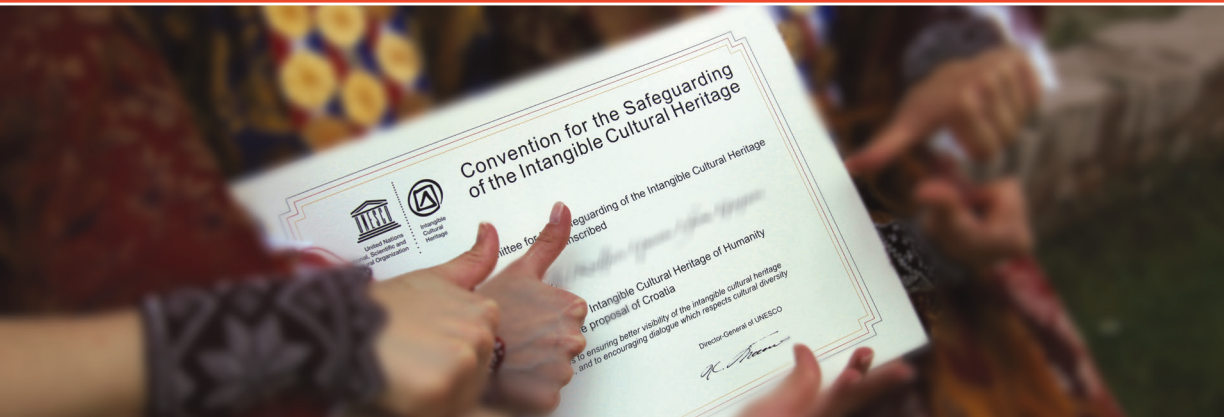


PROIZVODNJA BAŠTINE: KRITIČKE STUDIJE O NEMATERIJALNOJ KULTURI

uredile MARIJANA HAMERŠAK, IVA PLEŠE I ANA-MARIJA VUKUŠIĆ



CHIARA BORTOLOTTO

Golema *cola cola* u Gravini: nematerijalna kulturna baština, kulturno dobro i teritorij između UNESCO-ova diskursa i lokalne baštinske prakse

Nematerijalna kulturna baština i ideja “dobra”

Termin “kulturno dobro” koristi se u UNESCO-ovim pravnim instrumentima, i u njegovim obvezujućim konvencijama i u manje obvezujućim deklaracijama i preporukama, od kada se prvi put javio 1954. godine u *Haškoj konvenciji (Konvencija o zaštiti kulturnih dobara u slučaju oružanog sukoba)*. Međunarodna pravna literatura ističe da se ovaj termin često koristi naizmjenično s terminom “kulturna baština” što omogućuje različita pravna tumačenja u pojedinim zemljama (Blake 2000; Prott i O’Keefe 1992; Frigo 2004).

Premda je termin “kulturno dobro” bio opće prihvaćen u međunarodnim instrumentima, s vremenom je izraz “kulturna baština” postao stručni termin u međunarodnom pravu. Termin “kulturno dobro” koristio se u *Konvenciji o mjerama za zabranu i sprečavanje nedopuštena uvoza, izvoza i prijenosa vlasništva kulturnih dobara* iz 1970, dok se u UNESCO-ovim konvencijama iz 1972, 2001. i 2003. godine rabio termin “kulturna baština” (*Konvencija o zaštiti svjetske kulturne i prirodne baštine, Konvencija o zaštiti podvodne kulturne baštine* i *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*). Termin “baština” je obuhvatniji te objedinjuje i pojam njezina nasljeđivanja, i obavezu njezina čuvanja i zaštite, što je u skladu s UNESCO-ovim diskursom o baštini (Prott i O’Keefe 1992; Blake 2000).

Stručnjaci koji se bave međunarodnim pravom ističu, nadalje, nekoliko poteškoća vezanih uz pravno korištenje termina “kulturno dobro” odnosno “vlasništvo nad kulturnim dobrom”. Oni naglašavaju probleme koji se javljaju kada se pojam “dobra” odnosno “vlasništva” vezuje uz kulturu: pojam vlasništva podrazumijeva *ius utendi et abutendi*, tj. “podrazumijeva vlasnikovu kontrolu koja se odražava u činjenici da je on ovlašten raspolagati predmetima ili mjestima koja posjeduje i koristiti ih, te da iz toga može isključiti sve druge” (Protts i O’Keefe 1992:310). U skladu s međunarodnom pravnom analizom, pravo vlasništva koje je prisutno i u pojmu “kulturnog dobra”, komercijalne je naravi i sa sobom nosi rizik komodifikacije kulture. Osim toga, smatra se da je pojam “vlasništva” posebno teško primijeniti u domeni pučke kulture. “Mnogi smatraju da na folklor ne bi trebalo primjenjivati koncept vlasništva” (Protts i O’Keefe 1992:312).

U skladu s ovim načelima, UNESCO-ova *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* iz 2003. godine i službeno odbacuje pojam “dobra”. Tekst konvencije ne spominje termin “kulturno dobro” nego termin “kulturna baština”. Budući da je u temelju paradigme nematerijalne kulturne baštine ideal prenošenja, termin “baština” mnogo bolje odgovara ciljevima izraženim u konvenciji: očuvanju nematerijalne kulturne baštine, koje se odnosi na “mjere čiji je cilj osiguravanje održivosti nematerijalne kulturne baštine” (UNESCO 2003, čl. 2, st. 3).

Ta je odluka posebno zanimljiva sagleda li se iz komparativne perspektive. Konvencija iz 2003. zapravo se temelji na najpoznatijoj UNESCO-ovoj konvenciji iz 1972. godine, od koje preuzima glavne mehanizme – međunarodne liste, međuvladin odbor i fond (Blake 2002). Unatoč činjenici da se u konvenciji iz 1972. godine ne koristi termin “dobro” u naslovu, on se u tekstu ipak pojavljuje dvadeset i osam puta, a odnosi se na prirodne i kulturne pojave. Konvencija iz 2003. godine udaljila se, dakle, od svojeg uzora s obzirom na korištenje termina “dobro”.

Dapače, u konvenciji iz 2003. godine termin “dobro” odnosno termin “vlasništvo” koristi se samo jednom da bi se objasnilo da navedeni ugovor nema utjecaja “na prava i obveze država stranaka koje proizlaze iz bilo kojega međunarodnog instrumenta koji se odnosi na prava intelektualnog vlasništva” (UNESCO 2003, čl. 3). UNESCO je brzo pitanja intelektualnog vlasništva povezana s nematerijalnom kulturnom baštinom ostavio po

strani. Uvidi u povijest konvencije iz 2003. godine pokazuju da je tijekom duljeg razdoblja UNESCO-ov pristup zaštiti “tradicijske kulture” bio obilježen ambivalentnošću. Naime, UNESCO je dvojio treba li osmisliti instrument koji će se baviti “sveukupnim pitanjem folklor” ili samo onim njegovim “aspektom koji je vezan uz intelektualno vlasništvo” (Sherkin 2001:42). Kao što je to bio slučaj i s ranijim UNESCO-ovim pravnim instrumentima za zaštitu folklor (Preporuka o očuvanju tradicijske kulture i folklor iz 1989. godine), konvencija iz 2003. u konačnici se ne bavi pitanjima intelektualnog vlasništva. To je zasigurno vezano uz problem primjene sustava koji je osmišljen da bi zaštitio originalnost autorske kreacije na “tradicijsku kulturu” koja je rezultat kolektivnog stvaralaštva. Riječ je o sustavu koji je nastao u devetnaestom stoljeću kao odgovor na romantičarske ideale autorstva (Hafstein 2007), kao i na potrebu da se reguliraju industrijske eksploatacije individualnog stvaralaštva u zapadnim industrijskim zemljama (Martinez 2004). Kao što se ističe u nekoliko komentara *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*, postoje i posve pragmatični razlozi ove UNESCO-ove odluke koja u konačnici sprečava preklapanje institucijskih ovlasti i prava UNESCO-a i WIPO-a (Svjetske organizacije za intelektualno vlasništvo) (Blake 2002; Cornu 2004; Rougeron 2004). Onima koji nisu upoznati s institucionalnom logikom ova će se podjela možda činiti umjetnom budući da dijeli predmet koji u društvu postoji kao cjelovit, a bavljenje njegovim odvojenim komponentama prepušta različitim organizacijama, ovisno o njihovim ovlastima. Ipak, čak i ako je riječ o posljedici diplomatskog kompromisa između institucija, UNESCO je time u konačnici uspio izbjeći osjetljivo pitanje intelektualnog vlasništva, koje je osobito prijeporno i složeno kada se radi o nematerijalnoj kulturnoj baštini.

