



KARIZMATIČNA FAUNA U SLUŽBI KONSTRUIRANJA LOKALNOG IDENTITETA

Zdenko ZEMAN, Marija GEIGER
Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb

UDK: 316.334.52:7.042

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 12. 10. 2007.

Polazeći od temeljne pretpostavke da su u oblikovanju identiteta društveni akteri slobodni od metafizičkih predestinacija, ali relativno čvrsto obvezani parametrima društveno-povijesnoga i prirodnoga konteksta, autori propituju ulogu tzv. karizmatične faune (markantnih životinjskih vrsta koje svojom nazočnošću obilježavaju određeno područje) u konstruiranju lokalnih identiteta. U analizi procesa stvaranja i artikuliranja lokalne kulture (koju odlikuje i oblikuje čvrsta povezanost s njezinim neposrednim prirodnim okruženjem), posebno se plodotvornom pokazuje bioregionalna perspektiva, koja također omogućuje potpunije razumijevanje odnosa između životinjske i ljudske zajednice na određenom području. Autori pokazuju da su ti odnosi, u pravilu, ambivalentni i dinamični – prožeti poštovanjem, ali i sukobima, progonima i primirjima, što uvjerljivo ilustriraju primjeri iz Norveške, Slovačke i folklorne baštine hrvatske pokrajine Like. Analiza suvremenih primjera pokazuje da se identitetski imidž lokaliteta, baziran na markantnim domaćim životinjskim vrstama, u pravilu konstruira za potrebe turističke promidžbe, a to je ilustrirano konkretnim primjerima iz Hrvatske ("istarska menažerija"; otok Lošinj i dupin; otok Cres i bjeloglavi sup; lički medvjed). Autori također zaključuju da bi suvremeni čovjek, u skladu s poukama bioregionalne perspektive, iz tih pothvata, osim banalne (financijske) dobiti, mogao izvući i mnogo veću, nepotrošivu korist – osvješćivanje vlastite (zaboravljene, a konstitutivne) prirodnosti te nezaobilaznih obveza koje iz nje proizlaze.

Ključne riječi: identitet, lokalna kultura, lokalni identitet, bioregionalizam, karizmatična fauna



Zdenko Zeman, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar,
Marulićev trg 19/1, p. p. 277, 10 001 Zagreb, Hrvatska.
E-mail: Zdenko.Zeman@pilar.hr

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 16 (2007),
BR. 6 (92),
STR. 1055-1079

ZEMAN, Z., GEIGER, M.:
KARIZMATIČNA FAUNA...

Unatoč silnoj rasprostranjenosti u gotovo nepreglednom univerzumu modernoga diskursa – ili možda upravo zbog nje – pojam *identiteta* uspijeva izbjeći zamku jednoznačnijih, "potpunih" definicija, pa suvremenim sociološkim rječnicima ne preostaje drugo nego konstatirati da, zapravo, "nema ... jasnog koncepta identiteta u modernoj sociologiji" (Scott & Marshall, 2005., 289). Drukčijim, manje suhim, rječnikom, takvo se stanje može opisati tvrdnjom da za pojam identiteta vrijedi da, "iako je bio sveprisutan, nije ga bilo nigdje", a "nije ga bilo nigdje upravo zato što je bio posvuda" (Kaufmann, 2006., 7). S druge strane, upravo ta činjenica njegove sveprisutnosti, odnosno to da je – pomalo "inflatorno" – bio (i još uvijek jest) istodobno "i svugdje i nigdje", da je omniprezent (iako ne i omnipotent) označitelj niza najraznovrsnijih pojava, pojmu identiteta priskrbljuje izvanredno bogat semantički raspon, iz kojeg je svakom analitičaru ili istraživaču relativno lako izabrati zanimljivija, heuristički plodotvorna određenja. Mi ćemo ovom prigodom krenuti od okvirnoga shvaćanja da "identitet nije ... nikakva apstraktna i metafizička bit nego proizvod društvene konstrukcije aktera, grupa i institucija, odnosno, konstrukcija koja je ovisna o danoj društvenoj situaciji, o odnosima moći i o strategijama kojima se ti pojedinačni ili grupni akteri služe kako bi potvrdili svoje individualno ili kolektivno sebstvo" (Kalanj, 2003., 47). Time se kanimo distancirati od dviju podjednako štetnih krajnosti u koncipiranju identiteta – od esencijalizma, s jedne, i od preslobodno shvaćenoga konstruktivizma, s druge strane. Jer u oblikovanju identitetskih konfiguracija društveni su akteri (pojedinci, grupe, institucije), doduše, slobodni od metafizičkih predestinacija, ali su, s druge strane, relativno čvrsto obvezani parametrima društveno-povijesnoga konteksta u kojem žive i djeluju.

KREIRANJE LOKALNOG IDENTITETA I BIOREGIONALNA PERSPEKTIVA

Posljednjih je desetljeća na raznim mjestima u svijetu osjetno porastao interes za kreiranje lokalno obilježenih identiteta, dijelom iz potrebe za artikuliranjem konkretiziranih, na stvarnom životnom kontekstu utemeljenih, svjetonazora održivosti, dijelom kao važna komponenta razvoja lokalnoga ili regionalnoga turizma (među čije najjače adute ulazi već famozni prefiks *eko*). Tako su mnogi kreatori lokalnog identiteta (i lokalnog imidža, koji bi trebalo izvesti iz relevantnih identitetskih odrednica) elemente koji će istaknuti distinktivnost, odnosno posebnost i jedinstvenost njihove lokacije ili regije, počeli tražiti u rezervoarima "domaće" tradicije. Međutim, kad se dogodi da u tradicijskom bazenu ne uspiju pronaći dovoljno zanimljive i rječite elemente za ostvarenje te zadaće –

što možda i nije takva rijetkost – kreatori lokalnog identiteta ponekad ih jednostavno izmisle. Drugim riječima, oni sami "stvore" određene elemente, pomno ih odjenu u tradicijsko ruho (ili u ono što se misli da je najbliže tradicijskom ruhu) te ih medijski predstavljaju kao autohtone i autentične artefakte "staroga kraja". Proučavajući takve i slične zahvate, a u osloncu na poznatu koncepciju Erica Hobsbawma o izumljivanju tradicije (koja tradiciju shvaća kao kulturalnu konstrukciju¹), švedski folklorist Lauri Honko zaključuje kako nema odveć smisla povlačiti čvrste granice između prvoga (manje poznatog ili posve nepoznatog) i drugoga (konstruiranog) života tradicije, nego se smislenijim pokazuje vrednovanje i proučavanje njezina drugog života te bavljenje njezinom nesumnjivom kulturalnom vrijednošću (L. Honko, prema: Rattus & Jääts, 2004., 119).

U svakodnevnoj se praksi tradicionalnost rabi kao jedna od osebujnih strategija tvorbi i učvršćivanja socijalnog identiteta – one, naime, koja pomaže održavanju individualne privrženosti određenom kulturalnom naslijeđu (N. G. Hofman, prema: Rattus & Jääts, 2004., 126). U suvremenim se raspravama, pak, pod kulturnim naslijeđem ponajprije misli na kolekcije priča i objekata, ali se pritom često zaboravlja važnu činjenicu da te kolekcije nisu statične, jednom zauvijek dovršene zbirke, nego se neprestano preoblikuju i reorganiziraju u novim smislenim i značenjskim oblicima i cjelinama. Oruđa i materijali te kulturne (re)konstrukcije ukorijenjenih kulturnih identiteta uglavnom se pronalaze u arhivima i muzejima, odnosno u etnološkom materijalu prikupljenom tijekom 19. i 20. stoljeća. Tako se, prividno paradoksalno, kroz kulturalnu baštinu najstatičnije pučke kulture – one seljaštva – konstruira dinamični virtualni, bajkoviti svijet, svijet sna koji odgovara potrebama sadašnjosti (J. Frykman, prema: Rattus & Jääts, 2004., 127).

Lokalnu kulturu – kao kulturu svojstvenu određenom lokalitetu – presudno odlikuje i oblikuje povezanost s njezinim najbližim, neposrednim, okruženjem. Često joj je to jedina prednost u usporedbi s globalnom kulturom (koja svoj identitet, naprotiv, formira pomoću apstraktnih, "raskorijenjenih", "prema van" projiciranih ideja i vrijednosti). Ideja o isprepletenosti lokalnih kultura s lokalnim, neposrednim okolišem oštro je suprotstavljena dualističkoj koncepciji, koja naglašava (nepremostive) razlike između kulture i prirode. Simon Schama (u knjizi *Landscape and Memory*) raščlanjuje bliske odnose između različitih kultura i prirodnih okruženja, usredotočujući se na procese uključivanja lokalne prirode u kulturnu memoriju, na postupke kojima kultura, tako reći, usvaja dijelove prirode, odražavajući ih u vlastitim tvorbama: književnosti, umjetnosti ili mitovima. U tim procesima dolazi do svojevr-

snoga spajanja kulture i prirode, tijekom kojega se usporedno preobražavaju i priroda i kultura: "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 vlastitu prirodnom okružju" (Maran, 2002., 78).

U promišljanju konstruiranja lokalnog identiteta – i uporabe zoosimbola, do koje nam je ovdje posebno stalo i o kojoj će kasnije biti riječi – osobito je poticajna bioregionalna perspektiva. Prema Carolyn Merchant, bioregionalisti su, najkraće rečeno, "lokalni skrbnici", akteri predani "konceptu *življenja-u-mjestu*" (Merchant, 1992., 217). Prema Jimu Dodgeu,² pojam *bioregionalizam* nastaje – prilično očito – od sprege dviju riječi: od grčke riječi *bios* (život) i od francuske riječi *region* (regija) [koja, pak, vuče podrijetlo od latinske riječi *regia* (teritorij) i, još ranije, riječi *regere* (vladati ili upravljati)]. To, zaključuje Dodge, znači da bioregionalizam, "etimološki, znači životni teritorij, mjesto života ili, u možda lakoumnom proširenju, upravljanje koje provodi život (*government by life*)" (Dodge, 1981., 1). Sugerirajući, dakle, potrebu bitnog obrata u prioritetima – od života kao objekta (ili žrtve) upravljanja, prema životu kao subjektu i mjerodavnom upravljaču – Dodge ustvrđuje da bioregionalizam treba razumjeti "jednostavno kao biološki realizam", koji artikulira jednostavnu istinu da "u prirodnim sustavima nalazimo fizičku istinu svojega bića (*being*) ..." (Dodge, 1981., 1). Prema jednoj drugoj "definiciji" (koja kombinira natruhe kritičke ironije i aktivističke izravnosti), "bioregionalizam je pomodno ime za življenje ukorijenjena života. Ponekad nazvan 'življenjem u mjestu', bioregionalizam znači da ste svjesni ekologije, ekonomije i kulture mjesta na kojem živite i da ste posvećeni donošenju odluka koje ih poboljšavaju".³ Na spekulativnijoj se razini, pak, može ustvrditi da bioregionalizam znači "ulazak mjesta u dijalektiku povijesti" (Snyder, 2001., 481).

