

# ZELENA PUŠČAVA

## Kulturna krajina iz »domačinskega zornega kota«

---

Matej Vranješ

---

281

### IZVLEČEK

Prispevek predstavlja antropološko študijo domačinskih reprezentacij spreminjanja kulturne krajine in odnosov med akterji njenega reproduciranja v dolini Trente. V reprezentacijah tipa »zelena puščava« prihajata do izraza »domačinski model« in vrednotenje lokalne kulturne krajine. V dojemanja krajinskih sprememb in želje po ohranjanju kulturne krajine so investirane skrbi o prihodnosti doline. Domačinske reprezentacije kulturne krajine se izražajo tudi v vrednotenju vloge ključnih akterjev njenega reproduciranja: domačinov, vikendašev in Triglavskega narodnega parka.

**Ključne besede:** antropologija krajine, kulturna krajina, zaraščanje, vikendaštvo, Triglavski narodni park, Trenta

### ABSTRACT

The article presents an anthropological study of local representations of the changes in a cultural landscape and the relationships between the actors of the landscape's reproduction in the Trenta Valley. These representations reflect an integral experience of space (place and landscape) in which spatial perceptions, values and practices are inseparably linked. The locals incorporate their fears about the valley's future in their perception of landscape changes and in their wishes to preserve the cultural landscape. The local representations of the cultural landscape are also expressed in their judgement of the roles of the key actors of the landscape's reproduction: the locals themselves, weekend cottage owners, and the Triglav National Park

**Key words:** landscape anthropology, cultural landscape, weekend cottage owners, Triglav National Park, Trenta Valley

### Kulturna krajina v antropologiji in humanistiki

Zadnji desetletji prejšnjega stoletja beležita ponovno oživljanje zanimanja za (kulturno) krajino kot objekt preučevanja znotraj različnih humanističnih ved (zlasti socialne/kulturne antropologije, humane geografije in arheologije) ter z različnih metodoloških in epistemoloških izhodišč. Čeprav je v teh zanimanjih opredelitev krajine skorajda preveč, lahko poenostavljeno rečemo, da različni koncepti odražajo analitične pristope, ki se v grobem cepijo v dveh smereh: na eni strani h krajini

opredeljeni kot »zunanje«, materialno, človekovim čutilom (zlasti vidu) in delovanju neposredno dostopno zemeljsko površje, na drugi strani pa h krajini opredeljeni kot človeku, družbi oz. kulturi »notranji« rezultat reprezentacij, tj. percepcij, upodobitev, upomenjanj, vrednotenj, ipd.<sup>1</sup> Tako h kulturni krajini kot h krajini nasploh<sup>2</sup> lahko torej pristopamo z vidika človekovega oz. družbenega delovanja in vedenja ali z vidika človekove oz. družbene reprezentacije. Tako je na primer kulturna krajina kot objekt proučevanja v družboslovje vstopila kot »vizualni«, materialni rezultat človekovega delovanja ali bolje – delovanja določene »kulturne skupine« (in njenega tako rekoč tipičnega načina življenja – *genre de vie*) na svoje življenjsko okolje. Po drugi strani je več kot pol stoletja kasneje krajina (nasploh) postala ponovno aktualna skoraj izključno z vidika različnih oblik in načinov njene percepcije in reprezentacije. V prvem primeru je bila to zasluga začetnikov t. i. klasične kulturne geografije, ki se je okoli koncepta kulturne krajine v začetku prejšnjega stoletja celo formirala.<sup>3</sup> V drugem primeru pa kot nosilce reaktualizacije problematike (kulturne) krajine velja izpostaviti več družboslovnih smeri – poleg humanistične (»fenomenološke«) in nove kulturne geografije ter arheologije nedvomno tudi socialno/kulturno antropologijo oziroma t. i. »antropologijo krajine«.<sup>4</sup>

Potem ko je bila v antropologiji (kulturna) krajina kot fizična, materialna (»objektivna«) realnost vrsto let zreducirana na nujno ozadje, okvir socialne drame, vsaj od Malinowskega naprej koristen kvečjemu za pričaranje »efekta udeleženosti«, v devetdesetih letih 20. stoletja (krajina nasploh) vstopi v središče zanimanja skorajda izključno skozi njen reprezentacijski aspekt. Prevlada slednjega nad prvim, recimo mu »materialnim« oz. »zunanjim« aspektom, je v sodobni humanistiki postala že tako očitna, da se kmalu pojavijo opozorila, kako bi se moralo proučevanje krajine pravzaprav posvečati študiju obeh (gl. npr. Layton in Ucko 1999; Shields 1991; Hirsch 1995; Norton 1989). V pričujočem kontekstu je takšno opozorilo na mestu zato, ker imamo opravka s kulturno krajino, ki jo v prvi vrsti razumemo kot rezultat človekove dejavnosti, prakse. Takšna opredelitev zahteva osvetlitev različnih aspektov odnosov človek - kultura - krajina (tj. tako percepcije kot prakse) ter posledično kar kliče po tisti točki gledišča, ki jo klasična antropologija označuje z »domačinski

<sup>1</sup> Glej npr.: Bender in Winer 2001; Bender 1993; Crang 1998; Hirsch in O'Hanlon 1995; Norton 1989; Tillley 1994; Tuan 1974; Ucko in Layton 1999; Feld in Basso 1996; Paysage 1995.

<sup>2</sup> Spočetka lahko pojem kulturne krajine razločimo od t. i. naravne krajine tako, da prvo opredelimo kot rezultat oz. izraz človekovega obstoja in delovanja v drugi (ki je na nek način njena dialektična, lahko tudi »hipotetična« (hevristična) podstat).

<sup>3</sup> Med začetniki takšne kulturne (oz. humanistično usmerjene) geografije velja omeniti zlasti dva vplivna raziskovalca iz prve polovice 20. stoletja: Vidala de la Blancheja v Franciji in Carla Sauerja v ZDA. Za oba velja, da sta, prvi morda manj, drugi bolj eksplicitno, v središče geografskega zanimanja postavila kulturno krajino kot izraz delovanja določene kulture v določenem naravnem okolju. Znamenita je na primer Sauerjeva definicija, po kateri je »kultura agent, naravno okolje medij, kulturna krajina rezultat« (gl. Hirsch 1995: 9).

<sup>4</sup> Med tovrstnimi socialno- oz. kulturnoantropološkimi deli velja izpostaviti zlasti sledeče zbornike: Hirsch in O'Hanlon 1995; Feld in Basso 1996; Bender in Winer 1993; Ucko in Layton 1999.

zorni kot«. <sup>5</sup> Da pa le-tega ne bi poenostavljeno zoževali na zgolj enega od možnih reprezentacijskih aspektov krajine, si lahko pomagamo s hevrističnim razlikovanjem, po katerem se nam dualizem v možnih pristopih k proučevanju kulturne krajine v resnici podvoji: če h kulturni krajini pristopamo z vidika krajine same (kot »objekta«), imamo opravka bodisi s (krajino kot) reprezentacijo (a1) bodisi zunanjo, »materialno« realnostjo (a2). Če pa kulturno krajino preučujemo z vidika kulture oz. človeka kot dejavnega udeleženca, imamo opravka z akterjevimi reprezentacijami, videnjem (b1) in akterjevim delovanjem, odločitvami, vedenjem (b2).

Povsem razumljivo je, da »domačinski zorni kot« ne more biti v vidnem polju tistih, ki koncept krajine omejujejo na njen zunanji, materialni, »objektivni« aspekt (klasična kulturna geografija; a2 in deloma b2). Zanimivo pa je, da se takšnemu pogledu izogibajo tudi nekateri predstavniki francoske etnologije, s tem ko domačinom odrekajo zmožnost reprezentacije »tipa krajine«. To odrekanje je posledica dejstva, da v opredeljevanju koncepta krajine morda preveč dosledno sledijo etimologiji same besede. <sup>6</sup> Tako npr. Lenclud (1995: 3–10) v svojem prispevku k etnologiji krajine ugotavlja, da je pogoj izkustva »tipa krajine« obstoj niza prototipskih lastnosti, pravzaprav vizualnega, estetskega modela, s katerim akterji neko empirično zaznavo primerjajo in jo, seveda v kolikor modelu ustreza, doživljajo kot »pejsaž«. Glede na to, da Lenclud izpostavlja prepoznavanje estetskih modelov,

<sup>5</sup> Koncept »domačinskega zornega kota« se pogosteje pojavlja v antropoloških teoretskih razpravah glede metodologije in epistemologije etnografskega dela vsaj od šetdesetih let prejšnjega stoletja naprej. Čeprav je o imperativu opisovanja kulture, kot jo »vidijo« domačini, pisal že Malinowski (1961[1921]: 25), lahko rečemo, da vprašanje postane resnično centralno zlasti s prenosom lingvistično-antropoloških konceptov »(fon)etsko« in »(fon)emsko« (prim. Pike 1967; Harris 1976) na polje proučevanja, razlage in razumevanja kulture nasploh. Poenostavljeno lahko rečemo, da smo pri etnografskem delu »primorani« ubrati pot med dvema skrajnima, le navidez nasprotujočima si pristopoma: *etskim*, ki temelji na opisovanju »druge« kulture tako, kot jo vidi in razlaga (z uporabo lastnih konceptov in pojmov) relativno oddaljeni opazovalec – znanstvenik, ter *emskim*, ki temelji na opisovanju kulture, kot jo razumejo in artiklulirajo opazovanci, skratka »domačini«. Čeprav se zdi, da se je v post-kolonialnem in post-modernem duhu trdno uveljavila zahteva po nujnem upoštevanju *emskega* zornega kota, tudi ta prinaša nemalo zagat: spoznanje, da je podajanje domačinskega zornega kota *in ultima analysi* vedno »obremenjena« etnografova interpretacija; da opazovalec in opazovanec v interakciji nujno vplivata drug na drugega; ter spoznanje, da je »zorni kot domačinov« le posplošeno podajanje bolj ali manj raznolikih (subjektivnih) pogledov (prim. npr. Layton 1997: 184–215; Eriksen 2004: 42–87). Lahko rečemo, da se tudi na temelju teh vprašanj v širše pojmovani postmodernej antropologiji uveljavijo interpretivizem, reflektivnost in etnografsko eksperimentiranje: prvi kot spoznanje, da je etnografovo delo pravzaprav prevajanje (»branje«) pomenov, ki jih lastnemu vedenju oz. kulturi pripisujejo domačini (Geertz 1973); druga kot vključevanje etnografovih osebnih doživetij in dialogov z informatorji; tretje pa kot klic po nekonvencionalnih oblikah pisanja etnografij (Marcus in Fisher 1986).