No, je li pojam “dobra” doista odvojiv od baštine kad je riječ o “praksama vezanim uz baštinu”? Premda konvencija iz 2003. godine izrijeком ne koristi pojam “dobra” odnosno “vlasništva” kod definicije baštine niti se bavi pitanjima intelektualnog vlasništva, njezina primjena može dovesti do stvaranja općeg diskursa vlasništva na simboličkoj, iako ne i na pravnoj razini. Pod “simboličkim vlasništvom” mislim na oblik posjedovanja koji ne podrazumijeva prava vlasništva u pravnom smislu te riječi (tj. u smislu posjeda koji pripada pravnom subjektu) nego preuzimanje ovlasti nad korištenjem nekog resursa koji možda još uvijek nema jasno određenog

vlasnika. Štoviše, dok pokretna ili nepokretna materijalna baština ima privatnog ili javnog vlasnika, “folklorne tradicije” prebivaju u javnoj domeni i za njih ne vrijede propisi vezani uz vlasnička prava (Cornu 2004).

Pitanja vlasništva *in situ*: *cuccù i cola cola* kao baština

Kako bih istražila je li simboličko vlasništvo proizvedeno, i ako jest, na koji se način ono uspostavlja, te kojim vrstama diskursa, prikazat ću lokalni odnos prema jednom aspektu “pučke kulture” kao prema baštini. Riječ je o lokalnoj proizvodnji “tradicijskih” glinenih zviždaljki u mjestu Gravina in Puglia, gradiću od četrdeset tisuća stanovnika koji se nalazi na administrativnoj granici između dviju regija u južnoj Italiji, Puglie i Basilicate.

Glinene zviždaljke, kao ni nematerijalne prakse i reprezentacije koje su s njima vezane, nisu upisane ni na jednu od UNESCO-ovih lista nematerijalne kulturne baštine, niti su kandidati za neku od njih. Ipak, one odgovaraju definiciji nematerijalne kulturne baštine u UNESCO-ovoj konvenciji iz 2003. godine. Riječ je o primjeru “tradicijskog obrta” (UNESCO 2003, čl. 2, st. 2, t. e.), tj. “predmet[a], rukotvorin[a]” koji se temelje na “praks[ama], reprezentacij[ama], izričaj[ima], znanj[ima], vještina[ama] [...] koje zajednice, skupine i, u nekim slučajevima, pojedinci prihvaćaju kao dio svoje kulturne baštine”. One se prenose “iz naraštaja u naraštaj”, a zajednice i skupine ih “stalno iznova stvaraju kao odgovor na svoje okruženje, te u interakciji s prirodom i svojom poviješću” te im one tako daju “osjećaj identiteta i kontinuiteta” (UNESCO 2003, čl. 2, st. 1). Lokalni dionici smatraju da zviždaljke odgovaraju UNESCO-ovoj definiciji nematerijalne kulturne baštine. “Glinene zviždaljke” uzimaju se kao primjer “tradicijskih obrta” za talijansku regiju Puglia u knjizi *Zaboravljena baština (Il patrimonio dimenticato)* koju je 2009. godine objavio nacionalni savez talijanskih organizacija *pro loco*. Takav je pristup odraz konvencije iz 2003. godine, a rezultat je projekta *SOS za nematerijalnu kulturnu baštinu* čiji je cilj bio istaknuti “blago predaka” svake talijanske regije. U opisu glinenih zviždaljki ističe se njihova drevna prisutnost na ovome području. Arheološki nalazi pokazuju da se predmeti od gline na

tom području proizvode od neolitika te da najstarija zviždaljka, koja već i tada ima oblik pijevca, dolazi iz srednjeg vijeka.

Prema znanstvenim saznanjima, tradicija grnčarstva na cijelom području visoravni Murge u regiji Puglia vezana je uz prirodu tla koje je bogato glinom. Obilje ovog resursa dovelo je do razvoja gospodarskih aktivnosti poput proizvodnje glinenog kuhinjskog posuđa i pribora te peći za opeku u dvadesetom stoljeću. Osim ovih glavnih aktivnosti, obrtnici i radnici u ciglanama dodatno bi zarađivali pečenjem malih figurica za jaslice, kao i zviždaljki (Piangerelli i Sgro' 1995). Glinene se zviždaljke proizvode i prodaju na širem području visoravni Murge, a poznate su pod različitim nazivima: u Gravini ih nazivaju *cola cola*, dok su u susjednom gradu Matera poznate pod nazivom *cuccù*. Obične zviždaljke koje se proizvode u tim dvama gradovima dosta su slične. Visoke su desetak centimetara te imaju oblik ptice ili pijevca koji stoji. Horizontalne višebojne pruge prekrivaju tijelo glinene ptice (koja je prethodno premazana vapnenim mlijekom) povezujući glavu i rep na kojem se nalazi cijev zviždaljke.

Prema interpretacijama etnologa, zviždaljke su imale paraliturgijsku funkciju. Štoviše, do 1960-ih prodavale su se na sajmu koji se svakog svibnja održavao u svetištu Majke Božje od Picciana, na pola puta između Gravine i Matera. Do kasnih 1960-ih, kada je završena obnova svetišta pri kojoj su srušeni štandovi oko crkve na kojima su se prodavale glinene zviždaljke, hodočasnik je kao dokaz da je bio na hodočašću kupovao zviždaljku u Piccianu (Sgro' 1995).

Nije mi ovdje namjera zagovarati upis glinenih zviždaljki na međunarodne popise. Cilj mi je pokušati odrediti lokalne strategije koje se koriste pri promicanju ovog oblika "tradicijske" umjetnosti. Usporedbe UNESCO-ove globalne paradigme baštine sa starosjedilačkim praksama zaštite i nezapadnjačkim načinima shvaćanja drevnih zgrada i znamenitih mjesta, otkrivaju jaz između vrijednosti i kategorija koje se pripisuju baštini na globalnoj i lokalnoj razini (Kreps 2005; Berliner 2010). Jesu li lokalni postupci prema baštini i "tradicijskoj kulturi" u zapadnom svijetu bliži UNESCO-ovoj paradigmi nematerijalne kulturne baštine od onih koji se javljaju drugdje u svijetu?

Premda se u suvenirnici u Piccianu među mnoštvom stvari kakve uglavnom susrećemo na mjestima hodočašća ili "religijskog turizma" još uvijek

mogu naći i glinene zviždaljke, čini se da se njihova funkcija promijenila, odnosno, kako to kaže Barbara Kirshenblatt-Gimblett, one su počele živjeti novim životom kao baština (Kirshenblatt-Gimblett 2004). Drugim riječima, ne bavimo se kulturnim izričajima koji se doživljavaju kao *habitus* nego predmetima i praksama koje i sami lokalni akteri već razmatraju kao “baštinu” s “metakulturnom dimenzijom”.

