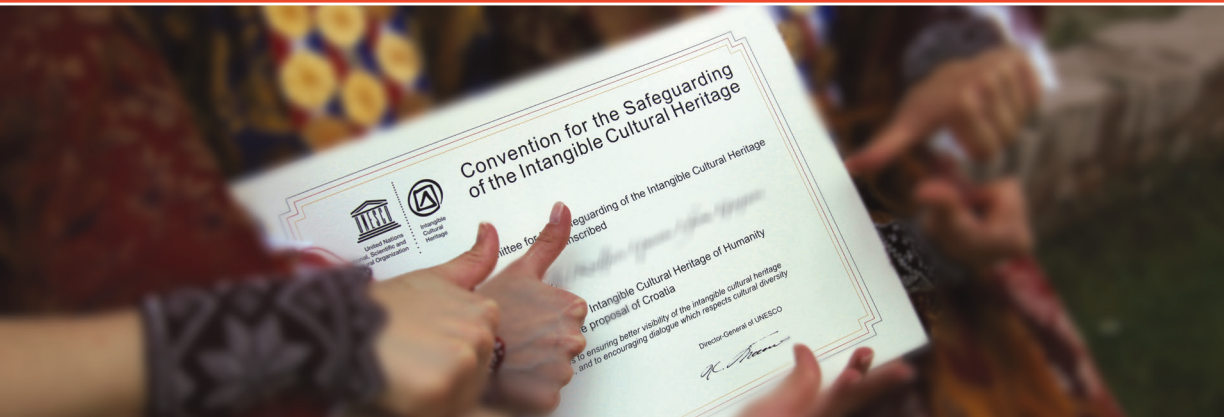


PROIZVODNJA BAŠTINE: KRITIČKE STUDIJE O NEMATERIJALNOJ KULTURI

uredile MARIJANA HAMERŠAK, IVA PLEŠE I ANA-MARIJA VUKUŠIĆ



DOROTHY NOYES

Salomonova presuda: globalna zaštita tradicije i problem vlasništva zajednice

Tada ženu, majku živog djeteta, zabolje srce za sinom i povika ona kralju:
“Ah, gospodaru! Neka se njoj dade dijete, samo ga nemojte ubijati!” *1 Kr 3, 26*

*Ihr aber, ihr Zuhörer der Geschichte vom Kreidekreis
Nehmt zur Kenntnis die Meinung der Alten:
Daß da gehören soll, was da ist, denen, die für es gut sind, also
Die Kinder den Mütterlichen, damit sie gedeihen
Die Wagen den guten Fahrern, damit gut gefahren wird
Und das Tal den Bewässerern, damit es Frucht bringt.*

Vi međutim, koji slušali ste pripovijest o krugu kredom
Primate na znanje starčevo mišljenje:
Da sve što postoji treba pripadati onima koji su za to prikladni,
Djeca majčicama, da mogu rasti
Kola dobrim vozarima, radi dobre vožnje
A dolina navodnjavateljima, da donese ploda.

Bertolt Brecht, *Der kaukasische Kreidekreis* (1945)¹

¹ Hrvatski prijevodi preuzeti iz: *Biblija* (Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991) te *Kavkaski krug kredom* (SSRNH Dubrovnik, Dubrovnik, 1981, prijevod Ante Stamać).

Kad nemaju lokalna znanja, globalni se suci oslanjaju na mudrost.² Kralj Salomon, koji nije bio upućen u ranije razmirice dviju žena koje su se borile za isto dijete, pouzdao se u načelo da majke prirodno vole svoju djecu. Bertolt Brecht je u svojoj inačici priče tvrdio da rođena majka ne mora ujedno biti i najbolja majka, pogotovo ako, zbog povlastice stečene rađanjem, vjeruje da ima bezgranična prava. Brecht je bio uvjereni komunist pa je bio sumnjičav prema Lockeovoj tradiciji posesivnog individualizma u kojoj se porijeklo izjednačava s posjedovanjem (Hafstein 2004a:306). No, kao uvjereni modernizator i sam se vodio nekim globalnim pretpostavkama. U priči koja uokviruje njegov *Kavkaski krug kredom*, predstavnik Partije pomaže dvama seoskim kolhozima riješiti spor oko vlasništva nad jednom dolinom. Uzgajivači koza koji u toj dolini od pamtivijeka prave sir slože se da će ustupiti zemljište poljoprivrednoj zadruzi koja planira uvesti navodnjavanje i zasaditi voćnjake, te ga tako bolje iskoristiti.³

Staljinistička poljoprivredna stvarnost u svojem tragičnom obratu potkopava, međutim, Brechtovu pretpostavku da modernizatori koji planiraju napredak uvijek znaju što je najbolje (Scott 1998). Ustvari, povijest nerijetko opovrgava mudre pretpostavke sudaca. U ovom se članku bavim jednom novijom raspravom o vlasništvu, raspravom o tome tko posjeduje tradiciju (Brown 2003; Hafstein 2004a; Rikoon 2004). Pokušat ću pokazati da se i u današnje vrijeme u borbama oko intelektualnog vlasništva globalni zaštitnici lokalnih zajednica vode jednako efemernim pretpostavkama.

² Ranije verzije ovog rada izložene su na godišnjoj konferenciji Američkog folklornog društva 2004. godine u Salt Lake Cityju te kao predavanje u okviru Laura Bolton Distinguished Lecture in Ethnomusicology na Sveučilištu Indiana u travnju 2005. Zahvaljujem onima koji su sudjelovali u raspravi na tim izlaganjima kao i Rogeru D. Abrahamu, Lluísu Calvu i Calvu, Valdimaru Tr. Hafsteinu, Jasonu Bairdu Jacksonu, Elliottu Oringu, Toku Thompsonu, Srdjanu Vuceticu i Billu Westermanu na njihovim komentarima koji daleko nadilaze ono što sam mogla ovdje uvrstiti. Ali prije svega hvala stanovnicima Berge što su dugo i velikodušno trpjeli moj boravak u njihovoj zajednici. Ovo su istraživanje financirali Centar Merston i Državno sveučilište Ohio (College of Humanities).

³ Vrijedi napomenuti da su u ovoj drami modernizatori naveli tradicionaliste da im predaju svoju zemlju tako što su sponzorirali uprizorenje njihove tradicijske priče. "Baština" na djelu.

Govorit ću ponajprije iz iskustva svoje discipline, folkloristike. Otkad postoji komercijalno snimanje glazbe, a naročito s rastom tržišta tradicijskih umjetnosti nakon 1960-ih, folkloriste se opetovano *ad hoc* uključuje u sporove oko prava na neku tradiciju. Mnogi od tih sporova vezani su uz kršenje zakona o autorskom pravu i drugih zakona o intelektualnom vlasništvu (Cohen 1974; Jabbour 1983; Evans-Pritchard 1987). Neki se odnose na čuvanje baštine. Folkloristi su 1980. godine, te ponovno 1989. sudjelovali u UNESCO-ovim nastojanjima da se uspostave smjernice za zaštitu tradicije (Jabbour 1983; Kirshenblatt-Gimblett 2004). Od 1972. godine i UNESCO-ovih inicijativa vezanih uz nematerijalnu baštinu te od 2000. godine, kada je osnovan Međuvladin odbor za intelektualno vlasništvo i genetske resurse, tradicijsko znanje i folklor pri Svjetskoj organizaciji za intelektualno vlasništvo (WIPO), folkloristi sve više sudjeluju kao, kako to John Kingdon naziva, “politički poduzetnici” u području globalnih inicijativa zaštite lokalnih tradicija (Kingdon 1995:122-24). Premda se kao folkloristi, u skladu s Kingdonovim riječima, vodimo osjećajem da naša stručnost može imati važnu ulogu u raspravama koje su tako blisko vezane uz nas same, neki od nas moraju si priznati da se lako možemo svrstati i u drugu Kingdonovu kategoriju, kategoriju “*grupija* pojedinih politika”, kojima je stalo da budu u žiži zbivanja. I doista – sve više sudjelujemo u radu tijela koja donose ključne odluke. Neki naši kolege članovi su UNESCO-ova Odbora za nematerijalnu baštinu, dva predstavnika Američkog centra za narodni život Kongresne knjižnice SAD-a članovi su američkog izaslanstva pri Svjetskoj organizaciji za intelektualno vlasništvo, a Američko folklorno društvo i Međunarodno udruženje za etnologiju i folklor (SIEF) kao nevladine organizacije imaju službeno dopuštenje za sudjelovanje na sjednicama Međuvladina odbora za intelektualno vlasništvo i genetske resurse, tradicijsko znanje i folklor. Predstavnici obaju društava kao i drugi folkloristi (a među njima i ja) bili su u neformalnim kontaktima s članovima Tajništva WIPO-a, koji su se istakli svojom hvalevrijednom upornošću da podjednako uzmu u obzir perspektivu znanstvenika, kao i lokalnih aktera.

Do sada su folkloristi iz Sjeverne Amerike uglavnom lobirali za to da se režimi zaštite tradicije ne prepuste ni paradigmatom političkom akteru, nacionalnoj državi, niti paradigmatom ekonomskom akteru, pojedincu. Folklor, tako se smatra, stvaraju, pa samim time i posjeduju, zajednice.

U skladu s time programi moraju biti ustrojani tako da zajednice na što nižim razinama imaju kontrolu nad svojim tradicijama (Jabbour 1983; American Folklore Society 2004; Rikoon 2004). U ovome se članku bavim nekim rizicima koje valja imati na umu kad se ovo, inače hvalevrijedno, nastojanje na lokalnoj kontroli počne ugrađivati u politike.⁴ Ponajprije ću se baviti emocionalnim i političkim ulozima pojma “zajednice”. Zajednica je toliko simbolički bremenit pojam da mu je teško empirijski pristupiti. Zadržat ću se na suvremenim pretpostavkama vezanim uz pojam zajednice na kojima počiva opće oduševljenje tim pojmom, ali koje ujedno sprečavaju razumijevanje stvarne dinamike zajednice. Zatim će me zanimati kako će suci prepoznati istinske čuvare koji imaju pravo i dužnost stražariti nad tradicijom te tko će, naposljetku, stražariti nad samim stražarima. Konačno, pokušat ću pokazati da se reifikacijom tradicije kao baštine kojom upravlja zajednica potkopava jedna od najvažnijih zadaća lokalne tradicije – kolektivno pregovaranje o unutrašnjim sukobima u zajednici – zbog čega će i naši globalni Salomoni, po svoj prilici, trebati presuđivati u sve više i više lokalnih sporova.

Tradicija i kulturalizam

Briga i skrb za tradiciju jedno je od gorućih pitanja za međuvladine organizacije koje se nalaze u teškom položaju između sjevernih i južnih nacionalnih država te između multinacionalnih korporacija i prezrenih na svijetu. U ovom ću se članku baviti UNESCO-om i WIPO-om, kao predstavnicima dvaju glavnih pristupa.⁵ Za UNESCO, koji govori o “očuvanju” i “čuvanju” žive kulturne baštine, tradicija je dijete iz biblijske priče, koje treba čuvati i njegovati. Za WIPO, koji govori o “zaštiti” od neovlaštene uporabe od strane treće osobe, tradicija je Brechtova dolina,

⁴ Za esencijalizaciju lokalnoga usp. Shuman (1993). Jabbour (1983:13–14) je najavio moje pitanje “tko će suditi” kao i zamke pretpostavke da su jedine tenzije one između lokalnoga i globalnoga.

⁵ Za širi pogled na preklapanja tradicijske kulture i politike vidi Kirshenblatt-Gimblett (2004), koja se bavi trgovinskom politikom, i Rikoon (2004) koji se bavi ljudskim pravima.

koju treba razvijati na dobrobit svijetu.⁶ U vrijeme pisanja ovog članka obje organizacije aktivno sudjeluju u nastojanjima na zaštiti. UNESCO lobira da države članice ratificiraju *Konvenciju o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* iz 2003. godine. Na WIPO-ovoj sedmoj skupštini Međuvladinog odbora u studenom 2004. raspravljalo se o nacrtu ključnih načela i ciljeva zaštite folkloru, a Opća skupština naložila je Odboru da ubrza razvoj međunarodnog instrumenta kojim bi se ostvarili ti ciljevi.

Tradicija, folklor iliti nematerijalna baština (kako vam drago),⁷ pretpostavlja se, nastaje u “zajednicama”, pa im stoga i pripada. I WIPO i UNESCO koriste termin “zajednica” ponajprije za starosjedilačke skupine, kao i za druge manjine unutar i između nacionalnih država (UNESCO 2003:1; WIPO 2004:12-13). Početna je pretpostavka da zajednicu čine ljudi istog porijekla, dok se kao sekundarna načela pripadnosti priznaju religija i drugi čimbenici.⁸ U pravilu su skupine koje se predstavlja kao “zajednice” razmjerno izolirane, potlačene, i ne smatraju se održivim autonomnim kolektivnim subjektima. Dapače, “zajednica” je u određenoj mjeri eufemizam kojim se podređenim skupinama pridaje dostojanstvo i

⁶ Za razliku između termina “očuvanje/čuvanje” i “zaštita” vidi WIPO (2004:12).

