utemeljen na izravnim odnosima između slobodnih pojedinaca, koji su – vođeni idealom sudjelovanja u javnom životu – neposredno kreirali život zajednice, *polis* nije poznavao (kasnije nastalu, a danas samorazumljivu) podjelu/ raskol cjeline života ljudske zajednice na sfere socijalnog i političkog. Drugim riječima, područje se političkog nije izdvajalo i emancipiralo od društvenog života, nego je bilo identično s njime. Upravo je ta činjenica – to da se politički život društvene zajednice nije „otuđio“ od društva u posebnom aparatu *države*, i da je stoga život društvene zajednice ostajao cjelovitim – bila glavnim razlogom adoracije i idealizacije *polisa* u mnogih kasnijih mislilaca. Pojam *polisa* jest, osim grada-države, označivao i svojstvo pripadanja takvoj zajednici, *državljanstvo*, te ukupnost svih građana, *političko tijelo* zajednice.

S druge strane, kao prostorno ograničena zajednica, opasana zidinama i time simbolički i fizički jasno odvojena od svog ne-gradskog okružja, *polis* je, u načelu, funkcionirao kao *samozakonita* i *samodovoljna* gradska cjelina – riječju, kao *grad-država* (koji je, međutim, u potrebnoj mjeri suvereno kontrolirao i vlastito šire okružje). Atena, Teba, Sparta... bijahu to gradovi koji su – kao izvori zapadne kulture i civilizacije – za nadolazeća stoljeća definirali izvorno značenje pojmova *autonomije* i *autarkije* (u kojima kao da još i danas odjekuje nešto od uzvišenosti svojstvene tim nezastarivim civilizacijskim dosezima antičke Grčke).

Također valja spomenuti da je poredak *polisa* stajao u kompleksnom odnosu s poretkom *kozmosa*. Ljudski je poredak, naime, htio zrcaliti poredak koji je vladao (vrlo živopisnim i dinamičnim) životom grčkih bogova, no između logikâ funkcioniranja Atene i Panteona uvijek je, unatoč takvim nakanama, vladala nerazriješena i nerazrješiva napetost – poredak *polisa* nikad nije uspio vjerno preslikati poredak i strukturu *kozmosa*.

Mnogi poznavatelji i tumači grčke civilizacije i kulture s pravom inzistiraju na činjenici da je *polis* značio uključnje jednih i, samim time, isključenje drugih (mnogih). Kao takav, on je doista bio nedvojbenim oličenjem zajednice konstruirane u ključu *partikularnosti* – veze i odnosi od kojih je bio „sagrađen“ tvorile su jasno omeđen i čvrsto zatvoren društveni prostor nalik nekom ekskluzivnom klubu. Biti punopravnim članom toga „kluba“ značilo je, prije svega, jasno i neopozivo razlučivati „Nas“ od „Njih“. Taj odnos nije nužno bio u znaku konflikta, ali nikad nije nestajala ta presudna razlika – granica koja je razdvajala članove *polisa* od onih koji to nisu bili, svagda je ostajala neupitnom.

Određen pomak od tako ekskluzivistički ustrojene zajednice donijelo je Rimsko Carstvo, koje je – u djelima najvećih rimskih mislilaca – samo sebe razumjelo kao univerzalnu ljudsku zajednicu utemeljenu na atributima građanstva. No, posve razgovjetnu ideju doista *univerzalne* ljudske zajednice – one, dakle, koja prekoračuje sve zamslive granice (društvene, političke, teritorijalne...) – donijelo je tek *kršćanstvo*. Shvaćajući, naime, sve ljude kao bitno identična stvorenja – kao bića stvorena po liku Božjem i stoga kao bića jednaka pred Bogom – tek je kršćanska misao zajednicu mogla pojmiti kao obuhvatnu bez ostatka, kao zajednicu *svih* ljudskih bića. No, ta ideja univerzalne ljudske zajednice nije svojstvena samo kršćanstvu, nego je sadržje mnoge svjetske religije. Bitno je uvidjeti da je tim shvaćanjem zajednice kao sudioništva u sveobuhvatnom, univerzalnom poretku, stvorena plodotvorna platforma za normativnu kritiku društva, koju će kasnije, s različitim motivacijom i u različitim kontekstima, aktivirati mnogi moderni teoretičari i mislioci (Delanty, 2006: 12-14).

Razgradnjom feudalističkih i uspostavom kapitalističkih društvenih sustava nastaje i moderna, centralizirana država, kao entitet koji je jasno razlučen od društva, odnosno izdvojen iz do jučer homogene društvene cjeline. Stoga nije čudno da se od tih vremena pojavljuje tema gubitka zajednice, koja postaje važnim motivom moderne misli od prosvjetiteljstva sve do današnjih dana, pa će je, nimalo čudno, preuzeti i sociologija.

Uz motiv gubitka u modernom se diskursu zajednice javlja i njegova protuteža – ideja o (ponovnom) ostvarivanju zajednice. Može se, štoviše, ustvrditi da su se „mnoge od velikih koncepcija zajednice u zapadnoj misli“ bavile „ponovnim zadobivanjem onoga što je bilo izgubljeno“ (Delanty, 2006: 18). Vjerojatno su u pravu oni autori koji drže da ta ideja svoje korijene ima i u židovskoj i u kršćanskoj ideji spasenja kao oporavka ili regeneracije nečeg dragocjenog što je nekoć izgubljeno. Kako god bilo, ostvarivanje zajednice bilo je, rezimira Delanty, važnom temom nekih od najutjecajnijih univerzalističkih političkih ideologija modernosti, posebice onih koje su obilježile razdoblje između 1830. i 1989. godine. Taj vremenski raspon obuhvaća razdoblje između iscrpljivanja i slabljenja prosvjetiteljstva (koje je dominiralo 18. stoljećem), s jedne strane, i kolapsa socijalističkih društvenih sustava (koji su, uz uspon nacizma i fašizma, presudno odredili gotovo cijelo 20. stoljeće), s druge strane. Delanty tu povijesnu sekvencu naziva „Dobom ideologija“, a među najznačajnije političke ideologije toga turbulentnog razdoblja on ubraja doktrine liberalizma, republikanizma, konzervativizma, komunizma, socijalizma, anarhizma, cionizma, fašizma i različitih nacionalizama. Sve su te ideologije – osim liberalizma – u svojim temeljima imale određene koncepcije zajednice, koje su, pak, umnogome funkcionirale kao *normativni* ideal. Sve ih je, dakle, odlikovala osebujna „utopijska imaginacija“ (Delanty, 2006: 18), čežnja za nečim drugim i bitno drukčijim od onoga što postoji. Glavne je koncepcije zajednice kao normativnog ideala, prema Delantiju, moguće svrstati u tri osnovna pristupa (ili diskursa) (usp. Delanty, 2006: 19-20):

- 1) Shvaćanje zajednice kao *nepovratno izgubljene*. Taj pristup karakterizira romantičarska i konzervativizmu sklona kritika modernosti. On je nastrojen bitno protumodernistički, a jedan od svojih najrječitijih izraza nalazi u nostalgiji. Ništa čudno, jer zajednica je, prema tom viđenju, ujedno i nužna i posve nemoguća.
- 2) Shvaćanje zajednice kao *ponovno ostvarive*. Bio je to glavni pristup (ili diskurs) modernoga *konzervativizma* od vremena njegova uspona početkom 19. stoljeća. Konzervativna je misao zagovarala povratak tradiciji i „organskom“ jedinstvu države i društva. Tu je riječ o viziji pomirenja zajednice s uvjetima modernosti. No, želja za tim pomirenjem kao da je zastirala pogled na modernu zbilju, koja je, čini se, oduvijek osporavala mogućnost takva mirenja. Drugi primjer te orijentacije Delanty vidi u ideologiji *nacionalizma*, koja je ideju

političke zajednice uvijek povezivala s primordijalnom kulturnom zajednicom. Prema nacionalističkom konceptu zajednice, nacija – koja je najbolje otjelovljena u političkom obliku države – postoji samo kao *izraz* jedne prvobitnije zbilje: kulturne zajednice oblikovane zajedničkom poviješću, jezikom, običajima itd.

- 3) Shvaćanje zajednice kao *nečeg što tek treba ostvariti*. Tu je utopijski karakter shvaćanja zajednice najjasnije izražen. Diskursi komunizma, socijalizma i anarhizma vide zajednicu prije kao nešto što tek ima doći iz budućnosti nego kao nešto što bi valjalo spašavati iz prošlosti. Najutjecajnijeg zastupnika takve utopijske koncepcije zajednice Delanty prepoznaje u Marxu, koji je u državnom aparatu vidio otuđenu moć društva okrenutu protiv njega samoga, pa je uspostavljanje zajednice – koju je shvaćao kao nesputani razvoj svih zapretenih potencijala društva – mogao zamisliti samo uz pretpostavku ukidanja kapitalizma i demonstiranja njegova političkog aparata, buržoaske države.

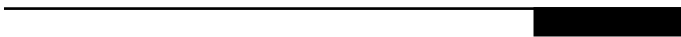
Teško se ne složiti s procjenom da je sudbina zajednice u 20. stoljeću bila sva „u znaku ekstrema“ (Delanty, 2006: 21). Aludirajući na poznatu Hobsbawmovu knjigu o katastrofalnim promašajima državnog socijalizma, kapitalizma i nacionalizma u 20. stoljeću [*The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991* (1994)], Delanty se – da bi skrenuo pozornost na zacijelo najveći problem prošloga stoljeća, uspon totalitarnih ideologija poput fašizma i ekstremnih oblika nacionalizma – poziva na pojam „totalne zajednice“ Roberta Nisbeta (u djelu *Quest for Community*, 1953.). Pod totalnom zajednicom valja misliti ne samo „zajednicu koja je fuzija države i društva“ (Delanty, 2006: 21) nego i nešto što je otišlo mnogo dalje od pukog spajanja tih dviju sastavnica. Totalitarna država, naime, znači potpuno zaposjedanje društva od države ili, preciznije, brisanje ili poništavanje specifičnosti društvenoga u korist države. Drugim riječima, totalna zajednica u Nisbetovu smislu nije društvo koje se oslobodilo države (što je, primjerice, htio Marx), nego se, posve obratno, radi o državi koja se s društvom integrirala tako što ga je poništila u njegovoj posebnosti, odnosno tako što ga je „progutala“. Ne ulazeći u konkretne primjere totalnih zajednica, koje se, u pravilu, ipak nisu artikulirale na razini cijelog društva, nego su funkcionirale kao manje alternativne zajednice ili sekte (usp. Delanty, 2006: 22-24), možemo se složiti s tvrdnjom da ti eksperimenti, u pravilu, ne ostavljaju prostora individualnosti i kreativnosti, pa se, na koncu, pokazuju neprijateljskima i samom životu.

O slojevitosti i zapletenosti teorijske i praktično-empijske povijesti pojma i koncepta zajednice uvjerljivo svjedoče i radikalne promjene njihovih vrijednosnih polova. Jedna od najznačajnijih epizoda u tom smislu odigrala se u završnim desetljećima 19. stoljeća, kad je radikalna desnica „preuzela“ ideju zajednice od radikalne ljevice. Ljevica je, naime – na idealu zajednice kao bitno pravednijeg društva – temeljila svoju kritiku postojećeg stanja kao nehumanog. Desnica se također postavljala negatorski spram situacije *status quo*, no ona je zajednicu interpretirala, a onda i praktično-politički instrumentalizirala, na drukčije načine. Tako je, primjerice, poznata Le Bonova knjiga, *Psihologija gomila* (izvorno objavljena 1895. godine), utjecala na mislioce radikalne desnice na početku 20. stoljeća (uključujući i politički relevantne, izrazito zlokozne povijesne figure poput Hitlera i Mussolinija), a ideja zajednice se – u doba masovne politike, tijekom prve polovice 20. stoljeća – našla tijesno povezanom s kompaktnim, nadindividualnim socijalnim tvorbama poput mase, nacije, naroda itd., uz koje je išla i politička filozofija koja je te fenomene mitologizirala kao primordijalne entitete jedne (fiktivne, konstruirane) tradicije, koju je trebalo slijediti kao neosporivu paradigmu budućeg razvoja. Desničarska inačica koncepta zajednice – a još više njegove dijabolične praktično-političke operacionalizacije – dovele su, nimalo čudno, do kritika same ideje zajednice. Takvo je stajalište, primjerice, zastupao jedan od utemeljitelja filozofijske antropologije, njemački filozof Helmuth Plessner (u djelu *Granice zajednice*, 1924.), tvrdeći da je ideja zajednice precijenjena i, štoviše, vrlo opasna ideja.

Unatoč svim tim kontroverzama bilo bi teško ne složiti se s tvrdnjom Roberta Nisbeta da je ideja zajednice „najtemeljnija i najdalekosežnija ideja“ u sociologiji. Štoviše, teško je oboriva i teza da je „ponovno otkriće zajednice neupitno... najvažnije obilježje razvoja društvene misli devetnaestog stoljeća, razvoja koji uvelike nadilazi sociološku teoriju“ (Nisbet, 2007: 69). Iako se danas uglavnom shvaća u opreci spram društva, zajednica je od antičke Grčke pa sve do prosvjetiteljstva „izražavala esenciju društva, a ne njegovu antitezu“ (Delanty, 2006: 8). Ne ulazeći dublje u potankosti te prvotne stopljenosti i kasnijeg razdvajanja ideje zajednice od ideje društva, ovdje tek skrećemo pozornost na ono što, po svemu sudeći, tvori samu srž ideje zajednice i što je čini toliko važnom i dalekosežno utjecajnom. Ideja zajednice jest, kao što je to efektno i precizno formulirao Delanty, „izraz pripadanja koje se ne može svesti ni na kakav društveni ili politički aranžman“ (Delanty, 2006: 11). Drugim riječima, ona izražava onu

najintimniju bit svakog mogućeg pripadanja, neovisno o kontekstima u kojima se ostvaruje. Upravo je to čini tako dragocjenom i, istodobno tako podložnom najrazličitijim interpretacijama.

Marija GEIGER ZEMAN
Zdenko ZEMAN
**Uvod u sociologiju
(održivih) zajednica:**
Zajednica – ideja s
dugom poviješću



IDEJA ZAJEDNICE U SOCIOLOGIJI

Razvoj i prekretnice ideje zajednice u sociološkoj teoriji

Više od dvije stotine godina mnogi se sociolozi bave konceptom zajednice, no njezina se „zadovoljavajuća definicija u sociologijskim terminima čini jednako udaljenom kao što je oduvijek bila“ (Bell & Newby, 1971: 21). Takvo stanje, prema Bellu i Newbyju, vjerojatno proizlazi (i) iz činjenice da subjektivni osjećaji koje zajednica pobuđuje u sociolozima (kao i u ne-sociolozima) često vode brkanju onoga što zajednica *činjenično jest* (empirijska deskripcija) i onoga što bi ona *trebala biti* (normativna preskripcija). Čini se, dakle, da je zajednicu nemoguće opisati bez aktiviranja vrijednosnih sudova. Osviještene ili ne, te raznovrsne vrijednosno-normativne pretpostavke vode pozornost istraživača u toliko različitih smjerova da rezultirajuće koncepcije i definicije zajednice nije moguće pomiriti pod jednim jedinstvenim konceptualnim „kišobranom“. Stoga nije čudno da je pojam zajednice danas jedan od „najneuhvatljivijih i najneodređenijih u sociologiji... i uglavnom bez specifičnog značenja“ (Day, 2006: 1).

Takvo stanje stvari, međutim, ne treba previše dramtizirati već i stoga što zajednica nije jedini pojam koji – kako u sociologiji tako i u drugim društvenim znanostima – uspješno „bježi“ općeprihvaćenoj definiciji. Tome je u određenoj mjeri moguće doskočiti svojevrsnim „pragmatičnim eklekticismom“ koji, primjerice, zagovara

Larry Lyon, ustvrđujući da „budući da nijedan pojedini pristup zajednici ne funkcionira najbolje u svim situacijama“, treba „upotrijebiti onaj koji najbolje funkcionira u danoj situaciji“ (Lyon, 1999: 2). S druge strane, svu tu širinu, nekonzistentnost i neodređenost koje se vežu uz pojam/koncept zajednice moguće je shvatiti i u manje dramatičnom, a bitno pozitivnijem smislu, poput Grahama Daya, koji ustanovljuje kako „upravo stoga što je tako elastična i raznolika u svojim značenjima, ideja zajednice nastavlja zaokupljati imaginaciju ljudi, te nastavlja dobivati na važnosti u svojim novim primjenama“ (Day, 2006: 1). Prema tom shvaćanju, u neodređenosti, dakle, ne treba vidjeti tek nejasnoću i pomutnju nego, ponajprije, slobodu i otvorenost spram novih životnih aranžmana te razvojnih i istraživačkih mogućnosti.

Unatoč svim tim nedoumicama, osnovno se značenje pojma zajednice pokazuje vrlo jasnim i lišenim većih dvojbi. Zajednica se, kako to formulira G. Day, odnosi „na one stvari koje su ljudima zajedničke, koje ih povezuju, i koje ima daju osjećaj uzajamnog pripadanja“, što je zacijelo „temeljni aspekt društva, možda i sama njegova jezgra“ (Day, 2006: 1). Tu, dakako, ne treba zaboraviti da, kako upozorava Day, zajednica uključuje, ali *u isti mah* i isključuje. Jer definirati neku zajednicu neizbježno znači povući granice koje je dijele od onoga i/ili od onih koji nisu njezin dio. No, unatoč toj isključivosti (koja je samo neizbježno naliječe njezine uključivosti), zajednica – u onom neupitnom dijelu svoga značenja – upućuje, kako to formulira Robert Nisbet, na „nešto što uvelike nadilazi puku lokalnu zajednicu“. Pritom on misli na „sve oblike odnosa koje obilježava visok stupanj osobne prisnosti, emocionalne dubine, moralne dužnosti, društvene kohezije i kontinuiteta u vremenu“, iz čega, prema njegovu mišljenju, nije pretjerano zaključiti da je „od temeljnih ideja sociologije, zajednica... najtemeljnija i najdalekosežnija“ (Nisbet, 2007: 69).

Razmjere raznolikosti i nepreglednosti shvaćanja te „najtemeljnije i najdalekosežnije“ ideje u sociologiji uvjerljivo je pokazao i George A. Hillery Jr., koji je još sredinom 1950-ih godina pokušao uvesti red na tom području. Analizirajući sve definicije do kojih je uspio doći (njih čak devedeset četiri!), Hillery Jr. je, nažalost, dospio tek do zaključka kako je svima njima zajedničko samo to da se „bave ljudima“, ali da „s onu stranu toga zajedničkog temelja nema nikakva slaganja“ (prema: Bell & Newby, 1971: 27). Hilleryjevi su napori, drže Bell i Newby, ipak urodili određenim plodovima jer je on iz svih tih definicija uspio izlučiti šesnaest koncepata, a njegove raščlambe, povrh toga, pokazuju da većina obuhvaćenih definicija uključuje

sljedeće bitne „komponente zajednice: područje, zajedničke veze i socijalnu interakciju“ (Bell & Newby, 1971: 29).

Na koji se način sociologija u 20. stoljeću nosila s problemom definiranja zajednice pokazuje pregled nekih tipičnijih definicija u Tablici 1.

Tablica 1: **Izbor definicija zajednice u 20. stoljeću**

Robert Park (1936.) Bitne značajke zajednice: – teritorijalno organizirana populacija; – u većoj ili manjoj mjeri ukorijenjena u tlu koje nastanjuje; – pojedinačni članovi zajednice žive u odnosima uzajamne međuovisnosti.	Marvin Sussman (1959.) Zajednica „egzistira kad interakcija između pojedinaca ima svrhu zadovoljivanja individualnih potreba i ispunjivanja grupnih ciljeva“. Važni elementi zajednice: – socijalna interakcija; – strukture za zadovoljivanje fizičkih, socijalnih i psiholoških potreba; – ograničeno zemljopisno područje.
Harold Kaufman (1959.) Značajke zajednice: – (relativno malo) mjesto; – označuje „konfiguraciju načina života“, i to kao: a) „načina na koji ljudi obavljaju stvari“ i b) „onoga što ljudi žele, tj. njihovih institucija i njihovih kolektivnih ciljeva“.	Willis Sutton & Jivi Kolaja (1960.) Zajednica je „broj obitelji koje prebivaju na relativno malom području unutar kojeg su razvili više ili manje kompletnu socio-kulturnu definiciju prožetu kolektivnom identifikacijom i sredstvima kojima rješavaju probleme izrasle na području koje dijele“.

Izvor: Bell & Newby, 1971: 29-31, Lyon, 1999: 5.¹

Prikazane definicije potvrđuju važnost onih triju „bitnih komponenti“ zajednice koje je Hillery Jr. uspio izlučiti 1955. godine, no one donekle i proširuju popis ključnih stavki. Primjerice, u zajednici se radi (i) o kolektivnoj identifikaciji, koja proizlazi ne samo iz zajedničkih problema nego i iz usklađenog (ili bar načelno uskladivog) zadovoljivanja individualnih potreba i grupnih (kolektivnih) ciljeva i interesa, a to, pak, omogućuju i/ili potpomažu određene institucije itd.

Neki noviji pokušaji definiranja zajednice posebno naglašuju važnost veza između pojedinih članova zajednice. Prema tih shvaćanjima, upravo je specifična kakvoća

¹ Prikaz u Tablici 1 izveden je iz interpretacija u: Bell & Newby, 1971: 29-31; Lyon, 1999: 5. Definicije izvorno potječu iz sljedećih djela: (1) Park, Robert E. (1936). Human Ecology. *American Journal of Sociology*, 17, no. 1; (2) Sussman, Marvin B. (ed.) (1959). *Community Structure and Analysis*. New York: Crowell; (3) Kaufman, Harold F. (1959). Toward an Interactional Conception of Community. *Social Forces*, 38; (4) Sutton, Willis A., Kolaja, Jivi (1960). The Concept of Community. *Rural Sociology*, 25.

tih veza ono što presudno razlikuje zajednicu od drugih, labavijih i manje obvezujućih oblika grupiranja. John Bruhn tako, primjerice, tvrdi da „uopćeno gledano, zajednica implicira kako u nekoj grupi ljudi, obično na nekom određenom lokalitetu, postoje odnosi koji idu preko slučajnog poznanstva“, a ti su odnosi bliži i tješnji od usputnih poznanstava ponajprije stoga što „grupa dijeli neke zajedničke ciljeve, vrijednosti, a možda i način života koji ih uzajamno pojačava, stvara pozitivne osjećaje i rezultira određenim stupnjem uzajamne predanosti i odgovornosti“ (Bruhn, 2010: 11). Bruhn, štoviše, citira mišljenje Scotta Pecka, koji drži da je pojam zajednice primjenjiv isključivo na „grupu pojedinaca koji su naučili kako iskreno komunicirati jedan s drugim“ te „čiji odnosi idu dublje od njihovih maski smirenosti i koji su razvili predanost dovoljnu da se zajedno vesele, da zajedno tuguju i da uživaju jedan u drugome, čineći tuđe prilike vlastitima“ (prema: Bruhn, 2010: 11).

Koliko god nam se gornje tvrdnje o zajedništvu i sposobnosti suosjećanja kao ključnim značajkama (ili pretpostavkama) zajednice činile samorazumljive, zajednice se – barem kad je riječ o njihovu sociološkom razumijevanju – ni u kojem slučaju ne mogu svesti na jednu jedinu karakteristiku. Uvijek se, dakako, radi o više značajki, a o procjeni njihova značenja i „konfiguracije“ koju one tvore zajedno s drugim značajkama, ovise i različiti sociološki pristupi zajednici. U sociološkoj se literaturi mogu pronaći mnogobrojne klasifikacije tih pristupa, no njihov točan broj i eventualnu hijerarhiju, naravno, nije moguće jednoznačno utvrditi. To, međutim, ne znači da potreba za klasificiranjem nije legitimna ili čak poželjna. Ovdje ćemo stoga navesti nekoliko ilustrativnih primjera.

Prvi od njih jest klasifikacija koju su predložili Bell i Newby (1971: 32-53). Oni, naime, razlikuju sljedeće pristupe (vidjeti Sliku 1):

- 1) *Ekološki* pristup – osebujuost toga pristupa leži u razumijevanju „solidarnosti i zajedničkih interesa članova zajednice kao funkcije njihova zajedničkog obitavališta“ (Bell & Newby, 1971: 33).
- 2) Shvaćanje zajednice kao *organizacije* – pritom se organizacije shvaćaju kao „socijalni aranžmani za postizanje željenih ciljeva“ (Bell & Newby, 1971: 36).
- 3) Shvaćanje zajednice kao *mikrokozmosa* – osebujuost ovog pristupa leži u dovođenju u vezu zbivanja u zajednici s makrosocijalnim procesima, pri čemu se zajednicu razumije kao svojevrsno *mikrokozmičko* „zrcalo“ cjeline društva (Bell & Newby, 1971: 38).

- 4) Proučavanje zajednice kao *metoda* – zajednica se ne razumije kao predmet (ili objekt) proučavanja, nego ponajprije kao vrsta opservacijske tehnike, odnosno kao „metoda objašnjavanja podataka koji su ilustrativni za neke šire generalizacije“ (Bell & Newby, 1971: 41).
- 5) Shvaćanje zajednica kao *tipova* (u *kontinuumu ruralno-urbano*) – prema Robertu Redfieldu² (a srodno koncepciji idealnih tipova Maxa Webera), *tip* je „zamišljeni entitet, stvoren zato što se samo kroz njega možemo nadati razumjeti stvarnost“ (prema: Bell & Newby, 1971: 43). I ovdje je zajednica, zapravo, shvaćena kao neka vrsta eksplikacijskoga teorijskog oruđa, a taj pristup ujedno želi biti i teorijom socijalne promjene, koja nam „hoće nešto reći o naravi i smjeru socijalnih procesa“ (Bell & Newby, 1971: 42).
- 6) Shvaćanja koja pojam zajednice reinterpreteraju ili čak na određeni način eliminiraju pomoću pojmova *lokalnosti* i *mreže* (Bell & Newby, 1971: 48).

Marija GEIGER ZEMAN
Zdenko ZEMAN

Uvod u sociologiju (održivih) zajednica:

Ideja zajednice
u sociologiji



Slika 1:

Klasifikacija socioloških pristupa zajednici
(prema: Bell & Newby, 1971: 32-53)

² Robert Redfield (1947). The Folk Society. *American Journal of Sociology*, 52, str. 293.

Larry Lyon je, primjerice, razradio klasifikaciju socioloških pristupa zajednici koja se račva u pet velikih grupa: (1) *tipološki* pristupi, (2) *ekološki* pristupi, (3) shvaćanje zajednice kao *socijalnog sistema*, (4) *konfliktni* pristupi i (5) *multipli* ili *višestruki* pristupi (Lyon, 1999: 17-91).

- 1) *Tipološki* pristupi – prema Lyonu, najfundamentalnija i zacijelo jedna od najvažnijih vrsta sociološkog pristupa zajednici. Razlikuju se *klasični* pristupi, poput onih Ferdinanda Tönniesa (opreka *Gemeinschaft–Gesellschaft*), Maxa Webera (koncept *racionalizacije*), Emila Durkheima (razlikovanje *mehaničke* i *organske* solidarnosti), Georga Simmela (posebno duboko shvaćanje biti gradskog života), Luisa Wirtha (konceptcija urbanizma kao načina života), Roberta Redfielda (konceptcija seoskog (*folk*) društva), Charlesa Cooleyja (opreka primarne i sekundarne grupe) itd., te noviji pristupi, poput onih Howarda Beckera (dihotomija sveto–svjetovno), Talcotta Parsonsa (tzv. varijable obrasca), te tzv. *post*-pristupa, koji napuštaju klasičan koncept društva (u smislu pojma *Gesellschaft*) (Marshall McLuhan, Daniel Bell, Alvin Toffler, John Naisbitt) itd.
- 2) *Ekološki* pristupi – pristupi koji se, u pravilu, usredotočuju na „prostorne obrasce urbanog okružja“ (Lyon, 1999: 32), a moguće je razlikovati bar četiri glavna potpristupa, koji reflektiraju i vremenski razvoj: *klasični* (Robert Park, čikaška škola), *sociokulturalni*, *neoortodoksni* te pristupi koje karakteriziraju analiza socijalnog područja i tzv. faktorska ekologija.
- 3) Shvaćanje zajednice kao *socijalnog sistema* – pristupi koji se organiziraju oko ideje socijalnog sistema, koji – u dosluhu s koncepcijama Talcotta Parsonsa, tog „najistaknutijeg sistemskog teoretičara u američkoj sociologiji“ (Lyon, 1999: 54) – treba shvatiti kao „strukturnirani, socijalno značajan skup odnosa između dvije ili više jedinica“, što se, u krajnjoj crti, svodi na „mreže interakcija“ (Lyon, 1999: 54, 55).
- 4) *Konfliktni* pristupi – pristupi koji se temelje na analizama Karla Marxa, i koji su često razumljeni kao izravna antiteza strukturalnom funkcionalizmu systemske teorije. Postoje i nemarksistički te neomarksistički konfliktni pristupi (Lyon, 1999: 64, 67).
- 5) *Multipli* ili *višestruki* pristupi – pristupi koji kombiniraju različite, ali bazično kompatibilne načine gledanja, a mogući su stoga što sociologija funkcionira kao *multiparadigmatska* znanost, pa „nijedna paradigma neće pobijediti i postati dominantnom i neupitnom sociološkom perspektivom“ (Lyon, 1999: 79).

Ovdje svakako treba spomenuti i Lyonovu lucidnu (i ljekovitu) skepsu spram vlastite klasifikacije – ne zbog toga što bi ona bila pogrešnom (ili manje vrijednom od drugih), nego zbog točnog uvida kako je ona samo *jedna od mogućih* klasifikacija. Svoj pregled socioloških pristupa zajednici on stoga zaključuje tvrdnjom da bi „trebalo biti jasno da se zajednicu vjerojatno najbolje vidi iz više perspektiva i da svaki pristup ima vrijednost i relevantnu lokalnu primjenu“ (Lyon, 1999: 90). S time je u skladu i njegov „pragmatični eklekticism“, već spomenut na početku ovog poglavlja, koji, podsjetimo se, tvrdi kako „budući da nijedan pojedini pristup zajednici ne funkcionira najbolje u svim situacijama“, treba „upotrijebiti onaj koji najbolje funkcionira u danoj situaciji“ (Lyon, 1999: 2).

Iz svega ovdje rečenog već bi nam trebalo biti jasno kako iz nemogućnosti da se mnoštvo raznolikih socioloških pristupa klasificira na način koji bi bio općeprihvaćen u sociološkoj zajednici, nipošto ne slijedi zaključak da treba odustati od pokušaja njihova sustavna vrednovanja i klasificiranja. Jer svi su takvi pokušaji legitimni, a rasprave vođene oko njih, sagledane u cjelini, daju raznovrsne relevantne uvide koji, na koncu, formiraju opću zalihu socioloških spoznaja.

Od klasičnih dihotomijskih tipologija do simboličkih konstrukcija zajednice

Razmatrajući povijest sociološkog tematiziranja zajednice u Europi i Sjedinjenim Američkim Državama, John Bruhn je popis „međaša“ u 160-godišnjoj „evoluciji“ koncepta zajednice svrstao u tri razdoblja nejednake duljine (Bruhn, 2010: 29-48). Prvo od tih razdoblja tiče se Europe između 1840. i 1925. godine, a druga dva intervala odnose se na Sjedinjene Američke Države, pri čemu prvi obuhvaća raspon od 1915. do 1950., a drugi drugu polovicu 20. stoljeća (od 1950. do 2000. godine). Radi preglednosti, te prijelomne trenutke iz povijesti sociološkog tematiziranja zajednice ovdje prenosimo u tri tablice (vidjeti Tablice 2, 3 i 4):

Tablica 2: **Prekretnice u evoluciji koncepta zajednice u Europi od 1840. do 1925.**

Karl Marx (1848.) i Friedrich Engels (1844.) • Ljudski uvjeti u gradovima rezultat su ekonomske strukture. • Promjene ekonomske strukture stvorit će drukčiji grad s drukčijim obrascima socijalne interakcije.
Ferdinand Tönnies (1887.) • Ljudi ujedinjeni obiteljskim vezama rade za zajedničko dobro (<i>Gemeinschaft</i>), u suprotnosti spram individualizma i nejedinstva u gradovima (<i>Gesellschaft</i>). • <i>Gemeinschaft</i> je superioran. Grad je prijetnja ljudskim vrijednostima.
Emil Durkheim (1893.) • <i>Mehanička solidarnost</i> utemeljena je na socijalnim vezama, a <i>organska solidarnost</i> na individualnim razlikama. • <i>Organska solidarnost</i> je superiorna jer grad stvara novu koheziju utemeljenu na uzajamnoj međuovisnosti.
Georg Simmel (1905.) • Gradski život može kultivirati indiferentnost. • Ljudi se mogu adaptirati na temelju rezerviranosti (uzdržanosti). • Sloboda u gradu može pomoći razvoju individualnosti.
Max Weber (1921.) • Gradovi mogu biti pozitivne emancipacijske sile. • Potreba za razvojem pune urbane zajednice utemeljene na modelu srednjovjekovnih zajednica. • Povijesni i kulturni uvjeti proizvest će različite tipove urbane adaptacije.

Izvor: Bruhn, 2010: 31.

Tablica 3: **Prekretnice u evoluciji koncepta zajednice u Sjedinjenim Američkim Državama od 1915. do 1950.**

Robert Park (1915.) • Grad je moralna i fizička organizacija. • Grad je sistem i živi laboratorij. • U gradu postoje mogućnosti za slobodu i ravnotežu. • Prvi formalni program urbanih istraživanja u SAD-u.
Robert i Helen Lynd (1929.) • Istraživanje reprezentativne američke zajednice. • Utvrdili podjelu populacije na socijalne klase. • Praćenje ekonomske i političke moći i socijalnih klasa.
Franklin Frazier (1932.) • Naglasio važnost ekologije za „crne“ zajednice (<i>black communities</i>). • Analizirao klasne distinkcije među Afroamerikancima.
Louis Wirth (1938.) • Razvio prvu teoriju grada – veličina, gustoća, heterogenost populacije povezana s urbanizmom, specifičnim načinom života. • Pesimističan oko urbanizma – pozitivni aspekti ugroženi dezorganizacijom u Chicagu.
Robert Redfield (1930-e) • Teorija seosko (<i>folk</i>)– urbanog kontinuuma utemeljena na opservacijama četiriju zajednica na Yucatanu. Rast <i>folk</i> populacije uzrokuje pomicanje zajednice po kontinuumu prema prerastanju u gradove.
Carl Withers (1940.) • Proučavao malo selo Plainville (Ozarks) i pronašao homogenost u životnim stilovima, konsenzus oko spornih pitanja, slične vrijednosti i neprijateljstvo spram onih izvan zajednice (<i>outsiders</i>).
William Foote Whyte (1940.) • Studija socijalne strukture talijanskog slama. • Proučavanje strukture i vodstva u neformalnim grupama „momaka s ugla“ i njihovih odnosa s iznuđivačima (<i>racket</i>), policijom i političkim organizacijama.

Marija GEIGER ZEMAN
Zdenko ZEMAN

**Uvod u sociologiju
(održivih) zajednica:**

Ideja zajednice
u sociologiji

W. Lloyd Warner (1941.) • Proučavao socijalno-klasnu strukturu u gradu New England. • Potanko opisao socijalne klase s obzirom na ekonomske, geografske i etničke faktore.
St. Clair Drake i H. R. Clayton (1945.) • Studij socijalnog klasnog sistema Afroamerikanaca u Chicagu; opisao tri socijalne klase.
A. B. Hollingshead (1949.) • Analizirao socijalni sistem malog srednjepozadnog grada i socijalizaciju srednjoškolaca. • Identificirao pet socijalnih klasa.

Izvor: Bruhn, 2010: 34.

Tablica 4: **Prekretnice u evoluciji koncepta zajednice u Sjedinjenim Američkim Državama od 1950. do 2000.**

Floyd Hunter (1953.) • Proučavao moć u zajednici; fokus na donositelje ključnih odluka i njihove interakcije.
C. Wright Mills (1956.) • Povezao moć i socijalne klase. • Proučavao „elite moći“ – grupe koje upravljaju kompleksnim institucijama.
Arthur Vidich i Joseph Bensman (1958.) • Studija malog grada Springdalea (na sjeveru države New York) s ciljem analize progresa prema urbanizmu. • Nisu ustanovili postojanje rigidnih socijalnih klasa; jednostavan život u malom gradu trpio je utjecaje vanjskih čimbenika.
Robert Dahl (1961.) • Studija New Havena (Connecticut) pokazala da su politički resursi limitirani socijalnom klasom. • Vođe u zajednici imali su utjecaj na donošenje odluka ovisno o njihovoj uporabi političkih resursa.

Herbert Gans (1962.) • Studija pet različitih urbanih životnih stilova. • Urbani način života nije jedan, poseban životni stil.
Eliot Liebow (1963.) • Promatranje uz sudjelovanje 24 Afroamerikanca na jednom uglu u Washingtonu, D.C. • Razumijevanje stila života, grupne dinamike i rutina onih do kojih je teško doći (<i>hard-to-reach</i>) u gradu.
Barry Wellman i Paul Craven (1973.) • Zajednice su socijalne mreže, a ne lokalne solidarnosti. • Grad je mreža sastavljena od mreža (<i>network of networks</i>).
Amitai Etzioni (1991.) • Komunitarizam. • Slobodni pojedinci trebaju zajednicu koja je između libertarizma i autoritarnosti. • Potreba za reafirmacijom moralnih vrijednosti i povećanjem socijalne odgovornosti.
Berry Wellman i Milena Gulia (1999.) • Socijalne mreže mogu egzistirati između ljudi koji ne žive u istom susjedstvu. • Internet nudi specijalizirane interakcije (virtualne zajednice).

Izvor: Bruhn, 2010: 39.

Najvažniji prinos europskih teoretičara zajednice iz razdoblja od 1840. do 1925., rezimirajući analize Macionisa i Parrilla³, Bruhn vidi u tome što su poticajno analizirali kontraste između ruralnog i urbanog života i što su, povrh toga, ustanovili grad kao važan koncept proučavanja. To posebno vrijedi za Marxa i Engelsa te Tönniesa i Durkheima, a Simmel i Weber su, pak, posebno pridonijeli spoznajama o tome kako funkcioniraju gradovi. No, dok su Simmel, Weber i Tönnies u gradu vidjeli prijetnju ljudskim vrijednostima, Durkheim je, posve svjestan tih problema, ipak bio optimističan u vezi sa sposobnostima pojedinca da se nosi s njima. Na koncu, Marx i Engels su

3 Macionis, J. J.; Parillo, V. N. (2001). *Cities and urban life*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

rješenje svih najvažnijih društvenih problema, pa tako i onih koje generiraju gradovi, vidjeli u napuštanju kapitalističkog sustava (Bruhn, 2010: 32-33). Najvažniju promjenu i prinos razumijevanju zajednice u današnjim teorijama i pristupima Bruhn prepoznaje u njezinu konceptualiziranju kao „serije mreža varirajućih veličina, gustoća, i svrha koje prelaze okvire fizičke lokacije“ (Bruhn, 2010: 47). Na taj način generirane zajednice stavljaju presudan naglasak na kakvoću interpersonalnih veza, udaljujući se sve dalje od stare, pomalo naivne ideje da je zajednica nemoguća bez vezanosti za određeno fizičko „mjesto“.

Među tri najvažnije sociološke debate o zajednici Gerard Delanty svrstava: (1) onu o shvaćanju zajednice kao *tradicije* (potaknutu koncepcijama Ferdinanda Tönniesa), (2) onu orijentiranu oko ideje *moralne zajednice* (prema shvaćanjima Emilea Durkheima) i (3) onu o teoriji *simboličke* zajednice (koju je izvorno koncipirao Victor Turner, a recentnije reformulirao Anthony Cohen) (Delanty, 2006: 31). Prve dvije debate izazvane su djelima objavljenim koncem 19. stoljeća, a treća pada u 1970-e i 1980-e godine, pa njima zadani tematsko-problemski rasponi vrlo dobro ilustriraju „genezu“ sociološkog konceptualiziranja zajednice tijekom gotovo cijeloga stoljeća.

Izjednačivanje zajednice s tradicijom, i još uopćenije s predmodernim svijetom, implicitno je većem dijelu moderne sociologije, rezimira Delanty, čime ono na neki način dobiva status konsenzualno prihvaćene sociološke istine. U kanon sociologije spada i tvrdnja da je rana sociološka teorija modernost i tradiciju razumjela kao uzajamno suprotstavljene, antipodne formacije. Zajednica je, naime, kao otjelovljenje tradicije, shvaćana kao „primordijalni i integrativni svijet“ (Delanty, 2006: 31), koji se neizbježno raspada pred snažnim i nezaustavljivim naletima modernizacije, čije glavno oruđe predstavlja totalna *racionalizacija* sveg društvenog života (koncept racionalizacije je na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće posebno dojmljivo, i dalekosežno utjecajno, razvio Max Weber).

Dihotomija tradicionalno-moderno bila je analogna dihotomiji kultura-civilizacija, koja je bila posebno aktualna u intelektualnom životu Njemačke od konca 19. stoljeća nadalje. A u tom je njemačkom, visokom kulturom i filozofijom oblikovanom nazoru, kultura – kao domena *duhovnih* vrijednosti – bila smatrana nadmoćnom i bitno vrednijom od civilizacije, koja je, s druge strane, razumijevana kao *materijalni*, i utoliko degradirani refleks kulturnih sadržaja. U tom su sklopu, dakle, kultura i tradicija smatrani superiornima civilizaciji i modernosti (a cijeli je romantičarski pokret, primjerice, u velikoj mjeri bio

izrazom otpora uzvišenog, kulturom oplemenjenoga duha spram profanosti materijalističke civilizacije). S materijalističkom i dekadentnom modernom civilizacijom povezan je i pojam *društva*, koje je tako postalo antipodom *zajednice*, kao domene tradicije, vrijednosti i kulture.

U tom intelektualnom i svjetonazorskom kontekstu nastaje i znamenito djelo Ferdinanda Tönniesa, *Zajednica i društvo* (izvorno objavljeno 1887. godine pod naslovom *Gemeinschaft und Gesellschaft*). Središnju ideju *Zajednice i društva* pregnantno je u predgovoru knjige formulisao Pitirim Sorokin istaknuvši kako je Tönnies zamislio i konceptualizirao *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* kao „dva različita modusa mentaliteta i ponašanja i kao dva različita tipa društva“ (Sorokin, 2002: vii). S druge strane, prema Loomisu i McKinneyju, glavnu ulogu u Tönniesovu sustavu imaju četiri „fundamentalna koncepta“ (Heberle, 2002: x) (ili idealna tipa): *zajednica* (*Gemeinschaft*) i *društvo* (*Gesellschaft*), s jedne, i njihovi temelji, *prirodna volja* (*Wesenwille*) i *racionalna volja* (*Kürwille*), s druge strane (Loomis & McKinney, 2002: 4). Sorokinove i Loomis-McKinneyjeve tvrdnje nisu u kontradikciji jer, neovisno o broju konceptata kojima barataju, one ustanovljuju puno važniju činjenicu da u temeljima Tönniesove koncepcije stoji *dihotomija* – dvočlana (binarna) opozicija različitih *tipova* društvene organizacije. Time Tönnies predvodi niz sociologa koji su o društvu mislili pomoću *antitetičkih tipologija*, no ta je vrsta konceptualizacije mnogo starija od konca 19. stoljeća.⁴

Sâm je Tönnies razlike između zajednice i društva, između ostalog, formulisao i sljedećim riječima: „Sam odnos, a također i rezultirajuća povezanost, shvatljiva je ili kao zbiljski i organski život – to je bitna značajka *Gemeinschafta* (zajednice); ili kao imaginarna i mehanička struktura – to je koncept *Gesellschafta* (društva)... Sve je intimno, privatno i ekskluzivno zajedničko življenje, otkrivamo, shvaćeno kao život u *Gemeinschaftu* (zajednici). *Gesellschaft* (društvo) je javni život – to je svijet sâm“ (Tönnies, 2002: 33).

Odnosi u zajednici utemeljeni su, dakle, na prirodnoj volji, koja uključuje sentimente, tradiciju i zajedničke veze kao dominantne sile. Temelji prirodne volje jesu i obitelj

⁴ U predgovoru Tönniesovoj *Zajednici i društvu* Pitirim Sorokin je podsjetio na davne, nesociološke rasprave o socijalnim relacijama u duhu opreke *Gemeinschaft–Gesellschaft*, Konfucija, Platona, Aristotela, Cicerona, sv. Augustina, sv. Tomu Akvinskog, Ibn Khalduna itd. (Sorokin, 2002: vii). Počeci tih i takvih konceptualizacija sežu, dakle, sve do 5. ili 6. stoljeća prije Krista, i obuhvaćaju kinesku, grčku, rimsku, arapsku, srednjovjekovnu europsku kulturu...

i tlo (odnosno, život i rad na zajedničkom mjestu). Zajednicu ponajviše karakteriziraju: (a) snažna identifikacija sa zajednicom, (b) emocionalnost, (c) tradicionalizam, (d) holističke koncepcije članova zajednice – poimanje drugog kao totalne, cjelovite osobe, a ne na temelju segmenta njezina statusa, odnosno shvaćanje osobe kao važne po njezinu vlastitom pravu, a ne kao sredstva za ostvarenje ciljeva.

Odnosi u društvu utemeljeni su, pak, na racionalnoj volji, koja uključuje racionalnost, individualizam i emocionalnu neangažiranost kao ključne elemente. Temelj racionalne volje jest urbani, industrijski kapitalizam. Društvo karakteriziraju: (a) mala ili nikakva identifikacija sa zajednicom, (b) afektivna neutralnost, (c) legalizam, (d) segmentarne koncepcije drugih članova zajednice. Za pregledniju usporedbu najvažnijih značajki zajednice i društva vidi Tablicu 5.

Tablica 5: **Zajednica i društvo** (prema: Tönnies, 2002)

<i>Gemeinschaft</i> (zajednica)	<i>Gesellschaft</i> (društvo)
• Dugotrajni i prisni odnosi • Prirodna volja (obitelj, tlo, sentiment, tradicija) • Jasna svijest o poziciji svakog člana • Pripisani status • Specifične i suglasne uloge • Poimanje drugoga kao potpune osobe • Relativna nemobilnost (u fizičkom i socijalnom smislu) • Relativno homogena kultura • Tradicionalni autoriteti (obitelj, crkva) • Primat emocija nad logikom	• Impersonalne i ugovorne veze • Racionalna volja (racionalnost, individualizam, emocionalna neangažiranost) • Stečeni status • Nesuglasne uloge • Drugi kao sredstvo za postizanje ciljeva • Mobilnost • Heterogena kultura • Autoriteti bazirani na zakonu • Primat logike nad emocijama

Iz svega rečenog jasno je da kategorije zajednice i društva funkcioniraju kao umnogome suprotstavljeni tipovi društvenoga života, ali je potrebno naglasiti da ih Tönnies, strogo uzevši, nije shvaćao kao nekakva „statična stanja“ niti kao „sredstva za predstavljanje stadija u povijesnom razvoju“ (Loomis & McKinney, 2002: 7). Kao idealni tipovi – a *tip* je, kako već rekosmo, samo teorijska konstrukcija, „zamišljeni entitet, stvoren zato što se samo kroz njega možemo nadati razumjeti stvarnost“ (Bell & Newby, 1971: 43) – oni opisuju zbiljske društvene konfi-

guracije, koje nikad ne dolaze u „čistim“ oblicima koji bi u potpunosti odgovarali jednom tipu. Uvijek se, naprotiv, radi o zauzimanju položaja između tih dvaju ekstrema – konfiguracije u kojima prevladavaju elementi zajednice uvijek imaju i crta koje pripadaju društvu, i obratno, svako društvo ima u sebi i nešto od zajednice.