U svom su novom životu ove zviždaljke postale veće, a dodavanjem postolja, koje je uvedeno tijekom 1970-ih, u konačnici su se pretvorile u dekorativne predmete. Obrtnici ih sada potpisuju i time polažu pravo na autorstvo, a privatni sakupljači ih skupljaju ili izlažu na nacionalnim (Piangerelli 1995) i lokalnim izložbama, te ih prodaju pod kategorijom “umjetnički obrt” (Bortolotto 2008). Danas se obrtnici globalno smatraju nositeljima osjećaja tradicije, a diskurs koji se proizvodi oko obrta igra važnu ulogu u konstrukciji identiteta i baštine (Herzfeld 2004). Ni ovaj slučaj nije iznimka. Ipak, postizanje statusa baštine ovisi i o drugim eksplicitnijim načinima na koje se prema njima odnose institucije i zajednica. Gravinski diskurs o *cola colama* pokazuje se kao vrlo zanimljiv primjer za proučavanje načina na koje lokalni akteri primjenjuju baštinske modele i paradigme. Igra li koncept “vlasništva”, pa makar i samo simboličkog, kakvu ulogu u tom procesu?

Gradonačelnik i *cola cola*

One koji automobilom dolaze iz Barija u Gravinu uz glavnu cestu kod ulaza u grad dočekuje golema betonska *cola cola*. Ova, četiri metara visoka betonska *cola cola*, postavljena je tamo u studenom 2005. godine, što je ujedno bio i jedan od prvih poteza novoizabranog gradonačelnika Gravine.

Njegovu je inicijativu dodatno poduprla i konferencija pod naslovom *Cola cola: jedan od simbola pučkog stvaralaštva*, koju je grad Gravina organizirao u prosincu 2005. godine. Prema internetskoj stranici grada, konferencija je okupila istraživače, stručnjake, institucije te predstavnike državne i lokalne vlasti koji su pod pokroviteljstvom gradonačelnika Gravine zajedno slavili “mali magični predmet poput *cola cole*” da bi “povratili duboke korijene naše zemlje”. Na gradskoj se internetskoj stranici ogra-

mna skulptura zviždaljke u obliku ptice predstavlja kao “važan umjetnički zahvat” blizak pop artu stoga što mali predmet transponira u predmet golemih razmjera.¹ Ovdje se nećemo baviti tvrdnjama o prepoznavanju umjetničke vrijednosti kao obliku legitimacije, koraku prema zadobivanju statusa baštine. Ipak, inicijativa grada Gravine zanimljiva je za razmatranje lokalnih modela i reprezentacija baštine.

Gradonačelnikov izbor nije bio slučajan. Za lokalne učene ljude, *cola cola* doista jest simbol Gravine, “praiskonski totem koji je u kolektivnoj svijesti preživio do današnjih dana”. Ta je zviždaljka simbol postanka zemlje, proljeća, uskrsnuća mrtvih, vezana je uz štovanje Herakla i Eskulapa, pa i Svetog Mihovila, te je “simbol Gravine koja je uskrsnula nakon barbarskih razaranja, u kršćanskoj vjeri, utjelovljujući nadu u uskrsnuće te duhovni i materijalni preporod.”²

Ipak, njezin današnji novi spomenički život otvara druga pitanja. Dva dana nakon što je postavljena golema *cola cola*, na internetskoj stranici *Gravinaonline*, na forumu “Glas građana” s gotovo pet tisuća članova, provedena je anketa o novoj *cola coli*. Gotovo sedamdeset posto odgovora na pitanje “Golema *cola cola*: sviđa li vam se?” bilo je negativno.³ Pomnija analiza referencija na *cola colu* u porukama na forumu nakon listopada 2006. godine pokazuje da je u javnom mnijenju ova inicijativa prerasla svoj referent. *Cola cola* se stalno spominje kadgod se kritizira gradska vlast i gradonačelnikova politika. Govori se da gradskoj vlasti nedostaje novaca za financiranje osnovnih javnih usluga, dok se novac troši na izgradnju *cola cole* i na najam privatnog zemljišta na kojem se ona nalazi.

U diskursu sudionika na ovom internetskom forumu eksplicitno se spominje *cola cola* da bi se napalo gradonačelnika. Sudionici foruma instalaciju ironično nazivaju “golemom *cola colom*”, “zloslutnom pticom”, “*cola*

¹ “I doista, ovaj jednostavni predmet koji već nekoliko dana u svoj svojoj veličini dočekuje putnike koji autom dolaze iz smjera Barija prema Gravini pravi je znak slavlja, novog rođenja, bolje budućnosti i bogatstva. A riječ je i o velikom umjetničkom projektu. Štoviše, transpozicija malog predmeta u veliki artefakt (postavljanje goleme *cola cole* na ulazu u grad) priziva pop-art”, <http://comune.gravina.ba.it/content/view/36/17/>.

² Vidi “La cola cola”, www.gravinaoggi.it/pg088.html.

³ Vidi www.gravinaonline.it/community/sondaggi/default.asp.

cola King Kongom”, a često je rabe s dvostrukim značenjem, upućujući na veličinu gradonačelnikova spolnog organa. To je česta asocijacija na *cola colu*, a i sam je gradonačelnik, kao što ćemo vidjeti kasnije, prihvatio šale koje su građani Gravine zbijali na račun “njegove” *cola cole*. Ta šala, koja se stalno provlači kroz forum, ističe činjenicu da se spomenuta instalacija, koja je smještena na ulaz u grad kako bi ikonički predstavljala Gravinu kao zajednicu, zapravo smatra inicijativom jednog pojedinca.

Premda nije dobila potporu među lokalnim stanovništvom, gradonačelnikova je inicijativa bez sumnje imala utjecaja na lokalni identitet i predstavljanje baštine. Primjerice, *Wikipedijin* članak o gradu Gravina in Puglia jednim se dijelom bavi *cola colom*: “Zviždaljka *cola cola*, jedan od prepoznatljivih simbola grada”. U tekstu se spominje “autohtona zviždaljka”, i to i kao ruketvorina koja se može kupiti u trgovinama u povijesnom središtu grada, i kao spomenik.⁴

Osim zbog svog vizualnog učinka, golema *cola cola* dojmjljiva je i zato što primjenjuje model spomenika – kao najklasičniji model u okviru materijalne baštine – na nematerijalnu kulturnu baštinu, tj. na najmanje tipičnu i najosebujniju suvremenu domenu baštine. Kao što piše u popratnom objašnjenju konvencije iz 2003. godine, nematerijalna kulturna baština nije utjelovljena u samim predmetima nego u nevidljivim vještinama, reprezentacijama i praksama koje omogućuju izradu tih materijalnih predmeta. Deklarirani cilj konvencije iz 2003. jest omogućiti održivost tih praksi, a ne statičnu zaštitu proizvoda koji tim praksama nastaju. Budući da ju je teško mjeriti, ta nematerijalna dimenzija zbunjuje stručnjake koji se bave baštinom i koji su naučeni na predmete, spomenike ili mjesta. Uspjeh samog termina nije upitan. On je ušao u stručnu, znanstvenu i novinarsku terminologiju, a ima i neki svoj šarm koji potiče mnoge maštovite interpretacije. Ipak, sama nematerijalnost nematerijalne kulturne baštine predstavlja poteškoće. Naslov jednog okruglog stola koji se održao u Aleksandriji 2002. godine, *Materijaliziranje nematerijalne baštine*⁵, sugerira da su se stručnjaci koji se bave baštinom (da bi se mogli nositi s ovom

⁴ Vidi “Gravina in Puglia”, http://it.wikipedia.org/wiki/Gravina_in_Puglia.