⁷ Svi su navedeni termini izuzetno problematični, a posljednji čak u tolikoj mjeri da ga ni ne želim koristiti. I UNESCO i WIPO uviđaju poteškoće vezane uz terminologiju, a iz praktičnih razloga koriste se izrazima “nematerijalna kulturna baština”, “tradicijski izrazi kulture / izrazi folkloru”. Iz praktičnih razloga govorit ću o “tradiciji” ili “folkloru” ne zamarajući se razjašnjavanjem definicija. Kreatori politika upućeni su na neke ranije pretpostavke upravo zbog nejasno određenih pojmova (ipak vidi Noyes 2004, a za UNESCO-ove i WIPO-ove definicije vidi UNESCO i WIPO 1985). Baš kao i kod definicije pornografije koju daje američka vlada, i nama je dovoljno da znamo prepoznati folklor kad ga vidimo.

⁸ WIPO svoje odluke opravdava navodima izvora kao što su Američko folklorno društvo i sl. Od 1960-ih američka je folkloristika pokušavala premostiti jaz između tradicije i suvremenosti koristeći se poznatom definicijom folklorne grupe kao “bilo koje grupe ljudi koja ima neki zajednički faktor” (Dundes 1965:2). Ipak, to je u potpunoj suprotnosti s nastojanjima starosjedilačkih skupina da posebnosti koja im je pripisana daju novu vrijednost, te da na toj posebnosti zasnivaju svoje zahtjeve. Ni najšira definicija “folklornoga” nije baš prikladna za politiku identiteta, jer ako je sve zajednica i ako svaka zajednica ima tradiciju, onda su tvrdnje o jedinstvenosti koja zahtijeva posebnu zaštitu u najboljem slučaju devaluirane, a u najgorem neproverljive. Moramo početi ozbiljnu raspravu o tome jesu li doista neke zajednice jednakije od drugih.

važnost. Riječ je o nazivu koji bogati poklanjaju siromašnima. Istodobno, taj naziv podrazumijeva odbacivanje individualizma, čime se njegov referent udaljava od modernosti (usp. Bauman i Briggs 2003).

U skladu s tim, folklor postaje ono što zajednice imaju u svojoj silnoj neimaštini. Folklor je i identitet i resurs. On je i dijete i dolina. Baš kao što su devetnaestostoljetne nacionalne države na svojem folkloru izgradile nacionalne kulture, tako i nove države i potlačene skupine unutar tih država sada moraju svoj folklor pretvoriti u kulturni kapital. U novom svjetskom poretku kulturalizma folklor postaje znakom prepoznatljivosti zajednica. One se njime samopredstavljaju i temeljem njega zahtijevaju prava u političkom ringu.⁹ Osim toga, u globalnoj ekonomiji punoj potrošača gladnih egzotičnih iskustava, folklor je kulturni resurs usporediv s prirodnim sirovinama na koje su se siromašne zemlje morale toliko često oslanjati da bi kroz izvoz ostvarile dohodak (Yúdice 2003).

UNESCO kao i WIPO, barem u kontekstu zaštite folkloru, podržava nastojanja zemalja u razvoju da se zajednicama dopusti slobodno prakticiranje vlastitih tradicija u autonomnom prostoru čije se granice ne smiju kršiti ni neželjenim upadima strane kulture niti otuđenjem od strane inozemnih kulturnih industrija.¹⁰ Prva smjernica predložena na sedmoj sjednici Međuvladina odbora u studenom 2004. godine glasi: “odražavati težnje i očekivanja zajednica o kojima je riječ” (WIPO 2004, Annex I, 2).

⁹ O kulturalizmu – korištenju kulture kao objašnjenja za političke i ekonomske razlike i legitimaciju tih razlika – u posljednje se vrijeme mnogo raspravlja, posebice u odnosu na tezu Samuela Huntingtona o “sukobu civilizacija”. Reprezentativan uzorak takvih radova vezanih uz kulturalizam američkih krugova uključenih u izrade različitih politika može se naći u Harrison i Huntington (2000). Za opise koji izlaze izvan tih okvira i kritiku kulturalističkog obrata iz različitih perspektiva vidi Handler (1988), Al-Azmeh (1996), Kuper (1999), Benhabib (2002), Yúdice (2003). Za to kako kulturalizam izravno utječe na folkloriste vidi Kaschuba (1999).

¹⁰ Dakako, pretpostavlja se da će ti upadi doći izvan okvira pojedine države. Odnos države prema vlastitim zajednicama znatno se manje problematizira (usp. Kirshenblatt-Gimblett 2004). Primjerice, afričke su zemlje na posljednjem sastanku Međuvladina odbora izričito inzistirale na ulozi i pravima države u upravljanju lokalnom tradicijom (Hafstein 2004b:10). U dokumentima WIPO-a i UNESCO-a obično se države uzimaju kao one koje imaju iste interese kao i zajednice, a ne kao one koje su im potencijalno suprotstavljene.

U dokumentu se također navodi da zaštita tradicije nije cilj sam po sebi, nego joj je svrha korist zajednica (WIPO 2004, Annex II, 1). U svim dokumentima Tajništva WIPO-a u kojima se raspravlja o ciljevima, načelima i mogućim politikama zaštite tradicije, naglašava se da bi zaštita – premda će po svoj prilici biti dio politike nacionalnih država – trebala biti osmišljena tako da odražava prakse i želje zajednice, da sprečava uplitanje u inicijative nastale u samoj zajednici i da bude na korist ponajprije samoj zajednici, a tek onda drugim dionicima. UNESCO-ova *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine* daje prednost izražavanju kulture, ali svejedno definira zajednice kao proizvođače i čuvare baštine (UNESCO 2003:1) te propisuje da zajednice trebaju sudjelovati što je više moguće u mjerama očuvanja, koje se i ovdje smatraju dijelom nadležnosti države (UNESCO 2003, čl. 11, st. b; čl. 15).

Razvijene države najvjerojatnije neće oko svega ovoga dizati veliku galamu. Dopustiti zajednicama da zarađuju na svojem vlastitom folkloru razmjerno je malen ustupak. Time će se, uostalom, možda omekšati rasprave o kontroverznijim i ekonomski isplativijim pitanjima,¹¹ poput pitanja “tradicijskog kulturnog znanja” (gorući problemi su etnobotanika i medicinske prakse) i “genetskih resursa” (kako ljudi tako i pojedinog područja).¹² Osim toga, ako se južnim zemljama ustupi udio u postojećoj legislativi o intelektualnom vlasništvu, to bi moglo ublažiti njihov otpor prema sustavu koji u najvećoj mjeri koristi razvijenim zemljama. To je posebno važno ako se uzme u obzir *Razvojni program* koji su Općoj skupštini WIPO-a nedavno predložili Brazil, Argentina i druge južne države, a u kojem se zahtijeva potpuno preispitivanje sustava intelektualnog vlasništva, koji bi prema prijedlogu trebao postati instrument općeg ekonomskog razvoja, a ne način

¹¹ Moj kolega David Huron smatra da je riječ o pogrešnoj pretpostavci: glazbena je industrija u SAD-u jednako velika kao i farmaceutska industrija, a zabava je, dakako, vodeći oblik izvoza SAD-a.

¹² Međuvladin odbor bavi se u istom sklopu genetikom i tradicijom što puno govori samo za sebe. Razlika između folkloru i tradicijskog znanja (nepotrebno je posebno naglašavati da je ona teorijski neprihvatljiva folkloristima kao i delegacijama nekih zemalja) temelji se na razlici između estetskog i praktičnog. Religija se ubraja u posljednju kategoriju.

zaštite postojećih interesa.¹³ Osim toga, kulturne industrije Sjevera uvelike ovise o različitosti i obnovljivosti globalnih kulturnih resursa putem kojih se potrošačima uvijek nudi nešto novo i stimulira stalna potražnja. Stoga je u njihovom interesu proizvođačima “autentičnih” i “starosjedilačkih” kultura osigurati neki poticaj zbog kojeg bi nastavili sa stvaralaštvom, a koji je ujedno i ključni potporanj za opravdavanje postojećeg režima intelektualnog vlasništva.¹⁴

Rješenje globalne nejednakosti, i političke i ekonomske, postaje tako: “Neka jedu kulturu”. Kultura se sve više nudi kao most koji premošćuje socioekonomski jaz, kao voda na mlin globalizacije. Ako globalizacija stvara sve veći jaz među nama, onda nas, tako glasi teza, *world music* povezuje i omogućuje nam da svi pratimo isti ritam, što je ujedno i poklon siromašnih bogatima. Jer poznato je da su upravo siromašni ti koji imaju osjećaj za ritam: dapače, sukladno ideologiji modernosti, između materijalnog i kulturnog bogatstva postoji obrnuto proporcionalni odnos.¹⁵ U nedavno revitaliziranoj herderovskoj tradiciji, individualno i instrumentalno-racionalno djelovanje (koje je poticajno za kapitalizam) smatra se pogubnim za dokoni zadružni život zajednice koja stvara autentičnu umjetnost (Bauman i Briggs 2003).¹⁶ No, nakon što steknu sve ono što im modernost može ponuditi, bogati počinju žudjeti i za onim što je autentično (usp. Bendix 1997; Cantwell 1993). To u njima budi afektivno i ekonomsko zanimanje za siromašne. Pritom nastaje područje u kojem su šanse naizgled nešto uravnoteženije, što je svojevrsna kompenzacija činjenice da je pregovaračka moć južnih zemalja u svim ostalim pogledima bitno manja.

¹³ Usp. http://www.wipo.int/documents/en/document/govbody/wo_gb_ga/pdf/wo_ga_31_11.pdf.

¹⁴ Polazeći od Freudova čitanja priče o Salomonu (usp. Freud 1966-1974) Elliott Oring smatra da zapadne zemlje zbog zavisti sve više žele uključiti tradicijsku kulturu u režim intelektualnog vlasništva. Naše je dijete već mrtvo, zašto i Jug ne bi svoje dao rasjeci na podjeljivu robu?

¹⁵ Ovdje ne govorim o kulturi u arnoldovskom nego u antropološkom smislu koji prevladava u diskursu kulturalizma.

¹⁶ Ipak, taj se odnos može ponovno vratiti na staro, a modernost se može povratiti kao kultura. U naizgled neizbježnoj ekološkoj mijeni, baština zamjenjuje industriju u različitim zapadnim regijama.

Makar samo u području kulture, siromašni imaju ono što bogati trebaju i što sami ne mogu proizvesti u uvjetima prisilnog rada.¹⁷

Preslikavanje kulture i zajednice na siromaštvo ima ekonomske posljedice koje zatim postaju okvir za oblikovanja politika. Lokalna kultura postala je tražena sirovina, poput rudače, koju multinacionalne korporacije vade i prerađuju u kulturnu robu. Baš kao ni kod okoliša, niti u slučaju lokalne kulture nema jasnog i nedvosmislenog odgovora na pitanje do koje je mjere ona obnovljivi izvor. Ideološka opreka između modernosti i autentičnosti sugerira da je najbolja kultura svojstvena predmodernom svijetu koji nestaje. Kriterij autentičnosti kulturu pretvara u oskudan resurs i konkurentno dobro, čime dolazi do nadmetanja oko toga čije je ležište kulturnih ruda dublje i čišće. Kulturni hibridi kao *world beat music* i umjetnost za turiste, koji *jesu* obnovljivi, obično postižu nižu cijenu po jedinici, ali se mogu proizvoditi i distribuirati masovno, što dodatno komplicira ekonomske razmjene kojih valja biti svjestan pri “razvijanju” tradicije.

Lokalne zajednice kulturu vide kao svoj kapital te je žele same razvijati, tvrdeći da bi upravo one, a ne multinacionalne kompanije, trebale ostvarivati profit od svoje tradicije. Takav stav podupire i WIPO u svom nacrtu smjernica razvoja javne politike (WIPO 2004, Annex I, 2), u kojem se zalaže za promicanje “razvoja zajednice i zakonite trgovinske aktivnosti”. Tako će lokalni akteri konkurirati globalnima u “razvoju” tradicijske kulture, *ali će biti i međusobna konkurencija jedni drugima*.¹⁸

Zamišljena zajednica i življena zajednica

“Zajednica” je čarobna riječ oko koje se gradi konsenzus u međunarodnim raspravama o uporabama tradicije. Pojmom “zajednice” odgovara se na

¹⁷ Ipak, javlja se stvarni problem održivosti. Premda Sjever i dalje zamišlja da se siromaštvo Juga očituje kao nedovoljna zaposlenost koja ostavlja mnogo vremena za ples ispod palmnih stabala, u stvarnosti se sve dulje i dulje radi u ciglanama, ali i zdanjima kao što su *maquiladoras* i *sweatshops*, što radnicima ostavlja vrlo malo vremena za sebe same, a kamoli za kompleksno kulturno stvaralaštvo.