Druge važna debata o zajednici koju iz relevantne sociološke povijesti izdvaja Gerard Delanty (2006: 31) jest ona koja se vrtjela oko ideje *moralne zajednice*, a bila je potaknuta koncepcijama Emilea Durkheima. Durkheim je bio polemički nastrojen spram Tönniesovih shvaćanja, pa je u svom znamenitom djelu *O podjeli društvenog rada* (izvorno objavljenom 1893. godine pod naslovom *De la division du travail social*) dokazivao da se tek u modernosti pojavljuju doista učinkoviti oblici solidarnosti, koji nadomještaju prošle, inferiornije oblike. Durkheim je, dakle, držao da modernost generira potentnije oblike zajednice, oblike koji su bitno učinkovitiji u povezivanju pojedinaca i drugih društvenih segmenata. Povrh toga, on nije prihvatio Tönniesovo uvjerenje da samo država može učinkovito parirati destruktivnim učincima *individualizma* koji karakterizira moderno doba, a odbijao je i „uvjerenje da su individualizam, interes i različitost nužno loši“ (Delanty, 2006: 37).

Za Durkheima je pitanje samo kakav se *moralni* poredak može nositi s velikim zahtjevima modernih vremena. Njemu je moral iznimno važan jer, kako to formulira Delanty, „cijela je njegova sociologija pokušaj da se nađe odgovor na pitanje koja vrsta socijalne integracije može postojati u modernom društvu“ (Delanty, 2006: 37). Iznimno važnu ulogu u osiguravanju te integracijske funkcije ima moral. On je, prema Durkheimu, neizbježan proizvod života u društvu – proizvod koji, zapravo, tek omogućuje život u društvu (i nema ga izvan društva). U djelu *O podjeli društvenog rada* on tako ustvrđuje da je društvo „nužni uvjet“ morala, jer „moral se, u svim svojim stupnjevima, uvijek nalazio jedino u društvu, uvijek se mijenjao jedino ovisno o društvenim uvjetima“ (Cvjetičanin & Supek, 2003: 157, 158). Reagirajući na turbulencije i kaos prijelaza iz predmodernog u moderno društvo, Durkheim izrijetkom poručuje: „Jednom riječju, sada nam je prva dužnost stvoriti moral“ (Cvjetičanin & Supek, 2003: 166). Da bi opisao stanje u društvu koje se ubrzano modernizira, Durkheim rabi pojam *anomije*,⁵ pod kojim misli raspadanje, konflikt ili nepostojanje društvenih normi, a povezuje je s

5 Pojam *anomije* vuče podrijetlo iz antičke Grčke, gdje je bio povezan s pridjevom *anomos*, što doslovce znači „bez zakona“, „izvan zakona“.

neredom, krizom (ponajviše u poznatom djelu *Samoubojstvo*, objavljenom 1897. godine pod naslovom *Le suicide*).

Ipak, situacija, prema Durkheimovim uvidima, nije bila tako crna. Sve kompleksnija podjela rada u društvu vodila je, naime, do stvaranja *organske* solidarnosti, koja je nadomjestila jednostavniji oblik, *mehaničku* solidarnost. Razlika između tih dvaju oblika solidarnosti precizno je određena već samim naslovima poglavlja u djelu *O podjeli društvenog rada*: mehanička solidarnost je „solidarnost po sličnostima“, a organska solidarnost nastaje „zahvaljujući podjeli rada“ (Cvjetičanin & Supek, 2003: 110, 133), kao proizvod sve veće raznolikosti i sve veće uzajamne ovisnosti specijaliziranih komponenti. Povećanje kompleksnosti, dakle, ne dovodi u pitanje integritet cjeline. Naprotiv, rezultat tih procesa jest da „daleko od dezintegriranja zajednice, društvo postaje jednom velikom zajednicom“ (Bell & Newby, 1971: 23). Budući da proizlazi iz pluralizma i kooperacije različitih, osebujnih jedinki, organska solidarnost može generirati i moralne norme koje će povezati moderno društvo, koje neizbježno postaje sve kompleksnije.

Na koncu, treća sociološka debata o zajednici koju Delanty (2006: 31) s pravom drži iznimno važnom jest ona o teoriji *simboličke* zajednice. Za razliku od prvih dviju, koje su potaknute koncepcijama formuliranim koncem 19. stoljeća, u vrijeme dok je sociologija bila još posve mladom znanošću, rasprava o simboličkoj zajednici začeta je u drugoj polovici 20. stoljeća, zahvaljujući djelu antropologa Victora Turnera, izvorno objavljenom 1969. godine pod naslovom *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. To je djelo poznato ponajprije po razvijanju vrlo poticajnog koncepta *liminalnosti* (*liminality*), koji je Turner preuzeo od Arnolda van Gennepa i dodatno ga modificirao. Pod *liminalnošću* Turner misli „one momente ‘između’... u kojima je normalnost suspendirana“ (Delanty, 2006: 44). Riječima samog Turnera, „atributi liminalnosti ili liminalnih *persona* (‘ljudi s ruba’) nužno su dvosmisleni jer to stanje i te osobe izmiču ili kližu kroz mrežu klasifikacija koje normalno lociraju stanja i položaje u kulturalnom prostoru“, pa „liminalni entiteti nisu ni ovdje ni ondje; oni su između pozicija pripisanih i poredanih zakonom, običajem, konvencijom i ceremonijalom“ (Turner, 2008: 95). Liminalnost se, dakle, odnosi na situacije i stanja koja stoje izvan uobičajenog, svakodnevnog poretka stvari, a povezana je s onim što Turner naziva *communitas*. Unatoč asocijacijskim uputnicama na zajednicu (u engleskom jeziku zajednicu označuje riječ *community*), *communitas* se nikako ne smije izjednačavati s nekom konkretnom, prostorno-fizički ograničenom zajednicom. Ona označuje ne-

što bitno više – specifičnu vrstu povezanosti koja postoji u svim vrstama ljudskog društva, onu „esencijalnu i generičku ljudsku povezanost, bez koje ne bi moglo biti društva“ (Turner, 2008: 97). *Communitas* se stoga, precizira Turner, „probija kroz pukotine u strukturi, u liminalnosti; na rubovima strukture, u marginalnosti; i ispod strukture, u inferiornosti“ (Turner, 2008: 128). Ona se, povrh toga, „skoro svugdje drži... ‘svetom’, možda stoga što prekoračuje ili rastvara norme koje upravljaju strukturiranim i institucionaliziranim odnosima, i praćena je iskustvima čija je snaga bez presedana“ (Turner, 2008: 128).

Communitas je, dakle, uvijek u opoziciji spram strukture, spram uobičajenog, svakodnevnog poretka stvari u društvu. Ona je, Turnerovim riječima, „ekstra-strukturalni ili ‘meta’-strukturalni modalitet društvenog odnosa“ (Turner, 2008: xvi), ona je, dakle, *anti-struktura*, koja predstavlja sve oblike djelovanja koji su suprotstavljeni onome što se drži „normalnim“. Njezino je „carstvo... prevedivo na sve konfrontacijske aktivnosti, posebice na one koje se približuju preobražavanju sebe kroz maskiranje, preodijevanje, djelovanje na očekivano neuredan način“ (Abrahams, 2008: x). A upravo se u tim i takvim postupcima, koji „svijet izvrću naglavce“, pojavljuje otvorenost strukture i mogućnost njezine promjene – *communitas* tako, rekli bismo, ne znači samo mogućnost društva nego i mogućnost njegove promjene, njegovu budućnost. Turner to stajalište rezimira na sljedeći način: „Liminalnost, marginalnost i strukturalna inferiornost, to su uvjeti u kojima su često stvarani mitovi, simboli, rituali, filozofski sistemi i umjetnička djela. Ti kulturalni oblici pribavljaju ljudima skup predložaka ili modela koji su, na jednoj razini, periodične reklasifikacije realiteta i čovjekova odnosa spram društva, prirode i kulture“ (Turner, 2008: 128-129). Drugim riječima, *anti-struktura* (re)generira strukturu; ono „normalno“ živi (i) od onog *meta-* ili *ekstra-normalnog*. Ili, kako to sâm Turner formulira u posljednjem ulomku knjige *The Ritual Process*, „čini se da je društvo (*societas*) prije proces nego stvar – dijalektički proces sa sukcesivnim fazama strukture i *communitas*“, zbog čega nije neumjesnom pretpostavka da postoji „ljudska ‘potreba’ za participiranjem u oba modaliteta“ (Turner, 2008: 203).

Na Turnerove ideje o zajednici u znatnoj se mjeri oslanja antropolog Anthony Cohen, koji u knjizi *Simbolička konstrukcija zajednice* (izvorno objavljenom 1985. godine pod naslovom *The Symbolic Construction of Community*) donekle modificira njegova shvaćanja. Prihvatajući poznati Wittgensteinov naputak da se pri traženju smisla neke riječi uzme u obzir njezina uporaba a ne leksički fiksirano

značenje, Cohen zaključuje da uporaba pojma zajednice nužno znači dva tijesno povezana stavka: prvo, da članovi neke grupe (zajednice) imaju nešto zajedničko, nešto što ih povezuje, i, drugo, da ih upravo to što ih povezuje, ujedno i značajno razlikuje od članova drugih grupa (zajednica). Zajednica, dakle, istodobno znači sličnost i razlikovanje. Pritom, drži Cohen, najvažnija uloga pripada fenomenu *granice*: „po definiciji, granica označuje početak i kraj zajednice“ (Cohen, 2007: 12). Na pitanje zašto je takvo označivanje uopće potrebno, Cohen odgovara da granica „obuhvaća“ identitet zajednice, a, kao i u slučaju pojedinačne egzistencije, ona je prizvana u život nuždom socijalne interakcije. Granice se, dakle, povlače stoga što zajednice interagiraju s entitetima od kojih se razlikuju (ili od kojih se žele razlikovati).

Govoriti o granicama zajednice isto je što i govoriti o onome što te granice znače članovima zajednice. To je njihov *simbolički* aspekt, koji je, drži Cohen, ujedno i njihov „najkrucijalniji aspekt“. Tu se, zapravo, radi o „svijesti o zajednici“, koja je „obuhvaćena u percepciji svojih granica“, iz čega slijedi zaključak da je u zajednici uvijek riječ o „simboličkoj konstrukciji granica“ (Cohen, 2007: 13). Povrh toga, Cohen inzistira na tome da nije dovoljno spoznati konstitutivnu ulogu simbola u svijesti o zajednici, nego da „također moramo otkriti bitno simboličku narav same ideje zajednice, opet bitno sačuvane u konceptu granice“ (Cohen, 2007: 14).

Simbolička konstrukcija granica – to je, prema Cohenu, sržno određenje zajednice. Zajednica je skup simboličkih referenci koje, definirajući granice, pojedincu pomažu u procesima socijalnog orijentiranja. No, postoji nešto u naravi simbola što dodatno modificira tu situaciju. Simboli su, podsjeća nas Cohen, „učinkoviti zato što su neprecizni“ – iako „očito, nisu besadržajni, dio njihova značenja je ‘subjektivan’“ (Cohen, 2007: 21). Na taj način oni omogućuju (prividno nemoguće) pomirenje „zajedničkosti“ i individualnosti: „ljudi mogu sudjelovati u ‘istom’ rituelu pa ipak u njemu pronaći posve različito značenje“ (Cohen, 2007: 55). Zajednicu tako možemo razumjeti kao „otvoreni sistem kulturalne kodifikacije“ (Delanty, 2006: 47). Ona za različite članove zajednice poprima različita, a ipak sukladna, i utoliko „zajednička“ značenja. Oblik simbolâ može ostati istim, no njihov se sadržaj mijenja, pa zajednica nije rigidna struktura, nego je „tekuća“ i živa tvorba, u stalnoj mijeni.

Ne osporavajući iznimnu poticajnost Turnerove i Cohenove koncepcije, Delanty im zamjera da zanemaruju ulogu nasilja u promjenama u zajednici i društvu, te

ustanovljuje da su neki od najsnažnijih izražaja zajednice preruseni rituali nasilja: „nasilje je često označitelj granica zajednice“ (Delanty, 2006: 48). Isti bi se prigovor, daka-ko, mogao postaviti i mnogim drugim utjecajnim teorijama, no mnogo se važnijim čine poticajne ideje razvijene u okviru ovih koncepcija, jer su i te ideje pripremile teren za razumijevanje novijih oblika zajednice svojstvenih prijelazu iz 20. u 21. stoljeće.

Nakon kratkog prikaza triju važnih socioloških debata o zajednici, ovdje možemo rezimirati i Delantyjeve zaključke o glavnim koncepcijama zajednice u modernoj sociologiji i antropologiji (usredotočujući se ponajprije na debatu o kategorijalnom paru zajednica – društvo) (Delanty, 2006: 48, 49):

- 1) Zajednicu nije moguće definirati isključivo u kategorijama tradicije jer ona postoji i izvan tradicije.
- 2) Zajednica može iznjedriti različite građanske inicijative, pa i radikalne forme kolektivne mobilizacije, što sve osporava uvriježeno shvaćanje zajednice kao entiteta koji nužno afirmira *status quo* i služi isključivo socijalnoj integraciji.
- 3) Zajednica i društvo samo su različite inačice asocijacijskih struktura. Zajednica nije samo stvar tradicijskih vrijednosti nego i socijalne organizacije i pripadanja.
- 4) U skladu s Turnerovim iznimno utjecajnim koncepcijama o liminalnosti i *communitas*, treba ustvrditi da je jedna od najvažnijih dimenzija zajednice to što ona omogućuje da jasno do izražaja dođe „neposrednost socijalnog“, kao i to da je ona „prisutna u svakoj vrsti društva kao modus pripadanja i imaginiranja socijalnih relacija“ (Delanty, 2006: 49).
- 5) Zajednica se često izražava u simboličkim formama, što pokazuje da je nije moguće svesti na institucijski aranžman. Zajednica posjeduje simboličku narav koja se očituje u tome što može konstruirati granice koje su predstavljene u ritualima. Kultura, međutim, sadrži više od simbola, uključujući spoznajne kapacitete i sposobnost samotransformacije.

Tijekom prvih desetljeća 20. stoljeća u angloameričkom se svijetu afirmirao oblik sociološkog istraživanja poznat pod imenom „studije zajednice“ (*community study*). Taj se istraživački pristup uglavnom mogao svesti na istraživanje triju vrsta lokaliteta: (1) ruralnu zajednicu, (2) male gradove i (3) zajednice radničke klase (Day, 2006: 27). Pritom se uglavnom nije radilo o pukoj deskripciji i klasifikaciji partikularnih empirijski skupljenih podataka, nego je tipično istraživanje zajednice bilo ambiciozniji, „holistički“ pothvat, usmjeren na potpuno razumijevanje naravi zajednice“ (Day, 2006: 27). No, zajednica je bila čak i više od toga. Komentirajući djelo Mauricea Steina s početka 1960-ih godina,⁶ Bell i Newby spominju kako spomenuti autor odlično demonstrira stav prema kojem zajednica nije shvaćena kao puki „objekt proučavanja“, nego i kao „metoda razjašnjivanja podataka koji su ilustrativni za neku širu generalizaciju“ (Bell & Newby, 1971: 41). Na toj je crti i tvrdnja Havinghursta i Jansena⁷ da „studij zajednice“ nije grana sociologije, poput ekologije, demografije i socijalne psihologije“, nego prije „oblik sociološkog istraživanja koji je koristan za raznolike istraživačke svrhe“ (prema: Bell & Newby, 1971: 41). Zajednica je, dakle, tijekom 1960-ih shvaćana ne samo kao svojevrсни mikrokozmos kojega je istraživanje omogućivalo izvlačenje dalekosežnijih zaključaka o društvenim cjelinama koje prerastaju njezine okvire, nego i kao šire primjenjiv metodološko-istraživački kanon.

Proučavanje zajednice shvaćeno na taj način proizlazi, prema Bellu i Newbyju, iz „empirijske, induktivne tradicije“, a modeli kojima ono barata uvijek su, kako to precizno formuliraju Arensberg i Kimball,⁸ „izvučeni iz samih sirovih podataka, kao spoznaja njihove uzajamne povezanosti i procesa koji se odvijaju iz činjenica koje je pribavilo opservacijsko istraživanje“ (prema: Bell & Newby, 1971: 41). Takav rad, koji u traženju svoga materijala polazi „odozdo“, neizbježno kombinira pristupe i metode sociologije, antropologije i geografije, pa njegove multidisciplinarno ekstrahirane rezultate često nije lako integrirati u „glavni korpus prihvaćenog sociološkog mnijenja“ (Day, 2006: 55). Kako god bilo, na taj su način nastale mnogobrojne, vrlo razno-

6 Stein, M. (1964). *The Eclipse of Community*. New York & London: Harper Row.

7 Havinghurst, R. J.; Jansen, A. J. (1967). Community Research. *Current Sociology*, XV, str. 30.

8 Arensberg, C.; Kimball, S. (1967). *Community and Culture*. New York: Harcourt Brace and World.

vrzne studije koje nije lako klasificirati i međusobno uspoređivati, pa Bell i Newby – u svojoj važnoj, često citiranoj knjizi *Community Studies. An Introduction to the Sociology of the Local Community* – na temelju uvida u impresivan broj studija, predlažu „minimalnu“, vrlo uopćenu definiciju studije zajednice: „studija zajednice mora se baviti međuodnosima institucija na lokalitetu“ (prema: Bell & Newby, 1971: 19).

Zacijelo je u pravu Larry Lyon kad konstatira da veći na nas (uključujući i one koji žive izvan Sjedinjenih Američkih Država) pri spomenu zajednice vjerojatno pomišlja na naselja u rasponu od malog do srednjeg grada (nalik onima iz američkih filmova i serijala iz druge polovice 20. stoljeća). Iako se ta predodžba, tvrdi on dalje, sasvim dobro slaže s mnogim definicijama zajednice, postoje i one definicije koje značajno odstupaju od te pomalo idealizirane i nostalgичne slike. Zajednica, primjerice, može uključivati „moderna etnička susjedstva u velikom gradu“, velike korporacije, neformalne profesionalne grupe poput „znanstvene zajednice“ ili čak „filozofsku i psihološku predanost zajedničkim životnim stilovima“⁹ (Lyon, 1999: 4). Ti novi oblici zajednica izlaze iz okvira spomenute Bellove i Newbyjeve minimalne definicije zajednice (čije supstancijalno određenje tvore međuodnosi institucija na lokalitetu), svjedočeći tako ne samo o dinamičnom razvoju društvene zbilje nego i o velikim heurističkim potencijalima pojma i koncepta zajednice, koji su primjenjivi i na te posve nove razvojne oblike.

Studije zajednice stavljaju velike zahtjeve pred istraživače jer u svakom se takvom istraživanju radi (i) o „posebno bliskom, hazardnom, ali potencijalno isplativom odnosu između teorije i metode“ (Bell & Newby, 1971: 41). Istraživači, naime, uvijek imaju posla sa živim i pokretnim, često teško uhvatljivim „objektom“, koji tendira tome da ih „proguta“ i da im time blago modificira ili posve iskrivi pogled. S druge strane, istraživači ne mogu niti započeti empirijski dio posla bez usidrenja i orijetiranja, koje im može dati samo određeni teorijski model ili koncept. Često, međutim, nije lako izabrati u bogatoj, ali teško preglednoj, ponekad i nedostatno artikuliranoj teorijskoj ponudi. Izabrani modeli ili koncepti, međutim, presudno određuju karakter nalaza jer definiraju horizont istraživanja. Da bi se doskočilo negativnim posljedicama

9 Studije na koje se Lyon pritom poziva nastale su u radoblju koje se proteže od početka 1950-ih do početka 1970-ih, što pokazuje da su oblici zajednice krajem 20. stoljeća i početkom 21. stoljeća znatno drukčiji od onih na koje se odnosi „nostalgija za malim gradom u kojem ljubazni, homogeni ljudi brinu jedni o drugima i uzajamno si pomažu“ (Lyon, 1999: 4).

preplavljujućeg „uranjanja“ u predmet istraživanja, stožerna se tehnika opserviranja nadopunjuje skupom različitih pomoćnih tehnika. Time se ipak ne rješava onaj drugi, teži problem, koji se, tvrde Bell i Newby, sastoji upravo u tome da je u studijama zajednice „neobično teško rasplesti teoriju od metode“ (Bell & Newby, 1971: 20).

Vidich, Bensman i Stein¹⁰ pokušali su nabrojati glavne slabosti studija zajednice: (1) one prečesto počivaju na opservacijama jedne osobe; (2) opservacijske procedure nisu sistematizirane; nema jamstava da bi i drugi promatrač proizveo slične rezultate; (3) nije moguće razdvojiti vrijednosti promatrača od njegovih podataka (prema: Bell & Newby, 1971: 17). Nešto sadržajniji popis prigovora obrazlaže Graham Day (Day, 2006: 47-49):

- 1) Problematično je restriktivno shvaćanje zajednice kao lokaliteta s udomaćenim žiteljima i stabilnom socijalnom strukturom koja se sastoji od gustih mreža višestrukih odnosa i s relativno nepropusnom granicom, jer velik dio socijalnih situacija ne odgovara tim kriterijima.
- 2) Kritike s pozitivističkog stajališta predbacuje studijama zajednice „nekumulativnost, neproverljivost i parohijalnost“ (Day, 2006: 48).
- 3) Kritike inspirirane Marxom i Weberom studijama zajednice prigovaraju zbog funkcionalističkih ideja i konceptijskih okvira te zagovaraju „veću svijest o konfliktu, podjeli i promjeni kao ključnim značajkama socijalnog života“ (Day, 2006: 48).
- 4) Proučavanje malih gradova i sela dovelo je do nelegitimnog izjednačivanja zajednica sa zatvorenim socijalnim svjetovima, koje karakteriziraju homogenost, kooperacija i odsutnost svake promjene. Tako se zanemaruje postojanje velikih razlika i kontrasta ne samo među onima koji zauzimaju različite ekonomske i socijalne klasne položaje nego i među generacijama te između žena i muškaraca.
- 5) Ključni informanti često nisu dovoljno reprezentativni glasovi svih članova zajednica jer najčešće je riječ o tzv. „vođama zajednice“, u pravilu muškarcima koji su dobro pozicionirani u lokalnim socijalnim strukturama, čiji glasovi mogu biti pristrani i svjesno obmanjujući.

10 Vidich, A. J.; Bensman, J.; Stein, M. (1964). *Reflections on Community Studies*. New York & London: Wiley.

Bell i Newby (1971: 54-81) pokušali su sastaviti nešto uravnoteženiji rezime prednosti i nedostataka studije zajednice kao metode empirijskog istraživanja. Ovdje smo izdvojili najvažnije aspekte (radi preglednosti raščlanili smo ih i numerirali):

- 1) Glavna značajka studije zajednice kao istraživačke metode jest terenski rad. Sociolog-inja koji istražuje zajednicu neko vrijeme živi u zajednici koja je predmet njegova/njezina proučavanja. Uključenost istraživača u život istraživane zajednice može otežati poželjnu i potrebnu distanciranost istraživača-ice od onoga što istražuje, no zauzvrat su studije zajednice „često tako živopisne i živahne“ (Bell & Newby, 1971: 55). Pitorresknost, osebnost i nekumulativnost većina studija zajednice smetaju mnogim kritičarima, pa je čak skovan i (maliciozan) prigovor prema kojem su studije zajednice nadomjestak lošeg sociologa za roman, no Bell i Newby naglašuju da postoje relativno pouzdani načini evaluacije procedura i tehnika koje rabi sociolog-inja zajednice (za popis načina evaluacije vidjeti točku 5).
- 2) Zajednice se mogu shvatiti kao pokretni, relativno trajni sistemi interakcije smješteni na određenoj lokaciji. Ta interakcija, u pravilu, postoji prije dolaska sociologa-inje, a nastaviti će se i poslije njegova/njezina napuštanja zajednice. To znači da se istraživači na neki način moraju uklopiti i „podesiti“ prema zahtjevima tog sistema interakcije, što, nadalje, znači nuždu igranja uloga, a to je posebno važno u malim zajednicama gdje „svatko zna svakoga“. Tako i sociolog-inja postaju „znani“, odnosno „poznati“ u zajednici, te bivaju smješteni na određenu poziciju u njezinoj socijalnoj strukturi. Gotovo da nema zajednice koja nema mjesta za strance ili autsajdere. Ta pozicija ne mora olakšavati istraživanje, no ona se svakako mora zauzeti jer „inicijalno, terenski je rad uvijek težak i teškoće neće biti riješene dok se ne usvoji neki zadovoljavajući položaj u lokalnoj socijalnoj strukturi“ (Bell & Newby, 1971: 57). Te poteškoće možemo podvesti pod kategoriju „problema ulaza“.
- 3) Socijalni se sistemi mogu kategorizirati (i) prema stupnju teškoće ulaza za terenskog istraživača-icu. Važnost razdoblja ulaza ne može se precijeniti budući da o njemu ovisi gotovo sve – uspjeh ili krah cijelog istraživačkog projekta te narav i kakvoća rezultata istraživanja. Jednom kad se istraživač-ica „smjeste“ na svoje „mjesto“, bit će iznimno teško – barem u malim

zajednicama – mijenjati tu poziciju, a o njoj ovisi što će on/ona vidjeti u zajednici.

- 4) Za uspješan ulazak u lokalni svijet i nastavak istraživanja bitno je odabrati ključnog informanta-icu, koji može biti utjecajna i visokopozicionirana osoba u lokalnoj socijalnoj strukturi (predsjednik lokalne institucije, vođa bande, ravnatelj-ica škole, svećenik, gradonačelnik-ica) ili, naprotiv, marginalna osoba (alijeniran-a lokalni-a intelektualac-ka, nezavisni novinar-ka...), odnosno osoba koja nema pristup lokalnoj strukturi moći već tu konfiguraciju promatra izvana. Bell i Newby podsjećaju na nužnost posvećivanja posljedica izbora, kakav god on bio: „marginalni informanti su marginalni, centralni informanti su centralni, njihovi će se pogledi na lokalni socijalni sistem razlikovati, odatle se razlikuju i sociološki nalazi“ (Bell & Newby, 1972: 60).
- 5) Tehnike korištene u studijama zajednice umnogome variraju. Bell & Newby naglašuju da pri procjenjivanju njihove uspješnosti ponajprije treba paziti na veličinu zajednice. Rezultati terenskog rada mogu biti provjereni na nekoliko načina. Prva metoda jest provjeravanje interne konzistencije prikupljenih podataka. Postoje još tri načina, ali niti jedan od njih „nije osobito zadovoljavajući“ (Bell & Newby, 1971: 73): (a) prikupljeni podaci mogu biti uspoređeni s podacima pribavljenim na druge načine; (b) angažiranjem ekipe istraživača umjesto jednog istraživač-ice smanjuju se osebujnost i moguća ekscentričnost nalaza prikupljenih iz pojedinačne perspektive i (c) cijeli posao može ponoviti drugi istraživač-ica.

Koristan rezime najvažnijih značajki studija zajednice nalazimo i kod Larryja Lyona (Lyon, 1999: 229-236):

- 1) Klasične studije zajednice često odlikuje „izvanredno živahan, lucidan stil pisanja“ (Lyon, 1999: 229). One su često tako dobro napisane – i tako slobodne od tehničkog žargona – da ponekad izgledaju prije kao klasična književna djela nego kao znanstveni opis činjenica.
- 2) Klasične studije pokušavaju opisati čitavu zajednicu – odlikuje ih holistički pristup.
- 3) Holističke studije zajednice deskripciju pretpostavljaju analizi – prema načelu: „neka činjenice govore same za sebe“. Na prigovor da se taj „sirovi empirizam“ pokazuje „ateorijskim i stoga, na koncu, sterilnim“ (Lyon, 1999: 229), Lyon uzvraća tvrdnjom da prevlast

deskripcije u tim studijama ne isključuje neke buduće analize (koje će izvesti neki drugi autori).¹¹

- 4) U holističkim studijama zajednice „sve može proći“ – barem kad je riječ o metodologiji. Prihvatljiva je svaka metoda koja može pribaviti informacije. Eklektička metodologija ima, čini se, samo jedno pravilo: „ako je dostupno, iskoristi to“ (Lyon, 1999: 233).
- 5) Terenski rad je *conditio sine qua non* studija zajednice. Poprimajući vrlo raznolike oblike u istraživačkoj praksi, on kao da bježi svim definicijama. Kao „individualistička istraživačka metoda koja zahtijeva jedinstvenu adaptaciju osobe i zajednice“, terenski rad ima stanovite koristi od treninga ili obuke koju prolaze budući istraživači, no „vjerojatno su važniji uvid i osobnost“ (Lyon, 1999: 233).

Nadovezujući se na Lyonovo naglašivanje važnosti nadarenosti za istraživanje zajednice, ovdje podsjećamo na opis tog posla kojim svoju utjecajnu knjigu (*Community Studies. An Introduction to the Sociology of the Local Community*, 1971.) završavaju Bell i Newby. Oni, dakle, zaključuju: „Zadaća s kojom se suočuje sociolog zajednice jest da generalizira, izbjegavajući normativne preskripcije, (polazeći) od temelja empirijskih deskripcija utemeljenih na bezbrojnom mnoštvu teorijskih pozicija koje variraju u svojoj eksplicitnosti. Same su studije prečesto nepotpune deskripcije lokaliteta stoga što su ‘problem’ ili ‘teorija’ diktirali da budu istraživana samo određena područja. To je neopisivo teška i izazovna zadaća“ (Bell & Newby, 1971: 252).

11 Tu je tvrdnju Lyon potkrepljuje dobrim primjerima iz povijesti sociologije. Primjerice, na početku klasične studije *Middletown* (1929.) Robert Lynd i Helen Lynd konstatiraju da „ni terenski rad niti izvješće nisu pokušavali dokazati neku tezu: cilj je bio radije *zabilježiti* opservirane podatke, i oruđa postaviti pitanja i sugerirati svježe polazne točke za proučavanje grupnog ponašanja“ (prema: Lyon, 1999: 231). Tako je i bilo, podsjeća Lyon, navodeći primjer knjige Mauricea Steina, *The Eclipse of Community* (1960.), koja predstavlja „važan teorijski rad izgrađen na deskripcijama lokalnog života koje su pribavili klasici“ (Lyon, 1999: 231).

Pravila terenskog rada

William Foote Whyte, autor studije *Street Corner Society. The Social Structure of an Italian Slum* (1943.), tijekom dugotrajnog terenskog rada u Cornervillu uočio je niz pravila krucijalnih za uspjeh terenskoga rada:

1. Ne samo da je važno znati pronaći „pravu vezu“ za ulaz u određenu sredinu nego je važno znati i predstaviti se u toj sredini.
2. Bitno je (barem kroz ponašanje) prihvatiti vrijednosni sustav istraživane sredine.
3. Pritom ne treba smetnuti s uma kako se nikada ne treba poistovjećivati s tom sredinom.
4. Znati kada, gdje i što pitati.
5. Ne voditi intervju u svim sredinama.
6. Participirati u svakodnevnim aktivnostima.

Izvor: Popovski, 1984: 231.

Unatoč svim izazovima, teškoćama i ograničenjima koji određuju domete studija zajednice, bilo bi pogrešno ne spomenuti njihove neosporive doprinose ukupnom korpusu sociološkog znaja. One su, rezimira Graham Day (2006: 53), osigurale vrijedne uvide u neke detalje i komplikacije svakodnevnog života u socijalnim svjetovima koji su u velikoj mjeri već nestali. Povrh toga, unatoč tome što su trpjele utjecaj teorijskih ideja koje su u međuvremenu izgubile na težini, studije zajednice i dalje nude mogućnost izvlačenja alternativnih pouka iz materijala koje prezentiraju. One tako – čak i ondje gdje daju najjači dojam zatvorenosti i sklada – omogućuju detektiranje evidencije o animozitetima, neslaganjima i strukturalnim napetostima koje tinjaju ispod naoko mirne površine u istraživanim zajednicama. Recentnije studije zajednice također potvrđuju da su mnoge prividno statične zajednice zapravo napućene „došljacima“ i onima čije životne povijesti pokazuju veliku mobilnost. One također pokazuju da su se interne relacije unutar mnogih zajednica bile prisiljene adaptirati na promjene u klasnoj podjeli u širem društvu.¹² Te novije studije zajednice, dakle, ne samo da pokazuju da se njihov predmet ubrzano mijena – i da je kompleksniji i problematičniji nego što se to nekoć činilo – nego također uvjerljivo dokazuju da su sposobne sve te promjene detektirati i kvalitetno opisati.

12 Day referira nalaze sljedećih studija: Jedrej, C.; Nuttall, M. (1996). *White Settlers. The Impact of Rural Repopulation in Scotland*. Luxembourg: Harwood Academic Publishers, i Littlejohn, J. (1963). *Westrigg. The Sociology of a Cheviot Parish*. London: Routledge and Paul.

Moderno društvo i njegove stečevine još se od 1960-ih godina nalaze na udaru oštih kritika, a u univerzumu sociološke (ali i drugih vrsta) socijalne teorije sve važnijima postaju koncepcije koje, pomoću danas već notornog prefiksa *post-*, nastoje artikulirati spoznaje o novim društvenim formacijama. Tako se na prijelazu iz 1960-ih u 1970-e pojavljuju teorije *postindustrijskog* društva Alaina Tourainea i Daniella Bella, a koncem 1970-ih u teorijski optjecaj ulazi i vizija *postmodernog* stanja Jean-François Lyotarda.¹³

Touraine i Bell su, svaki na svoj način, artikulirali koncepcije nove vrste društva. *Postindustrijsko* društvo jest, kao što sugerira i sâm prefiks *post-*, društvo u kojem više ne dominira industrijska proizvodnja nego najvažnijom postaje proizvodnja nematerijalnih dobara – usluga i informacija. U skladu s time, razvija se nova vrsta industrije bazirana na proizvodnji znanstvenog znanja, pa se značajno smanjuju važnost i utjecaj industrijskih radnika (tzv. plavih ovratnika), a na društvenu scenu stupa nova, „tehnička elita“, znanstvenici, tehnolozi i tehničari (tzv. bijeli ovratnici). Sve to neizbježno rezultira i velikim socijalno-klasnim prestrukturiranjima koja u desetljećima koja slijede značajno mijenjaju sliku zapadnih društava.

Ako su koncepcije *postindustrijskog društva* najavljivale velike promjene u društvu koje su bile izazvane „revolucijom“ u ekonomskoj sferi, Lyotardova je koncepcija *postmodernog stanja* kretala od konstatiranja prijeloma u načinima spoznavanja i razumijevanja društva. Lyotard je, naime, pošao od spoznaje nevjerodostojnosti tzv. velikih priča (ili *metanaracija*), odnosno sveobuhvatnih teorija društva (i svijeta u cjelini). One, dokazivao je Lyotard, (više) ne mogu objasniti društvo i svijet, koji se, zbog svoje nesavladive kompleksnosti i beskrajne unutarne izdiferenciranosti, mogu adekvatno razumjeti samo parcijalno, pomoću obilja uzajamno konkurirajućih *mikronaracija*. Te „male priče“, prema Lyotardu, ne pretendiraju ni na kakvu cjelinu ili totalitet, nego se ograničuju na onaj fragment zbilje koji im – prema njihovim kognitivnim kompetencijama – legitimno „pripada“. Drugi teoretičari postmo-

13 Radanje teorija i koncepcija, u pravilu, vrlo je teško precizno kronološki odrediti, pa ovdje navodimo samo ono što je lako utvrditi – neka od najpoznatijih djela u kojima su predstavljena stajališta o kojima je riječ (i godine njihova prvog objavljivanja): Alain Touraine: *Postindustrijsko društvo* (*La Société post-industrielle*, 1969.); Daniel Bell: *Dolazak postindustrijskog društva* (*The Coming of Post-Industrial Society*, 1973.); Jean-François Lyotard: *Postmoderno stanje* (*La condition postmoderne*, 1979.).

derne izvukli su ubrzo i dalekosežnije zaključke – propast meta-naracija nije bila samo kognitivni problem nego posljedica korjenitih promjena u ekonomskoj sferi, u samim temeljima društ(a)va. To je, pak, impliciralo nastajanje nekog novog, ne više modernog društva i, u krajnjoj crti, kraj moderne epohe.

Tijekom 1980-ih i na pragu 1990-ih neki su utjecajni autori osporavali tezu o postmoderni kao novoj društveno-povijesnoj konfiguraciji (koja doista raskida s modernom) i uveli temu kasne (druge, visoke i/ili refleksivne) modernosti. Dobar primjer takvih orijentacija daju Ulrich Beck, koji je razvio koncepciju društva rizika, i Anthony Giddens, koji je elaborirao teoriju kasne, refleksivne modernosti.¹⁴ Prema Becku i Giddensu, čija su stajališta o tim pitanjima vrlo bliska, nema ni govora o tome da smo napustili modernu epohu, odnosno ne postoji nikakvo postmoderno društvo. Beck tako tvrdi da smo „svjedocima ne kraja, nego početka modernosti“, ali „modernosti s onu stranu njezina klasičnog industrijskog nacrt“ (Beck, 1996: 10). Prema Giddensu, mi, pak, živimo u razdoblju „u kojem su posljedice modernosti postale radikaliziranije i univerzaliziranije nego prije“ (Giddens, 1990: 3). Tu je, drugim riječima, „na djelu tek jedno *samopročišćavanje* moderne, odnosno njezino oslobađanje od zadnjih providencijskih i teleoloških ostataka, čime je modernost dospjela do toga da, na koncu, ‘samu sebe razumije’“ (Zeman, 2004: 184). Prema tim shvaćanjima, dakle, (još) nemamo posla s postmodernim društvom, nego s društvom koje je ušlo u fazu kasne ili visoke, radikalizirane modernosti – s društvom koje je, protivno tezama o postmodernoj epohi, modernije nego ikad.

Iako, po svemu sudeći, tezu o postmodernom stanju danas nije moguće prihvatiti bez određenih rezervi, mi ćemo pojam i koncept postmodernosti koristiti kao heuristički plodotvornu kategorijalnu kraticu za okvirno označivanje kompleksnih društvenih promjena tijekom posljednjih triju desetljeća. Tim više što su to činili i mnogi značajni sociološki (i drugi) autori. Među takve zacijelo spada i Ronald Inglehart, prema čijem se mišljenju pojam postmodernosti u suvremenoj sociološkoj teoriji razumije na tri različita, ali komplementarna načina (prema: Karajić, 2000: 37):

- 1) Postmodernizam kao izraz *krize, kraja i odbacivanja modernosti* – napuštanje temeljnih postulata moderne: racionalnosti, autoriteta, tehnike, tehnologije i znanosti.

14 Ulrich Beck: *Društvo rizika (Risikogesellschaft, 1986.)*; Anthony Giddens: *Konzekvence modernosti (The Consequences of Modernity, 1990.)*.

- 2) Postmodernizam kao *revalorizacija tradicije* – obnavljanje onih tradicijskih načela i oblika koji su bili posve potisnuti nastupanjem modernosti.
- 3) Postmodernizam kao izraz *afirmiranja novih vrijednosti i životnih stilova* – istaknuta crta je snošljivost prema etničkim, kulturalnim i rodno-spolnim razlikama te individualnim slobodama.

Komplementarnost tih pristupa postmodernosti očituje se (i) u činjenici da nije teško prijeći s jednoga na drugi. Primjerice, odbacivanje temeljnih postulata moderne lako je spojivo s revalorizacijom i reafirmacijom tradicijskih načela i načina života. S druge strane, afirmiranje se novih vrijednosti i životnih stilova, koje se najjasnije očituje u prihvaćanju različitosti, dobro „rimuje“ s odbacivanjem hladne i rigidne, ekskluzivističke racionalnosti koja je bila svojstvena „prvoj“, linearnoj modernosti.

Za nas je ovdje, međutim, posebno zanimljivo treće shvaćanje postmodernosti – afirmiranje novih vrijednosti i životnih stilova. Kad je riječ o vrijednostima, Inglehart je uspio detektirati prijelaz s materijalističkih na tzv. postmaterijalističke vrijednosti. Te nove vrijednosti doista predstavljaju raskid sa starim, materijalistički fundiranim vrijednostima prve modernosti, pa ih je moguće dovesti i u vezu s postmodernizmom u prvom smislu (odbacivanje modernosti i njezinih temeljnih postulata). Za usporedbu materijalističkih i postmaterijalističkih vrijednosti vidi Tablicu 6. Materijalističke i postmaterijalističke vrijednosti moguće je izraziti i kao tvrdnje (primjeri su izloženi u Tablici 7).

Tablica 6: **Materijalističke i postmaterijalističke vrijednosti** (prema: Inglehartu)

Materijalističke vrijednosti	Postmaterijalističke vrijednosti
• Sigurnost i obrana zemlje • Borba protiv prekršitelja • Mir i poredak • Privredna stabilnost • Privredni rast • Borba protiv porasta cijena	• Uljepšavanje okoliša • Ideje umjesto novca • Sloboda mišljenja • Humanije društvo • Više samoupravljanja • Više utjecaja građana

Izvor: Cifrić, 1994: 49.

Tablica 7: **Postmaterijalističke i materijalističke tvrdnje**

Postmaterijalističke tvrdnje	Materijalističke tvrdnje
• Društvo teži zadržati prirodu takvom kakva jest. • Društvo ne pokušava stvoriti blagostanje pod cijenu rizika. • Društvu je najvažnije da je zadovoljen ljudski rad. • Društvo s mnogim mogućnostima sudjelovanja građana u odlučivanju. • Društvo koje ljude uglavnom procjenjuje prema njihovim kvalitetama. • Društvo koje više vrednuje zaštitu okoliša od privrednog rasta.	• Društvo koristi prirodu da bi stvorilo opće blagostanje. • Društvo svjesno preuzima rizik da bi stvorilo blagostanje. • Društvu je najvažnije da rad odgovara privrednim potrebama. • Društvo u kojemu političke odluke ovise o politički odgovornima. • Društvo koje cijeni ljude prema tome što su postigli. • Društvo koje nadređuje privredni rast zaštiti okoliša.

Izvor: Cifrić, 1994: 49.

Prijelaz s materijalističkih na postmaterijalističke vrijednosti nedvojbeno predstavlja veliku i dramatičnu promjenu u mnogim društvima, no nas ovdje više zanima kako je postmodernost utjecala na zajednicu. Jer i zajednica je, nema nikakve sumnje, pretrpjela značajne promjene tijekom posljednjih desetljeća. Gerard Delanty je poglavlju o postmodernoj zajednici u svojoj knjizi o zajednici dao indikativan podnaslov: *Zajednica s onu stranu jedinstva*. Pripadanje grupi je, naime, u postmodernom društvu postalo drukčije. Sad je ono mnogo „fluidnije“ i „poroznije“ nego u modernom društvu, jer su nekoć čvrste odrednice statusa – klasa, rasa, nacija, rod – u dobu „višestrukih pripadanja“ dovedene u pitanje (Delanty, 2006: 131). Postmoderni doba je doba neizvjesnosti i nesigurnosti, karakterizirano gubljenjem čvrstih uporišnih točaka i zamućivanjem identitetskih okosnica, a to je, nimalo čudno, dodatno pojačalo potrebu za pripadanjem – koja je, po svemu sudeći, neiskorjenjiva. Stoga je iskustvo kontingencije zajednicu snažno obilježilo, ali nije rezultiralo njezinim odbacivanjem. Delanty, štoviše, drži da bi umjesto o krizi zajednice u ovom slučaju prije trebalo govoriti o njezinu obnavljanju, u kojem nastaje bitno novi oblik zajednice. Značajke te nove, postmoderne zajednice prepoznajemo u nizu prijelaza – „od identiteta prema razlici, od izvjesnosti prema kontingenciji, zajednici s onu stranu

jedinstva, od zatvorenih prema otvorenim zajednicama i prigrljivanju liminalnosti, koju će se prije naći u urbanim centrima nego na marginama društva“ (Delanty, 2006: 132).

Kad je riječ o prijelazu prema otvorenoj zajednici, treba spomenuti stvaranje posve novih oblika „tehnološki posredovanih zajednica“ – *virtualnih zajednica* ili *cyber-zajednica*, koje su „polimorfne, visoko personalizirane i često ekspresivne“ (Delanty, 2006: 168). Delanty drži da je „u njima pripadanje radikalno preoblikovano“ do te mjere da se u mnogih promatrača javlja sumnja u samu mogućnost (ili daljnji opstanak) pripadanja, koje „kao da se rastvara u komunikacijskom toku“ (Delanty, 2006: 168). No, te su sumnje zacijelo pretjerane. Jer virtualnim je zajednicama svojstveno ponajprije to da su to *komunikacijske zajednice* – one pripadanje nisu ukinule, nego su ga čvršće povezale s praksama komunikacije. To je, pak, povezivanje pripadanja i komunikacije – uz pomoć novih komunikacijskih tehnologija – omogućilo poništavanje gotovo svih prostornih ograničenja, ali nije ukinulo značenje prostora u ljudskom životu. Jer ljudi, dakako, i dalje žive (i) u fizičkom prostoru, pa mjesto i lokalnost ni u kojem slučaju nisu postali nevažni. Delanty, zajedno s mnogim teoretičarima, vjeruje da će komunikacijske mreže prije pojačati nego potkopati lokalne oblike pripadanja, pa bi „provizorni zaključak mogao biti da informacijske i komunikacijske tehnologije osnažuju mreže zajednice ondje gdje one već postoje, ali najčešće ne stvaraju nove vrste zajednica“ (Delanty, 2006: 185).

A propos liminalnosti postmodernih zajednica treba naglasiti da se ona očituje u njihovoj pozicioniranosti u onim prostorima i trenucima smještenim nekako „između“ – u „pukotinama“ između velikih ili značajnih životnih trenutaka i sekvenci – koji, međutim, postaju sve važniji u životima ljudi. Delanty navodi očite primjere takvih privremenih i na neki način dislociranih, spontano agregiranih i labavo strukturiranih zajednica: aerodromska čekaonica, vlak koji vozi ljude na posao i s posla, kafeterije, *shopping* centri... – sve su to tranzitna mjesta i prostori u kojima su ljudi privremeno razriješeni svojih primarnih obveza, ali koja također tvore neku vrstu vlastite zbilje. Među značajne liminalne zajednice svakako spadaju i tzv. zajednice ukusa te *New Age* putnici. *Zajednice ukusa* utemeljene su na modi i životnim stilovima. To su privremene asocijacije bez snažnih simboličkih veza, u kojima pojedinci sudjeluju na osnovi vlastita slobodnog izbora. Moda je, tvrdi Jukka Gronow (oslanjajući se na koncepcije koje je razvio Georg Simmel), specifična „društvena formacija“, odnosno „oblik igre udruživanja“, koji „formira univerza-

Virtualna zajednica

„Grčka riječ ‘*cyber*’ derivirana je iz riječi ‘kormilar’, onaj koji ‘upravlja’ brodom. To je prikladna metafora za današnje doba mobilnosti u kojem pojedinci kormilare kroz globalne mreže zajednica onkraj ograničenja prostora i vremena“ (Delanty, 2006: 184). Virtualna zajednica je smještena negdje na osi koja spaja ekstremne točke kontinuuma, lokalni i globalni pol, a održava se isključivo komunikacijom. Delanty je određuje kao oblik *kozmpolitske* zajednice, koja „predstavlja novu razinu zajednice, omogućujući kulturalnim, političkim i lokalnim temama da odjekuju u novom ključu, neometane ograničenjima prostora i vremena“ (Delanty, 2006: 151). Virtualna ili *cyber* zajednica jest tehnološki posredovana zajednica, koja je iznjedrila nove vrste socijalnih grupa – „polimorfne, izrazito personalizirane, često ekspresivne“ skupine. Međutim, virtualne zajednice mogu poprimiti i „tradicionalnije oblike, preoblikujući obitelji i ruralna područja, pa i političke pokrete“ (Delanty, 2006: 168). Kao i svi drugi oblici zajednice, i virtualne su zajednice sržno povezane s pitanjem pripadanja, pa radikalno preoblikovanje načina na koji se pojedinci vežu uz njih (i unutar njih) rezultira propitivanjem same „mogućnosti pripadanja“. Jer čini se da se pripadanje u virtualnim, *cyber* zajednicama posve „rastvorilo u tok komunikacije“ (Delanty, 2006: 168). Pod time se misli na činjenicu da su socijalni odnosi u virtualnoj zajednici podržavani isključivo komunikacijskim procesima, izvan kojih, strogo uzevši, i ne postoje. Unatoč svoj fluidnosti i fragilnosti tih veza, virtualne zajednice imaju moć stvaranja socijalnih i političkih svjetova, kreiranja i zamišljanja zajednica, a koriste ih gotovo svi – međunarodne nevladine organizacije, neopogani, anarhisti, grupe ekstremne desnice...

