

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Kaja Ambruš

Poblagovljenje ekoturizma z vidika avtentičnosti: primera družbenega konflikta med naravo in kulturo na ravni lokalne skupnosti v Afriki in Aziji

Diplomsko delo

Ljubljana, 2014

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Kaja Ambruš

Mentor: izr. prof. dr. Marjan Hočevar

Poblagovljenje ekoturizma z vidika avtentičnosti: primera družbenega konflikta med naravo in kulturo na ravni lokalne skupnosti v Afriki in Aziji

Diplomsko delo

Ljubljana, 2014

Poblagovljenje ekoturizma z vidika avtentičnosti: primera družbenega konflikta med naravo in kulturo na ravni lokalne skupnosti v Afriki in Aziji

V vsakem zgodovinskem obdobju si različno praktično prisvajamo naravo in s tem vred tudi percepcijo avtentičnosti ter ju pojmuje in spreminjamo v skladu s kulturnim in geografskim kontekstom neke družbe. Ekoturistična paradigma (»trajnosti«) tako ponuja velik potencial uničenja ravno tistega vira, od katerega je sama odvisna, saj ima v praksi različne negativne učinke in namene, ki hitro zaidejo v začaran krog paradoksov. Diplomaska naloga ponuja kritično noto in dodano vrednost na področju ekoturizma, saj presega njegovo vse prevečkrat promocijsko in neproblematično naravnost. Ekoturizem kot produkt in konstrukt hegemonije zahoda je namreč postal eden izmed najbolj rastočih sektorjev znotraj globalne turistične industrije in je začel preraščati v svoje nasprotje. Tudi sam je postal masovno poblagovljen, neavtentično avtentičen oziroma še bolj avtentičen od originala samega ter sinonim za družbeno neenakost, naravno/okoljsko degradacijo in kulturno ter globalno dezintegracijo. V diplomski nalogi raziskujem načine, vzroke in negativne učinke sinergičnega in hkrati protislovnega procesa »povzgodenja zahoda in pozahodnenja vzhoda« ter globalizacije in lokalizacije, v odnosu do ekoturizma in kulturno-historično pogojene percepcije avtentičnosti. Poleg tega se skozi teorijo in prakso osredotočam tudi na protislovja znotraj komponent ekoturizma in na polisemičen, binaren značaj koncepta avtentičnosti.

Ključne besede: Ekoturizem, avtentičnost, poblagovljenje, konflikt, sinergija.

Commodification of ecotourism from the perspective of authenticity: case of social conflict between nature and culture at the level of the local community in Africa and Asia

In every period of history, we tend to appropriate nature differently in practice and thus our perception of authenticity, which are both perceived and altered in accordance with the cultural and geographical context of a certain society. The ecotourism paradigm (of "sustainability") consequently offers us a great deal of destructive potential of the exact same source which itself depends on since, in practice, it exerts different negative effects and purposes, which can quickly fall into a vicious circle of paradoxes. The diploma thesis deals with a critical view and added value in the field of ecotourism, because it exceeds its all too often promotional and unproblematic orientation. Ecotourism as a product and construct of the Western hegemony has actually become one of the fastest growing sectors forming part of the global tourism industry and it started turning into its own opposite. It has also become massively commodified, inauthentically authentic or even more authentic than the original itself and it can be considered synonymous with social inequality, natural/environmental degradation and cultural and global disintegration. In this diploma thesis, I am investigating ways, reasons and negative effects of the synergetic and at the same time contradictory process of "easternization of the West and westernization of the East" and globalization and localization in relation to ecotourism and cultural-historically influenced perception of authenticity. In addition, I also focus through theory and practice on the contradictions within the components of ecotourism and on the polysemic and binary nature of the concept of authenticity.

Key words: Ecotourism, authenticity, commodification, conflict, synergy.

KAZALO VSEBINE

1 UVOD.....	5
2 KONCEPT EKOTURIZMA IN PROBLEM DEFINICIJ.....	Error! Bookmark not defined.
3 OPREDELITEV OSNOVNIH POJMOV POVEZANIH Z EKOTURIZMOM	Error! Bookmark not defined.
3.1 (CELOSTNA) EKOLOGIJA	Error! Bookmark not defined.
3.2 ODRAZ KONFLIKTA/SINERGIJE MED NARAVO IN	Error! Bookmark not defined.
OKOLJEM/KULTURO.....	Error! Bookmark not defined.
3.2.1 EKOSOCIALIZEM IN UTOPIČNI ZNAČAJ KONCEPTA.....	Error! Bookmark not defined.
TRAJNOSTNEGA RAZVOJA.....	Error! Bookmark not defined.
4 POBLAGOVLENJE KOT UNIVERZALNA LASTNOST SODOBNIH DRUŽB	Error! Bookmark not defined.
4.1 »POZAHODNENJE VZHODA IN POVZHODNENJE ZAHODA«.....	Error! Bookmark not defined.
4.2 PROTISLOVNOST PROCESA GLOBALIZACIJE IN EKOTURIZEM	Error! Bookmark not defined.
5 POBLAGOVljena AVTENTIČNOST KOT KULTURNI KONSTRUKT IN	Error! Bookmark not defined.
IDEAL MODERNE DRUŽBE TER EKOTURIZMA	Error! Bookmark not defined.
5.1 INDIVIDUALIZEM IN »OSVOBODITEV« PORABNIŠKEGA DUHA.....	Error! Bookmark not defined.
5.2 VRNITEV V REPRESIJO IN KRIZA/ZMAGA KAPITALISTIČNEGA DUHA ...	Error! Bookmark not defined.
5.3 ZNAČILNOSTI RAZMERIJ MED ČLOVEKOM IN NARAVO V SKLADU S ...	Error! Bookmark not defined.
KULTURNO HISTORIČNIM KONTEKSTOM DRUŽB: EKOLOGIJA DUHA	Error! Bookmark not defined.
5.4 PARADOKSALNI UČINKI POBLAGOVljenEGA EKOTURIZMA.....	Error! Bookmark not defined.
6 ŠTUDIJI PRIMERA NEEVROPSKIH DRUŽB.....	Error! Bookmark not defined.
6.1 ŠTUDIJA PRIMERA MADAGASKARJA: NEOLIBERALIZACIJA NARAVE....	Error! Bookmark not defined.
IN LOKALNIH SKUPNOSTI SKOZI EKSPANZIJO EKOTURIZMA.....	Error! Bookmark not defined.
6.1.1 GLOBALNE MREŽE IN EKOTURISTIČNI RAZVOJ NA	Error! Bookmark not defined.
MADAGASKARJU: REZULTATI RAZISKAVE	Error! Bookmark not defined.
6.1.1.1 NEOLIBERALIZACIJA NARAVE	Error! Bookmark not defined.
6.2 ŠTUDIJA PRIMERA JUŽNE KOREJE	Error! Bookmark not defined.
6.2.1 JUŽNOKOREJSKI MODEL EKOTURIZMA: REZULTATI RAZISKAVE...	Error! Bookmark not defined.
6.2.1.1 NARAVNA KOMPONENTA	Error! Bookmark not defined.
6.2.1.2 IZOBRAŽEVALNA KOMPONENTA	Error! Bookmark not defined.
6.2.1.3 TRAJNOSTNA KOMPONENTA.....	Error! Bookmark not defined.

7 SKLEP **Error! Bookmark not defined.**

8 LITERATURA **Error! Bookmark not defined.**

1 UVOD

Na ekoturizem je potrebno gledati predvsem kot na družbeni fenomen in kot na globalno intervencijo v turistični industriji, ki je nastala kot posledica negativnih družbenih in okoljskih vplivov ter kot alternativa vsem dosedanjim oblikam konvencionalnega masovnega turizma. Kljub temu, da ne obstaja enotne definicije ekoturizma, bi si naj le-ta prizadeval k minimiziranju negativnih in povečevanju pozitivnih učinkov ter k doseganju harmonije med naravno, izobraževalno in trajnostno komponento. Pri tem se takoj poraja **raziskovalno vprašanje iz katerega izhajam**: ali ekoturizem sploh lahko uspe v praksi, ali gre zgolj za novo masovno poblagovljeno obliko in sinonim za družbeno neenakost, naravno/okoljsko degradacijo ter kulturno in glokalno dezintegracijo?

Z diplomsko nalogo želim preseči dosedanje vse preveč ozko naravnano in neproblematično razumevanje ekoturizma ter z njim vred promocijsko usmerjeno paradigmo trajnostnega razvoja. Skozi teorijo in prakso bom odkrivala načine, vzroke ter negativne učinke sinergičnega in hkrati protislovnega procesa »povzhodnenja Zahoda ter pozahodnenja Vzhoda« in procesa globalizacije ter lokalizacije v odnosu do ekoturizma in njegovih protislovnih komponent ter kulturno-historično pogojene percepcije avtentičnosti. Naj omenim, da bodo termini, kot so Vzhod, Zahod, Sever, Jug, trajnostni razvoj in podobno, mišjeni v narekovajih, saj so podvrženi ideološkim implikacijam in so konstrukt zahodne družbe, ki v veliki meri še vedno ne upošteva kulturnega relativizma ter si preko mehanične binarne klasifikacije na različne načine prisvaja svet.

Moje poglavitne teze so naslednje:

1. Ekoturizem je zgolj družbeni konstrukt oziroma produkt hegemonije Zahoda, viden kot globalno političen poseg v tako imenovane »manj razvite« vzhodne in/ali južne družbe, kjer prihaja do nove stratifikacije in polarizacije sveta na globalizirane bogate in lokalizirane revne, oziroma na »zmagovalce in poražence«.
2. Svet in ekoturizem prehajata skozi proces »povzhodnenja Zahoda in pozahodnenja Vzhoda«, ki pa je v resnici zgolj slaba imitacija in utopična želja, saj zaradi težnje po profitih, ki še vedno

prevladuje, z navideznim sprejemanjem vzhodnjaških vrednot in percepcije avtentičnosti, prihaja do materialnega in naravnega oportunitizma. Materialistične vrednote Zahoda namreč še vedno prevladujejo in se prenašajo na Vzhod, kjer se naravno, skupaj s kulturnimim, spreminja v neavtentično tržno blago ter stremi k dobičku oziroma postaja celo bolj avtentično od originala samega. Avtentičnost moramo razumeti kot konstrukt, ki ima polisemičen in binaren značaj ter je močno povezan z naravnimi, okoljskimi, religijskimi, filozofskimi, skratka kulturnimi predstavami, odnosi in protislovji, ki so venomer odvisni od kulturnega, historičnega in geografskega konteksta neke družbe.

3. Poblagovljenje in neoliberalizacija (narave, kulture in percepcije avtentičnosti) sta skupaj z binarno klasifikacijo oziroma značajem protislovnosti, univerzalni lastnosti sodobnih družb in identifikacije, zaradi česar je večina ekoturističnih definicij, stanj in območij neprimernih ter v konfliktnih in paradoksalnih odnosih s terminom naravnega, kulturnega, trajnega in harmoničnega. Ravno tako je tudi samo neupoštevanje značaja protislovnosti v vseh življenjskih procesih odraz omejenega načina razumevanja, razmišljanja, videnja in ukrepanja.

4. Pojav individualizacije in osvoboditve kapitalističnega ter porabniškega duha vodi le še v eno obliko zatiranja in represije več, ter v obsesivno iskanje (neavtentične) avtentičnosti oziroma nekdanj domnevno obstoječega originala, z namenom zapolnitve osebnostranskega manka ter v preokupacijo z neavtentičnostjo, kot simptomom današnje postmoderne družbe.

Uporabljena metodologija:

Diplomsko delo bo temeljilo na analizi sekundarnih virov (pregledu dosedanjih teoretičnih pristopov) in dveh izbranih študijah primera ekoturizma neevropskih družb - Madagaskarja in Južne Koreje. Prva študija primera oziroma raziskava z naslovom *Neoliberalizacija narave: globalne mreže in ekoturistični razvoj na Madagaskarju* (Duffy 2008), temelji na 36. polstrukturiranih intervjujih s ključnimi interesnimi skupinami, vključenimi v okoljsko politiko na Madagaskarju, glede na strokovno znanje in vlogo v okoljski politiki ter eko/turističnem sektorju. Pri tem so vse pridobljene informacije v intervjujih preverjene in podprte z objavljenimi viri, kot so: uradna poročila Svetovne banke, vlade Madagaskarja, okoljskih nevladnih

organizacij, časopisni članki in uradne spletne strani. Študija primera južnokorejskega modela ekoturizma (Lee in drugi 2012) pa vključuje analizo strokovno zbranih akademskih publikacij (260 člankov; večina po letu 1999) preko KERIS-a (the Korean Education and Research Information Service) in RISS-a (the Research Information Sharing Service), pol-strukturirane intervjuje z menedžerji in volonterji na štirih južnokorejskih ekoturističnih lokacijah ter metodo opazovanja z udeležbo obiskovalcev in pokrajine.

2 KONCEPT EKOTURIZMA IN PROBLEM DEFINICIJ

Definicije ekoturizma in njene klasifikacije sovpadajo s tendencami nizke ali visoke stopnje človeške odgovornosti (Orams 1995, 4) in se razlikujejo v podrobnostih. Kljub temu, da ni vzpostavljene enotne konceptualne in tehnične definicije ekoturizma (Diamantis 2004, 5), prevladuje konsenz, da gre za teoretični oziroma družbeni konstrukt zahodne družbe (Lee in drugi 2013, 520), ki se je pojavil v poznih osemdesetih in zgodnjih devetdesetih letih prejšnjega stoletja ter izoblikoval številne utopične sinonime, kot so »odgovorni, naravno usmerjen, izobraževalni, zeleni, trajnostni, kakovostni, mehki« ekoturizem in podobno (Bushell 2001, 1; Higham in Lück 2007, 118–119). Kot bomo videli v nadaljevanju, imajo le-ti v praksi različne učinke in namene, ki hitro zaidejo v takšne in drugačne paradokse. Kljub temu, da je ekoturizem znan po predvsem pozitivnih učinkih tako na okolje kot na lokalne skupnosti, pa se pogosto spregleda njegove negativne učinke. Ravno tako se izpušča njegov (danes prevladujoč) vidik, kot produkt hegemonije Zahoda, ki ne skuša ustvarjati in ohranjati enakosti ter trajnosti, temveč razlike oziroma neenakost (Duffy 2008, 330).

Orams (1995) predpostavlja, da se večina ekoturističnih definicij nahaja med pasivno in aktivno pozicijo. Prva se nanaša zgolj na ekoturistični razvoj in izključuje pomembnost njegovega izboljšanja antagonističnih učinkov ter ekoturistovo potrebo po zadovoljstvu. Medtem pa aktivna pozicija zajema akcije zaščite okolja in se osredotoča na vedenjske namere ekoturistov (Diamantis 2004, 5). Ekoturizem lahko obravnavamo kot subkomponento alternativnega in naravnega (naravno osnovanega) turizma, ki sta del koncepta trajnosti. Pod njiju sodijo tudi trajnostni produkti, kot so: kmečki, vinski in ruralni turizem, ki naj bi imeli nekatere podobnosti

z ekoturizmom (Diamantis 2004, 3–4). Primerjava definicij različnih avtorjev (Ziffer, Boo, Lindberg, McKercher, Blamey) kaže na tri glavne komponente ekoturizma (Diamantis 2004, 5):

- 1. Naravna komponenta:** ker se je ekoturizem sprva razvil v tropskih regijah, se ta komponenta nanaša predvsem na zaščitena področja, namenjena zaščiti in uživanju naravne ali kulturne dediščine, vzdrževanju biodiverzitete in/ali vzdrževanju podpore ekološko življenjskih storitev. Ostale atrakcije vključujejo nacionalne parke, naravne, (»divje«) živalske in biološke rezervate, obalna ter morska območja. Okolje, v katerem deluje ekoturizem, vključuje zakonsko zaščitena območja, ki naj bi jamčila dolgoročno atraktivnost, poleg njih pa tudi nezaščitena območja. Vendar dolgoročna atraktivnost v mnogih primerih ostaja zgolj zavajajoč in iluzoren cilj, saj se zaščitena področja v centralni Ameriki, Aziji in Afriki soočajo z okoljsko fragmentacijo, negativnimi razvojnimi učinki, ki so posledica ekoturizma ter nelegalnih aktivnosti, kot sta divji lov in krčenje gozdov (Diamantis 2004, 7–8).
- 2. Izobraževalna komponenta:** glede na to, da si ekoturizem prizadeva k promociji odgovornega popotništva, morata biti edukacija in interpretacija njegov temelj, ki mora vključevati tako lokalno skupnost, kot tudi domače in mednarodne popotnike (Diamantis 2004, 12). Kot pravita Wearing in Neil (1999) je eden izmed glavnih ciljev ekoturizma obiskovalca izobraziti o vrednosti naravnih okolij, Hawkins (1994) pa dodaja, da je pomemben del učnega procesa osredotočen tudi na avtohtone prebivalce, na njihove tradicije, skratka na njihovo kulturo (Diamantis 2004, 12).
- 3. Trajnostna komponenta/menedžerska paradigma trajnostnega razvoja:** vključuje okoljske, ekonomske, družbene in kulturno etične probleme. V poznih osemdesetih letih prejšnjega stoletja se je s povečano ozaveščenostjo globalnih okoljskih problemov pričela pojavljati kot ključna komponenta v svetu, ki se ni razširila zgolj na turistični sektor, temveč na vse sektorje znotraj ekonomije. Trajnostni menedžment se nanaša na menedžment virov in prepozna, da so ti v svetovnem merilu omejeni in dnevno izrabljeni brez tehtnega premisleka ter zaščite (Diamantis 2004, 9–10). Več o pomanjkljivem, kontradiktornem in utopičnem značaju te paradigme sledi v nadaljevanju.

Če povzamem, bi moral ekoturizem vsebovati tri pomembne komponente:

1. svoj prostor bi moral zasedati v naravnih, relativno nemotenih območjih, kjer so vse atrakcije primarno naravno osnovane,
2. obiskovalčeve interakcije v navezavi na omenjene atrakcije bi morale biti osredotočene na izobraževanje oziroma učenje,
3. menedžment izkušnje in produkta pa bi morala slediti principom in praksam, povezanimi z ekološko, socio-kulturno in ekonomsko paradigmo trajnosti (Gale in Hill 2009, 5).

Na ekoturizem je potrebno gledati kot na družbeni fenomen in kot na globalno intervencijo v turistični industriji, ki je nastala kot posledica negativnih družbenih in okoljskih vplivov konvencionalnega masovnega turizma, spreminjanja kulturnih vrednot in zavedanja globalnih okoljskih problemov, s ciljem minimiziranja negativnih ter povečevanja pozitivnih učinkov, ki naj bi upoštevali načela ohranjanja narave, ne da bi jo uničevali in onesnaževali (Buckley 2009, 643–644; Orams 1995, 3–5). S strani mednarodne ekoturistične družbe (International Ecotourism Society) je ekoturizem definiran kot odgovoren način popotništva k naravnim območjem, ki ohranja okolje in prispeva k izboljšanju dobrega počutja lokalnega prebivalstva (International Ecotourism Society). Številne študije so v ekoturizmu prepoznale potencial v spodbujanju okolju prijaznega razvoja, ustvarjanju prihodkov za zaščitena območja in lokalno prebivalstvo ter potencial v zagotavljanju nepotrošniških alternativ za večjo porabo virov (Young v Zimmerer in Bassett 2003, 30).

Dejstvo pa je, da je ekoturizem postal eden izmed najbolj rastočih sektorjev znotraj globalne turistične industrije (Gale in Hill 2009, 3; Young v Zimmerer in Bassett 2003, 30) in je začel preraščati v svoje nasprotje, saj je tudi sam postal masovno poblagovljen. Vsi kraji in destinacije zato prenehajo biti nedotaknjeni in avtentični, ko pridejo turisti. Le-ti se namreč ne odločajo za načela ohranjanja, temveč za udobje, sprostitev in reflektivno iskanje samega sebe (Higham in Lück 2007, 119–122), pri čemer se naravno spreminja v tržno blago in stremi k dobičku (Duffy 2008, 328–330). Priča smo koraku nazaj, številnim pomanjkljivostim, ki zajemajo škodljive učinke na rastlinstvo, živalstvo in naravo na sploh, krhke ekosisteme (ki so posledica naravno osnovanega turističnega razvoja), zlom lokalnih kulturnih tradicij ter malo ekonomskih koristi za

lokalno prebivalstvo (Young v Zimmerer in Bassett 2003, 30). Vse omenjene komponente ekoturizma se torej v praksi le malokdaj skladajo s teorijo in so vse preveč nerealno in naivno zastavljene. Moj namen v nadaljevanju je opozoriti in pokazati, kako prihaja do te neskladnosti, kakšni so njeni učinki ter zakaj je to tako problematično in paradoksalno.