¹⁸ WIPO-ov nacrt smjernica predviđa poteškoće u vezi s konkurentskim zajednicama, ali ne i u vezi sa suparništvom ili natjecanjem unutar zajednica (WIPO 2004: Annex II, 18).

moralne dvojbe kod šire javnosti na koje su kreatori politika primorani reagirati (usp. Evans-Pritchard 1987:293, 295 bilješka 8), tako što će se, s jedne strane, romantičnim predodžbama koje prevladavaju u metropolama udahnuti autentičnost, a s druge udovoljiti zahtjevima potlačenih za pravdom i samostalnim djelovanjem. Kad zagovornici lokalnih interesa ili interesa potlačenih svoj slučaj iznose pred globalnim sucima, zajednicu obično idealiziraju na nekoliko načina:

- Zajednicu nastoje prikazati kao suprotnost natjecateljskom individualizmu globalnog kapitalizma, predstavljajući je kao solidarnu i nezainteresiranu za profit.
- Kao tipičan primjer prijetnje tradicijskoj kulturi navode multinacionalnu korporaciju koja prisvaja nešto što je stvorila neka izolirana starosjedilačka skupina. Stoga se čini da su zajednica i ne-zajednica u binarnoj opreci. To se jasno vidi iz WIPO-ova nacрта smjernica, gdje se pravi razlika između “eksploatacije” (izvana) i “korištenja” odnosno “razvoja” (iznutra).
- O zajednicama se govori kao o individuama – ovom se metaforom legitimira biološka definicija zajednice – što dovodi do toga da se njihove tradicije doista smatraju različitima i jedinstvenima (Handler 1988; Magliocco 2004).

Ni sami folkloristi nisu imuni na takva retorička zastranjenja, posebice u žaru svojeg aktivizma. Ali akumulirano znanje naše discipline navodi nas da se priklonimo sasvim drugačijem sklopu generalizacija:

- Odnosi moći postoje unutar zajednica i među zajednicama. U manjim, tijesno povezanim zajednicama, osobito ako su siromašne, odvija se žestoka borba za oskudne resurse, između ostalog i za status u grupi. Folklor je ključni resurs unutrašnjih politika zajednice. Folklorenim izvedbama se održava status i izražavaju druge vrste društvene moći: izvođači (i njihovi pokrovitelji) natječu se sa svojim konkurentima za naklonost publike.¹⁹

¹⁹ Pristupi usmjereni na izvedbe naglašavaju da se čast i ugled zadobivaju usmenim izvedbama (npr. Bauman 1986). U mnogim se folklorističkim istraživanjima tvrdilo da

- Većina kulturnih posudbi ne događa se između jako udaljenih mjesta, nego među bliskim susjedima, što ponekad može značiti i širenje po cijelom kontinentu (kao u slučaju priča). Takve posudbe događaju se i između navodno izoliranih starosjedilačkih zajednica u područjima poput Amazonije ili na sjeverozapadnoj obali Sjeverne Amerike prije kolonizacije (Boas 1927; Seeger 1987:19-20, 133-34). Zapravo, većinu folkloru karakterizira velika mobilnost (sjetimo se npr. *Pepe-ljuge*, urbanih predaja i hip-hopa), a to mu je, mogli bismo reći, i cilj.²⁰
- S obzirom na to, kulturno stvaralaštvo ne događa unutar zatvorenih zajednica ili kao rezultat općeg konsenzusa, nego u konkurentskom okruženju tijekom društvene razmjene. Zapravo, Weberov (2004) opis kolektivne kreativnosti pri razvoju računalnih programa otvorenog koda može se u potpunosti primijeniti i na balade, svetkovine i druge “folklorne” oblike, jer je riječ o istodobnim preradama u kojima sudjeluje više aktera (tj. o “paralelnom distribuiranom procesiranju”) i koje se odvijaju javno, u otvorenoj društvenoj mreži. Članstvo u zajednici i status pojedinaca unutar mreže određeni su njihovim sudjelovanjem. Pravila nadmetanja određena su normama zajednice, a nadmetanje potiče angažman i inovacije (usp. Noyes 2006).
- Zajednice nisu nužno utemeljene na porijeklu. Blizina stanovanja i trgovinske, odnosno političke interakcije također mogu biti temelj kulturno produktivnog udruživanja, dok su za proizvodnju samosvjesnog identiteta važnije dobrovoljne zajednice.
- Zajednica nije jasno omeđena, objektivno određiva skupina pojedinaca. “Zajednica” je zgodan termin kojim se opisuje

su takve natjecateljske izvedbe tipične za visokopozicionirane muškarce, a da se u tradicijama žena, radničkih klasa i drugih potlačenih mogu uočiti jasni uzorci reciprociteta i suradnje. Svaka se generalizacija može jednako dobro braniti, no važno je da su tradicije koje su vidljive i zanimljive izvanjskoj publici najčešće ujedno i najviše performativne i najkompetitivnije, odnosno najviše ispolitizirane.

²⁰ O zanemarivanju difuzionističkih tradicija piše Magliocco (2004:234). O tome kako se tekstovi konstruiraju da bi bili mobilni vidi u Bauman i Briggs (1990) te Silverstein i Urban (1996).

rezultat kolektivnog zastupanja i djelovanja koje nastaje u srcu guste složene društvene mreže (Noyes 2003a).²¹ Mreže se predstavljaju kao omeđene skupine koje služe kolektivnim ciljevima, što uključuje i stabilizaciju njihova vlastitog fluidnog života. Ta njihova samosvrhovitost sve više postaje glavna zadaća zajednice modernosti. Neupitno je da pojedinci zbog raznih privatnih razloga vrše pritisak da se poduzme kolektivno djelovanje, a unutarnje igre moći određuju svaku izvedbu zajednice. Ulaganje nekih društvenih aktera u zajednicu veće je od ulaganja drugih, a konsenzus o njezinoj ulozi i karakteru lakše se postiže ako postoji vanjska prijatnja.²²

- Čak je i folklor, koji se eksplicitno prikazuje kao razlikovni izraz identiteta (npr. nošnja, običaj), sličan unutar istog kulturnog područja. Štoviše, razlikovni folklor naglašeno iskazuje jednolikost oblika (Bauman i Abrahams 1981; Lau 2000). Narcisoidnost vezana uz neznatne razlike ovdje igra važnu ulogu: šiboleti kojima se utvrđuju granice upadljiviji su od unutarnjih strukturnih različitosti. U europskoj modernosti, kôd kojim se označava lokalno rezultira time da svi lokalni žitelji sličje jedni drugima (usp. Bendix i Noyes 1998; Hofer 1984). Prvotna svrha predstavljanja lokalnosti jest privlačenje pažnje države, premda sama predstavljanja u pravilu istodobno izražavaju emocionalni otpor prema ovisnosti. Lokalno se

²¹ U teoriji mreža pojmom “složene mreže” obuhvaćaju se višerazinski socijalni odnosi, npr. prijateljstvo između dvije osobe koje rade zajedno, a koje su također i iste vjeroispovijesti.

²² U nastavku članka koristim riječ “zajednica” upravo u navedenom smislu, te ću u nedostatku boljeg termina navedenu riječ koristiti u smislu u kojem se rabi u svakodnevnoj uporabi, a za opis gustih složenih mreža koje obično nastaju na temelju mjesta življenja, u onim kontekstima u kojima djeluju kao zajednice ili ih drugi smatraju zajednicama. Premda je, analitički gledano, šteta što postoji navedena nejasnoća, teško je napraviti jednoznačnu podjelu na mreže i skupine. Naša predodžba zajednica nije moguća bez stalne životne interakcije koja im daje emocionalnu i spoznajnu notu, niti je moguće zamisliti mreže koje se stabiliziraju odnosno reproduciraju bez zajedničkih predodžbi koje bi ih povezivale. Poput termina “folklor”, i termin “zajednica” svoju društvenu moć crpi iz toga što je istodobno nejasan, ali i nezaobilazan.

može shvatiti kao modularni oblik koji je usporediv s nacijom, a koji se u posljednje vrijeme, kako ograničenja nacije postaju sve očitija, sve više pojavljuje. Pretpostavka da je primarna svrha folklorista isticanje lokalnog ili grupnog identiteta (što folkloristi ponekad prihvaćaju bez razmišljanja i što impliciraju UNESCO-ovi i WIPO-ovi dokumenti) nedvojbeno je etnocentrična i prezentistička.

Potrebe politika

Dok povijesni trenutak neoliberalne globalizacije zahtijeva da se zajednica shvati kao nacionalna država u malome, za potrebe pravnog režima valja je odrediti kao pojedinca u velikom.²³ Homologni su nam primjeri nadohvat ruke, a dolaze izravno iz romantičarske inačice modernosti koja ih je iznjedrila. Autentičnost je za zajednicu ono što je autorstvo za pojedinca,²⁴ dok baština, s vremenom, za zajednicu postaje ono što je nasljedstvo za pojedinca. Zajednica se, analogno tomu, može i pravno smatrati vlasnikom tradicije.

Premda se u dokumentima WIPO-a navodi da je pojam autentičnosti teorijski problematičan (WIPO 2004:16), oni ga ipak uključuju u temeljna načela zaštite folklorista (WIPO 2004:16-17). Folkloristi koji su sudjelovali u izradi tih dokumenata do danas nisu posebno protestirali protiv toga, kao ni protiv, također prijeporne, UNESCO-ove uporabe termina "baština". To je iznenađujuće budući da su autentičnost i baština u proteklih četrdesetak godina u našem području žustro historizirani i kritizirani (Bausinger 1966; Handler i Linnekin 1984; Hofer 1984; Evans-Pritchard 1987; Bendix 1997; Kirshenblatt-Gimblett 1998). Možemo zaključiti da je esencijalizam folklorista, razvidan iz toga što toleriraju navedene pojmove (baš kao i rei-

²³ Ovo dakako nije kontradikcija, samo valja razlikovati razine. U temelju je nacionalne države, kao i suvremenog režima individualnog vlasništva, ideologija individualizma koju opisuje Dumont (1986).

²⁴ Usp. Feld (1994:273) koji se bavi skrivenim vezama režima zaštite autorskih prava s diskursima autentičnosti: u *world musicu* ekonomska i skrbnička kontrola su u sprezi.

fikaciju zajednice), zapravo strateški potez koji polazi od teze da ne smiju prepiliti ideološku granu na kojoj sjede, a u nadi da će svojim ustupkom postići veću samostalnost lokalnih aktera. Dekonstrukcija pojma uslijedila bi kasnije. Osim toga, uspješnost kulturnog posredništva nedvojbeno ovisi o prilagodbi “pučkim” shvaćanjima kulture (u ovom slučaju shvaćanju elitnog puka).²⁵

Zasigurno je važno razumjeti navedene pojmove i shvatiti razloge njihove privlačnosti, ali to nije isto što i prihvatiti ih. Ipak, rekla bih da je opasno kroz politike uskrnuti nešto što smo u teoriji već pokopali. Naime, jednom kad nam strateški esencijalizam postane pravna realnost, nema nam više spasa – ni od njega ni od nje.

Problem je u tome kako predstaviti zajednicu u okvirima modernih pravnih i administrativnih režima. Zakonska prava poput vlasništva odnose se samo na entitete s pravnom osobnošću, bilo da su to fizičke osobe (ljudi) ili pravne osobe (korporacije, države i drugi konstruirani entiteti) (Martin 2002, natuknice “Legal person”, “Juristic person”). Kako bi mogla biti nositelj prava na tradiciju, zajednica mora imati pravnu osobnost. Kao što to implicira već i ova metafora, ta će pravna osobnost govoriti jednim glasom i djelovati kao jedan entitet.

U tu svrhu, odredit će se neko postojeće predstavničko tijelo (poput općinskog ili plemenskog vijeća) ili će se formirati neko novo. Kad je riječ o administrativno već definiranim starosjedilačkim skupinama u razvijenim zemljama, prenošenje prava vlasništva u pravnom je smislu jednostavno. Prava pojedinaca proizlazit će iz njihove provjerljive pripadnosti skupini. Primjerice, pravo nekog pojedinca da se bavi nekim zaštićenim zanatom i prodaje ono što izradi, ovisit će o tome je li on ili ona upisan u plemenski registar. U nekim će slučajevima to značiti isključivanje osoba miješanog ili drugog etničkog porijekla, bez obzira koliko su vješti ili koliko ih prihvaćaju ostali koji se bave tom tradicijom (usp. Evans-Pritchard 1987:291). Pravna rješenja moraju biti jasna i jednostavna. Vrlo je vjerojatno da će se preferirati genetsko naslijeđe kao najobjektivniji način određivanja pripadnosti skupini, čime će se perpetuirati rasistička poimanja kulture.

²⁵ Bendix (1999:215) se ipak protivi ovome trendu.