Izvor: Delanty, 2006.

lan standard ukusa koji... dopušta osebjnost i subjektivnost individualnog ukusa“ (Gronow, 2000: 41, 118).

Najvažnija pretpostavka svih izabranih zajednica jest, dakako, mogućnost izbora. Štoviše, u modernom i postmodernom društvu, kako nas podsjeća Anthony Giddens, zapravo i „nemamo izbora nego izabirati“ (Giddens, 1997: 81). Drugim riječima, sam čin izabiranja između ponuđenih opcija nije stvar našeg izbora, nego nužda koja proizlazi iz naravi (post)modernog života. Izbori koji su povezani sa životnim stilom rezultiraju povezivanjima koja su nešto bliža uobičajenom poimanju zajednice od grupiranja koja su povezana s modom. Povezivanje na temelju životnog

stila može, tvrdi Graham Day, svojim skupom kodova i preferencija ujediniti mnoge socijalne mreže, koje, povrh toga, mogu biti povezane i s jedinstvenim prostorima ili lokacijama, identifikacijskim markerima, pa i povremenim okupljanjima. Sâm pojam „životni stil“ (*lifestyle*) „sugerira da u svemu tome ima puno više od pukog akta potrošnje“, jer on „implicira oblikovanje života (*design for living*), možda čak i način vođenja sebe tijekom života“ (Day, 2006: 219). Izbori koji se kontinuirano vrše pod egidom životnog stila imaju veze sa stavovima i vrijednostima, pa pridonose samodefiniranju osobe i određivanju bitnih sastavnica njezina identiteta, a sve to omogućuje povezivanje s osobama sličnih preferencija. Time se zadovoljava i temeljna potreba za pripadanjem: „životni stil osigurava referentnu točku u odnosu na koju se stabilizira osjećaj sebstva (*self*) i pronalazi sigurnost koju je nekoć osiguravalo članstvo u zajednici“ (Day, 2006: 220). Unutar suvremenih srednjih klasa u zapadnim zemljama moguće je identificirati različite životne stilove, a Day navodi primjere onih usmjerenih na vježbanje i zdravo življenje, te stilova koji su usmjereni na okolišno osviješteno življenje. Životni su stilovi, u pravilu, tijesno povezani s potrošnjom i stoga uvelike ovisni o marketingu. Među njihove dobre strane spada i to što su fleksibilni i otvoreni promjeni, a nema načelne prepreke da netko jedan stil zamijeni drugim – ako/kad mu/joj se to čini opravdanim ili potrebnim.

New Age putnike, koji su se pojavili u Velikoj Britaniji u kasnim 1970-im godinama, Gerard Delanty smatra „kvintesencijalnim postmodernim liminalnim zajednicama“ (Delanty, 2006: 145). Oni, prema njegovu mišljenju, nisu pripadnici nekog supkulturnog pokreta koji bi potkopavali dominantnu kulturu, nego su, doslovce, putnici koji prekoračuju granice društva, ulazeći u njegove rubne, liminalne zone. Kevin Hetherington¹⁵ u njima, pak, vidi djelomice mladenačku supkulturu, djelomice alternativni životni stil i djelomice socijalni pokret, a sve to okupljeno oko skupa zajedničkih odluka u domeni životnoga stila (prema: Day, 2006: 223). Iako njihov klasni *background* nije homogen, *New Age* putnici imaju nekoliko distinktivnih značajki (prema: Delanty, 2006: 145-146):

- 1) Odbacivanje dominantnih društvenih vrijednosti – posla, respektabilnosti i obitelji.
- 2) Potraga za alternativnim životnim stilovima koji su utemeljeni na „održivosti i organskijem načinom života“ (Delanty, 2006: 145).

15 Hetherington, K. (2000). *New Age Travellers. Vanloads of Uproarious Humanity*. London: Cassell.

- 3) Izražavanje postmaterijalističkih vrijednosti i funkcioniranje na način posve „kulturalnog“ pokreta.
- 4) Umjesto želje za mijenjanjem dominantnih načina ponašanja u društvu, na djelu je povlačenje od društva u potrazi za „romantičnom alternativom u kojoj je dominantna sloboda“, koju se, pak, može pronaći jedino „u liminalnim momentima ili u proširenom prostoru ceste“ (Delanty, 2006: 145). Te se nomadske zajednice smještaju na rubnim područjima britanskih ruralnih područja (*countryside*), posebice na mjestima povezanim s keltskom ili mističnom tradicijom (poput Stonehengea).
- 5) Kreiranje zajednice utemeljene u životu na cesti. Pri tom je iznimno važno ostati u pokretu, na otvorenom.
- 6) Potraga za samoidentitetom (što neki drže posebno tipičnim za postmoderne zajednice), a u toj je potrazi najvitalnija potreba da se iskoči iz društvenog *mainstreama* i situira u liminalnim prostorima.

New Age putnici, dakle, odbacuju dominantne vrijednosti društva koje drže „bezdušnim“, uime „romantičnog i karizmatičnog kulta prijateljstva, lutanja i povratka mitu“ (Delanty, 2006: 147), i time demonstriraju jednu osebniju inačicu postmoderne zajednice.

Rasprava o oblicima postmodernih zajednica svakako mora uključiti i teoriju Michela Maffesolija o suvremenom raspadanju masovne kulture u „male mase“ ili *plemena*.¹⁶ Te nove društvene tvorbe o kojima govori Maffesoli funkcioniraju kao „emocionalne zajednice“, koje odlikuju „fluidnost, povremena okupljanja i raspršivanje“ (Maffesoli, 1996: 76). Kad govori o plemenima, Maffesoli, naravno, ne misli na „klasična“ plemena kakva su nekoć proučavali antropolozi. Ta su plemena bila fiksne, dobro uređene i prilično dugovječne zajednice, a suvremena postmoderna plemena (ili pseudoplemena) o kojima je ovdje riječ jesu „nestabilna, otvorena“, pa se mogu učiniti „na mnoge načine anomičnim u usporedbi s etabliranim moralnim poretom“ (Maffesoli, 1996: 15). Komentirajući Maffesolijevu koncepciju, Rob Shields ustvrđuje da pleme ni u kojem slučaju nije rezidualna kategorija socijalnog života, nego „središnja značajka i ključna socijalna činjenica našeg iskustva svakodnevnog življenja“ (Shields, 1996: ix). Tipični primjeri takvih plemena jesu „žrtve mode“ (*fashion victims*), mladenačke supkulture, ali i interesno utemeljeni

16 Glavno Maffesolijevo djelo o toj temi objavljeno je 1988. godine pod naslovom *Le Temps de tribus*.

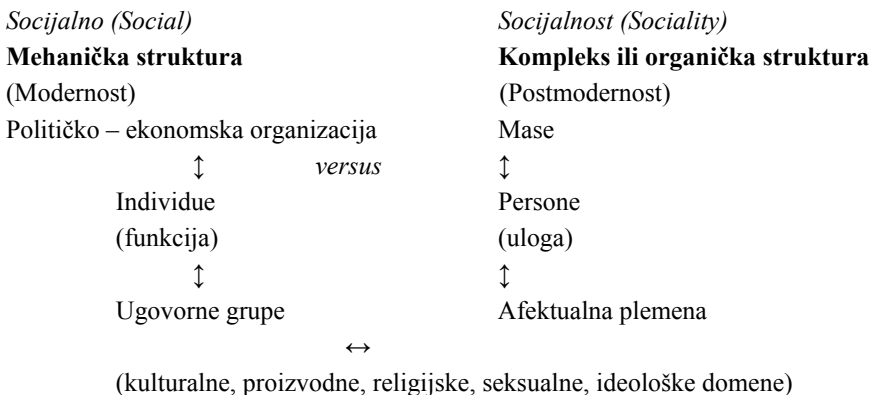
kolektivi, ljudi sa zajedničkim hobijima, sportski entuzijasti, razni okolišno osviješteni pokreti, korisnici usluga državnih službi, potrošački lobiji itd. Socijalni život ljudi u suvremenom društvu obilježen je članstvom u mnoštvu različitih, često i preklapajućih grupa, a uloge koje se igraju u njima omogućuju stvaranje nestabilnih, privremenih „identifikacija“, pa socijalni status postaje mozaičnim, nestabilnim i otvorenim stalnim mijenama.

Maffesoli je, tvrdi Shields, teoretičar raspada masovnog društva i masovne kulture, što rezultira stvaranjem brojnih „malih masa“, odnosno „heterogenih fragmenata, ostataka masovnog potrošačkog društva“, koje tvore članovi okupljenih oko zajedničkih životnih stilova i ukusa. Drugim riječima, „vrijeme plemena“ jest vrijeme u kojem je masa tribalizirana“ (Shields, 1996: x). Odstupanje masovnosti, dakle, nije urodilo jačanjem individualizma, jer se pojedinac iznova našao uklopljenim – ovaj put u grupu istomišljenika. Pleme ga ne neutralizira, ali ga suoblikuje u presudnoj mjeri. Delanty s dosta prava naglašuje da Maffesolijeva koncepcija rezultira slikom društva kao skupine grupa koje nemaju nikakvu moralnu svrhu i nikakva plana ili nacrt, pa se čini da „postmoderno društvo nema temelja“ i da postoji samo u „privremenim grupiranjima, u tijeku života“ (Delanty, 2006: 140), jedva uhvatljivo.

Sâm Maffesoli tu društvenu situaciju vidi određenu temeljnim paradoksom. S jedne strane stoji rastuće omasovljenje, a s druge razvijanje plemena. Te su suprotstavljene „strane“ u neprekidnoj međuigri, u kojoj nijedna ne zadobiva apsolutnu prevagu. Dinamično polje koje obuhvaćaju njegove analize, i tenzije koje vladaju u njemu, Maffesoli ilustrira sljedećom shemom (vidi Sliku 2):

Slika 2:

Socijalno versus socijalnost
 (prema: Maffesoli, 1996: 6)



Maffesoli distingvira i kontrapostira kategorije *socijalnog* (*social*) i *socijalnosti* (*sociality*). Značajka socijalnog jest to da pojedinac može obnašati *funkcije* u društvu, odnosno funkcionirati u stranci, udruzi ili nekoj stabilnoj grupi. Socijalnost, pak, odlikuje to da osoba (*persona*) igra *uloge*, kako u svojim profesionalnim aktivnostima tako i u različitim plemenima u članstvu kojih sudjeluje: „kostimi se mijenjaju onako kako osoba, u skladu s osobnim ukusima (seksualnim, kulturalnim, religijskim, prijateljskim) svakodnevno zauzima svoje mjesto u različitim igrama u *theatrum mundi*“ (Maffesoli, 1996: 76). Ta su dva organizacijska načela društva – socijalno i socijalnost – suprotstavljena u dinamičkoj ravnoteži: „dramatičnoj autentičnosti socijalnog odgovara tragična površnost socijalnosti“ (Maffesoli, 1996: 76).

Privodeći raspravu o postmodernim zajednicama kraju, spomenimo i Delantyjevu tezu da ćemo postmodernu zajednicu pronaći u ponovnom začaravanju svakodnevnog života, nasuprot poznatoj tezi Maxa Webera o raščaravanju svijeta kao krucijalnoj značajki modernog pogleda na svijet. Postmoderne su zajednice „nomadske, visokopokretne, emocionalne i komunikacijske“, podržane prije masovnom kulturom i estetskim senzibilitetima i praksama nego „simboličkim bitkama između sebstva i drugih“ (Delanty, 2006: 132). Delanty s pravom ističe pitanje sebstva kao jednu od stožernih tema postmodernog diskursa. Dok je modern(istič)ko mišljenje isticalo jedinstvo i koherentnost sebstva, postmoderno gledanje na sebstvo naglašuje mnogostrukost i razliku – kako između različitih sebstava tako i unutar svakog pojedinačnog sebstva. Prema suvremenom shvaćanju, sebstvo se ne formira iz potvrđivanja koherentnosti, odnosno jedn(ak)osti sa samim sobom, nego iz razlika spram drugih sebstava i razlika koje nalazi unutar sebe. Jer „referentne točke za sebstvo su stradale: sposobnost za autonomiju više nije kontrolirana rigidnim strukturama poput klase, roda, nacije, etniciteta“, poradi čega „sebstvo može biti pronađeno na mnogo načina“ (Delanty, 2006: 135).

Iz Delantyjeva pregleda postmodernih teorija zajednice ovdje izdvajamo kratku analizu koncepcije koju je razvio Scott Lash jer je odlikuje jezgrovitost (koja zacijelo potječe i od činjenice da se Lash oslanjao na inspirativne autore poput Martina Heideggera i Pierrea Bourdieua), ali i stanovita egzemplarnost kad je riječ o postmodernim teorijama zajednice. Prema Lashu, zajednica je danas nešto što se izabire, i utoliko je *refleksivna*. Pod refleksivnošću treba, zajedno s Bourdieuom, misliti „svjesno propitivanje socijalnog pripadanja“ (Delanty, 2006: 139). Refleksivne

zajednice imaju četiri ključna aspekta: 1) pojedinac nije rođen u njima ili naprosto „bačen“ u njih, nego se sâm „baca“ u njih; 2) one mogu biti jako „rastegnute“ preko „apstraktnog“ prostora, ali i kroz vrijeme; 3) one same sebi svjesno postavljaju problem vlastita stvaranja i neprekidnog „samoiznalaženja“ u mnogo većoj mjeri nego što to čine tradicionalne zajednice; i, 4) njihova „oruđa“ i proizvodi tendiraju tome da ne budu materijalna nego apstraktna i kulturalna. Lash, dakle, posebno naglašuje „refleksivno komponiranje“ zajednice, pa nije čudno da njezino središte traži ponajprije u estetskoj sferi – u području u kojem kapacitiranost za izbor igra ključnu ulogu.

Pregled postmodernih teorija zajednice Delanty zaključuje izlučujući popis glavnih značajki postmoderne zajednice (Delanty, 2006: 141).¹⁷ Ponajprije, postmoderna zajednica nije niti tradicionalna niti moderna; ona je podržana vlastitom refleksivnošću, kreativnošću i svijesću o svojim granicama. Nadalje, postmoderne koncepcije zajednice naglašuju fluidnost relacija između sebstva i drugog/drugih, rezultirajući razumijevanjem zajednice prije kao otvorene nego kao zatvorene. Kao ishod svega toga pojavljuje se ideja aktivne, *transformacijske* zajednice, koja nadomješta ideju masovne (bitno pasivne) kulture. Postmoderne zajednice pojavljuju se da bi ispunile vakuum koji se u društvu otvorio kad se „kultura otvorila ekspresivističkim vrstama individualizma“ (Delanty, 2006: 141). Na koncu, Delanty s pravom naglašuje da, unatoč svim kritikama zbog nejasnoća (kojih, dakako, ne nedostaje), odbacivanje „momenta zatvaranja“, svojstveno manje-više svim teorijama postmoderne zajednice, omogućuje važan korektiv tradicionalnim koncepcijama, koje su zajednicu shvaćale kao statičnu i odveć sređenu tvorbu, koja kao da se jednom za svagda „zaledila“ u nekom definitivnom obliku.

Zaključujući raspravu o ideji zajednice u sociologiji, vraćamo se onome čime smo je započeli – podsjećanju da je pojam zajednice danas jedan od „najneuhvatljivijih i najneodređenijih u sociologiji“ (Day, 2006: 1). Iz onog što je ovdje izloženo jasno je da je u pravu Larry Lyon kad tvrdi da sve te mnogostruke definicije samo „ukazuju na važnost ovoga pojma za sociologiju“, pa je njihova kompeticija „prije znak dinamičnog, značajnog sociološkog koncepta

17 Delanty ukratko komentira koncepcije koje su razvili sljedeći teoretičari: Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot, William Corlett, Scott Lash i Michael Maffesoli (Delanty, 2006: 135-141). Sve se navedene teorije, prema Delantyjevoj procjeni, kreću po prilično apstraktnom terenu, a pristup „u većoj mjeri sociološkom razumijevanju postmoderne zajednice“ (Delanty, 2006: 139) omogućuju tek Maffesolijevi radovi.

nego problem koji zahtijeva užu, 'znanstvenu' definiciju“ (Lyon, 1999: 6). U dinamičnom svijetu čiji se društveni oblici mijenjaju na raznovrsne, često i neočekivane načine, pojam zajednice nedvojbeno ostaje potentnim analitičkim oruđem.

LOKALNA ZAJEDNICA U DOBA GLOBALIZACIJE

U mnogobrojnim ekološkim i razvojnim debatama, teorijskim propitivanjima krucijalnih suvremenih procesa i u kreiranju različitih razvojnih programa, istaknuto mjesto zauzima distinkcija između lokalnog i globalnog. Svaki pokušaj razumijevanja kompleksnog i delikatnog odnosa između tih dvaju polova mora krenuti od njihova prethodnog, „zdravorazumskog“ razumijevanja.¹⁸ Postavljaju se, dakle, jednostavna pitanja: Što je lokalno? Što je globalno? Lokalno se, najuopćenije gledano, odnosi na nešto mjesno, prostorno – na nešto što je svojstveno određenom mjestu (lat. *locus*: mjesto), te njime ograničeno i/ili određeno. Globalno, pak, upućuje na nešto posve suprotno, na općenitost, sveukupnost i sveobuhvatnost – na nešto što se odnosi na cijeli svijet, na cijeli planet (globus: zemaljska kugla).

Odnosi između globalnog i lokalnog dugo su bili promatrani i tumačeni u duhu dualističkog, vrijednosno-hijerarhijskog poimanja svijeta, prema kojem se životni procesi i činjenice javljaju u parovima načinjenim od međusobno suprotstavljenih (a ne komplementarnih)

18 Poglavlje se temelji na radu Geiger, Marija; Zeman, Zdenko (2010b). Mjesto življenja i integralna održivost – vitalnost lokalnog u globaliziranom svijetu. *Društvena istraživanja*, god. 19, br. 3 (107), str. 377-400.

elemenata. Pritom se jednom članu para redovito pripisivao viši, vrijednosno privilegiran status, dok se drugi član tretira kao manje vrijedan i podređen prvome. Iz takve se – dihotomijski konstruirane i vrijednosno interpretirane – perspektive, dakako, čini da gotovo i ne postoje ravnopravni parovi. Članovi para koji imaju višu vrijednost ili status povijesno su bili identificirani kao um, razum i muškarac, a oni niže, manje vrijedne pozicije zauzimali su tijelo, emocije i žene (usp. Warren, 1993: 122-123). Ako se ta interpretacijska matrica primijeni u kontekstu debata o odnosima globalnog i lokalnog, dualistički je niz moguće nastaviti sljedećim vrijednosno-hijerarhijskim parovima: modernitet – tradicija, Prvi svijet – Treći svijet, univerzalno – partikularno... U tom se interpretacijskom ključu globalno pokazuje nadređenim i poželjnim u odnosu na lokalno, koje samim tim ispada podređeno i nepoželjno. S globalnim se, dakle, povezuju drugi „superiorni“ polovi: modernitet, Prvi svijet i univerzalno, a lokalnom se pridružuju „inferiorni“ elementi: tradicija, Treći svijet i partikularno. Pritom, dakako, treba imati na umu da je svim tim distinkcijama zajedničko to da njihovi polovi imaju smisla samo u odnosu spram drugog elementa – „superiorno“ ne postoji bez nečeg što mu je „inferiorno“, i obratno, da bi nešto bilo „inferiorno“, mora postojati nešto što mu je „superiorno“.

Postoje, dakako, i drukčije interpretacije odnosa globalnog i lokalnog. Prema jednoj od njih, globalizaciju treba razumjeti kao primarno zapadnjački projekt. Tako za Mariu Mies i Vandana Shivu „globalno“ u globalnom poretku znači naprosto globalnu dominaciju lokalnog i partikularnih interesa“ (Mies & Shiva, 1996: 9). Tu se, drže Mies i Shiva, radi o *globalnoj* dominaciji zapadnjačkih *lokalnih* i *partikularnih* interesa, čime se globalno i lokalno povezuju i isprepleću na posebno kontroverzne načine – partikularni se interesi zapadnih zemalja nameću nezapadnim zemljama pomoću sredstava i mehanizama ekonomske ekspanzije i time se „poopćuju“.

Treća interpretacijska varijanta, pak, posebno naglašuje neraskidivu *povezanost* globalnog i lokalnog, pa dokazuje da globalizacijski procesi nikad ne djeluju na apstraktnoj razini, već oni postaju djelotvornima isključivo tako što se vezuju uza specifične infrastrukture i zahtjeve za određenim resursima. Drugim riječima, nema globalizacijskih procesa koji ne bi ujedno bili (i) lokalizirani, lokalizacijski procesi. Prema tom je shvaćanju globalizacija bitno „povezana s prostorom, i stoga uvijek lokalizirana u interakciji s drugim lokalitetima“ (Korff, 2003: 2). Između ostalog, ovaj pristup sugerira potrebu da se globalno i

lokalno vide povezani na vrlo konkretne načine. No, ako se krene i malo dalje, i ako se članovi relacije globalno–lokalno tretiraju kao načelno ravnopravni, komplementarni polovi, otvara se nov, drukčiji pogled. Jer, promotrena iz lokalne perspektive, globalizacija poprima neke nove, prethodno skrivene aspekte. Uvođenje lokalne perspektive omogućuje, dakle, ne samo potpunije razumijevanje i detaljniju raščlambu slojevitih, često i zamršenih načina na koji se globalni aspekti „smještaju“ u lokalne okvire i kontekste nego i bolje razumijevanje ukupnosti odnosa globalnog i lokalnog.

Marija GEIGER ZEMAN
Zdenko ZEMAN

**Uvod u sociologiju
(održivih) zajednica:**

Lokalna zajednica
u doba globalizacije

Globalizacija i/ili glokalizacija

Tijekom posljednjih dvaju desetljeća globalizacija je izrazito popularan pojam u akademskim, političkim i kulturnim raspravama. Međutim, on pokriva niz vrlo različitih političkih, ekonomskih i kulturnih trendova. Može se reći da je, kao i u slučaju mnogih drugih pojmova, njegova široka uporaba proizvela i obilje različito motiviranih instrumentalizacija i grubih simplifikacija te, na koncu, frustrirajuću nepreglednost. Iako se u angloameričkoj literaturi taj pojam pojavio još početkom 1960-ih, njegovo „zlatno doba“ dolazi tek tijekom 1980-ih, kad su se značajnije afirmirali društveni procesi koji preskaču granice nacija-država i djeluju u znatno širim okvirima regija, kontinenta, pa i cijelog planeta.

Globalizaciju, prema Anthonyju Giddensu, treba razumjeti kao „u biti ‘djelovanje na daljinu’“, u kojemu „odsutnost dominira nad nazočnošću“ (Giddens, 1994: 96). Jedna druga Giddensova definicija sugerira, ipak, ravnopravnije ili ravnopravnije odnose između globalnog i lokalnog – globalizacija je, naime, „intenziviranje svjetskih socijalnih odnosa koji međusobno udaljene lokalitete povezuju na takav način da su lokalna zbivanja oblikovana događajima koji se odigravaju miljama daleko i *vice versa*“ (Giddens, 1990: 64). Prema Rolandu Robertsonu, pojam globalizacije upućuje na „kompresiju svijeta i intenziviranje svijesti o svijetu kao cjelini“ (Robertson, prema Steger, 2009: 13), a David Held je određuje kao proces ili, točnije, kao skup procesa koji obuhvaćaju „transformaciju u prostornoj organizaciji socijalnih odnosa i transakcija“, koja generira „transkontinentalne ili interregionalne tijekove i mreže aktivnosti, interakcije i izvršavanja moći“ (prema Steger, 2009: 13). Navedeni primjeri definicija (ili uopćenih deskripcija) globalizacije zorno pokazuju da se, unatoč razlikama u jeziku i pristupu, gotovo uvijek može jasno razabrati temeljno proturječje koje se opisuje tim pojmom

– napeti odnos između (prividno bespomoćnog) lokalnog i (na prvi pogled svemoćnog) globalnog.

Drugo neizbježno pitanje koje – unatoč živim diskusijama – također ne nalazi jednoznačna odgovora jest pitanje o starosti globalizacije. Prema nekim je autorima tu riječ samo o posljednjem, aktualnom stadiju permanentne društvene promjene, a prema nekim drugima tu se, naprotiv, radi o procesima koji traju već nekoliko stoljeća. Jan Nederveen Pieterse sistematizirao je različite interpretacije starosti globalizacije (vidi Tablicu 8). On ih definira pomoću triju elemenata: autora, početka globalizacijskih procesa i glavnog analitičkog koncepta u čijim se okvirima globalizacija nastoji objasniti.

Tablica 8: **Početak globalizacije** (prema: Jan Nederveen Pieterse, 1995: 47).

Autor	Početak	Tema
Marx	1500-ih	Moderni kapitalizam
Wallerstein	1500-ih	Moderni svjetski sistem
Robertson	1500-ih, 1870-1920-ih	Multidimenzionalan
Giddens	1800-ih	Modernitet
Tomlinson	1960-ih	Kulturalna planetarizacija

Različitim interpretacijama globalizacije provlači se teza da svijet postaje sve uniformiraniji i standardiziraniji kroz tehnološku, komercijalnu i kulturnu sinkronizaciju kojom se, čini se, ravna sa Zapada. Iz toga proizlazi sklonost da se globalizacija shvati kao bitno zapadnjački „projekt“ – kao vesternizacija, odnosno „pozapadnjivanje“ nezapadnog dijela planeta. Međutim, niti ta interpretacija ne prolazi bez snažnih osporavanja.

Rade Kalanj diferencira tri temeljna stajališta o globalizaciji – neoliberalno, reformističko i radikalno (Kalanj, 2001: 203-207).

- 1) *Neoliberalizam u tržištu* prepoznaje „temeljnu snagu sveljudskog probitka, slobode, demokracije i mira“. Upravo stoga državne granice ne trebaju i ne smiju biti prepreka „efikasnoj alokaciji resursa u svjetskoj ekonomiji“, a država ne smije intervenirati u ekonomsku sferu – „kontrolu globalizacije“ treba prepustiti globalnim tržištima, koja trebaju djelovati bez ikakvih formalnih ograničenja. Neoliberalizam kao dominantni konceptijski i politički okvir trebaju podupirati vlade i multilateralne institucije (MMF, WTO).

Multilateralne institucije zagovaraju privatizaciju kao mjeru kojom se reducira državno vlasništvo nad proizvodnim potencijalima te državama sugeriraju smanjivanje izdataka koji jamče socijalno blagostanje, čime se otvara mogućnost djelovanja tržišnih mehanizama u mirovinskoj i zdravstvenoj politici te ostalim područjima socijalne sigurnosti.

- 2) *Reformistički* pristup načelno prihvaća globalizaciju i njezine pokretačke snage (kapitalizam, moderna tehnologija u znaku proklamiranja globalne socijaldemokracije, racionalizacijska primjena znanja, tržište...), no pritom zahtijeva određene korekcije te se angažira oko implementacije globalne socijaldemokracije. Temelje tog pristupa moguće je prepoznati u keynesijanskoj ekonomiji, New Dealu, Velikom društvu u SAD-u te zapadnoeuropskoj državi blagostanja. Reformizam u kapitalizmu prepoznaje snažnog pokretača društvene dobrobiti, no smatra kako za postizanje pozitivnih rezultata važnu ulogu ima i javna politika. Jer, s jedne strane, neobuzdani kapitalizam proizvodi i osobne, socijalne i ekološke nepravde, a, s druge strane, globalno tržište može iznevjeriti. Stoga treba uvesti korekcije u obliku političkih intervencija javnih ustanova. Reformisti, dakle, ne vjeruju u „bezgrješnu“ narav kapitalizma, nego se zalažu za mjere koje bi promicale njegove pozitivne i suzbijale njegove negativne potencijale (npr. antitrustovske mjere kojima se ograničuje moć korporacija). Neki smatraju kako državna strategija nije primjereno sredstvo upravljanja globalnim kapitalizmom, pa zagovaraju globalnu javnu politiku u kojoj bi naddržavne institucije imale važnu ulogu (pravila ponašanja globalnih kompanija, globalna ekološka regulacija...). Tako bi, smatraju neki autori, MMF trebao stvoriti mehanizme za uspostavu veće stabilnosti i pravednosti na globalnim financijskim tržištima, a globalne bi institucije trebale slijediti programe koji bi u globalnoj ekonomiji popravili stanje obespravljenih.
- 3) *Radikalni* pristup zagovara ili obrat globalizacije ili njezino nastavljanje ali na drukčijim strukturalnim temeljima. Moguće je razlikovati dvije varijante radikalizma: a) *reaktivni tradicionalizam* i b) *proaktivni radikalizam*. Prvi zagovara zaustavljanje globalizacije i povratak na idilično, autarkično predglobalno stanje, jer je deglobalizacija jedini način obnavljanja ekonomske sigurnosti, ekološke ravnoteže, kulturnog integriteta i demokracije. Te i slične ideje najčešće zastupaju ekološki radikalisti, ali i ekonomski naciona-

listi te skupine koje zagovaraju povratak religioznosti. Proaktivni radikalisti, pak, prihvaćaju nastavak globalizacije, ali žele ga vidjeti na drukčijim temeljima. U tu struju spada široka lepeza raznolikih aktera i pokreta, od općesvjetskog pokreta radnika, žena, potlačenih do postmodernističkih kritičara suvremenog društva...

Dok radikalni pristupi globalizaciji nisu ostvarili snažniji utjecaj na službene institucije, neoliberalni i reformistički pristup i dalje se bore za potpunu prevlast, ocrtavajući stari prijemor oko toga u kojoj se mjeri država (u okvirima nacije-države) smije miješati u funkcioniranje tržišta. Ovdje ipak treba naglasiti da je posljednja tri desetljeća – i na razini međunarodnih odnosa – obilježila značajna prevlast neoliberalnog pristupa.

Među različitim shvaćanjima globalizacije ima i onih koja joj suprotstavljaju neke druge tendencije i procese, podjednako jake i dalekosežne. Tako, primjerice, Benjamin R. Barber prepoznaje ne jedan, nego „dva osovinska principa našeg vremena“: „globalizam“ i „tribalizam“. Ti su principi, nimalo čudno, u neizbježnoj tenziji – homogenizirajuća globalizacija „McWorlda“ nikako se ne slaže s „partikularizirajućom ‘libanonizacijom‘“ (ili „balkanizacijom“) „Jihad Worlda“ (Robertson, 1995: 33).

Povrh toga, Barber, prema interpretaciji Rolanda Robertsona, zastupa shvaćanje globalizacije kao oštro suprotstavljene svijetu lokalnoga, no sâm Robertson odbacuje takav pristup. On, naprotiv, zastupa koncept globalizacije koji uključuje „simultanost i interpenetraciju onoga što se konvencionalno zove globalnim i lokalnim“ (Robertson, 1995: 30). Da bi dodatno naglasio tu blisku povezanost i interakciju globalnog i lokalnog, Robertson poseže za pojmom *glokalizacije*, koji je, prema *Oxford Dictionary of New Words* (1991), skovan da bi se globalno i lokalno pomiješali na način koji će omogućiti njihovo plodotovorno, uzajamno korisno prepletanje.¹⁹ Prema jednom drugom rječniku (*Oxford Dictionary of Sociology*), pojam *glokalizacije* označuje „globalnu lokalizaciju“, odnosno „proces kroz koji globalni procesi, poput djelatnosti transnacionalnog poduzeća, rezultiraju pripremanjem lokalno specifičnih dobara“ te „komuniciranjem specifičnih infor-

19 Prema *Oxford Dictionary of New Words*, ideja *glokalizacije* nastala je na temelju japanskog pojma *dochakuka* (deriviranog iz *dochaku*: „živjeti na vlastitoj zemlji“), koji je izvorno označivao poljoprivredno načelo adaptiranja nečijih zemljoradničkih tehnika lokalnim uvjetima, da bi ga japanska poslovna praksa preuzela i reinterpretirala kao *globalnu lokalizaciju*, odnosno globalni pristup prilagođen lokalnim uvjetima (Robertson, 1995: 28).

macija natrag u globalni sustav“ (Scott & Marshall, 2005: 250). Robertson ustvrđuje da globalno nije suprotstavljeno lokalnom, nego da je prije riječ o tome da je „ono na što se često misli pod lokalnim, bitno uključeno unutar globalnog“, jer „globalizacija... uključuje povezivanje lokaliteta“, ali i „izumljivanje lokalnog“ (Robertson, 1995: 35), koje se – u kontekstu globalizacijskih povezivanja – neprekidno transformira i stalno iznova definira.

Iz svega toga slijedi zaključak da „lokalno više ne funkcionira kao kakav izolirani otok, nego kao točka susretanja, presijecanja raznih silnica, i utoliko kao mjesto artikulacije različitih kulturnih, društvenih, ekonomskih i političkih utjecaja koji dopiru iz susjedstva – od onoga najneposrednijeg, preko razina države i regije, sve do globalnoga konteksta“ (Geiger & Zeman, 2010b: 378-379). Pritom je jasno da globalizacijski procesi često nadjačaju ili naprosto „pregaze“ odrednice lokalnoga, ali to ne ugrožava valjanost Robertsonova načela „simultanosti i interpenetracije“ globalnog i lokalnog.

Marija GEIGER ZEMAN
Zdenko ZEMAN

**Uvod u sociologiju
(održivih) zajednica:**

Lokalna zajednica
u doba globalizacije

Zajednica u kontekstu globalizacije

Današnja je pozicija zajednice, dakako, umnogome određena globalizacijom. S jedne strane, globalizacija je dovela do fragmentacije nekih oblika lokalne zajednice, no s druge je strane dovela i do pronalaženja njezinih novih oblika (Delanty, 2006). Po svemu sudeći, globalizacija, suprotno površnu dojmu, ne samo da ne ugrožava zajednicu nego joj otvara i neke nove mogućnosti. Ponajprije stoga što globalizacija, najkraće rečeno, na određeni način „smanjuje“ svijet. Bitno povećane mogućnosti komuniciranja s udaljenim točkama globusa – ponajprije pomoću snažne ekspanzije informacijske tehnologije, ali i zahvaljujući padu cijena „običnog“, fizičkog putovanja – omogućuju neograničenu diseminaciju informacija i širenje poslovnih veza preko svih granica. Prvi put u ljudskoj povijesti zajednica – barem u dijelovima svijeta koji su privilegirani korištenjem blagodatih Interneta – raspolaže sredstvima koja je mogu bolje povezati iznutra, ali i prema van, na svim zamislivim razinama, od regionalne do svjetske. Zahvaljujući posredovanju informacijske tehnologije nastaje i novi oblik zajednice – *virtualna* zajednica. O virtualnoj zajednici govorili smo u prethodnom poglavlju pa ćemo se ovdje usredotočiti na ostale nove oblike zajednice.

Nove oblike zajednica nastale miješanjem lokalnih i globalnih aspekata Delanty obuhvaća pojmom *kozmo-politskih* zajednica. Njihova je glavna karakteristika da nisu

ograničene niti prostorom niti vremenom. One su naprosto „novi izrazi ‘zajednice s onu stranu blizine’“ (Delanty, 2006: 150), koji su međusobno povezani komunikacijskim tehnologijama. Te nove tehnologije lako prelaze nekoć uobičajena ograničenja, pa im tako ništa ne znače niti nekoć nepovredive nacionalne granice. Kozmopolitske su zajednice, drži Delanty, *komunikacijske* zajednice koje su „u najvećoj mjeri post-tradicionalne“ (Delanty, 2006: 150).

Delanty, nadalje, razlikuje dvije vrste kozmopolitskih zajednica: 1) *svjetsku* zajednicu, koja teži biti bez ostatka *globalna*, pa „priznaje samo jedan svijet i univerzalno čovječanstvo“ (Delanty, 2006: 150), i 2) *transnacionalnu* zajednicu, koja korijene ima u lokalnom, a globalni svijet vidi kao sredstvo (ili arenu) za zadovoljivanje svojih težnji. Svjetska i transnacionalna zajednica često se sukobljuju jer transnacionalna se zajednica akrtikulira (i) kao reakcija onoga što je ukorijenjeno *protiv* univerzalnosti koju „odozgo“ nameće svjetska zajednica. Moglo bi se – donekle pojednostavljeno, ali ne i netočno – ustvrditi da logika svjetske zajednice svijet integrira „odozgo“ prema „dolje“, dok se logika transnacionalne zajednice kreće u suprotnom smjeru, „odozdo“ prema „gore“. Stoga ne čudi da je svjetska zajednica suprotstavljena lokalnoj zajednici, a velikim dijelom funkcionira i kao jednoznačna negacija tradicionalne, lokalno definirane zajednice, u kojoj dominiraju neposredni odnosi na temelju zajedničkih životnih običaja i zajedničkog životnog teritorija.

Ideja svjetske zajednice, dakako, nije nova ideja. Moгуće ju je prepoznati još u kršćanstvu (*ekumena*), islamu (*umma*) te u teoriji i ideologiji komunizma. Mnogi se afirmirani svjetski pokreti, prema Delantiju, temelje na ideji ujedinjenog čovječanstva (pokret za ljudska prava, ekološki pokret...). I neki dramatični događaji mogu dodatno pojačati prijemljivost međunarodne javnosti za ideju svjetske zajednice. Tako je, primjerice, snažan poticaj toj ideji, drži Delanty, dala i britanska vlada (odnosno onodobni britanski premijer Tony Blair) nakon terorističkog napada na New York 11. rujna 2001. godine, interpretirajući taj tragični događaj kao napad na svjetsku zajednicu u cjelini. Iako je to Blairovo stajalište kasnije bilo snažno osporavano s više strana – pomoću protuinterpretacija koje su usporedne terorističke napade na zgrade Svjetskog trgovačkog centra u New Yorku i na Pentagon, glavni stožer američke vojske, tumačile ponajprije kao napad na samo srce *američkog* imperijalizma – teško je osporiti tezu da je taj događaj diljem svijeta (koji je u dohvat zapadnih elektronskih i tiskanih medija) doista pojačao osjećaj da je na neki način u opasnost doveden *cijeli* svijet.

Svjetska zajednica nadilazi granice tvorbi koje opisuju pojmovi *Gemeinschafta* i *Gesellschafta* jer u globalnoj politici glavni akteri više nisu nacije-države. Tu ulogu preuzimaju razne međunarodne organizacije i institucije (UN, Međunarodni crveni križ), nadnacionalni entiteti poput Europske Unije i međunarodno pravo. No, kao još važnije, a možda i najvažnije, očitovanje svjetske zajednice Delanty ističe „formiranje kulturalnih diskursa“ koji posreduju određenu sliku svjetske zajednice, jer „moć se zajednice sastoji u nastajanju definicija, principa i kognitivnih modela za predočivanje svijeta“ (Delanty, 2006: 156-157). Ako te definicije, principi i modeli čine supstanciju zajednice, onda nije daleko ni zaključak da „u bitnome, moć zajednice jest moć komuniciranja“ (Delanty, 2006: 157). Zajednica je, dakle, određena „slika“ zajednice, a ta se „slika“ ozbiljuje tek posredovanjem, komunikacijom.

Snagu ekoloških pokreta, pokreta za ljudska prava, humanitarnih organizacija i cijelog spektra drugih socijalnih pokreta Delanty vidi upravo u tome što su oni uspjeli promijeniti vladajuću *sliku* svijeta, odnosno način na koji *vidimo* svijet. Nastajanje tih novih diskursa, poput onih organiziranih oko globalne etike odgovornosti za prirodu ili nastojanja da se olakša patnja drugih ljudi, ima mnogo veće značenje nego, primjerice, djelovanje pojedinih država, ma kako one bile velike ili važne u trenutnom međunarodnom poretku. Na tom primjeru Delanty izvlači i neke uopćenije zaključke o naravi zajednice kao takve, pa konstatira da zajednica, protivno naivnim shvaćanjima, „nije nešto što je već oblikovano i izraženo u određenim zamjetljivim učincima, poput simboličkih struktura“, niti ju je moguće „reducirati na specifične socijalne aktere ili institucije“, nego ona „egzistira u mediju svoga izražavanja“, odnosno „konstruirana je u diskursu i ne korespondira izravno ni s kakvim realitetom izvan njega“ (Delanty, 2006: 157).

Kao što smo već spomenuli, logika transnacionalne zajednice svijet integrira „odozdo“ prema „gore“, odnosno odlikuje je „prisvajanje globalnog od lokalnog“ (Delanty, 2006: 158). Iako operira u globalnom kontekstu, takva je zajednica, dakle, utemeljena u lokalnoj razini. Svoje postojanje ona duguje migracijama, masovnom kretanju raznih populacija diljem globusa i, za razliku od svjetske zajednice, ne pretpostavlja nikakvu značajniju konvergenciju diskursa – razlike mogu (a zacijelo i trebaju) ostati razlike. Transnacionalne su zajednice u različitoj mjeri pokretne i formiraju raspršenu dijasporu, a u svom su sastavu hibridne. Sve to rezultira činjenicom da su im i identiteti vrlo fleksibilni i fluidni, u neprestanom pregovaranju s promjenjivim kulturalnim kontekstima koji tvore najvažnije

točke u njihovim itinerarima. Drugim riječima, „u našem dobu migracija nomadske kulture utječu jedne u druge i postaju miješane“ (Delanty, 2006: 158). Tako nastaju *hibridne* kulture sastav kojih određuju odnosi snaga između originalnog identiteta i onoga koji dominira u novome okružju. Transnacionalne zajednice Delanty drži glavnim primjerom kozmopolitske zajednice. Odbacujući ideju i viziju jednog jedinog svijeta i neumorno tragajući za „uto-pijom lokalnosti“, one u globalnom poretku nalaze mnoge prilike za vlastitu samoreprodukciju i redefiniciju. Jer „komunikacijske mogućnosti koje nudi globalizacija mnogim su tradicijskim oblicima zajednice omogućile da se iznova izmisle i opstanu u novim okolnostima“ (Delanty, 2006: 165) naspram kojih se mora moći izboriti svaka dijaspora.

Julie Peteet: Jesu li Palestinci dijaspora ili izbjeglice?

„Godina 1948. obilježava početak *al-ghurbe* (egzila ili dijaspore) i *al-nakbe* (katastrofe ili velike nesreće), riječi koje intenzivno odjekuju u palestinskom rječniku“ (Peteet, 2007: 627). Te je godine 750.000 Palestinaca postalo izbjeglicama u susjednim arapskim zemljama, dok ih je oko 100.000 ostalo živjeti u svojoj domovini. U recentnim su raspravama Palestinci uključeni među grupe koje navodno imaju status dijaspore. Tako i nova *Enciklopedija dijaspora* uključuje natuknicu o „palestinskoj dijaspori“. Termin *dijaspora* ima mnogobrojna značenja. Pod dijasporom se često misli „odrediva i već konstituirana etnička ili nacionalna grupa na odlasku i u egzilu“ (Peteet, 2007: 629). Safranova definicija je vezana za mjesto, pa se fokusira na povratak, a dom je definiran kao „ono otkud netko dolazi“. To uključuje „raspršivanje od domovine, kolektivnu memoriju o domovini, vjerovanje o nemogućnosti potpunog prihvaćanja u društvu koje pruža gostoprimstvo, želju za povratkom i obnovom domovine te održavanje veza s domovinom“ (Peteet, 2007: 629, 630). Recentnije su interpretacije dijaspore usmjerene na identitet, institucije i veze. Zbog tog premještanja fokusa s mjesta na identitet, dijaspora ima više veze s „identitetskim diskursom“ nego s „disperzijom populacije“. Werbner dijasporu definira kao „zajednice su-odgovornosti“, uzimajući u obzir ne toliko lojalnost koliko egzistencijalne veze s drugima u dijaspori, bili oni u domovini ili bilo gdje drugdje (Peteet, 2007: 630). Zajednice dijaspore, prema Werbneru, imaju „dualnu orijentaciju“ – one, s jedne strane, funkcioniraju kao manjina koja se organizira i bori za jednakost, a s druge strane, održavaju transnacionalne veze i lojalnost prema izvornoj domovini. U tom su smislu one „i etnički-uskogrudne i kozmopolitske“.

Prema Peteet, dijasporu, manjine i izbjeglice ne treba držati različitim kategorijama jer njihovi diskursi i socijalne formacije „mogu koegzistirati i uzajamno se podržavati“ (Peteet, 2007: 631). Jesu li, dakle, Palestinci dijaspora ili izbjeglice? Na to pitanje, po svemu sudeći, nije moguće jednoznačno odgovoriti. Peteet palestinsku dijasporu analizira u demografskoj, prostornoj i vremenskoj dimenziji. Prema podacima iz 2005. godine, većina palestinske populacije (preko 10 milijuna) živi u Izraelu, na okupiranoj Zapadnoj obali, pojasu Gaze, i u susjednim državama Jordanu, Siriji i Libanonu. Više od polovice stanovnika živi u povijesnoj Palestini ili u njezinoj blizini (Libanon, Sirija, Jordan), pa bi bilo prikladnije reći da su u „bliskom egzilu“ nego u dijaspori. Prema podacima UNRWA-a (*United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East*), samo oko 4,4 milijuna Palestinaca registrirano je kao izbjeglice, dok ostali, njih gotovo 5 milijuna, nisu u registrima UNRWA-a, ali se smatraju prognanicima ili izbjeglicama. Nakon što im je poslije 1948. uskraćena mogućnost povratka, većina izbjeglica živi u izbjegličkim kampovima koji su UN uspostavile u Siriji, Libanonu, Jordanu, u pojasu Gaze, na Zapadnoj obali, udaljeni ne više od stotinjak milja od bivših domova, mnogi čak i bliže od toga. Stoga se postavlja pitanje uloge prostora u definiranju neke zajednice kao dijaspore. Nadalje, Palestinci s populacijama u državama koje su ih udomile dijele arapski jezik, glavne kulturne značajke, zajedničko povijesno iskustvo, sjećanje na carstvo, eru kolonijalizma, pojavu nacionalizma, a često i religiju. U arapskim zemljama koje su ih primile, oni prije konstituiraju nacionalnu, negrađansku grupaciju nego etničku ili religijsku manjinu. Paradigmatske se dijaspore – židovska, armenska, „crna“ – jako protežu u vremenu i prostoru, i demografski su ekstenzivne, dok je palestinska premještenost, komparativno gledano, „povijesno neposredna i u tijeku“, a velik se dio premještenih nalazi prostorno blizu (Peteet, 2007: 632-633). Navodna palestinska dijaspora imala bi „minimalnu vremensku dubinu i memoriju – oko šezdeset godina“ (Peteet, 2007: 633).

Raseljeni Palestinci imaju duboke i svakodnevne veze s prošlim vremenom, mjestom i socijalnim vezama. Ponekad su susjedna palestinska sela ostala susjedima i u egzilu. Te su dugotrajne veze dodatno učvršćene životom u susjedstvu, čestim posjetima, međusobnim sklapanjem brakova, razmjenom dobara i usluga. Na određen su način ta „seoska područja bila fizička i simbolička memorija kojima se palestinski prostor premješta u sadašnjost“ (Peteet, 2007: 633). U svojim ranijim radovima Peteet je proučavala palestinske izbjeglice

logore u Libanonu gdje su izbjeglice razvile osjećaj zajednice na temelju zajedničkih iskustava izbjeglištva i političkih očekivanja koja su izrastala iz tog iskustva (Delanty, 2006: 160). Izbjeglički logori posjeduju značajke kulturne, političke, lokalne i kozmopolitske zajednice, a te sastavnice tvore sinergijsku kombinaciju koja proizvodi snažan osjećaj zajedništva. Povrh toga, zajednica koja se oblikovala u izbjegličkim logorima dodatno je ojačana „reprodukcijom“ sela koja su postojala prije 1948. godine, s mnogim četvrtima i dijelovima nazvanim po izvornim palestinskim selima. Takva se organizacija postupno počela povezivati s političkom organizacijom pokreta otpora. Palestinska se „dijaspora“ tako, kao transnacionalna zajednica, nije sredila i barem djelomice integrirala u novi domicilni kontekst (kao neke zapadne dijaspore), nego je „sytuirana niti kod kuće niti u egzilu, nego i ovdje i ondje“ (Delanty, 2006: 161).