⁵ *Matérialiser le patrimoine immatériel: table ronde*, Pariz, 30. siječnja 2002. godine; Aleksandrija, 30. veljače 2002. godine; Université Senghor d’Alexandrie; Assemblée par-

idejom) posebno usmjerili na stabilizaciju nestalne nematerijalne prakse kroz materijalni okvir.

Premda gradonačelnik Gravine vjerojatno nije znao za ovu međunarodnu raspravu, on je u intervjuu portalu *Gravinaonline* pokazao da ga zapravo muči isti problem: “Učiniti vidljivim ono što nije vidljivo i tako stvoriti simbole koji su, bez obzira cijeni li ih se ili ne, važni da bi se ponovno dobila vidljivost, što je važno za turizam, ne za masovni turizam nego za kulturni turizam u kojem se traže čarolija i mitovi.”⁶

Kao što natuknica o Gravini na *Wikipediji* pokazuje, materijalizacija *cola cole* u Gravini temelji se na jednom žanru, i to žanru spomenika. *Cola cola* je podignuta kao klasičan spomenik. Ona usmjerava pamćenje tako što priziva stare tradicije s ciljem održavanja i čuvanja grupnog identiteta (Choay 1992). Ipak, gradonačelnikov diskurs jasno pokazuje da je ovaj spomenik zamišljen kao marketinško sredstvo za promicanje regije. Prisjećajući se svojeg razgovora sa školskom djecom, budućim generacijama za koje je spomenik napravljen, gradonačelnik objašnjava:

Intervencija ima sljedeće značenje. Upitao sam djecu: “Gdje je Eiffelov toranj? Gdje je Kip slobode?” [...] Većina ih je odgovorila da je Eiffelov toranj u Parizu, da je Kip slobode u New Yorku i tako dalje. [...] Ideja je stvoriti referentnu točku da bismo pobjegli od magle nevidljivosti. Moguće je da će nam naš apotropejski predmet koji je došao iz davnih, udaljenih vremena i koji pripada kolektivnoj duboko ukorijenjenoj simbolici pomoći učiniti našu zajednicu vidljivijom. A ako se to i ne dogodi, čak i ako ga netko koristi samo da bi se šalio [...] i to je u redu.⁷

U baštinskoj politici Gravine nema ni malo odjeka UNESCO-ove “post-spomeničke” paradigme baštine. Gradonačelnikova je inicijativa, čini se, upravo suprotna – učiniti “nematerijalne” prakse i izvedbe spomenicima.

lémentaire de la francophonie. Alexandrie: Université Senghor, Département Gestion du patrimoine culturel.

⁶ Intervju s gradonačelnikom Rinom Vendolom, 8. ožujka 2007. godine, www.gravinainpuglia.it/media/webtv/tv.asp?movie=153.

⁷ Intervju s gradonačelnikom Rinom Vendolom, 8. ožujka 2007. godine, www.gravinainpuglia.it/media/webtv/tv.asp?movie=153.

Ovaj primjer ne samo da je utjelovljenje klasične materijalne paradigme baštine, nego i na jasan način nematerijalnu kulturnu baštinu podvodi pod arhetip spomenika iz paradigme materijalne baštine. Betonska *cola cola* odgovara definiciji “namjernog spomenika” koju daje Riegl (1903). Taj paradoks nije ostao nezamijećen među stanovnicima Gravine. Nekoliko digitalnih prerada koje su se našle na internetskim forumima i u video-isječcima na internetskom servisu *You Tube* referiraju se na gradonačelnikovu izjavu i humoristički se odnose prema spomeničkom statusu *cola cole*.⁸

Čini se da rasprava o nematerijalnoj kulturnoj baštini koja se održavala *à la maison de l’Unesco* nije doprla do grada Gravina in Puglia. Stoga bismo mogli samo zaključiti da UNESCO i nacionalna tijela koja se bave baštinom ne prenose avangardne teorije baštine na način koji bi im omogućio da dopru do lokalnih dionika i donositelja odluka. Ipak, primjer pristupa baštini u Gravini može ponuditi zanimljive uvide vezane uz funkcije baštine na lokalnoj razini te rasvijetliti pitanje “vlasništva”.

Esprit de la Convention

Prije no što se usredotočimo na implikacije ove lokalne intervencije na vlasništvo, moramo se nakratko vratiti UNESCO-u. Naime, valja razmotriti uzima li UNESCO u svojim pokušajima da osuvremeni pristup baštini u obzir išta osim pragmatičnih “institucionalnih razloga”? Pokušavaju li se oni doista prilagoditi novijim shvaćanjima “kulture” koja razvijaju antropološke teorije?

U desetljećima kada je UNESCO osnovan prevladavala je modernistička antropološka paradigma koju je pounutrio i sam UNESCO, djelomice i zbog važne uloge koju je u toj organizaciji imao Claude Lévi-Strauss, veliki antropološki autoritet. UNESCO je, dakle, jedno vrijeme bio pod jakim utjecajem načina shvaćanja kulture i raznolikosti što ga je zastupao

⁸ Vidi “Le meraviglie del mondo + una new entry”, www.youtube.com/watch?v=sIw-br0nyrZo, i “Gravina dinamica”, www.youtube.com/watch?v=sZJHqHTf24&feature=related.

Lévi-Strauss premda se kasnije pokušao odmaknuti od njegove modernističke vizije u kojoj su kultura i identitet bili dio kulturnog kontinuuma, duboko ukorijenjenog u vremenu i prostoru. Barem od izvještaja *Nаша kreativna raznolikost*, koji je sastavila Svjetska komisija za kulturu i razvoj (UNESCO 1996), kultura se predstavlja *i* na manje romantičarski način, kao kontingentan rezultat pregovaranja i konstrukcija, a ne kao esencija. Ipak, i unutar samog UNESCO-a ovo shvaćanje koegzistira s ranijim shvaćanjem koje je snažno utjecalo na stariju generaciju *fonctionnaires* i stručnjaka koji su i dalje aktivni i utjecajni u UNESCO-u.

Godine 2001. Thomas Hylland Eriksen tvrdi:

Pohvalno je da je Svjetska komisija za kulturu i razvoj pokušala uključiti obje dimenzije, ali svejedno ostaje činjenica da je kasnija “poststrukturalistička” perspektiva, koja je toliko svojstvena suvremenoj antropološkoj teoriji, zapravo ovdje tek ukras, naknadna misao, kratkotrajno osvježanje od temeljne definicije kultura kao omeđenih entiteta koji se sastoje od “skupina” koje dijele osnovne vrijednosti i običaje. [...] Premda se izrijekom kaže da je odnos bilo koje kulture s vanjskim svijetom “dinamičan”, kulture kako ih zamišlja UNESCO i dalje su otoci ili barem poluotoci (Eriksen 2001:132).

Od objave izvještaja o kojem govori Eriksen, stvari su se pokrenule i čini se da UNESCO u svom djelovanju sve više uzima u obzir teorijska kretanja u antropologiji, koja su primjerenija globaliziranom svijetu u kojem je, čini se, shvaćanje kulture kao omeđenog kulturnog entiteta sve udaljenije od dinamike kulturne kompleksnosti društvene stvarnosti.

UNESCO-ov pokušaj da “dobro” odnosno “vlasništvo” ukloni iz normativne definicije nematerijalne kulturne baštine dio je tog trenda deesencijalizacije, kao reakcije na novija antropološka razmišljanja o “(intelektualnom) vlasništvu” prema kojima se ono smatra problematičnim jer potječe iz esencijalističkog shvaćanja kulture kao omeđenog entiteta i rezultira njezinom reifikacijom (Welsh 1997; Brown 1998; Kasten 2002).