3 OPREDELITEV OSNOVNIH POJMOV POVEZANIH Z EKOTURIZMOM

3.1 (CELOSTNA) EKOLOGIJA

»Ekologija je kot naravoslovna znanstvena disciplina nastala v drugi polovici 19. stoletja. Nemški biolog Ernst Haeckel jo je opredelil kot celostno znanost o razmerjih organizmov z njihovim obdajajočim zunanjim okoljem« (Kirn 2004, 9). Čeprav takšno razumevanje ni izključevalo interakcije človeka z okoljem, saj je le-ta navsezadnje tisti organizem, ki deluje na okolje, se je ekologijo do nedavnega razumelo predvsem kot naravoslovno in biološko znanost. Človekovo delovanje na okolje lahko razumemo v neposrednem smislu, ki zajema delovanje s svojim telesom (kot ostala živa bitja), s tehnologijo (tehnološkimi produkti), pri čemer ne smemo pozabiti, da je tudi ta družbeni konstrukt, ki se uporablja v okviru določene produkcije in potrošnje (in je samo končni fizični posrednik vseh ostalih vplivov na naravo), ter s specifično rabo prostora. Posredno pa deluje preko celote socialno ekonomskih in političnih družbenih odnosov ter preko kulture, ki izključuje materialno, vključuje pa moralo, pravo, znanost, religijo, umetnost itd (Kirn 2004, 9).

»Razširjene so predvsem tri različice uporabe pojmov ekološki in okoljski« (Kirn 2004, 11). In sicer, ekološki se lahko strogo omejuje zgolj na naravoslovno biološko področje ali nasprotno, ne pokriva samo naravoslovnega biološkega področja, temveč tudi družbene, kulturne in tehnične vidike razmerij človeka z naravo. Okoljski pa zaobseže diagnostiko (raziskovanje človeških, antropogenih vzrokov sprememb v okolju in naravi), terapijo (sanacijske ukrepe in aktivnosti) ter preventivo (preventivne ukrepe in aktivnosti). Potrebno je povedati, da se prva (naravoslovno

biološka) različica uporablja samo še zaradi zgodovinske tradicije, saj vsebinsko ni več opravičljiva in je preozko zastavljena (Kirn 2004, 11–12).

Omeniti je potrebno tudi pojem celostna ekologija, ki raziskuje odnose med onesnaženjem narave in »onesnaženjem uma«, saj so bile (in so) vse naprave, ki danes posegajo v okolje in ga onesnažujejo, nekoč zasnovane v človeškem umu. Celostna ekologija torej povezuje ekologijo, zavesten življenjski slog (celostno ekološko zavest: sposobnost zavedanja lastnega obstoja in svojih duševnih stanj, pri čemer vsebina misli in čustev vselej variira v prostoru in času) in pridobivanje energije iz ekoloških energetskih virov v nov življenjski slog, ki zagotavlja harmonijo z naravo. Vsak dobiček, ki degenerira naravo, predstavlja izgubo (Šorli in drugi 2007, 13–14). Kot pravi Kirn, je bil sam nastanek ekološke/okoljske etike pred dobrimi štiridesetimi leti vpet v sodobno krizo odnosa človeka in družbe do narave in v sodobno krizo razumevanja napredka in razvoja. Sami nastavki pa segajo že v obdobje, ko okoljskih problemov in njihovega zavedanja v sedanji razsežnosti še ni bilo (filozofska in religiozna tradicija) (Kirn 2004, 157).

3.2 ODRAZ KONFLIKTA/SINERGIJE MED NARAVO IN OKOLJEM/KULTURO

Obstajajo štiri temeljni pomeni okolja v odnosu do narave. Prvo je družbeno okolje, nato grajeno, spremenjeno in oblikovano naravno okolje ter nespremenjeno naravno okolje, kjer posledice človekove dejavnosti niso vidne, saj tam človek ne prebiva in je v tem primeru raba izraza »okolje« vprašljiva. Najmanj je seveda nespremenjenega naravnega okolja, kar pomeni, da termin »okolje« izpodriva termin »narava« in s tem se na jezikovni ravni izraža proces vraščanja socio-tehno sfere v naravo oziroma biosfero. Ravno ta prevlada okolja pa kaže na obseg in globino človekovega preoblikovanja narave, ko družbeno že popolnoma prekrije naravno. Hkrati je v njem izbrisan tudi izvorni pomen narave kot nekaj prvobitnega, »divjega«, česar ne more odpraviti in izkoreniniti nobeno družbeno in znanstveno tehnološko preoblikovanje narave. Naravno ni več ločeno od družbe, ampak je preoblikovana narava kot okolje del družbene stvarnosti, del kulture. Toda narava je časovno obstajala pred družbo in bo obstajala tudi po njej, saj je le-ta ontološko avtonomna glede na okolje in družbo.

Dejstvo je, da ljudje nismo stvarniki narave in to nikoli ne bomo, smo pa vedno bili povezani z izrabljanjem naravnih virov (Kirn 2004, 13). »Redko se prizna, da je v vsakem, še tako po človeku spremenjenem okolju navzoča tudi narava, ki je človek ni ustvaril in je zato težko vidna (kemična, fizikalna)« (Kirn 2004, 14). Človeška zamejitev narave v odnosu do okolja samo pomeni, da je na določeni stopnji družbenega razvoja narava postala redka in dragocena dobrina, ki jo je potrebno ohranjati in varovati, ker človek sam ogroža njen (Kirn 2004, 15) in s tem vred tudi lasten obstoj. Ali kot pravi Heidegger, »človek ni gospodar, temveč pastir in sosed biti, ki skrbi za bit in vse bivajoče« (Žakelj 2013, 144). To naj bi bila tudi postavka ekoturizma, ki si prizadeva k načelom ohranjanja narave ter hkrati k prispevanju ekonomskega razvoja v smislu trženja naravne in kulturne dediščine, ne da bi ju onesnaževal in uničeval, kjer pridemo do paradoksa, kot bomo videli v nadaljevanju.

Opazimo lahko, da obstaja mnogo različnih pojmovanj koncepta narave. Naravni svet tako združuje človeštvo, naše delovanje in učinke le-tega. Ravno tako vsebuje naravo v smislu nečloveškega dela. Cannavó (2010) in Smith (2007) pravita, da se narava nanaša na tiste dele naravnega sveta, ki še niso bili oblikovani ali transformirani s strani človeštva ter utelešajo izvor in kapaciteto za nadaljnjo eksistenco, neodvisno od človeštva, kar pogosto imenujemo »divjina« ali tista »prava, neokrnjena narava« (Hailwood 2012, 885–886). Nanjo pa moramo gledati tudi kot na tvorbo v štirih pomenih:

1. **psihološkem**: kako ljudje dojemamo naravo: spoštljivo ali kot podrejeno človeku,
2. **vrednotnem**: kot nekaj instrumentalnega ali kot vrednoto na sebi,
3. **spoznavnem**: znanje je odvisno od kulturnega in historičnega konteksta,
4. **praktičnem**: v vsakem zgodovinskem obdobju si različno praktično prisvajamo naravo in jo spreminjamo v skladu z znanjem, tehnologijo, ekonomijo in kulturo (Kirn 2004, 15) oziroma v skladu s kulturnim, historičnim in geografskim kontekstom. Vsi ti pomeni bodo še posebej prišli do izraza v študiji (dveh) primerov.

3.2.1 EKOSOCIALIZEM IN UTOPIČNI ZNAČAJ KONCEPTA TRAJNOSTNEGA RAZVOJA

»Vsa ekološka in okoljska raziskovanja in vprašanja lahko torej povezuje temeljni cilj, kako naj ljudje živijo v naravi, ne da bi ogrozili njenih strukturno funkcionalnih lastnosti in s tem tudi temeljev lastnega trajnega obstoja« (Kirn 2004, 12). Kot pravi Andrej Kirn, je »nezadostnost odnosa tako kapitalističnih kot socialističnih družb do narave porodila idejo o ekosocializmu« (Žakelj 2013, 138). Viktor Žakelj pravi, da ima človeštvo prihodnost le, če se združita naravovarstvena in socialna komponenta, oziroma če bomo svoje, zlasti ekonomsko ravnanje, prilagodili ekološkim danostim in če bo družba socialno pravična (Žakelj 2013, 138), kar je seveda jasno, a v praksi večinoma povsem nasprotno. Ekosocializem torej v celoti sprejema okoljske danosti in temelji na mešani lastnini, racionalizaciji (izrabe planske kot tudi tržne povezave), sistemu političnega pluralizma, ki izhaja iz stvarnih družbeno-ekonomskih razmerij in teži k odpravljanju socialnih in mednarodnih nasprotij. Je sistem, ki naj bi spodbujal razvoj v okoliščinah ničelne rasti oziroma omogočal preživetje v pogojih potrebne in zadostne skromnosti ter sistem, ki naj bi odpravljal kapitalizem (Žakelj 2013, 146–147). Kljub dobri alternativni nameri pa se tudi ekosocializem zdi le še ena zgodba, podobna obljubi paradigme trajnostnega razvoja, z razliko, da si prizadeva preseči kapitalizem.

Paradigma trajnostnega razvoja naj bi namreč temeljila na ekonomski učinkovitosti, socialni pravičnosti in skladnosti z nosilno sposobnostjo okolja, medtem pa proizvaja ravno nasprotno. V večini primerov izpolnjuje zgolj prvi kriterij ekonomske učinkovitosti, zanemarljivo pa ostala dva. Sama ideja trajnosti je utopična in ker ne obstaja nič trajnega, lahko govorimo o netrajnosti trajnostnega razvoja. Poraba energije je vedno večja, kot končni rezultat, ravno tako ob netrajnostnih vrednotah in mišljenju le-ta ne more obstajati ne na delni, lokalni ali kontinentalni ravni, temveč mora imeti značilnosti globalnosti, celovitosti in paradigmatičnosti (Kirn 2004, 111–116). Sama ideja trajnosti je stara že 300 let, vendar se pojem trajnostne družbe, navezujoč na paradigmo razvoja in načina družbenega življenja, pojavi v sredini 70. let prejšnjega stoletja. Svojo popularnost je koncept doživel leta 1987 z delom Komisije za varstvo okolja pri Združenih narodih *Our Common Future* (poročilo Brundtlandove) (Kirn 2004, 108; Požarnik 1999, 91), kjer je bil trajnosti razvoj definiran kot rast, ki prinaša koristi za ljudi, ne da bi poškodoval vire

ali možnosti za nadaljnje generacije (Diamantis 2004, 10) in kot nekaj, kar naj bi po vsem svetu zagotovilo veljaven razvojni model, ki bo »temeljlil na materialni blaginji, socialni pravičnosti in ekološkem ravnotežju. Žal pa komisija svojega modela ni izdelala natančneje« (Požarnik 1999, 91). Po svetovni konferenci Združenih narodov o okolju v letu 1992 je pričel funkcionirati kot globalna in sektorska paradigma, ki je pridobila lastnosti normalne raziskovalne usmeritve (soglasje o temeljnih pojmi in idejah). V 90. letih prejšnjega stoletja je tako postala vodilna ekološko razvojna vizija (Kirn 2004, 108–109). Vendar pa se »simptom normalnosti kaže v tem, da je v obsežni literaturi o najrazličnejših vidikih in področjih trajnostnega razvoja izredno malo del, ki prestopajo paradigmatški okvir in raziskujejo same cilje, predpostavke in temeljne pogoje trajnostnega razvoja« (Kirn 2004, 109). Obstaja večinsko soglasje, da se s takimi temami ni vredno več ukvarjati, češ da so bile te značilne za začetno obdobje nastajanja te paradigme (Kirn 2004, 109). Trajnostni razvoj naj bi pomenil izhod iz ekološke/okoljske krize industrijske družbe in predstavljal kompromisno koncepcijo med prorastočimi teorijami in mejami rasti. Vendar so mnogi (predvsem tehnološko-ekonomski progresisti) v praksi, mišljenju in vrednotah še vedno zasidrani v tirnici netrajnostnega razvoja (Kirn 2004, 109).

»Sustainable development« se v slovenščino prevaja kot »obstojen, trajnosten, ohranjajoč, vzdržljiv, uravnotežen in kot sonaraven razvoj« (Kirn 2004, 109). Vendar pa se pri razumevanju teh sinonimov pojavljajo težave, saj trajnost in uravnoteženost ne pomenita isto, sta samo povezani lastnosti, kot pravi Kirn. »Trajnostni razvoj pomeni, da sam sebe ohranja »neomejen« čas, da ne ruši in ne ogroža možnosti svojega obnavljanja« (Kirn 2004, 109–110). Ravno tako trajnost in sonaravnost nista sinonima, ampak sovpadeta samo po določenih vidikih itd (Kirn 2004, 110). Na vidik trajnostnega razvoja lahko pogledamo tudi iz drugega zornega kota. Če bi takšna družba res obstajala, bi bila v socialnem smislu uravnotežena in ne bi poznala niti materialnega pomanjkanja niti materialnega razsipništva. Kot pravi Meadows (1992), trajnostna družba ob sedanjem vzorcu neenake porazdelitve družbenega bogastva sploh ni možna (Kirn 2004, 113). Popolni nesmisel vsebine paradigme se kaže v pojmovni zvezi trajnostna rast, ki se enači s sinonimom za trajnostni razvoj. Le-ta pa ne vzbuja predstave o omejevanju in odrekanju, kot so jo »meje rasti« v začetku 70. let. 20. stoletja. Koncept trajnostnega razvoja je torej zgolj neki spoznavni, psihološki in vrednostni nadomestek za tradicionalno ekonomsko eksponencialno rast, kar pomeni, da je sprejemljiv za politiko, podjetniško sfero, ekonomsko

teorijo in »za vse ljudi, ki hočejo imeti razvoj brez onesnaževanja in nevarnosti, da bi izčrpali in degradirali naravne vire, in brez bojazni, da bi lahko nastali ekološki izvori pomanjkanja in omejevanja potreb. Mnogi torej mislijo, da neomejene možnosti ekološke modernizacije tehnologije zagotavljajo trajno rast« (Kirn 2004, 113–114). Zagovorniki trajnostnega razvoja imajo prav, ko pravijo, da ni mogoča nobena trajnost brez razvoja in nobeden razvoj brez trajnosti, vendar ta povezava preneha veljati takoj, ko razvoj vključuje/se enači s količinsko rastjo. Kritiki trdijo, da gre predvsem za ohranjanje razvoja, ne pa za ohranjanje narave in da je koncepcija trajnostnega razvoja v bistvu ekološko reformiran kapitalizem. Nasproti temu se kot zgodovinska alternativa pojavlja prej omenjeni ekosocializem, ki pa je v nasprotju s prvo, doslej predvsem teoretsko akademska zadeva (Kirn 2004, 115–116).

4 POBLAGOVLJENJE KOT UNIVERZALNA LASTNOST SODOBNIH DRUŽB

Pojav poblagovljenja je star toliko, kot je star sam trg. Medtem, ko mnogi avtorji trdijo, da je do tovrstnega pojava prišlo v času industrijske revolucije, in da se je le-ta okrepil skozi dvajseto stoletje, številne študije predpostavljajo, da njegovi izvori segajo dlje. Že v obdobju 18. stoletja naj bi se ta pojavil v angleškem življenju, Mukerijeva (1983) pa trdi, da zametki masovne hedonistične kulturne potrošnje segajo že v 15. in 16. stoletje. Kakorkoli, dejstvo je, da je masovna potrošnja pomagala oblikovati ameriško življenje v povojnem obdobju in se je kot takšna začela širiti kot proces rekonstrukcije ekonomije in utrjevanja demokratičnih vrednot skozi promocijo ekspanzije množične potrošnje in proizvodnje (Song 2003, 114–116), ki mu danes pravimo amerikanizacija.

Skrbi v povezavi s poblagovljenjem so se s tem izjemno naraščajočim potrošniškim karakterjem sodobne družbe in z izjemnimi spremembami v zadnjih dvajsetih letih, opazno povečale. S političnimi revolucijami je ideologija prostih trgov nadomestila prej prevladujočo gospodarsko logiko komunističnih držav. Poblagovljenje in potrošniški etos sta tako postala dominantni kulturni sili, saj se je tržna govorica oziroma vrednost prenesla tudi na tista področja, ki so ji bila sprva tuja. Danes tako rekoč vse postaja blago, tudi narava, in praktično ne obstaja nič, na kar tržna logika, skupaj s kategorijami mišljenja, ne bi imela vpliva. Mnogi naivno pozdravljajo to

nagnjenost h komercializaciji in poblagovljenju, spet druge pa skrbijo potencialno jedki učinki trga, v smislu razširjanja in poslabšanja socialnih ter ekonomskih razlik, korupcije različnih dobrin in družbenih vrednot, vse večje zapostavljenosti in izpostavljenosti izkoriščanju ter manipulaciji in navsezadnje v smislu spodbujanja potrošniških vzorcev, ki povzročajo pritisk na ranljive ter minljive naravne vire (Song 2003, 109–110).

Ključne determinante kulturne dinamike poblagovljenja se nahajajo v materialnih okoliščinah razreda in produkcije, ki imajo svoje korenine v marksizmu in njegovem ustanovitelju Karlu Marxu. Ena izmed njegovih ključnih ugotovitev je, da se kapitalizem od ostalih načinov produkcije razlikuje ravno v tem, da dobrine oziroma blago niso v lasti tistih, ki jih proizvajajo, in da njihova vrednost ne leži v uporabnosti, temveč v njihovi menjalni vrednosti. Zato postanejo delavci odtujeni od objekta lastnega dela, njihove lastne resnične narave in sodelavcev. Dobrine, ustvarjene s strani kapitalistične produkcije so torej fetišizirane, abstraktne in oddaljene od svoje resnične uporabne vrednosti na načine, ki ustvarjajo zmedenost ter prespraševanje o izvoru in vrednosti (Song 2003, 110).

Kot pravita Horkheimer in Adorno (2002) v svoji dialektiki razsvetljenja, se človeštvo utaplja v novi vrsti barbarizma. Dinamika racionalne preračunljivosti in tehnologije ustvarja množično kulturo, kjer so želje in muhe potrošnikov z lahkoto manipulirane s strani proizvajalcev za dosego lastnih ciljev. Veblenova teorija potrošništva govori o tem, da le-to poganja želja po doseganju prestiža, ki se zrcali predvsem v produkciji prostega časa in potrošnje (Song 2003, 111; Campbell 2001, 80). Kot pravi Lutharjeva (2002) je v postmoderni dobi potrošnja vedno bolj semiotizirana. »Svet stvari je postal svet besed in govorice, kar pomeni, da so simbolni, fantazijski vidiki stvari ključni element njihove uporabnosti. S pomočjo industrije oglaševanja so stvari spiritualizirane tako, da so napolnjene s pomeni in povezane z družbenimi (ideološkimi) vrednotami« (Debeljak in drugi 2002, 253). Pravzaprav danes kupujemo znake in ne stvari. Tako je v postmodernizmu prvič prišlo do profesionalizacije in industrializacije ustvarjanja pomenov stvari, sama potrošna kultura pa je postala praksa za individualno prilaščanje smisla v »odčarani« družbi (Debeljak in drugi 2002, 253).

Če vse to nekako parafraziram, je etika sodobne potrošnje usmerjena k iskanju lastne idealne podobe oziroma k iskanju nadomestkov in zapolnitve manka preko objekta želje, pri čemer pa sta zadovoljitev in matrica ugodja vedno zgolj začasni. Vso to poblagovljenje se odraža tudi v ekoturizmu, in sicer s tem, ko se človek utopično »vrača v naravo in v preteklost«, saj v njej išče smisel lastnega obstoja, torej neke nadomestke primanjkljajev lastnega jaza, v skladu s kontekstom sodobne družbe (dejstvo pa je, da sta odnos in percepcija do narave in ostalega venomer pogojena s kulturnim, historičnim in geografskim kontekstom neke družbe). Gre za nekakšno vrsto avtonomnega imaginacijskega hedonizma, kot pravi Campbell (Song 2003, 113; Campbell 2002). Sam je prepričan, da »duh sodobnega porabništva še zdaleč ni materialističen, ampak da je temeljni motiv porabnikov ravno poželenje, da bi v stvarnosti izkusili prijetne prizore, ob katerih so uživali v domišljiji, in zato mislijo, da je vsak "novi" izdelek priložnost za uresničitev želje« (Campbell 2002, 136).