Dakako, zastupati se može i kroz samoupravna tijela poput obrtničkih zadruga, no takva se rješenja rijetko spominju u WIPO-ovim dokumentima. Dok god se tradicija smatra dobrom “zajednica”, a ne onih koji je prakticiraju – pri čemu su za značenja tradicije pokrovitelji i korisnici ključni zasigurno koliko i njezini stvaratelji – ova je vrsta rješenja isključena. Bilo kako bilo, za zaštitu neke tradicije najvjerojatnije će lobirati nacionalne države (u UNESCO-ovu slučaju to je gotovo zadano), obično u suradnji s političkim jedinicama na nižim razinama, pa će stoga one i kontrolirati zaštićeni resurs.²⁶

Kad se utvrdi vlasništvo nad tradicijom, vlasnik preuzima odgovornost upravljanja njome. Još se više udaljujući od “zajednice”, predstavničko tijelo upravljanje nad tradicijom u pravilu prepušta nekom administrativnom tijelu, tj. dolazi do prijenosa prava upravljanja (odnosno “instrumentaliziranja pravne osobnosti”) na neku fondaciju ili vijeće (Martínez-Alonso Camps i Ysa Figueras 2001). Postupak zaštite nematerijalne baštine preko WIPO-a i UNESCO-a predviđa takvu mogućnost (UNESCO/WIPO 1985; WIPO 2004:8 i Annex II:20). Tako tradicija koja cirkulira unutar mreže s nejasnim granicama, koju čine osobe različitih statusa, u praksi dolazi pod kontrolu vrlo male podskupine ljudi koja je od nje dvostruko udaljena, a čiji je predstavnički status nejasan.

Lokalna kulturna birokracija u praksi

Najbrža majka dobiva dijete. Kad se utvrde postupci prema kojima se dodjeljuje vlasništvo nad tradicijom i počnu određivati predstavnička tije-

²⁶ U nekim se slučajevima to čini u opoziciji prema tradicijskim umjetnicima koji djeluju u toj istoj državi. Gana je nedavno usvojila novi zakon o zaštiti autorskih prava u kojem je nacionalizirala sve izraze folklor, navodeći da na taj način prati preporuke WIPO-a. U jednom se članku govori o “novčanoj ili zatvorskoj kazni, ili objema kaznama za one državljane Gane koji komercijalno koriste folklor Gane, koji ga prodaju, distribuiraju ili prevode bez dozvole Vlade” (Expert Criticises Copyright Bill 2005). Takav će propis, blago rečeno, teško potaknuti lokalno poduzetništvo ili dovesti do nacionalnog ekonomskog rasta.

la, akteri koji žele profitirati na lokalnoj tradiciji bit će spremni podnijeti svoje zahtjeve jer već surađuju s UNESCO-om ili drugim tijelima na nižoj razini koja su ovlaštena za proglašenje tradicije baštinom. Dakako, riječ je o akterima koji se dobro snalaze u globalnoj politici pa su samim time – sukladno ideologiji koja opravdava zaštitu – najmanje “autentični”.

Naime, globalni suci malo znaju o lokalnim odnosima pa neće sami inicirati mjere zaštite. Ne postoji jedinstveni redovno ažurirani popis svjetskog folklora koji bi međunarodnim organizacijama omogućio da se usredotoče na one lokalne tradicije koje su ugrožene. A ne mogu ni svaki put izlaziti na teren kako bi pokušali iznaći rješenja koja bi odgovarala pojedinoj situaciji. Ekonomski i ljudski resursi koji bi omogućavali kontinuiranu suradnju globalne i lokalne razine ne postoje. Umjesto toga, postupak je obično sličan onome koji je trenutno na snazi u UNESCO-u: lokalni akteri podnose molbu za proglašenje statusa i predlažu plan zaštite. Nadzor, bez obzira vrše li ga globalna tijela poput UNESCO-a ili vlade pojedinih država (koje, sukladno WIPO-ovim propisima, trebaju te propise provoditi), neće biti ni poman, ni adekvatan, a ni stalan. Akteri koji tvrde da predstavljaju zajednicu bit će vjerojatno i prihvaćeni kao njezini predstavnici, a ono što će kasnije činiti teško da će doći pod povećalo.

Tako će najbolje pozicionirani lokalni akteri dobiti pravo na tradiciju. Iz njihovih će se redova birati predstavnici u predstavničko tijelo i oni će imati razmjerno slobodne ruke kod upravljanja. Sve u svemu, za predvidjeti je da će to dovesti do daljnje komercijalizacije, korupcije i kontrole lokalnih običaja. A sve navedeno rezultat je birokratske težnje za intervencijom.

- *Intervencija.* UNESCO će dati dolinu navodnjavateljima. Drugim riječima, tradicija nije “zaštićena” ako oni koji se njome bave jednostavno nastave činiti ono što čine. To nije dovoljno: plan “upravljanja” tradicijom preduvjet je da se dobije status nematerijalne baštine. A čak kad se UNESCO i okrene nekim drugim problemima, upravljačko tijelo mora lokalnoj javnosti stalno opravdavati svoje postojanje. To čini tako da konstruira nove prijetnje, potrebe i nedostatke koji zahtijevaju intervencije, odnosno, općenito rekavši, tako da pokazuje da nešto radi (Edelman 1977). Notorna je činjenica da se birokracija, nakon što se formira, samo širi (Beetham 1987:58).

- *Komercijalizacija*. Birokracija treba sredstva kojima će se održavati. S prevladavajućom neoliberalnom politikom koja daje prednost tržištu nad javnim financiranjem, komercijalizacija tradicije nudi sigurniji i veći povrat od državne subvencije. Čim se birokracija širi (kao gore), potrebno je više sredstava. Premda će vjerojatno doći do povećanja komercijalizacije, dio kolača koji će ići umjetnicima i izvođačima vjerojatno će se smanjiti, jer će birokrati pokupiti vrhnje.
- *Korupcija*. “Instrumentalizirana osobnost” koja u teoriji postoji samo zato da bi provodila volju zajednice, u praksi se sastoji od fizičkih osoba koje su (a i trebale bi biti) dionici i sudionici tradicije. Što im je veći institucionalni autoritet, to imaju više prilika promicati svoje individualne interese.²⁷
- *Kontrola*. Akteri koji su dobili upravljački položaj vjerojatno imaju pozicije moći i po drugim osnovama. Ovisno o situaciji, riječ je o nekoj kombinaciji starijih muškaraca s tradicionalnim autoritetom, političkih elita ili poduzetnika koji imaju ekonomsku moć i auru modernosti – što je u današnjoj klimi također vrsta karizmatškog autoriteta. Na taj se način moć koncentrira, što će vjerojatno dovesti do preoblikovanja tradicije da bi se ostvarili ideološki ciljevi.²⁸

Je li ovaj poziv na uzbunu tek nepotrebno dramtiziranje? U posljednjih nekoliko godina uvjerala sam se da za uzbunu razloga ima pa ću iznijeti jedan primjer koji nema pretjerane transcendentalne vrijednosti i koji ne predstavlja najgori mogući scenarij, ali mi je prirastao srcu i važan je

²⁷ Premda WIPO ne daje novac, a UNESCO daje samo ograničena sredstva, obje organizacije osiguravaju sredstva za rekonstrukciju lokalnih tradicija u svrhu razvoja. U bogatoj literaturi o korupciji i razvoju mogle bi se naći smjernice kako ne ponoviti greške iz prošlosti. Osim toga, mnogo se može naučiti i iz prvog velikog pokreta birokratizacije lokalne tradicije u komercijalne svrhe, odnosno, iz stalno rastućeg sustava naziva europskih vina i prehrambenih proizvoda.

²⁸ Jabbour (1983) i Kirshenblatt-Gimblett (2004) ovaj problem uočavaju posebice u odnosu starosjedilačkih skupina prema nacionalnim vladama: otvara se prostor “grabeža za moć” (Jabbour 1983:14).

onima koji u njemu sudjeluju.²⁹ Iznosim ga nerado i s bolom u srcu, jer kritiziram postupke ljudi koji su me srdačno primili, a objavljivanjem ovog rada steći ću neprijatelje među lokalnim stanovništvom. Ali lokalne će podjele ionako nastati i to kao posljedica (doslovne) valorizacije zajednice, jer će njome lokalna tradicija, kao sredstvo prilagodbe, postati ekonomski resurs koji je osnova tržišne utakmice. Budući da je ta promjena u tijeku, u ovom ću radu pokušati nagađati o budućnosti na temelju svojeg znanja o prošlosti. Ne pišem s mnogo detalja, jer je teško utvrditi činjenice. Cilj mi je naznačiti opće trendove, a ne analizirati situaciju u Bergi *per se*.

Slučaj Patuma iz Berge

Neke su se zajednice bolje od drugih organizirale u traženju nacionalne ili globalne pozornosti i tu će svoju prednost pokušati iskoristiti da bi istisnule rivale koji također zahtijevaju pravo na neku cijenjenu tradiciju. Mnogi lokalni stanovnici Berge već dugo tvrde da su običaji paljenja vatri u drugim katalonskim gradovima “kopije” njihova Patuma. Ovaj diskurs autentičnosti i plagiranja dobio je još više na važnosti otkad je Berga uspjela izboriti da Patum bude sljedeći španjolski kandidat za UNESCO-ova remek-djela nematerijalne baštine te da se njegovi “najdinstinktivniji elementi”, na trošak grada, zaštite žigom – zbog čega se cijeli slučaj sada vuče po sudovima. Pokretači navedenih događaja zasigurno će budno paziti na moguće WIPO-ove inicijative. Premda je sada sigurno prekasno da bi se nadvladao protivnik s kojim se bore posljednjih dvadeset godina, neki bi ljudi zasigurno bili presretni da je bilo pravne osnove za napad na krijes većeg susjednog grada Manrese. (A neki bi još uvijek željeli zatrti neke “kopije” Patuma unutar same Berge: manje krijesove u susjedstvima koji su od velike važnosti za socijalnu integraciju imigranata i drugih marginaliziranih aktera.)

²⁹ Za sličan slučaj koji ima dulju tradiciju vidi Scher (2002). Taj sam članak vidjela tek nakon što sam ovaj napisala, a u njemu se također spominje problem lokalne reprezentacije i apropijacije iznutra. Vidi i Silverman (2005:7-8) te Brown (2003:18-21).

Mladi stanovnici Manrese doista su u velikom broju sudjelovali u Patumu tijekom 1960-ih i 1970-ih kad je on bio jedno od malobrojnih javnih pučkih događanja koja su bila dopuštena u doba Francova režima, te je stoga bio i središte političkog otpora. Ponovno uspostavljanje demokracije 1979. godine dovelo je tijekom 1980-ih do eksplozije novih i "obnovljenih" običaja i događanja što su ih pokrenuli mladi aktivisti koji su tada dobili priliku okrenuti se od ozbiljnog prema ludičkom i od otpora prema obnovi zajednice. Patum je njima bio ključan, i zbog formalnih obilježja, i zbog društvenih učinaka. Baš kao i u mnogim drugim gradovima, pokretači Correfoca u Manresi kopirali su Patum, ali su napravili i opsežno povijesno istraživanje zaboravljenih običaja Manrese. Međutim, oni su ponajprije izumili nove izvedbe, koje su se temeljile na drevnom zajedničkom repertoaru vragova, zmajeva i vatrometa, duhovito uključujući nove tehničke mogućnosti i novije lokalne simbole. Današnji je Correfoc jasno povezan s Patumom, ali je jasno da nije Patum. Osim toga, stoljećima su se utjecaji širili i u drugom smjeru, od centra k periferiji. Manresa je u sedamnaestom stoljeću imala složenu proslavu Tijelova, te se može pretpostaviti da je u to doba Berga imitirala običaje iz Manrese, baš kao što je imitirala običaje Barcelone i drugih važnih gradova (za što postoje i dokazi). To je način na koji djeluje tradicijsko kulturno stvaralaštvo. Zajednice ne stvaraju svoju kulturu same od sebe na temelju svojeg jedinstvenog tla: one na temelju svojih mogućnosti biraju i kombiniraju oblike koji su u opticaju, pazići da se mogu natjecati s ostvarenjima svojih susjeda.