Zaradi omenjenih zagat v dialektiki *emskega* in *etskega* v pričujočem tekstu »domačinski zorni kot« dosledno dajem v narekovaje. Čeprav se po eni strani trudim interpretirati pomene, ki jih domačini pripisujejo kulturni krajini in krajiniotvornim praksam, je to vendarle moja interpretacija. Prav tako »domačinski model« nikakor ne označuje uniforme reprezentacije kulturne krajine, pač pa tiste predstave o »tipični«, »avtentični« krajini ter o »tradicionalnih« prostorskih praksah, ki so po mojem mnenju znotraj lokalne skupnosti posebej dominantne (prevladujoče) in socialno relevantne; čeprav gre, kot vedno, tudi za subjektivne predstave in doživljanja.

<sup>6</sup> Sama beseda krajina naj bi tako v germanskih (*landschap*, *landscape*, *landschaft*) kot v romanskih jezikovnih različicah (*paysage*, *paesaggio*) izvirala zlasti iz uporabe v slikarstvu, tj. krajinarstvu 16. stoletja (Hirsch 1995: 2–8; Layton in Ucko 1999: 1–2; Tilley 1994: 24; Walter 1991).

ki temeljijo na krajinskih vrednotah slikovitosti, spektakla, gole vizualne estetike, kot se je zlasti promovirala skozi slikarski, literarni in seveda turistični diskurz, ni presenetljivo, da se mu »na terenu« poraja dvom, da bi ljudje svoje (vsakodnevno) življenjsko okolje doživljali kot krajino (ibid.: 10–15). Če pustimo ob strani, da takšna opazka domačine *in ultima analysi* poenostavljeno konstruira kot »nevedneže«, ki bodisi niso seznanjeni z estetskimi modeli bodisi svojega okolja ne (z)morejo dojeti kot le-tem ustrezajočega, lahko ugotovimo, da je izločitev »domačinskega zornega kota« posledica ozke vizualno-estetske, že tako zgolj na reprezentacijski vidik zožene opredelitve pojma krajina (fr. *paysage*) (a1 in le deloma b1). Pri ukvarjanju s kulturno krajino bi se morda veljalo takšnim zoženim opredelitvam izogniti, saj sicer iz zornega kota že a priori izločimo nekatere izmed zgoraj naštetih hevrističnih aspektov (a1 do b2 idr.). Tako tudi »domačinski zorni kot« v naslovu pričujočega prispevka še ne pomeni, da imamo opravka zgolj z domačinskimi reprezentacijami, čeprav le-te v odnosu do izgleda in kvalitete krajine morda izstopajo. Očitno je namreč, da odnos med domačinom in krajino (oz. njeno reprezentacijo) v glavnem ni omejen zgolj na percepcijo, še manj na golo estetsko (ne)doživljanje in vrednotenje, pač pa zajema raznovrstne pomene in celovito izkustvo (tudi skozi prakso, vedenje, posredovano izkustvo (npr. zgodbe), socializacijo ...), doživljanje »izgleda«, kvalitete oz. človeško preoblikovanega zemeljskega površja nasploh. V Lencludovi (in podobnih) shemi pa je nasprotno le eno izmed možnih izkustev prostora izpostavljeno kot izkustvo krajine *par excellence*.

Na drugi strani se je zanimanje za krajino, vsaj v antropologiji angleškega govornega področja, ki besedo *landscape* uporablja kar se da široko, v veliki meri uveljavilo ravno skozi proučevanje »domačinskega zornega kota« (Hirsch 1995). Dejstvo, da med takšnimi pristopi prednjačijo študije opravljene med avstralskimi staroselci oz. med t. i. arhaičnimi, eksotičnimi »antropološkimi« ljudstvi nasploh, se zdi za »klasično« antropologijo že kar simptomatično. Pri tem pa velja opozoriti na zanimivo analogijo z zgornjo zamejitvijo krajine na vizualno-estetski *paysage*. Tudi v omenjenih interpretacijah »domačinskega zornega kota« v ospredje stopa krajina zlasti kot reprezentacija, formirana na podlagi upomenjanja percepiranega zemeljskega površja skozi primerjavo s tako rekoč danim, nespremenljivim modelom, strukturo kulture, namreč skozi interpretacijo in izkustvo življenjskega okolja na podlagi mitološke naracije. V teh pristopih je sicer s kompleksnim preučevanjem samih reprezentacijskih aspektov in njihovih družbenih relevantnosti presežen koncept krajine zožen na golo vizualno-estetsko izkustvo (gl. npr. Hirsch in O'Hanlon 1995). Vendar pa izven zornega polja, razen izjemoma (npr. Bloch 1995; Cadiou; Lugibuhl 1995), ostajajo vprašanja, kako so reprezentacije in materialne prakse (vedenje) (b2) medsebojno povezane, ali pa npr. kako se izkustvo krajine spreminja v času in prilagaja spremembam in siceršnji kvaliteti krajine »izven nas« (a2).

Tako v navedenih primerih kot v številnih pristopih, ki se posvečajo topikam kot na primer: simbolika krajine, vpisi različnih kulturnih (tudi ideoloških) pomenov in družbenih razmejevanj v percepcije krajine ..., kultura pogosto nastopa kot nekakšna meta-realnost vpisana v krajino kot *tabula rasa*, ali pa je, kot se izrazi Hirsch (1995:

5), »en pol izkustva notranjega krajini (reprezentacijski) posplošen na izkustvo krajine *tout court*«. Zdi se, da antropologija razpolaga z idealnim metodološkim aparatom za preučevanje izkustva in družbene produkcije krajine v vsej paleti možnih aspektov, vendar pa tega še ni povsem izkoristila. Na dialektično in ne dualistično razumevanje polov fenomena krajine (subjektivno - objektivno, praksa - percepcija, okolje - reprezentacija, narava - kultura) sicer opozarjajo številni teoretiki družbene prostorskiosti – tudi tisti, ki se podrobneje posvečajo krajini (gl. Tilley 1994; Hirsch 1995; Bender 2001; Shields 1991; Layton in Ucko 1999; Norton 1989). Če omenimo samo Tilleya, ki v ospredje postavlja ravno »domačinski zorni kot«: »V percepciji sveta in v (utalitarni ali simbolni) porabi virov iz tega sveta so pomeni utelešeni v objektih okolja vključeni v izkustvo subjektov (...), vendar v terminih historičnosti doživetih izkustev v tem svetu. (...) Krajine so doživljane v praksi, v življenjskih aktivnostih« (Tilley 1994: 23). Razumljivo je, da Tilley, kot tudi mnogi drugi, eksplicitno zavrača zamejeno kognitivistično razumevanje krajine: »Zavračam pojem krajine vezan izključno na obliko mentalne reprezentacije in kognicije. S »krajino« (ang. *landscape*, op. M. V.) se nanašam na fizično in vizualno obliko površja kot okolja in kot okvirja, v katerem se dogajajo *locales*, in v dialektičnem odnosu, do katerega so pomeni ustvarjeni, reproducirani in transformirani«<sup>7</sup> (ibid.: 25).

To dvojnost se mi v pričujočem kontekstu zdi smiselno poudarjati predvsem zato, ker je ravno kulturna krajina tisti fenomen, pri katerem so reprezentacije in delovanje, tj. »krajnotvorne« prakse, še zlasti tesno povezane. Odnos med domačinom in obkrožajočo kulturno krajino se odvija skozi široko paleto izkustev, ki so lahko neposredna ali posredovana. Ta izkustva se odvijajo in posredujejo v specifičnih družbeno-prostorskih kontekstih, v katerih so nenehno kulturno predelovana, tj. »upomenjana«. Za celovito razumevanje krajinskih reprezentacij in praks je torej potrebno razumevanje, kako in zakaj se v različnih kontekstih ter v določeni časovni perspektivi ti pomeni utrjujejo in reproducirajo, zakaj so nekatere prostorske reprezentacije in prakse pogostejše in družbeno relevantnejše (Layton in Ucko 1999: 1–20; Shields 1991: 3–70). Ali, če se izrazimo še z besedami Hirscha (1995: 23), kulturno krajino velja razumeti in proučevati predvsem kot »kulturni proces«.