Lutharjeva (2002) pravi, da »ravno užitek v imaginaciji in hrepenenje po užitku pripeljeta do stalne potrošnje novosti« (Debeljak in drugi 2002, 257) in jaz trdim, da se enako dogaja tudi v ekoturizmu, ki je zgolj sinonim za iluzijo avtentičnosti, svobode, ti. trajnostnega razvoja in imitacijo smisla. V Webrovem kontekstu pa lahko rečem, da je predvsem v postmoderni družbi, ekoturizem postal nekakšen sinonim socialnega prestiža in statusa, ki naj bi presegal materialno vrednost in uporabnost ter se osredotočal zgolj na neki notranje duševni, simbolni, reflektivni in naravni vidik, vendar pa v resnici prihaja ravno do nasprotnega, oziroma ravno takšno delovanje in dojemanje povzroča nasprotne učinke.

4.1 »POZAHODNENJE VZHODA IN POVZHODNENJE ZAHODA«

Uporaba terminov ali družbenih konstruktov, kot sta Vzhod in Zahod, je bila podvržena mnogim kritikam, saj je zaradi vrste ideoloških implikacij neuporabna za namene resnih akademskih razprav in vprašanj (ravno iz tega razloga jih moramo razumeti v narekovajih). Goody in Huntington sta kritizirala njuno naravo binarne sheme, uporabljene kot orodja za klasifikacijo civilizacij sveta ter poskusa imperialne prevlade Zahoda (ljudje živeči v Evropi in Severni Ameriki, kasneje v to klasifikacijo padejo tudi Južna in Srednja Amerika, Nova Zelandija ter

Avstralija) nad Vzhodom (Azija, Egipt v severni Afriki) oziroma Severa nad Jugom (Afrika), preko prepričanja, da je vse zahodnjaško »civilizirano« in vse orientalsko oziroma nezahodnjaško »inferiorno« ter »zaostalo«. To prepričanje se je izoblikovalo v »zdrav razum« in je postalo dominantno sprejeto (zmaga Grkov nad Perzijci) ter močno ideološko orodje za marsikatero družbeno akcijo. Temeljna lastnost binarnosti je namreč ravno identifikacija samega sebe preko nasprotja oziroma preko razlikovanja z drugim. Ravno to ustvarjanje nasprotja med Vzhodom in Zahodom pa v resnici omogoča njun soobstoj ter daje drug drugemu pomen in identiteto (Cambell 2007, 42–47).

Ena glavnih razlik med zahodno in vzhodno znanostjo in filozofijo je, da je slednja del širše religijske ali metafizične miselnosti, ki obstaja kot neavtonomen in odvisen pojav med različnimi kulturnimi svetovi, prežetimi z mitološkim, simbolnim ter metaforičnim. Poudarek temelji na kolektivni identiteti, intuitivni miselnosti in notranjem duhovnem vpogledu ter izkustvu, kjer je narava videna kot ultimativna realnost sama po sebi. Medtem pa Zahodna civilizacija temelji na sekularizaciji, racionalizaciji, neoliberalizaciji narave, tekmovalnosti, superiornosti nad naravnim in manipulaciji ter najpomembneje, na intenzivnem (institucionaliziranem, reflektivnem) individualizmu, ki je osnovni temelj sodobnih zahodnjaških družb (Campbell 2007, 49–55). Vendar pa je meja med njunima vrednotnima sistemoma danes močno zabrisana.

Trditev, da Zahod prehaja skozi proces povzhodnenja, moramo torej razumeti v smislu, da karakteristike Vzhoda nadomeščajo prej dominanten zahodnjaški pogled. Ali povedano z drugimi besedami, metafizični monizem je pričel nadomeščati materialistični dualizem. Prihaja do neke »kozmične ali spiritualne« evolucije, kjer je vero v razum nadomestil poudarek na intuiciji, meditaciji, harmoniji in direktni izkušnji resničnega, ki pomeni več kot dobesedna resnica (Campbell 2007, 66–67) oziroma na izkušnji, ki je celo bolj avtentična od originala samega. V nastajajoči ekološki/okoljski zavesti na prehodu iz 20. v 21. stoletje smo torej priča ekološki modernizaciji, ki naj bi bila na poti k ekološki trajnostni družbi in naj bi zopet presegla dualizme ter se tako vrnila na paleolitsko raven razmerja enotnosti človeka in narave (Kirn 2004, 40). V resnici seveda »ne pomeni vrnitve k zarji človekovega mišljenja in zavesti« (Kirn 2004, 35), ampak zgolj slabo imitacijo in utopično željo.

Tudi ekoturizem je potrebno razumeti kot del pojava povzhodnenja Zahoda, saj s tem Zahod pokaže dovzetnost za sprejemanje vzhodnjaških vrednot in lastno transformacijo mišljenja ter sebstva. Prizadeva si torej za delovanje, ki je mnogo bolj v skladu z naravo in vzhodnjaškim kontekstom enotnosti misli, duha in telesa, ter k opustitvi materialne vrednosti v smislu iskanja nekega »višjega smisla«, vpogleda v notranjost, ki poskuša biti eno z naravo. Seveda bi bili naivni, če bi temu v celoti verjeli, saj se v praksi, kljub nekaterim pozitivnim učinkom ekoturizma, dogaja ravno nasprotno. Ne smemo pozabiti, da je tudi to logiko Zahod oziroma kapitalizem zgolj navidezno sprejel, saj je tudi ekoturizem naredil za turistično tržno blago oziroma za žrtev poglobljenja, predvsem na Vzhodu, kar pomeni, da se tudi materialistične vrednote Zahoda odražajo na Vzhodu. Nekako gre spet za oportunistem v smislu »polnjena žepov« zahodnjakov na račun vzhodnih družb in njihovega naravnega bogastva, ki si ga pod krinko prisvajajo in povzročajo dezintegracijo okolja ter lokalnih skupnosti. Gre torej za sovplivanje in globalno prežemanje.

Potrebno je poudariti povezavo med naravo, religijsko in filozofsko tradicijo ter ekološko paradigmo, kamor pade tudi ekoturizem s paradigmo trajnostnega razvoja. Tudi na področju filozofije se namreč Zahod še vedno v veliki meri obnaša kot vrhovni vladar modernega sveta, ki z dejanji jasno diferencira percepcije in reprezentacije ter označuje Azijo (tudi Afriko) kot »drugi svet«, ki naj bi bil popolnoma drugačen od njega samega, pri čemer se proglašja za gospodarja, ki naj bi imel monopol in zmožnosti za prezentacijo ter metodologijo. Ta evrocentrizen na področju filozofije pa v resnici kaže na eksotičnost čara tega »drugega« miselnega sistema in na našo lastno omejenost oziroma golo nesposobnost zamisliti si to. Pri tem mnogokrat prihaja do »obrnjenega orientalizma«, kjer neevropski intelektualci začenjajo absorbirati evropske kategorije, taksonomije in razlikovanja, ali pa celo skušajo le-te vzpostavljati na njihovih lastnih tradicijah (Milčinski 1995, 7). Z drugimi besedami, prihaja do pozahodnenja Vzhoda, kot tudi do povzhodnenja Zahoda. »Filozofija, ki svoje početje razume kot univerzalno človeško dejavnost in ga ne poskuša ukalupljati v omejenost geografskih konceptov Vzhoda in Zahoda, ki z delovanjem duha nimajo prav nič skupnega, je že davno zavrgla predsodke, na katerih so gradile teorije o nerazumljivosti in nedojemljivosti vsega, kar se je na področju filozofske dejavnosti zgodilo v Aziji za Evropejce ali Severno-Američane« (Milčinski 1995, 14). Relevantno pa je vprašanje metodologije oziroma vprašanje, ali je mogoče tematiko filozofij Daljnega vzhoda,

smiselno dojeti po poti evropske filozofske tradicije uveljavljeno prevladujočega racionalno-logičnega diskurza. Še posebej ko gre za vprašanje človekove eksistence, njegovega bivanja in minevanja, kjer se področji religije in filozofije (na Zahodu) tako usodno cepita (Milčinski 1995, 15), kot bomo videli v študiji primera ekoturističnega modela Južne Koreje. Kako torej v tej luči ocenjevati na primer japonske filozofe, ki temeljito poznajo trende evropske filozofije, a vendar vnašajo v debato tudi nove koncepte, kot je npr. čista izkušnja, ki jih po zgolj logično-diskurzivni metodologiji ni mogoče dojeti. Postmodernizem je s preizpraševanjem evropske filozofske dediščine vseeno ponudil možnosti preraščanja evrocentrizma na področju filozofije in zamajal postavko o nujnosti uporabe uvajanja kategorizacije in razlikovanja s strani neevropske miselne tradicije. Distinkcija med vero in znanjem ni začrtana in zato omejeni racionalistični koncept filozofije ni bil nikdar potrjen kot nekaj, kar je v evropski izkušnji zgodovinske filozofije, mistike odrinilo na obrobje. (Milčinski 1995, 16–17).

4.2 PROTISLOVNOST PROCESA GLOBALIZACIJE IN EKOTURIZEM

Na tem mestu se mi zdi pomembno omeniti proces globalizacije oziroma glocalizacije, katerih glavno gibalno je kapitalizem. Ker je globalizacija prav gotovo ena najbolj uporabljenih, zlorabljenih in najredkeje definiranih ter napačno razumljenih in hkrati politično najučinkovitejših besed, moramo razlikovati med njenimi različnimi dimenzijami. In sicer, med komunikacijsko-tehnično, ekološko, delovno organizacijsko, kulturno, civilno družbeno, ekonomsko globalizacijo, itn (Beck 2003, 37). »Globalizacija pomeni prav izkušnjo, da je vsakdanje delovanje v različnih dimenzijah gospodarstva, informacije, ekologije, tehnike, transkulturnih konfliktov in civilne družbe izgubilo meje, s tem pa je že v osnovi postalo nekaj, kar je znano« (Beck 2003, 39), saj jo lahko vsakdo izkusi, in hkrati kot nekaj težko dojemljivega, ki elementarno preobraža vsakdanjik ter nas vse sili k odzivanju in prilagajanju (Beck 2003, 39). Ali kot pravi Giddens, gre za »delovanje nacionalnih držav in (so)življenje prek razdalj med na videz ločenimi svetovi nacionalnih držav, religij, regij, celin« (Beck 2003, 39). Globalnost torej pomeni, da je prišlo do dezintegracije in deterritorializacije. Enotnost nacionalne države in družbe se je razlomila, kar pomeni, da se »oblikujejo nove vrste razmerij moči in konkurence, konflikti in presečišča med nacionalno državnimi enotami ter njihovimi akterji na eni strani in

transnacionalnimi akterji, identitetami, socialnimi prostori, položaji in procesi na drugi« (Beck 2003, 41).

Vendar pa Zdravko Mlinar opozarja, da se s tem, ko se globalizacija najpogosteje označuje kot »svet brez meja, kot odpiranje«, hkrati ne upošteva nasprotnega dejstva, da se približujemo zaprtemu sistemu v svetovnem merilu (Mlinar 2012, 10). Ravno tako smatra za poenostavljeno razlago globalizacije pojem deteritorializacije, saj, kot je opozoril že David Harvey (1989), »sproščenejši tokovi hkrati implicirajo večjo odzivnost na posebnosti v prostoru, kar je osnova za uvajanje koncepta reteritorializacije« (Mlinar 2012, 11). Ravno tako se danes zopet odkriva velik pomen fizične bližine z vidika neposrednih medosebnih odnosov. Kot vidimo, zaradi neupoštevanja dialektike protislovnosti globalizacijskega procesa (in protislovnosti na sploh), pridemo do napačnih in zapoznelih teoretskih odzivov (Mlinar 2012, 10–11).

Procesa globalizacije ravno tako ne smemo enačiti z »macdonaldizacijo« sveta, saj kulturna globalizacija ne pomeni tega, da bo svet postal kulturno homogenejši, temveč prej glocalizacijo, kjer gre za protisloven proces, kar zadeva njegovo vsebino in mnogovrstnost njegovih konsekvenc (Beck 2003, 53). Gre za dvosmeren proces homogenizacije in heterogenizacije oziroma univerzalizma in partikularizma (Beck 2003, 75). Zygmunt Bauman pravi, da globalizacija in lokalizacija nista le dva obraza istega, ampak tudi dve izrazni obliki nove globalne polarizacije in stratifikacije sveta na globalizirane bogate in lokalizirane revne. Lokalno moramo torej razumeti kot aspekt globalnega, kjer se izgrajuje nova, svetovna, socio-kulturna in reproducirajoča se hierarhija (Beck 2003, 82), ki je vidna tudi/predvsem v učinkih ekoturizma. Tukaj pa Mlinar zopet dodaja, da »proces globalizacije ne poteka več na osnovi ekspanzije močnih in podjarmljanja šibkih, temveč na osnovi prostovoljnega povezovanja« (Mlinar 2012, 9), ki temelji na nekakšni ekonomski, kulturni in politični privlačnosti. Takšno sklepanje morda res prehiteva stvarnost (Mlinar 2012, 9), saj mnoge lokalne skupnosti nimajo izbire, predvsem v primeru ekoturizma (kot bomo videli), vendar se do določene mere s tem lahko strinjam, saj tudi lokalne skupnosti s sprejetjem (globalizacije) nekaj pridobijo, čeprav tukaj zopet naletimo na neenako razporeditev sredstev in družbene moči. Mlinar s tem misli predvsem to, da je potrebno »kritično zavračanje tistih vidikov, ki predstavljajo dominacijo, podrejanje in izkoriščanje, in za

to, da se izkoristijo priložnosti za uveljavljanje demokratizacije in pravičnosti ter za progresivno preobrazbo celotne družbe« (Mlinar 2012, 9).

Ravno ekološko uničevanje in tehniško-industrijske nevarnosti so tiste, ki jih pogojuje bogastvo in/ali revščina ter povzroča njuno sovplivanje. »Največji "okoljski" problem našega planeta je neenakost, obenem pa je tudi njegov največji "razvojni" problem« (Beck 2003, 63). »Z blagostanjem pogojeno uničevanje okolja se enakomerno porazdeljuje po celi zemeljski obli, medtem ko se z revščino pogojeno uničevanje okolja kopiči predvsem na kraju samem in se internacionalizira šele v obliki srednjeročnih stranskih učinkov« (Beck 2003, 64). Ravno ta ekološka opustošenja pa sprožijo konfliktna situacije, odnose in intervencije (Beck 2003, 64). Spoznanja o mejah rasti so res našla svoje mesto tudi v spoznanjih o mejah prostorske mobilnosti in povezovanja v svetovnem merilu, vendar pa hkrati prehajajo v svoje nasprotje ravno z neoliberalnim ekonomskim redom, ki obravnava naravno okolje, kot da nudi neomejene vire (Mlinar 2012, 18). Barber pravi, da se s tem, »ko se povečuje mobilnost dobrin, storitev in ljudi po svetu, razširjajo tudi mikroorganizmi in invazivne vrste, ki povzročajo nepopravljivo škodo, kar terja večji nadzor in omejevanje« (Mlinar 2012, 19). S tem zopet naletimo na dialektiko ustvarjanja in uničevanja, ko želimo preseči vlogo človeka kot gospodarja narave, saj njegova samoregulacija danes postaja enako pomembna kot regulacija zunanjega sveta (Mlinar 2012, 19). »Ravno globalizacija je močno v ospredju, ko gre za (ne) upoštevanje ekoloških stroškov« (Mlinar 2012, 19). Kirn pravi, da omejevanje ne pomeni nujno izključevanja svobode, in da ravno tako svoboda ne izključuje omejevanja (Žakelj 2013, 145). Svoboden človek je torej lahko le tisti, ki sprejema omejitve, »vsaka svoboda pa ima meje, ker je človek hkrati družbeno in naravno bitje« (nihče ni nad drugim) (Žakelj 2013, 145). Ravno temu spoznanju bi morala biti podrejena tako gospodarstvo kot tudi vsakršna človeška dejavnost (Žakelj 2013, 145).

Kot navaja Hitchcock, večino turizma v južni Afriki predstavlja naravni turizem oziroma ekoturizem (podvrsta naravnega turizma), ki ima tudi negativne okoljske in socio-ekonomske učinke, predvsem tam, kjer gostujoča populacija živi v revščini. V nekaterih primerih se lokalna gospodinjstva zaradi izkoristka zaposlitvenih možnosti v turistični industriji odpovedo drugim vrstam gospodarske dejavnosti, kot sta na primer kmetijstvo in lov. Ravno tako prihaja do situacij, ko ljudje opuščajo svoje vrednote in tradicije ter prodajo svoje dostojanstvo zaradi

zaslužka/denarja. Vse to privede do vedno večje odvisnosti revnih ljudi od bogatih posameznikov in institucij, ki so večinoma v lasti zahodnjakov, in ki skoraj izključno zaposlujejo moške, kar še poveča spolno neenakopravnost. Vendar pa prihaja do razlik tudi na položajih delovnih mest, kjer lokalno prebivalstvo ponavadi zaseda nižje pozicije, medtem ko vloge menedžerjev zavzemajo ljudje zunaj lokalnih skupnosti, predvsem zahodnjaki preko privatnih podjetij. Ravno tako si tamkajšnje lokalno prebivalstvo želi »zahodnjaških dobrin«, s katerimi prej niso bili v stiku (jih niso poznali), zaradi česar zapuščajo domove, se odpovedujejo tradicionalnim družinskim vlogam, kar pa močno vpliva na strukturni razdor v družini in na zmanjšanje razpoložljivosti delovne sile. Prihaja do vdora zasebnosti (obisk eko/turistov na domu, oskrunjenje grobov in miru pokojnih) in čustvenih naporov zaradi nenehnega upravljanja z vtisom s strani lokalnega prebivalstva. Le-to je namreč pod pritiskom nenehnega uprizarjanja tradicionalnih vlog, pri čemer se mnogi počutijo kot v človeškem živalskem vrtu (Hitchcock v Chambers 1997, 94–102), saj v svojem igranju pretiravajo, ker si obiskovalci »eksotičnih in neokrnjenih« krajev želijo spoznati »avtentično« lokalno kulturo, ki se zdi bolj avtentična od nje same. Zaradi raznih prevoznih sredstev prihaja do erozije tal, zaradi vedno bolj množičnih obiskov in razvoja obrti pa do izumiranja nekaterih rastlinskih (npr. palme) in živalskih vrst (zaradi lova), kot tudi do porasta nekaterih (npr. sloni) (Hitchcock v Chambers 1997).

Tu zopet nastopi paradoks, saj zaradi učinkov masovnega turizma, kot tudi ekoturizma in drugih podobnih oblik, najprej izčrpajo določene naravne vire nekega kraja do te mere, da jih je kasneje potrebno konzervirati ter preseljevati lokalno prebivalstvo. Tukaj se lahko vprašamo, ali imamo t.i. zahodnjaki pravico t.i. vzhodnjaške in južne družbe oropati zasebnosti, tradicije in življenja ter jih hkrati prikrajšati za socio-ekonomski napredek (ki smo si ga prilastili), zaradi lastnega hrepenenja po eskapizmu, iskanju »avtentičnih in eksotičnih« krajev (prebivalstev/kultur) oziroma zaradi t.i. iskanja samega sebe? Ali imamo res pravico, da vsa ta tuja naravna bogastva in kulture, ki so nekoč bila/e neokrnjena/e, poblagovljamo, jih izrabljamo in iz njih delamo potrošno blago ter ga prodajamo kot hrepenenje po kopiji originala avtentičnosti sodobnemu reflektivnemu potrošniku, ki se hkrati utaplja v nostalgiji in romantizaciji preteklosti, s tem ko se želi utopično »vrniti v naravo, v preteklost«, ki prav za prav nikoli ni obstajala, katere nikoli ni poznal, saj je bila takrat preteklost skupaj z odnosom do narave popolnoma drugačna kot danes. Vse to pod pretvezo, da s tem delamo dobrobit tudi lokalnemu prebivalstvu, da jim z neenako

obravnavo in neenakomerno razporeditvijo dohodka nudimo socio-ekonomsko izboljšanje, napredek, »morje« alternativ in možnosti osvoboditve izpod tradicionalnih spon. Kot pravi Al Gore, »bi morali spoznati, da nam ravno zmaga Zahoda – zato, ker to pomeni, da bo preostali svet zdaj najverjetneje prevzel naš sistem – nalaga novo in še večjo odgovornost, da se lotimo pomanjkljivosti sedanje kapitalistične ekonomije« (Gore 1994, 165). Kot je razvidno, je pojav globalnega neoliberalizma in kapitalizma sestavni in nujen del okoljske globalne politike, pri čemer naj bi bil ekoturizem viden predvsem kot sredstvo zagotavljanja trajnostnega razvoja na Jugu (Duffy 2008, 329) oziroma na Vzhodu, ali kot neki politični poseg v ti. manj razvite države. Zahod se tako znova okorišča na račun tujega, nekoč nasprotnega, kjer prihaja do nove, prej omenjene stratifikacije in polarizacije sveta na center in periferijo oziroma na ti. globalizirane bogate in lokalizirane revne, kjer prihaja do dezintegracije okolja ter lokalnih skupnosti.