Izvori: Peteet, 2007; Delanty, 2006.

Lokalna zajednica i kvalitativni koncept prostora

Lokalna zajednica jest geografski definirana. Povezana je s određenim mjestom, pa, u pravilu, upućuje na zajednicu mjesta (*community of place*). Zajednicu mjesta čini skupina ljudi koji žive jedni do drugih na određenom prostoru i dijele određene vrijednosti, iskustva i interese. Lokalno je „prostor koji je strukturiran organizacijom kojoj je važno specifično (lokalno) znanje“ (Korff, 2003: 4). U tom sklopu lokalno označuje različite entitete: autohtono stanovništvo, sela, gradove i gradske četvrti, tvornice, regije, nacije ili mjesta – uvijek je povezano s kontekstualnim, konkretnim i ukorijenjenim. Ideja lokalnog neizbježno nosi naglašene prostorne konotacije. Lokalno je neraskidivo povezano s *mjestom* – s određenom fizičkom stvarnošću, koja funkcionira kao „kompilacija stvari i objekata na određenoj točki u univerzumu“ (Gieryn, 2000). Ta je, pak, „kompilacija“ uvijek prožeta i kulturnim značenjima (o čemu će ubrzo biti više riječi).

Ako lokalnu zajednicu promatramo s pozicije okolišne problematike, nije se teško složiti s tvrdnjom Roberta Thayera da smo „na prijelazu tisućljeća svi mi, na određene fundamentalne načine, postali beskućnicima“ (Thayer, 2003: 1). Uzroci tog „beskućništva“, prema Thayeru, leže u prihvaćanju kartezijanskih postavki o diobi uma od tijela; evoluciji od ekonomija utemeljenih na ekosustavima prema onima koje su skrojene po mjeri globalizacije;

ovisnosti o fosilnim gorivima; nadomještanju organicizma mehanicizmom; disoluciji prostora i vremena koju su uzrokovale elektronske komunikacije; brisanju jedinstveno smještenih kultura itd... Sve navedene stavke zacijelo zaslužuju svoje mjesto na Thayerovu „popisu“, a mi ovdje samo podsjećamo na činjenicu njihove nejednake starosti. Dok, primjerice, prva od navedenih stavki, prihvaćanje kartezijanske diobe uma od tijela, datira oko četiri stoljeća unazad, od samog osvita moderne epohe, disolucija prostora i vremena uzrokovana elektronskim komunikacijama jest posve nova, kasnomoderna pojava.

Prostor je nešto što „punimo“ i su-oblikujemo (našim) življenjem, koje, pak, treba razumjeti i konceptualizirati ponajprije u *kvalitativnim* kategorijama. Tu su ideju slijedili i Laura DeLind i Jim Bingen, zastupajući *kvalitativni* koncept prostora, odnosno upozoravajući na „fundamentalnu potrebu priznavanja kvalitativne naravi življenja i rada u mjestu te njegove uloge u definiranju rješenja za tvrdokorna pitanja poput stvaranja poslova i investiranja kapitala“ (DeLind & Bingen, prema: Geiger & Zeman, 2010b: 381). Labavljenjem ili potpunim raskidanjem veza s određenim mjestom življenja pretvaramo ga iz konkretnog, kvalitativno određenog mjesta u apstraktno, od životnih sadržaja ispražnjeno mjesto koje više i ne zaslužuje to ime. Prostor postoji samo po ljudima koji žive i rade u njemu i koji ga time su-stvaraju; bez toga preostaje samo praznina.

Da marginaliziranje lokalnoga kakvome danas svjedočimo, nije nešto svojstveno isključivo kasnom kapitalizmu, dojmljivo je pokazao Jan Keller, koji je opisao probleme lokalnih zajednica u Češkoj nakon pada komunizma. Ti opisi pokazuju da korijeni neosjetljivosti za mjesto življenja sežu još u doba socijalističkih društvenih sustava. Keller, naime, pokazuje da je upravo učinkovita prilagodba centraliziranim režimima u socijalističkim sustavima snažno ometala i potiskivala osjetljivost za lokalne posebnosti. Građani koji su se dobro prilagođivali autoritetu države i njezinim zahtjevima odustajali su od odgovornosti spram lokaliteta na kojima žive. Ta je pasivnost – neizbježno praćena i odustajanjem od odgovornosti – značajno oslabila ili čak posve spriječila suradnju između pojedinaca. Ti su procesi rezultirali višestrukim nepovoljnim posljedicama: a) ljudi su izgubili blisku povezanost s vlastitim okruženjem; b) ljudi više nisu znali kako upotrijebiti lokalne resurse; c) ljudi su postali posve ovisni o silama koje su sve udaljenije od njihovih neposrednih briga i interesa itd., d) njihov lokalitet postaje vrstom privremena zaustavljalista na koje se uvoze dobra i s kojeg se izvoze otpaci (Keller, prema Geiger & Zeman, 2010b: 382).

Imajući sve to na umu, moramo se zapitati što prostor znači ljudima koji ga ispunjuju, odnosno naseljuju? Kako se prostor – kao mjesto življenja – osjeća i izražava? Kako se njime upravlja tijekom vremena? Na koji način mjesto osigurava mogućnost za učenje i angažman? Mogu li se iz odgovora na ta (i mnoga druga) pitanja nazrijeti potencijali za kreiranje ekološkog identiteta mjesta i platforme za promicanje održivosti? Dospijevanje do odgovora na ta pitanja ne mora biti lako, no izvjesno je da u potrazi za njima treba krenuti od shvaćanja prostora kao kvalitativne „pojave“ – upravo na način koji sugerira koncepcija kvalitativnog prostora DeLinda i Bingena. Ključno mjesto u takvom pristupu imaju srodni koncepti „mjesta življenja“ i „osjećaja mjesta“.

Mjesto življenja i „osjećaj mjesta“

Ljudi se s mjestima povezuju socijalnim, ali i emocionalnim vezama (Bruhn, 2005: 12). Mjesta, dakle, nikad nisu puke fizičke lokacije. Ona su uvijek „mjesta za nekog i mjesta nečega“ (Shields, prema: Wiborg, 2004: 417). Povezanost s nekim mjestom „uključuje emocije, stavove, uvjerenja i ponašanja povezana sa specifičnim fizičkim mjestom“ – mjesta izazivaju emocije u nama zato što „reflektiraju vrijednosti i uvjerenja koja smo naučili i iskusili u tom okružju“ (Humnon, prema Bruhn, 2005: 12). Mjesta su, dakle, socijalni konstrukti koji omogućuju diobu iskustava i događaja, stvaranje i slavljenje rituala i tradicije, mijenjanje fizičkog okoliša i, kroz sve te procese, postupnu izgradnju zajednice (Salvesen, 2002).

U mjestu se tijesno isprepleće nekoliko različitih „slojeva“ zbilje. U *fizičkim* se kategorijama lokalno odnosi na ljude koji nastanjuju neko mjesto te na njihove prostorne i administrativne sustave oko kojih oni organiziraju svoje aktivnosti. U *socijalnim* se, pak, kategorijama, radi o grupama pojedinaca koji su povezani mrežama zajedničke odgovornosti, zanimanja, kulture ili interesa (Selman, 1996: 3-4). Pritom se, međutim, ne smije ispustiti iz vida krucijalna dimenzija mjesta – značenja i vrijednosti (Gieryn, 2000). Jer mjesto postaje mjestom tek kroz procese imenovanja, identificiranja i predočivanja. To, drugim riječima, znači da neki prostor postaje mjestom tek time što biva na određen način zamišljan, predstavljen, interpretiran i razumljen. Tim se procesima stvara i akumulira memorija pojedinaca i zajednice, koja – u povratnoj sprezi – konstruira i njihov identitet (Geiger & Zeman, 2010b: 380).

Uz mjesto se veže i specifičan „osjećaj mjesta“ ili „osjećaj za mjesto“, što se pokušava definirati pomoću koncepta interdisciplinarnaravi, „privrženosti mjestu“ (*place attachment*) ili topofilije (*topophilia*). Jennifer Cross je sastavila popis definicija osjećaja mjesta s nekoliko područja. Primjerice, u *antropologiji* pojam privrženosti mjestu označuje simbolički odnos koji ljudi ustanovljuju tako što određenom mjestu pridaju kulturno dijeljena emocionalna/afektivna značenja, što stvara temelje za individualno i grupno razumijevanje toga mjesta, ali i za zasnivanje odnosa spram okoliša uopće. Uz emocionalna i kognitivna iskustva privrženost mjestu uključuje uvjerenja i prakse koje ljude povezuju s mjestom. Po mišljenju psihologa okoliša, Fritza Steelea, osjećaj mjesta jest „određeno iskustvo osobe na određenom mjestu“. Iz *sociološke* perspektive, osjećaj mjesta može se razumjeti kao subjektivna percepcija vlastita okoliša, koja uključuje više ili manje svjesne osjećaje o njemu/prema njemu. Primjerice, prema Davidu Hummonu, osjećaj mjesta neizbježno je dvojne naravi, jer uključuje interpretacijsku perspektivu okoliša i emocionalnu reakciju na okoliš – „osjećaj mjesta uključuje osobnu orijentaciju prema mjestu, u kojoj nečije razumijevanje mjesta i osjećaji o mjestu bivaju sjedinjeni u kontekstu okolišna značenja“ (prema: Geiger & Zeman, 2010b: 384).

Podrijetlo pojma osjećaja mjesta (ili osjećaja za mjesto) moguće je pronaći i u bioregionalizmu, postavke kojeg su posljednjih godina sve vidljivije i u *mainstream* propitivanjima i planiranjima održivosti.

Bioregionalizam

Bioregionalisti su socijalni akteri koji misle, djeluju i žive u skladu s konceptom „življenja-u-mjestu“ (Merchant, 1992: 217). Oni su svojevrsni skrbitelji o nekom lokalitetu. Prema Janu Kelleru, zagovornici bioregionalizma „ukazuju na potrebu za mnogo intimnijim i specifičnijim teritorijem s kojim se ljudi mogu zbiljski povezati i vidjeti rezultate vlastitih napora“ jer „tek na bio-regionalnoj razini društveni odnosi bivaju jasno i blisko povezani s društvenim i prirodnim okruženjem“ (Keller, 2000: 112). Prema Robertu Thayeru, bioregionalizam je moguće definirati „jednostavnim skupom aksioma“: 1) Ljudi koji ostaju u mjestu/na mjestu, mogu dublje upoznati to mjesto; 2) Ljudi koji poznaju mjesto, mogu o njemu dublje brinuti; 3) Ljudi koji brinu o mjestu, vjerojatno će ga bolje zbrinuti, 4) „Ljudi koji zbrinjavaju mjesta...

jesu ključ za budućnost čovječanstva i svih živih stvorenja“ (Thayer, 2003: 5-6). Jim Dodge sugerira da bioregionalizam treba razumjeti „naprosto kao biološki realizam“, koji se temelji na jednostavnoj, ali prečesto zaboravljenoj istini da „u prirodnim sustavima nalazimo fizičku istinu svojega bića“ (Dodge, prema: Zeman & Geiger, 2007: 1058). Judith Plant smatra da živjeti u skladu s postavkama bioregionalizma „znači naučiti (kako) postati urođen mjestu (*native to place*)... (i) živjeti unutar granica i od darova koje nam neko mjesto daje, stvarajući način života koji može biti prenesen budućim naraštajima“ (Plant, 1990: 158).

Najkraće rečeno, bioregionalizam označuje življenje „ukorijenjena“ života, s razvijenom svijesti o ekologiji, ekonomiji i kulturi mjesta u kojem živimo. Temelji bioregionalne svjesnosti izrastaju na poznavanju mjesta u kojem živimo, njegove prirode, lokalne povijesti, kulture, mitova, religija – sve su to znanja koja se transgeneracijski prenose sa starijih na mlađe stanovnike određenog lokaliteta (Merchant, 1992). Za bioregionaliste zdravlje prirodnog sustava izravno je povezano s fizičkim i psihičkim zdravljem pojedinaca i ljudske vrste (Dodge). Prema Bergu, tri su ključna bioregionalna cilja: 1) obnavljanje i održavanje lokalnih prirodnih sistema, 2) prakticiranje održivih načina zadovoljenja bazičnih ljudskih potreba (hrana, voda, energija, stanovanje, materijali), 3) podržavanje reinhabitacije putem proaktivnih projekata, zapošljavanja, obrazovanja, protesta protiv destrukcije prirodnih elemenata na mjestu življenja (*life-place*) (Berg, 2002). Za Kirkpatricka Salea poznavanje zemlje, učenje, razvijanje potencijala i osobno oslobađanje ključni su ciljevi istinskog bioregionalista. On tvrdi da je „lokalna zajednica najbolje sredstvo držanja razvoja unutar smjernica reciprociteta humano – prirodno“ (Merchant, 1992: 220).

U knjizi *S onu stranu monokulture – tradicijska znanja o okolišu i mreža života* (Geiger, 2009), u kontekstu analize svjetonazora, Marija Geiger bioregionalizam određuje kao jednu od mogućih varijanti postmodernog svjetonazora, koji na kvalitetan i učinkovit način može kombinirati održive prakse i znanja predmodernih društava i dostignuća moderniteta.

Izvori: Geiger, 2009; Merchant, 1992; Zeman & Geiger, 2007.

Kuterevo – „mjesto življenja“

Nikuda ne bih išao odavde, ma ne bi ga ostavio... Tako što mi je to drago selo. Sve mi je drago tu. Nema što mi nije drago... Djeca su dobra, priroda je dobra. Danas imamo taj telefon, struja, voda, sve živo imamo kao u gradu, a kad pogledamo, zdravije jedemo nego u gradu. Ono što imamo svoga, zero to je kvalitetnije nego ono u gradu ogromno. (Joso)

Ovdje je previše nekako lipo. Sve veselo. Zeleno. (Tiho)

Ne bi nikad otišao odavde... Nikad nikud ne bi išao da mi džaba nude. (Mate)

Sva je šuma lipo. Zeleni sve. Volim je dok je zeleno... U zimi je ne volim kad otpadne list. Sad mi je lipo u šumi. A pa lipo mi je, sad kad je lisičar bilo. O, onda znam da ću nabrat jedno kilicu pa ću prodat, pa ću dobit 20 kuna... (Kata)

Ja nikad nisam volio živjeti u gradu. Nikada... Živim u selu... Meni je Kuterevo ljepše, bolje, kvalitetniji život imam u Kuterevu nego u Otočcu. (Žarko)

Nigdje ne volim biti kao u Kuterevu... Svugdje je lipo, ovdje je najlipše. (Janja)

Volim Kuterevo. Sad sam se navikla. Ne bi išla ni u Ameriku. Meni je ovdje... Ne moram se sekirati... Vidim na televiziji ovaj je opljačkan ili gdje je puno naroda, ja se bojim. Ne moram se bojati jer sam kuću zaključala, jesam li pod ključem, izađem, nema toliko prometa... idem se prošetati. Tako ne bi mijenjala nikad... Meni se sviđa jelova šuma... onaj miris... Mene to, ne znam, opustiš se... Miris me onaj ubija... Što bi rekle babe liječi... iako je nema baš ovdje u Kuterevu, al to mi je. Pa recimo brda... Ja ravnice ne bi mogla podnijeti... I ne bi mogla zamisliti recimo... cesta, ulica, kuća jedna do druge nanizane... Meni je ipak ovo ovdje... rastrkano... (Anka)

Izvor: Geiger, 2009: 347.

Kvalitetno življenje u mjestu – u skladu s njegovim prirodnim temeljima – zahtijeva, ponajprije, „promjene u moralnosti, u stavovima i ponašanju ljudskih bića“ (Plant, 1990: 159). Nikad ne možemo pretjerati s podsjećanjem na elementarnu istinu da za zbiljsku promjenu ponašanja motivacija stanovnika mora biti *intrinzična* – izvanjski pritisci rezultiraju samo površnim i kratkotrajnim učincima, nakon kojih se sve ubrzo vraća na staro.

Gdje ste? Bioregionalni kviz

[Koncipirali: Leonard Charles, Jim Dodge, Lynn Milliman, Victoria Stockley (*Coevolution Quarterly* 32 /Winter 1981:1)]

- 1) Od kuda dolazi voda koju pijete?
- 2) Koliko je dana preostalo do punog mjeseca? (Dopuštena pogreška: 2 dana)
- 3) Na kojoj vrsti tla stojite?
- 4) Koliko je ukupno padalina bilo u vašem području prošle godine (od srpnja do lipnja)? (Dopuštena pogreška: 5%)
- 5) Kad je posljednji put izbio požar u vašem području?
- 6) Koje su bile primarne tehnike preživljavanja u kulturi koja je živjela na vašem području prije vas?
- 7) Navedite pet jestivih biljaka u vašoj regiji i njihovu sezonsku raspoloživost.
- 8) Iz kojeg smjera općenito pristižu zimske oluje u vašu regiju?
- 9) Kamo odlazi vaše smeće?
- 10) Koliko traje rast usjeva tamo gdje živite?
- 11) Kojeg dana u godini su sjene najkraće ondje gdje živite?
- 12) Kad se pari divljač u vašoj regiji i kada se rađaju mladunci?
- 13) Navedite pet trava u vašem području. Koje su od njih domaće?
- 14) Navedite pet ptica koje se ne sele i pet ptica selica u vašem području.
- 15) Koja je povijest uporabe zemlje u mjestu gdje živite?
- 16) Koji je glavni ekološki događaj/proces utjecao na oblik zemlje gdje živite? (Specijalni bonus: koji su dokazi za to?)
- 17) Koje su vrste istrijebljene na vašem području?
- 18) Koje su glavne skupine biljaka u vašoj regiji?
- 19) Pokažite smjer u kojem je sjever u odnosu na mjesto na kojem ovo čitate.
- 20) Koji proljetni cvijet redovito cvate među prvima ondje gdje živite?

Bodovi

- 0 – 3 Držite glavu u rupi.
- 4 – 7 Teško je biti odjednom na dva mjesta kad uopće niste nigdje.
- 8 – 12 Solidno razumijevanje očitog.
- 13 – 16 Obraćate pozornost.
- 17 – 19 Znate gdje ste.
- 20 Ne samo da znate gdje ste nego i znate gdje je to gdje jeste.

Izvor: <http://www.dlackey.org/weblog/docs/Where%20You%20At.htm>

LOKALNA
ZAJEDNICA I
INTEGRALNI
ODRŽIVI RAZVOJ

Kao što ljudi mijenjaju okoliše, tako i okoliši mijenjaju ljude. Učinci ove veze najčešće se pojavljuju u četvrtima/susjedstvima, selima, gradovima – na svim onim lokalitetima koje nazivamo zajednicama. Stoga nije čudno da „socijalni aranžmani uobičajeno nazivani zajednicama“ umnogome privlače pozornost sociologije okoliša. O tome svjedoči nemali broj empirijskih studija posvećenih upravo proučavanju posljedica okolišnih promjena na anatomiju zajednica. Unatoč tome, gotovo da i nema knjiga koje bi bile usredotočene upravo na „sjecišta ljudi, okoliša i zajednica“ (Gunter & Kroll-Smith, 2007: ix). Optirajući za intenzivnije proučavanje odnosa između zajednice i okolišnih kontroverzija, Gunter i Kroll-Smith podsjećaju na tvrdnju sociologa Williama Cattona, s početka 1980-ih, da „ne može postojati ekskluzivno ljudska zajednica“, nego da frazu „ljudska zajednica“ uvijek treba razumjeti samo kao „kratica za biotičku zajednicu kojom dominiraju ljudi“ (Catton, prema: Gunter & Kroll-Smith, 2007: 1). Tu je tezu, nedvojbeno točnu i iznimno važnu, skoro četvrt stoljeća kasnije na primjeren način „nadogradio“ sociolog Michael Bell, zahtijevajući da se proučavanje zajednice učini centralnom zadaćom sociologije okoliša. Bell, naime, cijelu situaciju rezimira na sljedeći način: „Ekologiju se često opisuje kao proučavanje prirodnih zajednica. Sociologiju

se često opisuje kao proučavanje ljudskih zajednica. Sociologija okoliša jest proučavanje njih dviju zajedno“, što se pokazuje kao „proučavanje... najveće od svih zajednica“ (Bell, prema: Gunter & Kroll-Smith, 2007: 1).

Do sredine 1990-ih održivost se uglavnom definirala i propitivala na globalnoj i nacionalnoj razini, no tada dolazi do svojevrsnog „lokalnog zaokreta“,²⁰ pa se tema održivosti sve češće javlja u okvirima rasprava o razvoju zajednice i pokušajima njezine realizacije na lokalnoj razini (Duxbury & Gillete, 2007: 2). To nije nimalo čudno već i stoga što „lokalnom“, kao određenom mjestu konkretnog življenja, zacijelo pripada uloga najvažnijeg poligona za svakodnevno prakticiranje ili, još bolje, življenje održivosti (Geiger & Zeman, 2010b; Zeman & Geiger, 2007). Moglo bi se zaključiti da se održivost, postajući tijekom posljednjih dvaju desetljeća sve važnijom i urgentnijom temom, konačno uspjela probiti do one razine na kojoj ima najviše smisla – lokalne zajednice. Tome je svakako pripomogla i činjenica da rasprave o održivom društvu ili održivom svijetu ostaju odveć apstraktne da bi bile razumljive (i čak smislene) većini ljudi. Zato se upravo u „mjeri u kojoj uspjela intervencija postaje dodirljivim aspektom lokalnoga života, povećava vjerojatnost da će održivost steći raširenu legitimnost koja se dosad pokazivala neuhvatljivom“ (Bridger & Luloff, 2001: 461).

„Održivost“ je svojevrsni lajtmotiv ovog i idućih poglavlja, pa već ovdje valja naznačiti odgovore na dva ključna pitanja: Što je uopće *održivost*? Što je *održivi razvoj*?

20 Taj se zaokret ekoloških rasprava prema lokalnome može dovesti u kontekst recentnog šireg zaokreta u sociologiji. Riječ je o teorijsko-metodološkom zaokretu sociologije prema svakodnevnom životu, o kojem referira ugledni poljski sociolog Piotr Sztompka (u članku znakovita naslova, *The Focus on Everyday Life: a New Turn in Sociology*). Sztompka pokazuje da se tu, po svemu sudeći, ne radi o trenutačnoj „modi“, nego o velikim, dalekosežno značajnim promjenama na planu sociološke teorije i metodologije, pa i o mijeni sociološke *paradigme*. On, dakle, drži da se tu rađa nova, „treća sociologija“ – „sociologija socijalne egzistencije“, koja nasljeđuje „prvu“ („sociologiju socijalnih cjelina“) i „drugu“ sociologiju („sociologiju socijalnih atoma“ i socijalnih „subatomskih čestica“) (Sztompka, 2008: 25). *Treća sociologija* glavni predmet svoga proučavanja nalazi u „socijalnim događajima“, pod kojima se misli na „ljudsko djelovanje u kolektivnim kontekstima, ograničeno akcijskim sposobnostima aktera, s jedne strane, i strukturalnim i kulturalnim okruženjem djelovanja, s druge strane“ (Sztompka, 2008: 25). Ta nova sociologija – *sociologija svakodnevnog života* – nije, inzistira Sztompka, nova disciplina ili područje sociologije, nego „nova perspektiva, kut gledanja ili vizija koja nam omogućuje da sva pitanja sociologije vidimo u novom svjetlu“ (Sztompka, 2008: 35). Pritom se ne zagovara ideja da „treća“ sociologija definitivno stavlja *ad acta* „prvu“ i „drugu“ sociologiju, nego se taj nov, svjež način aktiviranja sociološke imaginacije pokazuje komplementarnim starim pristupima, s kojima u budućnosti može interagirati na zanimljive, uzajamno poticajne načine.

Održivi se razvoj, primjerice, shvaća kao „koncept“, „vođeća slika globalnih regulacijskih perspektiva“, „globalna ekološka modernizacija“, „kultura samoograničavanja“ itd. (prema: Cifrić, 2002: 47). Taj je pojam/koncept globalnu popularnost počeo stjecati nakon objavljivanja tzv. *Bruntland Reporta*, poznatog i pod naslovom *Our Common Future* (*Naša zajednička budućnost*), koji je, na zahtjev Opće skupštine Ujedinjenih naroda, 1987. godine podnijela Komisija Ujedinjenih naroda za okoliš i razvoj (*United Nations Conference on Environment and Development, UNCED*). U tom je dokumentu prvi put jasno artikulirana spoznaja o konačnosti planetarnih prirodnih resursa. Danas kad je ta spoznaja postala samorazumljivom, općepoznatom istinom, nije lako shvatiti iznenađenje i konsternaciju koju je njezino prvo objavljivanje izazvalo u svjetskoj javnosti. U spomenutoj je publikaciji održivi razvoj određen kao razvoj koji „izlazi ususret potrebama sadašnjih generacija bez ugrožavanja mogućnosti budućih generacija da zadovolje svoje potrebe“ (*Our Common Future*, 1987: 54). Tijekom idućih godina ta je ideja inspirirala i potaknula mnoge aktere diljem globusa – i u stručnom i u laičkom miljeu – da pokušaju artikulirati vlastite varijante definicije održivog razvoja.

Primjeri definicija održivog razvoja i održivosti

Održivi razvoj je „razvoj koji zadovoljava potrebe sadašnjih naraštaja bez ugrožavanja mogućnosti budućih naraštaja da zadovolje svoje potrebe“ (World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, 1987: 54).

Održivi razvoj je „poboljšavanje kvalitete života dok živimo u okviru nosivog kapaciteta Zemljinih ekosustava“ (World Conservation Union, 1991; prema: Duxbury & Gillete, 2007: 1).

Održivi razvoj je proces promjena kojima se „korištenje resursa, strukture investicija, orijentacija tehničkog napretka i institucionalne strukture dovode u suglasnost s budućim i sadašnjim potrebama“ (Hauff, prema: Cifrić, 2002: 40).

„Održivi razvoj jednostavno znači da je sposoban očuvati samog sebe neograničeno dugo, da ne ruši i ne ugrožava uvjete svoje trajne reprodukcije“ (Kirn, 2000: 149).

„Održivi razvoj za većinu ljudi ne znači apsolutno ništa, i nikada neće“ (Francis Sullivan, bivši direktor WWF-UK) (prema: Sterling, 2005: 75).

„*Aloha 'aina, malama' aina, ahupua'a* stil življenja... *Aloha 'aina* jednostavno znači voljeti i poštovati zemlju, učiniti je

svojom i upravljati njome. *Malama 'aina* znači skrbiti za zemlju i negovati je kako bi vratila natrag sve što trebamo da bismo održali život za nas i naše buduće generacije, a *ahupua'a* je drevni koncept uporabe i upravljanja resursima utemeljen na življenju obitelji na dijelu zemlje koji povezuje planine s grebenima i morem.“ (<http://www.sustainablemeasures.com/Sustainability/DefinitionsCommunity.html>)

„Čovjek ima pravo iskorištavati prirodu ako može, ali granica postoji... Granica postoji. Ono što može iskoristiti, ono što može sav svijet iskoristiti, a ono što se ne iskorišćava drugi, ne možeš ni ti. I to je zabranjeno“ (Magda, prema: Geiger, 2009: 374).

„Što god nije ni biljki drago, nije ni meni. Jel treba je negovati isto ko majka svoje dijete. Što više nju negujemo, to je nama ljepše“ (Joso, prema: Geiger, 2009: 375).

„Čovjek je dio prirode. Ako se takneš u nju, ona će to vratiti“ (Ivo, prema: Geiger, 2009: 375).

Ideja održivog razvoja od svog je inauguriranja izložena mnogobrojnim, često vrlo žestokim, pa i diskreditirajućim prigovorima. Njezini joj kritičari predbacuju nedostatak vjerodostojnog znanstvenog utemeljenja, normativnost i nedovoljnu određenost, podložnost najrazličitijim tumačenjima, političkoj instrumentalizaciji itd. Ne ulazeći ovdje u detalje tih prigovora, možemo se, u određenoj mjeri, složiti s tvrdnjama o relativno nezadovoljavajućem stanju stvari u području konceptualizacije održivog razvoja. No svi ti prigovori i kritike ipak bitno ne umanjuju važnost i vrijednost toga koncepta. Jer postojeće definicije održivog razvoja – na tragu njegovih temeljnih određenja kao „razvoja koji zadovoljava potrebe sadašnjih naraštaja bez ugrožavanja mogućnosti budućih naraštaja da zadovolje svoje potrebe“, odnosno kao „poboljšavanja kakvoće života dok živimo u okviru nosivog kapaciteta Zemljinih ekosustava“ – mogu funkcionirati (i doista funkcioniraju) kao učinkoviti orijentiri svakog ekološki osviještenog djelovanja. To je tako i stoga što uopćenost i normativnost mnogih varijanti definicije održivog razvoja, nasuprot površnom prvom dojmu, nisu nužno negativne crte. One, naime, ne rezultiraju nikakvim pogubnim nejasnoćama, a, strogo uzevši, upravo iz njihove uopćenosti proizlazi njihova globalna relevantnost. One se stoga mogu primijeniti na vrlo različite situacije, za osmišljavanje i planiranje kontekstualno senzibiliziranih taktika i strategija djelovanja. Tu njihovu aplikabilnost, na koncu, već tri desetljeća uvjerljivo dokazuju i bezbrojni ekološki osviješteni akteri

razasuti diljem planeta, koji – vođeni (i) tim smjernicama (čija neodređenost tolikima smeta) – djeluju ondje gdje treba djelovati, „na terenu“, pronalazeći rješenja primjere-na izazovima konkretnih životnih situacija.²¹

Logiku takve – autonomne i kreativne – primjene uopćenih ideja i smjernica u nekom konkretnom, lokal(izira)nom kontekstu, precizno opisuje fizičar Hans-Peter Dürr kad konstatira da se održivost, dakle, „ne postiže točnim slijeđenjem sasvim određenih recepata, nego kroz otvoreno, pažljivo, obazrivo, fleksibilno, kreativno, osjećajno i voljeno životno stajalište“ (Dürr, prema: Cifrić, 2002: 49). Tako se, potvrđuje i Robert Rhoades, pokazuje da, „na koncu, potraga za održivošću jest lokalni pothvat ne samo zato što je svaka zajednica ekološki i kulturalno jedinstvena nego i zato što njezini članovi imaju specifične, mjesno utemeljene potrebe i zahtjeve“ (Rhoades, prema: Duxbury & Gillete, 2007: 2). Razumijevanje tih „mjesno utemeljenih“ potreba i zahtjeva jest važna, zacijelo i najvažnija komponenta u određivanju načina na koje će se manifestirati i aktivirati „kreativno, osjećajno i voljeno životno stajalište“.

Neki novi pristupi – integralni održivi razvoj

Mogućnosti održivog razvoja u prvim su godinama javnog života te ideje uglavnom bile propitivane (a često i osporavane) s obzirom na zahtjeve ekonomske sfere, koja dominira životom modernih (i manje modernih) društava. Posljednjih se godina, međutim, afirmirala i jedna ideja koja ukida „monopol“ ekonomije u determiniranju okolišnih pitanja. Radi se o ideji integralne održivosti, odnosno integralnog održivog razvoja.²² Taj koncept održivosti zahtijeva da se „socijalni, ekonomski i okolišni čimbenici unutar ljudskih zajednica promatraju interakcijski i sistematski“ (Maida, 2007: 1). Ono što je zajedničko svim interpretacijama ideje integralne održivosti može se svesti na postavku da uspješno društveno prakticiranje održivosti nije moguće ako se naporu u tom smislu ograniče na jednu

21 U literaturi, a donekle i u praksi evidentan je konflikt između različitih interpretacija održivog razvoja s obzirom na „tip“ ili „struju“ aktera uključenih u raspravu (znanstvenici, političari, aktivisti...). Jedna se od podjela očituje u opreci između tzv. *tehnicističke* i tzv. *humanističke* struje. Dok prva zagovara tehnička i tehnološka rješenja okolišnih (i svih drugih) problema, druga nezaobilazan uvjet rješavanja okolišnih problema vidi u novim političkim rješenjima i izazivanju „dubljih promjena“ u društvu (McNeill, prema: Maida, 2007: 1).

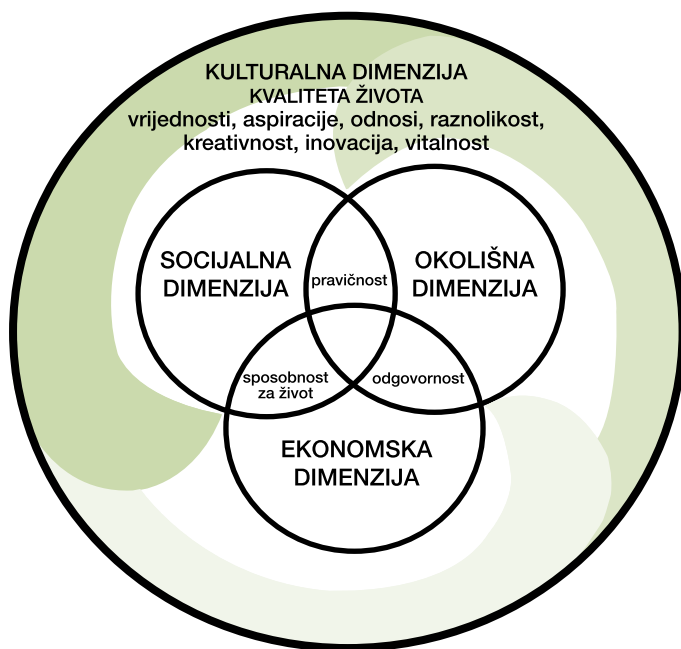
22 Jednu od interpretacija modela integralnog održivog razvoja razradio je i Vladimir Lay (Lay, 2007).

društvenu sferu. Drugim riječima, nastojanja oko održivosti smisljena su i učinkovita samo ako svojim utjecajem obuhvate, odnosno povežu i efikasno koordiniraju sva važna područja društvenog života. Takav pothvat, dakle, zahtijeva pomnu koordinaciju relevantnih ekonomskih, političkih, socijalnih, kulturalnih i drugih čimbenika. Ono u čemu se različite koncepcije integralne održivosti doista razlikuju jest rangiranje ključnih sfera društva – ovisno o slici društvenog univerzuma pojedine autorice ili autora.

Primjerice, Jon Hawkes predlaže „četverostupni model održivosti“ (*four-pillar model of sustainability*), koji uključuje četiri međupovezane dimenzije: okolišnu odgovornost, ekonomsko zdravlje, socijalnu jednakost i kulturnu vitalnost. Već sam naslov Hawkesove knjige – *The Fourth Pillar of Sustainability: Culture's Essential Role in Public Planning* – jasno govori da Hawkes, kao i mnogi drugi autori, ključnu ulogu u planiranju i prakticiranju održivog okolišnog ponašanja pripisuje „četvrtom stupu održivosti“ – kulturi.²³ To, međutim, nipošto ne znači da su ostali sektori (ili „stupovi“) manje važni. Naprotiv, samo njihova skladna suradnja u dobro povezanoj cjelini – i to je osnovni smisao *integralnosti* – jamči učinkovitu primjenu načela „cjelovitog“ održivog razvoja (vidi Sliku 3).

23 Usp. Hawkes, John (2001). *The Fourth Pillar of Sustainability: Culture's Essential Role in Public Planning*. Commissioned by the Cultural Development Network, Victoria. Melbourne: Common Ground Publishing. Usp. i CECC – Cultural Research Salon – SFU, 2006, *Culture: The Fourth Pillar of Sustainability* (<http://www.cultureandcommunities.ca/downloads/Salons/Salon3-handout.pdf>).

24 Runnalls, Catherine R. (2006). *Choreographing community sustainability: The importance of cultural planning to community viability*. Unpublished thesis, Masters of Arts in Leadership and Training, Victoria, BC: Royal Rhodes University.



Slika 3:
Četverostupni model
održivosti (Runnals,²⁴ prema:
Duxbury & Gillete, 2007:14)

Održiva zajednica – ideal 21. stoljeća?

Kao što smo već naglasili, čini se da su se napori oko postizanja održivosti u razvoju, ali i u drugim oblicima uređivanja društvenog i individualnog života, tijekom posljednjeg desetljeća konačno uspjeli usredotočiti na razinu na kojoj imaju najviše smisla – onu lokalne zajednice. Pritom pod lokalnom zajednicom ne treba misliti samo male zajednice, poput manjih mjesta ili četvrti u gradovima. Zajednice obuhvaćaju i velike gradove ili gradske aglomeracije, pa i cijele države, jer ono što zajednicu čini zajednicom – svjesna okupljenost i djelovanje socijalnih aktera oko određenih ciljeva i vrednota – ne podliježe prostornim ograničenjima.

Kao što je poznato, dobra je zajednica višestoljetni ideal o kojem su pisali i snivali mnogobrojni filozofi, umjetnici, proroci i revolucionari. Sve vidljivija i sve kompleksnija ekološka kriza, kao i sve glasnije rasprave o održivu razvoju, utjecale su, nimalo čudno, i na stvaranje novog ideala zajednice – održive zajednice. Što je, dakle, održiva zajednica? Koje su njezine ključne karakteristike? Kako se približiti tom novom idealu? Pokušavajući naznačiti obrise odgovora na ta pitanje, treba se ponajprije podsjetiti da – kao ni u bilo kojem drugom slučaju – ne postoji, niti može postojati, neki univerzalni recept za ostvarivanje održive lokalne zajednice. Neki autori drže da održivost

zajednice nadilazi okvire okolišne prakse i ekonomskog rasta i povezana je s fundamentalnijim nastojanjima oko kreiranja pravednije i pravičnije zajednice, pri čemu najvažniju ulogu ima poticanje socijalnog i kulturnog diverziteta (Beatley & Manning, Roseland, prema: Duxbury & Gillete, 2007: 6). Iz primata lokalnog proizlazi da svaka zajednica specifični sadržaj održivosti na svom području mora definirati polazeći od vlastitih vrijednosti i perspektive, uzimajući pritom u obzir relevantne lokalne ekonomske, socijalne, kulturalne i okolišne aspekte. Povrh toga, procesi odlučivanja moraju, dakako, uključiti sve članove zajednice. Ako u tom pothvatu sve krene onako kako bi trebalo, održiva će se zajednica „ponovno povezati“ sa svojim okolišem – kako na praktičnoj, opipljivoj razini (fizičko zdravlje, procjenjivanje otkuda dolaze naši resursi, ‘zatvaranje petlje’) tako i na manje opipljivim razinama emocionalne i duhovne povezanosti (mentalno zdravlje; osjećaj da smo dio ciklusa života, dio prirode, a ne odvojeni od nje)“ (Warburton & Carey, 2008: 7). Mnogi autori, kao i navedene autorice, inzistiraju na shvaćanju da poveznice koje se u tim procesima (iznova) stvaraju između zajednice i lokaliteta nije moguće svesti na puke materijalne činjenice. Jer, po svemu sudeći, ono najvrednije što pritom nastaje nije moguće niti opipati niti „izmjeriti“, pa stoga niti izraziti kvantitativnim pokazateljima.

To, naravno, ne znači da se održivost u životu neke zajednice ne mjeri i vrlo konkretnim, „tvrdim“ pokazateljima. Prema *Sustainable Community Roundtable Report*, u održivoj je zajednici „potrošnja resursa balansirana resursima koje je asimilirao ekosistem“, što znači da je „održivost zajednice umnogome determinirana mrežom resursa koji joj osiguravaju hranu, vlakna, vodu i energetske potrebe te sposobnošću prirodnih sistema da prerađuju vlastiti otpad“. Zajednica je stoga „neodrživa ako troši resurse brže nego što se oni mogu obnoviti i ako proizvodi više otpada nego što ga prirodni sistemi mogu preraditi, ili ako se oslanja na udaljene izvore za zadovoljivanje svojih temeljnih potreba“ (prema: Maida, 2007: 249). Tek na temelju poštivanja tih bazičnih, vrlo opipljivih kriterija, održive zajednice mogu ispunjavati i one suptilnije, ali jednako važne zadaće, koje se sastoje u tome da se „njeguje predanost mjestu, promovira vitalnost i gradi fleksibilnost spram stresa, djeluje kao čuvari te stvaraju veze onkraj zajednice“ (*Northwest Policy Institute*, prema: Maida, 2007: 249).

Iako načela integralnog održivog razvoja zahtijevaju uključivanje svih relevantnih područja ili sfera u okolišno osviještenu analizu i praksu, neki autori ne odustaju od upornog naglašavanja važnosti ekonomskog sektora, koji – radi stožerne uloge u društvu – može biti i golema, go-

Tablica 9: **Komparacija karakteristika neodržive i održive zajednice**
(Northwest Policy Institute, prema: Maida, 2007)

Neodrživa zajednica	Održiva zajednica
– troši resurse brže nego što se oni mogu obnoviti; – proizvodi više otpada nego što ga prirodni sistemi mogu preraditi; – oslanja se na udaljene izvore pri zadovoljivanju temeljnih potreba.	– troši resurse primjereno brzini njihova obnavljanja; – proizvodi otpad u količini koju mogu preraditi prirodni sistemi; – oslanja se na bliske izvore za zadovoljivanje temeljnih potreba; – njeguje predanost mjestu; – promovira vitalnost; – djeluje kao čuvar; – stvara veze izvan granica zajednice.

tovo nerješiva smetnja održivom razvoju. Tako, primjerice Maureen Hart inzistira na tročlanom modelu zajednice, ključne komponente koje čine okoliš, ekonomija i društvo. Takvim se modelom zacijelo ne želi ustvrditi da izvan tih sfera nema važnih društvenih čimbenika, nego se ukazuje na, zaoštreno govoreći, najvećeg potencijalnog neprijatelja koji može minirati sve napore oko postizanja održivosti – sferu ekonomije. Prema Maureen Hart, održiva je ona zajednica u kojoj ekonomski, socijalni i okolišni sistemi, koji čine zajednicu, „osiguravaju zdrav, produktivan, smislen život za sve članove zajednice, sadašnje i buduće“. Taj se, pak, zdrav, produktivan i smislen život može osigurati samo na temelju spoznaje da „postoje ograničenja za prirodne, socijalne i izgrađene sisteme o kojima ovisimo“.²⁵

U skladu s tročlanim modelom zajednice (ekonomija–društvo–okoliš), Hart distingvira dva različita koncepta zajednice. Prema prvom – prigodno ćemo ga nazvati *de-*

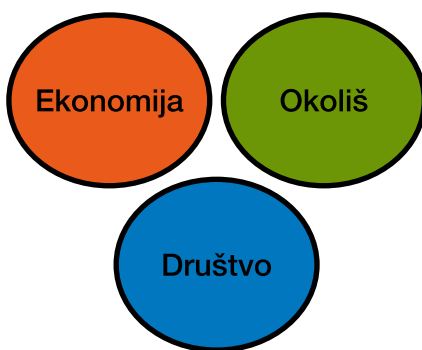
25 Usp. http://www.sustreport.org/issues/sust_comm.html. Autoričini napori dio su šireg pothvata pod naslovom *Sustainability Reporting Program*, ispod kojeg se krije kanadska neovisna i neprofitna organizacija koja, uz pomoć neovisnih stručnjaka te povezana s *Institute for Research and Innovation in Sustainability* pri kanadskom sveučilištu York, proizvodi (i periodično objavljuje na internetu) izvještaj o održivosti za Kanadu, tzv. *Sustainability Report* (usp. <http://www.sustreport.org/>). Ta bi izvješća trebala građankama i građanima Kanađe pomoći da bolje razumiju „kritična pitanja i trendove održivosti, koji utječu na zdravlje, bogatstvo i sreću nas i budućih generacija“. Ne treba posebno naglašivati da kanadski *Sustainability Reporting Program* predstavlja dobar primjer ozbiljne društvene akcije, koja ne samo da njeguje svijest o urgentnosti rješavanja okolišnih pitanja, nego pritom demonstrira i – u razvijenim demokracijama posve uobičajeno, u sām društveni sistem ugrađeno – metodičko nepovjerenje spram političkih institucija.

zintegriranom zajednicom – zajednica se sastoji od tri odvojena, međusobno nepovezana dijela: ekonomije, društva i okoliša, koji se nigdje ne susreću (vidi Sliku 4). Svaki od tih dijelova živi, takoreći, zasebnim životom, prema vlastitoj logici, ali to ne znači da tu nema nikakva utjecaja na druge dijelove. Naprotiv, pravi, veliki problemi za zajednicu proizlaze upravo iz mogućnosti da neki od dijelova utječe na druge dijelove, ali da pritom ne percipira niti respektira njihovu specifičnu logiku. Tu kontroverznu ulogu najčešće igra ekonomija.

Načelno, kad se društvo, ekonomija i okoliš promatraju kao odvojeni, nepovezani dijelovi zajednice, i problemi koji tište zajednicu postaju rascjepkani, a iz tako proizvedenog kaosa neizbježno proizlaze mnoge loše posljedice. Hart navodi nekoliko poznatih primjera:²⁶

- 1) Rješenja problema u jednom dijelu mogu pogoršati problem u drugom dijelu. Primjerice, ono što se možda čini isplativom stanogradnjom, može – zbog prevelike udaljenosti tih stanova od radnih mjesta – rezultirati prometnim zagušenjem i povećanim загаđivanjem zraka.
- 2) Parcijalna rješenja tendiraju stvaranju suprotstavljenih grupa. To dobro ilustrira već notorna opozicija između ekonomije i okoliša, koja stvara dojam da dobit jednog dijela *neizbježno* dovodi do gubitka drugog dijela, i *vice versa*.
- 3) Parcijalna rješenja naginju fokusiranju na kratkoročne dobiti i zanemarivanju dugoročnih rezultata. Primjerice, pesticid DDT se u prvo vrijeme primjene činio dobrim rješenjem za goleme probleme s insektima i nametnicima, no dugoročni su se efekti njegove uporabe pokazali katastrofalnima.

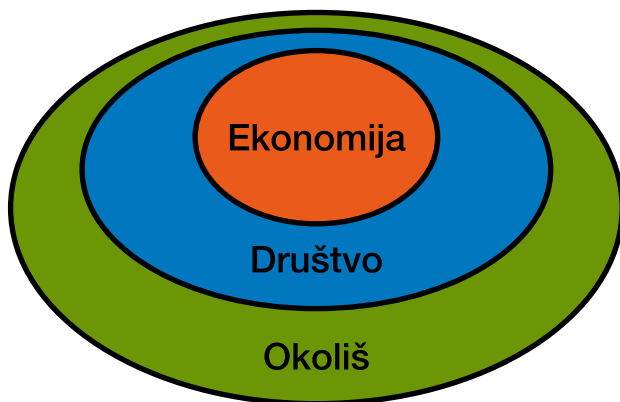
Slika 4:
Dezintegrirana zajednica



Izvor: *Hart Environmental Data*
(prema: http://www.sustreport.org/issues/sust_comm.html)

Prema drugom konceptu – nazvat ćemo ga *integriranom* zajednicom – zajednica funkcionira poput triju koncentričnih krugova: ekonomija djeluje unutar društva, a društvo i ekonomija funkcioniraju unutar okoliša (vidi Sliku 5). Takvo shvaćanje odnosa između ekonomije, društva i okoliša omogućuje pogled na strukturu i unutar-nju raščlanjenost zajednice kao cjeline u kojoj dijelovi ne gube samobitnost, nego bivaju priznati u svojoj posebnosti i, u skladu s time, koordinirani u funkcionalnu, svim akterima „prijateljsku“ cjelinu.