Zelena puščava v naslovu nastopa kot metafora za posebne vrste reprezentacij, izkustev in praks, vezanih na spreminjanje kulturne krajine »zunaj nas (njih)«. Pravzaprav zastopa dialektično nasprotje kulturne krajine, njen antipod. Zelena puščava je metafora za spreminjanje, ki ga domačini z eno besedo označujejo kot »zaraščanje«, tj. za percepcije in vrednotenja zaraščanja, povezane s spremembami dojetimi kot propadanje, izginjanje, nazadovanje, umikanje kulturne krajine. Pridevnik »zeleno« dobiva ob percepciji »puščave« negativno konotacijo: narava, ki nadomešča kulturo, divjina, ki izpodriva civilizacijo. Kot bo razvidno iz nadaljevanja, so reprezentacije tipa »zeleno puščave« neločljivo povezane z vsemi naštetimi aspekti fenomena kulturne

<sup>7</sup> Z izrazom *locales* se Tilley nanaša na Giddensov pojem prizorišča, kot ga ta opredeli znotraj svoje teorije strukturacije. »Prizorišče« je materialno okolje družbene interakcije. Akterji skozi interakcijo elemente tega okolja bolj ali manj rutinirano uporabljajo (»koristijo«) in jim skozi takšno rabo tudi določajo (»pripisujejo«) pomen (Tilley 1994: 19; prim. Giddens 1984: 118–119). Lahko rečemo, da so na ta način pravzaprav strukturirane in normirane rabe okolja in rabam adekvatni kulturni pomeni.

krajine in krajine nasploh. Pri interpretiranju domačinskega doživljanja »zelene puščave« skušam odgovoriti vsaj na nekatera izmed možnih vprašanj: Kako je percepcija krajine opredeljena v odnosih do množice ostalih pomenov in vrednot, ki jih (lokalna) kultura proizvaja? Kako nekatere spremembe v krajini nastopajo kot temeljni simbol siceršnjih družbeno-ekonomskih in prostorskih sprememb? Kako so reprezentacije vezane na ekonomijo preživetja nekoč in danes, na »*genre de vie*«? Kakšen je odnos reprezentacij in praks – kako se npr. pretekle prakse odražajo v percepcijah »zelene puščave« in kako se te odražajo v današnjih praksah in strukturah odločitev? In končno, kakšno vlogo igrajo domačinska izkustva in reprezentacije krajine v vrednotenju drugih dveh pomembnih akterjev reprodukcije lokalne kulturne krajine: vikendašev in Triglavski narodni park?

V nadaljevanju podajam nekatere izsledke iz antropološke terenske raziskave, ki jo od leta 2002 pa vse do danes (2005) opravljam na Bovškem, zlasti v dolini Trente, ki v celoti spada v TNP.<sup>8</sup> Terensko delo je prvenstveno namenjeno izdelavi doktorske disertacije, ki sem jo prijavil na ISH – Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani. Osrednji namen širše raziskovalne naloge je sicer preveriti, ali si in kako si lokalno prebivalstvo prisvaja življenjsko okolje (teritorialnost), kako doživlja relativno »izgubljanje« prostorskega nadzora ter kako v tem kontekstu izreka lokalno pripadnost oziroma opredeljuje lokalnost. Na terenu sem seveda kmalu prišel do spoznanja, da so omenjene topike tesno povezane z različnimi konkretnimi oblikami (spreminjajočega se) odnosa med domačini in življenjskim okoljem – tudi s kulturno krajino. Zbrani etnografski podatki sicer temeljijo na opazovanju z udeležbo (v presledkih, z večmesečnim bivanjem v Bovcu in v sami Trenti), delno usmerjenim (»formalnim«) intervjuvanjem in številnimi neformalnimi razgovori. V okviru terenskega dela sem opravil (zapisal ali posnel) »formalne« intervjuje z okoli 45 domačini, pri čemer sem ključne informatorje (namensko) obiskal večkrat. Večina informatorjev biva v dolini Trente (Soča, Lepena, Trenta), del pa tudi v Bovcu in njegovi okolici. Neformalnih razgovorov, po spominu zabeleženih v terenskih zapiskih ali skozi intenzivna osebna doživetja celo trajno zapisanih v moj spomin, ni mogoče prešteti. Med drugim sem sodeloval (v glavnem kot odkriti opazovalec, z manjšimi sugestijami) pri formiranju lokalne civilne iniciative, nastale z namenom vplivanja na vsebino novega zakona o TNP. Nekatere preliminarne interpretacije sem nekaterim domačinom ponudil v branje, tako kot jim v branje nameravam ponuditi tudi etnografski del disertacije v nastajanju. Na ta način skušam ohranjati dialog z informatorji odprt in lahko rečem, da terensko delo še ni, če sploh kdaj bo, zaključeno.

## **Zelena puščava bovških dolin: ozadje**

Izkustvo kulturne krajine, doživljanje in vrednotenje krajinskih sprememb je med prebivalci bovških alpskih dolin skoraj brez izjeme tesno povezano s

<sup>8</sup> Z dolino Trente označujem območje zgornjega toka reke Soče od razpotegnjene vasi Soča navzgor, tj. vključujoč naselja: Soča, Lepena in Trenta s pripadajočimi zaselki.

posrednim ali neposrednim doživljanjem splošnih družbeno-ekonomskih, prostorskih in zlasti demografskih dogajanj v polpretekli zgodovini (po drugi svetovni vojni). V enem stavku lahko to dogajanje opišemo kot proces hitre in izrazite deagrarnizacije ter relativne industrializacije, ki pa ni potekala s takšno hitrostjo in v takšnem obsegu, da bi lahko zadržala prebivalstvo, ki se je sprostilo iz agrarno prenaseljenih alpskih dolin. V predstavah mnogih domačinov sta opuščanje agrarnega gospodarjenja (v prvi vrsti reja drobnice – planinsko pašništvo ipd.) ter množično izseljevanje dve plati istega procesa. Opisi razvojne stagnacije oz. nazadovanja lokalnih skupnosti so pogosto dopolnjeni z zamerami do tedanjih državnih intervencij in »razvojne politike«, katerih domačinsko vrednotenje lepo povzame oznaka časa: »*tist čajt, ko so nas gnali vn* (iz doline, op. a.)«. Izseljevanje je bilo tako izrazito, da so nekatera naselja doživela popoln demografski zlom, številna pa so danes demografsko ogrožena.<sup>9</sup> Množično izseljevanje je seveda spremljala socialno-ekonomska transformacija ter izrazito spreminjanje kulturne krajine in teritorialnega sistema. Za izseljenci so ostajale prazne, propadajoče domačije, gospodarska poslopja, prestaje in visokogorske planine. Neobdelane njive, nepokošene parcele in nepopaseni pašniki so se začeli zaraščati – »narava/divjina je začela ponovno izpodrivati kulturo/civilizacijo«. V takšni situaciji v lokalno okolje vstopita vsaj dva akterja, ki v procesu nadaljnega spreminjanja kulturne krajine (od)igrata ključni vlogi: vikendaši in Triglavski narodni park. Prvi od šestdesetih, zlasti pa sedemdesetih let 20. stoletja naprej množično, zlasti splošno »*za en črn in en bel*«, odkupujejo izpraznjene domačije in gospodarska poslopja in jih spreminjajo v počitniška bivališča. Triglavski narodni park, ustanovljen leta 1981, pa uveljavi dodatne predpise in strožji nadzor, ki naj bi posebej urejali tudi problematiko »*ohranjanja in razvijanja kulturne krajine*« oz. posegov v prostor nasploh.<sup>10</sup> Reprezentacije spreminjajoče se krajine so seveda odvisne zlasti od osebnega in kolektivnega, preteklega in današnjega domačinskega izkustva oz. odnosa do lokalnega okolja, vendar pa so tesno povezane tudi z odnosom in vrednotenjem vloge omenjenih »ne-lokalnih« akterjev.

Iz nadaljevanja bo razvidno, da se pri domačinskih reprezentacijah »zelene puščave« srečujemo z bolj ali manj osebnim izkustvom/doživljanjem domačega prostora, tj. kraja in krajine kot nosilcev pomenov, ki se reproducirajo znotraj lokalne kulture. Percepcije krajinskih sprememb, z eno besedo označene kot »zaraščanje«, so skoraj uniformne: spremembe so brez izjeme negativno vrednotene. Zaraščanje je dojeto tudi kot dokaz, pokazatelj, simbol povojnih splošnih negativnih družbeno-ekonomskih trendov, ki so dolino, kot se izrazi eden od informatorjev, »*konec osemdesetih letih pripeljali v stanje totalne depresije in apatije*«. Na podoben način so v reprezentacije in sodbe o izgledu (kulturne) krajine investirane skrbi o prihodnosti krajev oz. dolin. Je mar čudno, da se je ohranjanje kulturne krajine, pokošenih travnikov, izkrčenega gozda ... trdno zasedrilo v domačinski vrednotni

<sup>9</sup> V naseljih Trenta, Soča in Lepena se je npr. skupno število prebivalcev zmanjšalo z 818 leta 1948 na 293 leta 2002 (podatki Statističnega urada RS).

<sup>10</sup> Zakon o Triglavskem narodnem parku (Uradni list SR Slovenije št. 63–28/81).

sistem?<sup>11</sup> Vrednotenje je podprto z različnimi argumentacijami, po drugi strani pa ima določen vpliv na domačinske odločitve in prakse ter nenazadnje na držo do ključnih akterjev reproduciranja kulturne krajine.

## Domačinske reprezentacije zelene puščave

288 Predvsem za starejše domačine so vrednotenja spremenjene krajine bolj ali manj eksplicitno vezana na osebno izkustvo oz. doživljanja kraja, družine in intenzivnega delovnega odnosa s kulturno krajino. Spomine dopolnjujejo pogosto idealizirane predstave o življenju v nekdanjih vaških skupnostih, o nekdanji soodvisnosti in družbeni (lokalni) solidarnosti, vezani na dolgoletni sistem agropastoralnega gospodarjenja (pašne skupnosti na planinah, košnja, *bandranje* ...). Propadajoče domačije, staje in seniki, zaraščajoči se travniki in pašniki so v očeh večine domačinov podobe »izgubljenega raja« in izraz prekinjene (»neuspele«) kontinuitete prisotnosti izvorne skupnosti v določenem prostoru. Nekoč živahne doline so danes prazne in puste, krajina »izumira«, divjina nadomešča kulturo, ali kot se izrazi eden od informatorjev: »*Sej zdej me kar srce boli, kr gledam ..., ja, ku da bi počasi izumiralo, se kr neki zagrinja, ku da se zapira, ku da gre proti koncu.*« Tudi zaradi navezanosti na izvorni prostor in njegovo »idealizirano« podobo ima kulturna krajina za domačine status vrednote, ki marsikaterega izmed njih sili v ekonomsko neracionalen trud za njeno ohranjanje. Na osebni ali kolektivni ravni je kulturna krajina nekakšna materializirana vez s preteklostjo, za številne izseljence edina možnost, da z rodno grudo še ohranjajo nekakšen stik.