Ne smemo zanemariti dejstva, da se tudi svetovno jedro spreminja, in sicer: »čim bolj dominantno jedro absorbira elemente periferije, tem bolj se tudi samo zblizuje s periferijo. To se kaže z vidika vse večje prisotnosti revščine/delovne sile iz dežel v razvoju v najbolj razvitih državah sveta« (Mlinar 2012, 259), kar imenujemo proces povzhodnenja Zahoda (in obratno). »Čeprav danes še vedno izrazito dominira svetovno jedro in prevladujejo enosmerni vplivi, se hkrati kažejo težnje, da vendarle prihaja tudi do aktiviranja vzvratnih vplivov, bodisi v pozitivnem – želenem ali negativnem – neželenem smislu« (Mlinar 2012, 260).

5 POBLAGOVLJENA AVTENTIČNOST KOT KULTURNI KONSTRUKT IN IDEAL MODERNE DRUŽBE TER EKOTURIZMA

Vedeti moramo, da ima avtentičnost značaj polisemičnosti in da je predmet obravnave različnih disciplin, ki se med sabo tako prekrivajo kot razlikujejo. Univerzalna definicija torej ne obstaja, saj je opredelitev vsaj toliko, kolikor je piscev o njej (Theodossopoulos 2013, 5). Raziskovanje njenih vidikov je bilo bolj ali manj prepuščeno antropologom, sociologom, folkloristom (filozofom, pesnikom itd), ki so dokazali, da je želja po avtentičnosti oziroma avtentičnost sama (kolektivna ali osebna, opredeljena z izvorom ali po svojem bistvu), kulturni konstrukt, ki sovпада z vzponom posesivnega, radikalnega individualizma, razvoja poznega kapitalizma,

pojava nacionalizma (Lindholm 2013, 390) in predvsem dualizma (na čemer bo poudarek v tretjem podpoglavju). Njena percepcija je tako vselej odvisna od historičnega, kulturnega in geografskega konteksta neke družbe. Kot pravijo Trilling, Handler in Lindholm, koncept avtentičnosti zajema različen nabor pomenov, ki se nahajajo v razponu od pristnosti, originalnosti, do točnosti in resničnosti. V mnogih pogledih se avtentičnost nanaša na pričakovanje resnične reprezentacije in je povezana z identiteto posameznikov in skupin, avtorstvom izdelkov, proizvajalci, kulturnimi praksami ter kategoričnimi družbenimi mejami: »kdo« ali »kaj« je »kdo«, ali »kaj« trdi, da je (Theodossopoulos 2013, 3).

5.1 INDIVIDUALIZEM IN »OSVOBODITEV« PORABNIŠKEGA DUHA

Socio-historični kontekst vzpona ekspresivne avtentičnosti naj bi izviral iz transformacije pojma iskrenosti, ki se je najprej pojavil v 16. stoletju kot rezultat postopnega razpada odnosov tradicionalne evropske družbe. Kot se je zgodilo v primeru mnogih predmodernih tradicionalnih družb po svetu, je visoko personaliziran »univerzum« srednjeveške Evrope bil integriran po načelu samoumevnosti, ki je svojim članom z visoko hierarhično družbeno ureditvijo zagotavljal trdne položaje. V takšnem sistemu je bilo malo ali nič prostora za potovanja stran od lastne lokalnosti ter malo ali nič družbene mobilnosti znotraj nje. Pod temi pogoji so bili posamezniki omejeni in določeni z že v naprej predpisanimi obveznostmi in družbenimi vlogami. Ta stabilni, strogo interakcijsko omejeni svet je bil transformiran z razpadom fevdalnega sistema in postopnim masivnim preseljevanjem posameznikov v urbana okolja. Nova ureditev je povzročila občutek negotovosti in zmanjšala občutek »kozmične« povezave prej ponavljajočih se ritualiziranih praks v sakralnem lokalnem prostoru. Ljudje so se počasi pričeli »utapljati« v moderno, ki jo lahko opišemo kot življenje odčaranega sveta. Kot deželo tujcev v tuji deželi, polne novosti, nepredvidljivosti, ambicioznosti, izstopa iz tradicionalno predpisanih vlog in kot deželo profanega okolja. Erozija svete hierarhičnosti in fragmentacija vlog se je srečala z iskrenostjo človeka in njegovo trditvijo o neodvisnosti, o zanašanju na notranjo integriteto, ki je vzpostavila zaupanje. Preobrat je podpiral dogme in individualistične doktrine vzpenjajoče se razsvetljenske in protestantske buržoazije, ki je začela transformirati moralno klimo Evrope, s tem ko je iskrenost postala glavna vrлина avantgardne populacije (Lindholm 2013, 364–366).

Protestantska etika trdega dela, asketizma in racionalnosti je po Webbru postavila temelje moderne kapitalistične ekonomije. V tej luči individualistični etos kapitalizma in vera v protestantizem, ki ga je spodbujala, sam po sebi ni v nasprotju z mistiko. Visoko cenjenja emocionalna ekspresivnost, povezana z božanskim, je vodila stran od strukturirane izvedbe rituala proti introspektivnem cilju odkrivanja notranje svetlobe kot doseganja osebne povezave z bogom in kot nastavka za obrat k sekularnem zasledovanju ekspresivne avtentičnosti (Lindholm 2013, 366–368). Kot pravi Campbell, »lahko sklenemo, da sta se iz angleškega puritanizma v 18. stoletju razvili dve močni kulturni miselni izročili in z njima zvezani etiki« (Campbell 2001, 202). Prva se ujema z Webrovo in se običajno imenuje »protestantska etika« (ki je poudarjala racionalnost, koristnost, marljivost, uspešnost in je bila bolj nezaupljiva do užitka kot do udobja), kateri je vpliv razsvetljenskega skepticizma dal ateističen in empiričen videz, tako da se je na koncu razvila v utilitarizem. Druga pa je zajemala emocionalistično različico kalvinističnega nauka, ki se je najprej razvila v čaščenje dobrohotnosti in melanholije ter na koncu v sentimentalizem, iz katerega se je razvilo evropsko romantično gibanje (Campbell 2001, 202). »Obe sta pomembno prispevali k uresničitvi industrijske revolucije in utemeljitvi meščanskega načina življenja« (Campbell 2001, 202). Campbell pravi, »da je romantična etika zanetila duh sodobnega porabništva natanko tako, kot je Weber zatrdil, da je puritanska etika zanetila duh kapitalizma« (Campbell 2001, 18).

V zahodnjaških filozofskih tradicijah je torej iskanje avtentičnosti zavzelo globok obrat v notranjost. V 17. stoletju so izraz avtentičnosti uporabili kot nekaj, s čimer so se lahko soočili z generalizirano bojznijo pred hierarhično srednjeveško (fevdalno) ureditvijo. Filozofska interpretacija se je od tu dalje osredotočila na reprezentacijo notranjega jaza/sebstva, ki ga je moč odkriti in definirati preko sebe in s tem izzvati prejšnje percepcije avtentičnosti, ki so bile determinirane s fiksnimi hierarhijami in definirane v terminih družbenih razmerij. Postopoma je prišlo do razvoja raznih del filozofskih mislecev, kot so Kant, Descartes, Hume, Herder, Heidegger in Sartre. Tekom časa je avtentičnost v posebni obliki »biti samosvoj (being thyself)«, pričela služiti kot prevladujoč izraz za transcendo/presežnost v zahodnem svetu (Theodossopoulos 2013, 6), ki je človeka postavila nad naravo.

Za Heideggerja je avtentičnost pomenila živeti na način, da ima življenje kumulativni učinek, namen in dobrodušnost (Heidegger v Guignon 2004, 130). Koncept avtentičnosti po njegovem zagotovi osnovo za smisel, povezanost, kontinuiteto in skladnost življenja. Ta integriteta, ki je historično pogojena, pa je prizemljena v to, kar počnemo na svetu, v naše delovanje, ki je stvar odprtih možnosti, ponujenih s strani kulture, ki v obvezah nekoga ostaja trdna in dobrodušna (Heidegger v Guignon 2004, 131). Avtentičnost je dojemal kot sredstvo stika z našim edinstvenim sebstvom, do katerega lahko dostopamo in katerega lahko izražamo (Heidegger v Guignon 2004, 120).

Izvirnost, rojena kot estetska kategorija v razsvetljenstvu, je bila s strani nekaterih takratnih umetnikov razumljena kot nekaj, kar si lahko zamislimo samo v tradiciji. Bila je izraz svobode, ki bi jo lahko umestili na križišče različnih pritiskov, ki so bili del kulturnega konsenza, kjer se »nasprotje med posnemanjem in izvirnostjo izkaže za lažen problem: prvo je dopustno, dokler ni suženjska kopija, druga pa hoče postati nasprotje konvencije ali klišeja« (Mortier 2012, 24). Gide je izvirnost videl kot nekaj kar poraja nelagodje in nezadovoljstvo ter kot strah pred izgubo svoje osebnosti (Mortier 2012, 243), Ronald Barthes pa je njeno nujnost izrazil v imenu »izraza resničnega čustva« (Mortier 2012, 245). Potrebno je opozoriti, da se v slovenščini izraz izvir(nost) razlikuje od izraza izvor(nosti) (Mortier 2012, 262). »Prvi je slovenski ekvivalent za originalnost, medtem ko izvornost pomeni prvobitnost« (Mortier 2012, 262).

Omeniti je potrebno, da se pomen individualizacije nenehno spreminja in prevzema vedno nove oblike. »Individualizacija danes pomeni nekaj čisto drugega od tistega, kar je pomenila pred stotimi leti in kar je izražala v zgodnji moderni dobi – v časih povzdigovanja »emancipacije« človeka od tkiva odvisnosti od skupnosti in od nadzora ter prisile skupnosti/kolektivnosti« (Bauman 2002, 41). Individuum je tako vedno bil bitko z državljanom/skupnostjo in je zanj/o predstavljal nevarnost (zasebno kolonizira javno) (Bauman 2002, 48). Če strnemo, je »individualizacija preobrazba identitete iz danosti v nalogo in zadolževanje akterjev, da so odgovorni za izvajanje te naloge in za posledice njihovega delovanja« (Bauman 2002, 42). »Bistvo moderne je, da nadomesti heteronormativno odločanje družbenega položaja s prisilnim in obveznim samoodločanjem« (Bauman 2002, 43). Iz kolektivnega nadzora torej preidemo na samonadzor in samoregulacijo ter si ob tem mislimo, da smo svobodni in da lahko svobodno

izbiramo, medtem ko sta samostojnost in samozadostnost zgolj še ena iluzija, kot pravi tudi Bauman (Bauman 2002, 45). Ulrich Beck (1995) je izjavil: »iz vse bolj bledih družbenih norm se poraja goli, preplašeni agresivni ego, ki išče ljubezen in pomoč. V iskanju samega sebe in ljubeče družbenosti se zlahka izgublja v džungli jaza...Nekdo ki beza po megli svojega jaza, ni več zmožen opaziti, da je ta izolacija, ta »zapor« ega množična obsodba« (Bauman 2002, 49). Na vse globlji prepad med položajem posameznikov in njihovimi možnostmi, da postanejo kar resnično želijo, je vplivala ravno izpraznitev javnega prostora in agore, tega vmesnega javno-zasebnega prostora, kjer se zasebne težave prevajajo v jezik javnih vprašanj (Bauman 2002, 51). Ravno zaradi tega se v današnji postmoderni družbi zopet trudimo obuditi in prizadevati h kolektivnosti ter obuditi javnega prostora. Individualizem je torej sinonim »zmage« človeštva in dualizma med religijo in znanostjo, med naravo in človekom.

Iz filozofske zahodne tradicije je prišlo tudi do pojava iskanja avtentičnosti v tistih delih sveta, ki so bili še vedno nedotaknjeni s strani zahodnjaških konvencij, kar uteleša Rousseaujeva vizija zavedanja o pravem sebstvu med »nepokvarjenimi« domačini. Ta pogled je dal avtentičnosti eksotično verzijo, ki je bila v nasprotju z modernostjo – avtentičnostjo sebstva globoko znotraj sebe in eksotičnim drugim – ki je daleč stran. Izhajala je iz primerjave samega sebe in drugega, kot tudi primerjave med zunanjim in notranjim stanjem biti (Theodossopoulos 2013, 6), kar pa ima veliko skupnega z ekoturističnim dožemanjem in iskanjem (ne) avtentičnosti v drugih, izoliranih krajih.

MacCannell (1976) je bil eden izmed prvih, ki je poudaril, da je romantizirana avtentičnost (nedotaknjena z modernostjo) objekt turistične želje, hrepenenja po dostopu družbenega sveta preko »uprizarjanja« performansov, ki odražajo iskanje »globlje« avtentičnosti. Lindholm (2008) pa pravi, da iskanje avtentičnosti, ki je skrita v zakulisju, privablja elemente odkrivanja, potovanja, preizkušnje in odpira prostor izkustvu pravega notranjega bistva, preko premagovanja osebnih strahov, šibkosti in destabilizacije potovanja. Nedostopnost te avtentičnosti se kaže v tem, da je ta pogosto skrita s še eno plastjo družbenosti ter zato nikoli ni povsem realizirana ali kontradiktorna (Theodossopoulos 2013, 7). Pustolovščine v imenu iskanja avtentičnosti se lahko vkrcajo na toliko poti kot želijo, ampak s tem pričnejo onesnaževati samo avtentičnost, ki jo iščejo! Pravzaprav se zgodi enako, kot v primeru avtohtone umetnosti. Smrt avtentične kulture

lahko napihne njeno tržno vrednost, upraviči intervencijo umetniških zbirateljev ali antropologov, ki poskušajo rešiti njene ostanke s tem, ko jih konzervirajo kot prave reprezentacije avtentičnega, kot pravi Steiner (1994) (Theodossopoulos 2013, 7). In ravno to se dogaja tudi v ekoturizmu. Kljub temu avtentičnost skritega in nedostopnega še vedno prevladuje zaradi želje, ki jo ustvarja, pa tudi zaradi lastnega zanikanja, saj je lahko kopija bolj razburljiva od izvirnika (Theodossopoulos 2013, 7) in to je bistveno. Tako pridemo do vprašanja, če ne gledamo za, pod ali preko nečesa v kulturnem performansu, je to zato, ker tu ni nobene simulacije, saj ravno tako ni originala (Theodossopoulos 2013, 7).

Sama beseda avtentičnost naj bi izhajala iz Grške besede *autos* (sebstvo/»self«) in *hentes* (pripravljen/«prepared«) (Lindholm 2013, 362). Lionel Trilling (1974) je v svoji knjigi *Sincerity and Authenticity* zapisal, da avtentičnost originalno pomeni imeti popolno moč nad nečim in tako ne pomeni samo gospodarja in ustvarjalca, temveč tudi storilca, morilca in celo samomor, kot izraz prvobitne povezave z nasiljem, trditvijo in brezobzirnostjo. Vendar pa je v modernih časih njena valenca v celoti pozitivna. V angleščini je beseda avtentičnost ena izmed prekrivajočega se niza ocen, ki vključujejo naslednje pridevnike: iskren, resničen, odkrit, absoluten, osnoven, bistven, pristen, idealen, naraven, originalen, popoln, čist, realen in pravilen. Vsi ti pridevniki se nanašajo na stanje biti, za katerega se verjame, da leži zunaj ali pod spremenljivostjo vsakdanjega obstoja. Lahko rečemo, da v angleščini obstajata vsaj dve prekrivajoči se, ampak različni karakterizaciji entitete avtentičnosti: historična (izvor) in identiteta ali korespondenca (ekspresivna vsebina). Avtentične stvari so originalne, resnične in čiste. So tisto kar želijo biti: njihov vir in avtorstvo sta znana in potrjena. Avtentičnost je tudi egoistična, narcistična, saj pomeni stvar o sebi, ne o drugih (Lindholm 2013, 362–364).

5.2 VRNITEV V REPRESIJO IN KRIZA/ZMAGA KAPITALISTIČNEGA DUHA

Vstop v moderno družbo je kmalu prenehal biti avtentičen. Walter Benjamin (1993) je aspekt modernosti videl kot nadaljnjo regresivno okrnitev modernega subjekta in kot poblagovljeno obliko, kjer je avtentičnost (zopet) izgubljena oziroma postavljena pod vprašaj (Murtola in Fleming 2011, 1). Koncept kolektivne ali osebne avtentičnosti kot koordinacije radikalnih

sprememb je nedvomno upadel med razcvetom poststrukturalistične misli, vendar je ponovno oživel na področjih kapitalističnega podjetništva (kamor sodi tudi/predvsem ekoturizem), popularne kulture in sodobnih političnih kampanjah. Kar lahko opazimo je, da to kar je bil včasih emancipatoren odgovor na poblagovljenje, racionalizacijo in družbeno-ekonomsko zatiranje, danes deluje kot perverzna kombinacija blaga, poslovne ideologije in marketinške poteze. Avtentičnost se torej kaže kot simptom vzroka odsotnosti, ki prebiva v nas. Gre za občutenje manka v vsakdanjem življenju in ugotavljanje kaj ta manko je, da ga lahko poblagovljamo in iz njega ustvarjamo kapital (Murtola in Fleming 2011, 1–2) ter hrepenenje. Ali drugače, pomeni iskanje manka, avtentičnosti, pod pretvezo, da bomo tako izpopolnili samega sebe in našli svoj »notranji mir«. Boyle pravi, da nenasitna želja sveta po vedno večji meri avtentičnosti izvira iz človeškega strahu pred tem, da je vse kar smo imeli za resnično, postalo ogroženo. Gre za strah pred izkušnjami modernega sveta, ki skušajo na vsakem koraku prepričati, oblikovati ali nagovoriti ljudi (Boyle 2003, 12–13).

Avtentičnost se danes prodaja kot kult introspekcije, notranjega vpogleda, z namenom, da je socialna logika zlomljenega sistema lahko ponovno nameščena v večnost spodletelosti posameznika kot etičnega, anksioznega in spiritualnega projekta (industrije samopomoči). O dvigu avtentičnosti govorimo kot o odzivih na sedanjo kapitalistično krizo vsakdana, kot o poskusu rešitve iz nje. A hkrati zapademo v nasprotje, v paradoks, saj ravno kapitalistične korporacije to krizo avtentične izkušnje izrabljajo v svoj prid in iz nje ustvarjajo blago. Zatorej lahko govorimo o ekonomiji avtentičnosti (Murtola in Fleming 2011, 3), ki je seveda neavtentična. Danes smo torej priča mnogim »avtentičnim« ritualom (kamor sodi tudi ekoturizem), katerih prakse so vključene v prekomerno osredotočenost navznoter, kar vodi v individualizacijo kolektivnih in političnih naporov. Namesto osvoboditve ta obsesija z iskanjem avtentičnosti pripelje le še do ene oblike zatiranja in represije več (Murtola in Fleming 2011, 4). To lahko pomeni tudi kot nekaj, čemur Žižek (2010) pravi raztapljanje »kritične individualnosti«, kar vodi v avtentično idiosinkratičnost (Murtola in Fleming 2011, 5) oziroma egoizem, egocentrizem ali narcizem.

Avtentičnost vsebuje močne ideološke elemente, ki nas vežejo na stvari, od katerih želimo pobegniti. Govorimo torej o eskapizmu od vsakdanjega rutinskega, »pokvarjenega« življenja,

nesreče in nemira (Murtola in Fleming 2011, 4). Kot pravi Bauman, pa »je veliko več ljudi, ki se počutijo »nesrečne«, kakor tistih, ki lahko pokažejo in imenujejo vzroke svoje nesreče« (Bauman 2002, 85). Občutenje nesreče je vse prevečkrat razpršeno in nezasidrano. Obrisi so nejasni, korenine razvejane. Treba ga je še narediti »otipljivega«, da bi lahko prav tako hrepenenje po sreči preoblikovali v specifično nalogo (Bauman 2002, 85). Mnogokrat v teh primerih ljudje idealizirajo in romantizirajo preteklost, čutijo nostalgijo po preteklem načinu življenja, kjer odmislijo vse slabo in se želijo vrniti nazaj, ker mislijo, da je bilo takrat boljše, bolj pristno. Hočejo se vrniti v naravo, biti eno z njo, medtem pa pozabljajo, da je narava danes drugačna kot je bila včasih in da je tudi dožemanje narave in tehnologije takrat bilo drugačno kot danes (narava je predstavljala oviro za tehnološki in družbeni razvoj). Če parafraziram Winckelmanna v Mortierjevem delu *Izvirnost*, lahko rečem, da »ne vidijo samo narave, pač pa več kakor naravo, se pravi nekatere idealne lepote narave, ki so iz podob, ki si jih je mogoče zamisliti le v duhu« (Mortier 2012, 54).