Uz formalno ukidanje “dobra” odnosno “vlasništva”, u modelu nematerijalne kulturne baštine predlažu se i druge teorijske inovacije koje streme manje esencijalističkom shvaćanju kulture. Nominalno ukidanje kriterija “autentičnosti” (UNESCO 2004) kao vrijednosnog elementa prema kojem se bira nematerijalna kulturna baština najočitija je UNESCO-ova reakcija

na tvrdnje suvremenih antropologa i kulturnih teoretičara koji propituju ideju autentičnosti (Bendix 1997), a kulturu shvaćaju kao proces stvaranja veza i pregovaranja gdje čisto podrijetlo i autentični identiteti ne znače ništa. Ambivalentnost ove velike promjene već je ranije uočena: premda je ideja o autentičnosti službeno *zabranjena*, UNESCO-ova percepcija “folklorizacije” kao prijatnije odraz je klasične dihotomije u kojoj se autentično odvaja od lažnog (Hafstein 2004). Osim toga, lokalni dionici i dalje smatraju da je autentičnost temeljna vrijednost identiteta, što pokazuje i razvoj sustava geografskih indikatora “tradicijskih” i “lokalnih” proizvoda (Moran 1993; Bérard i Marchenay 2004; Ravenscroft i van Westering 2002; Warnier i Rosselin 1996; Chevallier 2004).

U neesencijalističku perspektivu možemo ubrojiti i još jednu promjenu o kojoj do sada nije bilo riječi, a to je prijedlog raskida temeljne veze između baštine i teritorija. Taj je prijedlog implicitno prisutan u konvenciji iz 2003. godine, jer se u njoj baština povezuje sa zajednicama (i to ne nužno kao teritorijalno omeđenim entitetima). Ta “otvorena” veza između baštine, zajednicâ i teritorija, u kojoj se kultura razmatra neovisno o svojoj geografskoj lokaciji i teritorijalnim korijenima, odraz je neesencijalističkog pogleda na kulturu, jer taj pogled implicira činjenicu da se pripadnost nekoj zajednici ne definira “prirodno”, putem jasno omeđenog autohtonog podrijetla ukorijenjenog u kontinuitetu zajednice i u politički određenom geografskom prostoru. Ako nematerijalnu kulturnu baštinu promatramo kao dio omeđenog političkog prostora i kao entitet koji fluidne mreže društvenih aktera stalno nanovo ispisuju, to nas može potaknuti da i kulturu sagledamo kao kretanje i povezivanje te naglasimo kulturne tijekove, komunikaciju i međusobne plodonosne utjecaje. Čini se da se na taj način integrira poimanje kulture kao sustava procesâ utemeljenih na translokalnoj dinamici, kao što se predlaže i u antropološkim radovima (vidi npr. Appadurai 1996; Clifford 1997; Amselle 2001).

Nijedan službeni tekst izrijekom ne kaže da za upis na jednu od dviju lista (koje su utemeljene konvencijom) *nije* potrebno da praksa definirana kao nematerijalna kulturna baština bude vezana uz neko omeđeno, točno određeno odnosno “izvorno” područje. Stav da element ne mora imati jasnu vezu sa zamišljenim “izvorištem” izražava se neslužbeno.

Tijekom sastanka pod naslovom *Radionica za osposobljavanje za implementaciju* Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine iz 2003.

godine, koji je održan u UNESCO-ovom sjedištu u lipnju 2008. godine, afrički su delegati, za koje je sastanak organiziran, stalno postavljali pitanja vezana uz zemljopisni smještaj elemenata koji su kandidati za upis na listu. Tajništvo konvencije iz 2003. godine objasnilo je da za predaju kandidature nije potreban dokaz o povezanosti teritorijalnih i povijesnih korijena. Baš suprotno, rekli su, to može dovesti do opasnih posljedica za kulturu: “Ne tražimo dokaze o drevnosti. Ako se element vezuje uz više područja, pitanje drevnosti može uzrokovati prijepore, poput razmirica između zajednica koje pokušavaju dokazati da su baš one nositelji najstarijeg, a samim time i najizvornijeg i najautentičnijeg oblika nematerijalne baštine”.

Drugim riječima, konvencija ne propisuje da mora postojati isključiva veza između elementa koji se razmatra za upis i ograničenog zemljopisnog područja, a “duh konvencije” potiče nas da ne razmatramo nematerijalnu kulturnu baštinu romantičarski, kao utemeljenu u prostoru i vremenu. UNESCO-ova je službena namjera ukloniti “dobro” odnosno “vlasništvo” i “autentičnost” iz pravnog vokabulara konvencije, pa je tako i novoutemeljeni odnos između baštine, teritorija i zajednice, koji se pojavljuje u paradigmi nematerijalne kulturne baštine, također iskaz želje da se baštini pristupi neesencijalistički, tj. na način koji je nov i dinamičan. UNESCO politike nematerijalne kulturne baštine eksplicitno i u praksi predstavlja kao sredstvo nadilaženja zapadnih paradigmi baštine kao “lijepo umjetnosti” odnosno “spomenika”. Taj pomak na implicitnoj i suštinskoj razini u neku ruku pokazuje da UNESCO pokušava modificirati i osuvremeniti svoje shvaćanje kulture, a samim time i svoju baštinsku paradigmu.

Ipak, baš kao što smo pokazali i u slučaju autentičnosti, UNESCO-ov institucionalni diskurs pokazuje se dvoznačnim. UNESCO je međuvladina organizacija, pa njegovo djelovanje uvelike ovisi o teritorijalno-političkim granicama. Unatoč činjenici da se nematerijalna kulturna baština ne definira putem teritorija, “država stranka koje se to tiče” upravlja nematerijalnom kulturnom baštinom na temelju teritorijalnog kriterija. Prema članku 11. svaka država stranka brine se za nematerijalnu kulturnu baštinu *prisutnu na njezinu teritoriju*. Čini se da su reference na teritorijalni smještaj, baš kao i ideja autentičnosti, teško izbrisive iz UNESCO-ova pristupa baštini.

Stoga su mnoga pitanja koja su otvorili Eriksen (2001) i Wright (1998), a koja se tiču toga kako se UNESCO tijekom 1990-ih koristio pojmom

“kulture”, još uvijek aktualna. Današnji je UNESCO-ov diskurs i dalje dvoznačan: u praksi, dekonstruktivistički trendovi još uvijek supostoje s izuzetno esencijalističkim stavovima prema kojima se kulture operativno shvaćaju kao prirodne, višestruke, omeđene monade od kojih svaka ima vlastiti skup vrijednosti. A sada pogledajmo je li postojeća lokalna praksa baštine odvojiva od esencijalističkog poimanja kulture s obzirom na pitanje teritorija.

Gdje pripada *cola cola*?

Smatra se da *Konvencija o zaštiti svjetske kulturne i prirodne baštine* iz 1972. godine baštinu definira prema prostornim kriterijima, što znači da ključnu ulogu pripisuje teritoriju, dok *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* iz 2003. godine baštinu vezuje uz skupine, što znači da je definira etnografski (Hafstein 2007). Vrijedi li potonji noviji pristup i za lokalne reprezentacije baštine i baštinske prakse? Slučaj kojim se bavimo mogao bi rasvijetliti to pitanje i razjasniti kako “zajednicu” zamišljaju lokalni dionici. Ima li veza s teritorijem ikakvu ulogu u aktualnom stvaranju zajednice?