No kojoj se god od brojnih definicija ili deskripcija bioregionalizma priklonili, ne možemo zaobići njihov zajednički nazivnik, ireducibilni značenjski minimum svih mogućih određenja toga pojma (i koncepta) – bitnu uzajamnu supripadnost određenoga mjesta (teritorija) i "njegovih"⁴ specifičnih životnih oblika. Uvijek je, dakle, riječ o tijesnim vezama (i često zamršenim odnosima) između života i "njegova" prostora – posebne značajke i potankosti tih odnosa, dakako, podliježu istraživanjima i interpretacijama. Upravo taj prostor – prostor života, a ne nekakav prazan, puki fizički prostor – jest onaj prostor koji, prema Garyju Snyderu,⁵ zadobivanjem bioregionalne perspektive, konačno ulazi u dijalektiku povijesti. U tom bi kontekstu valjalo spomenuti da bioregionalna perspek-

tiva – prema samorazumijevanju bioregionalista, a u skladu s Dodgeovim inzistiranjem na tezi da bioregionalizam treba razumjeti kao biološki realizam – "nije romantična, utopijska i nostalgična, nego realistička" opcija (Merchant, 1992., 221).

Iako se aktivira ponajprije u kontaktu s posve određenim, konkretnim oblicima života na određenom području, bioregionalna perspektiva neizbježno budi i osnažuje i nešto što prelazi sva lokalna ograničenja – "našu unutarnju naklonost totalnosti života u svim njegovim oblicima" (Thayer, 2003., 4), za označavanje koje je već dulje uvriježen pojam *biofilije*. "Otac" tog imena (i koncepta), biolog Edward O. Wilson,⁶ definira biofiliju kao "urođenu tendenciju usredotočenja na život i životu slične oblike te emocionalno povezivanje s njima u nekim slučajevima" (Wilson, 2002., 134). Tu je na djelu, čini se, osebujna dijalektika općega i posebnoga – u zbiljskoj naklonosti spram pojedinačnih, ograničenih manifestacija životnosti zrcali se i matična, bezgranična naklonost "totalnosti života u svim njegovim oblicima", Životu kao takvom.

"Otac" bioregionalnog pokreta i diskursa, Peter Berg, definirao je *bioregije* – jedan od ključnih pojmova bioregionalnoga diskursa – kao "zemljopisna područja koja imaju zajedničke karakteristike tla, porječja, klime te autohtona bilja i životinja koji unutar cijele planetarne biosfere egzistiraju kao jedinstveni i intrinzično pridonoseći dijelovi" (prema: Merchant, 1992., 218). Bioregija je, drugim riječima, "doslovce i etimološki, 'mjesto života' (*life-place*) – jedinstveno područje koje se može definirati prirodnim (radije nego političkim) granicama sa zemljopisnim, klimatskim, hidrološkim i ekološkim karakterom koji je sposoban podržati jedinstvene ljudske i neljudske žive zajednice" (Thayer, 2003., 3). Već je iz tih određenja jasno da bioregionalne granice nisu odveć rigidne i da se često ne poklapaju s političkim i administrativnim granicama.

Prema Dodgeu, središnji element bioregionalne perspektive – njezina *differentia specifica*, koja je nepogrešivo razlikuje od svih drugih politika prostora – jest važnost koju ona pridaje prirodnim sustavima, koji služe kao hrana ljudskoj vrsti, i to u dvostrukom smislu. Oni nas, naime, ne hrane samo u doslovno fizičkom smislu nego i tvore bogato "tijelo metafora iz kojeg naši duhovi crpu hranu". Pod prirodnim sustavom Dodge razumije "zajednicu međuovisnoga života, uzajamnu biološku integraciju", koju presudno određuje činjenica "da uključuje sve životne oblike ... kao i njihove biološke procese", a tom minimumu – već i samom "nedokučivo kompleksnom" – valja, dakako, dodati obilne "utjecaje kulturnoga ponašanja" ljudske vrste, iz čega, prema Dodgeu, jasno slijedi (ne samo) bioregionalna postavka da je "zdravlje prirodnih sustava izravno povezano s našim fizičkim/psihičkim zdravljem kao po jedinaca i kao vrste ..." (Dodge, 1981., 1).

Opseg i silina "utjecaja kulturnoga ponašanja" ljudske vrste na prirodne sustave podsjeća nas na notornu činjenicu da i ljude valja držati "integralnim aspektom života mjesta", neovisno o tome je li riječ o "ekološki adaptivnim kulturama ranih stanovnika (*inhabitants*)" ili o "aktivnostima današnjih stanovnika (*reinhabitants*), koji se s mjestom na kojem žive pokušavaju uskladiti na održiv način" (Berg, 2002., 1). Bioregionalizam jest kulturalna ideja, pa svaki mogući opis bioregije – transcendirajući (odveć artificijelne i rigidne) granice između društveno-humanističkih znanosti i prirodnih znanosti te formalne i neformalne ekspertize – crpi informacije ne samo iz prirodnoznanstvenih nego i iz mnogih drugih izvora (antropološke studije, povijesni prikazi, društveni razvoj, običaji, tradicije, razna umijeća, umjetnost ...). Riječju, bioregija je "zemljopisni teren i teren svijesti" (Berg, 2002., 1).

Bioregionalizam, prema Bergu, ima tri glavna cilja: (1) restauriranje i održavanje lokalnih prirodnih sustava, tih "zajednica međuovisnoga života, uzajamne biološke integracije" (Dodge), (2) prakticiranje održivih načina zadovoljenja temeljnih ljudskih potreba (hrana, voda, energija, stanovanje, materijali ...) i (3) podržavanje reinhabitacije [proaktivnim projektima, zapošljavanjem, obrazovanjem te protestom protiv destrukcije prirodnih elemenata u mjestu života (*life-place*)] (Berg, 2002., 1).

Nadalje, bioregionalnu perspektivu odlikuje pogled kroz holističku prizmu – cjelina je uvijek nešto više od pukoga zbroja sastavnih dijelova, pa i zbroj sila u određenom bioregionalnom polju rezultira kvalitativno novom rezultantom, koju bioregionalisti, pomalo neodređeno, nazivaju "duhom mjesta". Poznavati "duh mjesta" znači, prema Snyderu, spoznati da smo samo "dio dijela i da je cjelina sastavljena od dijelova, od kojih svaki jest cjelina" (Snyder, 2001., 480). No ta svijest o dijalektici dijela i cjeline, odnosno o više razina cjelovitosti (i vlastite i cjelina koje nadilaze pojedinačnost), ne znači ukidanje unutarnje diferenciranosti i određenosti – bioregionalna nas svijest, inzistira Snyder, uvijek poučava na specifične načine. Stoga nije dovoljno tek "voljeti prirodu" ili biti u nekakvoj općoj "harmoniji s *Gejom*" (što god to značilo), nego se "naš odnos spram prirodnoga svijeta zbiva u mjestu, i on se mora temeljiti na informaciji i iskustvu" (Snyder, 2001., 480). Za osobu i zajednicu koja želi razmišljati i živjeti u bioregionalnom duhu uvijek, dakle, vrijedi ona stara, nemilosrdna: *Hic Rhodus, hic salta!*

Bioregionalizam zagovara artikuliranje i aktivno provođenje nove ekološke politike mjesta, koja polazi od "svežnjeva" materijala što opisuju bioregiju i njezinu osebujnu povijest (u to ulaze karte lokaliteta, popisi autohtonih vrsta, ekološke studije, razne povijesti, priče, pjesme, oblici slavljenja na-

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 16 (2007),
BR. 6 (92),
STR. 1055-1079

ZEMAN, Z., GEIGER, M.:
KARIZMATIČNA FAUNA...

čina života svojstvenog bioregiji itd.). Kirkpatrick Sale nabraja ključne ciljeve onoga tko želi biti istinskim bioregionalistom: poznavanje zemlje, učenje činjenica, razvijanje potencijala i osobno oslobađanje. Tu je riječ o uporabi ljudskih i prirodnih resursa određenoga mjesta, a "lokalna zajednica je najbolje tijelo održavanja razvoja unutar smjernica reciprociteta ljudsko – prirodno" (prema: Merchant, 1992., 220). Na koncu, ali ne i najmanje važno, u tim procesima dolazi i do zbližavanja među članovima ljudske zajednice.⁷

Kirkpatrick Sale na pregledan način uspoređuje vrijednosti industrijsko-znanstvene i bioregionalne paradigme. Industrijsko-znanstvena paradigma operira na državnoj, nacionalnoj i globalnoj razini, a bioregionalna paradigma na razini regije i zajednice. Ekonomske vrijednosti koje promiče industrijsko-znanstvena paradigma (eksploatacija, promjena/napredak, svjetska ekonomija i kompeticija) dijametralno su oprečne vrijednostima bioregionalne ekonomije, koja zagovara stabilnost, samodostatnost i kooperaciju. Osjetne su razlike i u sferi politike – industrijsko-znanstvena paradigma promiče centralizaciju, hijerarhiju i uniformnost, a bioregionalna paradigma želi decentralizaciju, komplementarnost i diverzitet. Te se razlike, dakako, odražuju i na razini cjeline društva, pa industrijsko-znanstvenu paradigmu karakteriziraju polarizacija, rast/nasilje i monokultura, a bioregionalna paradigma nastoji afirmirati simbiozu, evoluciju i diobu (K. Sale, prema: Merchant, 1992., 220).