»Za sodobno porabništvo značilni avtonomni samoiluzivni hedonizem sta namreč spodbudila in upravičila ravno romantični značajski ideal in z njim povezana teorija o moralni prenovi z umetnostjo« (Campbell 2001, 299). Romantični pogled 18. stoletja je dal najboljše mogoče motive, ki so upravičili sanjarjenje, hrepenenje in zavračanje stvarnosti, kot tudi iskanje izvirnosti v življenju in umetnosti. S tem se je postavil užitek nad udobje in otopil tradicionalistične in utilitaristične zadržke v zvezi s poželenjem (Campbell 2001, 299). Vendar pa je bolečina ob izgubi užitka oziroma spoznanje, da je užitek minljiv, opredeljujoča izkušnja hedonista, ki je še povečala občutek razočaranja nad dolgočasnim, grdim in neprijetnim svetom. Odčaranje, melanholija in močno hrepenenje po popolnem užitku, ki ne bo zamrl, so postali značilna drža predanega romantičnega iskanja užitka, s tem pa se je še bolj zaostriło protislovje med »zadovoljstvi, ki jih daje življenje, in užitki, ki se jim lahko prepustiš v domišljiji« (Campbell 2001, 287). Ravno s tem, ko so se zatekli v obliko notranjega izgnanstva (sanjarjenje, fantaziranje), so si lajšali obup (Campbell 2001, 289).

Avtentičnost moramo razumeti dvoumno, saj prihaja do razcepa med avtentičnostjo kot izvirstnostjo ali originalnostjo na eni strani in kot kopijo na drugi, ki pa je še vedno dovolj blizu izvirstniku, da jo smatramo za avtentično (Murtola in Fleming 2011, 5). Najuspešnejše

posnemanje je namreč tisto, ki ponuja kar najprepričljivejšo iluzijo (Mortier 2012, 26). Ravno tako zopet prihaja do protislovja in sicer do preokupacije z neavtentičnostjo, ki ni čista, zdrava, zabavna in osvobodjena krivde. Vir te neavtentičnosti pa ni najden v »napačnem posamezniku« (in njegovem načinu spopadanja z okoliščinami, v katerih se znajde), ampak v tokovih družbene dominacije, ki nas izključuje iz transformativnih politik (Murtola in Fleming 2011, 5). Neavtentičnost pride do izraza predvsem s turizmom, saj gre tu za iskanje »realnosti« skozi potovanje in iskanje »avtentičnosti« v »realnosti« nekoga drugega (Redfoot 1984, 291), o čemer sem že govorila. Redfoot je mnenja, da je turistična neavtentičnost videna kot kapitalistična sposobnost preobrazbe izkušnje v poceni blago, prodano masovnemu trgu, oziroma kot simptomatičnost splošne avtentičnosti modernega življenja (Redfoot 1984, 292). Seveda naj bi ekoturizem s svojo paradigmo trajnosti, predstavljal nasprotje masovnemu turizmu, a kot je bilo že večkrat nakazano, se mu tudi sam danes približuje oziroma postaja njegov sinonim.

5.3 ZNAČILNOSTI RAZMERIC MED ČLOVEKOM IN NARAVO V SKLADU S KULTURNO HISTORIČNIM KONTEKSTOM DRUŽB: EKOLOGIJA DUHA

»Resnost ekološkega vprašanja razgalja tudi globino človeške moralne krize« (Gore 1994, 245). Ni čudno, da so mnogi ne/verniki enako zaskrbljeni glede prihodnosti in čutijo konec civilizacije, saj se z vlogo skrbnika res težje sprijazniš, če verjameš, da svetu grozi nevarnost uničenja od Boga ali pa človeštva (Gore 1994, 245). »Ravno lenobnost našega duha«, pravi Al Gore, »nas je odtujila od nas samih ter od živahnosti in vitalnosti narave. Prazne obljube industrijske civilizacije, da nam bo olajšala življenje« (ki nam ga je res do določene mere, a nam ga je tudi otežila), »so nas tako močno zavedle, da se v nenaravnem svetu, ki smo ga sami ustvarili, tešimo z umetnimi navadami sodobnega življenja« (Gore 1994, 222). Ravnoesje, od katerega je odvisna ekologija duha, je »ravnoesje med spoštovanjem preteklosti in zaupanjem v prihodnost, med zaupanjem v posameznika in predanostjo skupnosti, med našo ljubeznijo do sveta in strahom, da ga bomo izgubili« (Gore 1994, 224).

Gledano shematično, naj bi človeštvo prešlo skozi štiri velike družbeno ekološke preobrazbe, in sicer: paleolitsko, neolitsko, industrijsko oziroma moderno ter današnjo, postmoderno

preobrazbo. Zadnje obdobje opisujemo z izrazi ekološke tranzicije, ekološke modernizacije, trajnostnega razvoja, kakovostnega, mehkega, zelenega, odgovornega, alternativnega turizma ipd. Vsako od teh razmerij ima svoje materialno ekonomske, sociološke in duhovno kulturne značilnosti (Kirn 2004, 33)

1. Paleolitsko razmerje človeka z naravo

»V paleolitskem obdobju se je človek čutil enotnega z rastlinskim in živalskim svetom, sebe ni izločeval iz narave« (Kirn 2004, 34). Temeljni način življenja je bil lovski in nabiralniški ter vselej prežet z magičnim in religioznim pomenom (animizem). Pojma divjine človek še zagotovo ni poznal, ker se je ta oblikovala šele ob svojem nasprotju ukročenega in domačnega. Zavest in mišljenje še nista bila dualistična, binarna ali bipolarna, kot sta to bila v neolitskem obdobju, temveč se je v jeziku izražala izvorna enotnost človeka z naravo oziroma subjektivne in objektivne realnosti. Vse ostrejša ločevanja narave in družbe oziroma narave in kulture v neolitskem obdobju, je venomer rezultat človekovega samoizoblikovanja kot jezikovnega, govorečega, družbenega in tehničnega bitja ter s tem samorazlikovanja od naravnega. Spreminjanje narave pomeni hkrati spreminjanje človeka in njegove duhovnosti, njegove celotne kulture ter načina življenja (Kirn 2004, 34–35). Jezik je torej tisto kulturno orodje, ki ustvarja, ohranja in legitimira razlike.

2. Neolitsko razmerje človeka z naravo

Človek je bil v neolitskem obdobju (poljedelski in nomadsko živinorejski način življenja, nastanek mest, države, filozofije idr.) izvzet iz narave kot nekaj izjemnega (androcentrizem). Narava kot divjina je bila videna kot njegov sovražnik, ki si ga je bilo treba podrediti in ukrotiti. Neolitska poljedelska kultura je tako skupaj z industrijsko ustvarila temelje antropocentričnega, dualističnega in instrumentalnega odnosa do narave. »Ko so se ljudje začeli zavedati svojega družbenega in duhovnega bistva, so sebe ločili od narave, rastlin, živali, duhovno so ločili od fizičnega« (Kirn 2002, 35). To prelomnico so predstavljale monoteistične religije, saj je šele z njimi prišla v ospredje zavest, da je narava ustvarjena. S tem je postala minljiva in drugotna, bog pa večni in izvoren. Narava ni več nekaj svetega in duhovnega, to mesto zavzame religija (Kirn

2002, 35) (kasneje filozofija in nato znanost). Človek je viden kot nekaj izjemnega, je izvzet iz narave, saj ga je bog obdaril z razumom in voljo ter mu izročil zemljo, naravo, da z njo gospoduje (Kirn 2002, 36). Vendar pa Al Gore pravi, da so nekateri na Zahodu neosnovano obtožili judovsko-krščansko izročilo podrejanja narave. Pravi, da »vse svetovne religije od človeka zahtevajo etično odgovornost pri varovanju narave in skrbi za njeno dobrobit« (Gore 1994, 225). Opozarja, da se biblijski koncept nanaša na podeljevanje pravice do gospodarjenja, a od ljudi zahteva, da poleg izkoriščanja za Zemljo tudi skrbijo (Gore 1994, 225). Seveda pa Vzhod še danes predstavlja drugačno duhovno razmerje do narave, ki se v prej omenjenem procesu globalizacije in povzhodnenja Zahoda, širi na Zahod in oblikuje tudi svoje različice, ravno tako pa se tudi na Vzhod (obraten proces) širijo zahodni filozofski in religijski sistemi, prepričanja ter prakse, ki ravno tako oblikujejo svoje različice. Šintoizem in budizem tako vsebujeta spoštovanje življenja in narave (Kirn 2002, 36), skupaj s konfucianizmom se zavzemata za harmonično ravnovesje vseh živih bitij, narave in univerzuma. Šintoizem in taoizem gojita ljubezen do divjine, medtem ko ima ta v krščanstvu negativen pomen (Kirn 2002, 36). Sikhizem (veja hinduizma) pripisuje velik duhovni pomen naukom, ki izhajajo neposredno iz narave (Gore 1994, 243) itn.

Zanimivo pa je, da ves ta »drugačen odnos ni preprečil nastajanja okoljskih/ekoloških problemov v teh družbah« (Kirn 2002, 36). Danes so namreč tako Indija, Kitajska kot Japonska (bolj ali manj) sprejele zahodnjaško znanstveno-tehnološko obvladovanje (Kirn 2002, 36). Na dualizem je na Zahodu vplival predvsem Platon s svojo predpostavko ločenosti duše od telesa oziroma ločenosti človeka od narave, na kateri je še naprej temeljila glavna smer krščanske misli. Medtem ko je Aristotel verjel v enotnost razuma in čustev. Tovrsten razkol se je pričel že v antični Grčiji, nadaljeval v zgodnjem obdobju krščanstva in v srednjem veku ter se ohranil do obdobja renesanse, v kateri je prišlo do spodbude o ponovni združitvi človeka in narave (ko je Zahod ponovno odkril drugo plat svoje grške dediščine) (Gore 1994, 231–232). V 17. stoletju je nato z znanstveno revolucijo Descartesa, znova prišlo do obrata (Gore 1994, 232), ki se je nadaljeval oziroma poostiril še v času industrijske revolucije in razsvetljenstva (moč razuma), medtem ko romantično obdobje v središče zopet postavi naravo. Le-to lahko razumemo kot prvo moderno proto-eko gibanje.

3. Industrijsko/moderno razmerje človeka z naravo

Za industrijsko razmerje so značilni predvsem filozofski, naravoslovno-matematični, tehnični in ekonomski redukcionizmi. »Stari dualizem narava – duh je bil novoveško poglobljen ter na novo filozofsko in znanstveno utemeljen« (Kirn 2004, 37). Zahtevala se je stroga ločitev subjekta in objekta, človeka in narave. Narava je bila razvrednotena, zamenjana s tehniko, naravni viri pa so v tržnih odnosih postali spremenjeni v blago, pri čemer je krščanski nauk obsojal kapitalski odnos do človeka, ne pa do narave. V 17. in 18. stoletju pride do že večkrat omenjenega razsvetljskega projekta človeške vladavine nad naravo. Narava je bila videna kot edini skupni sovražnik ljudi. Vsa ta »zmaga« človeštva uperjena proti naravi pa danes kaže svoje sadove, nenamerne in nezaželene okoljske probleme (Kirn 2004, 37), posledica katerih je tudi ekoturizem.

4. Postindustrijsko/postmoderno razmerje človeka z naravo

V nastajajoči ekološki/okoljski zavesti na prehodu iz 20. v 21. stoletje se zopet začnejo ukinjati temeljne dualistične značilnosti novoveškega razumevanja narave, in sicer preko naturalizacije in biologizacije družbenih odnosov ter s sociologizacijo narave. Gre za neko ekološko modernizacijo, ki naj bi bila na poti k ekološki trajnostni družbi (Kirn 2004, 35–41) in del nje naj bi predstavljal tudi ekoturizem. Vsa ta postmoderna paradigma pa »ne pomeni vrnitve k zarji človekovega mišljenja in zavesti« (Kirn 2004, 35), ampak je zgolj neka slaba imitacija ali utopična želja po tem, kar uteleša tudi ekoturizem. Kljub temu, da naj bi prišlo do spoznanja, da ekoloških funkcij ni mogoče speljati zgolj na neko kratkoročno ekonomsko koristnost (Kirn 2004, 41), se to v praksi (ekoturizma) še vedno dogaja in nekako poskuša spregledati.

Kot sem že nakazala, prihaja do protimodernosti. Zopet je aktualno romantično »spominjanje« oziroma neko nostalgичno obujanje upanja na vrnitev v nekdanje domnevno obstoječe naravno, nekonfliktno stanje družbe, ko naj še ne bi bilo napetosti med družbo/kulturo in naravo. Želimo se vrniti v paleolitsko razmerje človeka z naravo. Želimo se vrniti v obdobje renesanse, oziroma v obdobje romantike. Nazaj v začaranje sveta in nazaj v vzhodnjaško miselnost, filozofijo in

religijo. Skratka, vsepovsod, kjer je čutiti enotnost z naravo, z originalom, avtentičnostjo, izviro ali z izvorom, pa čeprav gre samo za kopijo, je ta še vedno dovolj blizu originala. Lahko pa tudi predpostavimo, da kopij ni, ker tudi original ne obstaja. Hrepenimo torej po avtentičnosti oziroma neavtentičnosti, pri čemer pozabljamo, da vrnitev nikoli ne bi bila enaka takratnemu stanju, saj je bila tudi takratna percepcija narave in tehnologije drugačna kot danes. Poleg tega so v takratnem načinu življenja obstajale tudi slabosti in ne samo (tiste) prednosti, ki jih vidimo sedaj.

Boyle pravi, da »avtentičnost ne pomeni samo podoživljati preteklosti, ampak jo uporabljati na način, da najdemo nove načine življenja – mogoče celo nove vrste napredka. Najbolj avtentično ni nujno najbolj resnično preteklosti; lahko je najbolj kreativno ali najbolj človeško« (Boyle 2003, 44). Vsekakor ravno to poskušamo na način, da s približkom preteklega odnosa skušamo poustvariti sedanost, oziroma najti tako družbeno kot ekološko rešitev preživetja in izboljšanja.

Na tem mestu bi omenila tudi Zukinovo, ki pravi, da se avtentičnost nanaša na pogled in občutek kraja, kot tudi socialno povezanost, ki jo navdihuje kraj oziroma prostor. Hrepenenje po avtentičnosti odraža separacijo med našim izkustvom prostora in lastnim občutenjem sebstva, ki je del modernih mentalitet. Avtentičnost izraža naše lastne strahove, ki se nanašajo na spreminjanje prostorov. Njena ideja je pomembna, ker se naše individualno hrepenenje povezuje z zakoreninjenjem v neki posamični čas in kraj, v kozmično razumevanje širših družbenih sil, ki poustvarjajo svet z zelo majhnimi in pogosto nevidnimi ukrepi. Govoriti o avtentičnosti, zanjo pomeni, da se zavedamo spreminjajoče se tehnologije in njene moči, ki lahko neko pokrajino oropa pomena in občutenja ter jo nadomesti z drugim (Zukin 2010, 220). Ne gre samo za strukturni preobrat iz industrijske v postindustrijsko družbo oziroma za preobrat iz mesta produkcije v mesto potrošnje, temveč tudi za prehod iz sprejemanja upadanja (rasti) v presenetljivo razočaranje nad rastjo (Zukin 2010, 221). Sama pravi, da s tem, ko mesta (urbana konstrukcija) sledijo enaki moderni, kreativni podobi, izgubijo avtentičnost (Zukin 2010, 223). Ravno tako lahko rečem za ekoturizem, saj s tem, ko vsi začnejo slediti ekoturističnemu cilju ali »etiki« in s tem, ko si vsi prizadevajo ohranjati ostanke avtentične narave, flore in favne, sam ekoturizem postane množičen, enako škodljiv in neavtentičen, a hkrati še vedno zelo avtentičen, saj je še vedno dobra kopija originala (medtem ko množični turizem to več ni). Omenila bi tudi

protislovje percepcije med naravnim ali ruralnim - avtentičnim in okoljskim/umetnim ali urbanim – neavtentičnim. S to klasifikacijo si namreč zamejimo mišljenje, saj lahko govorimo tudi o avtentičnih in neavtentičnih urbanih mestih. Ravno tako s tem pozabljamo, da se danes meja med urbanim in ruralnim oziroma naravnim zabrisuje. Velik del narave je spremenjen v okolje in velik del okolja je urbaniziran. Poleg tega tudi ruralno vsebuje elemente urbanega (in obratno).

5.4 PARADOKSALNI UČINKI POBLAGOVLJENEGA EKOTURIZMA

Kot pravi McLaren (2003), razvoj ekoturističnih destinacij za sabo prinese neizogibno število učinkov, ki so vse prej drugo kot (le) pozitivni. Kritike govorijo o tem, da ekoturizem promovira razvoj in s tem vred uničenje naravnih virov (Higham in Lück 2007, 119). S tem ko ekoturisti skušajo odkrivati nova in »nedotaknjena« območja »eksotične« narave, kulture in ogrožene ter redke vrste flore in favne, so učinki na okolje bistveno bolj intenzivni, povzročijo več škode, kot na primer urbane turistične destinacije (Higham in Lück 2007, 119–120). Ravno tako tu pridemo do paradoksa, saj v tem istem trenutku vsi ti kraji ob prihodu turistov prenehajo biti nedotaknjeni in avtentični. Zato lahko rečemo, da kakršnikoli so že nameni, ekoturizem ponuja velik potencial uničenja ravno tistega vira, od katerega je sam odvisen (Higham in Lück 2007, 120).

Okoljski učinki ekoturizma so po Weaverju (2002) lahko namerni ali nenamerni (malomarni). Prvi se lahko nanašajo na samo konstrukcijo turističnih objektov oziroma infrastrukturo, ki po navadi pomeni okoljsko modifikacijo, reze naravnega okolja in prodajo zemljiških območij. Tovrstni učinki so pogosto bolj sprejeti v manj občutljivih območjih z namenom preusmerjanja negativnih učinkov na tista območja, ki so na meji občutljivosti. Imenujemo jih »žrtvovalne lokacije«. Nenamerni pa vključujejo motnje v vedenju »divjega«, neokrnjenega življenja, ki vključuje tudi migracijske vzorce zaradi prej omenjenih namernih učinkov in/ali prisotnosti eko/turistov v občutljivih ali kritičnih ekoloških conah. Dokler bodo ti učinki v trajnostni paradigmi obravnavani in razumljeni kot primerni v delovanju eko/turističnega menedžmenta, ekoturizem ne bo nikoli dosegel svojega namena, iz katerega naj bi izhajal (Higham in Lück 2007, 120).

1. Paradoks ekoturizma in avtentičnosti okolja

Ideja, da ekoturizem deluje v naravnih okoljih, odmaknjen od razvitih območij, predstavlja velik paradoks. Ekoturistični »biznis« res zahteva minimalno raven infrastrukture za dejansko delovanje, vendar sam obstoj le-te po navadi obstaja ravno na račun »pristine, neokrnjene« narave, ki preneha biti takšna, ko pridejo eko/turisti. Le-ti se namreč pogosto ne odločajo za ohranjanje, temveč udobje, sprostitve, namestitve, uživaštvo, storitve, raziskovanje samega sebe - svojega bistva preko (različnega) drugega ter doseganja ekoturistične izkušnje, pri čemer pa se naravno spreminja v tržno blago in stremi k dobičku. Navsezadnje se status uspešnosti in prepoznavnosti neke ekoturistične destinacije meri ravno s številom obiskovalcev, ki pa povzroča vedno večjo ogroženost njene lastne eksistence oziroma trajnosti in zopet vodi v paradoks. Večina ekoturističnih definicij in območij je tako neprimernih in v konfliktnih odnosih s terminom trajnosti (Higham in Lück 2007, 121–122).