Ekonomsko i političko rivalstvo između lokalnih zajednica važan je poticaj kolektivnom stvaralaštvu. Osim toga, na Patum su utjecale socijalne tenzije unutar Berge (Noyes 2003b). Središnji je događaj proslave serija bojnih plesova u kojima, unatoč nominalnim pobjednicima i pobijedenima, na kraju svi izvuku živu glavu i sudjeluju u novim borbama. Turci i kršćani, anđeli i vragovi, patuljci i divovi, hijeratski orao i nasilna polumazga-poluzmaj, sažimaju četiri stoljeća društvenih sukoba u Bergi, perpetuirajući do danas glavne okosnice društvenih razlika: muško i žensko, staro i mlado, šef i radnik, starosjedilac i imigrant, pokoran i pobunjenik. Stalna napetost i neizvjesnost međusobne prilagodbe ono su što Patum sjedinjuje u jednu cjelinu. Povijesno gledajući neki su elementi bili nametnuti odozgo, dok su drugi bili nametnuti odozdo, no budući da su imali veliku podršku javnosti, vlasti su ih morale tolerirati. Svatko

je imao pristup svetkovini, a za njezina trajanja izražavale su se i nadilazile svakodnevne frustracije. Tijekom pet dana u kojima se ne spava i ne prestaje plesati, plesovi se neprestano ponavljaju. Za sudionike zapaljene pićem, ritmom bubnjeva i velikim iskrama sa sporogorećih petardi, bol postaje zadovoljstvo, a podjele nestaju. Budući da je Patum i predstavjački i transcendentalan, u njemu sudjeluju sve gradske frakcije. Patum privlači energiju sviju. Katalonska poslovice kaže “nećemo umrijeti ujedinjeni, ali ćemo umrijeti okupljeni”.³⁰ Strastveno uključujući Patum izraz je tog načela. Ukratko, Patum je zajednička proslava kojom Berga teži ostvarenju zajedništva, a zajedništvo se više cijeni ako se oko njega valja pomučiti.

Kao što je i obično slučaj s gradićima koji su kroz povijest oskudijevali resursima, i u Bergi vlada poprilična napetost i nepovjerenje. Višeglasje i otvorenost folklornih izvedbi uspostavljaju krhku ravnotežu koja je privremena, ali dovoljno pamtljiva da održava život zajednice do sljedeće godine. Kad se autsajderi počnu zanimati za lokalni folklor, to postaje sve teže, a izvori rivalstva bujaju. Tada folklor prerasta u političko i ekonomsko sredstvo. S jedne strane on otvara prilike za boljitak zajednice kao cjeline, ali istodobno pruža prilike za promicanje pojedinaca: intelektualca koji na ideološki privlačan način zna interpretirati lokalnu kulturu u metropoli, umjetnika kojega se ističe kao majstora, pokrovitelja koji tvrdi da za buduće naraštaje čuva neku pradavnu tradiciju. Sve njih lako glorificiraju entuzijastični stanovnici metropola kojima nedostaje lokalno znanje, a načini na koji se ti pojedinci samopredstavljaju gotovo se nikada ne dovode u pitanje.

Skupina sudionika Patuma koja je imala dobre veze s gradskim vlastima osnovala je 1990-ih udruženje Patronat za zaštitu Patuma, proslave u kojoj sudjeluju tisuće gorljivih sljedbenika i kojoj nipošto ne prijete izumiranje ili gubitak formalnog integriteta. Vladajuću huntu Patronata, kao i njezino “administrativno” osoblje, nisu izravno birali građani Berge, ni izvođači Patuma. Neki su članovi Patronata po službenoj dužnosti kao članovi gradskog vijeća, dok su drugi nominirani. Neki voditelji *comparsa* – pojedinačnih skupina uključenih u svetkovinu, čije je članstvo dugo bilo interno običajno regulirano – bili su nominirani za članove Patronata, dok

³⁰ U originalu je tu i igra riječi: “No morirem units però morirem reunits.”

drugi, koji imaju drugačije poglede, nisu bili nominirani. Sustav rotacije vodstva nije jednoznačno određen. Ipak, autsajderi nemaju nikakvih razloga sumnjati u to da Patronat predstavlja zajednicu – ta s njima pregovara UNESCO, baš kao i katalonski Odjel za kulturu i španjolski Ured za patente i žigove.

Patronat intenzivno radi na promociji Patuma kao turističkog događaja, što je cilj koji u Bergi već dugo izaziva kontroverze. Javnost mu se snažno protivila od 1960-ih do kraja 1980-ih. Danas je zajednica duboko podijeljena, što se posebice odnosi na članove *comparsa*. Zahvaljujući intenzivnom lobiranju, Patum je španjolski kandidat za UNESCO-ova *Remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva*. Općenito govoreći, stanovnici Berge i okolnih mjesta zbog toga su oduševljeni. Ponekad i zbog ekonomskih razloga.³¹ Patum je velik izdatak u budžetu grada, pa gradske vlasti i mnogi članovi *comparsa* očekuju da će time lakše doći do poticaja katalonske vlade (koji su bili velikodušni i kod same kampanje), pa čak i do izravnih UNESCO-ovih subvencija.³² Ekonomske se pobude isprepliću s lokalnim ponosom. Rašireno je mišljenje da Patum zaslužuje to prestižno međunarodno priznanje. Mogućnost da lokalne percepcije i prioritete, barem jednom, dobiju ne samo nacionalnu nego i međunarodnu afirmaciju, izaziva oduševljenje.

Ipak, jedna važna manjina te zajednice ne dijeli spomenuto oduševljenje. Riječ je o dijelu ključnih izvođača Patuma i ljudima koji su najaktivnije sudjelovali u demokratskim promjenama u Kataloniji. Oni su tijekom 1980-ih radili na revitalizaciji lokalne kulture nakon diktature i obnovi osjećaja lokalne kontrole i autonomije. S tim na umu sudjelovali su u jednoj ranijoj kampanji zaštite Patuma od vanjskih komercijalnih utjecaja. Sada mnogi od njih smatraju da je bitka izgubljena i da će ih globalizacija sve pokoriti kad to već Franco nije uspio. Patronat ih pokušava žurno

³¹ Na primjer, preko devedeset posto vlasnika kafića je za kandidaturu (Espelt 2004:25).

³² Za razliku od toga, žena koja je turistički vodič po jednom UNESCO-ovom mjestu svjetske baštine u južnoj Kataloniji odmahнула je glavom kad sam je pitala koje će učinke imati dobivanje ovog statusa i rekla: “Molto norma i poco pela.” Drugim riječima: “Mnogo pravila, a malo novaca.”

pretvoriti u ono što su se zakleli da nikad neće postati, a to je “indijanski rezervat” (Noyes 2003b:194, 276).

Premda je njihov pesimizam možda neutemeljen, ključno je da su se prestali truditi: prestali su se boriti i općenito su se povukli iz javnog života Berge. U malenoj, ekonomski nerazvijenoj zajednici u kojoj je za održavanje lokalne kulture i društvene vitalnosti potreban trud svih, neki od najdarovitijih aktera prepustili su kontrolu birokratima. Osim toga, ti su birokrati, sasvim iskreno, provincijalci i njihove su skupe kulturne produkcije daleko ispod likovnih, znanstvenih, muzeoloških i drugih standarda kakvi se njeguju u metropolama. Tako bi se moglo desiti da Patum pati lokalno, a da pritom ne profitira globalno.

Što se tiče Patronata, on je moć koju je prisvojio počeo koristiti u svrhe komercijalizacije, korupcije i kontrole. Naravno, ova je tvrdnja preoštro izrečena. Ipak, valja platiti zaštitu žigom, kao i isplatiti plaću “stručnom suradniku”, odnosno povjesničaru čiji je opis posla, navodno, “odrediti pravi izvor Patuma”. Osim što od regionalnih vlasti traži financijsku potporu, Patronat je počeo izdavati licence za komercijalne proizvode poput majica i šampanjca s njihovom oznakom. Kad žig bude zaštićen, planiraju se suprotstaviti neautoriziranim komercijalnim uporabama imaginarija vezanog uz Patum.³³

Patronat i fizički kontrolira elemente Patuma. Na gradskoj internetskoj stranici posvećenoj Patumu nalazi se snimka glazbe koju izvodi jedan od lokalnih ansambala, dok je drugoj skupini glazbenika – koji na Patumu sviraju trideset godina, čiji je raniji dirigent imao značajnu ulogu u njegovoj glazbenoj povijesti, i koji, k tome, imaju dobre veze u Barceloni i mogu doprijeti do šire publike – nedavno uskraćeno korištenje velikog patumskog bas bubnja. Također, navodno je nekolicini fotografa koji su u rivalstvu s fotografom Patronata uskraćeno dopuštenje za fotografiranje nekih lutki

³³ Prva akcija je već pokrenuta – protiv pobjednika natjecanja za najbolji plakat koji je svoj dizajn zatim stavio i na majice. U ovom slučaju pravila natječaja izričito su odredila da će dizajni ostati u vlasništvu grada, ali je svejedno nekoliko stanovnika Berge s užitkom nosilo “zabranjenu” majicu tijekom Patuma 2004. godine, u znak protesta protiv nastojanja na zaštitu žigom.

i kostima. Doduše, fotograf Patronata ima najopremljeniji fotografski studio u gradu, s najduljom tradicijom, te zbog svojeg arhiva neizbježno ima glavnu riječ u dokumentiranju Patuma. Ali, kao što Lessig primjećuje za jedan drugi slučaj, *status quo* se održava tako da se aktualni gospodarski lideri ovlašćuju da utvrđuju uvjete pod kojima će se njihovi konkurenti imati pravo natjecati (Lessig 2001:212-213). Isključivanje afirmiranih glazbenika daleko je teži prekršaj. Riječ je o rivalstvu koje je oduvijek bilo pokretačka energija Patuma, s tim da su u ovom slučaju uloženi povećani. Time što Patronat podržava jednu stranu, dok druga sklapa savezništvo sa zajednicom folklornih glazbenika u Barceloni, rivalstvo se institucionalizira, postaje manje interaktivno, a više dijelom odvojenih sfera, što ujedno smanjuje kreativne napetosti koje nastaju u kontaktu licem-u-lice, a koje su Patum održavale vitalnim tijekom četiri stoljeća. Zapravo, pogleda li se ono što Patronat čini i ono što izrijekom zagovara – a to je promicanje Patuma visokokvalitetnim lokalnim kulturnim proizvodima – u najmanju se ruku uočava kontradikcija.

Društvena kontrola još je jedno pitanje. Od svoga nastanka u sedamnaestom stoljeću Patum je medij intenzivne političke i klasne borbe. Osim toga, on od prvog razdoblja velikog priliva stanovništva u 1950-ima služi i punopravnom uključanju novih stanovnika Berge u zajednicu. Članovi Patronata pripadaju krilu Patuma koje smatra da je potrebno paziti na "ugled". To je krilo u mnogim prilikama tijekom godina nastojalo kontrolirati tko sudjeluje u Patumu, pokušavajući na taj način kontrolirati njegov potencijal da oblikuje društvene promjene. Prema nekim indikacijama baš je ta vrsta kontrole, koja je manje primjetna od komercijalizacije, jedan od ciljeva Patronata. Na primjer, nedavno je uveden sustav "bodovanja" prema kojem se imenuju voditelji Patuma, što je počasna funkcija koja se svake godine dodjeljuje četirima novovjenčanim parovima. Bodovi se, između ostalog, dodjeljuju ako je osoba rođena u Bergi i ako se vjenčala u crkvi. U gradu s velikom imigrantskom populacijom u kojem je radnička klasa tradicionalno antiklerikalno usmjerena, navedeni kriteriji unose razdor.³⁴

³⁴ To je također u suprotnosti s recentnom tradicijom. Nakon masovne imigracije iz južne Španjolske tijekom 1950-ih i 1960-ih, Patum je bio ključno mjesto integracije te su ga zbog te uloge veličale i lokalne vlasti (Armengou i Feliu 1994:124).

Kruže glasine – premda još nema dokaza koji ih potkrjepljuju – da će se pokušati utjecati na način na koji *comparse* biraju svoje članove. Kruže priče da se razvija ždrijebanje slično onome iz 1990-ih za mjesta u dječjem Patumu koji je daleko pitomije naravi, što je prema mnogima nagovještaj budućeg razvoja cijelog Patuma. Osim toga, Patronat inzistira na interpretacijama prema kojima je Patum prežitak iz pradavnih vremena, što mu nužno uskraćuje elemente osporavateljskog. Spomenuta je strategija bila neophodna za vrijeme Francova režima, no ona danas ima drukčiji odjek. Mnogi lokalni stanovnici – koji možda idu predaleko u svojim tvrdnjama – vjeruju da Patronat namjerava živuću proslavu okameniti i učiniti baštinom. Takvi strahovi postaju samoispunjavajuća proročanstva i potiču povlačenje aktera koji se osjećaju isključenima. Doista, Patum, prema mojim opažanjima posljednjih godina, postaje sve više liturgijski obilježen, a ujedno i sve više *lite*.³⁵

Mnogi aspekti ove situacije nisu novost, već su samo dodatno potencirani UNESCO-om i zaštitom žigom. Provincijski intelektualac koji lokalnu tradiciju predstavlja državi i s državom važna je figura u Europi još od početka sedamnaestog stoljeća, a tradicija koja se označava i prodaje kao lokalna već je odavno važan ekonomski resurs čak i za najskromnije društvene aktere (Jeggle i Korff 1986). Ta se pojava s globalizacijom razmahala, a kozmopolitskim umjetnicima i intelektualcima koji za sebe tvrde da predstavljaju egzotičnu lokalnu kulturu otvaraju se dobre prilike za zaradu (Franco 1988; Gabilondo 1999).