Prepoznajući čvrstu, tako reći organsku, povezanost lokalne kulture i lokalnoga prirodnog okoliša, bioregionalna misao dosljedno izvodi zaključak da je u nastojanjima da se zaštititi prirodni okoliš nužno zaštititi i lokalnu kulturalnu tradiciju, koja je stoljećima podržavala lokalni okoliš. Međutim, interes i podrška najkoherentnijem vidu tih kulturnih tradicija – lokalnim tradicijskim ekološkim svjetonazorima (u njihovim raznolikim sastavnicama i aspektima, primjerice ruko-tvorinama, gradnji, hrani, krajolicima itd.) – prelazi okvire bioregionalne perspektive i diskursa, figurirajući kao komponenta širih lokalnih i regionalnih strategija.

Švedski etnolozi Jonas Frykman i Nils Gilje uvjerljivo pokazuju da je lokalni identitet stvoren u vezi s mjestom i aktivnošću, upotrebom lokalnih tradicija i socijalnoga života te materijalnoga potencijala pejzaža. S jedne strane, povijesni se materijal rabi za konstruiranje nečega osobno važnog iz prošlosti. S druge strane, identitet se konstruira u odnosu na postojeći okoliš, objekte i mjesta. Tako su u lokalni kulturalni identitet uvrštene lokalna priroda (šume, more, planine) i materijalna kultura (kuće, aktivnosti i sve vrste "stvari koje mi imamo ovdje") (Frykman & Gilje, prema: Rattus & Jääts, 2004., 126).

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 16 (2007),
BR. 6 (92),
STR. 1055-1079

ZEMAN, Z., GEIGER, M.:
KARIZMATIČNA FAUNA...

U stvaranju lokalnog identiteta mogu se – kao središnje figure koje jamče prepoznatljivost lokaliteta – pojaviti životinje. Time se, kao što ćemo vidjeti, samo prividno ukida antropocentrički impostirana dihotomija između humanoga i ne-humanoga svijeta, jer animalno na taj način i dalje ostaje u službi humanoga. Vidjet ćemo, anticipirajmo, da je riječ o asimetriji koja se ne treba – i, strogo uzevši, ne može – ukinuti. No time se dodatno povećava čovjekova odgovornost.

ŽIVOTINJE KAO BIOLOŠKI I SOCIJALNI INDIKATORI MJESTA

Teško se ne složiti s tvrdnjom da ljudska percepcija funkcionira (i) kao veličanstveno oruđe za stvaranje obrazaca i prepoznavanje. U analogiji s ekološkom idejom o vrstama koje funkcioniraju kao ključni indikatori koji svojom prisutnošću ili neprisutnošću označuju postojanje i stanje određenog ekosustava, Robert L. Thayer predlaže ideju percepcijskih vrsta – indikatora – "određenih biljki ili životinja koje svojom sveprisutnošću toliko dominiraju svojim okruženjem da se cijele regije identificiraju s njima" (Thayer, 2003., 37). Društva su – od primitivnih do modernih – prepoznavala te jasno izražene biološke indikatore mjesta. Biljke i, osobito, životinje – kao totemi, animistički duhovi, maskote momčadi, službeni "državni" amblemi itd. – učinkovito su pomagale u definiranju identiteta lokaliteta na svim razinama – od mjesne do državne – podsjećajući Thayer. U tom smislu posebnu ulogu imaju moćne životinjske vrste ili *karizmatična megafauna* (Thayer, 2003., 48). Thayer tu oznaku rabi ponajprije za označavanje markantne faune sjevernoameričkoga kontinenta (neke vrste medvjeda, lavova, antilopa, jelena ...), no mi ćemo je "posuditi" i za označavanje posebno zanimljive "označiteljske" faune na hrvatskom teritoriju (npr. medvjeda, dupina, bjeloglavog supa ...).

Uporaba životinja – pripitomljenih i divljih – poprimila je raznolike oblike tijekom bogate povijesti čovječanstva. Pritom, razumije se, životinje nisu poslužile samo na onaj najizravniji i najpragmatičniji način – kao izvor hrane i odjeće, tih elementarnih potreba golog preživljavanja – nego i kao "materijal" u artikuliranju kulturnih tvorbi i simboličkih sustava lokalne zajednice. Kao što jasno pokazuju brojni arheološki nalazi i etnografski zapisi, životinjski je svijet odigrao različite, ali vrlo važne – često i središnje – uloge u sustavima vjerovanja mnogih zajednica, u njihovim religijskim praksama, mitologiji i folkloru. Vjerujemo da ne treba posebno dokazivati da u kreiranju i primjeni suvremenih razvojnih strategija određenoga lokaliteta i zaštite pojedinih životinjskih vrsta nikako ne smije biti zanemarena ni ta dimenzija. Zoolomorfna božanstva, crteži životinja u pećinama, mumificirane

životinje ili štovanje pojedinih životinjskih vrsta kao simbola inkarnacije pojedinih religijskih figura upozoravaju na proširenost povezivanja životinja i središnjih božanstava, odnosno spiritualnih bića mnogih spiritualnih tradicija (Apis – bik; Bastet – mačka; Hator – krava; Horus – sokol; Sekhmet – lav; Tauert – vodeni konj; Thot – ibis i majmun; Ganeša – bog sa slonovskom glavom itd.).

U tom smislu nije iznimka ni kršćanski monoteizam – primjerice, evanđelist Marko predstavljen je lavom, Ivan orlom, a Luka volom (Redford i sur., 1995.), dok se Matej prikazuje kao krilati čovjek (Ratković, 2007., 84).⁸ Pomnijom analizom Staroga i Novoga zavjeta može se otkriti nekoliko razina na kojima se u Bibliji govori o životinjama. Ponajprije, one su bića stvorena u skladu s čovjekom. Pošto je čovjek podlegao "grijehu" i bio prognan iz raja, pristao je na podvojenost svijeta, a one su mu postale hranom; one su simboli ljudskih karaktera i situacija; služe, doslovce i simbolički, za žrtvovanje "nižih" (tvarnih) razina "višim" (duhovnim) razinama univerzuma; uključene su i u eshatologijski nacrt itd. (usp. Brnčić, 2007., 53). Općenito, biblijski zapisi dojmljivo "svjedoče o svakodnevnoj vezi biblijskoga čovjeka s prirodom", pa su "referencije na životinjski svijet ... stalne i spon-tane" (Brnčić, 2007., 53).

Ljudska zajednica simbolički prisvaja i interpretira segmente životinjskoga divljeg svijeta, pa taj svijet – u interpretacijski prepariranim inačicama – postaje (i) socijalno djelatnim čimbenikom života ljudske zajednice. Proučavanje sociokulturnih vrijednosti životinjskoga svijeta važno je, prema Redford i sur., iz bar dva razloga. S jedne strane, mnogi (prošli) pokušaji uvođenja oblika uporabe životinja koji su proturječili lokalnim kulturama nisu uspjeli, a iz toga, naravno, slijedi važna pouka: od životnog je značenja dobro razumjeti sustave vjerovanja neke društvene grupe ili zajednice prije pokušaja uvođenja bilo kakvih razvojnih projekata koji ciljaju na određene životinjske vrste. Drugim riječima, postoje "nepoželjne" vrste (iz bilo kojeg razloga). S druge strane, postoje i "poželjne" vrste, odnosno životinje koje ljudska zajednica ili grupa pozitivno vrednuje i koje će stoga pokušati (na ovaj ili onaj način) uključiti u život zajednice te ih zaštititi (usp. Redford i sur., 1995.).

KONFLIKTI MIJEŠANIH ZAJEDNICA

Unatoč (straho)poštovanju i štovanju, karizmatične su životinjske vrste uglavnom bile u konfliktnom odnosu s članovima ljudske zajednice, što je u konačnici rezultiralo njihovim istrebljenjem. Thayer navodi primjer iz američke doline Sacramento, u kojoj je, unatoč vrlo markantnoj fizičkoj i simboličkoj pojavnosti, istrijebljen jedan od kapitalnih primjera-

ka karizmatične megafaune, medvjed grizli, pa sad egzistira još samo kao simbol na državnoj zastavi. Slična je sudbina snašla i kondora, antilopu, jelena – životinje koje su, poput medvjeda, imale ključnu ulogu u duhovnom i mitološkom sustavu indijanskih plemena nastanjenih na tom području (usp. Thayer, 2003., 48, 57). Karizma, očito, nije spriječila eliminaciju.

Ne možemo a da se ne složimo s tezom Arnea Naessa o tragičnom paradoksu koji je na djelu u suvremenim industrijaliziranim društvima. U njima je, naime, prosječni materijalni standard življenja (mjereno konvencionalnim mjerilima) dostigao čudesno visok stupanj, najviši u dosadašnjoj povijesti čovječanstva. Istodobno, u tim je zemljama velik broj životinja, posebno sisavaca, sve izloženiji patnji i teškom narušavanju načina života. Drugim riječima, "nikad nije tako mnogo visoko osjetljivih bića bilo izloženo okrutnom tretmanu zbog tako tričavih razloga" (Naess, 2006., 89). Ono što, prema Naessu, cijelu stvar čini još ozbiljnijom jest činjenica da način na koji su životinje tretirane nije određen samo ekonomskim i političkim razlozima (koji nas i ne mogu toliko iznenaditi svojom kognitivno suženom i etički dvojbenom vizurom) nego i skupom uopćenih stavova i vjerovanja, od kojih su neki filozofski – a mi ćemo dodati, i sociološki – relevantni (usp. Naess, 2006., 90).