Transteritorijalna i transverzalna dimenzija hodočašća u svetišće Majke Božje od Picciana, okupljanje hodočasnika i obrtnika koji izrađuju zviždaljke iz Gravine, Materie i cijele regije pokazuje da su prakse i reprezentacije povezane s glinenim zviždaljkama postojale kao dinamična kulturna pojava. Kad se pomoću kulturnih intervencija eksplicira kulturna dimenzija koja je u temelju glinenih zviždaljki, ono što je nekoć postojalo kao dio “iskustvene mreže interakcija” postaje fiksirano u “zajednici društvenog imaginarija”. Koja je uloga teritorija (ako teritorij uopće ima kakvu ulogu) u toj promjeni iz prvog u drugi način shvaćanja skupine, kako ih je opisala Dorothy Noyes (1995)? Igraju li pozivanja na “vlasništvo” nad nekim entitetom, kao i sama ideja “dobra” odnosno “vlasništva”, ikakvu ulogu u toj promjeni?

Premda se glinene zviždaljke još uvijek proizvode u čitavoj regiji, inicijative u Materi te, kao što smo vidjeli, i u Gravini, pokušavaju istaknuti da je baš njihov grad na poseban način povezan s glinenom zviždaljkom. U svibnju 2008. godine održan je prvi *Međunarodni bijenale glinenih zviždalj-*

ki u Materi, kojem je prethodila izložba privatne zbirke zviždaljki održana nekoliko mjeseci ranije pod nazivom *Religijske i božićne zviždaljke*. Osim toga, u Materi se *cuccù* prodaje kao “lokalna tradicijska rukotvorina” te se i na običnim štandovima za turiste, kao i u elegantnijim buticima, može pronaći uz naziv *Matera DOC, artigianato artistico*. DOC je oznaka posuđena iz vinarstva, a označava kontrolirano porijeklo vina: *Denominazione di Origine Controllata*. Dodjeljuje je Europska unija, a njome se označava veza između proizvoda i pojedinog ograničenog teritorija na kojem je vino nastalo. Ta poveznica s teritorijem način je legitimacije proizvoda. Štoviše, i u svakodnevnom se talijanskom jeziku izraz “DOC” koristi sa značenjem “autentično”. Premda oznaka *Matera DOC* nema regulatornu vrijednost svog europskog uzora, ona svejedno utvrđuje autentičnost zviždaljki jer potvrđuje da je njihovo porijeklo iz Matere (odnosno potvrđuje porijeklo pomoću veze zviždaljki s teritorijem).

Golema cola cola možda to najbolje pokazuje. Ona utjelovljuje lokalne paradigme baštine koje se još uvijek temelje na modelu spomenika, ali nam također govori ponešto i o ulozi teritorija u lokalnim izvedbama baštine.

U studiji o američkim kolosima uz cestu, Karal Ann Marling povezuje ikonografiju kolosa s “liminalnom estetikom granice”. Ona američkim kolosima smatra “reklame koje upućuju na robu koja se prodaje, na odmarališta ili na zanimljivosti uz cestu” (Marling 1984:67) te ih uspoređuje s arhetipskim kolosima, poput Kolosa s Rodosa ili Sfinge, upozoravajući na njihovu teritorijalnu funkciju: “Kolos je poput antičke stele koja ne upućuje samo na sebe nego i na mjesto prolaza. Riječ je o znamenitosti koja traži zaustavljanje i strahopoštovanje, na sakralnom mjestu tranzicije” (Marling 1984:31). Baš kao i njihovi antički uzori, grčke herme i rimski bog međaša Terminus, kolosi koji se nalaze uz cestu odnose se na granice i određuju granice gradova. Ta je funkcija postojana tijekom stoljeća:

[U] srednjem vijeku, osjećaj prostora i vlasništva koji je inherentan dio herme, uz nagovještaj magične moći, postao je usko vezan uz velike skulpture. U srednjovjekovnom folkloru i svetkovinama prvaci-osnivači gradova prikazivani su kao divovi u skladu s konvencijom da se velikim stasom označavaju velika djela (Marling 1984:32).

Drugim riječima, osjećaj *vlasništva* ovisio bi o osjećaju mjesta koji se ostvaruje vizualnom prisutnošću golemog *genius loci*.

Sada se naša golema *cola cola* čini usporedivom i s američkim divovima iz 1920-ih i 1930-ih kao i s mnogo starijim uzorima koje spominje Karal Ann Marling. Na internetskoj stranici grada ističe se činjenica da je *cola cola* smještena na “ulazu u grad”. Još od rada Arnolda van Gennepa (1909), u antropološkoj se literaturi prag smatrao oznakom u prostoru. Metamorfoza *cola cole* u spomenik ponajprije implicira njezinu teritorijalnu smještenost, a diskurs koji je prati pokazuje da je izbor lokacije znakovit.

Kao što je i obično slučaj s uporabom folklor, glavna je svrha gravinske *cola cole* istaknuti identitet skupine, ili, da parafraziramo gradonačelnika Gravine, pokušaj bijega “od magle nevidljivosti”, baš kao što su američki divovi smješteni uz cestu “proizvedeni da bi prenijeli poruku da je određeni grad prepoznatljiv po nečem jedinstvenom” (Marling 1984:54). Čini se da niz lokalnih inicijativa o kojima smo govorili pokazuje da su težnje za prepoznatljivošću identiteta ujedno i težnje za “simboličkim vlasništvom” zajednice Gravine nad *cola colom*. Odluka da se golema *cola cola* postavi na ulazu u grad jedan je od mnoštva mogućih načina na koje se definiraju zajednice. U ovom je slučaju riječ o načinu definiranja koji je blisko vezan uz teritorijalne granice, što je klasično sredstvo zamišljanja zajednice (Anderson 1991). Utvrđivanje granica zapravo je ključno za utvrđivanje i određivanje pripadnosti zajednici koja tvrdi da je vlasnik resursa, pa joj je stoga krajnji cilj definirati “dobro” odnosno “vlasništvo”.

Zaključak

Unatoč tomu što kasni u odnosu na znanost, *esprit de la convention* službeno uzima u obzir suvremene antropološke teorije. Dakle, UNESCO nastoji prihvatiti nove teorijske okvire, pojmiti kulturu kao neprestani dinamički proces povijesno uvjetovanog pregovaranja te ukazuje na opasnosti “strateškog esencijalizma” koji je u temelju vrlo lokaliziranih, omeđenih i holističkih načina predstavljanja kulture.

Premda pretvaranje “tradicijskih” praksi u institucionalno priznatu nematerijalnu kulturnu baštinu (upisom na nacionalne ili međunarodne liste) ne znači i njihovu zaštitu putem režima intelektualnog vlasništva, njihovo fiksiranje pomoću novostečenog statusa baštine (bez obzira

zasniva li legitimaciju na nacionalnoj ili međunarodnoj razini) istodobno pretpostavlja, ali i promiče neku vrstu prisvajanja od strane pojedine skupine. Ono pretpostavlja prisvajanje jer, u skladu s reflektivnim stajalištem koje je uvedeno u konvenciji iz 2003. godine, stjecanje statusa baštine podrazumijeva da “zajednica” prepozna je entitet o kojem je riječ kao izvor svog identiteta (Kurin 2007). Ono ujedno promiče prisvajanje jer grupu okuplja u “zajednicu” na temelju tvrdnje da im je ta baština zajednička (Hafstein 2007).

Čak i ako je pravno shvaćanje vlasništva teorijski i praktično teško primijeniti na pučku kulturu, društveni akteri nalaze načina kako to učiniti, pa makar i samo simbolički, pomoću oznaka autentičnosti koje nisu pravno obvezujuće ili putem teritorijalnih metamorfoza nematerijalnih translokalnih praksi u spomenike. U slučaju zaštite intelektualnog vlasništva ekonomske su koristi izravne, a kod “simboličkog vlasništva” one su neizravne i posredovane su putem drugih dohodaka, uglavnom iz turizma. Dok je pravno vlasništvo zasnovano na preciznim pravilima, načela simboličkog vlasništva nisu kruta i o njima se može pregovarati. U slučaju Gravine, simboličko vlasništvo legitimira se pomoću teritorija.