Če se navežem nazaj na Steinerja, ko ogovori o umetnosti (1994), lahko rečem, da so učinki masovnega turizma in posega raznih vladnih in nevladnih organizacij v nekdanj neokrnjeno eksotično naravo, pripeljali do ogrožanja avtohtone narave (in kulture), katere ostanke so nato z alternativo, kot naj bi bila ekoturizem, pričeli konzervirati kot resnične prezentacije avtentičnosti. Ravno s tem so ti ostanki dobili še večjo tržno vrednost, zaradi česar je ekoturizem pričel izgubljati značaj alternative masovnega turizma, saj je sam začel preraščati vanj. Kljub temu je še vedno avtentičen, saj se kopija oziroma simulacija približuje originalu, oziroma je kot simulacija še bolj privlačna (Theodossopoulos 2013, 7). Paradoksalno je na nek način tudi prepričanje, da množičnost uničuje trajnost in avtentičnost, saj se ravno ekoturizem, sploh tisti, ki sprejema vzhodne vrednote in filozofijo, zavzema za harmonijo človeka, narave, vseh živih bitjih in celotnega univerzuma, kar pomeni, da je s tega vidika množičnost sprejeta in avtentična, saj privede do harmonije. Vendar menim, da je njen doseg zopet odvisen od posameznika, njegove osebnosti in kulturnih nazorov, saj vsak obiskovalec še ni ekoturist, oziroma nekdo, ki si nujno prizadeva k harmoniji. Gre torej za dvojni paradoks, saj povečana številčnost lahko vodi v harmonijo in disharmonijo.

»Pristna« naravna območja »odkrivajo« predvsem raziskovalci in ljudje, ki kažejo poleg izobraževalnih namer tudi visoko mero radovednosti in avanture. Po navadi imajo velik interes ter dobro znanje o specifičnih območjih, ki jih večinoma uporabljajo za rekreacijske namene, kot pravita Higham in Lück. Ker je prišlo do porasta tovrstnih interesov in povečane izrabe okolja, prihaja do poslabšanja naravnih kvalitiet, oziroma do okoljskih obremenitev in degradacije. Primera tega sta Costa Rica in Belize, čigar nedostopnost je bila dolgo sprejemljiva samo za določen tip turistov, kmalu pa je le-ta postala »premagana« in popularizirana s pomočjo Evropske letalske listine. Kot mnoge druge znamenitosti sta tudi ti dve zaradi prevelike mere popularnosti in razvoja, za marsikoga postali nekvalitetni (neavtentični), kar se tiče izkušnje ter preferenc sodobnega potrošnika (Higham in Lück 2007, 123–125).

2. Paradoks ekoturizma kot oblike razvedrila

Lindberg in McKercher (1997) trdita, da je temeljni cilj ekoturizma zabavati lastne obiskovalce. To ustreza manipulaciji in produkciji »ugodnega produkta«, ki bo zadovoljil in ustrezal urniku nekega izleta/potovanja ter bo turistu ali popotniku zagotovil izkušnjo. Ta zapakirana izkušnja, ki je strogo predvidljiva, visoko strukturirana in racionalizirana, pa mnogokrat vodi v utrujenost, dolgočasje in pomanjkanje spoštovanja s strani obiskovalca. Organizatorji potovanj tako v iskanju zabavljaštva pogosto dosežejo ravno nasprotno od najbolj zaželenega – obiskovalčeve izkušnje. V mnogih primerih ravno ta obiskovalčeva izkušnja vodi v ekskluzivno prioriteto, ki je nad zaskrbljenostjo učinkov povezanih s to izkušnjo. Tako se spregleda mnogo pravil, ki potencialno nadlegujejo oziroma škodujejo okolju, živalskim in rastlinskim vrstam, ko se le temu kot eko/turist skušamo čim bolj približati in navezati (škodljiv) stik. Vse to pa je paradoksalno z zaščito oziroma konzerviranjem. Mnogokrat torej ekoturisti oziroma obiskovalci niso sposobni videti onkraj lastnih interesov in občutja izkušnje, ravno tako kot niso dovezetni za prepoznavnost dolgoročnosti lastnih učinkov (Higham in Lück 2007, 122–123) in načela edukacije.

3. Paradoks koncepta ekoturizma in konzerviranja/ohranjanja

Debata o tem, ali lahko koncepta ekoturizem in konzervacija obstajata v odnosu s simbiozo, je dolgotrajna, v praksi pa se kaže zgolj kot neka izjema in ne pravilo, pravi Budowski (1976). Bolj

gre za konflikten odnos med interesi turističnega sektorja in konzervacijskih skupin. Na tem mestu pridemo do univerzalnega ekoturističnega paradoksa, saj ekoturizem večinoma zaseda prostor v občutljivih, omejenih okoljih, ki so primarno vrednotena kot konzervirana. Turizem tako tekmuje za uporabo tovrstnih okolij z visoko nezdržljivimi interesi naravoslovne znanosti, zaščite biodiverzitete in (divjih) živalskih vrst ter avtohtone flore in svobode človeškega povpraševanja. Lokaciji kot sta Doubtful Sound v Novi Zelandiji in Shark Bay v Avstraliji, sta dve izmed najbolj raziskovanih populacij kitov in delfinov na svetu, kjer imajo turistične aktivnosti dokazano učinke na živalske populacije, ki jih je v kratkem času komajda moč zaznati, vendar imajo na dolgi rok zelo pomembne biološke implikacije (Higham in Lück 2007, 120–121).

Prispevke ekoturizma k ohranjanju zemljišč, ki so v občinski oziroma v lasti skupnosti, pogosto težko ocenimo (tako v razvitih državah ali v območjih, ki so najeta ali upravljana s strani avtohtonih prebivalcev v razvitih državah). Lokalne skupnosti so od teh območij po navadi odvisne zaradi preživljanja in v mnogih primerih tudi živijo v njih. Tako mnogokrat pride do že omenjenih konfliktov, ki jih težko predvidimo in ocenimo, saj se potrebe, vrednote in tradicionalne aktivnosti lokalnega prebivalstva velikokrat ne skladajo z ekoturističnimi cilji. Veliko število lastnikov konzervacijskih območij ustanavlja rezervate in svoje tekoče stroške financira s komercialno-turističnim poslovanjem na kraju samem. Pogosto gre za ponujanje dejavnosti opazovanja divjih živali, ki ustvari dovolj dobička za upravljanje rezervata in za ustanavljanje koč, od koder poteka opazovanje. Sem sodijo tudi divji safariji, ki spodbujajo »pristno« interakcijo med človekom in živaljo, kar pa na dolgi rok prinaša negativne učinke za živali. Prispevki in pozitivni učinki konzervacijskih območij torej nihajo med lastniki/najemniki in rezervati samimi. V splošnem samo tisti, ki zagotavljajo habitat za uspešno reprodukcijo populacij ogroženih vrst, doprinesejo k ekološko pomembnim in merljivim prispevkom. Večina pa je takšnih, ki delujejo zgolj kot eko/turistične atrakcije (Buckley 2009, 652–653).

4. Paradoks uporabe transporta in goriva na poti obiskovalčeve izkušnje

Večina ekoturističnih destinacij je primarno usmerjenih v vzhodne, daljnovzhodne in južne države, medtem ko večina ekoturistov oziroma obiskovalcev izvira iz zahodnjaških držav, ki na

svoji poti dolgih razdalj poleg avtomobila, vlaka in drugih prevoznih sredstev, pogosto uporabljajo tudi rekreativna letala, helikopterje in letala na splošno. Letalsko oziroma zračno potovanje je ena izmed najmanj okolju prijaznih oblik, ki prispeva h globalnemu segrevanju. Tovrstni okoljski stroški so v mnogih primerih spregledani ekoturistični učinki, čeprav se jih letalske družbe dobro zavedajo. Nekatere izmed njih so vseeno poskušale podpirati okoljske projekte. Na primer letalska družba Ansett je v ta namen dala posaditi več kot petsto dreves na različnih točkah po celotni Avstraliji, Nemška internacionalna letalska družba pa je ena izmed tistih, ki je pričela z uporabo ekoloških vrečk. Ironično je, da sta obe omenjeni družbi zaradi teh ukrepov imeli resne finančne probleme, pri čemer je slednja prešla v okrilje novega lastnika (v letu 2003), ki je te okoljske iniciative ukinil.

Mnogi pravijo, da so panoramski (»scenic flights«) poleti bolj okolju prijazni, saj je stopnja onesnaženosti nižja tudi kar se tiče zvočnega onesnaženja, ki v mnogih državah še vedno predstavlja velik problem (na primer v Novi Zelandiji na progi »Milford Track«). Dejstvo je, da manjša letala porabijo več goriva, kot na primer en minibus. To pa je še bolj striktno, ko je celotna poraba videna na osnovi posameznika (Higham in Lück 2007, 125–128).

5. Paradoks ultimativnega ekoturista

Higham in Lück pravita, da bi bil dokončen paradoks povezan s fenomenom ekoturizma ta, da je ultimativni ekoturist na koncu tisti, ki ostane doma ali blizu doma. Skratka, učinki ekoturizma za sabo prinesejo izjemno veliko izzivov. Eden izmed njih je tudi vprašanje, ali so izvajalci in uporabniki destinacij ter »ekološke atrakcije« sploh lahko naslovljene z besedo eko, saj povzročajo škodo okolju, iz katerega izhajajo, in vsem živim bitjem. Ne glede na pozitivne učinke, (ki niso predmet moje razprave) ekoturizem v veliki meri pripomore k vsem do sedaj omenjenim negativnim učinkom in degradaciji okolja ter lokalnih skupnosti. Zanimiva variacija ekoturizma se pojavlja tudi v urbanih okoljih, ki si na eni strani prizadeva k širitvi in razvoju mest, na drugi strani pa k ohranjanju naravnih virov (Higham in Lück 2007, 128–129), kar si zopet lahko razlagamo kot proces ekologizacije sfer družbenega življenja, s čimer se poskušamo približati originalu, če ne celo kopiji.

6 ŠTUDIJI PRIMERA NEEVROPSKIH DRUŽB

Empirični del poleg že omenjenih primerov temelji na dveh ekoturističnih študijah primera neevropskih lokalnih skupnosti (ter transnacionalnih akterjev) Madagaskarja in Južne Koreje, s katerima želim ponazoriti odraz konflikta in hkratnega prežemanja narave in kulture, Vzhoda/Juga in Zahoda/Severa, avtentičnosti in neavtentičnosti ter s tem podkrepiti teoretična spoznanja. Študija južnokorejskega modela ekoturizma in percepcije avtentičnosti ter narave bo prikazovala klasičen primer omenjenega nasprotja in hkratnega prežemanja vzhodnjaških in zahodnjaških vrednot, specifične kulture in politike, ki je tesno povezana z religijskim in filozofskim sistemom. Medtem bo glavni poudarek študije ekoturizma na Madagaskarju temeljil na neoliberalizaciji in poblagovljenju narave preko kompleksnih globalnih mrež oziroma akterjev, ki nosijo politične in globalizacijske implikacije.

6.1 ŠTUDIJA PRIMERA MADAGASKARJA: NEOLIBERALIZACIJA NARAVE IN LOKALNIH SKUPNOSTI SKOZI EKSPANZIJO EKOTURIZMA

Naj omenim, da je bila raziskava financirana s strani Ekonomskega in družbenega raziskovalnega sveta Velike Britanije oziroma Združenega kraljestva. Izvedla jo je Rosaleen Duffy, in sicer z dvomesečnim terenskim delom na Madagaskarju, med letom 2004 in s krajšim pilotskim projektom v letu 2001. Material je bil primarno zbran na podlagi 36. pol-strukturiranih intervjujev s ključnimi interesnimi skupinami, vključenimi v okoljsko politično odločanje na Madagaskarju. Intervjuji so bili identificirani na podlagi njihovega strokovnega znanja in vlog v okoljski politiki ter eko/turističnemu sektorju. Institucije in število intervjuvanih je bilo naslednje: globalna okoljska nevladna organizacija World Wide Fund for Nature and Conservation International (8 intervjuvanih), lokalni okoljski nevladni organizaciji: Christina Dodwell Trust in Fanamby (6 intervjuvanih), vladni agenciji: Madagaskarsko Ministrstvo za turizem in Ministrstvo za okolje, vodovje in gozdove (9 intervjuvanih) ter globalni donatorji: Svetovna banka (madagaskarske pisarne), madagaskarske ambasade, USAID in United Nations Development Fund (13 intervjuvanih). Gre za učinkovito in uporabno metodo, v smislu odkrivanja kompleksnih in občutljivih dinamik, pri čemer so vse pridobljene informacije v

intervjujih preverjene in podprte z objavljenimi viri, kot so: uradna poročila Svetovne banke, vlade Madagaskarja, okoljskih nevladnih organizacij, časopisni članki in uradne spletne strani (Duffy 2008, 331).

6.1.1 GLOBALNE MREŽE IN EKOTURISTIČNI RAZVOJ NA MADAGASKARJU: REZULTATI RAZISKAVE

(Republika) Madagaskar je četrta največja otoška država Indijskega oceana, ločena od jugovhodne obale Afrike, ki je leta 1960 dosegla neodvisnost izpod francoske kolonialne oblasti. Večina turistične industrije se danes nahaja na otoku Nosy Be (severna obala Madagaskarja) ter na manj obiskani poti, ki vodi skozi južno centralni del (Duffy 2008, 331–332) (razlog njene manjše obiskanosti lahko zopet pripišemo ideološki predpostavki o »manjši razvitosti Juga«). Svetovna turistična organizacija je Madagaskar opredelila kot eno izmed najbolj obiskanih svetovnih destinacij (Duffy 2008, 331–332), in ker je krasen primer vseh do sedaj omenjenih protislovij, sem si ga tudi sama izbrala. Kljub temu, da je leta 2004 Madagaskar v primerjavi s svetovnim povprečjem (3,9%) in povprečjem celotne Afrike (5,7%), prvič izkusil 13,2% rast v številu obiskovalcev (Duffy 2008, 332), to ne pomeni zgolj nekih pozitivnih implikacij in njegove rasti, kot bomo videli v nadaljevanju.

Za boljše razumevanje je potrebno omeniti predsednika Ravalomanana (na oblast prišel v letu 2002), ki je za razliko od prejšnjih, ki so imeli tesne odnose s Francijo in njeno centralistično usmerjeno politiko, podprl predanost ekonomski liberalizaciji in diverzifikaciji v smislu razvoja kulturnega turizma in ekoturizma. S tem je naredil velik preskok v dojetanju in udejanjenju ekoturizma v praksi. Madagaskar je tako pričel razvijati svoj »eko« ugled z ustvarjanjem profila potapljaške destinacije, ki obiskovalcem nudi pristna koralna grebena, raznoliko morsko življenje in raznovrstno kulturno izkušnjo lokalnih skupnosti s poudarkom na ceremonialnih obredih. Le-ta pa kot ključni spektakel poleg ostalih atrakcij, podpira in razširja proces poblagovljenja, ki so ga preko promocije tega podprle oziroma omogočile globalne mreže.

S strani prej omenjenih globalnih donatorjev, nevladnih, vladnih in lokalnih organizacij (najpomembnejša The Donor Consortium), še posebej s strani Svetovne banke, je bil Madagaskar viden kot tisto kritično območje, ki potrebuje podporo konzerviranja oziroma ohranjanja določenih območij (npr. centralni gozd Menabe s 125.000 hektarji in kompleks jezera Mahavavy-Kinkony Wetlands s 276.836 hektarji ipd.), z glavno namero dosega ekonomskega razvoja. Prepoznan je bil kot del okoljske krize v visoko biodiverzitetni in ekstremno revni državi, z visokim številom ogroženih vrst ter visoke stopnje okoljske izgube. Bistvene ekoturistične atrakcije Madagaskarja so namreč ravno tako divji rezervati, nacionalni parki, ostali rezervati, obale oziroma morski turizem, ki vključuje potapljanje in opazovanje kitov. Madagaskar je tako sčasoma postal objekt prestiža vseh tistih organizacij, ki so (bile) zaprisežene h konceptu konzerviranja. Te mreže so omogočile močan sklop interesnih skupin, ki (so) finančno, politično in tehnično podpirajo ekoturizem, ta pa v zameno razširja dinamiko neoliberalizacije narave. Ključni trgi Madagaskarja so ravno Evropa, še posebej Francija, Velika Britanija in Nemčija, nato Japonska, Združene države Amerike in Kanada, ki so bistveno prispevale k prej omenjenemu dvigu stopnje obiskanosti (Duffy 2008, 332–334). Kot vidimo gre zopet za prevlado zahodnjaških držav. Ves ta koncept uspešnosti konzerviranja pa, kot že rečeno, zakriva dejanske kompleksnosti vključene v to implementacijo. Kot je bilo ugotovljeno v raziskavi, vse to podpira in razširja proces poblagovljenja narave in raznolike kulture lokalnih skupnosti, saj le-te trži kot ključni spektakel, skupaj z bolj poznanimi (divjimi) živalskimi vrstami in krajinskimi atrakcijami. Vse to je pomembno, da razumemo, kako in zakaj so globalne mreže postale vpletene v promocijo ekoturizma na Madagaskarju, kot pravi Duffy-jeva.

Ker se ekoturistični modeli prilagajajo globalnemu trgu, lokalne skupnosti težko dosežejo učinkovita pogajanja, ki bi zagotovila takšno oblikovanje ekoturizma, ki bi ustrezala oziroma imela posluš za njihove potrebe. Svetovna banka je na primer investirala v petnajstletni program za okolje (usmerjen v ekonomsko liberalizacijo), ki ga je razvila Madagaskarska okoljska menedžerska politika. Poleg tega je Svetovna Banka, kot je povedala ena izmed intervjuvank, financirala tudi raziskavo o razvoju ekoturizma kot glavnega trga, ki bi preprečeval okoljsko degradacijo in bi doprinesel k zmanjševanju revščine. Ta program je prejel ogromno podporo predsednika, ki si je ravno tako prizadeval za razvoj kulturnega in naravnega turizma kot dela strategije neoliberalnega razvoja. Najpomembnejši nacionalni mehanizem, skozi katerega se

implementira ekoturistična politika, je The Donor Consortium, katerega del poleg nekaterih madagaskarskih institucij, sestavljajo zopet zahodnjaške, evropske vlade oziroma institucije (Nemčija, Švica, ZDA, Francija) in Japonska vlada. Njena osrednja točka oziroma nadzornik je Svetovna Banka, ki se mesečno srečuje ter determinira prihodnje investicijske prioritete in politike Madagaskarja. Ravno ti dve instituciji sta tipičen primer koncentracije družbene moči, vpliva in statusa transnacionalnih mrež akterjev, vključenih v promocijo ekoturizma ter v globalno politiko.

V letu 2003 je bila sprejeta strateška odločitev, da Madagaskar v roku šestih let (kar so tudi uresničili) razširi oziroma potroji območje pod konzervacijo s tri na deset procentov (celotnega ozemlja), z namenom ohranjanja »edinstvene« biodiverzitete. Podporniki te Durban Vision initiative so bili namreč prepričani, da bo to doprineslo k ekonomski trajnosti skozi globalni marketing novih zaščitenih področij kot znamenitosti ekoturizma, s čimer bodo lahko Madagaskar prodajali kot destinacijo, ki je investirala v konzerviranje, da je lahko postala regionalni vodja v ekoturizmu (Duffy 2008, 334–336). Po tem pričevanju zopet vidimo, da je na prvem mestu ekonomska trajnost, medtem ko ji je komponenta narave (in lokalne skupnosti) podrejena, vredna samo toliko, kolikor je vredna v tržnem smislu. Ker je ta iniciativa imela tudi (že prej omenjene) negativne učinke na lokalno skupnost in ker so naraščale kritike o družbenih učinkih konzerviranja, je mnogo organizacij postalo bolj previdnih pri definiranju njenega koncepta. Iniciativa je tako hitro preimenovala koncept zaščitenih območij iz »protected areas« v »Site de Conservation«, saj je želela (navidezno) ugajati oziroma kreirati globalno in lokalno (glokalno) sprejeto politiko. Namen naj bi sedaj bil dosegati konzervacijo na način, od katere imajo korist tudi lokalne skupnosti. Seveda je bil glavni namen te spremembe predvsem ta, da bi s tem prepričanjem tudi lokalne skupnosti sprejele projekt konzervacijske ekspanzije.

Lokalno osnovan turizem se namreč še vedno v zelo majhni meri okorišča s tovrstnimi projekti, saj politična narava odločanja izključuje skupnosti in njihove interese. Ravno zaradi tega so se razvile razne oblike minimalnih participacij, zaradi česar globalni in transnacionalni akterji trdijo, da aktivno vključujejo lokalne skupnosti v okoljsko politiko, kar pa ni res. Kot posledica tega jih velika večina sprejme te oblike participacije, ker mnogokrat nimajo izbire, oziroma je to vseeno boljša izbira kot »izbira« neparticipacije. Ta paradoks, ki pravi, da neoliberalizacija

narave lahko »reši« naravo samo in s tem zagotovi družbeno »enakost« ter pokaže pot iz območja revščine, uničuje utopični ideal konzerviranja in trajnostnega razvoja. Koncept konzervacije je torej, kot pravi Duffy-jeva, podaljšek trga kot najbolj učinkovitega načina upravljanja naravnih virov (Duffy 2008, 336–338).