Naess drži da nas brojne manifestacije kapaciteta za suosjećanje i simbiozu uče kako postoji beskrajna raznolikost načina zajedničkoga življenja bez uništavanja samorealizacijskih potencijala drugih bića. Budući da se zbiljski (su)život različitih oblika djelomice odvija mimo (ili protiv) te poduke, Naess – vođen načelom/konceptom da "maksimalna realizacija potencijala implicira maksimalni diverzitet" (Naess, 2006., 91) – zagovara svojevrsan intervencionizam u prirodu, odnosno "politiku sputavanja određenih oblika i životnih stilova u korist drugih" – preciznije, "u korist onih s visokom razinom simbioze ili, općenitije, dobrim potencijalom za koegzistenciju" (Naess, 2006., 90). Riječ je, očito, o zagovaranju "vrlo aktivnog upletanja u prirodu" (koje, razumije se, treba izvoditi "s najvećom mogućom pažnjom"). Svjestan nemalih poteškoća vezanih uz koncipiranje i provođenje takve intervencionističke prakse i/ili politike, Naess nastoji dodatno pojačati njezine razloge, pa inzistira na tome da se iz općih maksima "Eksploatacija reducira realizacijske potencijale" i "Podjarmljivanje reducira realizacijske potencijale" ne samo mogu nego i moraju derivirati jednoznačni imperativi: "Nema eksploatacije!" i "Nema podjarmljivanja!" Moglo bi se, dakle, zajedno s Naessom, zaključiti da su (samo)realizacijski potencijali životnih oblika sposobnih za koegzistenciju toliko važan strateški resurs prirode (i Života, ako se baš hoće) da ih je – ako treba (a, po svemu sudeći, treba) – potrebno (i opravdano) braniti i

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 16 (2007),
BR. 6 (92),
STR. 1055-1079

ZEMAN, Z., GEIGER, M.:
KARIZMATIČNA FAUNA...

"vrlo aktivnim upletanjem u prirodu", sputavajući samožive oblike života u korist onih koji su sposobni(ji) za skladno supostojanje.

Ostavljajući ovom prigodom po strani problematične aspekte Naessova optiranja za takvo "vrlo aktivno upletanje u prirodu" – vezane ponajprije uz legitimnost intervencije, odnosno uz antinomije oko temeljnih pitanja *tko* i *zašto* (ili *u ime čega*) intervenira – možemo samo konstatirati da je do sličnih intervencija, ili bar do pokušaja u tom smjeru, već dolazilo. U jednom recentnom primjeru "žrtva" je opet medvjed (ali ne grizli, kao u spomenutom Thayerovom primjeru), nego mala populacija smeđih medvjeda u Slovačkoj. U toj zemlji, naime, prema svježim podacima dviju slovačkih organizacija o okolišu, Državni zavod za očuvanje prirode želi smanjiti, točnije: prepoloviti, aktualnu medvjeđu populaciju (procjenjuje se da ih ima oko osam stotina) – s ciljem reduciranja konflikta između ljudi i divljih životinja. Kritičari te namjere ne pokušavaju umanjiti štetu koju medvjedi nanose ljudskoj populaciji (u imovini i, nažalost, ljudskim životima), nego, s jedne strane, osporavaju znanstveno utemeljenje ideje o nužnosti prepolovljivanja medvjeđe populacije, a s druge strane, predlažu neke stare, spram medvjeđe populacije znatno "blaže", ali navodno i učinkovitije, recepte za reguliranje bezbolnijih odnosa između ljudske i medvjeđe populacije.⁹

Naess navodi norveški primjer uređivanja odnosa ljudske zajednice spram smeđega medvjeda i vuka. Medvjedi i ljudi dijele teritorije u južnoj Norveškoj, a do sukoba dolazi isključivo zbog toga što neki medvjedi razvijaju nezgodnu naviku ubijanja ovaca. Međutim, ni jednom ovčaru, tvrdi Naess, zbog toga ne pada na pamet pomisao da bi sve medvjede na tom području trebalo ubiti. Naprotiv, vladajuća kulturna matrica takva je da se općenito drži kako medvjedi imaju pravo živjeti i rasti – smatra se, štoviše, da oni imaju vrijednost po sebi. Problem se sastoji jedino u određenim modalitetima koje može poprimiti njihova koegzistencija s ljudima i ovcama (usp. Naess, 2006., 95).

Naess potanko opisuje zanimljivu, pomno razrađenu proceduru kojom se u južnoj Norveškoj rješavaju slučajevi stradalih ovaca. Kad se, naime, čini da je za zlu sudbinu ovce doista odgovoran neki medvjed, poziva se nadležni stručnjak, koji pomno istražuje način na koji je ovca ubijena, tražeći znakove i tragove medvjeđe nazočnosti. Pozvani je stručnjak obično toliko upućen u običaje različitih medvjeda na području koje pokriva, da je sposoban odrediti koji je medvjed počinio konkretno zlodjelo. Ako stručnjak ustanovi da je za smrt ovce doista odgovoran medvjed, njezinu se vlasniku isplaćuje kompenzacija. Ako je medvjed okrivljen u tom slučaju odgovoran i za neke druge slične "zločine", može se do-

nijeti i odluka da je on, kako to formulira Naess, potrošio svoje pravo na postojanje. No prije nego što se medvjed osudi na smrt, pomno se razmatraju mnoge činjenice koje pomažu odmjeriti stupanj krivnje i odgovarajuće kazne.¹⁰ Iako se argumentacijska terminologija razlikuje od one na suđenju ljudskom biću, aktivirane društvene i etičke norme prilično su slične, pa Naess zaključuje da se ovdje "može govoriti o životnoj zajednici određenog područja, zajednici koja uključuje divlje životinje, domaće životinje i ljude" (Naess, 2006., 95). Kad se donese odluka da je dotični medvjed prevršio tolerabilnu mjeru klanja ovaca i time potratio svoje pravo na život, dozvolu da ga ubije dobiva stručni lovac na medvjede. Ako on ne uspije obaviti povjerenu mu zadaću, mobilizira se i cijela momčad lovaca (ponekad se, međutim, dogodi da, posve neobjašnjivo, osuđeni medvjed uspije i godinama izbjegavati izvršenje presude).

Naess, nadalje, tvrdi da je – bar kad je riječ o kulturnoj interpretaciji životinjskih vrsta u južnoj Norveškoj – status vuka bitno drukčiji od statusa medvjeda. Medvjede se, naime, izvanredno poštuje, a na vukove se, pak, reagira ponajprije strahom, jer ih se drži vrlo opasnima (iako takav stav nije potkrijepljen empirijskim činjenicama, odnosno opipljivim dokazima njihove okrutnosti). I medvjedi i vukovi imaju određenu vrijednost *po sebi*, izvedivu iz njihove naravi. Riječ je samo o tome da su karakterne crte medvjeda prihvatljivije (te čak izazivaju suosjećanje!), dok karakterne crte vuka to nisu. No kao da slute da im je imidž u ljudskoj zajednici izrazito negativan, norveški se vukovi, prema Naessu, drže podalje od ljudi – viđaju se vrlo rijetko, kao da svjesno izbjegavaju upadanje u nevolje. Unatoč tome, strah i odbojnost spram njih rezultira time da se u nekim raspravama dovodi u pitanje i njihovo temeljno pravo na život (usp. Naess, 2006., 97).

Navedeni Naessovi primjeri reguliranja odnosa između ljudske i životinjske zajednice u južnoj Norveškoj svjedoče o ljudskom interveniranju u prirodu, koje je osjetno manjega dometa i ambicija od onog koje on, čini se, zagovara svojim spomenutim idejama o "politici sputavanja određenih oblika i životnih stilova u korist drugih" (Naess, 2006., 90). Te ideje, naime, optiraju za ljudsko (intenzivno i ekstenzivno) miješanje u, tako reći, interne poslove prirode (dakle, i u odnose između pojedinih životinjskih vrsta); norveški se primjer pak – kao i slovački (neovisno o zamjetnim razlikama u suvislosti zamisli i izvedbi) – tiče samo uređivanja dijela odnosa u kojima se preklapaju ili sukobljavaju "interesi" ljudske i prirodne (životinjske) zajednice. Norveški primjer, povrh toga, uvjerljivo svjedoči i o priličnoj proizvoljnosti ljudske interpretacije naravi i učinaka pojedinih životinjskih vrsta – vukovi su, kao što smo vidjeli, masovno omraženi, unatoč nepostojanju uvjer-

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 16 (2007),
BR. 6 (92),
STR. 1055-1079

ZEMAN, Z., GEIGER, M.:
KARIZMATIČNA FAUNA...

ljive evidencije o njihovoj štetnosti, a medvjedi se, naprotiv, izrazito poštuju, unatoč dokazanoj štetnosti, pa im se čak pojedinačno "pošteno sudi" (u odsutnosti) – a ta arbitrarnost i midža životinjske vrste u ljudskom imaginariju, čini se, Naessovu ideju o "vrlo aktivnom upletanju u prirodu" (koje, do duše, treba izvoditi "s najvećom mogućom pažnjom") čini još spornijom.

Sličnih primjera konfliktnih situacija u miješanim ljudsko-životinjskim zajednicama, odnosno sukobljavanja "interesa" ljudske i životinjske zajednice, ne nedostaje ni u Hrvatskoj, ali primjer koji smo izabrali ovom prigodom ne ilustrira neku suvremenu kampanju (poput one u Slovačkoj) ili permanentno ovladavanje situacijom pomoću minucioznoga reguliranja pojedinačnih slučajeva (poput onoga u južnoj Norveškoj), nego je riječ o običaju iz relativno bliske prošlosti. U Lici je, naime, nekoć postojao običaj pod nazivom *vukari*, koji je na osebujan način rješavao sukobe između ljudske i vučje zajednice (usp. Hećimović-Seselja, 1985., 188-189). Običaj se prakticirao između Božića i poklada. On nije vezan za određeni dan u tjednu ili datum, no smatra se da je za nj najpovoljnije vrijeme između Sveta tri kralja i Svijećnice (od 6. siječnja do 2. veljače). Za taj je običaj najvažnije da se u tom – zimskom – razdoblju ubije vuk. Zimsko je doba vrijeme u kojem su vukovi u čoporima obično napadali blago i ljude, pa se početkom zime organizirala hajka na vukove. Naoružani vilama i sjekirama, muškarcima su vukove dočekivali u zasjedama, a hajka je, prema pričama, gotovo uvijek uspijevala. Čim je bio ubijen bar jedan vuk, to bi se pročulo po čitavom kraju, pa su vukari mogli obilaziti i druga sela. Vučju su kožu seljaci sami oderali, preparirali i ispunili čvrsto zbijenom slamom, kako bi vuk izgledao velik i golem – u skladu s činjenicom da je za života počinio mnogo štete. Kroz ispunjen se trup, po dužini, zabijao čvrst drenov kolac, dug i do dva metra, a čitav se trup dodatno učvršćivao drvenim nogama. Vučji se vrat okitio vezenim narodnim ručnikom i pletenim vunanim vrpčama raznih boja. Na vučje se čelo nabijao velik komad slanina, a umjesto jezika stavljao mu se komad crvenoga samta ili sukna. Visok i jak muškarac nosio bi toga prepariranog vuka na ramenu, s glavom okrenutom prema natrag. Oni koji su ubili vuka činili su grupu *vukara*, koji su obilazili sela ("išli u vukare"). Te su se ophodnje obavljale jednom godišnje, isključivo danju. Vukari su dolazili pred svaku kuću, osim pred one "gdje je žalost", i pjevali posebnu, vukarsku pjesmu. Djeca, djevojke i mlade žene preskakale bi preko vuka po tri puta, vjerujući da okićeni vuk i pjesma vukara imaju posebno značenje te da im donose sreću, zdravlje i obilje u svemu. Kad bi nakupili dosta uzvratnih darova (mesa i žita), vukari bi se vraćali kućama i sav dobitak dijelili na jednake dijelove. Po-

sljednji su vukari obilazili sela još nekoliko godina poslije Drugog svjetskog rata (usp. Hećimović-Seselja, 1985., 188-189).