Marija GEIGER ZEMAN
Zdenko ZEMAN
**Uvod u sociologiju
(održivih) zajednica:**
Lokalna zajednica
i integralni održivi razvoj

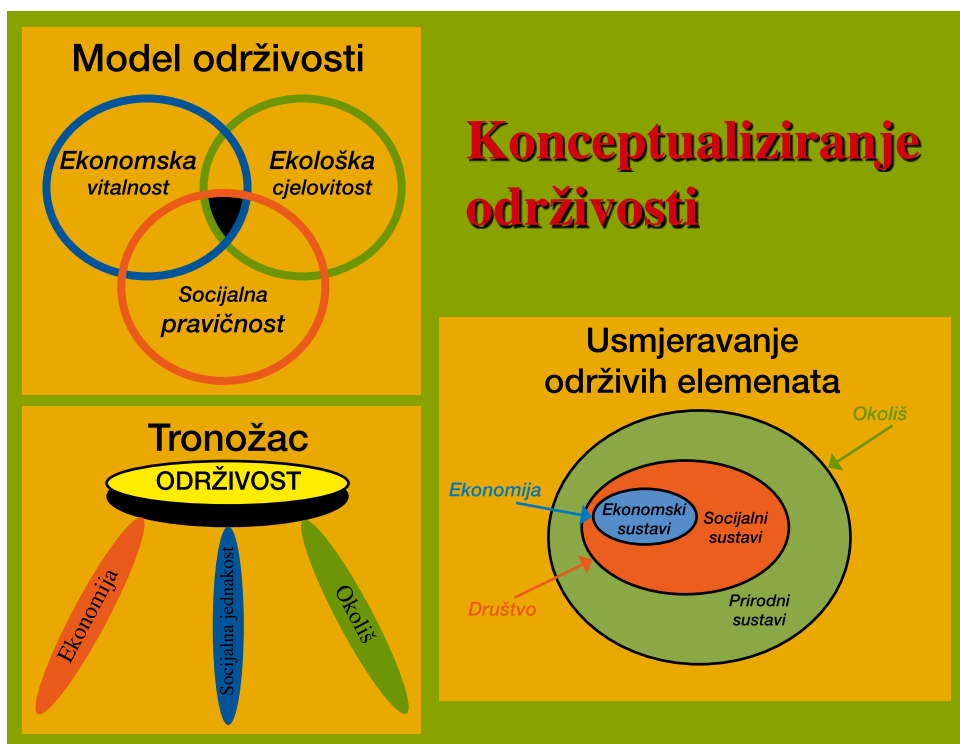


Slika 5:
Integrirana zajednica

Izvor: *Hart Environmental Data*
(prema: http://www.sustreport.org/issues/sust_comm.html)

Tročlani model zajednice sastavljene od tri ravnopravna elementa (ekonomija–društvo–okoliš) dobro ilustriraju i sheme na Slici 6, pri čemu se posebno zornom pokazuje slika tronošca. Identičnost njegovih nožica, naime, sugerira ravnopravnost svih elemenata, koji, po naravi stvari, samo *zajedno* mogu „nositi“ zajednicu. Makne li se bilo koja od nožica – svedjedno koja! – tronošca više nema. Metafora tronošca smisao integralnosti čini gotovo opipljivim.

Svaku zajednicu, kao što smo već naglasili, odlikuju specifične okolnosti i potrebe glede kvalitete života, pa se težnje prema održivom razvoju najartikuliranije manifestiraju kroz osebujne lokalne prakse. U tom se sklopu presudnom pokazuje participacija tzv. običnih građana, poradi čije se faktičke opsežnosti i intenziteta danas čak može govoriti o „pokretu održivih zajednica“ (*sustainable community movement*). Angažman građana tom „pokretu“ priskrbljuje dragocjeni materijal praktičnih iskustava i intuitivnih uvida koji pomažu u kreiranju primjerenih indikatora održivosti te u motrenju i procjenjivanju okolišno relevantnih procesa (Maida, 2007: 2).



Slika 6:
Konceptualizacija
održivosti

Izvor: *Sustainability Now!*
(<http://www.sustainability-now.org/bioregionalism.htm>)

Kreiranje i razvijanje inicijative za održivost u zajednici:

- 1) Grupa volontera ili organizacija formira trajniju „vladajuću strukturu“ za potporu naporima za postizanje održivosti;
- 2) Kreiranje vizije održive zajednice – nastoji se domisliti odgovore na pitanja što održivost znači zajednici, kako se želi da zajednica izgleda za dvadeset, pedest, sto godina... U toj se fazi organiziraju mnoge javne diskusije i forumi kako bi se došlo do zajedničke, konsenzualne vizije zajednice;
- 3) Postavljanje ciljeva i svrha te određivanje njihovih indikatora;
- 4) Razvijanje vodećih načela održivosti;
- 5) Osmišljavanje i rangiranje potencijalnih aktivnosti prema prioritetu;
- 6) Izbor i implementacija aktivnosti;
- 7) Evaluacija napretka i revizija aktivnosti usklađena s tom evaluacijom.

Izvor: Lachman, 1997: 13-16.

Organiziranje zajednice za održivost – uspješni primjeri

U knjizi *Linking Sustainable Community Activities to Pollution Prevention. A Sourcebook* (1997.) Beth Lachman na dva konkretna američka primjera pokazuje kako se zajednice mogu organizirati i kreirati projekte kojima je cilj razvoj održivosti. Autorica pritom razlikuje dva temeljna pristupa: (1) pristup okolišnim problemima/pitanjima i (2) funkcionalni pristup, koja se u praksi najčešće kombiniraju. Neke će zajednice svoju aktivnost usmjeriti na identifikiranje i rad na ekonomskim, socijalnim i okolišnim problemima koji su ili najurgentniji ili su vrednovani kao najvažniji. Mnoge zajednice također, ističe Lachman, organiziraju svoje aktivnosti oko temeljnih elemenata zajednice – izgrađeni okoliš (rezidencijalni i poslovni objekti...), transport (mobilnost, pristup transportu...), voda (pitka i zagađena) i otpad (kruti otpad, opasni otpad), flora i fauna (zelene površine, parkovi, zaštićene vrste, ekosistem...) (Lachman, 1997: 16-17).

Primjer 1. Eko-selo Ithaca

Više od stotinu ljudi angažiranih u eko-selu Ithaca kreiralo je tijekom devet mjeseci *Smjernice za razvoj (Guidelines for Development)* koje se odnose na deset područja: rezidencijalne četvrti, „Centar sela“ (*Village Center complex*), poljoprivredu, transport i promet, prirodni izvori i obnovljivost, vode i otpadne vode, krupni otpad, energija, građevni materijali, socijalni elementi. Navedena područja obuhvaćaju pet glavnih funkcionalnih i fizičkih elemenata zajednice (izgrađeni okoliš, transport, energija, voda, flora i fauna), ali i na važne socijalne elemente zajednice. Smjernice su fokusirane na praktične ciljeve (primjerice, maksimiziranje otvorenog prostora), odnosno većina ih je usmjerena na rješavanje problema povezanih sa specifičnim funkcionalnim elementima (Lachman, 1997: 17-18).

Primjer 2. Cambridge Civic Forums

Civilni forum u Cambridgeu, Massachusetts, jest zajednički projekt Centra za civilno umreživanje (*Center for Civic Networking*), Centra za obrazovanje odraslih (*Cambridge Center for Adult Education*), Multikulturnog umjetničkog centra (*Cambridge Multicultural Arts Center*) i Održive koalicije Cambridge (*Sustainable Cambridge Coalition*). Projekt je okupio građane da promišljaju „zdravu održivu budućnost svoje zajednice“. Na forumima su članovi zajednice razgovarali, definirali zajedničku viziju i sudjelovali u stvaranju akcijskog plana za budućnost grada. Razgovori su bili organizirani oko sedam sfera: ekologija, izgrađeni okoliš, zdravlje

i blagostanje (fizičko i mentalno zdravlje), edukacija i trening, gospodarstvo i zaposlenost, socijalna pravda i uprava, umjetnost i transcendentne vrijednosti. Evidentno je da su na forumima propitivana mnoga pitanja, pri čemu je poseban naglasak bio na pravdi, zdravlju, umjetnosti, odnosno socijalnim i filozofskim pitanjima koja se drže važnim za kvalitetan opstanak zajednice i svih njezinih članova. Pritom je naglasak uvijek bio na viziji i planiranju (Lachman, 1997: 18-19).

Izvor: Lachman, 1997.

Iz svega što je dosad rečeno jasno je da se, kad se govori o održivoj zajednici, ne misli na nešto autarkično ili izolirano od ostatka svijeta. Naprotiv, takva je zajednica dobro povezana i ovisna u dobrom smislu te riječi – ne samo o regiji u kojoj se nalazi nego i o širem društvu te, na koncu, o svijetu kao cjelini. Zato je ideja održive zajednice povezana s afirmacijom komunikacije, kooperacije i kompromisa između niza aktera (javnost, znanost, industrija, vlada, okolišne grupe, grupe u lokalnoj zajednici).

Održiva je ona zajednica koja:

1. Prepoznaje da se rast zbiva unutar nekih limita i da je, u konačnici, ograničen nosivim kapacitetom okoliša;
2. Cijeni kulturalni diverzitet;
3. Respektira druge oblike života i podupire biodiverzitet;
4. Posjeduje vrijednosti koje dijele članovi zajednice (promovirane kroz edukaciju za održivost);
5. Primjenjuje ekološko odlučivanje (integrira okolišne kriterije u upravu, biznis i osobno odlučivanje);
6. Odluke i planove donosi na balansirani, otvoren i fleksibilan način, koji uključuje perspektive socijalnih, zdravstvenih, ekonomskih i okolišnih sektora zajednice;
7. Najbolje rabi lokalne napore i resurse (njegujući odlučivanje na lokalnoj razini);
8. Koristi obnovljive i pouzdane izvore energije;
9. Minimizira štete u prirodnom okolišu;
10. Potiče djelatnosti koje rabe materijale u kontinuiranim ciklusima.
I kao rezultat svega toga, održiva zajednica:
11. Ne ugrožava održivost drugih zajednica (geografska perspektiva);
12. Ne ugrožava održivost budućih generacija (temporalna perspektiva).

Izvor: A Vision of Community Sustainability: Model, Principles, *Ontario Round Table on Environment and Economy*, http://www.globalllearningnj.org/global_ata/a_vision_of_community_sustainability.htm.

Razvoj održive zajednice povezan je s potragom za autentičnijom egzistencijom – autentičnim odnosom spram prirode i autentičnim smislom zajednice, čime se afirmiraju holizam i inkluzivnost te transcendiraju dualizmi koji suprotstavljaju ekonomiju prirodi i ljudsku zajednicu ne-ljudskim zajednicama (Bridger & Luloff, 2001). Ta načela, međutim, treba operacionalizirati, odnosno prevesti na razinu svakodnevne okolišno osviještene prakse u održivoj lokalnoj zajednici. Na tragu te potrebe, Bridger i Luloff nude pet povezanih dimenzija pomoću kojih možemo definirati „idealnu tipičnu održivu zajednicu“ (Bridger & Luloff, 2001: 462-463):

- 1) Povećanje lokalne ekonomske raznolikosti;
- 2) Oslanjanje na vlastite snage, posebno u području ekonomije, što ne treba brkati s ekonomskom samodovoljnošću (autarkijom) – održive zajednice ne prekidaju veze sa širim ekonomskim strukturama, ali nastoje povećati vlastito ekonomsko „zdravlje“, tako što stvaraju lokalna tržišta, potiču lokalnu proizvodnju dobara koja su se nekoć uvozila, stimuliraju veću suradnju među lokalnim akterima itd.;
- 3) Reduciranje energije koja se troši, brižljivo upravljanje resursima i recikliranje otpada;
- 4) Zaštita i povećanje biološkog i okolišnog diverziteta te mudro upravljanje prirodnim resursima;
- 5) Posvećenost socijalnoj pravdi (skrb oko osiguranja stanovanja i zaposlenosti svih stanovnika, uz izbjegavanje klasno i rasno utemeljene prostorne separacije, osiguravanje jednakosti šansi u pristupu javnim službama, osposobljivanje svih građana za učinkovito participiranje u procesima lokalnog donošenja odluka).

Ovdje nije naodmet skrenuti pozornost na činjenicu da posljednja od nabrojanih dimenzija „idealne tipične održive zajednice“ – posvećenost socijalnoj pravdi – prelazi granice pukog ekonomski motiviranog rezoniranja i ulazi u područje onoga što se tradicionalno kvalificira *moralnom* problematikom. To u određenoj mjeri vrijedi i za četvrtu dimenziju, no u tom se slučaju radi (i) o širenju područja moralnosti na ne-ljudsku zajednicu. Ulaženje u sferu morala ovdje spominjemo tek da bismo – bez ulaženja u detalje – samo naznačili postojanje jednog šireg ili, bolje, dubljeg usidrenja motivacije svakog okolišno osviještenog djelovanja – neovisno o tome koliko su ga doista (ne)svjesni okolišno osviješteni akteri.

Kao što smo već spomenuli (u bilješki 1 ovog poglavlja), poznati sociolog Peter Sztompka (u članku znakovita naslova, *The Focus on Everyday Life: a New Turn in Sociology*, usp. Sztompka, 2008) propituje zanimljiv recentni zaokret u sociologiji – okretanje onome što se nekoć (u okvirima *mainstream* sociologije) smatralo trivijalnim: fenomenima svakodnevnoga života. U sklopu tog važnog tematsko-problemskog zaokreta zbiva se i značajan metodološko-metodički obrat: standardna kvantitativna, masovna istraživanja ustupaju mjesto dubinskim, interpretativnim i kvalitativnim istraživanjima, koja su okrenuta vizualno dohvatljivim aspektima društvenog života (Sztompka čak govori o „obećanju vizualne sociologije“). Spomenuti zaokret može se jednostavno sažeti (i) u lapidarnom metodičko-metodološkom naputku: „Samo pogledaj oko sebe: to je najbolji savjet za kultiviranje sociološke imaginacije“. Ako taj savjet primijenimo u domeni sociologije okoliša i rasprava o prakticiranju održivosti u zajednici, otvara se jedno posve novo, gotovo neistraženo područje, čiji se temeljni problemski sklop dade svesti na osnovno pitanje: kako se principi održivog življenja mogu konkretno živjeti na mikrorazini – u svakodnevnom životu? Pitanja povezanosti svakodnevnog života i održivosti zahtijevaju analizu niza tematsko-problemskih područja: kvalitete života, potrošnje, transporta, prehrane, javnog angažmana, vođenja kućanstva... Dobar primjer smjernica za takvu analizu pruža i već spominjana bioregionalna perspektiva.

Lokalna Agenda 21

*Agenda 21*²⁷ je identificirala ključne grupe – domorodačka populacija, žene, mladi, radnici, poljoprivrednici, lokalne vlade, znanstvena zajednica, ekonomija, industrija, nevladine organizacije (NGO) – u podupiranju održivosti kao glavnog svjetskog cilja. U 28. poglavlju prepoznata je važnost lokalne uprave. Istaknuto je da „svaka lokalna uprava treba ući u dijalog sa svojim građanima, lokalnim

27 Kao što je poznato, *Agenda 21* nastaje na tragu poznatog *Brundtland Reporta*, koji je, pod naslovom *Our Common Future*, predstavljen 1987. godine. Konferencija Ujedinjenih naroda o okolišu i razvoju (*United Nations Conference on Environment and Development, UNCED*), održana u Rio de Janeiru pet godina kasnije (1992.) donijela je pet važnih dokumenata – jedan od njih jest famozna *Agenda 21*, plan provedbe zaključaka iz Rija, svojevrsan akcijski plan koji je svjetske političke i poslovne elite trebao uvesti u okolišno osviješteno 21. stoljeće (za potpun tekst *Agende 21* vidi: http://www.un.org/esa/dsd/agenda21/res_agenda21_00.shtml).

Konkretna program promjene prema održivom načinu života

- 1) Kupovati lokalno (i organski) uzgojenu hranu.
- 2) Izbjegavati velike trgovačke lance i favorizirati lokalne dućane.
- 3) Tražiti proizvode socijalno i ekološki odgovornih lokalnih kompanija.
- 4) Poznavati ptice, životinje, drveće, bilje i vremenske obrasce vlastitog mjesta te karakteristike zemlje i tipova tla.
- 5) Razumijevati ljudske kulture koje su u prošlosti obitavale na mjestu na kojem se živi i poštivati njihove načine života.
- 6) Upoznati susjede i „brinuti se jedni za druge“.
- 7) Tražiti zabavu koja nastaje na vlastitom području; podržavati lokalne umjetnike, glazbenike, kazališne družine, pripovjedače...
- 8) Manje gledati televizijski program, a više vremena provoditi s voljenim osobama ili susjedima.
- 9) Znati kamo odlazi vlastito smeće i otpad svesti na minimum.
- 10) Znati odakle dolazi voda za piće i racionalno upotrebljavati vodu.
- 11) Znati gdje se i kako proizvodi električna energija kojom se koristi te gdje god je moguće rabiti održive izvore energije, poput solarne energije.
- 12) Glasovati na lokalnim izborima i biti uključen-a u političko odlučivanje.
- 13) Biti izravno uključen-a u obrazovanju vlastite djece.

Izvor: *Great River Institute*
(prema: Geiger & Zeman, 2010b: 389).

organizacijama i privatnim poduzetnicima te usvojiti 'lokalnu Agendu 21', pa se precizira da „kroz konzultacije i izgradnju konsenzusa lokalna uprava može učiti od građana i od lokalne, civilne zajednice, biznisa i industrijskih organizacija te steći informacije koje su joj potrebne za formuliranje najboljih strategija“ (Agenda 21, poglavlje 28, točka 28.3). *Lokalna agenda 21 (LA 21)* ovlašćuje lokalne uprave da provode načela Agende 21 na lokalnoj razini.²⁸ Ona promiče participacijski, dugotrajni, strategijski proces planiranja koji pomaže gradovima i njihovim uprava-

28 *Local Agenda 21* (1996), vidi: <http://www.gdrc.org/uem/la21/la21.html>.

ma da identificiraju lokalne održive prioritete i implementiraju dugotrajne akcijske planove, pri čemu se građani ohrabruju na participaciju i aktivno sudjelovanje. Njezini su ključni elementi:²⁹

- 1) Upravljanje i poboljšanje okolišnih performansi lokalne uprave;
- 2) Integriranje ciljeva održivog razvoja u politiku i aktivnosti lokalne uprave;
- 3) Podizanje svijesti i obrazovanje;
- 4) Konzultiranje i uključivanje opće javnosti;
- 5) Partnerstva;
- 6) Mjerenje, praćenje i izvještavanje o napretku prema održivosti.

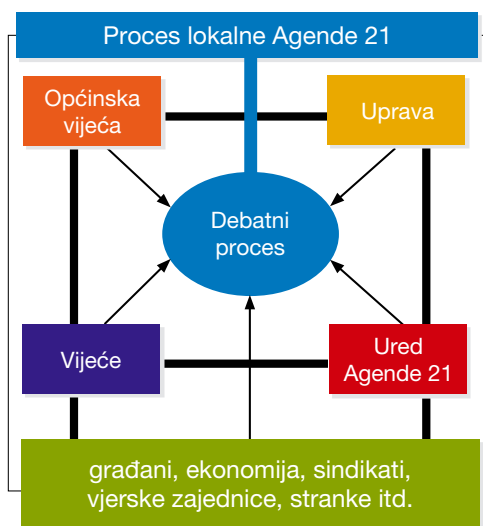
Jedan od ključnih zahtjeva u kreiranju i implementiranju *LA 21* jest inzistiranje na što većoj participaciji građana i njihovih udruga.³⁰ To je bitno radi ostvarivanja sljedećih točaka:

- 1) Reprezentacija – potrebna je veća participacija u planiranju i u procesima odlučivanja;
- 2) Participacija – lokalno stanovništvo treba izraziti svoje stavove o razvoju, idejama i promjenama koje utječu na kvalitetu života;
- 3) Osvješćivanje – lokalno stanovništvo treba poticati na promišljanje o definiranju problema, alternativnim i mogućim promjenama te o njihovim budućim utjecajima na život zajednice;
- 4) Pomaganje i podupiranje lokalnog stanovništva u identificiranju realnih problema i njihova negativna utjecaja;
- 5) Zagovaranje/zauzimanje – treba osvijetliti lokalne probleme i inzistirati na pravu svih na participaciju;
- 6) Umrežavanje – valja graditi veze, partnerstva, asocijacije i razmjenu s drugim lokalnim grupama.

Naravno, kao što je već navedno, građani nisu jedini akteri uključeni u procese stvaranja *LA 21*. Riječ je o suradnji niza lokalnih aktera: lokalne uprave, općinskih vijeća, vijeća, Ureda *LA 21*, nevladinih udruga, političkih stranaka, organizacija, vjerskih zajednica... (vidi Sliku 7).

29 Vidi: <http://www.gdrc.org/uem/la21/6-key.html>.

30 Vidi: <http://www.gdrc.org/uem/la21/community.html>.



Izvor: http://www.dadalos.org/nachhaltigkeit_hr/grundkurs_3.htm

Slika 7:
Proces Lokalne Agende 21

Moguće je detektirati i osnovne principe procesa koji bi se trebali odvijati u okvirima LA 21.³¹

- 1) Sudjelovanje lokalnih vlasti;
- 2) Sudjelovanje stanovništva, posebice žena, mladih, nevladinih organizacija i poduzetnika;
- 3) Dugoročan proces planiranja i razgovora, koji se bazira na integraciji ekonomskih, ekoloških i socijanih aspekata;
- 4) Cilj je program djelovanja s kojim će se svi složiti (konsenzus) i koji je orijentiran na osnove održivog razvoja;
- 5) Riječ je o procesu tijekom kojeg svi sudionici uče jedni od drugih;
- 6) Artikulira se nov način razumijevanja politike (utemeljen na kooperaciji i konsenzusu);
- 7) Postizanje cilja, odnosno kretanje prema njemu, stalno se iznova ispituje na temelju jasnih indikatora.

Aktivnosti nevladinih udruga u partnerstvu s lokalnim zajednicama uglavnom su orijentirane na informiranje (publikacije, rasprava, tisak) ili na organiziranje raznih aktivnosti koje ili izravno djeluju ili, pak, nastoje informirati i poučiti populaciju za okolišno osviješteno djelovanje (primjerice, radionice, čišćenje...): (1) pasivne/aktivne aktivnosti kojima je cilj izgrađivanje okolišne svijesti; (2) iz-

31 Vidi: http://www.dadalos.org/nachhaltigkeit_hr/grundkurs_3.htm.

vještavanje javnosti o utjecajima životnog stila stanovništva na lokalni okoliš; (3) obrazovanje i ostale interaktivne inicijative s ciljem povećanja znanja o lokalnom i globalnim okolišima; (4) objavljivanje publikacija, vodiča...; (5) organiziranje demonstracija, kreiranje i implementacija pilot programa i projekata; (6) utjecaj na elektronske medije, TV, radio, internet... U nastojanjima da obave sve te raznovrsne zadaće, nevladine bi udruge, dakako, trebale surađivati i s drugim udrugama, i to tako što će: (1) dijeliti informacije o najuspješnijim praksama i tehnikama; (2) podupirati se i međusobno si pomagati; (3) kreirati mreže; (4) istraživati u sferi tehnologije i politike; (5) kreirati baze, publikacije, aktivnosti, organizacije itd.³²

Alborška povelja

Potpisivanjem *Alborške povelje (Aalborg Charter)*³³ ili *Povelje europskih gradova i mjesta o održivosti*, 1994. godine, europski se gradovi pridružuju *European Sustainable Cities & Towns Campaign* za ostvarivanje ciljeva LA 21. Do 2009. godine tu je Povelju potpisalo 2746 gradova, od toga 22 iz Hrvatske (Bilje, Brod Moravice, Čabar, Čavle, Crikvenica, Delnice, Fužine, Karlovac, Kastav, Koprivnica, Kostrena, Lokve, Lovran, Omišalj, Osijek, Osječko-baranjska županija, Primorsko-goranska županija, Rijeka, Skrad, Sunja, Vrbovsko, Zagreb).³⁴

Alborška povelja (Aalborg Charter) ili Povelja europskih gradova i mjesta o održivosti (1994.)

Povelju su usvojili sudionici *Europske konferencije o održivim gradovima i mjestima*, 27. svibnja 1994. u Aalborgu (Danska). Dokument se sastoji od tri dijela: (1) *Deklaracija o konsenzusu: europski gradovi i mjesta na putu održivosti*; (2) *Europska kampanja za održive gradove i mjesta*; (3) *Uključivanje u procese Lokalne agende 21: lokalni planovi djelovanja u postizanju održivosti*.

Pogledajmo detaljnije prvi dio *Povelje*, onaj naslovljen *Deklaracija o konsenzusu: europski gradovi i mjesta na putu održivosti*. Uloga europskih gradova bila je iznimno važna kroz povijest. Oni su „uz obitelj i užu zajednicu predstavljali osnovni element naših društava i država. Gradovi su bili središta in-

32 Vidi: <http://www.gdrc.org/uem/la21/community.html>.

33 Vidi: <http://www.aalborgplus10.dk/>.

34 Točnije, radi se o dvadeset gradova i dvije županije. Za popis potpisnika Povelje sa stanjem zaključno 23. veljače 2010. vidi: http://www.aalborg-plus10.dk/media/pdf2010/short_list_23-02-2010.pdf.

dustrije, obrta, trgovine, obrazovanja i vlasti“. U povelji su gradovi-potpisnici eksplicitno priznali odgovornost „za mnoge probleme okoliša s kojima se suočuju ljudski rod“, što je od iznimne važnosti s obzirom na činjenicu da „80% europske populacije živi u gradskim područjima“. Povelja ističe važnost održivih lokalnih zajednica, jer se „održivi život ljudi na ovom planetu ne može postići bez održivih lokalnih zajednica“, jer „lokalna je vlast najbliža... žarištima problema okoliša i građanima“ te je „suodgovorna...s institucijama vlasti na svim razinama, za dobrobit ljudi i prirode“, pa „gradovi i mjesta imaju ključnu ulogu u procesu mijenjanja načina života, proizvodnje, potrošnje i obrazaca uređenja prostora“.

Kad je riječ o pojmu i načelima održivosti, gradovi/mjesta-potpisnici prihvaćaju ideju održivog razvoja kao vodeću ideju koja „pomaže da svoj standard življenja temeljimo na prihvatnom kapacitetu prirode“, pri čemu se teži „postizanju društvene pravde, održivih gospodarstava i održivosti okoliša“. Povrh toga, „društvena se pravda mora temeljiti na gospodarskoj održivosti i jednakosti, što zahtijeva održivost okoliša“. Smisao održivosti okoliša jest očuvanje prirodnih dobara“.

U *Povelji* su definirane i lokalne strategije za postizanje održivosti – rješavanje nesklada u „gradskoj arhitekturi, društvu, gospodarstvu, politici, prirodnim izvorima i okolišu, koji nanosi štetu našem suvremenom svijetu“, a sve to „na cjelovit, sveobuhvatan i održiv način“, imajući na umu sve razlike – „s obzirom na to da se gradovi međusobno razlikuju, svaki mora naći svoj put prema održivosti“.

Održivost je definirana „kao lokalni stvaralački proces koji teži postizanju sklada i obuhvaća sva područja lokalnog odlučivanja“, čime se osiguravaju permanentne „povratne informacije o djelovanju koje vodi k postizanju sklada u gradskom ekosustavu, ali i o suprotnim djelovanjima. Gradeći gradsku upravu na informacijama prikupljenim u takvom procesu, grad bi trebao djelovati kao organska cjelina u kojoj će biti vidljivi učinci svih važnih djelatnosti“. Na taj način i grad i građani „imaju mogućnost izbora na temelju informacija“. Takav proces upravljanja ima naglašenu intrageneracijsku i intergeneracijsku komponentu jer se donesene odluke odnose na interese sadašnjih i „dobrobit budućih naraštaja“.

Problemi s kojima se gradovi suočuju rješavaju se odmah, bez odlaganja, i to na gradskom nivou.

I gradsko gospodarstvo treba biti održivog usmjernja, pa se prednost daje ulaganjima „u očuvanje preostalih prirodnih dobara“ („zalihe podzemnih voda, tlo, staništa rijetkih vrsta“; „poticanje rasta prirodnih dobara snižavanjem današnje razine njihova iskorištavanja“; „ulaganja kojima se smanjuje

pritisak na zalihe prirodnih bogatstava povećavanjem uzgojenih prirodnih bogatstava“ (primjerice, parkovi za rekreaciju u središtima gradova radi smanjivanja pritiska na prirodne šume); „povećanje učinkovitosti krajnje primjene proizvoda“ (primjerice, energetske kuće, gradski promet koji ne šteti okolišu).

Povelja ističe društvenu jednakost kao temelj održivosti gradske sredine, s obzirom na činjenicu da „problemi okoliša najteže pogađaju siromašne koji ih nisu sposobni rješavati... Neravnomjerna raspodjela bogatstva uzrokuje ponašanje koje ne vodi održivosti i otežava promjenu takvog ponašanja“. Za tu se svrhu nastoji ujediniti osnovne društvene potrebe građana, zdravstvenu zaštitu, zapošljavanje i stambene programe sa zaštitom okoliša.

Potpisnici Povelje obvezuju se na:

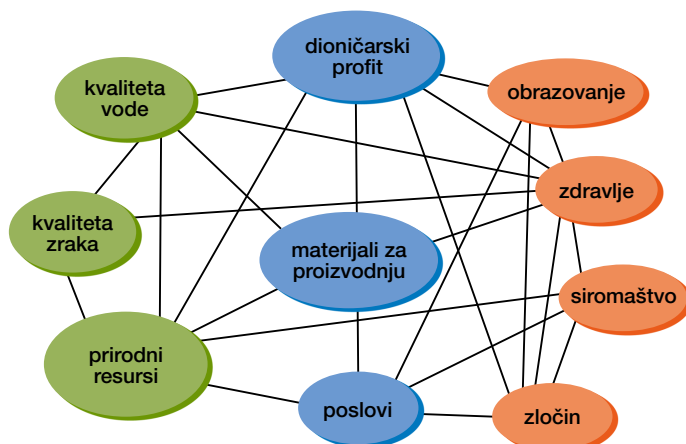
- primjenu obrazaca održive namjene zemljišta i održivog kretanja u gradu,
- odgovornost za globalnu klimu,
- sprečavanje trovanja i onečišćivanja ekosustava,
- preuzimanje odgovornosti za reorganizaciju „radi postizanja održivosti“, pri čemu je „važno da na lokalnoj razini postoji dostatna moć i da lokalne vlasti imaju čvrstu financijsku osnovu“,
- suradnju „sa svim dijelovima naših zajednica – građanima, gospodarstvom, interesnim skupinama“ te osiguravanje pristupa svim informacijama, kao i „mogućnost sudjelovanja u postupcima lokalnog odlučivanja“. Uz to se obvezuju i na „mogućnosti za obuku i obrazovanje na području održivosti“,
- primjenu raspoloživih političkih i tehničkih alata za „vođenje grada kao ekosustava“.

Izvor: *The European Sustainable Cities & Towns Campaign*, http://sustainable-cities.eu/upload/pdf_files/ac_croatian.pdf

Kad je riječ o procjenjivanju stupnja napretka prema održivom razvoju, svakako treba spomenuti i tzv. *Bellagio principe*. U talijanskom se gradu Bellagiu 1996. godine sastala skupina znanstvenika i aktivista te razvila nove načine mjerenja i procjenjivanja toga napretka. *Bellagio principi*³⁵ tako mogu poslužiti kao koristan orijentir u pokušajima procjenjivanja, izbora i dizajniranja indikatora, njihove interpretacije te, u konačnici, prezentacije rezultata (Maida, 2007: 1).

35 Usp. *Bellagio Principles: Guidelines for the Practical Assessment of Progress Towards Sustainable Development* (1997). Winnipeg, Manitoba, Canada: International Institute for Sustainable Development.

Nije se teško složiti s konstatacijom da je *indikator* nešto što nam pomaže da shvatimo gdje smo, kamo idemo i koliko smo daleko od zadanog cilja. Indikatori održive zajednice ukazuje nam tako na „područja na kojima su veze između ekonomije, okoliša i društva slabe“,³⁶ pomažući nam da vidimo gdje su problemi te da naslutimo načine njihova rješavanja. Održivost ne priznaje prividnu rascjepkanost društva na nepovezane sfere, nego, naprotiv, zahtijeva „integrirani pogled na svijet“, i stoga barata multidimenzionalnim indikatorima koji pokazuju na koje su načine povezani ekonomija, okoliš i društvo. Složenost tih veza i odnosa može se nazrijeti i iz Slike 8:



Slika 8:
Indikatori održivosti

Izvor: *What is an indicator of sustainability?*, <http://www.sustainablemeasures.com/Indicators/WhatIs.html>

Procjenjivanje stupnja napretka na putu k održivosti može početi istraživanjem po uobičajenim putanjama, ali pokušavajući odgovoriti na pitanje: *kako se zajednica promijenila tijekom posljednjih 20-40 godina?*

- 1) Kako se zajednica promijenila na planu *ekonomije*? Je li manje ili više dobro plaćenih poslova? Rade li ljudi više, a zarađuju manje, ili većina uglavnom živi dobro? Ima li više ili manje siromašnih i beskućnika? Je li teže ili lakše pronaći dom?
- 2) Kako se zajednica promijenila na *socijalnom* planu? Ima li više ili manje zločina? Ima li više ili manje volontera? Ima li više ili manje zaposlenih u upravi zajednice?

³⁶ *What is an indicator of sustainability?*, vidi: <http://www.sustainablemeasures.com/Indicators/WhatIs.html>.

- 3) Kako se promijenio *okoliš*? Je li kvaliteta zraka u urbanim sredinama bolja ili lošija? Je li kvaliteta vode bolja ili lošija?³⁷

Naznačena je pitanja, dakako, moguće (pa i poželjno) dalje širiti, odnosno specificirati – svaka konkretna zajednica ima posebne značajke koje moraju ući u upitnik.

U skladu sa svime što je ovdje rečeno, Alan Fricker mjere održivosti drži amalgamom ekonomskih, okolišnih i socijalnih indikatora. No, kad je riječ o održivosti, mora se, inzistira on, gledati i onkraj konvencionalnih mjerila, pa uzeti u obzir i kvalitativne indikatore: osjećaj kvalitete života, blagostanja, pripadanja, povezanosti i harmonije, osjećaj sigurnosti i zaštićenosti, osjećaj povezanosti s drugima te osjećaj naše povezanosti s planetom (Fricker, 2006: 197-198). Fricker, dakako, razumije nelagodu „profesionalaca“ kad se nađu izvan svijeta kvantitativnih mjerila i pokazatelja, no s pravom podsjeća da ćemo, „ako isključimo kvalitativne kriterije... vjerojatno isključiti neke esencijalne crte održivosti“ (Fricker, 2006: 198). Povrh toga, praćenje održivosti je dugotrajan proces. Pritom su potrebne fleksibilnost i spremnost na promjenu tijekom vremena – preferencije se mogu mijenjati i u kraćim razdobljima. To je ne samo moguće nego i posve legitimno.

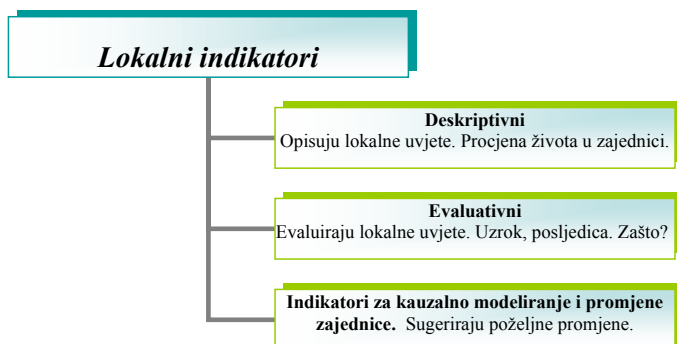
Već smo istaknuli da je održivost povezana s *kvalitetom života i kvalitetom zajednice*. Prema Lyonu, visoka kvaliteta naših života uključuje šest komponenti zajednice: (1) javnu sigurnost, (2) snažnu ekonomiju, (3) zdravstvenu skrb, (4) obrazovne mogućnosti, (5) čist i zdrav okoliš i (6) optimalnu veličinu populacije (Lyon, 1999: 243). Te su komponente, čini se, u tolikoj mjeri bazične da o njima gotovo da i ne treba raspravljati. Njihova je važnost neupitna, a i mjerljive su. Dakako, sve ih je moguće prevesti na lokalnu razinu. Kao lokalni indikatori one se obično dijele na dvije vrste (Lyon, 1999: 145): (1) *objektivni* indikatori, koji mjere aktualne događaje ili *činjenice*, poput lokalne stope kriminala, i (2) *subjektivni* indikatori, koji mjere *stavove* prema događajima ili činjenicama, koji se, primjerice, prikupljaju anketama o strahu od kriminala.

Lokalne je indikatore moguće rabiti na tri različita načina (Lyon, 1999: 148-150): (1) za *deskripciju* lokalnih uvjeta, (2) za *evaluaciju* lokalnih uvjeta i (3) za *propisivanje* promjene lokalnih uvjeta (indikatori za kauzalno modeliranje i promjenu zajednice) (vidi Sliku 9). Deskripcija je najjednostavniji postupak. Primjerice, odabrani se

37 *Sustainable measures: What is sustainability, anyway?*, vidi: <http://www.sustainablemeasures.com>.

uzorak lokalnog stanovništva anketno izjašnjava o tome kako se osjeća u vezi sa svojom zajednicom, ili se rabe dostupni statistički podaci o siromaštvu, stopi kriminala itd., ili se, još bolje, svi ti podaci kombiniraju u kompozitnu sliku. To često nije dovoljno, odnosno ne mora biti odveć jasan smisao dobivenih podataka. No, kad se deskriptijski pribavljeni podaci uzmognu komparirati s drugim (usporedivim) podacima, onda postaje mogućom i evaluacija lokalne situacije. Iz tog vrednovanja, pak, logično slijedi i pitanje: *Zašto* je situacija takva kakva jest? To je, drukčije rečeno, pitanje uzroka i posljedica, a s time se neizbježno povezuju i pitanja o poželjnom smjeru razvoja zajednice. Najviši oblik uporabe lokalnih indikatora očituje se u dvotaktnom postupku: prvo, može se objasniti zašto je razina kvalitete života u zajednici na trenutačnom stupnju i, drugo, propisuju se promjene u „strukтури zajednice“ koje će poboljšati kvalitetu lokalnog života. Lyon trezveno ustvrđuje da je ova treća, „vrhovna uporaba lokalnih indikatora“ (Lyon, 1999: 150) više stvar želja nego aktualnih mogućnosti – krajnji domet njihove uporabe jest evaluacija.

Marija GEIGER ZEMAN
Zdenko ZEMAN
**Uvod u sociologiju
(održivih) zajednica:**
Lokalna zajednica
i integralni održivi razvoj



Slika 9:
Lokalni indikatori
(prema: Lyon, 1999: 148-150)

Glede komparabilnosti Lyon razlikuje dvije uporabe lokalnih indikatora: *komparacije unutar zajednice* (primjericе, komapracije susjedstva, četvrti) i *usporedbe različitih zajednica* (primjericе, komparacija gradova, urbaniziranih područja, županija itd.) (Lyon, 1999: 151). Istraživanje sveučilišta u Teksasu u studiji *Community analysis research project* (1973.) razvilo je 12 dimenzija kvalitete života baziranih na 25 indikatora zajednice (Lyon, 1989: 153) (vidi Sliku 10).



Slika 10:
Dimenzije kvalitete života
(Community analysis
research project)
(prema: Lyon, 1999: 153)

Na koncu, postoji konsenzus oko bazičnih šest dimenzija kvalitete života zajednice (uz koje bi, drži Lyon, trebalo uključiti i manje uobičajene dimenzije poput političke aktivnosti, etničkog sastava, transporta i okoliša) (Lyon, 1999: 158):

- 1) *Ekonomija* (distribucija zanimanja, prodaja na malo, federalni dohodak, izdaci socijalne skrbi);
- 2) *Obrazovanje* (izdaci po učeniku, mjere obrazovnog postignuća);
- 3) *Zdravstvo* (dječji mortalitet, dostupnost zdravstvene skrbi, izdvajanja za zdravstvo);
- 4) *Stanovanje* (mjerenje rezidencijalne gustoće);
- 5) *Javna sigurnost* (stopa kriminala i stupnjevi angažmana vatrogasaca i policije);
- 6) *Rasna i spolna diskriminacija* (indicirane stopama nezaposlenosti).

Svemu tome možemo zaključno dodati da je za realizaciju održivosti, po svemu sudeći, doista presudan *locus*, mjesto, lokalitet. Na razini pojedinca to – uzimajući, dakako, u obzir sve raspoložive indikatore – uključuje ponajprije ono (na početku ovog poglavlja spomenuto) „otvoreno, pažljivo, obazrivo, fleksibilno, kreativno, osjećajno i voljeno životno stajalište“ (Hans-Peter Dürr). To

nam stajalište, naime, osvještjuje duboku ukorijenjenost u prirodi, i tako nam posreduje živu spoznaju da održivost, zapravo, ne trpi nikakve odgode, nego se prakticira i *sada* i – posebno – *ovdje*. To, *mutatis mutandis*, vrijedi za zajednicu – ako na održivosti ne poradi *ovdje*, *sada* će joj se, nema nikakve dvojbe, razriješiti u *nikad*.

Marija GEIGER ZEMAN
Zdenko ZEMAN

**Uvod u sociologiju
(održivih) zajednica:**

Lokalna zajednica
i integralni održivi razvoj

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 reinterpreтира. 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 shvaćanjima 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(izirana), 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 oštroumnije 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, ključnu 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 disparatne dijelove neke nekompletne i nesložive slagalice, ne slijedi i zaključak da

su odnosi između ta dva relata ravnopravni – o značajkama 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 prigrbljuje 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 kulturnim 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 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 turističkih 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.

Marija GEIGER ZEMAN
Zdenko ZEMAN

**Uvod u sociologiju
(održivih) zajednica:**
Lokalna kultura
– četvrti stup održivosti

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 „tehnološka, 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“ (Ulf

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 *strukturnalna* 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 „prisvajanja“ istočnih utjecaja i istočnih dobara – Maffesoli one koji se tiču kulture i životnog stila, a Shiva ponajprije one ekonomske), Nederveen Pietersovo 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 dirigirana ekstrakcija lokalnih dobara, globalizaciju, naravno, vide posve drugim 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 prirodnim 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 ekološko 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 Manuellu Castellsu, najvažniji suvremeni čimbenik ugrožavanja – i reaktivnog jačanja – identiteta jest „uspostavljanje novoga globalnoga sustava, koji ‘ispraznjava’ 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 podjednakoj 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 odnosi 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 „poništiti“, 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, slojevit 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 nepoznatljivom – 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 njihovoj 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 ulozi 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 Commision 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 Commision 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 poštovati 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;
- Omogućivanje 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, formulirana 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. Kulturni razvoj počiva na nizu socijalnih aktera. Glavni principi dobrog upravljanja uključuju transparentnost informacija i sudjelovanje javnosti u koncipiranju kulturnih 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 podjednako 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 vjervovanju 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 mudrošću, a njezino pojavljivanje ili glasanje drži se, pak, znamenjem smrti i umiranja. Na nekim posve drugim zemljopisnim točkama jedna druga izražajna životinja – kobra – simboližira 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 vjerovanja, 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).

LOKALNA ZAJEDNICA I RIZIK

Tijekom posljednjih desetljeća mnogobrojne su empirijske studije nastojale izmjeriti učinke okolišnih promjena na sela, gradove, lokalitete različitih gustoća naseljenosti i dimenzija – ukratko, na sve one oblike ljudskog kolektivnog života koji se uopćeno nazivaju zajednicama. Svi ti nalazi nedvojbeno pokazuju da okolišna pitanja i problemi djeluju na zajednice na značajan, često i vrlo dramatičan način. Okolišni problemi, kao što sugerira naslov knjige Valerie Gunter i Stevea Kroll-Smitha *Volatile Places* (2007.), zajednice pretvaraju u nestalna, nepostojana (*volatile*) mjesta.⁴⁹

Kad govorimo o zajednici (bilo humanoj bilo biotičkoj), ne smijemo iz vida ispuštati činjenicu da ona ne egzistira u socijalnom vakuumu, nego u društvu, koje je unazad zadnja dva desetljeća – na tragu „proročke“ dijagnoze

49 Autori spomenute knjige, ne bez prava, inzistiraju na dramatičnosti tih odnosa, uključujući, dakako, u analizu i druge, iznimno važne razine okolišno relevantnih zbivanja – ponajprije onu koja se tiče odnosa unutar samih zajednica i one koje se tiču odnosa tih zajednica s drugim zajednicama te, na koncu, i one u vezi s njihovim odnosima s akterima koji operiraju daleko izvan granica svih lokalnih zajednica. Zajednice se tako pretvaraju u svojevrsno bojno polje na kojem se očituju i djeluju različiti, često i tvrdo suprotstavljeni interesi. O tome svjedoče već i sami naslovi nekih poglavlja iz spomenute knjige: „Kad se okoliši i zajednice sukobe“, „Povjerenje i izdaja“, „Problem nesigurne spoznaje“ itd. (usp. Gunter & Kroll-Smith, 2007).

njemačkog sociologa Ulricha Becka iz 1980-ih⁵⁰ – opravdano nazivati *društvom rizika*. Rizik se, prema Becku, najkraće može definirati kao „sistematski način izlaženja na kraj s opasnostima i nesigurnostima koje izaziva i uvodi sama modernizacija“ (Beck, 1996: 21). Pritom se svakako treba podsjetiti da se rizik nije pojavio tek s modernošću, nego se on u uvjetima modernosti „samo“ *totalizirao*, odnosno prometnuo iz nečega što je nekoć bilo posve *osobno* (i povezano s hrabrošću, pustolovinom itd.) u nešto što djeluje (i) *globalno*, pa, na koncu, ugrožava i sav život na Zemlji. Rizici, inzistira Beck, proizlaze iz „interne odluke“, odnosno ovise o „simultanoj znanstvenoj i socijalnoj konstrukciji“, pri čemu kao „jedan od uzroka, sredstvo definiranja i izvor rješenja za rizike“ nastupa i sama znanost (Beck, 1996: 155). Beckova određenja nam jasno daju do znanja da rizik nije moguće svesti isključivo na vanjsku opasnost – on je, naprotiv, ponajprije stvar naše *procjene* (ili interpretacije) vanjske opasnosti ili, ako se hoće, određena *slika* o nečemu što nas (posve realno) ugrožava. Ta slika je plod znanstvene i socijalne konstrukcije, a cijela je situacija dodatno zakomplicirana činjenicom da znanost, taj glavni kognitivni alat modernog zapadnog čovjeka, nije samo sredstvo definiranja i rješavanja problema rizika nego i jedan od njegovih glavnih uzroka.

Prije nego što prijedemo na druge važne aspekte rizika kako ih raščlanjuje Beck, naglasit ćemo neke osnovne distinkcije koje olakšavaju orijentiranje u toj problematici. Ponajprije, treba jasno razlučivati rizike i katastrofe. Prema jednoj od brojnih uopćenih definicija, „rizik“ predstavlja kompozitnu mjeru između vjerojatnosti pojave nekog neželjenog scenarija i intenziteta neželjenih posljedica koje takav scenarij može uzrokovati“ (Čaldarović & Škarnata, 1995: 371). Rizik i katastrofa su, prema Čaldaroviću, „dvije različite dimenzije procjenjivanja“ opasnosti – „iako neki rizici mogu biti (postati) katastrofalni zbog posljedica do kojih će (možda) dovesti, većina rizika ne mora imati katastrofalne dimenzije“ (Čaldarović, 1994: 2). Do katastrofa, mogli bismo reći, dolazi samo ako se *veliki* rizici uspiju aktualizirati. Ili, drukčije rečeno, rizik je potencija, mogućnost, a katastrofa, naprotiv, aktualnost, ostvarenje velike prijetnje.

U literaturi je, dakako, moguće pronaći različite tipologije rizika (teži i lakši, individualni i kolektivni, očekivani i neočekivani itd.), no jedna od najvažnijih distinkcija zacijelo je ona između *prirodnih* i *tehnoloških* rizika (Čaldarović, 1994: 3).

50 Mislimo na Beckovu knjigu *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, koja je izvorno objavljena 1986. godine.