6.1.1.1 NEOLIBERALIZACIJA NARAVE

Glavni razlog opravičevanja ekoturizma je v resnici ta, da je narava lahko konzervirana ravno zaradi njene tržne vrednosti, s tem ko so ekoturisti pripravljeni plačati, da lahko vidijo in izkusijo specifične kraje oziroma destinacije ter specifične vrste flore in favne. Le-te pa so seveda prodane na različne načine kot podobe, produkti in destinacije, ki naj bi imeli zgolj simbolno in spiritualno vlogo. Ekoturizem temelji na neoliberalizaciji narave preko transformacije naravnih virov v privatne in globalno tržne dobrine s strani globalnih transnacionalnih akterjev in okoljskih (ne) vladnih organizacij, ki zgolj navidezno pripomorejo k trajnostnemu razvoju, razvoju držav in skupnosti ter h konceptu konzervacije (Duffy 2008, 327–328). To imenujemo poglobljeno naravo oziroma ekoturizma, ki vključuje privatizacijo narave in naravnih virov (privatizacija in prodaja genetskih materialov rastlin, ustvarjanje lastninskih pravic do onesnaževanja ipd). Pojav globalnega neoliberalizma in kapitalizma je tako sestavni in nujni del okoljske globalne politike, pri čemer naj bi bil ekoturizem viden predvsem kot sredstvo zagotavljanja trajnostnega razvoja na Jugu (Duffy 2008, 329) oziroma Vzhodu, ali kot neki politični poseg v ti. manj razvite države.

Zahod se torej znova okorišča na račun tujega, nekoč nasprotnega, kjer prihaja do nove, že omenjene stratifikacije in polarizacije sveta na center in periferijo oziroma na ti. bogate in revne, ali kot pravi Duffy-eva, na »zmagovalce in poražence«. Ustanavljajo se razni luksuzni, privatni rezervati, ki si želijo prodreti na trg v obliki strategije tržnih niš kot ponudnikov visoko diverzificirane, avtentične in prestižne izkušnje, ki vključuje naravno in lokalno participacijo ter razvoj. Rezervati so prilagojeni tudi tistim eko/turistom, ki ne želijo ali ne pričakujejo luksuznih turističnih objektov, in ki imajo nižje prihodke (Duffy 2008, 338). Vse to kaže na jasno predanost neoliberalnim principom, ki ustrezajo donatorskim agendam ter na ponavljanje enakih

problemov, povezanih s konvencionalnimi oblikami turizma (Duffy 2008, 340). Turizem je tako skupaj z ekoturizmom produkt hegemonije Zahoda, ki ne skuša ustvarjati enakosti, temveč še vedno ustvarja, ohranja in upravičuje razlike (Duffy 2008, 330) ter negativne učinke. Pod pretvezo, da daje vtis, da si tega lokalne skupnosti same prostovoljno želijo, oziroma da si k temu same prizadevajo (če se navežem nazaj na Mlinarja).

6.2 ŠTUDIJA PRIMERA JUŽNE KOREJE

Kritična diskurzivna analiza južnokorejskega modela ekoturizma je bila uporabljena v namene prepoznavanja kompleksnih odnosov med dominantno močjo filozofije (vplivov dominantne avtohtone kulture) in družbenih diskurzov, izraženih skozi jezik(e) in tekste, oziroma korejsko interpretacijo ekoturizma, ki se skriva za to kompleksnostjo (Lee in drugi 2012, 521). Diskurzivna analiza služi kot orodje za prepoznavanje družbene kognicije, t.j. mentalnih reprezentacij, kot so interpretacija, razmišljanje in dokazovanje, ki konstruirajo način, kako posamezniki razumemo sebe in druge. Tradicionalna korejska kulturna filozofija, ki predstavlja del te kognicije v raziskavi, je bila zajeta preko sekundarnih virov, ki opisujejo in interpretirajo osnovna načela, ki bodo predstavljena v rezultatih (Lee in drugi 2012, 522).

Glavni podatkovni vir sestoji iz južnokorejskih publikacij člankov, katerih avtorji so južnokorejski akademiki, ki so v večini svojo višjo izobrazbo pridobili ravno na zahodnjaških univerzah. Študija se skupaj s tem hibridnim statusom quo, osredotoča na korejske avtohtone vrednote (zbrane iz publikacij), ki poudarjajo družbeno konceptualizacijo naravnega, izobraževalnega in trajnostnega parametra ekoturizma. Raziskava vključuje analizo 260. strokovnih člankov, večinoma napisanih po letu 1999, ki so bili zbrani preko KERIS-a (the Korean Education and Research Information Service) oziroma Ministrstva za izobraževanje, znanost in tehnologijo, ter preko RISS-a (the Research Information Sharing Service) in so vsebovali vsaj en ekoturistični kriterij (izmed 466. člankov je bilo ustreznih le 260). Poleg tega raziskava vsebuje še pol-strukturirane intervjuje opravljene z menedžerji in prostovoljci na štirih južnokorejskih ekoturističnih lokacijah (izbranih glede na pogostost citatov v člankih in popularnost/gostoto populacije: 300.000 - 1,5 milijona) ter metodo opazovanja z udeležbo

obiskovalcev in lokacij. Štirje intervjuvani menedžerji na lokacijah so bili vsi vladni uslužbenci osredotočeni na dnevno administrativne in operativne zadeve, medtem ko je pet prostovoljcev redno prihajalo v stik z velikim številom obiskovalcev in je zaradi tega imelo veliko mnenj, osnovanih na podlagi izkušenj z ekoturističnimi produkti, aktivnostmi ter z zaznavanjem reakcij obiskovalcev. Vsebina intervjujev se je nanašala na razumevanje pojma narave, na pomen biti v naravi, na motivacije obiska, na razumevanje lokacijskih aktivnosti, na obiskovalčeve karakteristike in spremembe ter na nivoje okoljske ozaveščenosti (Lee in drugi 2012, 522).

Raziskava torej pomaga odkriti, kako so zahodni koncept ekoturizma in njegove tri komponente rekonstruirane znotraj vzhodnoazijskega konteksta s ključnimi tradicionalnimi načeli konfucianizma, zen budizma in taoizma. Poudarek je predvsem na teoretičnih in menedžerskih implikacijah tovrstnih hibridnih rekonstrukcij oziroma na ekoturizmu kot hibridizaciji Zahoda in Vzhoda ter osredotočanju na Južno Korejo kot dokaza, da Azija ni homogena kulturna arena (Lee in drugi 2012, 521). Ravno ta kulturna hibridizacija, ki se kaže kot proces »pozahodnenja Vzhoda in povzhodnenja Zahoda«, pa se, kot pravi Smith (1989), kaže primarno kot poglobljenost literature, ki poudarja način, kako lokalne kulturne atrakcije vključujejo zunanje vplive, da se srečajo z zahtevami turističnih trgov (Lee in drugi 2012, 521).

6.2.1 JUŽNOKOREJSKI MODEL EKOTURIZMA: REZULTATI RAZISKAVE

Glavna merila južnokorejskega ekoturizma odražajo družbeno raznolike kulturne in filozofske tradicije. Temeljno merilo naravne komponente je že omenjena enotnost in soodvisnost s človekom in fizičnimi okolji oziroma z vsemi živimi bitji. Bistveni temelj izobraževalne komponente je konfucianski koncept samo-kultivacije, ki nosi pomen in namen svetovnega razvoja. Merilo trajnostne komponente pa je kreativna transformacija za doseg harmonije (Lee in drugi 2012, 523).

6.2.1.1 NARAVNA KOMPONENTA

Nagnjenost k upoštevanju vseh elementov univerzuma kot ene entitete je temeljna postavka vzhodnoazijskih filozofskih tradicij (o čemer sem že govorila v tretjem in četrtem poglavju). Zen budistična filozofija se nanaša na verjetje, da so vsi elementi v univerzumu povezana bitja, ki postopoma postanejo ena identična enota. Ta misel ima svoje korenine v konceptu praznine/ničtega stanja, za katerega velja, da ima vse lastnosti povezanosti in odvisnosti. Skupaj s konfuciansko filozofijo si delita organski pogled na univerzum, v katerem vse pripada eni organski celoti. Temelj konfucianizma se odraža skozi tri glavne univerzalne elemente: »nebesa«, Zemljo in človeštvo, kjer je človek viden kot otrok očeta nebes in matere Zemlje, pri čemer nas delitev enakega očeta in matere, naredi za brate in sestre z vsemi živimi bitji. Nanj in na zen budizem v Aziji je vplival taoizem, s prepričanjem, da vse nastane iz praznine in da takrat svet/univerzum vidimo kot eno. To kar je v taoizmu unikatno je kozmična interakcija negativnega yin-a in pozitivnega yan-a, ki si delita enotno chi energijo in se zavzemata za vzpostavitev ravnovesja oziroma harmonije (Lee in drugi 2012, 523). Kot vidimo vsako stanje izhaja iz protislovja, kar je tudi temeljna postavka ekoturizma in temelj človeške eksistence.

Skladno s temi tremi avtohtonimi filozofskimi tradicijami sta kultura in zgodovina bili sprejeti kot ekoturistični vir sam po sebi v 133. publikacijah (od 140). Eno izmed poglavij, ki se je nanašalo na eksplicitno izražanje enotnosti in soodvisnosti človeškega okolja in fizičnih okolij, se je pojavilo v 47. člankih. Pogosto izražena občutja so bila: »(1) ljudje živimo znotraj naravnega okolja...brez njegovih pridobitev smo nesposobni preživetja, (2) gre za kolektivne odnose med vsemi živimi bitji (vključno z ljudmi) in okoljem, (3) nebesa, Zemlja in človek delujejo kot harmonična entiteta...« (Lee in drugi 2012, 523). Ravno tako so se podobna občutja pojavljala v intervjujih: »(1) človek in narava sta eno...prihajata skupaj, čutim lahko, da so tudi najmanjše stvari ali rastline točno takšne, kakršen je človek. Imajo svoje lastne značilnosti v svojih življenjih. Čutim, da vsi postajamo eno in da vsi živimo skupaj, (2) ko pridem blizu narave, se zaradi njenega objemanja počutim kot vladar« (Lee in drugi 2012, 524). Prvi izvleček intervjuja kaže na osnovno filozofsko podlago, drugi pa na eksistencialistični občutek. Medtem pa je v nekaterih istih člankih (šestindvajsetih) prevladovalo občutenje fizičnega okolja kot temeljnega ekoturističnega vira zaradi vpliva na oblikovanje človeškega življenja, ki zajema

življenjski slog, bivanje, počutje, kulturo/tradicijo, zgodovino, delo, zaslužek, motivacijo in strast za opravljanje prostovoljnega, oziroma pravičnega dela: delati pravo stvar za naravo. Izpostavljeni so bili tudi (obratni) vidiki vplivanja človeškega življenja na obliko narave (21/47. člankov). Kot takšen primer mnogi navajajo demilitarizirano cono, oblikovano v času korejskega sporazuma/vojnega premirja (1953), ki je postala avtentičen ekoturistični vir oziroma naraven zaklad, povezan z občutljivo preteklostjo, kjer naj bi flora in favna še dan danes bili »nedotaknjeni« s strani človeka. Zaradi geo-političnih razsežnosti je bila s strani Ministrstva za kulturo, šport in turizem imenovana kot deseta »top« destinacija. Kljub temu imenovanju človeška prisotnost res ostaja minimalna, saj lokacijo spoštujejo in jo imajo za moderni spomenik, dediščino in dokaz tragedije Hladne vojne, ki simbolizira delitev države na sever in jug (Lee in drugi 2012, 525) oziroma za zgodovinsko-osebno izkušnjo.

Korejski pomen narave v ekoturizmu je torej drugačen od zahodnjaškega konstrukta, saj je promoviran skozi filozofske temelje ter je konceptualiziran kot medsebojno odvisna enota človeškega in fizičnega okolja (Lee in drugi 2012, 525), medtem ko je zahodni konstrukt ekoturizma rezultat moderne, filozofsko-religijsko sekularizirane dobe, ki resda vedno bolj sprejema vzhodne vrednote in celosten pogled na naravo in življenje, vendar njegov prevladujoč motiv še vedno ostaja ekonomski in si v veliki meri podreja vzhodnjaško naravo kot tudi kulturo ter dominira v porazdelitvi profitov.

6.2.1.2 IZOBRAŽEVALNA KOMPONENTA

Sto štiriinštirideset (144) člankov navezanih na izobraževalno komponento ekoturizma je pokazalo, da se le-ta pojmuje v smislu samo-kultivacije za doseg svetovnega razvoja, ki vključuje hibridizacijo konfucianizma in zen budizma. Od tega je bilo sedemindvajset člankov takšnih, kjer izobraževalno komponento razumejo v obliki povečane stopnje okoljske ozaveščenosti med Korejci. Poleg okoljske ozaveščenosti v izobraževalno dejavnost sodi tudi koncept konzervacijske etike prevzet iz Zahoda. Zanimivo je, da vsi intervjuvani menedžerji in prostovoljci v raziskavi pravijo, da korejski obiskovalci niso tako sofisticirani kot zahodnjaški, in da morajo zato razviti več razvojnih prijemov, ki bodo sledili zahodnjaški konzervacijski etiki.

Zahodnjaški vpliv se kaže tudi v navajanju referenc v angleškem jeziku (77 člankov) (Lee in drugi 2012, 526). Tu zopet pridemo do paradoksa, saj, če Korejci oziroma Azijci res živijo celostno življenje, ki zajema prej omenjeno enotnost, konzervacija sploh ni potrebna. Ravno tako pa se tudi tukaj čuti vpliv pozahodnenja Vzhoda, saj se zahodna menedžerska tržna logika prenaša tudi na vzhodne menedžerje, ki želijo posnemati Zahod (Lee in drugi 2012, 526) s poglobljenjem svojih lastnih naravnih virov in kulture, ki se zdijo bolj avtentični od zahodnjaških in zaradi tega tudi bolj dobičkonosni (odvisno za koga).

Želja po izobraževanju se na Vzhodu odraža skozi konfuciansko etiko samo-kultivacije oziroma skozi ideal kultiviranega karakterja, ki oblikuje t.i. plemenitega človeka, ki lahko učinkovito vlada državi z avtoriteto in znanjem. Bistvo Konfucijevega nauka naj bi tako bil v svetovni povezavi in razvoju, ki lahko vodi do politične moči in uspeha. Skupaj z zahodnjaško konzervacijsko etiko tako predstavlja navdih za globalno povezanost politične in ekonomske moči. Šestindvajset člankov je objavilo primere vzhodnih držav (kot je Japonska), ki so uspešno posvojile in implementirale zahodnjaške vrednote in ekoturistične strategije. Njim naj bi sledila tudi Koreja. Zahod pa ni sprejel in pobilagovil samo konfucianizma, ampak tudi zen budizem z vzpostavljanjem slogana: »prava pot«, ki predstavlja njegov temelj in se nanaša na majhna in nečuteča bitja kot integralne dele narave. Le-tega je seveda s konceptom razvoja globalne konzervacijske etike (Lee in drugi 2012, 526) močno poenostavil in oropal bistvenega pomena. Zen budistična filozofija se namreč nanaša tudi na nečutna bitja, kot so reke, gore, kamni in celo pesek. Vključitev le-teh v naravo ali v stvari pa lahko privede do razsvetljenja (Lee in drugi 2012, 526), česar zahodnjaška konzervacijska etika v resnici ne prinaša, kot smo videli. Ravno tako se poleg nečutečih nanaša na čuteča, predvsem živalska bitja.

Južnokorejski model ekoturizma se tako osredotoča na mikro elemente okolja oziroma na elemente flore in favne (majhni listi, vodni insekti, glive in mikrobi na mrtvih listih, kačji pastirji, čebelji panji), ki še posebej privlačijo obiskovalce. Trdimo lahko, da Japonska, Koreja in Kitajska vzpostavljajo »cvetočo in vodno padajočo« (»blossom and waterfall«) ekoturistično regijo. Velik poudarek dajejo predvsem na kontekstualno nečuteče izkustvo, ki zajema široko kulturno-zgodovinsko ozadje in/ali minimalistične podrobnosti. Konzervacijsko etiko torej

»podpira« konfucianizem, budizem pa percepcijo minimalizma in/ali nečutnega ter naravnega (Lee in drugi 2012, 527).

6.2.1.3 TRAJNOSTNA KOMPONENTA

Prisotnost konstrukta trajnosti je vsebovalo sto trinštirideset (143) relevantnih člankov. Osredotočali so se na konfucionistični temelj »kreativne transformacije«, ki ravno tako odraža globok taoističen pogled na univerzum – fuzijo vitalnih sil...rek, gora, kamnov, dreves, živali in človeških bitij, ki obstajajo v veliki harmoniji oziroma nečem, kar imenujemo Tao. Ta kreativna transformacija se nanaša na kulturalno komplementarnost človeških in fizičnih okolij, kot nečesa, kar vzpostavlja resonance med človeškimi in naravnimi svetovi. Kultiviranje fizičnih okolij in samega sebe kot človeka, sta analogna pomena kreacije harmoničnih svetov. Gre torej za kakršnokoli spremembo v človeškem ali fizičnem svetu, ki izzove harmonijo.

Večina člankov (133) je ekoturizem prepoznalo kot sodoben način konzerviranja narave, ki ohranja harmonijo z nenehnim spreminjanjem človeškega sveta. V korejskem konceptu trajnosti je dobro ohranjena in negovana narava nova oblika konzerviranja narave, ker je s tem v harmoniji s sodobnim človeškim svetom (Lee in drugi 2012, 527). Ravno družbena kognicija (Lee in drugi 2012, 528) oziroma jezik je tisti, ki vidi ohranjanje in transformacijo kot tesno povezani, saj je korejska beseda za ohranjanje/konzerviranje uporabljena kot angleška beseda za transformacijo. To kaže na vzrok dobre sprejetosti zahodnega razumevanja koncepta konzerviranja kot tudi izraza izrabe, ki ne pomeni izčrpanja virov ali motenja okolja, temveč človeške spremembe fizičnega okolja, ki so v harmoniji z nosilnimi sposobnostmi. Terensko delo je pokazalo tudi na vseprisotnost historičnih in sodobnih človeških artefaktov znotraj zaščitenih območij, kot je na primer zaščiten nacionalni park, znotraj katerega je nacionalno pokopališče prenovljeno zaradi nacionalne iniciative vzdrževanja kulturne in naravne dediščine. Vse to kaže na razlike estetskih idealov vzhodne Azije in zahodnjaških družb, saj so v Aziji določene človeške spremembe fizičnega okolja kulturno sprejete in celo zelene, ker prispevajo k družbeni in kulturni integraciji (Lee in drugi 2012, 528). Ravno tako perspektiva spoznavanja novih človeških elementov v strogo zaščitenih območjih, predstavlja nasprotje zahodnjaški perspektivi

(Lee in drugi 2012, 529). Mnogi zahodnjaki so v času raziskave komentirali, da v Južni Koreji ni pravega ekoturizma, ker je preveč državno oblikovanih fizičnih okolij oziroma ekoturističnih atrakcij, zaradi česar le-ta niso privlačna (Lee in drugi 2012, 530). Tako Zahod kot Vzhod se strinjata, da zaradi tega, ker vse transformacije iščejo harmonijo, morajo obstajati določene omejitve sprememb (Lee in drugi 2012, 529).

7 SKLEP

Izhajajoč iz raziskovalnega vprašanja lahko sklenem, da ekoturizem v praksi ne uspeva, saj je postal eden izmed najbolj rastočih sektorjev znotraj globalne turistične industrije in je pričel izgubljati sinonim alternative množičnega turizma. Tudi sam je postal masovno poblagovljen in s tem vred sinonim družbene neenakosti, naravne in okoljske degradacije ter kulturne in glokalne dezintegracije. Ta sklep podpirajo vse štiri pglavitne teze, ki so bile potrjene tako s teoretičnim kot tudi s praktičnim delom.