Živopisnim običajem vukara vuk se, dakle, od opasne i štetne životinje pretvarao u čovjekova dobročinitelja – tako što je najprije bio fizički neutraliziran (bio je dovoljan samo jedan primjerak po sezoni!), zatim je bio (fizički) prepariran i okičen, da bi, na koncu, popraćen posebnom pjesmom vukara – pretrpio i osebujnu magijsko-simboličnu transformaciju u biće koje "donosi sreću, zdravlje i obilje u svemu". S tom se vučjom preobrazbom rimuje i staro, na prvi pogled čudno, vjerovanje da se "tamo gdje stane vučja stopa, uklanja svako zlo od ljudi, blaga i usjeva" (Hećimović-Seselja, 1985., 189).¹¹ Vukovi su danas u Hrvatskoj zaštićena vrsta, a u Lici ih se može vidjeti vrlo rijetko. Čini se da oni, poput njihovih južnonorveških pandana iz navedenih Naessovih primjera, ustrajno nastoje da im se putovi što manje križaju s ljudskima.

Iako dosadašnja opća povijest odnosa u ljudsko-životinjskim zajednicama (u Naessovu smislu), kao što donekle ilustriraju i naši primjeri, nije bila lišena sukoba (između ljudi i životinja) i kontroverzi (unutar ljudske zajednice) oko određivanja najboljega načina rješavanja ili minimaliziranja spomenutih konflikata, suvremeno intenziviranje problematiziranja ekološke tematike i primjena programa održivosti rezultiralo je, između ostalog, odlučnijim pokušajima zaštite ugroženih životinjskih vrsta. Time se otvara novo poglavlje u općoj povijesti ljudsko-životinjskih odnosa. Ta povijest, naime, dopušta grubo ocrtavanje triju ključnih etapa: (1) etape *štovanja* životinjske zajednice (koje nije isključivalo lov); (2) etape *progona* (gdjegdje i *istrebljenja*) pojedinih životinjskih vrsta i, na koncu, (3) (suvremene) etape (jednostrano sklopljenog) *primirja*, odnosno pokušaja ljudske zajednice da, bar djelomično, vrati izgubljenu ravnotežu između ljudske i ne-ljudske zajednice, ali i da, u određenom smislu, izvuče neku korist od obnavljanja "prijateljstva" s pojedinim životinjskim vrstama.

ZOOSIMBOLIZAM – FAKTOR ATRAKTIVNOSTI LOKALITETA

Spomenuti se pokušaj ljudske podzajednice da iznova pronađe ravnotežu između ljudske i ne-ljudske komponente opće životne zajednice (u Naessovu smislu) artikulira u nizu raznoliko domišljenih i dorađenih mjera i strategija. Jednu od njih čini stvaranje identiteta lokalnih zajednica – ili bar jedne od njegovih bitnih dimenzija – simboličnom identifikacijom dotične zajednice s nekom životinjskom vrstom. Za tu se svrhu obično izabire vrsta koja na neki način dominira svojim okruženjem u tolikoj mjeri da se cijela regija može lako poistovjetiti s njom. To mogu biti "moćne životinjske vrste", koje Thayer naziva *karizmatičnom megafaunom* (2003., 48), što, među-

tim, ne isključuje mogućnost da one ujedno budu – a često i jesu – ugrožene vrste. Ta, pak, ugroženost kao da pruža priliku za svojevrsnu "razmjenu" – ljudska zajednica ugroženoj vrsti pruža kakvu-takvu zaštitu (često od opasnosti koju je sama stvorila), a ugrožena vrsta, zauzvrat, ljudskoj (lokalnoj) zajednici "posuđuje" svoj imidž i njegove semantičko-simbolične potencijale za stvaranje njezina identiteta. Tako proizvedeni identitetski sadržaji danas uglavnom služe za potrebe (medijski posredovane) turističke promidžbe određenih lokaliteta. Iz toga, međutim, ne treba izvoditi zaključak da je to jedini način na koji neka zajednica (ne samo lokalna) može rabiti zoosimbole.

Primjerima takve – manje ili više osviještene i usustavljene – konstrukcije lokalnog identiteta svjedočimo, dakako, i u Hrvatskoj. Ovdje nemamo namjeru obaviti njihovu temeljitu inventuru, odnosno prirediti potpun(iji) popis takvih pothvata. Također, ne kanimo ni iscrpno raspravljati o općim pretpostavkama i logici te o potencijalima takvih praksi (te zadaće zahtijevaju tekst drukčijega formata). Za ovu će prigodu – u kojoj želimo samo skrenuti pozornost na njih i izvesti neke zaključke iz toga – dostajati spomenuti četiri izrazitija primjera.

Prvi primjer konstruiranja značajnih fragmenata lokalnog identiteta pomoću zoosimbola pruža Istra, najveći hrvatski poluotok. Pritom mislimo na specifičnu istarsku kulturu, u kojoj je, čini se, animalno "oduvijek prisutno" – nekoć kao sredstvo golog opstanka (životinje kao hrana i kao pomoć u radu), a danas "sve više ... kao obilježje istarskog identiteta", pa je "Istra ... u novije doba simbolima vezana za životinje" (Orlić, 2007., 323-324). Na popisu životinja koje daju prinos u slaganju bogata mozaika suvremenoga istarskog identiteta nalaze se, između ostalih, "svima poznata koza" (Orlić, 2007., 324), *gardelin* (češljugar), magarac i, s donekle posebnim statusom, *boškarin* (autohtona vrsta goveda, "istarski vol").¹²

Za razliku od istarskog identiteta, čiji se animalni identitetski imaginarij, dakle, kompilira iz omanje menažerije, neki drugi hrvatski lokaliteti crpu animalne identitetske komponente iz samo jednoga, posebno jakog izvora. Takav primjer jest simbolična veza otoka Lošinja i dupina. Naime, prva asocijacija bolje obaviještenoga građanina Hrvatske kad je riječ o dupinima najvjerojatnije će biti upravo otok Lošinj, koji u svom lokalnom imaginariju dupina kodira i kao svojevrsnu metaforu vlastita turističkoga preporoda. Dupin je sisavac čija je vlastita simbolika (u sredozemnoj kulturi) povezana ponajprije s moćnom "simbolikom vode i preobrazbi" (Chevalier & Gheerbrant, 1989., 132). Prema drevnoj legendi, pošto su Dioniza privezali za jarbol lađe, gusari su se opili, popadali u more i pretvorili u dupine. Dupin je tako postao simbolom

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 16 (2007),
BR. 6 (92),
STR. 1055-1079

ZEMAN, Z., GEIGER, M.:
KARIZMATIČNA FAUNA...

preporoda, a u Delfima je simbolizirao proricanje, mudrost i opreznost (pa je uz Apolonov tronog u Delfima bio upravo simbol dupina) (usp. Chevalier & Gheerbrant, 1989., 132-133). Uporaba semantički moćnoga simbola dupina nije ograničena na drevnu Grčku, nego je on prisutan u mnogim drevnim tradicijama te u suvremenoj popularnoj kulturi. Mjeru u kojoj je život mještana otoka Lošinja simbolično isprepleten sa sudbinom toga vrlo inteligentnog i dobroćudnog sisavca rječitno pokazuju fontana s motivima dupina u središtu Maloga Lošinja te postojanje Centra za istraživanje podmorja u Velom Lošinju. U posljednje se vrijeme, štoviše, javljaju (zanesenjačke i neslužbene, pa vjerojatno i neuspješne) težnje uzdizanja dupina na razinu nacionalnoga simbola. Primjerice, udruga "Prijatelji životinja" postavila je tako kod Rijeke i Splita tzv. *jumbo* plakate s natpisom: *Welcome to Croatia – the Dolphin Friendly Country!*¹³

Na tijesnu povezanost otoka Lošinja i dupina podsjećaju posebne veze između otoka Cresa i bjeloglavoga supa. Današnji se afiniteti temelje na vrlo staroj, životno važnoj, povezanosti između ptica koje ne napadaju živi plijen, nego se hrane isključivo uginulim životinjama, sprečavajući tako zarazu i stočne epidemije, s jedne strane, i ljudi, koji su, po tradicijskim navadama, živjeli od cjelogodišnjeg ovčarenja, s druge strane. Zahvaljujući neizbježnim promjenama koje je donijelo vrijeme, danas se ta uzajamna ovisnost ljudi i ptica, razumljivo, premjestila prema simboličnom dijelu spektra – na Cresu, primjerice, djeluje Eko centar *Caput Insulae* – Beli, čiji je osnovni cilj osigurati opstanak bjeloglavoga supa na otoku Cresu i u Hrvatskoj, a tijekom posljednjih desetljeća bjeloglavi je sup postao ne samo lokalnim identifikacijskim simbolom mjesta Belog na otoku Cresu nego i maskotom creske regate.¹⁴