S tem ko je kulturna krajina dojeta kot rezultat oz. vpis življenja in dela prednikov v nediferencirani prostor, reproduciran tako rekoč od samega »nastanka kraja in skupnosti«, je trud ali vsaj želja po ohranjanju njene »izvorne« podobe tudi izraz odgovornosti in spoštovanja do dela prednikov. Kajti »*če so ta stari v tisteh cajteh, k ni blo neč lahko, to postavlji, da pol mi danes ne bi mogli (vzdrževati, op. a.)*«. Prepustiti krajino zaraščanju postane moralni prekršek, s katerim je dolgoletno delo »ta starih« razvrednoteno. Z opuščanjem agrarnega gospodarjenja in zlasti z množičnim razprodajanjem<sup>12</sup> domačih nepremičnin je vrednost »zemlje« ne le realno, ampak z domačinskega zornega kota tudi simbolno povsem izničena. Posedovati nekaj bolj ali manj rodovitne zemlje, skrbeti za travnike in pašnike je »*včasih neki pomenlo ..., bil je obdelan tist cajt vsak košček, kaj k se je dalo, obdelan, posečen (pokošen, op. a.), počiščen, ne morš verjeti, ku se je pazlo ..., vsaka bilka je bila pomembna*«. Nekvaliteten gozd, goščavje, ki danes zarašča še

<sup>11</sup> V svoji študiji Zafimaniry skupnosti na Madagaskarju Maurice Bloch presenečeno ugotavlja, kako je domačinsko pozitivno vrednotenje deforestacije povsem v nasprotju s »konvencionalno moderno evropsko estetiko« (*sic!*), razlog za to pa naj bi ležal v nekakšnem simbolnem poskusu minljivega človeka, da se vpiše v neminljivo krajino (Bloch 1995). Če zanemarimo vprašanje primernosti »metafizične« razlage kulture, se mi na tem mestu zdi presenetljiva predvsem avtorjeva presenečenost. Na podobna »presenečenja« bi namreč antropolog moral naleteti že ob bežnem sprehodu skozi veliko večino alpskih dolin.

<sup>12</sup> Domačini se spominjajo, da se je v povojnih letih nepremičnine prodajalo v protivrednosti »*ene motorke*«.



tistih nekaj preostalih pašnikov in travnikov, pa je na drugi strani skoraj brez izjeme dojeto kot realno (funkcijsko in denarno), estetsko in simbolno razvrstitev domačega prostora.

Čeprav so reprezentacije »zelenih puščav« še posebej izrazite pri tistih domačinih, ki so krajino doživljali (ali jo še doživljajo) skozi intenziven delovni odnos, so se s posredovanjem teh izkustev in vrednot določeni pomeni in vrednotenja krajine trdno zasidrali v kulturi lokalnih skupnosti nasploh. Pretekla oz. »izvorna« kulturna krajina, izraz nekoč relativno homogenega sistema agropastoralnega gospodarjenja, je kljub temu, da preživitveni sistem že dolgo več ne sloni na kmetijstvu, ostala prototip oz. model »tipične« lokalne krajine. Čeprav v sila skrčeni obliki, vse bolj omejeni na nižje predele dolin, je estetski in moralni imperativ (bolj ali manj dosledno) vzdrževati ta izvorni prostorski red. Urejena krajina je sinonim za pokošene in popasle travnike. Domačin namreč »*lepoto doline vidi v tem, da je dolina čista, da je urejena, to je, da je pokošeno, da se ne zarašča, da so urejeni plotovi*«. Poleg tega, da je lepota doline v ohranjanju nekakšnega »naravnega« reda in udomačenega izgleda krajine, so vrednotne opredelitve lahko utemeljene bolj ali manj utilitaristično (vlaga, kategorizacija in vrednost zemljišč, prehodnost, turizem), lahko pa slonijo tudi na bolj izrazito estetskih kriterijih. Zanimiv pokazatelj domačinske estetike je nenazadnje že sama uporaba izrazov »čisto« oz. »(po)čistiti« ipd. Ko domačin opisuje ali ocenjuje bolj ali manj pokošen oz. popasen del površja ali izkrčenega gozda ter ustrezna opravila, skoraj brez izjeme pravi, da je ali ni »*počiščeno*«, da so (npr. vikendaši) »*počistili*« ali »*popucali vn*«. Lastnost očiščene krajine je poleg tega večja prostorska vidljivost (vidnost), odprtost in zlasti prehodnost.<sup>13</sup> »*Prej se je fajn vidla tista bajta gor, zdej pa je tko, da skoz ne moreš več ..., je džungla, je že konc, so smreke. Nam je blo lepše prej, sej zdej ne moreš nikamor, se nč (nikamor, op. a.) ne vid,*« se na primer spominja eden starejših informatorjev.

Zlasti za jedro mlajših Trentarjev in Sočanov, ki so se v zadnjem desetletju še posebej angažirali za revitalizacijo domače doline in skupnosti, je eden pomembnejših argumentov vzdrževanja lokalnega, tradicionalnega modela kulturne krajine vezan na vprašanja možnosti preživetja dolinske skupnosti v prihodnosti. Tudi v očeh mnogih ostalih domačinov je, ne glede na trenutno realno situacijo, prihodnost in ponovna oživitev doline odvisna predvsem, če že ne izključno, od nadaljnega razvoja lokalnega turizma v povezavi z (ekološkim) kmetijstvom kot dopolnilno dejavnostjo. V takšni perspektivi se ravno ohranitev (tradicionalne) kulturne krajine zdi velik problem, saj »*kulturna krajina, dediščina in identiteta doline izginjata, zato tudi ni tako privlačno za turiste, ljudje ne bodo prihajal sem za dlje časa ...*«. Iz takšnih stališč lahko glede domačinskega zornega kota sklepamo

<sup>13</sup> Še ena »presenetljiva« podobnost z Blochovimi spoznanji iz nam tako daljnega, eksotičnega sveta. Bloch namreč iz antropoloških raziskav na Madagaskarju postreže s (presenetljivo?) ugotovitvijo, da domačini pri pozitivnem ocenjevanju krajine uporabljajo zlasti besedo *mazava* (ki jo v angleščino prevaja s *clarity* – jasnost, čistost), ki naj bi pomenila: čistost, odprtost, »prostornost«, dober pogled oz. razgled ... Ta »čistost« je po Blochu za Zafimanirije osrednja vrednota – ne le v estetskem smislu, pač pa tudi zaradi ugodnejših življenjskih pogojev, ki jih zagotavlja izkrčen gozd (vlaga, neprehodnosti, idr.) (Bloch 1995: 65–67). Skratka, nič drugače kot »čistost« v trentarskem primeru in najbrž še marsikje drugje.

predvsem na dvoje. Prvič na to, da je v očeh domačina identiteta kraja, njegov *genius loci*, neločljivo vezana na določen model kulturne krajine, saj »brez kulturne krajine tudi Trente ni, da bi tle blo vse zaraščeno in divjina ...«. In drugič nam to kaže na seznanjenost in željo domačinov po izkoriščanju konvencionalnih estetskih modelov, ki jih vsaj od 19. stoletja naprej (re)producira zunanji, meščanski svet – z idealiziranjem podob življenja na podeželju in invencijo lepote alpske naravne in kulturne krajine (gl. npr. Walter 1991). Je po vsem tem še smiselno trditi, da domačini bodisi nimajo ustreznih modelov bodisi niso zmožni pogleda (sodbe) z distance, ki bi jim omogočala domače okolje, s katerim so vsakodnevno v interakciji, izkusiti kot krajino (prim. Lenclud 1995)?

290 Kakorkoli, reprezentacije tipa »zelene puščave« niso gole percepcije prostorskih sprememb, pač pa vrednotne sodbe, ki med drugim predpostavljajo obstoj znotraj skupnosti bolj ali manj deljenih prototipskih lastnosti kulturne krajine, krajine, »kot bi morala biti«. Seveda pa so te reprezentacije vezane na celovito, še zdaleč ne zgolj estetsko, izkustvo domačega okolja ter na specifične družbeno-prostorske kontekste, v katerih se ravno v časovni perspektivi (izvirnost in identiteta, primerjava preteklosti in sedanjosti ...) lokalni pomeni, videnja in vrednotenja krajine utrjujejo. V nadaljevanju bomo videli, kako so reprezentacije povezane z nekaterimi prostorskimi (»krajinotvornimi«) praksami, vedenjem, odločanjem, predvsem pa tudi, kakšna je njihova vloga v domačinskem vrednotenju ostalih dveh akterjev (vikendaši in TNP), ki tako ali drugače intervenirajo v lokalno kulturno krajino.