Rivalstva među lokalnim zajednicama oko toga tko će pridobiti pažnju centra također postoje od davnih vremena. U Iberiji je centar periferiji još od kraja devetnaestog stoljeća dodjeljivao prava da čuva vlastite tradicije. Za vrijeme Francova režima množile su se oznake *Fiesta de Interés Turístico* kako je rasla turistička ekonomija. Nakon 1979. godine katalonska je vlada preuzela nadzor nad ovim oznakama na svojem području te ih je pročitila

³⁵ Pojam *lite* se na katalonskom obično piše u kurzivu i dolazi od *light*, odnosno od proizvoda koji se u Španjolskoj prodaje kao *Coca-Cola Light*. Tijekom 1980-ih uobičajeniji je termin bio *descafeïnat* (bez kofeina), koji je također nastao pod američkim komercijalnim utjecajima.

ili možda eufemizirala u *Festa d'Interès Nacional*. Jedna je etnologinja, članica odbora katalonske vlasti, uočila problem političke proliferacije i devalvacije oznaka te istaknula da će UNESCO-ova dodjela statusa nematerijalne baštine isti problem prebaciti na globalnu razinu (Josefina Roma, osobna komunikacija, lipanj 2004; usp. Kirshenblatt-Gimblett 2004).³⁶ Povjesničar Patronata sasvim je zanemario ozbiljne argumente koji ukazuju na to da je dokument koji je navodno nastao u srednjem vijeku zapravo fabriciran u devetnaestom stoljeću. On tako na temelju vrlo upitnih dokaza, a bez ikakvih ograda, govori da je Patum nastao u četrnaestom stoljeću te zagovara tezu o prežicima pretkršćanskih elemenata u Patumu. Takvo inzistiranje na kontinuitetu od pradavnih vremena dio je potrebe da se Patum konstruira kao jedinstven u odnosu na druge katalonske svetkovine, a kao takav on je sredstvo legitimacije kakvo je diljem Europe uobičajeno za različite lokalitete iz pradavnih vremena.

Naime, konzervativni diskurs autentičnosti, koji u ovom slučaju koriste i Patronat i njegovi kritičari (što uključuje i mene), ne ograničava se samo na suvremene nacionalne države ili elitne aktere. Baš naprotiv, provincijski intelektualci koji su sagradili nacionalnu državu bili su duboko vezani uz njega kao vrijednosni diskurs. Svatko tko kontrolira neki dio tradicije koja se smatra vrijednom opire se promjenama te tradicije jer su one potencijalna prijetnja njegovu položaju. Svi oni smatraju da su suvremene realizacije iskvarene vremenom. Dakako, akteri koji se najžešće protive promjenama ujedno su i oni koji sudjeluju u promicanju i instrumentalizaciji tradicije.³⁷ Diskurs autentičnosti već je toliko dugo prominentan dio elitističkog gle-

³⁶ Slična devalvacija dogodila se kod europskih vina s pretjeranim širenjem naziva kontroliranog podrijetla (Robinson 1994, natuknica "Appellation Controlée" i "Denominazione d'Origine Controllata") – premda je održiva teza da je navedeni sustav općenito dugoročno podigao kvalitetu.

³⁷ Usp. Noguera i Canal (1992) o "intenziviranju" Patuma krajem devetnaestog stoljeća. Prekasno sam naišla na Herzfeldovu složenu raspravu o bliskim vezama između kulturalizma i birokratizacije da bih je mogla uključiti u svoju vlastitu, ali posebno je važna njegova teza da reifikacija tradicije kao kulture označava njezin gubitak kao društvene prakse, dok povratak praksi zahtijeva snažnu borbu protiv inercije institucionalnih kategorija (Herzfeld 1992:182-183).

danja na Patum da ga se danas uvelike parodira. Vidi se to iz riječi koje su vodiči patumske mazge uputili mojem suprugu, Amerikancu, dok su mu niz grlo ulijevali *barreju* (jaku mješavinu anisa i muškata): “Nemoj pristajati na surogate.” Dok je od 1960-ih do 1980-ih glavni cilj bio suprotstaviti se komercijalizaciji, sada je cilj zaštititi robnu marku. Da bi se odupro jakim antikonzumerističkim i izolacionističkim stajalištima mnogih stanovnika Berge, povjesničar Patronata nedavno je podsjetio javnost da Patum već dugo vremena pokušava privući autsajdere, ali je zaboravio spomenuti da se to posljednji puta u velikoj mjeri događalo za vrijeme Francove diktature (Rumbo 2004). Odjednom, i to po prvi puta u povijesti Patuma, turizam je autentičan.

Najzad, optužbe za prikrivanje istine i loše upravljanje sredstvima svakodnevni su dio života u Bergi, gradu u kojem postoji dugogodišnja kultura nepovjerenja. Da optužbe nisu uperene protiv Patronata, bile bi uperene protiv drugih. Već dugo kolaju priče da jedna od *comparsa*, *comparsa* vragova, prodaje prava na izvođenje premda ne mogu reći da znam i za jedan pouzdan slučaj. “L'enveja...”, svi lamentiraju. Zavist je u zraku. Ali govorkanja i sumnje uvelike se pojačavaju kad su u igru uključene i vlasti izvan lokalnog kruga. Ne sasvim bez osnove, stanovnici Berge pretpostavljaju visoku razinu korupcije u katalonskoj i u španjolskoj vladi, a ni Ujedinjeni narodi, dakako, nisu imuni na takvu percepciju. Nakon višestoljetne zlorabe i izrabljivanja, kultura demokratskog povjerenja vrlo je krhka, a Španjolska pritom nipošto nije iznimka. Da bi u takvoj atmosferi rasprave i odluke imale legitimitet, one *moraju* biti javne. S nastankom Patronata, pitanja koja su se ranije rješavala na gradskim plenumima rješavaju se iza zatvorenih vrata, a, što je još važnije, problemi koji bi se inače razriješili u svakodnevnoj praksi i prenosili običnim tračem sada su također gurnuti iza zatvorenih vrata. A kad se smanji pristup informacijama, trač postaje sve agresivniji i pokušava prodrijeti kroz ta vrata.

Posljedice

Na temelju viđenoga u Bergi, vjerujem da i u drugim slučajevima kad se upravljanje tradicijom otme iz ruku konkurentskih aktera koji o njoj

neformalno pregovaraju i preda u ruke formalnim administrativnim tijelima, možemo predvidjeti sljedeće posljedice:³⁸

- Doći će do dislokacije sukoba: sukobi se neće voditi oko same tradicije nego uvjeta njezine izvedbe. Drugim riječima, umjesto da se razlike rješavaju u okviru tradicijskih kodova, kroz mijene simbola, izvedbi, stilova itd., same izvedbe postat će sve više ustaljene, a sukobi će se voditi oko osoblja, vremena odvijanja, publike itd., odnosno, općenitije rečeno, oko kapitala i ideologije upravljanja. Kao posljedica toga, opasti će bogatstvo značenja tradicije te razina njezine integracije u svakodnevicu.³⁹ (Jedna proročanska karikatura iz 2004. prikazuje patumske lutke na gradonačelnikovu balkonu kao gledatelje onoga što se dešava među mnoštvom na ulici.)
- Neki će se akteri povući, ili zbog otuđenja ili da bi izbjegli sukobe unutar tradicije koja se smatra vrijednom. “Neka se njoj dade dijete, samo ga nemojte ubiti.” Osobe koje se svemu protive, koje su iz nekih razloga u sukobu sa svojom okolinom, često u izvedbi tradicije pronalaze svoje mjesto u društvu koje ne mogu pronaći u institucijama toga društva, te tako tradiciji udahnuju dodatnu vitalnost i moć kritike, dok istodobno imaju društveno prihvatljiv ispušni ventil za svoju energiju. Oni će se vjerojatno prvi povući. Osim općih negativnih društvenih posljedica njihova povlačenja, može se očekivati i smanjeni angažman, kao i redukcija inovacija tradicije.
- Rascjepkanost. Neki će se povući te uspostaviti konkurentske prakse u drukčijim okvirima. Brojne konkurentske inačice tradicije, odbacujući dvosmislenosti koje osnažuju suživot,

³⁸ Ovdje se neću baviti općenitim učincima okamenjivanja tradicijskih procesa kao baštine što je tema koja je već dovoljno opisana u literaturi. Ukratko: ne može se imati i folklor i novce.

³⁹ Hvala Roxanni Wheeler koja mi je pomogla uobličiti ovu misao.

postat će sve više eksplicitne i jednoglasne. Tradicija kao cjelina izgubit će bogatstvo, fleksibilnost i sposobnost integracije.

- Moguće je da će se povećati društveni sukobi. U javnim tradicijskim praksama ključnu ulogu nemaju samo osobe koje se svemu protive, nego i društveno opasne skupine. U seoskim zajednicama u Europi mladi muškarci bili su zaštitnici tradicije, što je bio jedan od načina kanaliziranja njihove mladalačke energije u korisne svrhe. Mladi muškarci izvodili su *charivari* i maskirane igre i uprizorenja. U današnje su doba mladi muškarci još uvijek socijalno, a djelomice i seksualno deprivirani, pa se kao i nekoć najlakše regrutiraju u ekstremističke skupine. Tijekom dvadesetog stoljeća u Bergi su neki od najobespravljenijih pripadnika radničke klase bili članovi nekih *comparsa* te tako dobivali funkciju i ulogu u zajedničkom životu. Nedavno su u susjednom Patumu (*Patum del Carrer de la Pietat*) koji nije po volji mnogim pobornicima autentičnosti, mladi muškarci iz imigrantskih obitelji – kakvih bi se i učitelji bojali – preuzeli vodstvo *comparsa* te se brinu za lutke i pripremaju djecu za sudjelovanje u Patumu. Birokratizacija sudjelovanja mogla bi dovesti do toga da se zabrani uključenje onih koji od takvih događaja imaju najviše blagodati, čime će se povećati njihov već postojeći osjećaj isključenosti.

Kako bi to rekao Albert Hirschman (1970), možemo očekivati općeniti pomak od političke strategije “glasa” k ekonomskoj strategiji “izlaska”. Drugim riječima, oni koji su isključeni iz procesa donošenja odluka neće protiv toga ustati, nego će se odvojiti od tradicije. Time će se naškoditi kulturnoj koherenciji i društvenoj koheziji. Ponavljam: situacija u Bergi nije tako dramatična, teška kao što se to čini onima koji su u nju uključeni. Radi se ipak o bogatim Europljanima koji uz folklor imaju i druge resurse. Međutim, ona sugerira što bi se moglo dogoditi u ranjivijim zajednicama s više unutarnjih sukoba.

Zaključak

Ako ne budemo pažljivo definirali što podrazumijevamo pod pojmom kontrole zajednice, dobit ćemo umjesto kralja Salomona Brechtova Azdaka. Azdak, lokalni sudac, izdigao se nad svojim kolegama zbog nepažnje središnje vlasti, a njegovi su postupci redom korumpirani, suosjećajni, arbitrarni i nadahnuti. Azdak će biti drukčiji, možda čak i bolji od Salomona. Ako ništa drugo, ta će promjena biti voda na mlin etnografima.

Ali pozvala bih sve nas – uključujući i WIPO – da ne brzamo. Pretpostavimo li da će nejednakosti i kompenzacijska politika identiteta zauvijek biti dio našeg društva, time ih zapravo perpetuiramo (usp. Magliocco 2004:235). Prije negoli stvorimo instrumente koje će nam biti teško promijeniti kad ih jednom prihvatimo, trebali bismo pažljivo uzeti u obzir moguća alternativna shvaćanja baštine/autentičnosti/zajednice. Duh vremena se mijenja, dolazi i prolazi, ali birokracija je vječna. Iznad njezinih vrata ne bi smjelo pisati: “Neka jedu kulturu”.