Posljednji hrvatski primjer uporabe zoosimbola u artikuliranju lokalnog identiteta jest onaj ličkoga sela Kutereva (na obroncima sjevernoga Velebita), koje se ranije, nimalo neobičajeno, pokušavalo reklamirati izradbom predmeta od drva (tamburica nazvanih *dangubica* ili 'kuterevka', bačvi, stolica itd.), a tek prije nekoliko godina postalo je poznatije po utočištu za (mlade) medvjede, zahvaljujući kojemu se ime sela pročulo i izvan regionalnih i nacionalnih granica.¹⁵

POUKA JEDNOG PRIMJERA: "BLAGO ZEMLJI KOJA MEDVJEDE IMA"

1070

Kad je riječ o njegovoj općoj simboličnoj vrijednosti, medvjed se, kao što je poznato, pokazuje kao vrlo dojmljiva životinja. Izvana gledano, on "može podsjećati na čovjeka i njegova ljudska vanjština pridaje mu istinsku mitsku auru"¹⁶ (Walter, 2006., 60). Kao snažna i opasna životinja, on je ponajprije simbol ne-

obuzdane sirove snage, no vrlo važnu ulogu ima i u duhovnim tradicijama te mitološkim sustavima mnogih naroda, u kojima dolaze do izražaja i drugi aspekti njegove naravi.¹⁷

Stanovnici ličkoga sela Kutereva u velikoj su mjeri svjesni da je upravo zahvaljujući osnivanju Utočišta za medvjede njihovo selo izašlo iz potpune anonimnosti te postalo turističkom atrakcijom.¹⁸ Usporedno s recentnim etabliranjem medvjeda kao središnje kuterevske turističke atrakcije, neki mještani pokušavaju revitalizirati (točnije, održati na životu) stare, tradicijske zanate, vezane uglavnom za obrađivanje drva (primjerice, ponudom umanjenih modela starinskih uporabnih predmeta) ili izradbu specifične tradicijske obuće (čije su funkcijsko-estetske značajke zadane činjenicom dugih, okrutno hladnih zima) itd. Pritom, međutim, ne pokazuju veću ambiciju da zarađuju na reklamiranju i prodaji tih specifičnih predmeta (na što, između ostalog, upućuje i činjenica da ih je vrlo malo uključeno u posao izradbe suvenira). U tom se smislu, čini se, mnogo više očekuje od Utočišta za medvjede – možda i stoga što je, prema izjavama mnogih stanovnika sela, u Kuterevu već stoljećima na djelu miroljubiva koegzistencija čovjeka i medvjeda (u sklopu šire ljudsko-životinjske zajednice, koja uključuje i vuka). Prije smo opisali stari lički običaj pod nazivom *vukari*, koji pokazuje kako se ljudska populacija nekoć razračunavala s vukovima. Lički egzistencijalni trokut, čije vrhove čine ljudi, medvjedi i vukovi, donekle podsjeća na Naessov primjer istovrsne miješane zajednice u južnoj Norveškoj – najviše po tome što se medvjede i vukove doživljava (i tretira) na različite načine. Podsjetimo, u Norveškoj se medvjedi poštuju, a vukovi se doživljavaju tek kao zastrašujuće, opasne i štetne zvijeri (unatoč manjku uvjerljivih dokaza).

Poput njegova južnonorveškoga pandana, i lički se medvjed, za razliku od vuka (kojeg, kao što smo vidjeli, treba usmrtiti i magijski-simbolično preobraziti iz štetočine u dobročinitelja), doživljava kao biće s kojim se može – bez nerješivih antagonizama i, stoga, bez bitnijih intervencija u postojeće odnose – manje-više skladno supostojati, razvijajući čak nešto nalik (uzajamnom?) razumijevanju, poštovanju i strahopoštovanju. O tome slikovito svjedoče brojni iskazi mještana Kutereva,¹⁹ a njihovo zadovoljstvo životom u toj miješanoj, ljudsko-medvjedojoj zajednici, izvrsno izražava jedna lapidarna bilješka u knjizi dojmova Utočišta za medvjede (od 18. kolovoza 2006.), koja, kratko i jasno, ustvrđuje: "Blago zemlji koja medvjede ima!"

Razumljivo, u procjenama i ocjenama uloge i značenja Utočišta za medvjede ne nedostaje ni disonantnijih, kritičkih tonova. Tako, primjerice, dio mještana Kutereva nije odveć

oduševljen činjenicom da, prema njihovu mišljenju, korist od Utočišta izvlači tek malen dio mještana. Zanimljiviji su, i ozbiljniji, prigovori koji se temelje na uopćenom neodobravanju prakse zatvaranja medvjeda ili, rjeđe, na izražavanju sumnje u opravdanost i učinkovitost takve zaštite (sklanjanjem u utočište, prema tim mišljenjima, medvjedi nikad doista ne stječu sposobnost za samostalan život u prirodi). Rasprava o utemeljenosti tih prigovora izlazi iz interesnih okvira ovoga teksta. Ovdje tek možemo konstatirati plauzibilnu činjenicu da pothvati poput kuterevskoga – koji su, za razliku od turističko-promidžbenih akcija artikuliranih na višim razinama, čvršće ukotvljeni u socijalno tkivo lokalne zajednice – neizbježno rezultiraju diferenciranjem mišljenja i stavova, pa i određenim podjelama u lokalnom stanovništvu.

Primjer Utočišta za medvjede u ličkom selu Kuterevu izdvaja se od naših prethodnih primjera (istarska "menažerija", dupini i otok Lošinj, bjeloglavi sup i otok Cres) ponajprije tom nešto čvršćom povezanošću cijeloga pothvata sa životnom svakodnevicom lokalne zajednice. Ono što je, pak, svim tim primjerima zajedničko jest činjenica da je u njima uvijek riječ o tome da se, *in ultima linea*, životinja rabi u – njezinoj naravi izvanjske – čovjekom propisane i definirane svrhe (u ovim slučajevima, turističko-promidžbene). Time, dakako, ne tvrdimo da je to nešto što je, samo po sebi, nužno loše. Time također ne želimo ustvrditi da ta vrsta utilitarnosti neizbježno isključuje svaku skrb za zbiljsku dobrobit životinja o kojima je riječ. Naprotiv, u svim se slučajevima koje smo ovdje nabrojili radi (i) o ozbiljnim, usustavljenim nastojanjima oko zaštite spomenutih vrsta. Napokon, svjesni smo da mogućnost čovjekove instrumentalizacije životinje nije plod puke samovolje čovjeka, nego proizlazi iz jedne dublje – zapravo, temeljne i neizmjenjive – asimetrije između čovjeka i životinje. Jer, konceptualizirali mi zadanost te asimetrije uz pomoć Boga ili evolucije, ostaje, u svakom slučaju, nepobitnom činjenica da je životinja predana na brigu čovjeku, a ne obratno. Time se, pak, čovjekova odgovornost, kao što smo već natuknuli (zaključujući ovu kratku raspravu o bioregionalnoj perspektivi), samo dodatno povećava – njegova ga (neupitna i golema) nadmoć nad životinjom, jedva da je potrebno dokazivati, ni u kojem slučaju ne opunomoćuje za slijepu samovolju.

Ovdje nam je, međutim, stalo naglasiti još nešto. Iako, dakle, uporaba životinja u turističko-promidžbene svrhe nije odveć problematična, držimo da čovjek u svom artikuliranju odnosa spram životinje (na konkretnim lokalitetima koji imaju takve potencijale) ne bi trebao stati na tom, relativno siromašnom i banalnom, odnosu. Korisne smjernice za suvlije i dalekovidnije postupanje u tom smislu nudi već opisana

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 16 (2007),
BR. 6 (92),
STR. 1055-1079

ZEMAN, Z., GEIGER, M.:
KARIZMATIČNA FAUNA...

bioregionalna perspektiva, koja, kao što smo vidjeli, pripravlja konceptualna oruđa za bolje razumijevanje tijesne povezanosti određenoga teritorija i specifičnih oblika života. Ta povezanost, kad nije samo načelna nego i življena, u čovjeku budi i osnažuje nešto što nadilazi lokalne okvire – biofiliju, "unutarnju naklonost totalnosti života u svim njegovim oblicima" (Thayer, 2003., 4). Biofilija, pak, osvještava i, ne manje važno, emocionalno kodira temeljnu činjenicu da je čovjeku dosuđen neizbježan reciprocitet ljudskoga i prirodnoga. Taj mu se neprekoračivi, opći horizont njegova opstanka, nimalo čudno, najzornije objavljuje upravo u manjim, lokalnim zajednicama, u kojima se njegov odnos spram prirodnoga uspostavlja s malo ili nimalo zamućujućih posredovanja, često i u znaku brutalne izravnosti.

Kao posebno dojmljivi eksponenti onoga prirodnog, moćne životinjske vrste – one, dakle, koje se kvalificiraju *karizmatičnom megafaunom* – mogu čovjeku biti markantnim mementom njegove obvezanosti prirodom: kako prirodom u njemu samom tako i prirodom u svemu onome oko njega što nije on sâm. Na taj način one ne moraju ostati samo specifičnošću određenoga mjesta ili regije, koja definira te promidžbeno-turistički posreduje posebnosti lokalnog identiteta, nego mogu čovjeka neprekidno podsjećati i na onu komponentu njegove zavičajnosti koja nema nikakve veze s nekim određenim mjestom.

BILJEŠKE

¹ Pojam "izumljena tradicija", prema Hobsbawmu, označuje "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).

² Najšire shvaćena problematika okoliša, nimalo čudno, snažno pobuđuje i nadahnjuje mnoge umove izvan znanstvenih zajednica (kondicioniranih stručnošću i, često, prekomjernim ustručavanjem) – Jim Dodge je, primjerice, američki pisac, koji piše utjecajne eseje o problematici okoliša, a u svojim literarnim radovima kombinira teme obilježene folklorom, fantazijom i liberalnim vrijednostima, a sve to smješteno "u bezmjesnoj sadašnjosti prije dolaska digitalne ere" (vidi: http://en.wikipedia.org/wiki/Jim_Dodge) (4. 10. 2007.).