## Prostorske reprezentacije in prakse

Čeprav je bila velika večina »zapuščenih« nepremičnin primernih za počitniška bivališča že relativno zgodaj prodanih, se mnogi domačini, v manjšem številu pa tudi njihovi izseljeni sorodniki in potomci, odločajo, da nekatere od njih (poleg stanovanjske hiše so to staje, hlevi, prestaje s pripadajočim zemljiščem ...) kljub večinoma vprašljivi ekonomski smiselnosti ohranijo in vzdržujejo. Paleta razlogov za takšne odločitve je preveč pisana, da bi jo na tem mestu lahko podrobneje razčlenili. Če je za marsikaterega domačina ta odločitev povezana tudi z ohranjanjem omejenega dopolnilnega agrarnega gospodarjenja (običajno manjša čreda drobnice), gre druge razloge, zlasti pa razloge izseljenih domačinov iskati med: navezanostjo in željo po ohranjanju stika z izvornim prostorom, občutkom odgovornosti za ohranjanje kontinuitete družinske prisotnosti na njem, rekreacijo ali ohranjanjem funkcijskega (delovnega) stika z zemljo ipd. Teže posameznih razlogov za vzdrževanje dela nekdanje domačije je nemogoče razločevati, nedvomno pa so prepleteni z zgoraj omenjenimi reprezentacijami »zelene puščave«, torej tudi z moralnim imperativom ohranjanja »izvornega« prostorskega reda oz. modela tradicionalne krajine. Vzdrževanje (dela) nekdanjega družinskega posestva nenazadnje brez izjeme vključuje tudi »čiščenje« bolj ali manj obsežne pripadajoče parcele, čeprav je sama košnja lahko povsem neekonomična. Na ta način se ohranja ne le realno in funkcionalno, pač pa tudi estetsko in simbolno vrednost izvornega prostora in hkrati videz širšega domačega okolja – zaselka, vasi, doline – nasploh.

Med aktivnostmi povezanimi z ohranjanjem kulturne krajine ima še posebej košnja poudarjeno simbolno vrednost in socialno funkcijo. Postala je bolj ali manj »ritualizirana«, pogosto v funkciji ohranjanja družbenih (sorodstvenih) vezi in občutka solidarnosti. Poleg tega lahko nastopa kot kriterij za vrednotenje posameznikovega odnosa do kulturne krajine, posledično pa tudi lokalitete nasploh. Celo tisti domačini, ki še ohranjajo omejeno agrarno gospodarjenje, radi ugotavljajo, da je košnja (še zlasti, če gre za manj primerne površine) gledano iz ekonomskega stališča nesmiselna; vendar se kljub temu »mora, že zato, da se ne zarase, posejč (pokositi, op. a.)«. Ob košnji lahko priskočijo na pomoč sorodniki, sosedje, izseljenci. V dolini je razširjena oblika dogovora, po katerem domačin, ki se ukvarja z agrarnim gospodarjenjem, kosi na parcelah tistega, ki ne kmetuje več. V obojestransko korist: prvi lahko kosi na zemljiščih, ki so dostopnejša in primernejša za strojno obdelavo, drugi na ta način brez skrbi ohranja parcelo »počiščeno«. Skozi takšne (in podobne) dogovore o prostorskem upravljanju se vsaj v omejenem dolinskem pasu ohranja kulturna krajina. Kljub omenjenemu imperativu »čiščenja« pa se košnja izključno v funkciji ohranjanja kulturne krajine večini ne zdi smiselna. V zadnjih letih država in TNP nudita bolj ali manj »simbolične« denarne pomoči za pokošena oz. počiščena zemljišča, vendar plačilo za košnjo domačinu še ni primerna motivacija. Košnja mora biti namreč povezana z vsaj delnim agrarnim gospodarjenjem – »zemlja« mora ohranjati funkcijo: »*Morejo bit koze, more bit žvina, more bit interes, pa ne tist interes, da pokosiš, ker te oni plačajo, more bit neki družga vmes.*«

Za domačina je torej vsaj minimalno agropastoralno gospodarjenje nujen pogoj ohranjanja kulturne krajine. To sicer ne pomeni, da je slednje tudi edini razlog za rejo običajno manjše črede drobnice (v glavnem za meso, izjemoma tudi pridelava skute in sira), vendar pa je ob splošni ugotovitvi, da ukvarjanje z ovcami samo po sebi ni ekonomsko rentabilno, najpogosteje navedeni. »*Edin plus je, da pol vidiš nek smisu, da se pokosi in da se popase, da se ne zarase vse. Drugač pa ni rentabilno, da se boš z ovcami ukvarju ...,*« ugotavlja eden od informatorjev. Agropastoralizem pač zahteva vzdrževanje ene ali dveh staj, pokošene travnike, urejene plotove in kvalitetne pašnike (»žlek«). Tako kot prenovljena staja ali pokošen travnik, je čreda ovc na paši bistveni element lokalnega modela (reprezentacije) kulturne krajine. Agropastoralizem kot dejavnost tako rekoč »izvirne« skupnosti ostaja eden središčnih elementov notranje in zunanje podobe kraja kot distinktivne prostorske in družbene entitete. Ohranjanje te podobe je še posebej med družbeno najaktivnejšimi lokalnimi akterji vse bolj ozaveščeno kot temeljna investicija v prihodnost, tj. v razvoj turistične dejavnosti. Po drugi strani so mnogi starejši domačini glede tega skeptični, zakaj ta mladi naj ne bi bili »več tako navezani, so bli drugačni kajti ... *Mi smo koze pasli, je velika razlika ... So zgubili stik z zemljo.*« Skratka, domačinska reprezentacija in vrednotenje kulturne krajine ni le »oddaljena« estetska sodba, pač pa temelji na celovitem izkustvu prostora (tako skozi prostorske percepcije kot prakse), vezanem na specifične kontekste in pomene (re)producirane skozi čas.

Na videz se zdi kontradiktorno, da tako domačin, ki dele domačije proda, kot tisti, ki jih ohranja in vzdržuje, v pojasnjevanju svoje odločitve uporabljata isti

argument – »ohranjanje kulturne krajine«. Čeprav so razlogi za prodajo dela nekdanje domačije odvisni od povsem subjektivnih faktorjev (družinski kontekst, ekonomičnost, osebne vrednote ...), je namreč argumentacija pogosto podprta z ugotovitvijo, da vzdrževanje ni bilo več mogoče ter da je vsekakor bolje prodati kot pa gledati, *»ku se podjra in vse zarašča«*. Argument morda zveni kot obliž na slabo vest (pred občutkom odgovornosti za ohranjanje nekdanjega družinskega posestva, dela prednikov?), vendar pa željo po ohranjanju dela kulturne krajine kot (osebne) materializiranega spomina in referenčne točke za simbolno ohranjanje »prisotnosti«, vezi z izvornim prostorom, potrjujejo pogosti primeri, ko domačini izražajo in uveljavljajo interes za socializacijo in vzdrževanje komunikacije z vikendaši – kupci rodnih domačij.

### Zelena puščava in vrednotenje vikendaštva

Ne le na osebni ravni, pač pa v lokalni kulturi nasploh je ohranjanje kulturne krajine eden redkih, nedvomno pa najpomembnejši argument v prid opravičevanja oz. sprejemanja fenomena vikendaštva. Domačini do vikendaštva gojijo izrazito ambivalenten odnos. Poenostavljeno in posplošeno bi lahko rekli, da vikendaštvo sprejemajo kot »nujno zlo«. Ob dojemanju neizbežnosti povojne deagrarizacije in izseljevanja se je v očeh večine domačinov z vikendaštvom vsaj ohranila kulturna krajina, saj *»če ne bi blo vikendov, je blo pa vse razpadlo, če ne bi blo njeh, je bla pa džungla tle«*. Tako pa je vsaj *»še neki življenja not (v dolinah, op. a.), sej če ne bi blo pa vse prazno«*. V širši dolini Trente število počitniških bivališč tri- do štirikrat presega število stalnih bivališč, nekatera območja (npr. Zadnja Trenta) so skoraj popolnoma v lasti »sezonskih priseljencev«. Tako kot je vikendaštvo kot pojav sprejemljiv zaradi bazičnega učinka ohranjanja kulturne krajine, tako je taisti kriterij eden tistih, po katerem se vikendaša deli na dobrega ali slabega. V odnosu do »zelene puščave« in lokalnih prostorskih norm je med vikendašem in domačinom skoraj samoumevna in neodpravljiva razlika. Za razliko od domačina, ki krajino hoče videti kolikor je le mogoče odprto in »očiščeno«, je v domačinski percepciji za vikendaša *»lepo, da bodo rasle okrog njega trideset metrov visoke smreke, da ga noben ne bo vidu ...«*, saj oni *»čejo met divjino, vsaj tisto neposredno okolico«*. Razlika je resda posledica različnih »prostorskih« interesov in potreb, najbrž pa tudi dejstva, da vikendaš v krajini ne razbira podobnih pomenov kot jih domačin. Domačini tako ugotavljajo, da razen redkih *»svetlih izjem«* vikendaši večinoma slabo oz. skoraj nič ne *»počistijo«*. V lokalni skupnosti so posebej izpostavljeni in težko »sprejemljivi« primeri, ko so nekateri vikendaši nasprotno *»celo sadili smreke, pa jm je zdej žal, sej rata vlaga ...«*. Tudi če domačin razume oz. tolerira željo vikendaša po samoti in zasebnosti, takšnih posegov ne odobrava vsaj iz dveh razlogov: zato, ker so v nasprotju z lastnostmi lokalnega modela kulturne krajine in zlasti zato, ker so dojeti kot izraz vikendaševe želje po prostorski in socialni samoizolaciji. Podobni primeri, v katerih domačini vikendaševo vedenje ocenjujejo kot neprilagajanje lokalnim prostorskim normam, so tisti, ko vikendaši ne dovoljujejo, da bi ovce popasle njihove parcele. Situacije posledičnih konkretnih konfliktnih razmerij so v lokalni skupnosti splošno znane, nekatere so

skoraj že anekdotične – kot na primer tista, ko je vikendaš »preganjal ovce s stražilko, ker so ga motile«.