Na općenitijoj razini, smatram da se naše područje, u nastojanju da izbjegne iskušenja koja su inherentan dio prava na odlučivanje i zastupanje, mora voditi maksimumom: *Loša teorija ne može proizvesti dobru politiku*. Ubrzani rast ograničenja koja su rezultat primjene zakona o intelektualnom vlasništvu – koji kratkoročno donosi korist vlasnicima korporacija, a dugoročno guši inovacije jer ograničava pristup – primjer je destruktivnosti nefleksibilnih režima. Postojeći zakon o intelektualnom vlasništvu nastao je kao formalizacija koncepcije autorstva koja je svojstvena modernom Zapadu, pa ne može obuhvatiti kumulativan i kolaborativan karakter kreativnosti čak ni u književnim tekstovima, a kamoli u tehnološkim procesima ili jazz glazbi. Međutim, greške u koncepciji zakona o intelektualnom vlasništvu ne mogu se ispraviti tako da se zakon dopuni posebnim režimom koji bi bio relevantan za zajednice, a koji također sadrži greške u koncepciji (usp. Bauman i Briggs 2003:307-308). Ako nas zanima tradicijsko stvaralaštvo, umjesto da zastarjeloj kozmologiji dodajemo ptolomejske krugove i na taj način povećavamo njezinu inertnost, trebali bismo se uključiti u eksperimentiranje s novim načinima uobličavanja režima intelektualnog vlasništva i prionuti njihovom potpuno novom promišljanju. Među onima koji zagovaraju alternativu globalizmu u porastu je pokret koji predlaže

ponovno oživljavanje zajedničkih dobara.⁴⁰ Drugi kritičari zagovaraju period eksperimentiranja i pluralizacije režima upravljanja koji bi ovisili o naravi resursa (npr. Lessig 2001; Brown 2003). Bilo kako bilo, krajnje je vrijeme da se takozvani rezidualni pridruže takozvanim nadolazećima u reviziji modernosti.⁴¹

Pa ipak, ne smatram da treba odustati od ciljeva izgradnje solidarnosti, poštivanja i uvažavanja između Sjevera i Juga, niti dovodim u pitanje veliki doprinos koji tome može dati kulturna razmjena. Ali smatram da uspješne zamišljene zajednice, lokalne ili međunarodne, moraju počivati na stabilnim društvenim temeljima. Uvažavanje nije zamjena za jednakost, a baština nije zamjena za autonomiju. Institucionalizacija tradicijske kulturne proizvodnje kao različite od drugih vrsta kulturne proizvodnje, kao entiteta koji zahtijeva vlastiti režim, znači stvaranje odvojenog i sve samo ne jednakog pristupa ekonomiji znanja.⁴²

Ovo nije povratak u neoliberalizam. Kao i kod svih binarnih opreka, opreka liberalizma i zajedništva čini nas neosjetljivima na alternativne načine shvaćanja problema. Obje ideologije temelje se na upitnoj modernističkoj epistemologiji koja predmetima daje status entiteta, pripisujući integritet, nepromjenjivost i omeđenost (koje zdravorazumska percepcija vezuje uz materijalne stvari) sociokulturnim konstruktima pojedinca, zajednice i nacionalne države (Handler 1988). Iako će se zasigurno pokazati da mrež-

⁴⁰ Iznenaduje da se, osim Mary Hufford (2000), vrlo malo folklorista bavilo sustavom zajedničkih dobara kao alternativnim modelom upravljanja, a nisu se bavili ni brojnim sociokulturnim inovacijama koje nastaju pod nazivom *creative commons*, vidi www.creativecommons.org.

⁴¹ Folkloristi mogu pomoći tako što će dokumentirati društvene procese u različitim tradicijama te tako što će razmisliti kako ih je moguće shematizirati u fleksibilne idealne tipove – jer ako zbog straha od redukcionizma nevoljko sami kreiramo modele, morat ćemo prihvatiti modele koji će sačiniti drugi. U sljedećem bi koraku idealne tipove trebalo prevesti u modele politika, a tu se možemo ugledati na primjer otvorenog softvera, odnosno, kao što nas već dugo potiče Barbara Kirshenblatt-Gimblett, trebali bismo ući u dijalog s tim poljem. O eksperimentima formaliziranja upravljanja kreativnim procesima pri stvaranju softvera otvorenog koda i distribuciji korisničkih prava vidi Weber (2004).

⁴² Vidi Briggs i Mantini-Briggs (2003). Oni govore o tome da i zaštita pojedine kategorije, čak i ako je uvedena s najboljim namjerama, može dovesti do toga da stručnjaci ne vide stvarne potrebe određene skupine društvenih aktera.

ni model, koji je u posljednje vrijeme popularan, ima svojih problema, on nam ipak daje alternativni okvir za eksperimentiranje te je odgovarajuća početna točka za fleksibilnije razmišljanje.⁴³ Osim toga, dekonstrukcija zajednice ne tjera nas ni u poststrukturalističku neodređenost. Postoji duga tradicija empirijske analize mreže koja je manje podložna kritici od većine teza o zajednicama odvojenih granica (npr. Lipp 2005).

To je od velike važnosti za naše polje, kako za naša najdublja uvjerenja tako i za napredak naše struke. Stoga valja biti na stalnom oprezu. Folkloristi su već jednom dali ljudsko lice nacionalizmu. Sad prijeti opasnost da ćemo isto učiniti i za globalizaciju. Moramo se malo odmaknuti od politike identiteta i krenuti od onoga što je doista važno. Što se tiče nas samih, to znači vratiti se primarnom istraživanju koje je temelj našeg kredibiliteta kao zagovaratelja. Što se tiče stvaratelja tradicijske kulture, to znači vratiti se uvjetima materijalne i egzistencijalne sigurnosti u kojima se oblikuju kulture. Tamo gdje postoji ekonomska i politička samostalnost, kultura se može pobrinuti sama za sebe.

Dvostruka coda

Lipanj 2005. Ovaj je članak napisan prije Patuma 2005. godine, koji je sa žarom reklamiran kao “kandidat za status remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva”. Nakon ovog Patuma, lokalne su realije na jedno vrijeme zasjenile snove o UNESCO-u.

Anarhisti i alternativne skupine iz Berge, u koje su uključeni mladi katalonski separatisti, počeli su organizirati sve više aktivnosti na rubu Patuma – što je primjer tendencije prema fragmentaciji društvene kreativnosti.⁴⁴ U petak 27. svibnja 2005. godine, tijekom središnje proslave Patuma, večernji koncert koji su organizirale ove skupine nasilno je prekinula skupina mla-

⁴³ U konačnici ćemo, dakako, o tradiciji možda trebati razmišljati i kao o valu i kao o čestici.

⁴⁴ Uzgred budi rečeno, kvartalni glasnik jedne od navedenih skupina prema mojim je saznanjima jedini javni medij koji je ikada izrazio nezadovoljstvo *uneskoizacijom* Patuma (Jo al Fòrum no hi participo 2004).

dića različitih imigrantskih korijena i generacija. Svih osamnaest je kasnije uhićeno, a riječ je o stanovnicima Berge koji, prema raširenom mišljenju lokalne javnosti, obično ometaju sve vrste javnog života, a neki od njih imaju i poveće kriminalne dosjee. Dva su gledatelja koncerta zadobila ubodne rane, a jedna osoba, plesač *comparsa* Patumski novi patuljci, umro je nakon što je uboden više puta. Ovaj nečuveni čin javnog nasilja bio je udarac u samo srce zajednice. Popratili su ga mediji diljem Španjolske i traumatizirao je cijeli grad. Nakon dva tjedna i brojnih prosvjeda, u ovom su malom gradu neminovno započeli svakodnevni sukobi policije (koju se optuživalo da je sporo reagirala), davno asimiliranih imigranata i etničkih Katalonaca (koji su u tom času nadišli svoje generacijske sporove), te optuženih i njihovih obitelji, kao i drugih imigranata koji su se našli između dvije vatre.

Ta je kriza naglasila učinke postupnog kolektivnog povlačenja života s ulica kao i posljedični rasap svakodnevne društvene kontrole, te formiranje subkultura mladih koje su u sukobu s policijom i jedne s drugima. Pozivi na suživot (*convivència*) i na dijalog sa svih su strana dočekani s emocionalnim otporom. Ukratko, u pozadini dramatičnog rascjepa bergadske zamišljene zajednice u Patumu leži sporo raslojavanje temelja zajednice kao guste mreže interakcija. Još je prerano reći hoće li ova tragedija utjecati na javno mnijenje i obnovu shvaćanja, koje je bilo tako prošireno u Bergi tijekom 1970-ih, da je Patum zajednici vredniji kao način lokalne društvene prilagodbe nego kao izložak u globalnoj kulturnoj vitrini.

Ožujak 2006. Pitanje je još uvijek otvoreno. Tijekom nekoliko mjeseci nakon ubojstva Josepa Marije Isante, Platforma *convivència* u pokrajini Berguedà (koalicija građanskih organizacija) vrlo je odlučno organizirala demonstracije, skupljala novac, napravila internetske stranice i objavljivala priopćenja. Tijekom jeseni koalicija se raspala jer su se frakcije počele međusobno optuživati za politiziranje diskusije, dok je život na ulicama Berge i dalje bio pun napetosti. U međuvremenu, 25. studenog 2005. glavni je ravnatelj UNESCO-a na svečanosti u Parizu dodijelio Patumu status remek-djela usmene i nematerijalne baštine čovječanstva. “Gdje je blagajna da platimo?” našalio se jedan od mojih prijatelja iz Berge. Katalonski mediji isticali su trijumf svoje regije: “Patum je pobijedio flamenco” (Uría 2005). (Ipak, Patum se sada na UNESCO-ovim internetskim stranicama i u promotivnim materijalima pojavljuje kao “Patum iz Berge, Španjolska”,

a da bi se pronašao pridjev “katalonski” valja dobro tražiti po stranici). UNESCO-ovo kratko priopćenje objašnjava prijetnje koje opravdavaju zaštitu Patuma:

Čini se da je kontinuitet Patuma osiguran. Ipak, Patumu iz Berge prijeti promjena, izobličenje i gubitak vrijednosti, što se općenito vidi iz jakog urbanog razvoja i razvoja turizma koji Patum uglavnom svode na masovni fenomen. Ti rizični čimbenici denaturaliziraju običaj Patuma jer potiču njegovo organiziranje u mjestima koja nisu autentična i u vrijeme koje nije autentično. Osim toga, postoji rizik da se stogodišnje patumske lutke, koje zahtijevaju brigu i restauraciju obrtnika koji imaju potrebno stoljetno znanje i vještine, zamijene suvremenim replikama bez umjetničke ili povijesne vrijednosti.⁴⁵

Očuvanje u praksi izgleda podosta drukčije. Pitanje očuvanja autentičnosti patumskih lutki: rezultiralo je s nekoliko manjih kriza otkad se Patum kandidirao jer mještani koji su oduvijek bojili figure i obavljali manje popravke nemaju stručno restauratorsko obrazovanje, pa im se ne dopušta da to i dalje čine. Sprečavanje održavanja Patuma izvan sezone: dan nakon UNESCO-ova proglašenja Patronat je održao sastanak na kojem se raspravljalo o održavanju izvanrednog Patuma na dan sveca zaštitnika Berge u prosincu, kojim bi se proslavilo dobivanje statusa remek-djela. Prijedlog je odbačen s razlikom od jednog glasa, nakon napete i duge rasprave. Opasnosti od rasta turizma: u izvještajima o dobivanju statusa remek-djela baštine čovječanstva mediji su najavljivali da će to pomoći realizaciji plana gradskih vlasti da se izgradi “muzej u stilu Guggenheima” od četiri tisuće i petsto četvornih metara (Rosiñol 2005).⁴⁶ Ravnatelj UNESCO-ova ureda u Kataloniji, Agustí Colomines, bar je u nekoj mjeri bio svjestan ironičnosti situacije. “Od današnjeg će vas dana zasuti lavina turista: pazite da ne pokvarite svetkovinu”, upozorio je stanovnike Berge (Rosiñol 2005).

A možda baš i neće. Patum je bio jedan od četrdeset i tri dobitnika od šezdeset i četiri kandidature 2005. godine, što je gotovo jednako ukupnom

⁴⁵ Usp. http://www.unesco.org/culture/intangible-heritage/38eur_uk.htm.

⁴⁶ Aluzija je naravno na revitalizaciju Bilbaa utemeljenu na turizmu.

broju svih statusa dodijeljenih od 2001. do 2003. godine, kada ih je bilo četrdeset i sedam. Riječ je o nastojanju da se razgrabi plijen u sustavu koji je pred nestankom. Naime, proglašenje 2005. godine bilo je posljednje. Dana 20. siječnja 2006. godine Rumunjska je kao trideseta nacionalna država ratificirala UNESCO-ovu *Konvenciju o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*, čime je ta konvencija stupila na snagu.⁴⁷ Popis remek-djela sada će zamijeniti *Reprezentativna lista nematerijalne kulturne baštine čovječanstva*, a kriterije će odrediti Međuvladin odbor u koji će ući predstavnici država potpisnica, među kojima trenutno nije Španjolska. Pretpostavlja se da će samo ona remek-djela iz država potpisnica biti prenesena u novu listu (Valdimar Hafstein, osobna komunikacija, 26. siječnja 2006).

Na dan sveca zaštitnika grada u prosincu nije se održao izvanredni Patum, ali je zato premijerno izvedena misa lokalnog skladatelja s prilagođenom glazbom iz Patuma, a na glavnom je trgu uz mali vatromet izveden Ples orla. Sve su to dobro poznati primjeri građanske liturgije Patuma, koji su počeli kad se o svetkovini prvi puta počelo razmišljati tijekom 1890-ih u kontekstu pripreme njezine prve ciljane izvedbe za stranu publiku (Noguera i Canal 1992). Posljednja zgoda dogodila se u ožujku 2006. godine kada je nestala diplomatska torba španjolskog ambasadora koja je sadržavala UNESCO-ov certifikat o dobivanju statusa remek-djela. UNESCO je obećao da će za dva do tri mjeseca poslati zamjenski certifikat koji će biti "jednako autentičan" kao i izvornik. On će se izložiti u "preuređenom gradskom muzeju", o kojem se više ne govori kao o novom Guggenheimu (Perden el diploma 2006). Baš kao što je bio slučaj i s mnogim drugim ulaganjima grada Berge u ono što je taj čas trebalo biti *deus ex machina*, čini se da je i avantura s UNESCO-om za sada propala, premda je Patronat, dakako, još uvijek na životu. Ovako, evo, svršava folklor: ne katastrofalnim gubitkom nego sporim procesom samoootuđenja. Ne s praskom, nego sa cviležom.⁴⁸

Preveo: Mateusz-Milan Stanojević

⁴⁷ Usp. http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=31424&URL_DO=DO_TO PIC&URL_SECTION=201.html.