Unatoč *esprit de la convention*, (kulturno) dobro odnosno vlasništvo i “teritorijalne” granice dva su lica iste medalje, a romantičarske se veze sa zemljom teško riješiti u praksi i u uvriježenim načinima reprezentacije baštine. Termin “kulturno dobro” nije slučajno u klasičnom smislu usvojen u UNESCO-ovoj *Konvenciji o mjerama za zabranu i sprečavanje nedopuštena uvoza, izvoza i prijenosa vlasništva kulturnih dobara* iz 1970. godine. U toj konvenciji smisao rečenog termina proizlazi iz čvrstih nacionalnih granica koje razgraničavaju ono što je domaće od onog što je međunarodno. Te su granice način na koji se definira kome pripada kulturni predmet čak i ako je takav predmet nastao prije samih nacija, kao što je slučaj s etrušćanskim arheološkim predmetima koji su u vlasništvu Italije ili prekolonijalnim afričkim predmetima koji su u vlasništvu afričkih država (Appiah 2006). Na isti se način teritorijalne granice koriste da bi se legitimirala pripadnost nekoj skupini, a to je istodobno i rezultat i uzrok priznavanja statusa baštine.

Drugim riječima, pokušaj da se “zajednica povezana baštinom” shvati kao fluktuirajuća “iskustvena mreža interakcija” pokazuje se neučinkovitim

u praksi.⁹ Najnovije implikacije paradigme nematerijalne kulturne baštine, kao u konačnici i sam pojam “nematerijalnosti”, teško je uzeti u obzir u baštinskim praksama. Označavanje nečega kao baštine u praksi podrazumijeva i posezanje za vlasništvom. Da bi lokalni akteri mogli tvrditi da su vlasnici nematerijalne baštine, oni moraju svoje tvrdnje zasnivati na teritoriju, a da bi ih zasnovali na teritoriju, oni tu nematerijalnu baštinu moraju učiniti materijalnom i vidljivom. U lokalnoj praksi vezanoj uz baštinu o kojoj smo raspravljali, skupine se stoga još uvijek zamišljaju kao teritorijalno omeđeni entiteti utemeljeni na mjestu, u kojima se osjećaj zajedništva veže s osjećajem mjesta.

Tvrdnja da je neko mjesto izvorno mjesto nastanka pojedinog nematerijalnog kulturnog izričaja stoga je sredstvo za uspostavljanje “simboličkog vlasništva” nad tim izričajem. U ranijim antropološkim razmatranjima baština i teritorij obično su se blisko dovodili u vezu, posebice u slučaju pučke, tradicijske, seoske kulture, a to gledište još uvijek ima velik utjecaj na stručnjake koji se bave baštinom. Premda danas postoje i drugi teorijski alati, čini se da njihova recepcija kasni. Kao što se kaže u jednom radu, “od mnogih načina na koji je antropologija govorila o kulturi popularni je diskurs uvijek prisvajao onaj koji je najviše pojednostavljen” (Lambek i Boddy 1997). Stručnjaci koji se bave baštinom na lokalnoj razini još uvijek baštinu promatraju razmjerno klasično, kao kulturni štit nekog teritorija, kao matricu identiteta i sredstvo razvoja (Carta 1999). Pokazuje se da se prava na kulturu shvaćaju teritorijalno i na etničkom temelju pripisuju ljudima koji su starosjedioci na području za koje se smatra da mu *privodno* pripadaju i da su za njega vezani (Clifford 1988).

Institucije koje su zadužene za implementaciju *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* još uvijek se ponajprije bave objektiviziranjem baštine putem listi i inventara. Teorijske analize koje ističu intrinzičnu kompleksnost ideja kulture i baštine nisu dovoljno funkcionalne da bi se mogle primijeniti na praksu vezanu uz baštinu, ili, kao što kažu Michael

⁹ Zamisao “zajednice povezane baštinom” na normativnoj je razini uvedena u *Konvenciji o društvenoj vrijednosti kulturne baštine* donesenoj u Farou (Council of Europe 2005).

Lambek i Janice Boddy, “kulturu se još uvijek uglavnom shvaća na način koji donosi najmanje problema, tj. nominalno odnosno esencijalistički i empiristički u smislu sadržaja i spremnika, odnosno kao omeđene entitete koji se nalaze u svijetu i koji se mogu popisati i nabrojiti” (Lambek i Boddy 1997:6). Komentirajući učinak UNESCO-ova proglašenja Patuma iz Berge nematerijalnom baštinom, Dorothy Noyes je upozorila da UNESCO-ove politike vezane uz nematerijalnu kulturnu baštinu donose rizik da će “kroz politike uskrsnuti nešto što smo [kao folkloristi/antropolozi] u teoriji već pokopali” (Noyes 2006:34). Njezina se perspektiva temelji na promatranju lokalne implementacije globalnog programa i nesumnjivo je primjenjiva i na slučaj Gravine. Ipak, moj je cilj bio pokazati kompleksnost višedimenzionalnosti UNESCO-ovih programa, kao i jaz između međunarodnih diskursa nematerijalne baštine (kojima je cilj integrirati suvremene antropološke perspektive) i konkretnog društvenog života baštine na lokalnoj razini. Primjena UNESCO-ova modela u praksi ne odražava nužno “duh” *Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* kao ni njezinu intelektualnu ili političku perspektivu. Unatoč tome što su UNESCO-ove konvencije pravno obvezujući međunarodni ugovori, vrlo ih je lako prilagoditi (i izobličiti) tako da odgovaraju nacionalnim i lokalnim kontekstima. Te prilagodbe često odstupaju od izvornih načela na kojima su konvencije nastale. Čak i ako ova ambivalentnost možda čudi izvanjskog promatrača, ona je zapravo dio logike međunarodnih organizacija. Činjenica da se konvencija, koja je uvijek ionako kompromis jer je rezultat pregovora na diplomatskoj razini, može interpretirati na više načina pridonosi njezinoj uspješnosti kao međunarodnog ugovora. Ona joj omogućuje da je ratificira čim veći broj država. Samo se po sebi razumije da takav međunarodni ugovor, da bi bio prihvaćen, mora omogućiti da politički prioriteti, intelektualna povijest kao i baštinske logike pojedinih suverenih država odrede načine na koje se globalna pitanja razmatraju u domaćem kontekstu.

Preveo: Mateusz-Milan Stanojević

Literatura:

- Anderson, Benedict.** 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso. = 1990. *Nacija: zamišljena zajednica. Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*. Zagreb: Školska knjiga. Prevele Nata Čengić i Nataša Pavlović.
- Amselle, Jean-Loup.** 2001. *Branchements. Antropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.
- Appadurai, Arjun.** 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis i London: University of Minnesota Press.
- Appiah, Kwame Anthony.** 2006. "Whose Culture Is It?" *The New York Review of Books* 53/2. www.personal.si.umich.edu/~frost/courses/MatCult/content/Appiah.%20Whose%20Culture.pdf.
- Bendix, Regina.** 1997. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Bérard, Laurence i Philippe Marchenay.** 2004. *Les produits du terroir – Entre culture et règlements*. Paris: Centre national de la recherche scientifique Editions.
- Berliner, David.** 2010. "Perdre l'esprit du lieu. Les politiques de l'Unesco à Luang Prabang (RDP Lao)". *Terrain* 55:90-105.
- Blake, Janet.** 2000. "On Defining the Cultural Heritage". *International and Comparative Law Quarterly* 49:61-85.
- Blake, Janet.** 2002 [2001]. *Developing a New Standard-setting Instrument for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. Elements for consideration*. Paris: UNESCO.
- Bortolotto, Chiara.** 2008. "Dal 'paese della mano' al 'bel paese'. Problemi di traduzione del concetto di 'tesoro umano vivente'". U *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco. Analisi e prospettive*. Chiara Cortolotto, ur. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 145-167.
- Brown, Michael.** 1998. "Can Culture be Copyrighted?" *Current Anthropology* 39:193-222.
- Carta, Maurizio.** 1999. *L'armatura culturale del territorio. Il patrimonio culturale come matrice d'identità e strumento di sviluppo*. Milano: Franco Angeli.
- Chevallier, Denis.** 2004. "Produits, pays, paysages entre relance et 'labellisation'". U *Fabrication des traditions. Invention de modernité*. Dejan Dimitijevic, ur. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 275-286.
- Choay, Françoise.** 1992. *L'allégorie du patrimoine*. Paris: Seuil.
- Clifford, James.** 1988. "Identity in Mashpee". U *The Predicament of Culture*. Berkeley: University of California Press, 277-346.
- Clifford, James.** 1997. *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge i London: Harvard University Press.