Posebej zanimiv in indikativen primer domačinskega in vikendaškega razumevanja in sprejemanja (lokalnih) prostorskih norm, javnega in zasebnega, različnih interesov in nenazadnje tudi reprezentacij in vrednotenj kulturne krajine je ograjevanje parcel. Med primeri konfliktnih razmerji med domačini in vikendaši so najpogosteje navajane situacije, ko naj bi vikendaš z ograjevanjem svoje parcele otežil ali celo onemogočil »tradicionalno« prostorsko komunikacijo. Izpostavljeni so zlasti primeri, ko vikendaš z ograjo preseče t. i. služnostne poti, ki so v nekdanjih vaških skupnostih imele status bodisi dejanskega (formalnega) bodisi konsenzualnega javnega prostora. To je lahko še posebej problematično, če je domačinu, ki se še ukvarja s kmetijstvom, na ta način otežen (ali onemogočen) dostop do kultiviranih oz. uporabljenih parcel. K temu bi veljalo dodati še primere postavljanja ključavnice na vrata in zapornice, gradnje masivnih ograj, ki bolj ali manj očitno odstopajo od tradicionalnega lokalnega modela, vse pogosteje postavljanje domačinom povsem tujih napisov »privatno zemljišče«, »prepovedan prehod« ipd. Ti primeri ograjevanja so indikativni zlasti zato, ker v dokaj preprosti, »banalni« obliki ponazarjajo dejstvo, da reprezentacija kulturne krajine (in sprememb) temelji ne le na estetskih, pač pa (med drugim) tudi na moralnih komponentah vrednotenja njenih elementov. Ograja je, kot domačini eksplicitno poudarjajo, bistven element modela lokalne krajine; ograja je nekoč bilo celo precej več, vendar so imele povsem drugačno funkcijo. Domačinska ograja je bila v sistemu agropastoralnega gospodarjenja predvsem sredstvo racionalnega izkoriščanja pašnih oz. travnih površin. Vikendaška ograja, po zunanjem izgledu lahko tudi identična domačinski, pa zaradi navedenih primerov (v domačinskem zornem kotu) lahko postane nosilec drugačnih pomenov in funkcij: varovanja pred nadležnimi čredami drobnice, simbolnega označevanja absolutne pravice do upravljanja z zasebno lastnino, odvratanja morebitnih (ne)naključnih obiskovalcev in sredstvo simbolne in dejanske družbeno-prostorske samoizolacije. V domačinski percepciji ograje s takšnim pomenom in funkcijo poleg tega omejujejo tradicionalno odprto (prehodno) lokalno okolje, od nekdanj prepredeno z javnimi prostorskimi komunikacijami, saj »če se to pojavi na dvajstih krajih v dolini, imaš dolino zaprto ...; ni več komunikacij, to pa ni v interesu domačina«.

Drugi pomemben kriterij, po katerem domačini ocenjujejo vikendaševo prilagajanje lokalnim prostorskim normam in skupnosti nasploh, je spoštovanje in ohranjanje tradicionalnih arhitekturnih vzorcev. Med domačini je seveda cenjeno, če vikendaš pri obnavljanju počitniške hišice in prostorskih posegih nasploh ohranja »izvorni« model krajine, torej »da spoštuje arhitekturo, da ohranja, kukr je blo včasih ...«. Mnenja o tem, kako strogo naj bi se sledilo nekdanjim arhitekturnim vzorcem in načinom gradnje, so glede na različne subjektivne preference, vrednote in interese znotraj lokalne skupnosti vse prej kot enotna. Kljub temu pa so si domačini bolj ali manj enotni v obsojanju tistih (običajno splošno znanih) primerov prostorskih posegov, ki veljajo za izrazito odstopajoče od uveljavljenega modela, ko gre za očitno spreminjanje nekdanje, zatečene prostorske situacije, npr. spreminjanje

namembnosti, očitno večanje gabaritov, gradnjo novih gospodarskih objektov ipd. Kot se je izrazil eden od informatorjev, sezonski priseljenci na ta način »*raj, ki so ga kupili, zdej sami spreminjajo*«. To spreminjanje pa z domačinskega zornega kota ogroža samo identiteto kraja in s tem posredno postavlja pod vprašaj tudi njegov razvoj v prihodnosti.

294 Za medsebojne odnose je morda bolj kot samo spreminjanje kulturne krajine pomembno dejstvo, da so takšni uspehi prostorski posegi dojeti kot izraz in razkazovanje vikendaševe izstopajoče družbene moči. Stereotip vikendaša je pripadnik višjega socialnega sloja, doma iz urbanega centra, z dobrimi poznanstvi oz. dostopom do različnih državnih institucij odločanja. Domačini so skorajda enotni v prepričanju, da se kljub dokaj strogi zakonodaji »*zlo dela na črno*«, tj., da vikendaši uspejo pridobiti ustrezna dovoljenja mimo in ne glede na zakonske omejitve. V primeru dvomljivih prostorskih posegov vikendašev je pogosta domačinska razlaga: »*Verjetno majo kejšna poznanstva, al pa so podmazali...*« Zdi se, da v preskakovanju pravnih ovir pri prostorskih posegih domačini napram vikendašem niso tako uspešni (ali pa za takšne posege niso tako zainteresirani), in se posledično v »lastnem« okolju počutijo relativno depriviligirani. Domačin namreč ne razpolaga s takšnim socialnim in materialnim kapitalom kot vikendaš. Poleg razlike v odnosu do lokalnega prostora, skupnosti in kulturne krajine to le še pripomore k dojemanju vikendaša, gledano posplošeno, kot bistveno drugačnega in drugega, skratka – tujega.

## Zelena puščava in vrednotenje TNP

Tretji akter, ki vsaj od osemdesetih let naprej bistveno sooblikuje politiko in izvajanje prostorskih posegov, torej tudi ohranjanja kulturne krajine in boja z »zeleno puščavo«, je Triglavski narodni park. Tako kot do vikendaštva, imajo domačini tudi do institucije TNP<sup>14</sup> ambivalenten odnos. Na eni strani izstopa nezaupljivost zlasti starejših domačinov, ki v TNP še danes, po dveh desetletjih delovanja, vidijo le eno v vrsti državnih institucij, ki naj bi z varovalnimi ukrepi pravzaprav zavirala ohranjanje kulturne krajine in razvoj že tako demografsko ogrožene lokalne skupnosti. Tudi tisti domačini, ki TNP dojemajo kot institucijo »na svoji strani«, skepso starejših povsem razumejo. »*Stari ljudje so skeptiki, ker so tolko doživeli slabega od države. Sej jst jih prou razumem, glede na to, kej vse, kejšne pritiske so doživeli,*« ugotavlja eden od informatorjev.<sup>15</sup> Zanimivo je, da so med predpisi,

<sup>14</sup> Z oznako TNP v pričujočem tekstu ne označujem same Uprave TNP, pač pa institucijo varovanega območja v širšem pomenu, pri čemer so za nastanek, pravno podlago in nenazadnje regulacijo prostorskih posegov znotraj območja odgovorne tudi mnoge druge državne in regionalne institucije (od Ministrstva za okolje in prostor dalje).

<sup>15</sup> Med najpogosteje navedene »pritiske«, tj. državne intervencije v različnih obdobjih od konca II. sv. vojne do osamosvojitve, ki jih domačini v veliki večini dojemajo kot onemogočanje razvoja (in obstanka) nekdanjih lokalnih skupnosti v dolini, spadajo: prepoved paše koz, prepoved paše na območju Triglavskih jezer, politika otroških dodatkov, prepoved novogradenj v občini Tolmin, prepričevanje mladih za preselitev na plodno zemljo v Kočevje, prepoved komercialnega lova v TNP idr.

vezanimi na območje znotraj TNP, ki naj ne bi pripomogli k boju z »zeleno puščavo«, pogosto navajani ravno tisti, formalno namenjeni ohranjanju tradicionalnega modela kulturne krajine, zlasti arhitekture. V tem pogledu se domačinom zahteva po ohranjanju tradicionalnega tipa gradnje in izgleda objektov pogosto zdi prestroga, »neživljenjska«. To naj bi še zlasti veljalo za uveljavljanje strogih omejitev prva leta po ustanovitvi TNP: *»Domačini so mel puhno problemov, za recimo eno okno je moglo bit točno po pravilih, ne ...; al pa streho pokriti s plehom, k traja malo več kuj leseno ... Še so mel probleme, cel cirkus je bil, pa komisija, pa kazn, pa ne vem, kej še ... En cajt je blo kr zoprno.«* Kasneje naj bi se v splošno zadovoljstvo domačinov te restrikcije nekoliko omilile: *»Sej zdej zamižijo zlo, tko da ne smejo bit zlo strogi.«* Kljub temu, da se večini TNP kot ena izmed institucij varovanja stavbne dediščine danes zdi bolj fleksibilen kot nekoč, pa se določeni predpisi marsikateremu domačinu še vedno ne zdijo v prid ohranjanja kulturne krajine: *»Jst nasprotujem temu zakonu v TNP. Njihovo načelo je tako: če propade bajta, da streha segnije, da se sesede, potem se ne obnavlja več, se lepo zarase in pika ... Jst bi rajš tko napravo: kupi, obnovi, ampak okrog morš pa ti, da se ne zarašča, obdelati, mislm, pokosit ...«* Skratka, čeprav se mnenja o tem, kako striktno naj bi se ohranjal tradicionalni videz modela kulturne krajine, med posamezniki razlikujejo, je domačinska hierarhija (prostorskih) vrednot vendarle jasna: imperativ ohranjanja tradicionalnega modela kulturne krajine je veljaven, vse dokler ne ogroža močnejšega imperativa ohranjanja kulturne krajine nasploh – ne glede na željo po ohranjanju bolj ali manj dosledne izvirne arhitekture je »zeleno puščava« nedvomno najhujše zlo.