⁴⁸ Noyes na ovom mjestu parafrizira T. S. Eliota, pa je i prijevod usklađen s prijevodom Antuna Šoljana (op. prev.).

Literatura:

- American Folklore Society.** 2004. "American Folklore Society Recommendations to the WIPO Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge, and Folklore". *Journal of American Folklore* 117/456:296-299.
- Al-Azmeh, Aziz.** 1996. *Islam and Modernities*. London: Verso.
- Armengou i Feliu, Josep.** 1994 [1968]. *La Patum de Berga*. Berga i Barcelona: Albi/Columna.
- Bauman, Richard.** 1986. "Performance and Honor in 13th-Century Iceland". *Journal of American Folklore* 99/392:131-150.
- Bauman, Richard i Roger D. Abrahams,** ur. 1981. "And Other Neighborly Names". *Social Process and Cultural Image in Texas Folklore*. Austin: University of Texas Press.
- Bauman, Richard i Charles L. Briggs.** 1990. "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life". *Annual Review of Anthropology* 19:59-88.
- Bauman, Richard i Charles L. Briggs.** 2003. *Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bausinger, Hermann.** 1966. "Zur Kritik der Folklorismuskritik". U *Populus Revisus*. Hermann Bausinger, ur. Tübingen: Universität Tübingen, 61-75.
- Beetham, David.** 1987. *Bureaucracy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bendix, Regina.** 1997. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bendix, Regina.** 1999. "The Compromises of Applying Theories in the Making. Response to Klaus Roth's Orally Delivered Paper". *Journal of Folklore Research* 36/2-3:215-218.
- Bendix, Regina i Dorothy Noyes,** ur. 1998. *In Modern Dress. Costuming the European Social Body, 17th – 20th Centuries*. *Journal of American Folklore* 111/440.
- Benhabib, Seyla.** 2002. *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- Boas, Franz.** 1927. *Primitive Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Briggs, Charles i Clara Mantini-Briggs.** 2003. *Stories in the Time of Colera. Racial Profiling During a Medical Nightmare*. Berkeley: University of California Press.
- Brown, Michael F.** 2003. *Who Owns Native Culture?* Cambridge: Harvard University Press.
- Cantwell, Robert.** 1993. *Ethnomimesis. Folklife and the Representation of Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Cohen, Norm.** 1974. "Robert W. Gordon and the Second Wreck of 'Old 97'". *Journal of American Folklore* 87/343:12-38.
- Dumont, Louis.** 1986. *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

- Dundes, Alan.** 1965. "What is Folklore?" U *The Study of Folklore*. Alan Dundes, ur. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1-3.
- Edelman, Murray.** 1977. *Political Language. Words That Succeed and Policies That Fail*. New York: Academic Press.
- Espelt, Albert.** 2004. *La Patum, una altra visió*. Neobjavljen završni seminarski rad. Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Expert Criticises Copyright Bill.** 2005. *Ghanamusic.com*, 19. travanja. [http:// www.ghanamusic.com/artman/publish/article_1736.shtml](http://www.ghanamusic.com/artman/publish/article_1736.shtml).
- Evans-Pritchard, Deirdre.** 1987. "The Portal Case. Authenticity, Tourism, Traditions, and the Law". *Journal of American Folklore* 100/397:287-296.
- Feld, Steven.** 1994. "From Schizophrenia to Schismogenesis. On the Discourses and Commodification Practices of 'World Music' and 'World Beat'". U *Music Grooves. Essays and Dialogues*. Charles Keil i Steven Feld. Chicago: University of Chicago Press, 257-289.
- Franco, Jean.** 1988. "Beyond Ethnocentrism. Gender, Power, and the Third-World Intelligentsia". U *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson i Larry Grossberg, ur. Urbana: University of Illinois Press, 503-515.
- Freud, Sigmund.** 1966-1974. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. James Strachey, ur. u suradnji s Annom Freud, uz pomoć Alixa Stracheya i Alana Tysona. London: Hogarth Press.
- Gabilondo, Joseba.** 1999. "Bernardo Atxaga's Seduction. On the Symbolic Economy of Postcolonial and Postnational Literatures in the Global Market". U *Basque Cultural Studies*. William A. Douglass, Carmelo Urza, Linda White i Joseba Zulaika, ur. Reno: University of Nevada Basque Studies Program, 106-133.
- Hafstein, Valdimar.** 2004a. "The Politics of Origins. Collective Creation Revisited". *Journal of American Folklore* 117/465:300-315.
- Hafstein, Valdimar.** 2004b. "WIPO. Update on Intellectual Property". *SIEF News* 3/2:10-11.
- Handler, Richard.** 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Handler, Richard i Jocelyn Linnekin.** 1984. "Tradition, Genuine or Spurious". *Journal of American Folklore* 97/385:273-290.
- Harrison, L. E., i Samuel P. Huntington,** ur. 2000. *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books.
- Herzfeld, Michael.** 1992. *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hirschman, Albert O.** 1970. *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge: Harvard University Press. = 2010. *Izlazak, glas i lojalnost. Reakcije na propadanje tvrtki, organizacija i država*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti. Preveo Davor Stipetić.

- Hofer, Tamás.** 1984. "The Perception of Tradition in European Ethnology". *Journal of the Folklore Institute* 21/2-3:133-147.
- Hufford, Mary.** 2000. *Tending the Commons. Folklife and Landscape in Southern West Virginia*. Washington DC: American Folklife Center Online Presentation for the National Digital Library at the Library of Congress. <http://memory.loc.gov/ammem/cmnshtml/cmnshtml.html>.
- Jabbour, Alan.** 1983. "Folklore Protection and National Patrimony. Developments and Dilemmas in the Legal Protection of Folklore". *Copyright Bulletin* 17/1:10-14.
- Jeggle, Utz i Gottfried Korff.** 1986. "On the Development of the Zillertal Regional Character. A Contribution to Cultural Economics". U *German Volkskunde*. James R. Dow i Hannjost Lixfeld, ur. Bloomington: Indiana University Press, 124-139.
- Jo al Fòrum no hi participo.** 2004. *El pèsol negre. Publicació llibertària del Berguedà* 2/16:5.
- Kaschuba, Wolfgang.** 1999. "Folklore and Culturalism. With Response by Regina Bendix". *Journal of Folklore Research* 36/2-3:173-184.
- Kingdon, John W.** 1995. *Agendas, Alternatives, and Public Policies*. New York: Addison-Wesley.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara.** 1998. *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara.** 2004. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International* 56 /1-2:52-65. = dijelom u ovom zborniku.
- Kuper, Adam.** 1999. *Culture. The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lau, Kimberly J.** 2000. "Serial Logic. Folklore and Difference in the Age of Feel-Good Multiculturalism". *Journal of American Folklore* 113/447:70-82.
- Lessig, Lawrence.** 2001. *The Future of Ideas. The Fate of the Commons in a Connected World*. New York: Random House.
- Lipp, Carola.** 2005. "Kinship Networks, Local Government, and Elections in a Town in Southwest Germany, 1800-1850". *Journal of Family History* 30/4:347-365.
- Magliocco, Sabina.** 2004. *Witching Culture. Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Martin, Elizabeth A.**, ur. 2002. *A Dictionary of Law. Oxford Reference Online*. Oxford: Oxford University Press. <http://www.oxfordreference.com>.
- Martínez-Alonso Camps, José Luis i Tamyko Ysa Figueras.** 2001. *Les personificacions instrumentals locals a Catalunya. Organismes autònoms, consorcis, mancomunitats i societats públiques*. Barcelona: Escola d'Administració Pública de Catalunya.
- Noguera i Canal, Josep.** 1992. *Visió històrica de la Patum de Berga*. Barcelona: Dalmau.
- Noyes, Dorothy.** 2003a. "Group". U *Eight Words for the Study of Expressive Culture*. Burt Feintuch, ur. Urbana: University of Illinois Pres, 7-41.

- Noyes, Dorothy.** 2003b. *Fire in the Plaça. Catalan Festival Politics after Franco*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Noyes, Dorothy.** 2004. "Folklore". U *Social Science Encyclopedia*. Svezak 1. Uredili Adam Kuper i Jessica Kuper. New York: Routledge, 375-378.
- Noyes, Dorothy.** 2006. "From Homeric Epic to Open-Source Software. Toward a Network Model of Invention". Izlaganje na konferenciji *Contexts of Invention. A Working Conference of the Society for Critical Exchange*. Cleveland: Case Western Reserve University.
- Perden el diploma.** 2006. "Perden el diploma que declara la Patum patrimoni de la humanitat per la Unesco". *Catalunya Informació*, 9. ožujka. <http://www.catalunyainformacio.com/noticia/not201429721.htm>.
- Rikoon, J. Sanford.** 2004. "On the Politics of the Politics of Origins. Social (In)Justice and the International Agenda on Intellectual Property, Traditional Knowledge, and Folklore". *Journal of American Folklore* 117/465:325-336.
- Robinson, Jancis,** ur. 1994. *The Oxford Companion to Wine*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosiñol, Xavi.** 2005. "La Patum de Berga, declarada Patrimoni de la Humanitat". *Avui*, 26. studenog. <http://www.avui.es>.
- Rumbo, Albert.** 2004. "Turisme i festes populars. La Patum de Berga. Actualitat cultural-Opinió". *LaMalla.net*, 9. lipnja. http://www.lamalla.net/canal/actualitat_cultural/festes_populars/article.asp?id=150939.
- Scher, Philip W.** 2002. "Copyright Heritage. Preservation, Carnival and the State in Trinidad". *Anthropological Quarterly* 75/3:453-484.
- Scott, James C.** 1998. *Seeing Like a State*. New Haven: Yale University Press.
- Seeger, Anthony.** 1987. *Why Suyà Sing. A Musical Anthropology of an Amazonian People*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shuman, Amy.** 1993. "Dismantling Local Culture". *Western Folklore* 52/2-4:345-364.
- Silverman, Carol.** 2005. "Cultural Heritage and the Nation/State. Balkan Romani Dilemmas". Izlaganje na konferenciji *Cultural Circulations. The Movement of People, Goods, and Ideas*. Columbus: Ohio State University.
- Silverstein, Michael i Greg Urban,** ur. 1996. *Natural Histories of Discourse*. Chicago: University of Chicago Press.
- UNESCO.** 2003. *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=15782&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. = usp. 2005. *Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*. <http://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/327387.html>.
- UNESCO i WIPO.** 1985. *Model Provisions for National Laws on Protection of Expressions of Folklore Against Illicit Exploitation and Other Prejudicial Actions*. <http://www.wipo.int/export/sites/www/tk/en/folklore/1982-folklore-model-provisions.pdf>.

- Uría, Lluís.** 2005. "La Patum, obra maestra mundial". *La Vanguardia Digital*, 26. studenog. <http://www.lavanguardia.es>.
- Weber, Steven.** 2004. *The Success of Open Source*. Cambridge: Harvard University Press.
- WIPO.** 2004. *The Protection of Traditional Cultural Expressions/Expressions of Folklor. Overview of Policy Objectives and Core Principles* (WIPO/GRTKF/IC/7/13). Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore. Sedma sesija, Geneva. http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_7/wipo_grtkf_ic_7_3.pdf.
- Yúdice, George.** 2003. *The Expediency of Culture. Uses of Culture in the Global Era*. Durham: Duke University Press.

Dorothy Noyes radi na Sveučilištu Ohio State, ravnateljica je Centra za folkloristiku pri istom sveučilištu te suradnica Centra Mershon. Bavi se etnološkom i folklorističkom metodologijom i teorijom, problemima rubnih zajednica u nacionalnom i globalnom kontekstu, te poviješću i prijedporima kulturnih režima, baštinskih i reprezentacijskih praksi i politika i dr. Autorica je nekoliko knjiga, među kojima i *Fire in the Plaça: Catalan Festival Politics after Franco* (2003). Tekst koji donosimo u zborniku, prvotno objavljen 2006. godine u časopisu *Cultural Analysis*, nastavak je istraživanja predstavljenih u toj knjizi. Noyes u tom utjecajnom tekstu analizira teorijsku i institucionalnu podlogu doslovce krvavih događaja vezanih uz višegodišnji proces ustanovljavanja Patuma iz Berge kao (reprezentativne) nematerijalne kulturne baštine.