³ Definicija bioregionalizma na web-stranicama američke neprofitne organizacije *Great River Earth Institute* iz Portlanda (Oregon) (<http://www.greatriv.org/bioreg.htm>) (4. 10. 2007.).

⁴ Posvojnu zamjenicu stavljamo u navodnike zato što, dakako, u odnosima o kojima je riječ ne može biti govora o posjedovanju u najčešćem, banalnom smislu.

⁵ Ono što smo (u bilješki 2 ovoga teksta) napisali za američkog pisca Jima Dodgea, vrijedi i za Garyja Snydera, američkoga pjesnika i esejista, dobitnika Pulitzerove nagrade.

⁶ Pojam i koncept *biofilije* Wilson je uveo u optjecaj još 1984. godine u svojoj knjizi *Biophilia*.

⁷ Ta se nova ekološka politika mjesta aktivno provodi – štoviše, živi – već od 1970-ih godina u Sjevernoj Americi. Dobar primjer jest stotinjak lokalnih zajednica/bioregija izraslih iz *Planet Drum Foundation*, osnovane 1973. godine u San Franciscu (usp. Merchant, 1992., 220; <http://www.planetdrum.org/>) (4. 10. 2007.).

⁸ "Matej ima simbol krilatog čovjeka jer svoje Evanđelje počinje s Kristovom ljudskom genealogijom; Marko ima simbol krilatog lava jer svoje Evanđelje počinje s Ivanom Krstiteljom, koji je 'glas što riče u pustinji', Luka ima simbol krilatog vola jer potanko opisuje Kristovo rođenje u štali; Ivan ima simbol orla jer u svom Evanđelju ne donosi toliko jednostavne opise događaja, nego se upušta u njihovu višu interpretaciju" (Ratkovčić, 2007., 84).

⁹ Spomenimo usput da je europski smeđi medvjed (*Ursus arctos*) danas gotovo istrijebljen (uglavnom lovom), a u Slovačkoj je, primjerice, 1930-ih ostalo samo 20-60 primjeraka. Vrsta je danas pod zaštitom raznih europskih konvencija ("Slovakia plans to halve bear population", objavljeno 8. lipnja 2007., http://www.panda.org/about_wwf/what_we_do/species/problems/human_animal_conflict/index.cfm?uNewsID=106240) (4. 10. 2007.).

¹⁰ Da bi se medvjedova krivnja odmjerila što točnije, vodi se vrlo pomna istraga, u kojoj se, primjerice, nastoji odgovoriti i na sljedeća pitanja: koliko je ovaca nastradalo u prigodi o kojoj je riječ? Koliko je nedjela životinja koja je (navodno) kriva za zadnje nedjelo već počinila? Je li (uglavnom) riječ o ubijanju da bi životinja jela ili o bezrazložnom klanju? Je li pritom demonstrirana krajnja okrutnost? Je li riječ o medvjedici čije bi usmrćivanje nanijelo štetu njezinoj mladunčadi? Jesu li ovce zašle na medvjedi teritorij ili je, obratno, medvjed zalutao na ovčji teritorij? (usp. Naess, 2006., 95)

¹¹ U Lici danas nalazimo i recentniji primjer još jednoznačnijega pozitivnog simboličnog vrednovanja vuka – snažnim poistovjećivanjem s njegovom opasnom, prijetećom stranom. Riječ je o Devetoj gardijskoj (motoriziranoj) brigadi HV-a, iz Gospića, nazvanoj upravo *Vukovi*. (Službeno zaživjela početkom studenoga 1992. kao 6. gardijska brigada, deveta je brigada stvorena iz postrojbi koje su tijekom 1991. i 1992. godine obranile Liku.)

¹² "U prvome redu svima poznata koza: u kruni grba hrvatske zastave, kao zaštitni znak regionalne stranke Istarskog demokratskog sabora; u grbu i zastavi Istarske županije; na promidžbenim materijalima Turističke zajednice Istarske županije. Upravo je turistička zajednica svojim promidžbenim materijalima promovirala i *gardelina* (češljugara)... ali i magarca. Sve su ove životinje prisutne u promidžbenim materijalima turističkih zajednica i istarskih hotelijerskih poduzeća, od razglednica do prospekata i kataloga. Pojavljuju se kao simbol, zaštitni znak regije. (...) Boškarin je kao identifikacijski simbol regionalne pripadnosti vrlo zahvalan zbog svoje autohtonosti, odnosno isključive pripadnosti istarskom poluotoku, za razliku od drugih promidžbeno iskorištenih i ispolitiziranih životinja" (Orlić, 2007., 324).

¹³ Prema novinskoj najavi iz kolovoza 2007., isti su plakati ubrzo trebali osvanuti i u Zagrebu i Dubrovniku. Aktivisti spomenute udruge pozitivnim ocjenjuju i to što je Odjel za zaštitu prirode pri Ministarstvu kulture zabranio gradnju dupinarija kod Vodnjana te izražavaju nadu da će se u najskorije vrijeme na cijelom području Hrvatske zakonski zabraniti zatočivanje dupina i ostalih morskih sisavaca iz reda *Cetacea*. ("Hrvatska – prijateljica dupina", *Večernji list*, 18. kolovoza 2007., str. 44.)

¹⁴ Usp. <http://www.scor.hr/regate/2007/imseceg.htm> (4. 10. 2007.).

¹⁵ O tom se širenju glasa, međutim, zasad prilično teško informirati na mreži svih mreža – još uvijek, naime, nema sustavnije prirednoga materijala o "kuterevskim" medvjedima "iz prve ruke", nego se uglavnom radi o informacijama na raznim stranicama posvećenim turističkoj promidžbi (usp. <http://www.geocities.com/kuterevo1/>; http://www.adriatica.net/croatia/feature/medvjedi_hr.htm; http://www.adventure-sport.net/index.php?option=com_sport&id=1963&task=article&catid=76§ionid=52&rid=16; <http://www.gackatours.hr/kuterevo.htm> itd.) (4. 10. 2007.).

¹⁶ Prema folkloristu Claude Gaignebetu, puk često opisuje medvjeda maštovitim imenima, koja na vrlo slikovit način posvjedočuju i njegovu antropomorfnost – primjerice, kao dlakavog, ujaka, divljeg čovjeka, krznenog čovjeka, tabanaša, napuhnutu nogu, izjelicu, medenog, starca s planine, gospodara šume itd. (Walter, 2006., 226). Nadalje, prema vjerovanju nekih sjevernoameričkih Indijanaca, medvjed je "čovjekov brat" jer, poput čovjeka, "hoda na tabanima". Philippe Walter podsjeća i na pomalo bizarnu činjenicu da se u srednjem vijeku naglašavala medvjedova sličnost ili, štoviše, "srodnost" s čovjekom jer je "medvjed jedina životinja koja se pari u ležećem položaju poput čovjeka" (Walter, 2006., 60).

¹⁷ Kad je riječ o duhovnosti i mitologiji, ima se, kao što je poznato, posla s vrlo bogatim i slojevitim sadržajima s onu stranu linearne racionalnosti svojstvene modernom, raščaranom pogledu na svijet. Ta se sadržajna "razbarušenost", dakako, vidi i u vrlo razvedenim značenjima simbolike medvjeda u ukupnoj baštini čovječanstva. Primjerice, u keltskim područjima on je znak ili simbol ratničke klase i svjetovne vlasti, a u Kini on funkcionira kao muški simbol, izraz *yan-ga* – dakle, one gušće, aktivne, "muške" kozmičke sile (koja sustvara kozmos s *yinom*). U Sibiru i na Aljasci medvjed se, pak, izjednačuje s Mjesecom, jer zimi nestaje i vraća se s proljećem, što ga povezuje s biljnim ciklusom, kojim također upravlja Mjesec. Ta veza s Mjesecom medvjeda čvrsto povezuje sa Zemljinim tajnama, ali i s nagonima, zbog čega ga je, primjerice, Carl Gustav Jung držao simbolom "opasnog aspekta nesvjesnog". S tim se shvaćanjem rimuje i alkemijsko shvaćanje medvjeda kao simbola "početnih faza razvoja", "tamnoće prvotnog stanja stvari", "mraka i tmine" itd. No u mnogim drugim slučajevima medvjed pokazuje i drukčije, znatno svjetlije i pitomije, lice. Primjerice, za sibirske Jakute, on sve čuje, svega se sjeća i baš ništa ne zaboravlja. Tatari s Altaja vjeruju da medvjed čuje "preko zemlje", a Soioti čak kažu da je "zemlja ... uho medvjeda". Govoreći o medvjedu, stari su sibirski lovci rabili riječi "stari", "crni starac" ili "gospodar šume", pa čak i rodbinske nazive – djed, stari ujak, baka

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 16 (2007),
BR. 6 (92),
STR. 1055-1079

ZEMAN, Z., GEIGER, M.:
KARIZMATIČNA FAUNA...

itd. A mnogi altajski narodi uzimaju medvjeda za svjedoka u prisegama – tako se Jakuti zaklinju sjedeći na medvjedoj lubanji, a Tunguzi grizu medvjede krzno govoreći: "Neka me medvjed poždere ako sam kriv" itd. (usp. Chevalier & Gheerbrant, 1989., 396-398).

¹⁸ Stavovi mještana Kutereva i navodi iz knjige dojmova Utočišta za medvjede u tom selu, izloženi u ovom odjeljku, potječu iz materijala koje je Marija Geiger prikupila tijekom srpnja 2007. u ličkom selu Kuterevu, u sklopu istraživanja "Tradicijska znanja o okolišu i održivi razvoj".