Če se navežem na prvo tezo, je ekoturizem res protisloven družbeni konstrukt in produkt hegemonije Zahoda, ki ima značaj poseganja v t.i. manj razvite družbe Vzhoda in Juga, kjer prihaja do nove stratifikacije in polarizacije sveta na globalizirane bogate in lokalizirane revne. Lokalno moramo torej razumeti kot aspekt globalnega, kjer se oblikujejo nove hierarhije in s tem vred okoljska, socio-kulturna ter ekonomska neenakost. Le-ta je največji okoljski, družbeni in razvojni problem. Samoregulacija postaja enako pomembna kot regulacija zunanjega sveta, saj je le svoboden in enakopraven človek lahko tisti, ki sprejema omejitve. Ravno temu spoznanju bi morala biti podrejena vsaka človeška dejavnost. Kot je bilo vidno na primeru južne Afrike, se večina ekoturističnih lokacij nahaja tam, kjer gostujoča populacija živi v revščini. Zaradi zaposlitvenih možnosti in zaslužka v ekoturizmu se v mnogih primerih lokalna gospodinjstva odpovedo drugim tradicionalnim gospodarskim dejavnostim, družbenim vlogam in vrednotam, kar poveča spolno neenakost, dezintegracijo lokalne skupnosti, kulture, statusa družine, nenehno upravljanje z vtisom, vdor zasebnosti ter odvisnost od bogatih posameznikov in institucij, ki upravljajo ekoturistične lokacije. Le-te so večinoma v lasti zahodnjakov, ki si prilaščajo večje profitne deleže, kar privede do neenake razdelitve dohodkov. Množični obiski in razvoj obrti pa

vplivajo na erozijo tal, degradacijo okolja, izumiranje in porast nekaterih rastlinskih ter živalskih vrst. Ravno tako ne smemo pozabiti, da prihaja do obratnega procesa, saj se svetovno jedro tudi samo čedalje bolj zblizuje s periferijo, s tem ko absorbira njene elemente. Ne gre več za izrazito dominacijo, prihaja do vzratnih vplivov. Le-ti se na primeru razvoja madagaskarskega ekoturizma ne zdijo spodbudni in se kažejo v oblikah minimalne participacije, katere lokalno prebivalstvo sprejme, ker pogosto nima druge izbire. Ker se ekoturistični modeli prilagajajo globalnemu trgu in zahodnjaškemu konceptu konzervacije, lokalne skupnosti težko dosežejo učinkovita pogajanja. Takšna usmeritev namreč ni usmerjena k enakosti, temveč k ustvarjanju, ohranjanju in nenehnemu upravičevanju razlik ter negativnih okoljsko-družbenih učinkov pod pretvezo, da si lokalne skupnosti tega same prostovoljno želijo. Vse to se ravno tako ne sklada z idejo trajnosti, saj ob tovrstnih netrajnostnih vrednotah in (poblagovljenem) mišljenju lahko govorimo zgolj o netrajnosti trajnostnega razvoja. Če bi trajnostna družba res obstajala, bi bila socialno uravnotežena in ne bi poznala materialnega pomanjkanja oziroma razsipništva. Koncept trajnostnega razvoja si tako ne prizadeva k omejitvam rasti in ohranjanju narave, temveč k poblagovljenju naravnega in kulturnega preko ekspanzije konzervacijskih območij. S tem, ko neki lokaciji podelimo status kritičnosti, šibkosti in redkosti, ji hkrati podelimo večjo tržno vrednost ter jo preobrazimo v množični spektakel, kjer vse komponente ekoturizma (izobraževalna, naravna in trajnostna) izgubijo svoj smisel ter se pričnejo utapljati v svojih nasprotjih. Kot alternativa ekološko transformiranemu kapitalizmu oziroma trajnostnemu razvoju, naj bi služil ekosocializem, ki pa še vedno ostaja na ravni teoretsko akademske osnovanosti in se na trenutke zdi le še ena prazna obljuba. Poraja se mi vprašanje tudi ob tem, ko razmišljam, kako je sploh mogoče trajnostno izrabljati netrajnostne/končne vire. Gre za enačbo z več neznankami, katero je potrebno rešiti interdisciplinarno, saj zajema vsa področja delovanja. Nismo še na koncu poti; pravzaprav ostaja vprašanje, če smo se sploh kdaj zares približali začetku. Dejstvo je, da smo se začeli prebujati.

Druga teza, da svet in ekoturizem prehajata skozi proces povzhodnenja Zahoda in pozahodnenja Vzhoda, se je izkazala za resnično oziroma kot dejstvo. V uvodnem delu sem bila prepričana, da je to prehajanje v resnici zgolj neka slaba imitacija in utopična želja, saj zaradi prevladujoče težnje po profitech z navideznim sprejemanjem vzhodnjaških vrednot in percepcije avtentičnosti, prihaja do materialnega in naravnega oportunitizma. To seveda drži, vendar ugotavljam, da je

bistvena ravno ugotovitev, da vsaka družba prevzame le tiste elemente druge kulture, filozofije, religije in miselnega sistema, ki ustrezajo njeni lastni percepciji in se skladajo z njeno družbeno konstrukcijo realnosti. Zatorej sploh ne gre za vprašanje konflikta ali sinergije dobesednega prehajanja, imitacije ali avtentičnosti, saj tako Vzhod kot Zahod prevzemata in oblikujeta svoje različice. Zavedati se je potrebno, da je percepcija neke družbe venomer pogojena s historičnim, kulturnim in geografskim kontekstom, ter da bosta Vzhod in Jug vedno privlačen pol za Zahod in Sever (in obratno), le-to pa ju bo vedno znova krojilo po svoji podobi in potrebi. Enako se dogaja tudi z naravo in percepcijo avtentičnosti, različni so in bodo zgolj konteksti njene uporabe ter vpogleda. Naravno tako ni več ločeno od družbe, saj je preoblikovana narava kot okolje del družbene stvarnosti in kulture. Seveda to ne pomeni, da narava in kultura ne moreta biti v konfliktnem odnosu niti da ne moreta biti v harmoničnem. Študija primera ekoturizma na Madagaskarju je pokazala na konflikte odnose med njima, medtem ko je študija primera južnokorejskega ekoturizma opozorila na njuno harmoničnost. Obe raziskavi potrjujeta in prikazujeta proces povzhodnenja Zahoda in pozahodnenja Vzhoda ter poglobljenja. Južnokorejska raziskava je tako odkrila načine, kako so zahodni koncept ekoturizma in njegove tri komponente rekonstruirane znotraj vzhodnoazijskega konteksta, s ključnimi tradicionalnimi načeli konfucianizma, zen budizma in taoizma. Opozorila je na hibridizacijo Vzhoda in Zahoda, na privlačnost nasprotij, ki omogočajo identifikacijo enega in drugega. Videli smo, da se korejski pomen narave razlikuje od zahodnjaškega dualističnega konstrukta, saj je promoviran skozi filozofsko-religijski miselni sistem ter je konceptualiziran kot medsebojno odvisna enota človeškega in fizičnega okolja, medtem ko je zahodni konstrukt ekoturizma rezultat moderne, filozofsko-religijsko sekularizirane dobe. Kljub temu, da vedno bolj sprejema vzhodne vrednote in celosten pogled na naravo in življenje, še vedno ostaja podrejen prevladujočemu ekonomskemu motivu, ki si v veliki meri podreja vzhodno naravo kot tudi kulturo ter dominira v porazdelitvi profitov. Kljub temu, da je postmodernizem s preizpraševanjem evropske filozofske dediščine ponudil možnosti preseganja evrocentrizma na področju filozofije in je zamajal postavko o nujnosti kategorizacije, je trditev, da smo na poti k ekološki trajnostni družbi, ki naj bi zopet presegla dualizme in se vrnila na paleolitsko raven razmerja enotnosti človeka in narave, napačna. Prihaja do obrnjenega orientalizma, kjer neevropski intelektualci, kot je pokazala tudi južnokorejska raziskava, začenjajo posnemati evropske kategorije in jih skušajo implementirati na njihovih lastnih tradicijah. Danes so tako Indija, Kitajska in Japonska bolj ali manj sprejele

zahodno znanstveno-tehnološko obvladovanje, zaradi česar jim niti njihova lastna kulturno-filozofska miselnost ni pomagala pri preprečitvi nastajanja okoljskih problemov in poglobljenja. Tukaj se poraja pomislek, kako lahko v teh družbah, ki zagovarjajo harmonijo med naravo, univerzumom in vsemi živimi bitji, sploh pride do okoljskih problemov. Očitno je, da imajo eko/turisti raje eksotične, nezahodnjaške kraje in ekoturistične lokacije, zaradi česar želijo južnokorejski menedžerji posnemati Zahod s poglobljenjem lastnih naravnih in kulturnih virov, ki se zdijo bolj avtentični od zahodnjaških, in zaradi tega tudi bolj dobičkonosni. Seveda pa je tudi Zahod poglobil zen budizem in konfucianizem, ki ga je s konceptom razvoja globalne konzervacijske etike močno poenostavil, prilagodil in oropal temeljnega pomena.

Jasno je, da je avtentičnost potrebno razumeti kot konstrukt, ki sovpada z vzponom radikalnega individualizma, razvoja poznega kapitalizma in pojava nacionalizma ter kot nekaj, kar ima polisemičen in binaren značaj. Sama avtentičnost je močno povezana z naravnimi, okoljskimi, religijskimi, filozofskimi, skratka kulturnimi predstavami, odnosi in protislovji, ki so venomer odvisni od kulturnega, geografskega in zgodovinskega konteksta. Univerzalne definicije avtentičnosti torej ni, saj le-ta variira v prostoru in času. Rečemo lahko, da se njeni pomeni nahajajo v razponu od pristnosti, originalnosti, do točnosti in resničnosti, da se lahko nanašajo na kolektiv ali na posameznika, na izvirnost ali ekspresivnost, na preteklost ali sedanost, na tradicijo ali inovacijo, vedno v odnosu do neavtentičnosti, ki je pogosto sinonim za kopijo, ponaredek in simulacijo. V razsvetljenskem obdobju je avtentičnost pomenila reprezentacijo notranjega sebe/jaza oziroma globok obrat v notranjost, ki je izražal trascendenco v zahodnem svetu in osvoboditev izpod fevdalnega, hierarhično osnovanega sistema. Nudila je osnovo za smisel in integriteto, bila je izraz svobode, čeprav zgolj navidezne. Na drugi strani pa je romantično obdobje privedlo do iskanja avtentičnosti v krajih, ki so bili nedotaknjeni s strani zahodnjaških konvencij. Ta pogled je dal avtentičnosti novo, eksotično verzijo, ki je bila v nasprotju z modernostjo (avtentičnostjo sebe globoko znotraj sebe, ki se je razlikovala od eksotičnega drugega). Izhajala je namreč iz primerjave sebe in drugega ter primerjave med notranjim in zunanjim stanjem biti. Ravno iskanje ponovno začarane, romantizirane avtentičnosti je temelj eko/turistične želje, s čimer pa se sama avtentičnost prične onesnaževati takoj, ko se odpravimo na pot, oziroma ko jo začnemo iskati. Prihaja torej do razcepa med avtentičnim kot originalnim/izvirnim na eni strani in neavtentičnim na drugi. Vendar pa je kopija oziroma

simulacija še vedno dovolj blizu izvorniku, da jo lahko imamo za avtentično, oziroma je sama simulacija mnogokrat celo bolj privlačna od originala. Iz tega sledi, da se venomer želimo približati originalu oziroma kopiji. Vstop v moderno družbo je torej zopet prenehal biti avtentičen, a hkrati celo bolj avtentičen od originala samega. Želja po vedno večji avtentičnosti izvira iz občutenja manka v vsakdanjem življenju, iz strahu pred tem, da vse kar smo imeli za resnično, postaja ogroženo ter iz strahu pred spreminjanem prostorov: sem sodi povezanost individualnega hrepenenja z zakoreninjenostjo v nek posamičen čas in kraj ter zavedanje spreminjajoče se tehnologije, ki lahko neki prostor oropa pomena in občutenja ter ga nadomesti z drugim. Iskanje avtentičnosti lahko razumemo kot odziv na sedanjo kapitalistično krizo vsakdana in kot poskus rešitve iz nje. Hkrati pa ravno to krizo avtentične izkušnje kapitalistične korporacije izrabljajo v svoj prid in iz nje ustvarjajo neavtentično blago, kjer se simulacija mnogokrat kaže za celo bolj avtentično od originala samega. Obsesivno iskanje avtentičnosti nekdanj domnevno obstoječega originala in enotnega razmerja človeka z naravo ter preokupacija z neavtentičnostjo, kot simptomom današnje postmoderne družbe na drugi strani, pa privede zgolj do nove oblike zatiranja in represije.

Dejstvo je torej, da sta poblagovljenje in neoliberalizacija narave, kulture in percepcije avtentičnosti, skupaj z binarno klasifikacijo oziroma značajem protislovnosti, res univerzalni lastnosti sodobnih družb in identifikacije. Zaradi tega je večina ekoturističnih definicij, stanj in območij neprimernih ter v konfliktnih in paradoksalnih odnosih s terminom naravnega, kulturnega, trajnega in harmoničnega, kot smo lahko videli. S tem, ko ekoturisti skušajo odkrivati »nedotaknjena« območja in s tem, ko vsi pričnejo slediti konzervacijski in trajnostni etiki, sam ekoturizem postane množičen, netrajnosten, enako škodljiv, a hkrati še vedno zelo avtentičen, saj je dobra kopija originala, oziroma je simulacija tista, ki je bolj privlačna od originala samega. Poblagovljenje in potrošniki etos sta postala dominantni kulturni sili, ki povzročata pritisk na ranljive ter minljive naravne vire, korupcijo različnih dobrin in družbenih vrednot ter družbeno neenakost. Lahko rečemo, da je ravno romantična etika, ki naj bi pomenila tudi prvo proto-eko gibanje, zanetila duh sodobnega porabništva (kar je zopet paradoksalno z ekološko umeritvijo), puritanska etika pa duh kapitalizma. Danes praktično ne obstaja nič, na kar tržna logika ne bi imela vpliva. Na to je pokazala tudi študija primera madagaskarskega ekoturizma, saj le-ta temelji na neoliberalizaciji narave in kulture preko transformacije naravnih

in kulturnih virov v privatne in globalno tržne dobrine s strani globalnih transnacionalnih akterjev. Ti viri so prodani kot podobe, produkti in destinacije, ki naj bi imeli zgolj simboličen in duhoven pomen. Kot podaljšek tega trga in kot najbolj učinkovit način upravljanja naravnih virov pa služi ravno konzervacija, v okviru katere se ustanavljajo luksuzni rezervati, ki želijo pridobiti status prestižne avtentične izkušnje in na trg prodreti kot tržne niše. Vse to kaže na dejstvo, da v resnici konzervacijska komponenta ekoturizma pomeni zgolj njegovo poglobljeno.

Zaključim lahko z mislijo, da sta ekoturizem in paradigma trajnostnega razvoja, ob dejstvu, da ne moremo govoriti o naravi v svetu, ki ima najmanj narave v vsej svoji zgodovini, zastavljena povsem pomanjkljivo, nerealistično in kontradiktorno. Naravna, izobraževalna in trajnostna komponenta ekoturizma se ob netrajnostnih vrednotah namreč izključujejo in preraščajo v svoja nasprotja, s tem pa ima ekoturizem velik potencial uničenja ravno tistih virov, od katerih je sam odvisen. Zavedati se moramo, da ekološka vprašanja venomer razgaljajo tudi globino človeške moralne krize, kar znova opozarja na povezanost človeka in narave ter na to, da je rešitev možna samo z vrednotami, ki podpirajo to medsebojno pogojevanje in sodelovanje.

8 LITERATURA

Bauman, Zygmunt. 2002. *Tekoča moderna*. Ljubljana: Založba / *cf.

Beck, Ulrich. 2003. *Kaj je globalizacija? Zmote globalizma – odgovori na globalizacijo*. Ljubljana: Krtina.

Boyle, David. 2003. *Authenticity: Brands, Fakes, Spin and the Lust for real Life*. London: Flamingo.

Buckley, Ralf. 2009. *Evaluating the Net Effects of Ecotourism on the Environment: A Framework, First Assessment and Future Research*. Routledge: Journal of Sustainable Tourism.

Bushell, Robyn. 2001. *The Place of Ecotourism, with Particular Reference to Australia*. Richmond: School of Environmental and Agriculture, University of Western Sydney.

Campbell, Colin. 2001. *Romantična etika in duh sodobnega porabništva*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Campbell, Collin. 2007. *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder; London: Paradigm.

Diamantis, Dimitros. 2004. *Ecotourism: Management and Assessment*. London: Thomson.

Duffy, Rosaleen. 2008. *Neoliberalising Nature: Global Networks and Ecotourism Development in Madagascar*. Journal of Sustainable Tourism 16 (3): 327–344.

Gale, Tim in Jannifer Hill. 2009. *Ecotourism and Environmental Sustainability: Principles and Practice - An introduction*. Farnham, England: Ashgate.

Gore, Albert. 1994. *Na poti k ravnovesju: ekologija, nova etika in svetovni program za okolje*. Bohinj: Inštitut za ekološke alternative.

Hailwood, Simon. 2012. *Alienations and Natures*. *Environmental Politics* 21 (6): 882–900.

Heidegger, Martin. 2004. Becoming a Self: The Role of Authenticity in Being and Time. V *The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre*, ur. Charles B. Guignon, 119–135. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Higham, James in Michael Lück. 2007. Ecotourism: pondering the paradoxes. V *Critical Issues in Ecotourism: Understanding a Complex Tourism Phenomenon*, ur. J.E.S. Higham, 117–135. Butterworth; Heinemann: Oxford.

Hitchcock, Robert K. 1997. Cultural, Economic, and Environmental Impacts on Tourism Among Kalahari Bushmen. V *Tourism and Culture: An Applied Perspective*, ur. Erve Chambers, 93–129. Albany: State University of New York Press.

International Ecotourism Society. 2014. *What is Ecotourism?* Dostopno prek: <https://www.ecotourism.org/what-is-ecotourism> (2. julij 2014).

Kirn, Andrej. 2004. *Narava, družba, ekološka zavest*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Lee, Young-Sook, Laura J. Lawton in David B. Weaver. 2013. *Evidence for a South Korean Model of ecotourism*. *Journal of travel research* 52 (520): 520–533.

Lindholm, Charles. 2013. The Rise of Expressive Authenticity. V *Special Collection: Laying Claim to Authenticity: Anthropological Dilemmas*, *Anthropological Quarterly* 86 (2): 361–396.

Luthar, Breda. 2002. Homo ludens – Homo šoper: uvod v potrošno kulturo. V *Cooltura: uvod v kulturne študije*, ur. Aleš Debeljak, Peter Stanković, Tomc Gregor in Mitja Velikonja. Ljubljana: Študentska založba.

Milčinski, Maja. 1995. *Kitajska in Japonska: med religijo in filozofijo*. Ljubljana: TRIAS, WTC.

Mlinar, Zdravko. 2012. *Življenjsko okolje v globalni informacijski dobi. Knj. 2, Globalizacija: bogatí in/ali ogroža?* Ljubljana: Fakulteta za družbene vede: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Mortier, Roland. 2012. *Izvirnost: nova estetska kategorija v razsvetljenskem stoletju*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Murtola, Anna-Maria in Peter Fleming. 2011. *The Business of Truth: Authenticity, Capitalism and the Crisis of Everyday Life*. *Ephemera* 11 (1): 1–5.

Orams, Mark B. 1995. *Towards a More Desirable Form of Ecotourism*. *Tourism Management*: Vol. 16 (1): 3–8.

Požarnik, Hubert. 1999. *Prihodnost napredka: politična ekologija za začetnike*. Celje: Mohorjeva družba.

Redfoot, Donald L. 1984. *Touristic Authenticity, Touristic Angst, and Modern Reality*. *Qualitative Sociology* 7 (4): 291–309.

Song, Edward. 2003. *Commodification and Consumer Society: A Bibliographic Review*. *Hedgehog Review* 5 (2): 109–121. Dostopno prek: <http://www.iasc-culture.org/THR/archives/Commodification/5.2KSong.pdf> (2. julij 2014).

Šorli, Srečko, Dušan Klinar in Nataša Kern. 2007. *Celostna ekologija: pot v zavestno družbo*. Ptuj: Znanstvenoraziskovalno središče Bistra.

Theodossopoulos, Dimitros. 2013. Introduction: Laying Claim to Authenticity: Five Anthropological Dilemmas. V *Special Collection: Laying Claim to Authenticity: Anthropological Dilemmas*, Anthropological Quarterly 86 (2): 337–360.

Young, Emily H. 2003. Balancing Conservation with Development in Marine-Dependent Communities: Is Ecotourism an Empty Promise? V *Political Ecology: An Integrative Approach to Geography and Environment-Development Studies*, ur. Karl S. Zimmerer in Thomas J. Bassett, 29–50. New York; London: Guilford.

Zukin, Sharon. 2010. *Naked City: The Death and Life of Authentic Urban Places*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Žakelj, Viktor. 2013. *Čas je za ekosocializem*. Ljubljana: VBG.