Tablica 11: **Prirodni i tehnološki rizici – usporedba nekih važnijih svojstava**
(prema: Čaldarović, 1994: 3-4)

Prirodni rizici	Tehnološki rizici
– prepoznatljivi, vidljivi, prihvaćaju se kao „dani“, kao činjenice koje jednostavno postoje – ne moraju se znati njihovi uzroci i posljedice – ne treba ih posebno tumačiti – njihova pojava i posljedice posebno ne iznenađuju – djelomice se može utjecati na njihove posljedice (ako se društvo unaprijed organizira i priremi).	– proizvodi ljudske djelatnosti, nisu niti „dani“ niti (samo)razumljivi – eksperti trebaju informirati javnost o njihovim uzrocima i posljedicama – eksperti ih interpretiraju i daju upute o primjerenom ponašanju – nužnost prevladavanja (ili bar smanjivanja) jaza između eksperata (promatrači prvoga ranga) i laika (promatrači drugog ranga).

U literaturi se često spominje i pojam *hazarda*, pa treba barem naznačiti odnos između njega i rizika. Prema Susan Cutter,⁵¹ „rizik“ je mjera vjerojatnosti pojavljivanja *hazarda*, a „hazard“ je mnogo širi koncept koji uključuje vjerojatnost pojavljivanja događaja, utjecaj i jačinu događaja na društvo i okoliš, kao i sociopolitički kontekst u kojem se situacija odvija“. Cutter zaključuje da su „hazardni opasnosti za ljude i stvari koje ljudi cijene, a rizik je mjera stupnja opasnosti pojedinog *hazarda*“ (Cutter, prema: Čaldarović, 1994: 4). Prema tim određenjima, rizik, dakle, treba razumjeti kao određeniju, mjerljivu opasnost, a hazard kao znatno neodređeniju, manje transparentnu, pa i difuznu prijetnju, koja se opire kvantifikaciji i preciznijem definiranju.

Međutim, kako god shvaćali spomenute kategorije i koncepte, važno je ne smetnuti s uma već naglašenu temeljnu činjenicu da je rizik proizvod znanstvene i socijalne konstrukcije. On, najkraće rečeno, nije opasnost viđena „golim okom“, nego znanstveno i društveno definirana slika određene opasnosti (ili *hazarda*). Ako je riječ o posebno velikoj opasnosti – s dalekosežnim, posebno teškim posljedicama za sigurnost i živote ljudi i neljudskih bića te materijalnu imovinu – njezino ostvarenje rezultira stanjem koje uobičajeno kvalificiramo katastrofom.

Kao što smo već spomenuli, Ulrich Beck je fenomen rizika tematizirao još polovicom 1980-ih godina, ukazujući na uznemirujuću činjenicu da opasnosti s kojima se

51 Cutter, Susan (1993). *Living with the Risk. The Geography of Technological Hazards*. London: E. Arnold.

suočuje moderno društvo nisu rubna, lako rješiva pojava, nego proizlaze iz samih temelja modernoga društva. U drugoj je polovici 20. stoljeća, prema Becku, došlo do velikog prijeloma u najrazvijenijim modernim društvima – modernizacijski su procesi razgradili industrijsko društvo i oblikovali jednu novu, bitno drukčiju modernost, koja se više ne da razumjeti pomoću starih kategorijalnih i konceptualnih alata. U tom smislu Beck razlikuje *klasičnu*, prvu ili jednostavnu modernost, s jedne strane, i drugu, *refleksivnu* modernost, s druge strane. Klasična modernost i modernizacija osigurale su prijelaz iz tradicijskog, predmodernog društva u (proto)moderno društvo. Tu se radilo o nereflektiranoj, automatskoj, „refleksoliki“ tradicijom opterećenoj modernosti koju su u međuvremenu potkopali simultani, uzajamno povezani procesi: globalizacija, individualizacija, rodna revolucija, podzaposlenost i nastajanje globalnih rizika (ekološka kriza, krah globalnih financijskih tržišta). Glavni politički i teorijski izazov današnjice jest simultano odgovoriti na sve te izazove, zaključuje Beck. Glavnina njegove raščlambe fenomena rizika može se sabrati u pet argumentacijskih sklopova (Zeman, 2004: 220-222):

- 1) Rizici koji se javljaju u kasnoj modernosti izazivaju sistematsku i često ireverzibilnu štetu, ostajući, u pravilu, posve nevidljivi golom oku. Budući da su utemeljeni na kauzalnim interpretacijama, oni se pojavljuju samo u obliku (znanstvene ili protuznanstvene) spoznaje o njima. Stoga ih se *u okvirima znanja* može i mijenjati: uvećavati, dramtizirati, minimalizirati ili osporavati (što i čine razni socijalni akteri). Moderni su rizici otvoreni *socijalnom definiranju* i *konstruiranju*, pa ključni društveni i politički položaji pripadaju socijalnim akterima koji imaju privilegiju definiranja rizika (masovnim medijima, znanstvenim i pravnim institucijama itd.).
- 2) Neki su ljudi više pogođeni distribucijom i rastom rizika od drugih, čime nastaje novi tip egzistencijalnoga položaja: tzv. *socijalni rizični položaj* (*social risk position*). Iako se donekle poklapa s nekim klasnim i stratifikacijskim razdjelnicama, distribucijska se logika rizika fundamentalno razlikuje od njih. Moderni rizici, naime, prije ili kasnije pogađaju sve, pa tako pod njihov udar neizbježno dolaze i oni koji ih proizvode ili izvlače profit iz njihove proizvodnje (tzv. efekt bumeranga) – „siromaštvo je hijerarhijsko, a smog demokratičan“ (Beck, 1996: 36). Povrh toga, modernizacijski rizici ne ugrožavaju samo zdravlje

nego i legitimaciju, vlasništvo i profit. Oni proizvode i nove međunarodne nejednakosti uzduž dviju crta: između zemalja Trećeg svijeta i industrijskih država, ali i između samih industrijskih država. Tako nastaje „svjetsko društvo rizika“ – nitko ne ostaje izvan arene rizika.

- 3) Difuzija i komercijalizacija rizika ne prekida s logikom kapitalističkog razvoja, nego je samo podiže na novi, viši stupanj. Sa stajališta „pobjednika“ u društvu rizici su samo *big business*, oni funkcioniraju kao *nezasitni* zahtjevi za kojima su ekonomisti tako dugo tragali – „civilizacijski rizici su bure zahtjeva bez dna, nezadovoljivi, beskrajni, samoproizvodljivi“ (Beck, 1996: 23), pravi *perpetuum mobile* razularene modernizacije.
- 4) Civilizacija nam pripisuje rizike i mi ne možemo učiniti ništa što bi to spriječilo – na djelu je „novo globalno pripisivanje rizika, u svjetlu kojega pojedinačne odluke jedva da postoje“ (Beck, 1996: 41). U tom kontekstu znanje – i to ponajprije znanje o rizicima – dobiva i posve novo, *političko* značenje, čime se otvara i novo područje istraživanja za sociologiju. Ona mora posebno pomno istraživati izvore i distribuciju znanja o rizicima.
- 5) Kad su jednom društveno prepoznati, rizici postaju politički eksplozivni, a ono što je nekoć držano nepolitičkim, odjednom postaje najvažnijim materijalom politike. Tako na ono što se nekoć smatralo područjem „privatnosti“ proizvodnog pogona danas pada snažno svjetlo javnog interesa. Pritom glavna rasprava o definiciji rizika više ne uključuje samo pitanje sekundarnih posljedica za zdravlje prirode i čovječanstva (iako i one, dakako, ostaju iznimno važne) nego uključuje i problematiziranje neposrednih društvenih, ekonomskih i političkih aspekata i posljedica uzgrednih učinaka industrijske proizvodnje. Ekologija tako „ukida neutralnost i objektivnu apolitičnost ekonomske sfere“ (Beck, 1997: 160). U društvu rizika katastrofe zadbivaju ogromne političke potencijale, pa društvo rizika postaje „katastrofično društvo“, društvo u kojemu „izvanredne prilike prijete postati normom“ (Beck, 1996: 24). Sva ta zbivanja neizbježno prijete opsežnim reorganizacijama odnosa moći u društvu.

Našu pozornost zaslužuje i Beckova teza da stupanjem rizika na društvenu scenu afirmativnoj logici stjecanja počinje konkurirati negativna logika izbjegavanja, poricanja i reinterpretacije. Stoga i budućnost, ta ključna vremenska

dimenzija u uvjetima modernosti, dobiva drukčije predznake i „poprima neprijateljsko, prijeteće lice“ (Zeman, 2004: 223). Budućnost je, naime, nešto čega se, po svemu sudeći, prije trebamo bojati nego joj se veseliti. Na tu i takvu – neizvjesnu, često i zastrašujuću – budućnost upućuje nas rizik, anticipirajući destrukciju koja se još nije zbila, ali koja je, s obzirom na stanje stvari, realno moguća. Pritom nije najmanje važna činjenica da neke od danas prepoznatljivih opasnosti upućuju na totalnu destrukciju koja bi mogla izbrisati sav život s lica Zemlje. No, neovisno o tome kakvu budućnost očekivali, rizik je uvijek okrenut prema naprijed, „središte svijesti o riziku ne leži u sadašnjosti, nego u budućnosti“ (Beck, 1996: 34). Ta okrenutost spram budućnosti otvara, bar načelno, i mogućnost nešto svjetlijih perspektiva – pod uvjetom da se nađu produktivniji načini nošenja s rizikom. Na žalost, raspoloživi uvidi sugeriraju zaključak da ta mogućnost nije ničim zajamčena.

Za razliku od općih hazarda koji čovjeka prate kroz povijest (bolest, smrt, socijalni nemiri), rizici kasne modernosti – omiljeni Beckovi primjeri jesu globalno zatopljanje, efekt staklenika, stanjenje ozonskog omotača... – jedinstveni su, svojstveni isključivo svome dobu. Današnje je rizike od nekadašnjih moguće razlikovati prema nekoliko osnova (Higgins & Natalier, 2004: 78-79):

- 1) *Izvor.* Nekad su opasnosti i katastrofe svoje žrtve nalazile kao njihova „sudbina“ ili kao izraz volje „bogova, demoni ili prirode“ (Beck). Današnje rizike, naprotiv, generira društvo. Oni dolaze iznutra, jer izrastaju iz neuspjeha socijalnih institucija da kontroliraju rizike koji su im inherentni. Primjerice, izlivanje kemikalija ili radijacije više su od pukih nusproizvoda industrijalizma i kapitalizma – oni su u skladu s logikom industrijskog kapitalizma i modernizacije.
- 2) *Doseg i učinak.* Danas je svijet suočen s mogućnošću apokalipse, a takav doseg djelovanja, dakako, nema povijesnog presedana. Rizici transcendiraju vrijeme jer njihovi učinci nisu ograničeni na sadašnje generacije, a zacijelo će ih u potpunosti iskusiti tek one koje još nisu rođene. Oni također transcendiraju i prostor. Riječ je o globalnim rizicima, koji se šire ne samo daleko izvan područja tvornice koja ih može proizvoditi nego lako, i neizbježno, prelaze i državne granice, okrećući se, bez razlike, i protiv onih koji ih proizvode (efekt bumeranga). Od njih ne mogu pobjeći ni imućni građani jer je, već spomenutim Beckovim riječima, „siromaštvo... hijerarhijsko, a smog demo-

kratičan“ (Beck, 1996: 36). Kao što je već spomenuto, rizici imaju potencijal proizvodjenja sistematske i ireverzibilne štete. Problem nije samo u njihovoj nepredvidljivosti nego, još više, u činjenici da se protiv njih nije moguće osigurati niti ih je moguće primjereno kompenzirati. Na taj način društvo kasne modernosti potkopava temeljne organizacijske principe same modernosti – instrumentalnost i racionalnu kontrolu.

- 3) *Poteškoće identifikacije.* Nekoć za identifikaciju tvorničkog smoga nije bilo potrebno specijalističko znanje jer je on bio vidljiv golim okom. Današnji se ljudi, naprotiv, u pokušajima predviđanja ili izbjegavanja opasnosti ne mogu pouzdati u vlastita osjetila: „radijacijski oblak“ ne izgleda kao oblak, niti možemo pogledati u nebo, vidjeti ‘ozonsku rupu’ i onda je zaobići“ (Higgins & Natalier, 2004: 79). Rizici su nevidljivi, ne mogu se namirisati, čuti, dodirnuti niti okusiti – laicima su neuhvatljivi i nespoznatljivi.

Rizik i modernost nerazmrsivo su isprepleteni. Živjeti u modernosti znači živjeti u „sekularnoj kulturi rizika“, jer „modernost je kultura rizika“ (Giddens, 1997: 181, 3). Na oblikovanje te „kulture rizika“ utjecala su, prema Kalanju, tri glavna ekološka poticaja: 1) neposredna percepcija ekoloških incidenata i mogućih katastrofa; 2) refleksivna briga za sudbinu prirode; 3) znanstvenokritički uvid i društvena funkcija tehnološkosti (Kalanj, 1994: 137-143). Svaki bi od tih poticaja, već i sam po sebi, bio značajnim izvorom bujanja društvene svijesti o riziku, no uzeti zajedno – u sinergijskim procesima uzajamnog potvrđivanja i amplifikiranja – oni formiraju uzlaznu spiralu društvene svijesti koja „kulturu rizika“ povremeno opasno približava „kulturi straha“. U tom kontekstu strah može uroditi društvenom koristi, senzibilizirajući i mobilizirajući članove zajednice.

Tablica 12: **Razlike između prijašnjih društava i društva rizika**
(prema: Cifrić, 1994: 32)

Društvo 19. stoljeća	Društvo rizika (20. stoljeće)
• Gladan sam! • Zajedništvo/solidarnost iz nužde • Jednakost • Vrijednosni sustav “nejednakog” • Utopijski: povećati neko dobro • Donji slojevi su pogođeni rizikom • Raspodjela bogatstva • Modernizacija (“u” industrijskom društvu, jednostavna modernizacija) • Rizik je konkretno vidljiv • Proizvodnja bogatstva • Kompatibilnost raspodjele bogatstva i rizika: dominacija bogatstva	• Bojim se! • Zajedništvo/solidarnost iz straha • Sigurnost • Vrijednosni sustav “nesigurnog” • Utopijski: defanzivno smanjiti rizik • Svi su pogođeni rizikom • Raspodjela rizika • Modernizacija (“premissa” industrijskog društva, refleksivna modernizacija) • Rizik je nevidljiv • Proizvodnja rizika • Inkompatibilnost raspodjele bogatstva i rizika: dominacija rizika

Beckove su koncepcije rizika pobudile široku raspravu, etabrirajući problematiku rizika kao jednu od središnjih tema znanstvenog, stručnog ali i javnog diskursa tijekom posljednjih dvaju i pol desetljeća. Ne ulazeći u detalje nekih (bolje ili lošije utemeljenih) kritika upućenih Beckovim stajalištima, ovdje spominjemo samo da je diskusija o njima revitalizirala i jedan stariji, uopćeniji spor – onaj između *realista* i *socijalnih konstrukcionista* (Higgins, Natalier, 2004: 80-83). Prema *realističkoj* struji u okolišnoj sociologiji, tvarnost i efekti rizika egzistiraju neovisno o ljudskim djelovanjima i izvan su domaćaja ljudskih pokušaja da ih razumiju i njima upravljaju. *Socijalni konstrukcionista*, naprotiv, naglašuju kulturalne definicije i interpretacijske matrice koje daju određen oblik okolišnim pitanjima kao specifičnim socijalnim problemima.

Dakle, prema socio-konstrukcionističkim interpretacijama, rizici su socijalno definirani i kreirani, a ni u kojem slučaju nisu puki „objektivni“ fenomeni koji čekaju da budu otkriveni, takvi kakvi su „po sebi“. Hannigan⁵² je (s osloncem na Hilgartnera) diferencirao tri glavna konceptualna elementa u socijalnoj definiciji rizika (prema: Higgins, Natalier, 2004: 81):

52 Hannigan, J. A. (1995). *Environmental Sociology: A Social Constructionist Perspective*. London: Routledge.

- 1) *Objekt* za koji se vjeruje da proizvodi rizik. Da bi se pokušalo odrediti rizik, njegov izvor mora biti jasno određen i definiran – oko čega ne mora biti dovoljnog slaganja.
- 2) Pretpostavljena *šteta*.
- 3) Povezivanje koje pretpostavlja postojanje *kauzalnih odnosa* između objekta i štete – često pomoću znanstvene i statističke evidencije. Ti dokazi, međutim, često uključuju pravne i moralne prosudbe i tvrdnje.

Socijalno definiranje rizika, dakle, određuje sve ključne elemente rizika i njihovu povezanost, a propuštanje cijele tako nastale strukture kroz filtre pravnih i moralnih normi i pravila, daje definitivnu procjenu rizika. Komentirajući sadržaj debata između realističkih i konstrukcionističkih pozicija, Higgins i Natalier (2004: 82) ustvrđuju da se velik dio radova iz okolišne sociologije može podvesti pod odrednicu „blag ili kontekstualni konstrukcionizam“ jer se fokusira na načine na koje ljudi interpretiraju okolišne probleme (i na kontroverzije oko tih određenja), ali ne odustaje ni od stava da materijalni i često ozbiljni rizici egzistiraju neovisno o tvrdnjama i zahtjevima bilo koje grupe. S druge strane, ni realistički pristup nije tako strog da se ne bi približio konstrukcionizmu, barem u priznavanju konzekvencija promjenjivosti i prijeporne naravi znanstvenog znanja – što je već notorna činjenica u sociologiji uopće. Stoga Alan Irwin sugerira da je umjesto o realističkom i konstrukcionističkom „taboru“ primjereneije govoriti o „konstrukcionističkim realistima“ i „realističnim konstrukcionista“, što nas upućuje i na uopćeniji zaključak da je „za disciplinu posve zdravo da bude otvorena alternativnim perspektivama – i da te perspektive, zauzvrat, budu otvorene uzajamnoj kritici i debati“ (Irwin, 2001: 187).

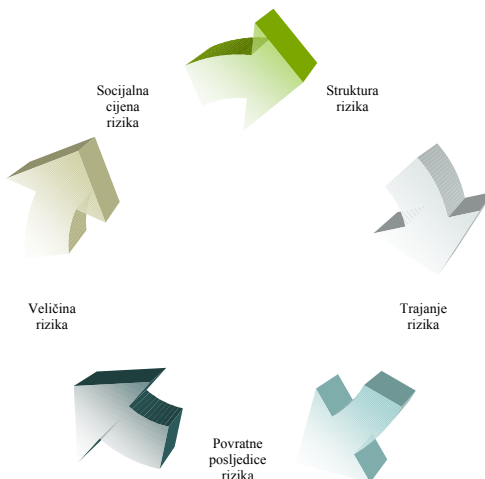
Što se zbiva kad rizik postane kontekstualiziran?

U radu *Analiza strukture ekologijskih rizika* Čaldarović i Rogić izlažu „osnovne sociologijske značajke važne u analizi strukture ekologijskog rizika“ (Čaldarović & Rogić, 1997: 37). Tu je riječ o pet posebno važnih dimenzija koje se izdvajaju kad se ekološki rizik pokuša kontekstualizirati u određenu mikrosredinu (lokaciju ili zajednicu): 1) struktura rizika, 2) trajnost rizika, 3) povratna narav posljedica rizika, 4) veličina rizika i 5) socijalna cijena rizika (Čaldarović & Rogić, 1997: 37-52).

- 1) *Struktura rizika* povezana je s višeznačnim cjelinama sustava pojmova različitih vrsta, pri čemu se gotovo uvijek radi o postojanju većeg ili manjeg straha, višeg ili nižeg stupnja opasnosti i anksioznosti. Neki su rizici zbog svoje strukture neočekivani i nepredvidljivi, dok su drugi očekivani; samostalno izabrani rizici, a neki izabrani od drugih (drugi pojedinci, grupe, zajednice, tvornica, država, društvo...). O prirodnim i tehnološkim rizicima ovdje je već bilo govora. Za prepoznavanje ili registriranje rizika ključni su: dimenzija pojave, stupanj opasnosti, karakteristike posljedica, socijalna cijena i politička procjena. Autori ističu važnost distinkcije rizika na one s niskom vjerojatnošću i visokim posljedicama (primjerice, potres, poplava) i one s visokom vjerojatnošću i malim posljedicama (primjerice, automobilske nesreće). Rizici su „postali svojevrsna ‘nova normalnost’ djelovanja suvremenih društava, odnosno svojevrsno ‘socijalno uokvirivanje’ svakodnevice suvremenosti“, tvoreći „prizmu“ kroz koju danas „valja procjenjivati ukupnu socijalnu zbilju“ (Čaldarović & Rogić, 1997: 38).
- 2) *Trajnost rizika*. Rizici traju i razvijaju se u određenom vremenskom rasponu, a njihova trajnost je izražena u posljedicama koje mogu trajati dulje ili kraće vrijeme, ili, pak, mogu biti trajne, nepopravljive. U tom se smislu nameće distinkcija između tehničkog trajanja i socijalnog trajanja (koje može biti neovisno o realnim, tehničkim karakteristikama rizika, pa je često simboličko). Rizici su međusobno povezani – izbijanje jednog povlači za sobom pojavu drugih. Rizicične situacije vode složenim posljedicama, kreiraju kompleksnu socijalnu situaciju koja uključuje akcije različitih aktera i mehanizama kojima se pokušavaju ublažiti posljedice.
- 3) *Povratna narav posljedica rizika*. Postavlja se pitanje: kolika je važnost nekog rizika za zajednicu, ili, preciznije: koliku i kakvu važnost zajednica pridaje pojedinim dimenzijama rizika? Ocjena nekog rizika najčešće se svodi na procjenu vjerojatnosti njegova pojavljivanja u okvirima normalnog odvijanja nekog procesa u kojemu iznenada dolazi do poremećaja. Procjenjivanjem rizika opasnosti se dodaje vrijednosna komponenta njegovih mogućih posljedica. Povratni učinci rizika ovise o tome je li riječ o voljnim ili prisilnim, samostalno izabranim ili nametnutim, lakšim ili težim (smrtonosnim), nepoznatim ili poznatim, starim ili novim rizicima. Taj je segment povezan s podjednakom distribucijom rizika u zajednici (koji je povezan s *NIMBY* sindromom, o kojemu će ubrzo biti

više govora). „Stvaranje smisla o događajima“ (Čaldarović & Rogić, 1997: 43) u okolišu rezultira različitim (re)akcijama. Pritom su od velike važnosti: a) proživljeno iskustvo o konkretnom hazardu, b) konkretno znanje o mogućnosti pojavljivanja hazarda, c) predrasude i suživljenost s određenom situacijom, što utječe na sliku potencijalne opasnosti.

- 4) *Veličina rizika* jest „složena veličina koja se sastoji od kvantificiranih obilježja i nekvantificirajućih kvalitativnih dimenzija rizika“ (Čaldarović & Rogić, 1997: 44). Kvantifikacija kvalitativnih dimenzija rizika pod velikim je utjecajem konteksta, predrasuda, karakteristika socijalne sredine, predznanja, lokalnih pretpostavki, bliskosti rizika, ne/poznatosti rizika, trenutačnih i budućih šteta koje rizik izaziva, socioekonomskog statusa pojedinca itd. Veličina rizika i njegovo uočavanje, odnosno doživljaj specifični su, kontekstualizirani i temporalizirani. U tom je kontekstu važna i spoznaja da „nužan i nezaobilazan postupak u ukupnom upravljanju rizicima“ jest „komunikacija o riziku“ (Čaldarović & Rogić, 1997: 47).
- 5) *Socijalna cijena rizika* jest „zbroj... svih šteta do kojih neki rizik dovodi“ (Čaldarović & Rogić, 1997: 49). Tu je (socijalnu) cijenu vrlo teško „izračunati“ jer ona obuhvaća cijenu mjerljivih posljedica, ali i mnoge „nedivljive“, neizmjerljive dimenzije simboličke i psihologijske naravi, pa i neke nepoznate dimenzije. Kad je riječ o „izračunu“ cijene rizika, od velike važnosti jest i javnost, koju treba gledati diferencirano. Nužno je, naime, imati na umu određene distinkcije: između javnosti izložene riziku i one koja to nije, između lokalne i šire javnosti, između pasivne i aktivne javnosti.



Slika 11:

Kontekstualizacija ekološkog rizika na određenu mikrosredinu (zajednicu ili lokaciju) – ključne dimenzije (prema: Čaldarović & Rogić, 1997: 37-52)

„Fenomen“ (ili „sindrom“) *NIMBY* (*Not in my backyard*) privukao je svojedobno (tijekom 1980-ih i kasnije) veliku pozornost znanstvenika iz područja društvenih i humanističkih znanosti. Uz *NIMBY* su se pojavili i drugi akronimi srodnih značenja, poput *NIABY* (*Not In Anyone's Backyard*), *NOPE* (*Not On Planet Earth*) ili *LULU* (*Locally unwanted land-use*). Sindrom *NYMBY* je povezan s idejom „distributivne pravde“, prema kojoj „svaki građanin, regija ili predjel neke zajednice (države) ima podjednaku mogućnost dobiti i svoj dio u zajedničkom onečišćivanju okoliša, odnosno zbrinjavanju dijelova njegove upotrebe“ (Čaldarović, 1997: 114). Prema Šućuru, moguće je identificirati nekoliko strukturalnih elemenata sindroma *NIMBY* (Šućur, 1992: 557-558):

- 1) Nedostatak povjerenja u vlast i stručnjake;
- 2) Nepoštivanje načela pravednosti koje zahtijeva ravnomjernu raspodjelu rizika i koristi;
- 3) Percepcija utjecaja određenog projekta na zdravlje i opći način života u zajednici;
- 4) Različiti strahovi i rizici, posebno s obzirom na različitost percepcija rizika stručnjaka i laika (ugrožene zajednice);
- 5) Problemi koji proizlaze iz razlike u optikama i kriterijima tehničke racionalnosti i socijalne odgovornosti;
- 6) Problemi koji proizlaze iz nedostatka sudjelovanja javnosti.

NIMBY neizbježno vodi stigmatizaciji mjesta, lokaliteta ili regije u kojoj se rizični pogoni namjeravaju locirati, što znači da se trajno mijenjaju karakteristike, poželjnost i vrijednost nekog mjesta. Potencijalno opasna postrojenja mogu i mobilizirati lokalno stanovništvo, no takve inicijative, u pravilu, ne dovode do restauracije prijašnjeg stanja – jedini mehanizam koji se primjenjuje kako bi se *NIMBY* smanjio ili eliminirao jest „sustav naknada ili odšteta“ (Čaldarović, 1997: 120), utemeljen na pretpostavci da je novcem moguće kompenzirati svaku moguću štetu (pa tako i gubitak onih vrijednosti koje nisu izrazive novčanim ekvivalentom).

Pokret okolišne pravde (*environmental justice movement*) obuhvaća širok raspon marginaliziranih i obespravljenih grupa i/ili zajednica („obojeni“, siromašni, žene) koje su pod najvećim utjecajem loših okolišnih uvjeta. Mnogi aktivisti smatraju kako se *mainstream environmentalizam* fokusira na okolišnu problematiku bijele srednje klase, a ne manjinskih zajednica. Pokret je povezan i sa skepsom prema „racionalnim argumentima eksperata“ o okolišnim utjecajima jer se drži da su stručnjaci najčešće pod utjecajem onih koji imaju moć, pa zagovornici okolišne pravde traže „alternativnu racionalnost“ (Harvey⁵³). Pritom se težište premješta s pitanja što je „legalno, znanstveno i pragmatički moguće“ na pitanje „što je moralno ispravno“ (Julian, 2004: 119). Dorceta Taylor naglašuje kako su upravo „obojeni“ (*people of color*) bili ti koji su teme „okolišnog rasizma, okolišne pravičnosti, okolišne pravde, okolišne ucjene i toksičkog terorizma“ (Taylor, 1997: 38) postavili u prvi plan recentnih okolišnih debata. Prema Taylor, okolišna pravda je četvrta faza okolišnog pokreta, koja označuje „radikalno napuštanje tradicionalnih načina opažanja, definiranja, organiziranja, borbe i diskutiranja okolišnih pitanja“ (Taylor, 1997: 40). Nekoliko je čimbenika pridonijelo pojavi pokreta okolišne pravde i porastu angažmana „obojenih“ oko okolišnih pitanja (Taylor, 1997: 41):

- 1) Mnoge su zajednice i pojedinci bili zapanjeni kad su otkrili da su bili izlagani otrovima i drugim okolišnim hazardima;
- 2) Odluke koje su rezultirale smještanjem velikog broja odlagališta otpada na određenim lokalitetima;
- 3) Koncentracija visokozagađujuće industrije i postrojenja na određenim lokacijama;
- 4) Namjerno i planirano tretiranje manjina i populacije s niskim primanjima kao „žrtava“ u čijem će se okolišu smještati otpad iz opasnih postrojenja, što je stimuliralo dotad neviđenu razinu okolišnog aktivizma u manjinskim zajednicama;
- 5) Gornji čimbenici rezultirali su pojavom posve nove vrste okolišnih aktivista.

Pokret okolišne pravde bori se protiv mnogih nejednakosti unutar određene zemlje te diskriminacije i nejednakosti na temelju rase, roda i klase, pa ne čudi da je

53 Harvey, D. (1996). *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell.

isprepleten s pokretom za ljudska prava, sindikalnim pokretom, ženskim pokretom, ekofeminizmom i okolišnim pokretom (Taylor, 1997: 65).

Indijanci – od romantične predodžbe do okrutne stvarnosti

Andy Smith u svojim radovima ukazuje na iskrivljene predodžbe o Indijancima. Ni mediji ni dio akademskih krugova nisu imuni na romantiziranu sentimentalnost „indijanskog *environmentalizma*“. No, imuni su na činjenicu da je prostor koji naseljuju Indijanci (rezervati) izložen velikoj okolišnoj destruktiji, pri čemu je stanovništvo ugroženo radijacijom i nizom drugih opasnih zagađenja. Smith drži da ekofeministice „ne raspravljaju na adekvatan način o materijalnim uvjetima u kojima Indijanci žive, niti kako ti uvjeti utječu na ne-Indijance i koje strategije možemo primijeniti da zaustavimo genocid nad Indijancima te okončamo destruktivne oblike razvoja resursa na indijanskoj zemlji“. Ekofeministice, nastavlja Smith, Indijance „radije upotrebljavaju kao inspirativne simbole za okolišni pokret“ (Smith, 1997: 30). One ih citiraju, ali ne ulažu previše vremena i truda u razvijanje odnosa s indijanskim zajednicama. Postoji stereotip o Indijancima kao „ranim“ ljudima, no oni su, dakako, zbiljski, sadašnji ljudi, naši suvremenici koje muče suvremeni problemi.

Izvor: Smith, 1997: 21-37

Okolišni problemi Roma u Mađarskoj

Krista Harper je u radu *Does Everyone Suffer Alike? Race, Class, and Place in Hungarian Environmentalism* (2007.) izložila nalaze svog istraživanja okolišne problematike, civilnih prava Roma i javnog zdravlja u Mađarskoj, te pokazala kako su grupe koje najviše pate zbog izraženih socioekonomskih dispariteta osjetljivije i ranjivije na okolišnu degradaciju i bolesti. Time je u rasprave uvedena *politička ekologija ljudskog zdravlja* te naznačena mogućnost prevladavanja jaza između okolišnih i romskih organizacija u Mađarskoj. Naime, uz okolišni je pokret bila vezana ideja da okolišna problematika ne diskriminira nikoga jer smo svi osjetljivi i svi imaju koristi od čiste vode, zraka, tla. Tako su i mađarski *environmentalisti* bezrezervno prihvatili egalitarnu ideju da okolišni problemi utječu na sve jednako, bili oni bogati ili siromašni. No, Harper je uočila socijalne nejednakosti u okolišnim debatama, ali i neproporcionalnost patnje u slučajevima okolišnog zagađenja. Ljudi sa srednjim i nižim prihodima u gradovima, siromašni iz ruralnih područja, Romi... – sve su

to kategorije populacije koje su izloženije i ranjivije (Harper, 2007: 109-110). Prema mnogim kritičarima, okolišni pokret je pokret srednje klase, no „prostorna dimenzija urbano/ruralno nejednakosti“ postaje sve vidljivijom jer nove okolišne udruge u provinciji imaju drugačije probleme od udruga u Budimpešti, koje sudjeluju u nacionalnim kampanjama. Etnicitet i rasa, a posebice Romi kao najveća etnička manjina u Mađarskoj, ostaju nevidljivi u okolišnim raspravama jer se glavnim romskim pitanjima/problemima smatraju siromaštvo i edukacija. Rome, dakle, prema tom stereotipu muče socijalna, a ne okolišna pitanja. Nekoliko je mađarskih udruga poduprlo romske projekte održivog razvoja. Radeći s aktivistima, Harper je uočila brojne slučajeve zagađenja i odlaganja toksičnog otpada u romskim naseljima ili četvrtima, što je rezultiralo obolijevanjem ili smrću nekih stanovnika tih naselja (primjerice, trovanje tekućinom iz baterija 1995. godine) (Harper, 2007: 113). Unatoč sve opsežnijoj evidenciji o suprotnom, Romi i *environmentalisti* iz srednje klase još uvijek imaju različite kulturalne pretpostavke o zagađenju, otpadu i proizvodnji.

Povrh toga, moguće je govoriti o dvije verzije Roma. *Romantizirana* verzija ideje o Romima vezana uza staru ideju plemenitih divljaka – slobodnih, kreativnih duhova povezanih s prirodom. Druga, *rasistička* verzija u Romima vidi tek „pokvarenjake“ i socijalne parazite. Promotreni kroz diskriminacijske naočale, Romi izgledaju prljavi jer su povezani sa zagađenjem, jer skupljaju otpad, a domovi su im puni predmeta sa smetlišta. U vrijeme socijalizma povezivani su s prljavim radom u teškim industrijama (koje su inače bile snažnim simbolom modernizacije i razvoja u socijalizmu). S obzirom na to da okolišni pokret počinje prepoznavati rasu i klasu kao relevantne čimbenike te počinje uviđati povezanost socijalne i ekonomske marginalizacije, zdravlja i mjesta, otvara se, barem načelno, i mogućnost za poboljšanje statusa manjina.

Izvor: Harper, 2007: 109-126

Kako istraživati zajednicu pogođenu okolišnim konfliktima i rizicima?

Nije se teško složiti s tvrdnjom da kao što liječnik treba dubinsko medicinsko znanje da bi oboljeloj osobi mogao postaviti točnu dijagnozu, tako i socijalni znanstvenici trebaju imati dubinsko znanje o lokalnoj zajednici prije nego što krenu u analizu lokalnih konflikata. Pritom treba imati na umu konstataciju američkog sociologa Kaia Eriksona da je svaka okolišna katastrofa „unikatna privatna tragedija“ (Gunter & Kroll-Smith, 2007: 39) i čimbenik koji zajednicu, s jedne strane, transformira u „nepostojano

mjesto“ (Gunter & Kroll-Smith, 2007: ix), a s druge u poligon sukoba – unutar zajednice i/ili s vanjskim akterima. Gunter i Kroll-Smith razlikuju tri vrste okolišnih konflikata koji se mogu voditi unutar neke lokalne zajednice (Gunter & Kroll-Smith, 2007: 10):

- 1) *Sporovi oko konzervacije* (očuvanja) (*conservancy dispute*) – borbe oko definiranja i načina zaštite prirodnih područja, životinjskih vrsta ili određenih artefakata koje su izradili ljudi (primjerice, povijesne građevine);
- 2) *Sporovi oko posjeda* (*siting dispute*) – suprotstavljanja određenim prijedlozima uporabe zemlje, odnosno određenog dijela zemljišta, često u vezi s izgradnjom novih ili modifikacijom djelovanja starih objekata ili postrojenja (tu spada i već spomenuti LULU sindrom – *locally unwanted land uses*);
- 3) *Sporovi oko izloženosti* (*exposure dispute*) – borbe protiv izloženosti opasnostima i rizicima koji već egzistiraju na određenom lokalitetu i ugrožavaju zdravlje (kontaminacija vode, tla, zraka...).

Slika 12:
Vrste okolišnih konflikata
u lokalnoj zajednici
(prema: Gunter &
Kroll-Smith, 2007: 10-11)



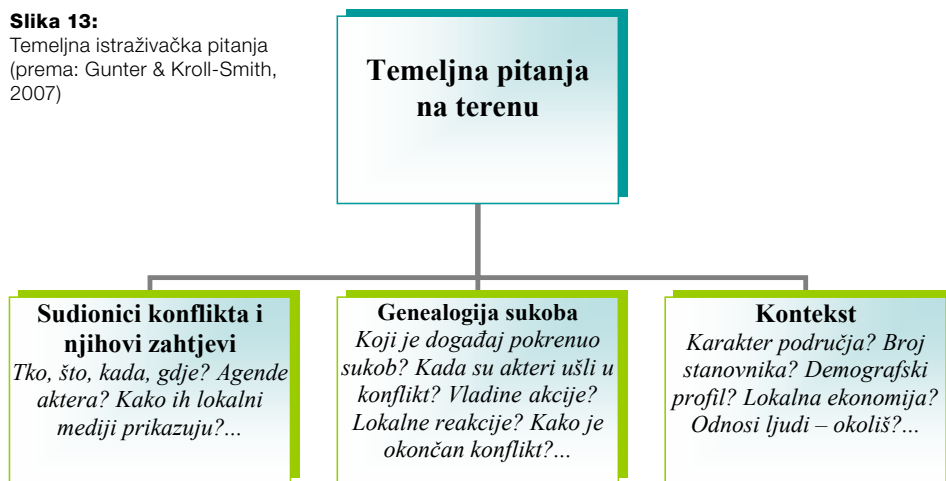
U istraživanju zajednica pogođenih okolišnim problemima, Gunter i Kroll-Smith sugeriraju tzv. *portfolio* pristup, posebnost kojega jest u tome što „zahtijeva gledanje s onu stranu konkretnih detalja bilo kojeg konflikta prema širim obrascima odnosa koji se nalaze u sličnim slučajevima“ (Gunter & Kroll-Smith, 2007: 11). Taj se pristup temelji uglavnom na induktivnim, kvalitativnim istraživanjima i studijama slučaja, a tek nakon toga istraživač nastoji razviti primjerena teorijska objašnjenja. Pod indukcijom autori misle – u skladu s uvriježenim metodološkim shvaćanjima – istraživački postupak u kojem istraživači teorijska objašnjenja razvijaju tek nakon što su se dobro upoznali s nekim aspektom empirijskog svijeta. Dedukcija, naprotiv, znači da istraživač svom poslu pristupa

imajući unaprijed na umu neki teorijski model. Gunter i Kroll-Smith svoj pristup definiraju kao „uglavnom induktivan“, jer prihvaćaju tezu da je najbolji onaj pristup koji kombinira elemente indukcije i dedukcije. Takav je pristup posebno dobrodošao stoga što okolišni konflikti – kao „kompleksne, neuredne, prijeporne“ situacije – često uključuju „nova okolišna stanja“, pa su kao takvi „posebno plodno tlo za neočekivano“ (Gunter & Kroll-Smith, 2007: 12). Takvim je situacijama lakše doskočiti ako im se prilazi fleksibilno, izbjegavajući jednostrane metodičko-metodološke opcije. Tijekom provedbe istraživanja mogu biti korisni naputci koje daju Gunter i Kroll-Smith. Ovdje u skraćenom obliku prezentiramo njihovu klasifikaciju temeljnih problemskih kompleksa s kojima se u koštac mora uhvatiti istraživanje na terenu (Gunter & Kroll-Smith, 2007: 13-14, 20, 26):

- 1) *Sudionici konflikta i njihovi zahtjevi*. Adekvatno razumijevanje i interpretacija određene konfliktne situacije pretpostavlja solidan činjenični temelj koji se dobiva što preciznijim odgovorima na pitanja: *tko, što, kada i gdje* (Gunter & Kroll-Smith, 2007:13-19). Važno je što točnije definirati sudionike konflikta, predmet spora i prostorno-vremenske koordinate konfliktne situacije.
- 2) *Genealogija sukoba (developing a time line)*. Tu je naglasak na rekonstruiranju kronologije sukoba, odnosno određivanju ključnih vremenskih točaka neke konfliktne situacije. Primjerice, treba odgovoriti kad je sukob započeo, koji ga je događaj pokrenuo, kad su različiti akteri ušli u konflikt itd. Istraživači moraju biti receptivni, otvoreni situaciji koju istražuju, no također moraju znati razlučiti važno od manje važnoga.
- 3) *Fokusiranje na kontekst*. Tu je naglasak na što boljem poznavanju lokaliteta ili područja na kojem je konflikt izbilo. Primjerice, je li riječ o urbanom ili ruralnom području, kakav je demografski profil, kakva je klasno-socijalna struktura itd.

Slika 13:

Temeljna istraživačka pitanja
(prema: Gunter & Kroll-Smith,
2007)



Alan Irwin ističe da ljudi na različite načine selektiraju i interpretiraju okolišna pitanja, te u skladu s time i djeluju u kontekstu svakodnevnog života. U svojem je teorijskom i empirijskom radu on razvijao pristup koji uzima u obzir kompleksne načine na koje različite javnosti/akteri interpretiraju okolišne probleme. Sjećanje na prijašnje incidente, moralna prosuđivanja i forme lokalnog znanja – sve to ima važnu ulogu u kreiranju lokalnog razumijevanja okolišnih pitanja. Ta perspektiva upućuje na pojam „okolišnog znanja“ (*environmental knowledge*), odnosno na vrste evidencije i ekspertize na temelju kojih ljudi interpretiraju i razumijevaju okolišne probleme (Irwin, 2001:96). Mnogi su slučajevi pokazali kako postoji velika asimetrija i vrijednosno-hijerarhijsko vrednovanje znanstvenog znanja i lokalnog (laičkog ili konkretno situiranog) znanja. Irwin ističe važnost *interpretacije* znanja ne kao statične i fiksne kategorije, nego kao „procesa stvaranja smisla unutar određenih socijalnih i osobnih konteksta“ (Irwin, 2001: 96). Irwin je istraživanjima u Centraliji i Jarrowu došao do iznimno važnih spoznaja i smjernica za dubinsko, sociološko razumijevanje rizika i njegova utjecaja na život u lokalnoj zajednici.

Vatre u rudnicima Centralije (Pennsylvania)

Centralia je mala zajednica u Pennsylvaniji koju su sredinom 19. stoljeća naselili irski imigranti, a kasnije su im se pridružili i drugi europski imigranti. Krajem 19. stoljeća rudarstvo je bila glavna industrijska grana tog mjesta. Tijekom 1960-ih dolazi do opadanja industrije, što je uzrokovalo migracije lokalnog stanovništva i smanjivanje populacije. Tijekom 1990-ih u Centraliji je zabilježen visok postotak starog stanovništva koje ima specifičan, fatalistički pogled na svijet i njeguje sumnjičavost prema svijetu izvan zajednice, posebno prema velikim korporacijama i vladinim institucijama.

U Centraliji su se okolišni problemi pojavili još ranih 1960-ih, što je dovelo i do učestalih sukoba u zajednici. Naime, žestoke konflikte u zajednici izazvala je vatra koja se počela nekontrolirano širiti u napuštenim rudokopima i tunelima ispod grada. Vatra je prvi put otkrivena 1962., a svi pokušaji da se kontrolira i sanira bili su neuspješni, i to je, nimalo čudno, izazvalo brigu za zdravlje i sigurnost stanovnika. Tijekom 1980-ih bio je ugrožen i život nekoliko stanovnika, pa se javila ideja o dobrovoljnom relokacijskom programu. Ranih 1990-ih državne su institucije razmišljale o preseljenju relativno malog broja preostalih stanovnika.

Istraživanja u Centraliji dovela su do nekoliko važnih uvida. Unutar jedne zajednice lokalne konstrukcije okolišnih problema mogu jako varirati. Zajednica je bila podijeljena oko težine situacije (evaluacija je dijelom povezana s varirajućim osjećajem ranjivosti spram hazarda – primjerice, jedna grupa ljudi vidi situaciju kao prijetecu i opasnu, a druga kao daleku, neznatnu i neprijetecu). S obzirom na to da je Centralija tradicionalno rudarsko područje, Couch⁵⁴ je u analizu uveo koncept *supkulture katastrofe*, koji opisuje percepcijski i doživljajni sklop koji se često stvara na takvim područjima, a manifestira se kao neka vrsta stoicizma. Tako je, primjerice, velik dio stanovnika osjećao obvezu prema području na kojem živi i nije se želio odseliti. Tijekom 1980-ih stvorene su različite interpretacije situacije koje su se počele polarizirati. Jedna grupa stanovnika osnovala je grupu/udrugu *Concerned Citizens Against the Centralia Mine Fire*, koja je poticala vladu da čini sve što je potrebno, uključujući relokaciju. Drugi su građani žestoko reagirali protiv relokacije, koja ih je plašila više nego sama vatra ispod grada. Sve je to vodilo periodu žestokih sukoba – ljudi međusobno nisu razgovarali, poja-

54 Couch, S. R. (1996). Environmental contamination, community transformation, and the Centralia mine fire, u: Mitchell, J. K. (ur.) *The Long Road to Recovery: community responses to industrial disaster*. Tokyo, New York, Paris: United Nations University Press.

vile su se telefonske prijetnje, bušile su se gume na automobilskim kotačima... Iz toga se vidi da različite interpretacije problema stvaraju izrazito plodno tlo za intenzivan konflikt u zajednici. Stvorene su i nove organizacije, s različitim ciljevima – *Homeowners' Association* je pomagala stanovnicima u dobivanju poštene cijene nagodbe, a *Citizens to Save Our Borough* je za cilj imala održati Centraliju kao zajednicu koja će nastaviti živjeti tamo gdje jest. Sve je to frustriralo državu i federalne urede.

No, jedina stvar koja je mogla ujediniti stanovnike bio je njihov antagonizam prema vladi, ali i skepticizam prema ekspertima i njihovu znanju. Lokalno stanovništvo stručnjacima jednostavno nije vjerovalo i nije priznavalo njihovu ekspertizu. „Lokalci“, naime, imaju „situirano znanje“ – osoba sa znanjem o lokalnom rudniku, koja je tamo radila, vjeruje da njegovo znanje iz prve ruke više vrijedi nego znanje koje je neki inženjer pokupio iz knjige, iz druge ruke. Studija slučaja Centralia pokazala je važnost lokalnog konteksta za konstruiranje okolišnih problema. Lokalni kontekst podjednako proizvodi podjele u zajednici i njezino čvršće povezivanje. Povrh toga, različiti ljudi i grupe interpretiraju situacije različito tijekom vremena. Za sociologe okolišni su problemi prije svega socijalni, a za vladine agencije tehnološki.

Izvor: Irwin, 2001: 97-100.

Studija u Jarrowu

Jarrow je zajednica u sjeveroistočnoj Engleskoj koja je prošla i industrijski rast, ali i ekonomski pad. Još u 19. stoljeću glavna industrija bilo je rudarstvo, a kasnije kemijska industrija i brodogradnja. Tijekom 1930-ih duboka je kriza potresla lokalno gospodarstvo. Godine 1936. organiziran je tzv. Jarrowski marš (*Jarrow March*) u kojem su nezaposleni s toga područja (stopa nezaposlenosti iznosila je 74%) marširali 300 milja do Londona. Nakon 1945. došlo je regeneracija lokalne ekonomije, no Jarrow je uvijek bio osjetljiv na ekonomsku promjenu. Nezaposlenost je još uvijek bila glavni problem, pa je 1986. organiziran novi marš. Jarrow je mjesto u kojem stanovnici imaju snažan osjećaj odvojenosti od vanjskog svijeta. To je istodobno mjesto snažnog osjećaja za vlastito kulturno naslijeđe i industrijsku povijest.