Posebej dvomljivo vrednost ima v domačinskih očeh t. i. prepoved »spremembe namembnosti«, ki omejuje možnost spreminjanja namembnosti obstoječih objektov. Ta omejitev v pričujočem primeru zadeva zlasti možnost adaptacije nekdanjih gospodarskih objektov (npr. hlevov) in njihovo transformacijo v počitniška bivališča ali na primer v turistične apartmaje.<sup>16</sup> Kljub načelnemu interesu za ohranjanje modela kulturne krajine se ta prepoved številnim domačinom zdi prestroga in vsaj iz štirih razlogov problematična. Prvič zlasti zato, ker naj bi omejitev odvracala potencialne kupce, zaradi česar nekateri zapuščeni hlevi, staje in drugi gospodarski objekti propadajo, namesto da bi se prodali in bili v sprejemljivi obliki namenjeni za vikende. Ob dejstvu, da je agropastoralna proizvodnja danes skrčena na minimum, je namreč vikendaštvo še vedno manjše zlo: *»Če bi blo tle v Trenti dvajst tropov po pedeset ovce, se ne bi strinjal, da se naredi vikend, tko pa ne vidim razloga, zakaj se ne bi nardil vikend. Škoda je, da propada.«* Drugič, nekateri domačini zaradi tega ne uspejo prodati neuporabnih nepremičnin (povpraševanje je manjše) in si s tem izboljšati materialni status oz. sredstva vložiti drugam. Tretjič, domačini nimajo

<sup>16</sup> Dopustnost oz. prepoved spremembe namembnosti izhaja iz veljavnih prostorskih izvedbenih aktov (PIA). Glede spreminjanja kmetijskih objektov v objekte s počitniško ali turistično funkcijo se določila v PIA navezujejo na Zakon o TNP, po katerem velja prepoved gradnje individualnih počitniških hiš ali počitniških stanovanj (18. točka 12. člena ZTNP) ter prepoved gradnje novih gostinsko-turističnih objektov (4. točka 13. člena). Zato je prepoved spreminjanja namembnosti vključena tudi v izvedbene akte, ki veljajo za območja v TNP.

možnosti, da bi prazne gospodarske objekte preuredili v »turistične apartmaje«, ki bi jih preko poletja oddajali. In četrtič, tako kot za omejitve glede posegov v prostor nasploh, tudi za »spremembo namembnosti« velja, da (vsaj iz »domačinskega zornega kota«) na nek način domačine in vikendaše postavlja v neenakopraven položaj. Spremembo namembnosti si namreč v očeh mnogih domačinov lahko privoščijo le posamezniki z ustrezno družbeno in materialno močjo – tisti, ki imajo ustrezne »veze, poznanstva in denar«. Domačinom takšne spremembe namembnosti večinoma niso potrebne, vendar pa omejitev po eni strani zmanjšuje možnost prodaje, po drugi pa jo mnogi vikendaši tako ali tako ne upoštevajo. Kot ugotavlja eden od informatorjev: »On (vikendaš, op. a.) je par let nazaj popravu tist hlev v vikend. To je bla očitna sprememba namembnosti. In pol jst se ne čudm, jim dam prov domačinom, k se pol bunjo in pravjo: če on lahko, zakaj ne mi? Po tej strani dam prov tistem, k se jezijo, kr zaradi zakona TNP ne morjo prodat hleva.«

Po drugi strani TNP nudi pomembno število delovnih mest zlasti mlajšim domačinom, katerih večina sodi med tiste, ki so še posebej angažirani v poskusu socialne in ekonomske revitalizacije doline. Razumljivo je, da so njihova stališča do TNP (tudi zaradi boljše informiranosti) prijaznejša. Prevladuje mnenje, da predpisi, ki zadevajo ohranjanje kulturne krajine za domačine niso posebej omejujoči. »Oni (domačini, ki so kritični do TNP, op. a.) mislijo, da če bi bil nekje izven Parka, da bi lahko, kar bi si zmislju, delu, ma ni res ne« in »posegi v prostor niso nič posebej zlo omejevani v TNP kot izven; jst ne poznam domačina, ki bi bil kakor koli omejen s strani Parka,« ugotavljata na primer dva izmed informatorjev, ki so zaposleni v TNP. Kakor koli, ne glede na deljena mnenja je TNP kot institucija imel in še vedno ima možnost, da nastopi kot instrument ohranjanja kulturne krajine tudi v obliki in na način, kot si ohranjanje (do neke mere podobno) predstavljajo domačini. Problem pa je med drugim v temu, in v tem so si informatorji nadvse enotni, da tako TNP kot ostale odgovorne državne institucije sprejetih pravnih norm ne (z)morejo uveljavljati: »Noben zakona ne spoštuje. S strani inšpekcij ni izvršb, nobenega naloga za izvršbo. Mi smo na terenu izdali že ne vem kolko prijav, pa ni pršu iz inšpektorata nihče. Se je delalo, kar se je hotelo ...« Takšna nezmožnost dejanskega uveljavljanja pravnih norm odpira polje za pogoste domačinske razlage, da igra pri nekaterih prostorskih posegih še vedno ključno vlogo moč: »Kejšnega domačina še dobijo ..., kejšnega vikendaša pa se bojijo.« Lahko rečemo, da na ta način TNP (skupaj z drugimi institucijami, ki naj bi nadzorovale in urejale prostorske posege znotraj varovanega območja) vstopa v odnose med vikendaše in domačine in jih vsaj v dveh pogledih slabi. Prvič s tem, ko zaradi omenjene neučinkovitosti (v »domačinskem zornem kotu«) do izraza prihaja ne le vikendaševo neprilagajanje lokalnemu modelu krajine, ampak tudi njegov superioren socialni in materialni kapital. In drugič s tem, ko se že s samo prijavo, ki jo običajno sproži odgovorni domačin (nadzornik), odnosi med obema akterjema lahko kaj hitro poslabšajo. S tem pa se samo še pogloblja že tako pogosto stanje vikendaševe samoizolacije.

Zaključimo lahko, da je TNP kot institucija varovanja narave (»zelene puščave«) iz »domačinskega zornega kota« relativno priznana, vsaj iz opisanih razlogov –



usedlin strahu pred intervencijami nelokalnih oblasti, neobstoječega konsenza glede tega, kako strogo naj se ohranja izvorni model krajine, nestrinjanja z nekaterimi omejitvami glede adaptacije objektov v TNP in neučinkovitosti oz. nemoči same nadzorne procedure – pa še vedno ni splošno priznana kot institucija varovanja kulture, tj. tako krajine kot lokalne skupnosti nasploh.

## Zaključek

S stališča teorije družbene prostorski zveni skorajda samoumevno trditev, da kulturna krajina (pa tudi krajina nasploh) kot izraz razmerja med družbo in življenjskim okoljem zajema vsaj dve skupini aspektov, ki so med seboj soodvisni, če že ne nerazločljivo povezani: prostorske prakse (vedenje, odločitve) in prostorske reprezentacije (percepcija, »upomenjanje«, vrednotenje, posredovanje) (gl. npr. Hirsch 1995; Layton in Ucko 1999; Tilley 1994; Gray 2003; Moore 1996 in dr.). Za kulturno krajino, ki jo že »po definiciji« razumemo kot rezultat človekove intervencije v (hipotetično) podstat naravne krajine, je še očitneje, da so različni aspekti pravzaprav le »momenti« celovitega, nedeljivega izkustva (doživljanja) prostora – tudi kraja, ne le gole oblike oz. izgleda zemeljskega površja.

297

Trditev, da domačini prostora, s katerim so vsakodnevno v interakciji, ne doživljajo kot krajino, je lahko posledica preproste redukcije koncepta krajine na določeno obliko (konvencionalne meščanske) apreciacije vizualnega izgleda zemeljskega površja – le ena od oblik izkustva prostora je povzdignjena v izkustvo krajine *par excellence*. Iz zgornje, kratko opisane etnografske evidence je, upam, očitno, da si domačini delijo nekatere, tudi bistvene, pomene, vrednote in »prototipske« lastnosti vsakodnevno doživljane krajine – natančneje, kulturne krajine, »kot je od nekdaj bila« in »kot bi morala biti«. Če obstajajo razlike v reprezentacijah oz. vrednotenjih posamičnih elementov krajine, so te le potrditev dejstva, da model ni prinesen »od zunaj« ali »od zgoraj«, ni povsem jasno definiran in seveda ni ujet v ponavljajočo se mito-logiko. Nasprotno, model je nenehno (re)produciran na podlagi različnih oblik interakcije (praks in reprezentacij) z življenjskim okoljem, v spreminjajočih se družbeno-prostorskih kontekstih, v katerih se sodbe lahko tudi preoblikujejo, pomeni prenavljajo, nekateri bolj, drugi manj utrjujejo. Kljub temu pa model krajine ohranja identifikacijsko funkcijo, nastopa kot relikv izvirnosti, v vsakdanjem družboslovnem jeziku bi lahko rekli, da pridobiva vrednost tudi skozi »invencijo tradicije«.

Reprezentacije tipa »zelene puščave« posredno, preko negacije, osvetljujejo vrednotenje, pomene in elemente, ki jih v domačinskem zornem kotu nosi kulturna krajina. Reprezentacije so seveda izraz spreminjanja, nujno sloneče na diahroni primerjavi stanj: nekdanjega in današnjega izgleda krajine, nekdanjih in današnjih praks in vrednot, nekdanjega in današnjega družbeno-prostorskega konteksta, katerega označevalec je nenazadnje sam izgled kulturne krajine. Prav tako so v želje po ohranjanju kulturne krajine investirane skrbi in dileme glede razvoja lokalitete v prihodnosti.