¹⁹ Bez ikakvih izmjena i komentara, tek uz podvlačenje određenih dijelova, navodimo dio iskaza dugogodišnje volonterke u Utočištu za medvjede u selu Kuterevu, dobro upućene u odnose unutar ličke ljudsko-medvjede zajednice: "Ti živiš ovdje s medvjedom, da, ali medvjed dođe do štale, nikad mu štetu ne napravi, dođe možda, šljive malo obori. *Nije to neka šteta kad gledaš.* Nikad u štalu nije zašao, a vrata su mu uvijek tamo otvorena. Tu medvjed samo lupi šapom i ona se raspadnu. Nikad nije zašao. Ja mislim *da postoji taj nekakav odnos ljudi s prirodom općenito, i prema medvjedu ...* Nećeš ovdje nikada naći domaćeg čovjeka koji ide u šumu i ruke u džep stavi i lamata bez veze. Uvijek ima štap. Najčešće sjekiricu uza sebe, primi je za držak. Ima one dugačke sjekirice, s kojim se malo podbadaju kad hodaju i kuckaju o bukvu kad idu ... *Čovjek se zna ponašati prema toj životinji. Poštiva ga.* Strahopoštovanje možda. *Svjestan je da je priroda njegova ... Oni poznaju medvjeda, poznaju njegove navike, medvjed poznaje njihove navike.* Jedna plastična vrećica na šljivi je sasvim dostatna. Oni su svjesni da medvjed toj šljivi neće prići. I oni sad neće nekakve agresivne metode, jer recimo uzmu komad ovčje kože i natope je u pečeno ulje i ostave pokraj njive. Medvjed tu neće zač'. Njemu je to smrad čovjeka, nečeg što nije njegovo i neće sigurno zač' tu. *Ljudi još uvijek, ti koji tu žive i koji znaju kako s medvjedom, trude se s njim nježno ...* Jednostavno mu se javiti i reći ... Ja mislim da je to, to poštovanje. I oni kad pričaju danas o tim susretima s medvjedom, nije to, ono, vražja beštija. To je razgovor kao o njihovom ravnopravnom stanovniku ovdje. *Oni su svjesni da je planina njegova.*"

LITERATURA

Berg, P. (2002.), *Bioregionalism*, <http://www.bioregionalismo.com/analysis/BergBioregionalismoDefinicion.html> (4. 10. 2007.).

Brnčić, J. (2007.), Životinje u Bibliji i biblijskoj duhovnosti. U: S. Marjančić, A. Zaradija Kiš, *Kulturni bestijarij* (str. 53-80), Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatska sveučilišna naklada.

Chevalier, J., Gheerbrant, A. (1989.), *Rječnik simbola*, Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.

Dodge, J. (1981.), *Living by Life: Some Bioregional Theory and Practice*, <http://www.class.uidaho.edu/envphilsummer/readings/Wk%2012%20Bioregionalism/dodge.pdf> (4. 10. 2007.).

Great River Earth Institute, <http://www.greatriv.org/bioreg.htm> (4. 10. 2007.).

Hećimović-Seselja, M. (1985.), *Tradicijski život i kultura ličkoga sela Ivčević Kosa*, Zagreb: Mladen Seselja, Gospić: Muzej Like.

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 16 (2007),
BR. 6 (92),
STR. 1055-1079

ZEMAN, Z., GEIGER, M.:
KARIZMATIČNA FAUNA...

Hobsbawm, E. (1992.), Introduction: Inventing Traditions. U: E. Hobsbawm, T. Ranger (ur.), *The Invention of Tradition* (str. 1-14), Cambridge: Cambridge University Press.

Kalanj, R. (2003.), Zov identiteta kao prijeporno znanstveno pitanje, *Socijalna ekologija*, 12 (1-2): 47-68.

Kaufmann, J.-C. (2006.), *Iznalaženje sebe. Jedna teorija identiteta*, Zagreb: Antibarbarus.

Maran, T. (2002.), Ecosemiotic Basis of Locality, http://www.eki.ee/km/place/pdf-s/KP2_05maran.pdf (4. 10. 2007.).

Marjanić, S., Zaradija Kiš, A. (2007.), *Kulturni bestijarij*, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatska sveučilišna naklada.

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

Naess, A. (2006.), Self-Realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep, and Wolves, *The Trumpeter, Festschrift Section*, 22 (1): 89-99.

Orlić, I. (2007.), Boškarin – od težaka do izložbenog eksponata. U: S. Marjanić, A. Zaradija Kiš, *Kulturni bestijarij* (str. 311-330), Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatska sveučilišna naklada.

Ratković, R. (2007.), Istarski srednjovjekovni bestijarij: životinje na istarskim srednjovjekovnim zidnim slikama. U: S. Marjanić, A. Zaradija Kiš, *Kulturni bestijarij* (str. 83-95), Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatska sveučilišna naklada.

Rattus, K., Jäät, L. (2004.), *As in the Old Days: Aspects Regarding the Ways of Using Tradition(al) in Today's Estonia*, <http://www.erm.ee/pdf/pro18/rattus&jjaats.pdf> (4. 10. 2007.).

Redford, K. H., Godshalk, R., Asher, K. (1995.), *What about the Wild Animals? Wild Animal Species in Community Forestry in the Tropics*, <http://www.fao.org/docrep/v7795e/V7795e02.htm#2> (4. 10. 2007.).

Scott, J., Marshall, G. (2005.), *Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford etc: Oxford University Press.

Slovakia plans to halve bear population, http://www.panda.org/about_wwf/what_we_do/species/problems/human_animal_conflict/index.cfm?uNewsID=106240 (4. 10. 2007.).

Snyder, G. (2001.), The Place, the Region, and the Commons. U: M. E. Zimmerman i sur. (ur.), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology* (str. 471-486), Upper Sadle River, NJ: Prentice Hall.

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

Walter, P. (2006.), *Kršćanska mitologija. Svetkovine, obredi i mitovi srednjeg vijeka*, Zagreb: Scarabeus-naklada.

Wilson, E. O. (1984.), *Biophilia*, Cambridge: Harvard University Press.

Wilson, E. O. (2002.), *The Future of Life*, New York: Alfred A. Knopf.

Zimmerman, M. E., Callicot, J. B., Sessions, G., Warren, K. J., Clark, J. (ur.) (2001.), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, Upper Sadle River, NJ: Prentice Hall.

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 16 (2007),
BR. 6 (92),
STR. 1055-1079

ZEMAN, Z., GEIGER, M.:
KARIZMATIČNA FAUNA...

Charismatic Fauna in the Service of Constructing Local Identity

Zdenko ZEMAN, Marija GEIGER
Institute of Social Sciences Ivo Pilar, Zagreb

Drawing on the basic premise that social actors are free of metaphysical predestination in shaping identity, but relatively closely determined by parameters of social-historical and natural contexts, the authors are examining the role of the so-called charismatic fauna (imposing animal species that mark a certain territory by their presence) in constructing local identities. In analysing the process of creating and articulating local culture (characterised and formed by a close connection with its immediate natural surroundings), especially fruitful is the bioregional perspective, which also enables a more complete understanding of the relationship between the animal and human community on a certain territory. The authors indicate that these relationships are, as a rule, ambivalent and dynamic – imbued with respect, but also conflicts, persecutions and truces, which is persuasively illustrated by examples from Norwegian and Slovak ethnic heritage as well as that of Croatia's Lika region. The analysis of contemporary examples indicates that the identity image of the locality, based on imposing domicile animal species, as a rule, is constructed for the purpose of tourist industry promotion, and this has been illustrated by specific examples from Croatia ("the Istrian menagerie", the island of Lošinj and the dolphin; the island of Cres and the griffon vulture; the Lika bear). The authors also conclude that the contemporary man and woman, in accordance with lessons from the bioregional perspective, should, apart from making banal (financial) profit from these attempts, also gain a far greater inconsumable advantage – the raising awareness of one's own (forgotten, but constitutive) naturalness and the inimitable commitments emanating from it.

Key words: identity, local culture, local identity,
bioregionalism, charismatic fauna

Charismatische Fauna im Dienste lokaler Identitätsfindung

Zdenko ZEMAN, Marija GEIGER
Ivo Pilar-Institut für Gesellschaftswissenschaften, Zagreb

Die Grundprämisse der vorliegenden Arbeit lautet, dass bei der Identitätsgestaltung die gesellschaftlichen Akteure keinen metaphysischen Prädestinierungen unterliegen, dass sie andererseits jedoch den Parametern des gesellschaftlich-geschichtlichen und natürlichen Kontextes fest verpflichtet

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 16 (2007),
BR. 6 (92),
STR. 1055-1079

ZEMAN, Z., GEIGER, M.:
KARIZMATIČNA FAUNA...

sind. Vor diesem Hintergrund untersuchen die Verfasser die Rolle, die bei der lokalen Identitätsgestaltung der sog. charismatischen Fauna zukommt (markanten Tierarten, die durch ihre Anwesenheit die Identität eines bestimmten geografischen Raums in prägender Weise mitbestimmen). Eine Analyse der Gestaltung und Artikulierung von Lokalkultur (die sich durch enge Verbundenheit mit dem unmittelbaren landschaftlichen Umfeld auszeichnet) ergab, dass sich die bioregionale Perspektive als besonders wirkungsvoll erweist, da sie u.a. ein tieferes Verständnis des Bezuges zwischen den Bewohnern und der Fauna eines bestimmten geografischen Raums ermöglicht. Die Autoren zeigen auf, dass dieser Bezug in der Regel ambivalent und dynamisch ist – geprägt von Respekt, aber auch von Konflikten, Verfolgungen und Wiederaussöhnung, was anhand von Beispielen aus Norwegen, der Slowakei sowie des kroatischen folkloristischen Erbes in der Lika-Region eingängig illustriert wird. Eine Analyse zeitgenössischer Beispiele zeigt, dass das auf markanten einheimischen Tierarten basierende Image einer Lokalität in der Regel für touristische Zwecke konstruiert wird. Als Beweise dienen verschiedene Beispiele aus Kroatien (die „Menagerie“ Istriens; die Insel Lošinj mit den in ihren Gewässern lebenden Delfinen; die Insel Cres mit dem dort vertretenen Weißkopfgeier; die Lika-Region und der dort frei lebende Braunbär). Die Autoren kommen des Weiteren zum Schluss, dass der zeitgenössische Mensch daraus, in Anlehnung an die aus der bioregionalen Perspektive gewonnenen Lehren, weit mehr als nur einen banalen (finanziellen) Nutzen ziehen könnte – nämlich den weitaus größeren und bleibenden Vorzug, sich seiner eigenen (vergessenen, aber unabdingbaren) Natur erneut bewusst zu werden sowie der unweigerlich sich daraus ergebenden Pflichten.

Schlüsselbegriffe: Identität, Lokalkultur, Lokalidentität, charismatische Fauna