S obzirom na to da su i rudarenje i brodogradnja vrlo teški i opasni poslovi koji ozbiljno ugrožavaju zdravlje stanovnici su naučeni živjeti s rizikom. No, gubitak lokalnih poslova i promjene u karakteru područja stvorili su situaciju u kojoj se rizici javljaju na nov način – kod kuće, a ne na poslu; pod

udarom su djeca, a ne odrasli; problem su smrad i zagađenje rijeke, a ne nagluhost (zbog radnog mjesta)... Naime, oko 200 stanovnika Jarrowa živi blizu kemijskih postrojenja koja su smještena nadomak centra grada. Od ranih 1980-ih klor se skladišti i koristi na mjestu gdje su ta postrojenja. Primjenjivan je niz regulacija o glavnim industrijskim hazardima, a područje je bilo pod specijalnim kontrolama. Kasnih 1980-ih javljaju se protesti protiv smrada, ali i lokalne kontroverzije. Krucijalni regulatorni akteri ostajali su tihi. Irwin sugerira da rizik i okolišnu problematiku treba razmatrati kontekstualno. „Lokalci“ iz Jarrowa su općenito pokazivali veću spontanu brigu oko zločina, nezaposlenosti, neodgojene mladeži, kvalitete stanovanja... U području koje ima mnogo socijalnih problema povezanih sa siromaštvom i visokom stopom nezaposlenosti, čini se nevjerojatno da će brige oko okoliša uopće biti izrečene.

Istraživači na terenu trebaju biti posebno osjetljivi na kontekstualno i kulturalno razumijevanje različitih grupa i različitih načina na koje one artikuliraju okolišna pitanja. Okolišno razumijevanje čvrsto je povezano s kontekstom, dinamično je, nestalno i otvoreno pregovaranju i promjeni. Okolišna pitanja su povezana sa svakodnevnim životom, pa pitanje zagađenja nije promatrano samo kao znanstveno i tehničko pitanje nego kao refleksija lokalnih socijalnih odnosa. Prema stanovnicima, zagađenje je vidljiv simptom siromaštva i relativne zapuštenosti (javljaju se lokalna zlovolja i fatalizam). Kulturalno razumijevanje i načini promatranja svijeta predstavljaju cjelovit okvir unutar kojeg se artikuliraju okolišne procjene. Nije bilo fiksnih stavova o odnosu kemijske kompanije i lokalnih stanovnika, njihov je odnos bio otvoren nizu lokalnih interpretacija/konstrukcija. Irwin je ukazao na odnos žena spram okoliša. Naime, ispitanice su pokazivale viši stupanj anksioznosti od ispitanika kad se radilo o okolišnim problemima (briga oko zdravlja i dobrobiti djece). Tri su se značajke okolišnog diskursa pojavile u Jarrowu:

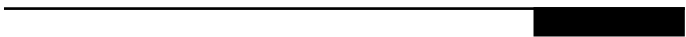
- 1) *Memorija*. „Lokalci“ imaju živa sjećanja o ranijim zbivanjima. Ta su sjećanja više kolektivna nego individualna jer se uglavnom radi o događajima prije njihova rođenja (Jarrowski marš, priče o poslu, stanovanju...). Taj obrazac lokalne memorije pokazuje da postoji jaka temporalna i povijesna dimenzija svijesti o hazardu. Svaka okolišna inicijativa oko zagađenje interpretirana je u kategorijama prijašnjih akcija. Autori su istaknuli važnost šala i lokalnih naracija kao važne dimenzije identiteta.
- 2) *Situirana ekspertiza*. Situirano (lokalno) znanje je važan resurs, ukorijenjen u zajednici i upućen na lokalitet. Karakterizira ga osobni pristup, subjektivnost, mješavina

različitih vrsta dokaza (smrad, pomor roba u rijeci, karitativne aktivnosti kompanije...).

- 3) *Moralnost*. Znanje i ekspertiza inkorporirani su u šire moralne iskaze o okolišu i kvaliteti života na lokalitetu. To pokazuje veliku važnost kategorije moralnosti. Dobro je društvo za stanovnike najčešće definirano kao opozicija svakodnevnim uvjetima. Zagađenje je tretirano kao nešto moralno loše.

Irwin je ukazao i na sljedeće aspekte: tijesnu povezanost razumijevanja rizika i svjetonazora; kompleksnost lokalnih odgovora; potencijalni jaz između službenih razgovora o održivom razvoju i javnog angažmana, s jedne strane, i kompleksnijih odgovora različitih segmenata javnosti, s druge strane; specifičnu ulogu sociološke analize, koja rasvjetljuje kako se okolišna pitanja formuliraju u svakodnevnom diskursu. Glede ovog posljednjeg, poanta jest da ne treba unaprijed zaključivati kako će se okolišni problemi artikulirati niti što će se uopće pojaviti kao problem (Irwin, 2001: 111). Primjer Jarrova zorno pokazuje kako različite perspektive rezultiraju različitim, često teško uskladivim, pa i nepomirljivim definicijama i prioritetima.

Izvor: Irwin, 2001: 100-112.



ROD I LOKALNA ODRŽIVOST

Rod i okoliš iz (eko)feminističke perspektive

Kad je riječ o razumijevanju odnosa između roda i okolišnih problema u kontekstu suvremenih globalnih ekonomskih i političkih odnosa javljaju se dvije osnovne, uzajamno suprotstavljene perspektive. Prema prvoj od njih, ne postoje nikakve rodne specifičnosti u načinima na koji se ljudska bića odnose spram okoliša (osim u mjeri u kojoj su pod utjecajem ograničenja koja nameću nepravdične političke i ekonomske strukture). Prema drugom viđenju, „orodovljeno“ (*gendered*) iskustvo okoliša jest presudan čimbenik „ukorijenjen u biologiji“. Najtočnijim se, međutim, čini stajalište situirano između tih dviju ekstremnih točaka, prema kojemu „postoje stvarne, a ne umišljene rodne razlike u iskustvu, odgovornostima i interesima za ‘prirodu’ i okoliš, ali te razlike nisu ukorijenjene u biologiji *per se*“, nego „proizlaze iz socijalne interpretacije biologije i socijalnih konstrukcija roda, koje variraju ovisno o kulturi, klasi, rasi i mjestu te su podložne individualnim i socijalnim mijenama“ (Rocheleau et al., 2006: 27).

Na iznimnu važnost jasnog razlučivanja spola i roda upozorila je i Vandana Shiva, ustvrđujući da nipošto nije točna tvrdnja „da su sve žene ekološki ukorijenjene ili da samo žene dovode u pitanje industrijski sustav zbog njegove redukcionističke filozofije i destruktivnog utjecaja“. Naime, i ta je tvrdnja u svojoj srži biologistička jer ženski

otpor disfunkcionalnom i štetnom sustavu reducira isključivo na biološke temelje ženskoga bića. Međutim, „kategorije ‘muško’ i ‘žensko’ socijalno su i kulturalno konstruirane, a ne biološki determinirane“, zaključuje Shiva (Shiva, 1996: 71).

Razlikovanje spola i roda jest krucijalna distinkcija koja omogućuje ispravno razumijevanje svih tvrdnji o žensko-muškim varijacijama i razlikama. To vrijedi i za poznatu tezu da su veze između žena i okoliša bliskije od onih između muškarca i okoliša. Spol (*sex*) je, ponovimo, biološki determiniran, a odnosi se na „tip“ tijela koje smo „dobili“ rođenjem, dok je rod (*gender*) socijalno konstruiran, odnosno sazdan socijalnom interpretacijom bioloških zadanosti spola.

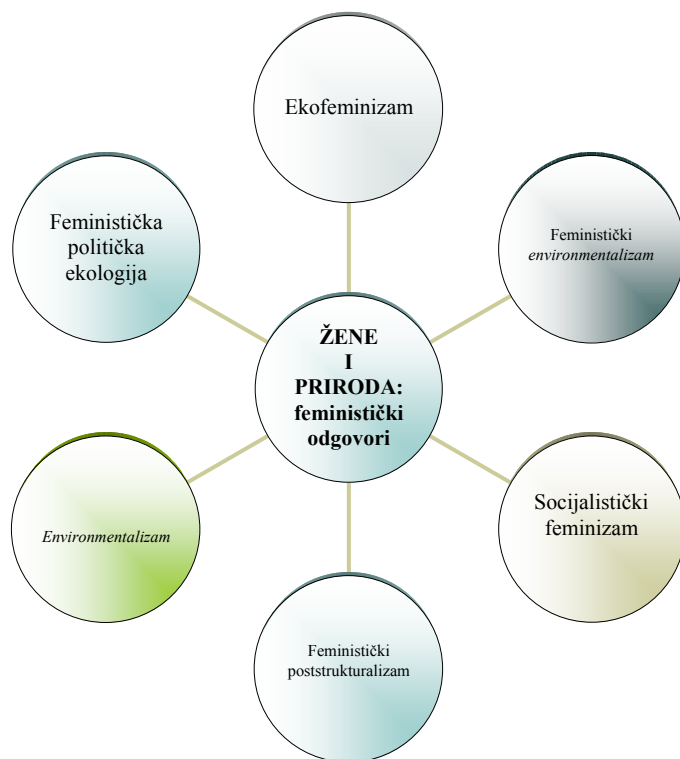
Pritom se „posebno osjetljivim“ pokazuje pitanje roda, jer se on definira „u izravnom odnosu prema moći i dominaciji“ (Aureli & Brelet, 2004: 8). Naime, kategorija roda upućuje na odnose između žena i muškaraca „kao socijalnu konstrukciju kroz koju sva ljudska bića organiziraju svoj rad, prava, odgovornosti i odnose – ukratko, svoju kulturu i svoju civilizaciju“, a „pitanje roda ne zahvaća samo unutarnju osobu u njegovom ili njezinom samopredstavljanju, nego također njegovo ili njezino vanjsko izražavanje...“ (Aureli & Brelet, 2004: 8). Upravo stoga što je plod socijalne konstrukcije rod se može transformirati ovisno o promjenama u utjecajima koje trpi od zajednice, društva i kulture.

Pitanje odnosa između žena i prirode – kao jedno od temeljnih pitanja feminizma – u feminističkom se diskursu propitivao od samih njegovih početaka, pri čemu su se iskristalizirale tri temeljne opcije (Ynestra King, prema: Geiger, 2006: 60):

- 1) Raskidanje veza između žene i prirode putem potpunog integriranja žene u kulturu i područje proizvodnje;
- 2) Reafirmacija (pa i glorifikacija) veza između žene i prirode te (esencijalističke) postavke da ženska priroda nije samo drukčija nego i bolja od muške prirode (i kulture);
- 3) Afirmiranje spoznaje da je dualizam priroda–kultura proizvod kulture i da se veze između žene i prirode mogu upotrijebiti kao točka koja otvara mogućnost kreiranja drukčije kulture i politike, koje će „moći integrirati intuitivne, duhovne i racionalne forme znanja... i stvoriti slobodno ekološko društvo“ (prema: Geiger, 2006: 60), koje će, dakako, biti i rodno senzibilizirano na način o kojemu suvremena društva mogu samo sanjati.

Usporedo s tim temeljnim konceptualnim raslojavanjima, od 1970-ih do danas razvio se i niz struja u feminističkoj teoriji i aktivizmu koje na različite načine shvaćaju odnos žena spram prirode i okoliša.

Marija GEIGER ZEMAN
Zdenko ZEMAN
**Uvod u sociologiju
(održivih) zajednica:**
Rod i lokalna održivost



Slika 14:
Glavni tijekovi feminističke
teorije i aktivizma u vezi
s okolišem (prema:
Rocheleau et al., 2006: 27)

Krajem 1960-ih godina došlo je do isprepletanja ekološkog i ženskog pokreta, što je početkom 1970-ih rezultiralo pojavom *ekofeminizma* kao novog smjera mišljenja. Temeljnu ekofeminističku ideju – u društvu koje se temelji na odnosima dominacije, oslobođenje žena nije moguće bez pronalaženja rješenja za okolišna pitanja, i *vice versa* – formulirala je američka teologinja i feministica Rosemary Radford Ruether. Temeljne premise toga stajališta vidljiva su iz sljedećih određenja: „Žene moraju uvidjeti da ne može biti oslobođenja za njih niti rješenja za ekološku krizu unutar društva čiji fundamentalni model odnosa nastavlja biti onaj dominacije. One moraju ujediniti zahtjeve ženskog pokreta s onima ekološkog pokreta da bi zamislile radikalno preoblikovanje bazičnih socioekonomskih odnosa i nosivih vrijednosti toga društva. Koncept dominacije nad prirodom od početka je bio utemeljen na socijalnoj dominaciji gospodara nad slugama, počinjući s bazičnim odnosom između muškaraca i žena. Ekološka

revolucija mora srušiti sve socijalne strukture dominacije“ (Radford Ruether, 1975: 204).

Nema jedinstvene definicije ekofeminizma, jer riječ je o nizu različitih, često i disparatnih teorijskih perspektiva koje nastoje definirati prirodu, prirodu žene, odnos žena spram prirode te naznačiti elemente programa za rješavanje okolišnih problema. Uopćeno gledano, ekofeminizam je „amalgam feminizma i *environmentalizma* konstruiran u različitim vremenima i prostorima, na različite načine“ (Buckingham, 2004: 146), a jednim zajedničkim nazivnikom svih ekofeminističkih koncepcija ostaje ideja o paralelizmu između patrijarhalne dominacije muškaraca nad ženama i dominacije ljudi nad prirodom. Karen Warren je proširila popis žrtava dominacije – uza žene, tu su i „obojeni“ (*people of color*) te oni pri dnu socijalne ljestvice (*underclass*) (Warren, 1997: 3) – no uvijek na snazi ostaje osnovna teza o nerazmrsivoj povezanosti dominacije unutar ljudskog roda i dominacije ljudskog roda nad ne-humanom prirodom.

Ta se povezanost može i detaljnije obrazlagati, kao što je to, primjerice, pokušala učiniti Val Plumwood, konstatirajući da ekofeminizam nastoji „povezati feminističku i ekološku perspektivu, misao i pokret, razvijajući ‘*feminizam koji je ekološki i ekologiju koja je feministička*’“ (Plumwood, 2004: 43). Razvijati „feminizam koji je ekološki i ekologiju koja je feministička“ (prema formulaciji Ynestre King) ne znači, dakle, razvijati samo ekofeminizam, kao novu, „poboljšanu“ verziju feminizma nego i feministički senzibiliziranu ekologiju. Ne radi se, dakle, samo o jednom, nego o dva diskursa – „srodna“ i uzajamno bliska, ali ne i posve identična. Tim se uzajamnim utjecajima nastoje prevladati ozbiljni (komplementarni) nedostaci ranijih verzija feminizma i ekologije. Ekološkom se diskursu, naime, s pravom prigovaralo na seksizmu, a feministički je način gledanja, pak, karakteriziralo nepostojanje ekološke svijesti. Ekofeminističko mišljenje te nedostatke otklanja tako što istražuje „konceptualne i kulturalne veze između žena i prirode, i feminističku analizu moći primjenjuje na probleme environmentalne filozofije“ (Plumwood, 2004: 43). Ekologiji ostaje zadaća uključivanja rodne komponente u ekološku analizu te respektiranje temeljnog uvida da se dominacija nad ne-humanom prirodom rimuje s dominacijom muškaraca nad ženama.

Jedna od najpoznatijih predstavnica *feminističkog environmentalizma*, Bina Agarwal, u svojim je radovima naglašivala potrebu da se razmatranje ženskih i muških veza s okolišem kritički ukorijeni u „konkretnu zbiljnost njihovih svakodnevnih života“ (Sachs, 1997: 3). Agarwal,

naime, drži da se ekofeminizam ne uspijeva pomaknuti od „simboličkih i ideoloških veza žena i prirode, i pada u zamku esencijaliziranja žena“ (Sachs, 1997: 3-4). Žene, inzistira Agarwal, ne čine nekakav monolitni, nediferencirani korpus (osim na simboličkoj razini), nego ih dijele razdjelnice klase, rase, etniciteta i nacionalnog identiteta. Da bi se dospjelo do relevantne razine okolišnih zbivanja, odnose žena i muškaraca spram prirode treba gledati kontekstualizirano, „povezano s materijalnom zbiljnošću podjele rada, vlasništva i moći“ (Sachs, 1997: 4). Agarwal stoga predlaže alternativu ekofeminizmu – teorijsku poziciju koju označuje kao feministički *environmentalizam*.

Socijalistički feminizam inkorporirao je rodnu dimenziju u analizu svojstvenu političkoj ekonomiji, razlučujući uloge muškaraca i žena u proizvodnji pomoću koncepata produkcije i reprodukcije (Rocheleau et al., 2006: 28). *Feministički poststrukturalizam*, pak, rodno iskustvo okoliša razumije kao manifestaciju situacijskih znanja koja su oblikovana mnogim dimenzijama identiteta i razlike, uključujući rasu, klasu, etnicitet i dob. Taj pravac podjednako crpi iz feminističke kritike znanosti i poststrukturalističke kritike razvoja te „prigrbljuje kompleksnost da bi pojasnio odnos između roda, okoliša i razvoja“ (Rocheleau et al., 2006: 28). Kad govorimo o *environmentalizmu*, riječ je o orijentiranosti na rod unutar liberalne feminističke perspektive, koja žene određuje istodobno i kao sudionice i kao partnerice u okolišnoj zaštiti i konzervacijskim programima.

Ovdje treba spomenuti i *feminističku političku ekologiju*, koja povezuje koncepte i uvide feminističke kulturne ekologije, političke ekologije, feminističke geografije i feminističke političke ekonomije. Taj pristup polazi od povezivanja procesa odlučivanja i socijalnog, političkog i ekonomskog konteksta koji oblikuju okolišne politike i prakse. Dok se politička ekologija umnogome fokusira na nejednaku distribuciju pristupa i kontrole nad resursima, a sve to na temelju klase i etničke pripadnosti, feministička politička ekologija kao kritičnu varijablu u tim procesima vidi rod (koji interagira s drugim važnim varijablama: klasom, kastom, rasom, kulturom i etnicitetom).

Perspektivu feminističke političke ekologije – koja nastoji „razumjeti i interpretirati lokalno iskustvo u kontekstu globalnih procesa okolišnih i ekonomskih promjena“ (Rocheleau et al., 2006: 28) – definiraju tri „kritične teme“: (1) „orodovljeno“ (*gendered*) znanje, koje se akumulira u narastajućoj „znanosti preživljavanja“, a koja obuhvaća „stvaranje, održavanje i zaštitu zdravih okružja kod kuće, na poslu i u regionalnim ekosustavima“; (2) orodov-

ljena *okolišna prava i odgovornosti*, što uključuje vlasništvo, resurse, prostor i sve varijacije zakonskih i običajnih prava koja su „orodovljena“; (3) orodovljena *okolišna politika i grassroots aktivizam* (Rocheleau et al., 2006: 29). Kroz ta tri ključna problemsko-akcijska sklopa (okolišno znanje; okolišna prava i odgovornosti; okolišna politika i aktivizam), koji su reinterpetirani u rodnom ključu, prelamaju se i artikuliraju suvremeni odnosi lokalnog i globalnog.

Unatoč svim razlikama u artikulacijama otpora, kritike i alternativnih programa, raznoliki feministički diskursi i prakse koje se bave „konvergencijom roda, znanosti i okoliša“ tendiraju bliskosti ili slaganju u nekoliko važnih točaka (Rocheleau et al., 2006: 29-30):

- 1) Konflikt između *ženskog integracijskog znanja* i *parcijaliziranih kompetencija znanosti* – zahvaljujući višestrukim životnim ulogama žene su uspjele razviti i sačuvati integracijske sposobnosti izlaženja na kraj sa složenim sustavima (kućanstvo, zajednica, pejzaž), za razliku od znanosti koje se fokusiraju samo na jednu domenu. Taj se konflikt razvija oko razdvajanja srodnih domena znanja, odvajanja znanja od djelovanja te oko suprotnosti između „formalnog“ i „neformalnog“ znanja.
- 2) Žene promatraju *okolišna pitanja iz perspektive doma, osobnog i obiteljskog zdravlja* – zato što često skrbe za zadovoljivanje fundamentalnih potreba svakodnevnog života, one se „prirodno“ suprotstavljaju prijetnjama za zdravlje, život i resurse opstanka.
- 3) *Neposredno promatranje svakodnevnog života* – neki su aspekti zdravlja i okolišne problematike visokotehnizirani, no mnogi su relevantni uvidi i prinosi tim područjima vidljivi golim okom i tako dohvatljivi „običnim“, nespecijaliziranim i netreniranim pojedincima.
- 4) *Suprotnost fragmentacije i integracije* – formalna se znanost umnogome oslanja na fragmentaciju, replikaciju, apstrakciju i kvantifikaciju, a mnoge autorice naglašuju važnost integracije i cjelovitijeg, holističkog pristupa okolišnim i zdravstvenim pitanjima.
- 5) *Feministička kritika znanosti* – većina feministica ili feminističkih *environmentalističkih* pokreta prihvaća glavne postavke feminističke kritike znanosti, najvažnije momente kojih je Sandra Harding⁵⁴ sažela u pet točaka (prve četiri referiraju glavne adresate femini-

54 Harding, Sandra (1987). *Feminism and Methodology: Social Science Issues*. Bloomington: Indiana University Press.

stičke kritike, a peta naznačuje elemente feminističkog alternativnog programa) (prema: Rocheleau et al., 2006: 30):

- a) Nejednakost u participaciji i moći u uobičajenoj praksi znanosti;
- b) Zloraba i pogrešna uporaba znanosti o ženama i prema ženama;
- c) Pretpostavke vrijednosno slobodne objektivnosti i univerzalnosti znanosti;
- d) Uporaba pomno kulturalno ukotvljenih, orodovljenih metafora u (privedno neutralnoj) znanstvenoj eksplicaciji i interpretaciji;
- e) Razvijanje alternativnih načina spoznavanja i načina učenja baziranih na svakodnevnom životu, ženskom iskustvu i eksplicitnom priznavanju i iskazivanju vrijednosti.

Znanje na koje računa ta feministička alternativa po-prima različite oblike, no jedan od njegovih najvažnijih izvora jest „lokalno okolišno znanje“ (Rocheleau et al., 2006: 30). Suprotno prvom (često i površnom) dojmu, zanimanje za lokalno – a samim tim i za tradicijske sadržaje od kojih je velikim dijelom istkano tkivo lokalnoga – ni-pošto ne isključuje otvorenost promjenama i inovacijama niti potragu za nepoznatim. Uostalom, potrebi za promjenom i diferencirajućem pogledu „unatrag“ zajednička je jedna vrsta produktivne (individualne i grupne) nastroje-nosti – znatiželja.

Žene u globalnoj okolišnoj politici

Okolišno pitanje već gotovo četiri desetljeća ima status jednog od najurgentnijih globalnih pitanja, a od sredine 1980-ih postalo je jasno i da „odnos između ljudi i okoliša nije rodno neutralan“ (Dankelman, s. a.). Godine 1985. pod okriljem UN-a u Nairobiju (Kenija), održana je druga *Konferencija o desetljeću za žene* (*Decade for Women Conference*), u sklopu koje je organizirana serija radionica o ženama, okolišu i razvoju.⁵⁵ Tim se radionicama htjelo dospjeti do „boljeg razumijevanja odnosa između žena i fizičkog okoliša“, a jedan od glavnih zaključaka proizišao iz njihova rada bio je „da žene snose najviše troškove okolišne krize zbog svojih uloga u pribavljanju vode, hrane i energije na razini obitelji i zajednice“ (Dankelman, s. a.).

55 Radionice je organizirao *Environment Liaison Centre* (danas *Environment Liaison Centre International*, ili *ELCI*).

Konferencija u Nairobiju prva je skrenula pozornost svjetske javnosti na potencijalno veliku ulogu žena u rješavanju okolišne krize, i na globalnoj razini afirmirala spoznaju o tijesnoj povezanosti rodniha pitanja i problema okoliša.

Sedam godina nakon konferencije u Nairobiju, u Riju je održana poznata Konferencija UN-a o okolišu i razvoju (*United Nations Conference on Environment and Development*, 1992.), koja je iznjedrila famoznu *Agendu 21*, čije je 24. poglavlje, naslovljeno *Globalna akcija za žene prema održivom i pravičnom razvoju* (*Global Action for Women Towards Sustainable & Equitable Development*), prepoznalo krucijalnu ulogu žena u rješavanju okolišnih problema. Tri godine kasnije u Pekingu je održana *Četvrta svjetska konferencija o ženama* (*Fourth World Conference on Women*, 1995.), čija je *Akcijska platforma* upravo „žene i okoliš“ identificirala „kao kritična područja“ kojima treba posvetiti posebnu pozornost (Buckingham, 2004: 148).

Deset godina nakon Konferencije u Riju u Johannesburgu je održan *Svjetski samit o održivom razvoju* (*World Summit on Sustainable Development*, 2002.) na kojem je, pak, konstatirano da nema značajnijeg napretka u ženskoj jednakosti s obzirom na okolišna pitanja (Buckingham, 2004: 148). U pripremi za samit u Johannesburgu sastavljen je i dokument pod naslovom *Ženska akcijska agenda za mirnodopski i zdrav planet 2015.* (*The Women's Action Agenda for a Peaceful and Healthy Planet 2015*), koji je u arenu okolišnih politika „dodao holističku perspektivu“, naglašujući „odnose između globalnih ekonomskih i političkih sila, socijalne arene, kulturalnih aspekata i ekoloških okolnosti“ (Dankelman, 2004: 3).

U tekstu koji slijedi pozabavit ćemo se ulogom žena u prakticiranju održivosti na dvije razine: u svakodnevnom životu u kućanstvu i angažmanom u lokalnim akcijama radi očuvanja zdravlja lokalne zajednice i okoliša.

Tablica 13: **Žene i održivi razvoj – presjek triju desetljeća**
(prema: Dankelman, 2004).

1980-e:

- Međunarodne, regionalne, nacionalne i lokalne ženske okolišne organizacije utemeljene su i prije 1980-ih, kad je sintagma „održivi razvoj“ dobila novo značenje.
- Nairobi, 1985. Druga *UN World Conference on Women* potvrđuje ekofemnističku tezu o ekološkoj povezanosti ženske snage i održivog razvoja, čime je prvi put na globalnoj razini prihvaćena ideja o povezanosti rodniha pitanja i okoliša.

1990-e:

- Rio, 1992. *Konferencija o okolišu i razvoju* (UNCED). 145 referenci o specifičnim ulogama i pozicijama žena u okolišu i razvoju; žene su jedna od 9 glavnih skupina u postizanju održivog razvoja; 24. poglavlje Agende 21 nosi naslov *Global Action for Women towards Sustainable and Equitable Development*.
- Peking, 1995. *UN Conference on Women* i *Beijing Platform for Action*, jedna je sekcija fokusirana na žene i okoliš.
- Od ranih 1990-ih formirane su i razvijane tematske mreže: *Gender and Water Alliance*, *ENERGIA* (radna grupa o rodu i održivoj energiji), *Gender and Climate Change Network*, *Diverse Women for Diversity* (rad na rodu i biodiverzitetu)...
- Profesionalne ženske organizacije *Women Leaders for the Environment*, koja okuplja ministrice okoliša širom svijeta ili *WOCAN* (mreža *Women in Agriculture and Natural Resource Management*).

2000-e:

- Nairobi, 2004. Prva *WAVE Conference: Women as the Voice for the Environment*.
- Peking, 2005. Nastavljen je rad na Platformi i pitanjima veza između žena i okoliša.
- Međunarodne grupe *Women's Environment and Development Organisation (WEDO)*, *The Women's Action Agenda for a Peaceful and Healthy Planet 2015*.
- Međunarodne organizacije usvojile su politike kojima je cilj povećanje rodne ravnopravnosti u okolišu.

Rod i okoliš – glavna pitanja

1. Siromaštvo;
2. Osiguranje hrane za domaćinstvo;
3. Ženski rad;
4. Znanje, kultura i moć;
5. Populacija, reproduktivna prava i zdravstvena skrb;
6. Upravljanje šumskim resursima;
7. Energija;
8. Održiva poljoprivreda i sistemi poljodjelstva;
9. Zemljišne reforme i prava na zemlju;
10. Vodni resursi;
11. Zajedničko vlasništvo i upravljanje resursima;
12. Migracije i raseljivanje;
13. Krediti i razvoj poduzetništva;
14. Znanost i tehnologija;
15. Urbani okoliš i usluge;

16. Stanovanje;
17. Tržišna ekonomija i industrijalizam;
18. Ženski odnosi s prirodom;
19. Ženski pokreti;
20. Rod, okoliš i razvoj.

Izvor: *Gender and Environment Research Network in Asia*, Bangkok: Asian Institute of Technology, 1999. (<http://www.gdrc.org/gender/1pager-005.html>)

Uključivanje i povećana participacija žena u rješavanju lokalne i globalne okolišne problematike nije samo značajan čimbenik učinkovitijeg nošenja s tim problemima, nego i velik doprinos redefiniranju njihovih identiteta i značenja roda, ali i naravi okolišnih problema. No, unatoč tim nedvojbenim pomacima, broj žena u procesu odlučivanja o okolišu i dalje je ograničen, žensko znanje i interesi i dalje su uglavnom ignorirani, a pristup i kontrola nad resursima ograničeni (Dankelman, 2004: 6).

Reprodukcija svakodnevnog života

Feminističke teoretičarke smatraju da odnosi između društva i fizičkog okoliša nisu ni klasno ni rodno neutralni. Naime, zbog tradicionalne podjele rada, muškarci i žene djeluju u različitim sferama te imaju ne samo različite domene znanja o okolišu nego i različite interese spram uporabe i upravljanja prirodnim resursima (Mvududu, 1996: 143). Ženama tradicionalno pripada dom, a to je, strogo uzevši, strateški važno mjesto – „*locus* kroz koji ulaze proizvodi koji su esencijalni za svakodnevni život, poput hrane, odjeće i ogrjeva, i kroz koji otječu otpadne tvari“ (Merchant, 1995: 195).

Žene i voda – rodni i etički aspekti uporabe vodnih resursa

Često zaboravljamo da je voda izvor života. Stoga nije čudno da su „kroz cijelu povijest izvori... vode bili sveti“ i da im se „iskazivalo... štovanje i strahopoštovanje“. Pojava vodovodnih sustava i slavina te flaširane vode pospješili su zaboravljanje fundamentalne činjenice „da je voda, prije no što potekne kroz cijevi i prije no što potrošačima bude prodana u plastici, dar prirode“ (Shiva, 2006: 159). Prema UN-ovim procjenama do 2025. godine dvije trećine globalne populacije (odnosno 5,5 milijardi ljudi) bit će suočeno s nestašicom vode. Zbog tih je alarmantnih podataka na Svjetskom samitu o održivi-

vom razvoju u Johannesburgu, 2002., istaknuta potreba da se uporaba svježe vode razmatra kao etičko pitanje (Aureli & Brelet, 2004: 5). No, to etičko pitanje nije puke akademske naravi. Naprotiv, „budući da je voda izvor života i budući da je čista voda (*safe water*) krucijalna komponenta zdravlja, to etičko pitanje jest stvar opstanka čovječanstva“ (Aureli & Brelet, 2004: 6). Nestašica vode uvijek je bila „izvor tenzija i okrutne kompeticije“, a s obzirom na to da su upravo žene i djeca u takvim situacijama najveće žrtve, pretpostavlja se da bi u slučaju „ratova za vodu“ (Shiva) upravo oni bili najviše pogođeni. Pristup izvorima svježe vode utječe izravno na ženske živote te ima golem utjecaj na dječje zdravlje i na obitelj u cjelini. Prema procjenama Svjetske zdravstvene organizacije, 250 milijuna ljudi ima dijagnosticirane bolesti povezane upravo s manjkom čiste vode. S obzirom na to da velik dio te populacije čine žene, evidentno je kako su upravo „spol i rod primarne determinante zdravlja“ (Aureli & Brelet, 2004: 6).

Kakav je odnos između žena i vode? Prije nego što pokušamo skicirati odgovor na to pitanje, treba imati na umu da se odnos žena iz Trećeg svijeta prema vodi razlikuje od odnosa žena Prvog svijeta prema tom krucijalnom životnom resursu. Prije svega, temeljna razlika proizlazi iz konteksta samog domaćinstva i dostupnosti vode. U zemljama u razvoju žene su u većini slučajeva skupljačice, korisnice i upraviteljice vodom u kućanstvima i na zasijanim poljima. Žene pripremaju hranu, čiste dom, peru rublje, brinu se o higijeni članova obitelji... (Aureli & Brelet, 2004: 6, 9). Lakši pristup svježoj vodi poboljšat će životne uvjete djevojkama koje su najčešće prekinule školovanje i počele raditi u poljima te donose vodu kući od vrlo rane dobi. Nedostatak pristupa vodi zapreka je njihovim pravima na pristup formalnom obrazovanju. Nažalost, žensko tradicijsko znanje općenito je marginalizirano i degradirano, pa to vrijedi i u slučaju impresivnog ženskog znanja o „vodnim resursima, uključujući kvalitetu, pouzdanost i metode skladištenja“ (Aureli & Brelet, 2004: 6). *Swedish International Development Cooperation Agency* (SIDA) ističe „da postoji vrlo jasna rodna podjela uloga i resursa u svim područjima upravljanja vodnim resursima“ (SIDA, prema Aureli & Brelet, 2004: 9). Izvješće SIDA-e iz 1994. situaciju rezimira na sljedeći način: „U ruralnim područjima u razvoju žene su tradicionalno glavne upravljačice kućanskim vodnim resursima na lokalnoj razini. Žene samostalno odlučuju gdje će, u kojoj količini i kako skupiti vodu za domaćinstvo te kako će je koristiti. Iako žene imaju malo vremena, novca i tehnoloških sredstava za održavanje i kontroliranje vodnih resursa za vlastito kućanstvo, njihovo znanje o pouzdanosti, lokaciji i sezonskoj varijaciji lokalnih vodnih resursa jest dra-

gocjen resurs stečen kroz osobno iskustvo te kroz interpersonalne i intergeneracijske kontakte s drugim ženama“ (SIDA, prema: Aureli & Brelet, 2004: 9). Upravo nevidljivost žena i njihova znanja u kreiranju, planiranju i apliciranju razvojnih lokalnih projekata, pa tako i onih koji se tiču upravljanja vodnim resursima, predstavljaju „glavnu zapreku poboljšanju njihova blagostanja“ (Aureli & Brelet, 2004: 6). Upravljanje vodom kao dragocjenim prirodnim resursom u današnjem svijetu postaje, dakle, rodno i etičko pitanje. To znači da „sve odluke koje se tiču oblikovanja, lokalizacije, upravljanja i uporabe resursa čiste vode moraju, kroz pravedan pristup, uzeti u obzir potrebe i muškaraca i žena“ (Hannan-Anderson, prema: Aureli & Brelet, 2004: 8). Jer muškarci i žene trebali bi biti jednaki u utjecaju, sudjelovanju i dobiti od razvoja.

Izvori: Aureli & Brelet, 2004; Shiva, 2006.

Prije nego što detaljnije ilustriramo odnose u sklopu žena–okoliš–održivost, još jednom podsjećamo na dvije već spomenute, iznimno važne činjenice. Prva se tiče krucijalne distinkcije između spola i roda. Ako je, naime, „spol stvar kromosoma, biološke distinkcije između mužjaka i ženki, rod je, poput rase, kaste ili klase, socijalna konstrukcija“ – on funkcionira kao *socijalna* interpretacija *biološke* činjenice i „skup institucijskih signala koji određuju što se može, a što ne može činiti u određenom socijalnom kontekstu“ (Curtin, 2001: 314). Druga nezaobilazna spoznaja tiče se činjenice da žene ne čine homogenu, nediferenciranu grupu, nego ih dijele „tvrde“ odrednice klase, kaste, rase, etniciteta, obrazovanja, nacionalnog identiteta itd.

Dobar primjer muško-ženskih odnosa postavljenih na tradicijski način vidimo u radu Barbare Heather i suradnica, *Women's Gendered Identities and the Restructuring of Rural Alberta* (2005). Na temelju izdašnih empirijskih nalaza brojnih istraživanja, autorice ističu (poznatu i očekivanu) činjenicu da u ruralnim zajednicama općenito vrijede konzervativnija moralna pravila nego u urbanim zajednicama. Povrh toga, „rodne se uloge vide kao prirodne i nepromjenjive“, a „muškost“ i „ženskost“ shvaćeni su i prihvaćeni kao nešto što je „različito, oprečno i nejednako“ (Heather et al., 2005: 89). Čini se, dakle, da se razlike pokazuju trajnim i nepremostivim. U takvom kontekstu pod „dobrim farmerom“ (ili poljoprivrednikom) treba razumjeti snažnog i marljivog muškarca koji kontrolira okoliš, dok je „dobra žena“, neovisno o statusu, „brižna, njegujuća i spretna u kući“ – riječju, „od nje se očekuje da ‘bude tu’

za svoju djecu i da svoju ulogu skrbiteljice proširi i preko granica doma“ (Heather et al., 2005: 89). Kućanstvo i poljoprivredno dobro jesu prostori prožeti tradicionalnim rodnim ulogama, podjelom poslova i neupitnim asimetrijama. S obzirom na očekivanja i uloge koje su joj dodijeljene, žene su odgovorne za široku lepezu poslova koji ih opterećuju i dovode u stanje permanentnog stresa. Stoga je sljedeća izjava prije tipična nego iznimka: „Biti žena... oh, očekivanja od žene su strašna (*horrendous*), apsolutno strašna“ (prema: Heather et al., 2005: 89). Nimalo utješno ima li se na umu rigidnost stanja koje perpteuira takve odnose.

No, Marit Haugen i Arild Blekesaune u radu *Farm and Off-farm Work and Life Satisfaction among Norwegian Farm Women* (2005) upućuju na potrebu stanovita opreza kad se govori o poljoprivrednicama (*farm women*) u singularu, jer te žene, pokazuje se, poprimaju različite radne identitete u odnosu na rad na farmi i rad izvan nje. Mnoge od njih, naime, silom prilika, usporedo rade i na farmi i izvan nje, pa te „mnogostruke uloge proizvode osjećaje tjeskobe i konfuzije, a razine stresa relativno su visoke kod žena koje svojim dužnostima na farmi dodaju i rad izvan nje“ (Haugen et al., 2005: 73). „Zbrajanjem“ pouka kanadskog i norveškog primjera dopijeva se do konstatacije da se težak položaj žena u ruralnim područjima (razasutim diljem globusa) dodatno otežava i komplicira njihovim radnim angažiranjem izvan poljoprivrednog dobra, a sve to, na koncu, neizbježno rezultira i ozbiljnim ugrožavanjem njihova psihofizičkog zdravlja.

No, kakav je odnos žena prema okolišu? U pokušaju naznačivanja odgovora na to pitanje može se krenuti i od uopćene tvrdnje da su „životi lokalnih žena, sociosfera (socijalni okoliš) i ekosfera (fizički okoliš) povezani kroz njihove svakodnevne interakcije s okolišem“ (Dankelman, 2004: 4). No, zbog tradicijske podjele poslova žene su u mnogo većoj mjeri od muškaraca vezane uz posao (p)održavanja svakodnevnog života, a – s obzirom na to da, u pravilu, žele rađati i odgajati zdravu djecu te svojim obiteljima osigurati zdravu hranu, adekvatnu odjeću i siguran dom – više su od muškaraca zabrinute i za čistoću planeta, odnosno za mnoge konkretne aspekte u kojima se manifestira ta čistoća: plodno tlo, svježa voda, čist zrak... (Shiva, 1996: 71). Stoga je, kao što smo već ustvrdili, i znanje o okolišu orodovljeno, tj. obilježeno rodom i kognitivno i praktično. To zorno posvjedočuju i naracije nekih „običnih“ žena.

Naracija 1

Marija Geiger je u knjizi *S onu stranu monokulture: tradicijska znanja o okolišu i mreža života* (2009.) zabilježila mnoštvo naracija o svakodnevici žena različitih generacija u ličkom selu Kuterevu.

Kata i Magda su se prisjetile svog dnevnog ritma kad su bile mlade supruge i majke:

„Ujutro je bilo prvo dignit se i naloži šparket na drva. A, kad su bili mali... dizala sam se, morala se krava must ujutro. Mlika namust diti. A dizalo se je u pola 6, 6, tako negda i u 5 ako se moralo ić donist breme drva ili koš listi. Išli smo i u 5. Ja i D. i M. Sve smo mi tu u rpi išle gore u ono šumo... Ono lišće smo ono dole grabli, koš trpale, nosile na sebi, nekoja je išla u drva, nekoja po suvo to lišće za pod blago...Nekada smo ošle rano još su dica spavala. Ono ideš dok dite spi. Donesiš breme drv ili koš listi, al prije i pomuzem kravo...“ (Kata).

Magda je svakog jutra ustajala u 6 sati: „Ujutro se digni, dijete je. Dijete najprvo spremi, operi ga, nahrani ga. Krave su bile u štali, ovce, konj, onda u štalu. Položi, daj jest, napoji. Kad to spremim onda u kuću. Ako je dijete mirno – dobro, ako nije, onda oko djeteta. Onda ručak. Ručak i po kući spremaj i čisti. Dalje onda njiva. Sa motikom se radilo, krumpir se okapal...bašta...I tako kolko si mogal bit dok je dijete spavalo. I odma opet natrag. Mora bit ručak. Ponovo i dijete i kuća i muž. On je najprije bio šumski radnik. Onda mislim, naknadno je šumu ostavio i prešal. Bil je kovač...On je koval. I on je to radil, okival je kola, pravil je mašine...pravil je sve što se tiče željeza. Bil je samouk. Ni bil da je učil škole. Što je s okom vidil to je popravil“. Magda mu je pomagala, a on njoj „ponekad kad je imal vremena, da dijete kad sam ja ošla priskoči, dijete pripazi, dok ja ne dođem. A i na njivu je priskočil. Bilo je rijetko, ali nekada je. A ja sam njegov znak znala. On je s batićem tupal po nakovini i ja sam znala kad sam ja potrebna...Žene nisu bile zaposlene. Bavile su se mislim njiva, mislim i držalo se konj, krava. Svaka kuća je tog konja imala jer nisu bili traktori. To ti je bilo da nisi magarac...I njiva. One su sve držale i blago i djecu i sve, a muževi su radili po šumamam. I djeca, ko je imal više, ko manje. Ko je imal više, imal je više muke. Ko je imal manje, manje muke. Nije lako, mislim dijete za djetetom. Ni to lako. Što sam rekla na selu“. Kad su malo porasla, djeca su bila pomoć u kući. „Prvi razred kad su pošli, već drugi su blago čuvali. Kako koji je stigal. Jedan ovce, jedan krave...Oni su imali svoje obaveze, nije to kao danas...Mislim danas su djeca više na cesti jer blago se ne čuva. Ono malo što držimo ograđeni su, zatvorimo. Dica su doma slobodna“. Kad komparira svoj

život i život svoje majke, Magda kaže: „to je bilo vezano jedno za drugo. Za baku i djeda ne znam, a za mamu. Mamino područje to je bilo vezano, mislim sve ono nasljedstvo kako je ona, tako smo mi. Sve je to tako bilo po isto. Nije bilo razlike“. Međutim kada komparira svoj život i život kćeri: „A, to je druga priča. Čujte, druga priča jer puno sam se mučila. Danas mladi se ne mučidu toliko, ne trpadu. Svak kaže, što više radiš, vele da si bedast“ (Magda).

Naracija 2

Urvashi Butalia je u članku *Indian Women and the New Movement* opisala svakodnevni život indijskih žena u ruralnim sredinama:

„Iako rade u prosjeku više sati nego njihovi supruzi, jedu manje... Ona radi u polju, brine o djeci, dolazi kući i priprema obrok za obitelj i tada mora biti na raspolaganju svom muškarcu kad god se to od nje zatraži... ruralne žene podnose trudnoću nakon trudnoće što im crpi fizičku energiju i uništava zdravlje. One imaju mali ili nikakav pristup zdravstvenoj skrbi i njihove su prilike žalosno neadekvatne. U svakom vojnom sukobu u kojem su uključene one ili njihovi muževi, one su te koje su najosjetljivije na policiju i državnu represiju. One trpe nasilje i zlostavljanje u vlastitim domovima. A malo se zna o njihovim životnim uvjetima“ (Butalia, prema: Curtin, 2001: 309).

Izvori: Geiger, 2009; Curtin, 2001.

Nastojeći razviti strategije koje će dovesti do zdravije budućnosti, mnoge su aktivistice i teoretičarke naglašivale tisućljetna iskustva žena diljem svijeta u podržavanju i održavanju svakodnevnog života. Tako je švedska aktivistica Eva-Lena Neiman ustvrdila da „žene mogu u okolišni pokret ubrizgati novu krv i nove radne metode“, koje se temelje na „ženskim iskustvima rađanja, skrbi, odgoja djece, uzgoja bilja i životinja“ (Merchant, 1995: 174). Općenito uzevši, propitivanje odnosa roda i prakticiranja strategija održivosti na mikronivou – na razini kućanstva i lokalne zajednice – otvara nova teorijska pitanja i postavlja nove empirijske izazove, koji, disciplinarno gledano, povezuju sociologiju roda, sociologiju okoliša i sociologiju svakodnevnog života.

Tu, dakle, na scenu stupa i *svakodnevnica* – to blisko i prividno samorazumljivo, ali nipošto banalno životno „polje“. Promotren na bazičnoj semantičkoj razini, svakodnevni život jest ponajprije „nešto što se *živi dnevno*... također nešto – dio zbiljnosti – što oblikuju ljudi koji stvaraju

ili konstruiraju život u svakodnevnim okružjima“ (Jacobsen, 2009: 10). Svakodnevni život ne treba podcjenjivati jer on je, kako tvrdi Mike Featherstone, „svijet života koji osigurava krajnji temelj iz kojeg izviru sve naše konceptualizacije, definicije i naracije“ (Featherstone, prema: Jacobsen, 2009: 10).⁵⁶

Promotrimo li svakodnevnicu žena i muškaraca diljem svijeta iz perspektive okolišne problematike, lako prepoznamo obilje (svako)dnevnih operacionalizacija raznovrsnih taktika održivosti. Drugim riječima, održivost se prakticira – ili, preciznije, *živi, dan za danom* – u bezbrojnim kućanstvima diljem Prvog, Drugog, Trećeg i Četvrtog svijeta, obuhvaćajući širok raspon djelatnosti, od samostalnog uzgoja voća, povrća i ljekovita bilja (ili branja bilja po okolnim livadama i šumama), preko pripreme jela od (lokalno ili samostalno uzgojenog) povrća (a ne mesa), racionalne uporabe prirodnih resursa (skupljanje kišnice, selekcioniranje i recikliranje otpada, štednja energije pri kuhanju, korištenje štednih žarulja, korištenje obnovljivih izvora energije, kompostiranje, ekološki osviješteno kupovanje proizvoda, preferiranje *fair trade* proizvoda, organski uzgojene hrane itd.), pa do antikonzumerističkog odnosa spram potrošnje, korištenja javnog prijevoza ili bicikla (umjesto skupog i „prljavog“ osobnog automobila) itd. Kompletan popis svih „mjera“ i postupaka koji se diljem globusa već svakodnevno koriste s ciljem okolišno osvještenijeg, održivijeg življenja nedvojbeno bi bio impresivan, kako svojom duljinom tako i sadržajnom raznovrsnošću uključenih stavki. Ovdje je bitno još jednom podsjetiti na činjenicu da se održivost ozbiljuje u svakodnevici – ili se uopće ne ozbiljuje.

Žene, razvoj i lokalne perspektive

Žene diljem svijeta organizirale su se i protiv deforestacije, zagađenja i drugih oblika okolišne degradacije i destrukcije. Uključivanje žena u rješavanje lokalne i globalne okolišne problematike doprinijelo je, dakako, redefiniranju njihovih identiteta, ali i značenja roda te naravi okolišnih problema. Okolišna pravičnost (*environmental equity*) jest ekofeminističko pitanje *par excellence*, tvrdi Carolyn Merchant, jer „tijelo, dom i zajednica mjesta su ženskog lokalnog iskustva i lokalne kontestacije“ (Merchant, 1995: 161). Žene, naime, osjećaju rezultate okolišnih zagađivanja

56 Featherstone, Mike (1992). The heroic life and everyday life. *Theory, Culture, Society*, 9: 159-182.

na tri različite, ali povezane razine: (1) na svojim *tijelima* (mjestu reprodukcije vrste), (2) u vlastitim *domovima* (mjestu reprodukcije svakodnevnog života) i (3) u svojim *zajednicama* i školama (mjestu socijalne reprodukcije). Stoga nije čudno da ženska participacija u okolišnom pokretu započinje precizno lociranim i lokaliziranim svakodnevnom radom i aktivnostima, koje se odnose na zdravlje i život obitelji.