Tako kot je reprezentacija in vrednotenje kulturne krajine nastala skozi celovito izkustvo prostora, tako ostaja vpeta v današnje izkustvo kraja in krajine, v posameznikove odločitve in vedenje. Še več, videli smo, da je reprezentacija kulturne krajine vpeta tudi v vrednotenje in odnose do ostalih dveh ključnih akterjev njenega reproduciranja – vikendašev in TNP. Tudi zaradi oz. skozi različne odnose in poglede na krajino in lokalni prostor nasploh se lahko meje med omenjenimi akterji še poglobljajo. In obratno, tudi od medakterskega pogajanja, primerjave stališč in »prehajanja« takšnih meja bo odvisen nadaljnji razvoj kulturne krajine in lokalitete nasploh.

298 »Zelena puščava« je dokaz, da krajina za domačina ne more biti le gola forma, pač pa vedno že površje, v katerem razbira pomene, ki si jih (domnevno) deli z ostalimi pripadniki bolj ali manj jasno razmejene in (samo)opredeljene lokalne skupnosti. Na ta način krajina z domačinskega zornega kota ni le površje samo, pač pa hkrati tudi prostor (medij), v katerem se na nek način reflektira lokaliteta, tj. identitetna asociacija skupnosti in kraja. Krajina je za domačina pravzaprav materialni dokaz bolj ali manj uspele kontinuitete omenjene asociacije. Od tod naprej je »zelena puščava« dojeta kot grožnja, reakcija je lahko apatija, lahko pa tudi »boj«.

## LITERATURA

BENDER, Barbara

2001 Introduction. V: Bender, Barbara; Winer, Margot (ur.). *Contested landscapes: movement, exile and place*. Oxford, New York: Berg, str. 1–20.

BENDER, Barbara; WINER, Margot (ur.)

2001 *Contested landscapes: movement, exile and place*. Oxford, New York: Berg.

BLOCH, Maurice

1995 *People into places: Zafimaniry concepts of clarity*. V: Hirsch, Eric; O'Hanlon, Michael (ur.), *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press, str. 63–77.

CADIOU, Nathalie; LUGIBUHL, Yves

1995 *Modèles et représentations du paysage en Normandie-Maine*. V: *Paysage au pluriel: pour une approche ethnologique des paysages*. Cahier 9, 19–34.

CRANG, Mike

1998 *Cultural geography*. London, New York: Routledge.

ERIKSEN, Thomas H.

2004 *What is anthropology?* London: Pluto.

FELD, Steven; BASSO, Keith H. (ur.)

1996 *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press.

GEERTZ, Clifford

1973 *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

GIDDENS, Anthony

1984 *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity press.

GRAY, John

2003 *Open spaces and dwelling places: being at home on hill farms in the Scottish borders*. V: Low, Setha M.; Lawrence-Zuniga, Denise (ur.), *The anthropology of space and place: locating culture*. Oxford etc.: Blackwell, str. 224–244.

HARRIS, Marvin

1976 *History and significance of the emic - etic distinction*. *Annual review of anthropology* 5, str. 329–350.

HIRSCH, Eric; O'HANLON, Michael (ur.)

1995 *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press.

299

HIRSCH, Eric

1995 *Landscape: between place and space*. V: Hirsch, Eric; O'Hanlon, Michael (ur.), *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press, str. 1–30.

LAYTON, Robert

1995 *Relating to the Country in the Western Desert*. V: Hirsch, Eric; O'Hanlon, Michael (ur.), *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press, str. 210–231.

LAYTON, Robert; UCKO, Peter J.

1999 *Introduction: gazing on the landscape and encountering the environment*. V: Ucko, Peter J.; Layton, Robert (ur.), *The archeology and anthropology of landscape: shaping your landscape*. London, New York: Routledge str. 1–19.

LENCLUD, Gerard

1995 *Ethnologie et paysage*. V: *Paysage au pluriel: pour une approche ethnologique des paysages*. *Cahier* 9, str. 3–18.

MALINOWSKI, Bronislaw

1961 *Argonauts of the Western Pacific*. New York: Dutton.

MARCUS, George E.; FISCHER, Michael M. J.

1986 *Anthropology as cultural critique: an experimental monument in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

MOORE, Henrietta L.

1996 *Space, text, and gender: an anthropological study of the Marakwet of Kenya*. New York, London: The Guilford Press.

NORTON, William

1989 *Explorations in the understanding of landscape: a cultural geography*. Westport, London: Greenwood Press.

PAYSAGE

1995 *Paysage au pluriel: pour une approche ethnologique des paysages*. Paris: Maison des sciences de l'homme.

PIKE, Kenneth L.

1967 Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior. The Hague: Mouton.

SHIELDS, Robert

1991 Places on the margin: alternative geographies of modernity. London, New York: Routledge.

TILLEY, Christopher

1994 A phenomenology of landscape: places, paths and monuments. Oxford, Providence: Berg.

TUAN, Yi - Fu

1974 Topophilia: a study of environmental perception, attitudes, and values. Englewood Cliff: Prentice-Hall.

300

UCKO, Peter J.; LAYTON, Robert (ur.)

1999 The archeology and anthropology of landscape: shaping your landscape. London, New York: Routledge.

WALTER, Francois

1991 La montagne des Suisses: invention et usage d'une representation paysagere. Etudes rurales št. 121/124, str. 91-107.

---

#### BESEDA O AVTORJU

Matej Vranješ, diplomirani geograf in filozof. Doktorand na programu socialne antropologije na ISH - Fakulteti za podiplomski humanistični študij, Ljubljana. Od leta 2002 je zaposlen na Fakulteti za humanistične študije Koper Univerze na Primorskem kot asistent za področji antropologije in geografije. Področja raziskovanja: antropologija prostora, antropologija družbenih razmejevanj (»mejnosti«), kulturna geografija, zaščiteni območja, Alpe. Bibliografija: *Čigava je Soča: o družbenih razmejevanjih v kontekstu lokalne teritorialnosti*. Annales 12(1): 133-147 (2002); *Družbena produkcija prostora: k epistemologiji prostora v geografiji in humanistiki*. Geografski vestnik 74(2): 47-57 (2002); *Place attachment: a case study of the Bovec region*. Annales 14(1): 85-96 (2004).

#### ABOUT THE AUTHOR

Matej Vranješ has a degree in geography and philosophy; he is presently studying for his doctorate in the social anthropology programme of the Ljubljana Graduate School of Humanities (ISH). From 2002, he has been employed at the Faculty of Humanist Studies, University of Primorska, Koper, as an assistant in anthropology and geography. Research fields: the anthropology of space, anthropology of social boundaries, cultural geography, protected areas, the Alps. Bibliography: *Čigava je Soča: o družbenih razmejevanjih v kontekstu lokalne teritorialnosti*. Annales 12(1): 133-147 (2002); *Družbena produkcija prostora: k epistemologiji prostora v geografiji in humanistiki*. Geografski vestnik 74(2): 47-57 (2002); *Place attachment: a case study of the Bovec region*. Annales 14(1): 85-96 (2004).

## SUMMARY

**THE GREEN DESERT****Cultural landscape from the “locals perspective”**

The last two decades of the previous century saw an increased interest in the study of the (cultural) landscape in anthropology and other related humanities (especially in the “new” cultural geography). Most of the contributions address in particular the representational aspects of the landscape, that is landscape as of form of culturally mediated perception, meaning-giving, valuation, and illustration. As a result, issues concerning “material” practices are often ignored, that is questions whether the practices and existential experience of space on the one hand, and the perception of space on the other hand are connected and, if so, how they are connected. A markedly narrow conception of space is also evident from the arguments claiming that the local population does not experience its living environment as a landscape (in the visual and aesthetic sense). Such claims are rather the result of conceptually limiting the notion of landscape to a visually aesthetic *paysage* than of the presumed “fact” that the locals have no notion of the typical, beautiful, proper form of the area they settle. Moreover, ethnographic evidence from the Trenta Valley confirms not only that the locals have a resentational model of the landscape, but also that in a variety of ways they strive to preserve that model in a more or less adapted form. When we study the “locals’ point of view”, it becomes obvious how these representations of the landscape are essentially connected with past, present, and future material practices, that is with the practices of the landscape’s reproduction.

The “green desert” in the article is a common denominator – a metaphor of the locals’ judgement on the changes in the cultural landscape of the Trenta Valley. Overgrowing, deterioration of haylofts, stables, pens, “vanishing” alpine pastures and temporary pens: all these are considered negative developments, not only because of the local aesthetics, but especially because the changes in the landscape “symbolize” the negative demographic and socio-economic trends in the valley after the Second World War. Moreover, the landscape symbolizes the past system of livelihood, that is the local practices that have reproduced the landscape “on old”. To the locals, the landscape and practices connected with it are essential elements of the locality’s identity (village, valley, community), which many of them consider to be “threatened” today. The interdependence of representations and practices is evident from the fact that most locals continue to carry out traditional livelihood practices (hay harvest, limited agricultural and pastoral production and the like), even though they see them as totally irrational activities in economic terms. The continuation of these activities is, on the one hand, an expression of their wish to preserve these routine and partially ritualised spatial practices and, on the other hand and quite particularly, an expression of their wish to preserve their “local model” of the cultural landscape.

The local perceptions of the “green desert” are also included in the locals’ judgement of and attitude to the two other actors of the landscape’s reproduction: weekend cottage owners and the Triglav National Park. The locals establish their relationship with these actors and their attitude to them based on their opinions how and if these others influence the local cultural landscape. We may expect that in future the relationships between the three key actors (locals, weekend cottage owners and TNP) will also depend on negotiations regarding the need and the possible forms of fighting the “green desert”, and of preseving of a certain model of cultural landscape.