- Cornu, Marie.** 2004. "La protection du patrimoine culturel immatériel". U *Intérêt culturel et mondialisation. Les aspects internationaux*. Svezak 2. Nébila Mezghani i Marie Cornu, ur. Paris: L'Harmattan, 197-220.
- Council of Europe.** 2005. *Faro Convention on the Value of Cultural Heritage for Society*. Faro.
- Eriksen, Thomas Hylland.** 2001. "Between Universalism and Relativism. A Critique of UNESCO's Concept of Culture". U *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour i Richard A. Wilson, ur. La Paz: Plurial, 127-148.
- Frigo, Manlio.** 2004. "Cultural Property v. Cultural Heritage. A 'Battle of Concepts' in International Law?" *International Review of the Red Cross* 854:367-378.
- Hafstein, Valdimar Tr.** 2004. *The Making of Intangible Cultural Heritage. Tradition and Authenticity, Community and Humanity*. Doktorska disertacija. University of California, Berkeley.
- Hafstein, Valdimar.** 2007. "Claiming Culture. Intangible Heritage Inc., Folklore®, Traditional Knowledge™". U *Prädikat "HERITAGE". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen*. Dorothee Hemme, Markus Tauschek i Regina Bendix, ur. Berlin: LIT Verlag, 75-100. = u ovom zborniku.
- Herzfeld, Michael.** 2004. *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago i London: The University of Chicago Press.
- Kasten, Erich.** 2002. "Cultural Heritage. Property and Individuals, Collectivities or Humankind?" *Working Paper* 39. Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara.** 2004. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International* 56/1-2:53-65. = dijelom u ovom zborniku.
- Kreps, Christina.** 2005. "Indigenous Curation as Intangible Cultural Heritage. Thoughts on the Relevance of the 2003 UNESCO Convention". *Theorizing Cultural Heritage* 1/2:1-8. www.folklife.si.edu/resources/center/cultural_policy/pdf/ChristinaKrepsfellow.pdf.
- Kurin, Richard.** 2007. "Safeguarding Intangible Cultural Heritage. Key Factors in Implementing the 2003 Convention". *International Journal of Intangible Heritage* 2:10-20.
- Lambek, Michael i Janice Boddy.** 1997. "Introduction. Culture in Question". *Social Analysis* 41/3:3-23.
- Marling, Karal Ann.** 1984. *The Colossus of Roads. Myth and Symbol along the American Highway*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Martinez, Carole.** 2004. "La Question des connaissances autochtones en droit International". U *Intérêt culturel et mondialisation. Les aspects internationaux*. Svezak 2. Nébila Mezghani i Marie Cornu, ur. Paris: L'Harmattan, 11-76.
- Moran, Warren.** 1993. "Rural Space as Intellectual Property". *Political Geography* 12/3:263-277.
- Noyes, Dorothy.** 1995. "Group". *The Journal of American Folklore* 108/430:449-478.

- Noyes, Dorothy.** 2006. "The Judgment of Solomon. Global Protections for Traditions and the Problem of Community Ownership". *Cultural Analysis* 5. http://socrates.berkeley.edu/~caforum/volume5/vol5_article2.html. = u ovom zborniku.
- Piangerelli, Paola,** ur. 1995. *La terra il fuoco, l'acqua, il soffio. La collezione dei fischietti di terracotta del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari*. Roma: De Luca.
- Piangerelli, Paola i Francesca Sgro'.** 1995. "Puglia". U *La terra il fuoco, l'acqua, il soffio. La collezione dei fischietti di terracotta del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari*. Paola Piangerelli, ur. Roma: De Luca, 267-270.
- Prott, Lyndel V. i Patrick J. O'Keefe.** 1992. "'Cultural Heritage' or 'Cultural Property'". *International Journal of Cultural Property* 1:307-320.
- Ravenscroft, Neil i Jetseke van Westering.** 2002. "Gastronomy and Intellectual Property". U *Tourism and Gastronomy*. Anne-Mette Hjalager i Greg Richards, ur. London i New York: Routledge, 153-165.
- Riegl, Alois.** 1903. *Der moderne Denkmalkultus, sein Wesen und seine Entstehung*. Wien i Leipzig: Braumüller.
- Rougeron, Laetitia.** 2004. *La collaboration UNESCO-OMPI en matière de patrimoine immatériel. Vers une refonte du système de propriété intellectuelle? Memoire de DEA*. Université Pierre Mendez, Institut d'études politiques de Grenoble.
- Sgro', Francesca.** 1995. "Basilicata". U *La terra il fuoco, l'acqua, il soffio. La collezione dei fischietti di terracotta del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari*. Paola Piangerelli, ur. Roma: De Luca, 301-303.
- Sherkin, Samantha.** 2001. "A Historical Study on the Preparation of the 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore". U *Safeguarding Traditional Cultures. A Global Assessment of the 1989 UNESCO Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*. Peter Seitel, ur. Washington: Smithsonian Institution, 42-56.
- UNESCO.** 1996. *Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development*. Paris: UNESCO.
- UNESCO.** 2003. *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. Paris: UNESCO. = usp. 2005. *Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*. <http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327387.html>.
- UNESCO.** 2004. *The Yamato Declaration on Integrated Approaches for Safeguarding Tangible and Intangible Cultural Heritage*. Nara: UNESCO.
- van Gennep, Arnold.** 1909. *Les rites de passage*. Paris: Emile Nourry.
- Warnier, Jean-Pierre i Céline Rosselin.** 1996. *Authentifier la marchandise. Anthropologie critique de la quête d'authenticité*. Paris: L'Harmattan.
- Welsh, Peter H.** 1997. "The Power of Possessions. The Case against Property". *Museum Anthropology* 21/3:12-18.
- Wright, Susan.** 1998. "The Politicization of Culture". *Anthropology Today* 14/1:7-15.

Chiara Bortolotto radi pri Laboratoire d'Anthropologie des Mondes Contemporains u Briselu. Iz antropološke/etnološke perspektive bavi se kulturnim politikama, s osobitim fokusom na UNESCO-ove programe nematerijalne kulturne baštine. Uredila je zbornik *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco: analisi e prospettive* (2008) te, u suradnji s Annick Arnaud i Sylvie Grenet, zbornik *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie* (2011). U tekstu koji ovdje donosimo, a koji je prvotno objavljen 2009. godine u posebnom broju časopisa *Ethnologia Europaea*, Chiara Bortolotto analizira ključna mjesta lokalnih baštinskih praksi u talijanskom mjestu Gravina in Puglia s naglaskom na preklapanjima i odstupanjima od UNESCO-ova projekta.