Jedan od najpoznatijih pokreta protiv destrukcije lokalnog okoliša je *Chipko* pokret. Poput mnogih drugih pokreta u Indiji i *Chipko* je baziran na izravnom djelovanju. U namjeri da sačuvaju drveće od sječe, žene su u ožujku 1974., pod vodstvom Gaure Devi, stale grliti drveće (*chipko* znači grliti) koje je bilo određeno za sječu, i nakon četiri dana nenasilnog otpora uspjele sačuvati lokalnu šumu. Kad je riječ o Indiji, briga za drveće ne svodi se samo na očuvanje vrijednih resursa od devastacije nego se korijeni u hinduističkoj kulturi, u kojoj je drveće sveto i tijesno povezano s opstankom zemlje i ljudi. Naime, prema jednoj od legendi, sveta rijeka Ganges je Boginja Majka, najsvetija od svih rijeka. Ljudi su molili da se ona s neba spusti na zemlju, no ona nije mogla tek tako sići, jer su njezina snaga i moć toliko velike i silne da bi uništile cijelu zemlju. U toj je situaciji odlučio intervenirati Shiva i pomoći spuštanju Gange na zemlju, pa je raspleo i spustio svoju kosu kojom je ublažio Ganginu snagu. U hindu svjetnazoru šume i drveće simboliziraju Shivinu kosu, pa se sječa šuma smatra zlostavljanjem božjeg drveća (Shiva, prema: Chapple, 1994: 120).

Borba za deltu Nigera

Delta Nigera je područje u Nigeriji koje je već 13 godina izloženo intenzivnoj militarizaciji povezanoj s ekonomskom eksploatacijom multinacionalnih naftnih kompanija, koje ljude i okoliš tretiraju s „potpunim omalovažavanjem i neprijateljstvom“ (Ekine, 2008: 67). Pritom kompanije imaju potporu korumpiranog režima. U radu *Women's Responses to State Violence in the Niger Delta* Sokari Ekine ne referira samo o vrstama nasilja kojima su izložene žene na tom području nego i o načinima njihova otpora. Njezino izvješće pokazuje da je nigerijska vlada naftnim korporacijama dala „slobodne ruke“ u njihovu djelovanju, što je u konačnici rezultiralo teškom degradacijom okoliša. Neprekidno i svakodnevno, tijekom dana i tijekom noći, velike plinske vatre bijesne iz velikih jama i tornjeva, izbacujući štetne plinove i prljavštinu u domove i na farme lokalnog stanovništva, uzrokujući smrt ljudi, uništenje okoliša i vlasništva. Nafta truje vodu i ribe u njoj, uništava rafija palme od kojih lokalno stanovništvo plete košare, koje su glavni izvor njihove zarade. Zbog konzumiranja zagađene vode stanovništvo je izloženo bolestima koje često imaju tragičan ishod. Za zagađenje okoliša (zraka, vode, tla...) i uništeno vlasništvo stanovništvo je dobilo malu, ponekad i nikakvu kompenzaciju. Zajednica je prosvjedovala i zahtijevala odgovornost korporacije, okolišnu, ekonomsku i socijalnu pravdu te primjerenu kompenzaciju, no na te zahtjeve reagirala vojska – i to ekstremnim nasiljem, pojedinačnim i masovnim ubojstvima, mučenjima, silovanjima, prisilnom prostitucijom, spaljivanjem domova... Cijelo je područje u potpunosti militariziralo i „osiguralo“ nigerijska vojska, otpor lokalne zajednice ima različite oblike. No, kad je riječ o ženama, nasilje nigerijske vojske nije jedini problem. One, naime, trpe višestruku, simultanu opresiju: u sferi kućanstva, u kontekstu zajednice, radi „kulturnih i tradicionalnih uloga i običaja“, kroz „formalne organizacije i socijalne institucije“, koje kontroliraju muškarci (Ekine, 2008: 70), a tu je i opresija neokolonijalnog poretka (otjelovljenog u svemoćnim korporacijama). No, žene ipak nisu pasivne žrtve, nego koriste različite oblike otpora: plesanje, pjevanje, kolektivne akcije poput demonstracija i štrajkova, svjedočenja, tišine, uporabe kulturalno specifičnih akcija poput svlačenja (*stripping naked*), odbijanje mijenjanja radnih rutina i navika (primjerice, otvaranja štandova na tržnici, skupljanja vode, sudjelovanja na ženskim sastancima).

Sve su to načini na koje se žene bore protiv „kaosa i nasilja koje ih okružuje“ (Ekine, 2008: 71). Ti oblici otpora ukorijenjeni su u lokalnim kulturama, ali i u socio-ekonomskom i političkom kontekstu.

Početkom 1990-ih osnovana je *Federation of Ogoni Women's Organisations* (FOWA). Od lipnja do kolovoza 2002. godine

tisuće žena je zaposjelo najmanje osam naftnih postrojenja u vlasništvu *Chevron Texaca* i *Shell Petroleuma*, uključujući i *Chevronov* glavni naftni terminal. To su bile akcije bez prese- dana zbog nekoliko razloga: 1) nikad prije nije toliko žena (u dobi od 30 do 90 godina) poduzelo niz tako ozbiljnih akcija protiv naftne kompanije u tako kratkom vremenu; 2) ak- cije su bile izrazito dobro organizirane (žene su se podijelile u sedam grupa, a svaka je grupa zaposjela različite strateške dijelove naftnog kompleksa, uključujući glavnu zgradu); 3) akcije su bile pokrenute zbog zaštite interesa cijele zajedni- ce, pa su imale potpunu potporu vlastitih životnih zajedni- ca, uključujući njihove supruge, djecu, starije itd.; 4) žene koje su sudjelovale u akciji dolazile su iz tri različite etničke grupacije (*ethnic nationalities*) (*Ijaw, Itsekiri, Ilaje*), ujedinivši se u zajedničkoj akciji protiv neodgovornosti korporacija i ostavljajući po strani prijašnje međuetničke sukobe i nepri- jateljstva (Ekine, 2008: 78-79). Tijekom zaposjedanja ope- rativnog stožera *Chevron-Texaca* i *Shell Petroleuma* pjevale su pjesme o solidarnosti. Iako je prilikom te opsade oko 800 žena bilo ozlijeđeno zbog posebno brutalne reakcije zaštitara koje su angažirale naftne kompanije, ostale su nepopustljive u svom prosvjedu i zahtjevima. U „završnom činu pobune“ naftnim su kompanijama zaprijetile „ingenioznim i moćnim oružjem“ – najavile su da će se svući do gola, prema onome što je u lokalnoj tradiciji poznato kao „kletva golotinje“. Na- ime, u toj tradiciji skidanje odjeće – posebno ako to učine udane i starije žene – jest način teškog posramljivanja muš- karaca. Kletva je povezana s vjerovanjem da će muškarci koji vide gola ženska tijela „poludjeti ili pretrpjeti neku tešku ne- sreću“ (Ekine, 2008: 80).

Ekine je zapisala izjave nekih žena koje su sudjelovale u tim akcijama (Ekine, 2008: 79):

„Rijeke koje oni zagađuju naš su život i smrt. Mi potpuno ovisimo o njima... Kad je situacija postala nepodnošljiva, odlučile smo doći zajedno i prosvjedovati. *Ijaw, Itsekiri* i *Ilaje*, mi smo jedno, mi smo braća i sestre... Naši zajednički neprijatelji su naftne kompanije i oni koji ih podupiru“ (gđa Brnipe Ebi, *Ilaje*).

„Mi ne želimo *Shell, Chevron, Texaco* ili bilo koju drugu naf- tnu kompaniju. Trebali bi nas ostaviti na miru. Mi nema- mo puške i nemamo nikakvo oružje kojim bi se borili protiv njih. Stoga su nas tako i tretirali. Spremne smo umrijeti“ (gđa Rose Miebi, *Ijaw*).

„Ako *Chevron* ne održi obećanja, sljedeći sam se put spremna svući do gola“ (gđa Funke Tunjor, *Ilaje*).

Izvor: Ekine, 2008.

Phil Brown i Faith Ferguson su u radu „Making a Big Stink’: Women’s Work, Women’s Relationships, and Toxic Waste Activism” (1997) analizirali ženski aktivizam povezan s toksičnim otpadom na temelju studija slučaja, ispitivanja stavova te nastojeći rekonstruirati kognitivnu perspektivu koja stoji iza tog aktivizma. Pokazalo se da organiziranjem i participacijom u lokalnim akcijama žene ne samo da osporavaju političke i ekonomske strukture moći nego dovode u pitanje i rodne granice ponašanja u svojim zajednicama i obiteljima. Većina istraživanih aktivistica bile su domaćice iz radničke ili niže srednje klase, bez prethodnog znanstvenog ili političkog iskustva. Ženski aktivizam u tom pokretu vezan je uz lokalne probleme, osobito ako postoji prijetnja zdravlju. To ga razlikuje od šireg okolišnog pokreta, u kojem ženski stavovi nisu nužno radikalniji od muških, i u kojem žene ne dominiraju ni kao vođe ni kao članovi. Kroz angažman u lokalnim akcijama aktivistice mijenjaju i svoj odnos prema svijetu koji poznaju – zajednici, obiteljima, korporacijama, vladi – te u tom procesu transformiraju i sebe kao spoznavatelj(ic)e i, na koncu, organiziraju i rukovode procesima promjene u svojim zajednicama. Riječ je o doista „značajnoj transformaciji“, pa te aktivistice ne zaslužuju priznanje samo radi „napora da zaštite svoje obitelji i zajednice nego i zbog hrabrosti da se tijekom procesa promijene“ (Brown & Ferguson, 1997: 262).

Pokret Zeleni pojas (Green Belt movement)

Pokret Zeleni pojas nastao je 1977. pokretanjem okolišne kampanje koja je okupila tisuće žena u nacionalnu mrežu od 6000 kenijskih sela radi sadnje autohtonog drveća. Ciljevi pokreta bili su mnogobrojni: suzbijanje dezertifikacije, regeneracija tla, zaštita voda, obrazovanje, umrežavanje... Organizacija je pokrenula i globalnu kampanju, *The Plant for the Planet: Billion Tree Campaign* (*Sadnica za planet: kampanja milijardu stabala*), odnosno globalnu inicijativu sadnje drveća koju podupiru i neke međunarodne organizacije (primjerice, *United Nations Environment Programme*, UNEP). Na sudjelovanje se potiču i ohrabruju različiti akteri – od građana, preko tvrtki, udruga civilnog društva, sve do vlada. Kampanja posebno podupire sadnju autohtonih stabala i stabala koja su prikladna za lokalni okoliš. Krajem 2009. posađeno je 7,4 milijardi stabala u 170 zemalja. Ova globalna akcija jest iznimno vrijedan doprinos Međunarodnoj godini biodiverziteta (2010.), ali i važan prinos jačanju svijesti o važnosti biodiverziteta za život na Zemlji. Jer stabla imaju krucijalnu ulogu – pomažu u osiguranju čistog i svježeg zraka, vode, plodnog tla i stabil-

ne klime. Upravo zato se stabla smatraju jednom od osnovnih komponenti biodiverziteta, koji je temelj svih živih mreža i sustava koji nam osiguravaju zdravlje, hranu, ogrjev te zdrav i vitalan ekosistem.

Izvor: www.greenbeltmovement.org

Wangari Maathai je rođena u Keniji 1940. godine. Ona je prva žena u Istočnoj i Centralnoj Africi koja je stekla doktorsku titulu. Po profesiji veterinarka, imala je uspješnu akademsku karijeru, a usporedo s njom od 1970-ih godina aktivna je u Nacionalnom vijeću žena Kenije. Profesorica Maathai inaugurirala je ideju lokalnog pošumljivanja, odnosno sadnje drveća u zajednici, koju je razvila u organizaciju *Green Belt Movement*, s ciljem smanjivanja siromaštva i promoviranja čuvanja okoliša pomoću sadnje stabala. *Green Belt Movement* je 1986. osnovao sveafričku mrežu, *Pan African Green Belt Network*, i nadahnuo druge afričke zemlje da pokrenu istu akciju. Wangari Maathai je globalno poznata i priznata kao borac za demokraciju, ljudska prava i očuvanje okoliša. Dobitnica je niza značajnih nagrada, između ostalog i Nobelove nagrade za mir 2004. godine. O vrijednosti njezina angažmana govori i činjenice da je uvrštena na listu najvećih 100 eko-heroja (*Environment Agency* (UK)), UNEP-ovu *Global 500 Hall of Fame* te da je proglašena jednom od sto svjetskih heroína. U lipnju 1997. *Earth Times* izabrao ju je kao jednu od sto osoba koje su ostavile trag u okolišnoj areni. Magazin *Time* 2005. godine uvrstio ju je na popis sto najutjecajnijih osoba na svijetu, a *Forbes* na popis stotinu najmoćnijih žena na svijetu.

Wangari Maathai drži da „mir na Zemlji ovisi o našoj sposobnosti da zaštitimo naš životni okoliš“. Svojim radom ona afirmira holistički pristup održivom razvoju, koji obuhvaća i povezuje demokraciju, ljudska prava i ženska prava, a posebno se zalaže za ekološki potentan socijalni, ekonomski i kulturni razvoj Kenije i ostalih afričkih zemalja. Bez pretjerivanja se može reći da profesorica Maathai misli globalno i djeluje lokalno.

Izvor: www.greenbeltmovement.org, http://www.unep.org/women_env/w_details.asp?w_id=137

Vandana Shiva, indijska fizičarka, filozofkinja, ekofeministica i aktivistica, rođena je 1952. godine u Dehradunu (sjeverna Indija). Sudjelovala je u *Chipko* pokretu i osnovala *Research Foundation for Science, Technology and Ecology*, institut posvećen neovisnim istraživanjima i partnerstvu s lokalnim zajednicama i nizom socijalnih pokreta. Utemeljiteljica je

niza programa, poput *Navdany* – za zaštitu biodiverziteta i prava poljoprivrednika, kampanja *Neem* i *Basmati* te *Seed University*, *International College for Sustainable Living* (*Bija Vidyapeeth*), projekta *Diverse Women for Diversity*... Izrazito je aktivna u borbi protiv korporacijskog/monokulturnog poimanja i primjene prava na intelektualno vlasništvo (IPR), u promicanju biodiverziteta te u borbi protiv genetskog inženjeringa i biotehnologije. Vandana Shiva jedna je od vodećih osoba u *International Forum on Globalization* i anti-globalizacijskom pokretu. Dobitnica je niza nagrada: alternativne Nobelove nagrade (*Right Livelihood Award*) i *UNEP Global 500 Award* 1993. godine, *Golden Plant Award* (*International Award of Ecology*) 1997., *Earth Day International Award of the United Nations* (UN) itd.

Izvor: http://www.unep.org/women_env/w_details.asp?w_id=107

Godine 1994. u Nizozemskoj je osnovana nevladina organizacija *Žene u Europi za zajedničku budućnost* (*Women in Europe for a Common Future*, WECF), s ciljem educiranja i organiziranja žena Europe u područjima održivog razvoja i zaštite okoliša. Kao internacionalna mreža koja povezuje stotinjak ženskih organizacija zaokupljenih okolišnim i zdravstvenim pitanjima, WECF pokriva različite projekte u 40-ak zemalja. Opći cilj te mreže – postizanje „pravične i održive budućnosti“ za sve – nije dostižan bez hrabrog i beskompromisnog osvjetljivanja svih mračnih primjera koji su mogli, i još uvijek mogu, onemogućiti takvu budućnost.

Milya Kabirova (Ajugul, Rusija)

„Ne znamo koliko dugo bi radijacijska nesreća u nuklearnom postrojenju Mayak ostala tajnom da se nije dogodila černobilska tragedija. Černobil stoji u temelju uralskog ekološkog pokreta. Moj rad je inspiriran radom moje majke, Sarvar Shagikhmetove. Ona je bila prva osoba koja je 1995. inicirala sudsku parnicu za prepoznavanje povezanosti njezine bolesti i bolesti naše obitelji s radijacijom te dobivanje kompenzacije od nuklearne elektrane Mayak. Parnica koja je mogla biti presedan za druge slučajeve stopirana je u listopadu 1998., kad je moja majka umrla...”

„Već niz godina radim s drugim organizacijama u Čeljabinskoj regiji i 1999. sam osnovala (nevladinu organizaciju) *Ajugul*, što na tatarskom jeziku znači 'Mjesečev cvijet'. To je predivno ime za tužan cvijet koji ne raste pod sunčevim svjetlom nego pod bijelom tišinom Mjeseca, koja nalikuje nuklearnoj

zimi. Naši su glavni ciljevi zaštititi građanska prava ljudi koji su bili izloženi radijaciji i njihove potomke, promicati ekološki način razmišljanja, promicati principe humanizma, eliminirati proizvodnju i uporabu nuklearnog oružja te promovirati javnu participaciju u oblikovanju državne politike i zakona.“

Izvor: *Women in Europe for a Common Future* (WECF), 2002, <http://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc28580/m1/10/>

Marija GEIGER ZEMAN
Zdenko ZEMAN

**Uvod u sociologiju
(održivih) zajednica:**
Rod i lokalna održivost

ZAJEDNICA – NOVE
PERSPEKTIVE
I POTICAJI SOCIOLOŠ-
KOJ IMAGINACIJI

Unatoč brojnim kritikama i pesimističnim predviđanjima o kraju zajednice u (post)modernom i globaliziranom društvu, zajednica je nastavila egzistirati u suvremenoj socijalnoj areni. Mnogi autori čak, na temelju vrlo uvjerljive argumentacije, ukazuju na njezin svojevrsni *revival*. Dakako, kao što smo pokazali na prethodnim stranicama, tu više nije riječ o zajednicama koje bi odgovarale klasičnom Tönniesovu konceptu *Gemeinschafta*, nego o novim, posttradicijskim i postmodernim oblicima zajednice – od svjetske (globalne), preko transkontinentalne, kozmopolitiske, virtualne zajednice, sve do fluidnih neotribalnih oblika zajednice, zajednica ukusa, ali i umreženih i mondijaliziranih lokalnih zajednica, koje teže realizaciji ideala ekološke harmonije i održivosti.

Zajednice u postmodernom društvu nastaju na novim temeljima, oko novih vrijednosti i novih ciljeva [religija, životni stil, rod, ekologija, (virtualna) komunikacija, seksualna orijentacija...], stvarajući tako i neke posve nove oblike pripadnja. Stoga se nije teško složiti s Farrarovom konstatacijom (prema: Day, 2006: 246) da je zajednicu najbolje shvatiti kao „imaginacijsko oruđe“, koje ljudi koriste pri kreiranju ideje boljeg društva. Upravo ta konstatacija, smatra Day, implicira da je zajednica uvijek povezana s promjenom, koja je „pozitivna ekspresija snova o

boljem životu“ (Day, 2006: 246). Sve to ipak ne znači da ideju zajednice ne mogu kontaminirati i retrogradne ideje i „snovi“, koji se opiru svakoj promjeni i teže ostvarenju nekih manje poželjnih ili čak mračnih ciljeva (patrijarhat, nacionalizam, fundamentalizam, neonacizam...). Ideja zajednice, dakle, posjeduje višeznačne potencijale, koji mogu čuvati i braniti postojeće stanje, ali jednako tako mogu inicirati (radikalne) transformacije društva.

Stoga se čini da će ideja zajednica još dugo ostati u središtu interesa socijalne teorije, a to, dakako, poziva na nova empirijska istraživanja konkretnih zajednica – od onih lokalnih do virtualnih. Upravo se u tom području otvara mogućnost novog, svježeg pogleda na društvo s početka 21. stoljeća, što implicira i primjenu terenskih studija utemeljenih na sofisticiranoj, *kvalitativnoj* metodologiji, kojoj neće pobjeći ključni razlozi i smisao istraživanih procesa. U tom je smislu vrijedan, štoviše iznimno dragocjen Sztompkin savjet o nužnosti „otkrivanja“ važnosti svakodnevnog života, formuliran u jednostavnom nalogu: „Samo ‘pogledaj oko sebe’: to je najbolji savjet za kultiviranje sociološke imaginacije“ (Sztompka, 2008: 24). Dakako, valjanost toga savjeta nije ograničena samo na studije lokalnih zajednica nego vrijedi i za proučavanje zajednice u svim njezinim oblicima (zajednice ukusa, ženske zajednice, *gay* zajednice, vjerske zajednice, etničke zajednice, razne vrste terapijskih zajednica, „nova plemena“, virtualne zajednice, mreže...).

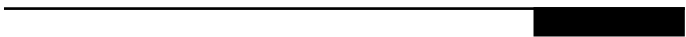
Naravno, sva ta tematsko-problemska raznolikost zajednice – vidljiva i u teoriji i u životnoj praksi – zahtijeva suradnju socioloških disciplina s drugim znanstvenim disciplinama, koje svojim pristupima i predmetima proučavanja interferiraju s interesima sociologije. Tu ponajprije spadaju etnologija, antropologija, politologija, geografija, povijest... No, s obzirom na činjenicu da je zajednica „posebno mjesto“ u kojem se susreću i isprepleću „teorija i ‘stvarni’ svijet“ (Lyon, 1999: xi), ona zahtijeva i kvalitativan, ravnopravan dijalog između eksperata i laika, odnosno stanovnika određenog lokaliteta, članova-ica zbiljskih životnih zajednica. Kao nezaobilazna urgentna tema, zajednica, dakle, inicira otvaranje produktivnog dijaloga na više razina, kako unutar znanstvenog pogona tako i na točkama u kojima znanost mora respektirati izvanznanstvenu ekspertizu.

Slajući se s tvrdnjom da „ne možemo spasiti svijet, ali možemo poboljšati zajednicu“ (Lyon, 1999: xi), dodajemo da se, možda, ovaj prvi „posao“ može, bar djelomice, obaviti kroz rješavanje ove druge zadaće. U skladu s tim, u drugom smo se dijelu knjige usredotočili na propitivanje

dosega lokalnih zajednica u planiranju, implementiranju i konkretnom realiziranju vrijednosti održivosti. U naporima oko postizanja održivosti kriju se, naime, golemi, ali nedovoljno (pre)poznati potencijali za razvoj lokalne – ali i mondijalizirane – zajednice, opstanak koje i nije zamisliv bez rigoroznog i beskompromisnog prakticiranja i življenja održivosti.

Na koncu, podsjećamo na konstataciju s početka ove knjige, da ideja zajednice ima i jednu transpovijesnu značajku koja je, neovisno o svim njezinim konkretnim funkcijama i zadaćama, čuva od pada u zaborav. Ona je, po svemu sudeći, „izraz pripadanja koje se ne može svesti ni na kakav društveni ili politički aranžman“ (Delanty, 2006: 11), pa tako ispunjuje jednu od najdubljih, najintimnijih potreba svakog ljudskog bića. Na nama današnjima jest, dakle, da zadovoljivanje te neiskorjenjive potrebe dovedemo u sklad s teškim zahtjevima današnjeg vremena.

Marija GEIGER ZEMAN
Zdenko ZEMAN
**Uvod u sociologiju
(održivih) zajednica:**
Zajednica – nove
perspektive i poticaji
sociološkoj imaginaciji



LITERATURA

Abrahams, Roger D. (2008). Foreword to Aldine Paperback Edition, u: Turner, Victor, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New Brunswick (U.S.A.) & London (U.K.): Aldine Transaction, str. v-xiv

Aureli, Alice; Brelet, Claudine (2004). *Water and Ethics. Women and Water: an Ethical Issue*. Paris: UNESCO

Beck, Ulrich (1996). *The Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage

Beck, Ulrich (1997). *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*. Cambridge, UK: Polity Press

Bell, Colin; Newby, Howard (1971). *Community Studies. An Introduction to the Sociology of the Local Community*. London: George Allen and Unwin Ltd

Berg, Peter (2002). *Bioregionalism*. Dostupno na <<http://www.bioregionalismo.com/analisis/BergBioregionalismoDefinicion.html>> (pristup: 18. kolovoza 2010.)

Brennan, Mark A. (2005/2009). *The Importance of Incorporating Local Culture into Community Development*. Dostupno na <<http://edis.ifas.ufl.edu/pdf/files/FY/FY77300.pdf>> (pristup: 18. kolovoza 2010)

Brennan, Mark A.; Flint, Courtney G.; Luloff, A. E. (2009). Bringing Together Local Culture and Rural Development: Findings from Ireland, Pennsylvania and Alaska. *Sociologia Ruralis*, Vol. 49, No. 1, January 2009, str. 97-112

Bridge, Jeffrey C.; Luloff, A. E. (2001). Building the Sustainable Community: Is Social Capital the Answer? *Sociological Inquiry*, Vol. 71, No. 4., Fall 2001, str. 458-472

Brown, Phil; Ferguson Faith I. T. (1997). 'Making a Big Stink': Women's Work, Women's Relationships, and Toxic Waste Activism, u: Sachs, Carolyn E. (ur.) *Women Working in the Environment*. Washington: Taylor & Francis, str. 241-264

Bruhn, John G. (2005). *The Sociology of Community Connections*. New York: Springer Science+Business Media, Inc.

Buckingham, Susan (2004). Ecofeminism in the twenty-first century. *The Geographical Journal*, Vol. 170, No. 2, str. 146-154

Carić, Hrvoje (ur.) (2006). *Održivi turizam u deset koraka. Planiranje održivog turizma zasnovanog na baštini i prirodnom naslijeđu*. Zagreb: Institut za turizam, ODRAZ

Castells, Manuel (1997a). *The Rise of the Network Society*. Malden (USA), Oxford (UK): Blackwell Publishers

Castells, Manuel (1997b). *The Power of Identity*. Malden (USA), Oxford (UK): Blackwell Publishers

Chapple, Christopher Key (1994). Hindu Environmentalism, u: Tucker, Mary Evelyn; Grim, John A. (ur.) *Worldviews and Ecology. Religion, Philosophy, and the Environment*. Maryknoll, New York: Orbis Books, str. 113-123

Charter for Sustainable Tourism. Dostupno na <<http://www.gdrc.org/uem/eco-tour/charter.html>> (pristup: 20. kolovoza 2010)

Cifrić, Ivan (1994). *Napredak i opstanak: moderno mišljenje u postmodernom kontekstu*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo i Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu

Cifrić, Ivan (2002). *Okoliš i održivi razvoj: ugroženost okoliša i estetika krajolika*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo, Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu

Cohen, Anthony P. (2007). *The Symbolic Construction of Community*. London & New York: Routledge

Curtin, Deane (2001). Recognizing Women's Environmental Expertise, u: Zimmerman, Michael E.; Callicott, J.

Baird; Sessions, George; Warren, Karren J.; Clark, John (ur.) *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*. New Jersey: Prentice Hall, str. 305 - 321

Marija GEIGER ZEMAN
Zdenko ZEMAN
**Uvod u sociologiju
(održivih) zajednica:**
LITERATURA

Čvjetičanin, Veljko; Supek, Rudi (2003). *Emile Durkheim i Francuska sociološka škola*. Zagreb: Naklada Ljevak

Čaldarović, Ognjen (1994). Rizik i socijalni kontekst. *Socijalna ekologija*, Vol. 3, No. 1, str. 1-15

Čaldarović, Ognjen (1997). Civilno društvo i sindrom NIMBY: osnovne sociološke dileme u hrvatskom društvu, u: Čaldarović, Ognjen; Rogić, Ivan Nehajev; Subašić, Damir (ur.) *Kako živjeti s tehničkim rizikom*. Zagreb: APO – Agencija za posebni otpad, str. 113-125

Čaldarović, Ognjen; Rogić, Ivan (1997). Analiza strukture ekološkog rizika, u: Čaldarović, Ognjen; Rogić, Ivan Nehajev; Subašić, Damir (ur.) *Kako živjeti s tehničkim rizikom*. Zagreb: APO – Agencija za posebni otpad, str. 37-52

Čaldarović, Ognjen; Škanata, Dejan (1995). Laičko i ekspertno poimanje tehnoloških rizika. *Socijalna ekologija*, Vol. 4, No. 4, str. 361-386

Čiča, Zoran (2007). Sve su životinje jednake, ali pred ljudskim su srcima i zakonom neke životinje jednakije od drugih, u: Marjanić, Suzana; Zaradija Kiš, Antonija (ur.) *Kulturni bestijarij*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatska sveučilišna naklada, str. 671-700

Dankelman, Irene (s. a.). *Introduction: Gender, environment and sustainable development: understanding the linkages*. Dostupno na <http://www.kitpublishers.nl/net/KIT_Publications_output/ShowFile2.aspx?e=1321> (pristup: 17. lipnja 2010)

Dankelman, Irene (2004). Women: Agents of Change for a Healthy Environment. Dostupno na <<http://www.wv05.org/english3/speech/5.2.IreneDankelman.pdf>> (pristup: 17. lipnja 2010)

Day, Graham (2006). *Community and Everyday Life*. London & New York: Routledge

Delanty, Gerard (2006). *Community*. London & New York: Routledge

Duxbury, Nancy; Gillete, Eileen (2007). *Culture as a Key Dimension of Sustainability: Exploring Concepts, Themes and Models*. Creative City Network of Canada – Centre of Expertise on Culture and Community. Dostupno na <<http://www.cultureandcommunities.ca/downloads/WP1-Culture-Sustainability.pdf>> (pristup: 18. kolovoza 2010)

Ekine, Sokari (2008). *Women's Responses to State Violence in the Niger Delta*. Dostupno na <<http://www.feministafrica.org/uploads/File/Issue%2010/feature%20article%204.pdf>> (pristup: 12. travnja 2010)

Fricker, Alan (2006). Measuring up to Sustainability, u: Haenn, Nora & Wilk, Richard R. (ur.) *The Environment in Anthropology. A Reader in Ecology, Culture, and Sustainable Living*. New York, London: New York University Press, str. 191-202

Geiger, Marija (2006). *Kulturalni ekofeminizam. Simboličke i spiritualne veze žene i prirode*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo, Institut za društvena istraživanja, Zavod za sociologiju Odsjeka za sociologiju, Filozofski fakultet

Geiger, Marija (2009). *S onu stranu monokulture: tradicijska znanja o okolišu i mreža života*. Zagreb: Izdanja Anti-barbarus

Geiger, Marija; Zeman, Zdenko (2008). Doprinosi regionalnog identiteta afirmaciji socio-kulturne održivosti, u: Katalinić, Branko (ur.) *Proceedings of the 1st International Conference 'Valis Aurea' Focus on: Regional Development*. Požega, Beč: Polytechnic of Požega, DAAAM International Vienna, str. 0237-0241

Geiger, Marija; Zeman, Zdenko (2010a). Potencijali eko-kulturnog turizma ili kako lokalna kultura afirmira održivost? U: Katalinić, Branko (ur.) *Proceedings of the 2nd International Conference 'Valis Aurea', Focus on: Regional Development*. Požega, Beč: Polytechnic of Požega, DAAAM International Vienna, str. 0373-0377

Geiger, Marija; Zeman, Zdenko (2010b). Mjesto življenja i integralna održivost – vitalnost lokalnog u globaliziranom svijetu. *Društvena istraživanja*, god. 19, br. 3 (107), str. 377-400

Geiger, Marija; Zeman, Zdenko (2010c). Fauna u pred-modernom imaginariju i recentnim oblicima pučke spiritualnosti, u: Marković, Davorin; Jeremić, Jasna (ur.) *Knjiga sažetaka – 2. Konferencija o izvornim pasiminama i sortama kao dijelu prirodne i kulturne baštine s međunarodnim sudjelovanjem*. Zagreb: Državni zavod za zaštitu prirode, str. 38, 22-25

Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press

Giddens, Anthony (1994). Living in a Post-Traditional Society, u: Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott (ur.) *Reflexive Modernization*. Stanford, California: Stanford University Press

Giddens, Anthony (1997). *Modernity and Self-Identity*. Stanford, California: Stanford University Press

Gieryn, Thomas F. (2000). A Space for Place in Sociology. *Annual Review of Sociology*, 26, str. 463-496

Gronow, Jukka (2000). *Sociologija ukusa*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo

Gunter, Valerie; Kroll-Smith, Steve (2007). *Volatile Places. A Sociology of Communities and Environmental Controversies*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Pine Forge Press

Harper, Krista (2007). Does Everyone Suffer Alike? Race, Class, and Place in Hungarian Environmentalism, u: Maida, Carl A. (ur.) *Sustainability and Communities of Place*. New York, Oxford: Berghahn Books, str. 109-126

Haugen, Marit S.; Blekesaune, Arild (2005). Farm and Off-farm Work and Life Satisfaction among Norwegian Farm Women. *Sociologia Ruralis*, Vol. 45, Number 1/2, str. 72-85

Heather, Barbara; Skillen, Lynn; Young, Jennifer; Vladicka, Theresa (2005). Women's Gendered Identities and the Restructuring of Rural Alberta. *Sociologia Ruralis*, Vol 45, Number 1/2, str. 86-97

Heberle, Rudolf (2002). Preface, u: Tönnies, Ferdinand, *Community and Society*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc., str. ix-x

Higgins, Vaughan; Natalier, Kristin (2004). Governing Environmental Harms in a Risk Society, u: White, Rob (ur.) *Controversies in Environmental Sociology*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, str. 77 - 91

Hobsbawm, Eric (1992). Introduction: Inventing Traditions, u: Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (ur.) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 1-14

Irwin, Alen (2001). *Sociology and the Environment*. Oxford, Malden: Polity Press, Blackwell Publishers

Jacobsen, Michael H. (2009). Introduction. The Everyday: An Introduction to an Introduction, u: Jacobsen, Michael H. (ur.) *Encountering the Everyday. An Introduction to the Sociologies of the Unnoticed*. Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan, str. 1-41

Jelinčić, Daniela Angelina (2008). *Abeceda kulturnog turizma*. Zagreb: Meandarmedia / Meandar

Jenks, Chris (2005). *Culture*. London, New York: Routledge

Julian, Roberta (2004). Inequality, Social Differences and Environmental Resources, u: White, Rob (ur.) *Controversies in Environmental Sociology*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, str. 113-131

Kalanj, Rade (1994). *Moderno društvo i izazovi razvoja*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo, Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu

Kalanj, Rade (2001). Tri stajališta o globalizaciji, u: Meštrović, Matko (ur.) *Globalizacija i njene refleksije u Hrvatskoj*. Zagreb: Ekonomski institut

Karajić, Nenad (2000). *Politička modernizacija. Prilozi sociologiji hrvatskoga društva*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo i Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu

Kaufmann, Jean-Claude (2006). *Iznalaženje sebe. Jedna teorija identiteta*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus

Keller, Jan (2002). Education for Regional Sustainable Development, u: Hautecoeur, Jean-Paul (ur.) *Ecological Education in Everyday Life: ALPHA 2000*. Toronto, Buffalo, London: UNESCO Institute for Education, University of Toronto Press, str. 109-121

Kirn, Andrej (2000). Održivi razvoj i environmentalističke vrijednosti. *Socijalna ekologija*, Vol. 9, No. 3, str. 149-162

Korff, Ruediger (2003). Local Enclosures of Globalization. The Power of Locality. *Dialectical Anthropology*, 27, str. 1-18

Lachman, Beth E. (1997). *Linking Sustainable Community Activities to Pollution Prevention. A Sourcebook*. Santa Monica, Washington, D. C.: Critical Technologies Institute RAND

Lay, Vladimir (2007). Vizija održivog razvoja Hrvatske: Prinosi artikulaciji polazišta i sadržaja vizije, u: Lay, Vladimir (ur.) *Razvoj sposoban za budućnost. Prinosi promišljanju održivog razvoja Hrvatske*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, str. 13-52

Local Agenda 21 (1996). Dostupno na <<http://www.gdrc.org/uem/la21/la21.html>> (pristup: 1. lipnja 2010)

Loomis, Charles P.; McKinney, John C. (2002). Introduction. Tönnies and His Relation to Sociology, u: Tönnies, Ferdinand, *Community and Society*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc.

Lyon, Larry (1999). *The Community in Urban Society*. Long Grove, Il.: Waveland Press, Inc.

Maffesoli, Michel (1996). *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications

Maida, Carl A. (2007). Introduction, u: Maida, Carl A. (ur.) *Sustainability and Communities of Place*. New York, Oxford: Berghahn Books, str. 1-17

Maida, Carl A. (ur.) (2007). *Sustainability and Communities of Place*. New York, Oxford: Berghahn Books

Maran, Timo (2002). *Ecosemiotic Basis of Locality*. Dostupno na <http://www.eki.ee/km/place/pdf/KP2_05maran.pdf> (pristup: 25. kolovoza 2010)

Merchant, Carolyn (1992). *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. New York, London: Routledge

Merchant, Carolyn (1995). *Earthcare: Women and the Environment*. New York: Routledge

Mies, Maria; Shiva, Vandana (1996). *Ecofeminism*. London & New Jersey: Zed Books

Mvududu, Sara C. (1996). Revisiting Traditional Management of Indigenous Woodlands, u: Radford Ruether (ur.) *Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*. New York: Orbis Books Maryknoll, str. 143-160

Nederveen Pieterse, Jan (1995). Globalization as Hybridization, u: Featherstone, Mike; Lash, Scott M.; Robertson, Roland (ur.) *Global Modernities. Theory, Culture and Society*. London: Routledge, str. 45-68

Nisbet, Robert A. (2007). *Sociološka tradicija*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga

Our Common Future (1987). Dostupno na <<http://world-inbalance.net/pdf/1987-brundtland.pdf>> (pristup: 23. kolovoza 2010)

Peteet, Julie (2007). Problematizing a Palestinian Diaspora. *International Journal Middle East Studies*, 39, str. 627-646

Plant, Judith (1990). Searching for Common Ground: Ecofeminism and Bioregionalism, u: Diamond, Irene; Feman Orenstein, Gloria (ur.) *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books, str. 155-161

Plumwood, Val (2004). Gender, Eco-Feminism and the Environment, u: White, Rob (ur.) *Controversies in Environmental Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 43-60

Popovski, Vesna (1984). Monografije čikaške škole. *Revi-ja za sociologiju*, Vol. 14, No. 3-4, str. 225-233

Radford Ruether, Rosemary (1975). *New Woman New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation*. San Francisco: Harper & Row

Rattus, Kristel; Jääts, Lisie (2004). *As in the Old Days: Aspects Regarding the Ways of Using Tradition(al)ity in Today's Estonia*. Dostupno na <<http://www.erm.ee/pdf/pro18/rattus&jaaats.pdf>> (pristup: 18. kolovoza 2010.)

Robertson, Roland (1995). Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity, u: Featherstone, Mike; Lash, Scott M.; Robertson, Roland (ur.) *Global Modernities. Theory, Culture and Society*. London: Routledge, str. 25-43

Rocheleau, Dianne; Thomas-Slayter, Barbara; Wangari, Esther (2006). Gender and the Environment. A Feminist Political Ecology Perspective, u: Haenn, Nora; Wilk, Richard R. (ur.) *The Environment in Anthropology. A Reader in Ecology, Culture, and Sustainable Living*. New York, London: New York University Press, str. 27-33

Sachs, Carolyn E. (1997). Introduction: Connecting Women and the Environment, u: Sachs, Carolyn E. (ur.) *Women Working in the Environment*. Washington DC: Taylor & Francis, str. 1-11

Salvesen, David (2002). *The Making of Place*. Dostupno na <www.matr.net/article-4108.html> (pristup: 18. kolovoza 2010.)

Schaefer, Richard T. (1989). *Sociology*. New York, St. Louis, San Francisco: McGraw-Hill, Inc.

Scott, John; Marshall, Gordon (2005). *Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press

Selman, Paul (1996). *Local sustainability. Managing and Planning Ecologically Sound Places*. New York: St. Martin's Press

Shields, Rob (1996). Foreword: Masses or Tribes? U: Maffesoli, Michel, *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, str. ix-xii

Shiva, Vandana (1996). Let Us Survive. Women, Ecology and Development, u: Radford Ruether, Rosemary (ur.) *Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*. New York: Orbis Books Maryknoll, str. 65-73

Shiva, Vandana (2006). *Ratovi za vodu. Privatizacija, zagadivanje i profit*. Zagreb: DAF

Siivonen, Katriina (2006). *Culturally sustainable development with futures workshops*. Dostupno na <<http://www.futuresconference.fi/2006/presentations/ws03-siivonen.pdf>> (pristup: 19. kolovoza 2010.)

Sinha, G. N. (s. a.). *Eco-cultural tourism as a means for sustainable development*. Dostupno na <http://www.sfri.org/images/general/miaoeco_cul_article.pdf> (pristup: 19. kolovoza 2010.)

Smith, Andy (1997). Ecofeminism through an Anticolonial Framework, u: Warren, Karen J. (ur.) *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, str. 21-37

So, Alvin Y. (1990). *Social Change and Development: Modernization, Dependency and World-System Theories*. Newbury Park, London, New Delhi: Sage

Sorokin, Pitirim A. (2002). Foreword, u: Tönnies, Ferdinand, *Community and Society*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc., str. vii-viii

Spillman, Lyn (2008). Introduction: Culture and Cultural Sociology, u: Spillman, Lyn (ur.) *Cultural Sociology*. Malden (USA), Oxford (UK): Blackwell Publishing, str. 1-15

Steger, Manfred B. (2009). *Globalization. A Very Short Introduction*. Oxford, NY: Oxford University Press

Sterling, Stephen (2005). Exploring sustainable development through Linkingthinking perspectives, u: Sterling, Stephen; Maiteny, Paul; Irving, Deryck; Salter John (ur.) *Linkingthinking. New Perspectives on Thinking and Learning for Sustainability*. WWF Scotland, str. 73-106, Dostupno na <http://www.eauc.org.uk/wwf_linking_thinking_new_perspectives_on_thinking> (pristup: 22. kolovoza 2010)

Sztompka, Piotr (1999). *The Sociology of Social Change*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell

Sztompka, Piotr (2008). The Focus on Everyday Life: a New Turn in Sociology. *European Review*, Vol. 16, No. 1, 23-37

Šućur, Zoran (1992). Komunalni otpad i socijalni konflikti – analiza jednog slučaja. *Socijalna ekologija*, Vol. 1, No. 4, str. 555-570

Taylor, Dorceta E. (1997). Women of Color, Environmental Justice, and Ecofeminism, u: Warren, Karen J. (ur.) *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, str. 38-81

Thayer, Robert L. Jr. (2003). *LifePlace. Bioregional Thought and Practice*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press

The European Sustainable Cities & Towns Campaign (Aalborg Charter) (1994). Dostupno na <http://sustainable-cities.eu/upload/pdf_files/ac_croatian.pdf> (pristup: 1. lipnja 2010.)

Throsby, David (2008). *Culture in Sustainable Development: Insights for the Future Implementation of art. 13, UNESCO* (Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions). Dostupno na <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001572/157287e.pdf>> (pristup: 25. kolovoza 2010)

Tönnies, Ferdinand (2002). *Community and Society*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc.

Turner, Victor (2008). *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New Brunswick (U.S.A.) & London (U.K.): Aldine Transaction

Warburton Diane; Carey, Niamh (2008). *Community learning and action for sustainable living (CLASL). A guide to supporting communities in sustainable living*, WWF-UK. Dostupno na <http://assets.wwf.org.uk/downloads/clasl_a_guide_to_supporting_communities_in_sustainable_living.pdf> (pristup: 25. kolovoza 2010)

Warren, Karen J. (1993). A Feminist Philosophical Perspective on Ecofeminist Spiritualities. U: Adams, Carol J. (ur.) *Ecofeminism and the Sacred*. New York: The Continuum Publishing Company, str. 119-132

Warren, Karen J. (1997). Taking Empirical Data Seriously. An Ecofeminist Philosophical Perspective, u: Warren, Karen J. (ur.) *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, str. 3-20

White, Rob (ur.) (2004). *Controversies in Environmental Sociology*. Cambridge, New York: Cambridge University Press

Wiborg, A. (2004). Place, Nature and Migration: Students' Attachment to their Rural Home Places. *Sociologia Ruralis*, Vol. 44, No. 4, str. 416-432

World Commision on Culture and Development (1995). *Our Creative Diversity*. Paris: UNESCO. Dostupno na <<http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105586e.pdf>> (pristup: 20. kolovoza 2010)

Zeman, Zdenko (2004). *Autonomija i odgođena apokalipsa. Sociologijske teorije modernosti i modernizacije*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada

Zeman, Zdenko (2007). Identitetske strategije: u potrazi za smislom. *Društvena istraživanja*, god. 16, br. 6 (92), str. 1015-1029

Zeman, Zdenko; Geiger, Marija (2007). Karizmatična fauna u službi konstruiranja lokalnog identiteta. *Društvena istraživanja*, god. 16, br. 6 (92), str. 1055-1079

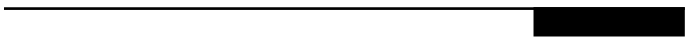
Marija GEIGER ZEMAN
Zdenko ZEMAN
**Uvod u sociologiju
(održivih) zajednica:**
LITERATURA

SAŽETAK

Ideja zajednice jedan je od središnjih socioloških konceptata koji je zbog svoje kontroverznosti i terminološke neuhvatljivosti bio, i još uvijek jest, predmetom mnogobrojnih rasprava. Posljednjih desetljeća zajednica je ponovno postala aktualna u sociološkim, filozofskim, političkim i okolišnim debatama. Knjiga daje uvid u pojavne oblike, strukturne značajke, razvojnu dinamiku i potencijale zajednice. Predstavljene su najpoznatije sociološke interpretacije zajednice (klasični tipološki pristupi, humana ekologija, simbolički pristup, postmoderne interpretacije zajednice) te empirijske studije zajednica, koje ne samo da su utjecale na sociološku teoriju već su ostavile i dubok metodologijski trag, prije svega u razvoju i afirmaciji kvalitativne metodologije. Drugi dio knjige razmatra zajednicu s okolišne perspektive, pri čemu je poseban naglasak stavljen na dijalektičke veze lokalnog i globalnog te kulture i prirode. Ispreplećući nekoliko socioloških disciplina (sociologija zajednice, sociologija okoliša, sociologija rizika, sociologija roda, sociologija svakodnevnog života), prezentirane su teorije i studije koje problematiziraju: 1) revitaliziranje lokalnih zajednica i lokalnih identiteta u globalizacijskom kontekstu, 2) potencijale lokalnih zajednica u kreiranju i implementiranju integralne održivosti, 3) odnose lokalnih kultura i njihovih okoliša te okolišne

aspekte lokalnih kultura, 4) utjecaj rizika na anatomiju lokalne zajednice i život u njoj, s posebnim naglaskom na teorije okolišne pravde, 5) ulogu žena u promicanju održivog življenja na razini lokalne zajednice i kućanstva.

Ključne riječi: zajednica, lokalna zajednica, kvalitativna metodologija, globalizacija, relokalizacija, integralna održivost, lokalna kultura, rizik, okolišna pravda, rod



O AUTORIMA

dr. sc. Marija Geiger Zeman radi kao znanstvena suradnica u Institutu društvenih znanosti Ivo Pilar u Zagrebu. Bavi se sociokulturnim aspektima održivosti, ekofeminističkim teorijama i kvalitativnom metodologijom. Predavačica je na Hrvatskim studijima Sveučilišta u Zagrebu te na Studiju dizajna pri Arhitektonskom fakultetu u Zagrebu. Autorica je dviju samostalnih znanstvenih knjiga, *Kulturalni ekofeminizam – simboličke i spiritualne veze žene i prirode* (2006.) i *S onu stranu monokulture. Tradicijska znanja o okolišu i mreža života* (2009.). Dobitnica je Godišnje državne nagrade za znanost za 2009. godinu (područje društvenih znanosti).

dr. sc. Zdenko Zeman radi kao znanstveni suradnik u Institutu društvenih znanosti Ivo Pilar u Zagrebu. Bavi se sociologijskim i filozofijskim teorijama modernosti i modernizacije te filozofijsko-teorijskim aspektima okolišne problematike. Autor je dviju samostalnih knjiga, *Um i priroda* (1996.) i *Autonomija i odgođena apokalipsa. Sociologijske teorije modernosti i modernizacije* (2004.) te niza znanstvenih radova u domaćim i međunarodnim znanstvenim časopisima, a trima knjigama je urednik i koautor. Sudjelovao je i na mnogim međunarodnim znanstvenim skupovima.

