

NATALIA BLOCH
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM,
Poznań

OBÓZ UCHODźCÓW JAKO ATRAKCJA TURYSTYCZNA. KTO I PO CO OD(Z)WIEDZA DIASPORĘ TYBETAŃSKĄ?

MOJA DROGA DO ANTROPOLOGII TURYSTYKI

Turyści nigdy nie stanowili „przedmiotu” moich zainteresowań badawczych. Gdy w roku 2004 rozpoczynałam badania terenowe na potrzeby rozprawy doktorskiej w obozach uchodźców tybetańskich w Indiach¹, obiecałam sobie, że będę unikać jakichkolwiek kontaktów z osobnikami należącymi do mojego „gatunku”, czyli przedstawicielami tzw. kultury zachodniej. Chciałam – jak na początkującą antropolożkę przystało – przebywać wyłącznie w otoczeniu tzw. tubylców, czyli, w moim przypadku, uchodźców. Okazało się to jednak niemożliwe. Gdziekolwiek byłam (a w teren jeździłam każdego roku przez kolejne pięć lat) – w dużych rolniczych obozach w południowym stanie Karnataka, w małych rzemieślniczych osadach na przedgórzu Himalajów czy w tybetańskiej dzielnicy w Delhi – wszędzie natykałam się na *inji*. *Inji* to określenie używane przez Tybetańczyków i oznaczające dosłownie Anglika/Angielkę. Jest ono prawdopodobnie tybetańskim fonetycznym zapisem słowa *English*, gdyż to właśnie Brytyjczycy byli pierwszymi białymi, z którymi na większą skalę – zresztą w mało przyjemnych okolicznościach zbrojnej inwazji w początkach XX wieku – zetknęli się Tybetańczycy w Tybecie. Dziś termin ten jest popularnie używany na określenie wszystkich przedstawicieli tzw. zachodniego świata, zwłaszcza białych.

Inji byli zatem wszechobecni w świecie diaspory tybetańskiej. Czego tam szukali? Dean MacCannell – autor klasycznej już pozycji z zakresu badań nad zjawiskami turystycznymi (1976; polskie wydanie 2002) – ukuł koncepcję turystyki jako poszukiwania autentyczności. W praktyce jednak to turysta staje się impulsem do wytwarzania w odpowiedzi na jego potrzeby autentyczności przez tych, których postrzega jako „egzotycznych Innych”. Jednocześnie stanowi nośnik wartości i wyobrażeń konstytuujących kulturę, z której się wywodzi – tak, jak on konsumuje kulturę Innego, tak Inny konsumuje kulturę turysty. W tym względzie turyści odwiedzający obozy tybetańskie wywierają wpływ zarówno na indywidualne życia konkretnych uchodźców (żeniąc

¹ Zasadnicza część badań została przeprowadzona w ramach grantu promotorskiego MNiSW nr NN109 3683 33 zatytułowanego „Kultura a polityka. Na przykładzie młodego pokolenia uchodźców tybetańskich w Indiach” (2007–2009).

się z nimi, pomagając im uzyskać wizę do swojego kraju, sponsorując ich dziecko, klasztor, przychodnię itd.), jak i na tzw. produkcję kulturową (zob. McGuckin 1997) oraz tworzone przez nich dla świata zewnętrznego autoreprezentacje. Ta specyficzna wymiana nigdy oczywiście nie jest w pełni równoważna, gdyż mamy tu do czynienia z relacjami władzy wynikającymi z różnic na poziomie pochodzenia, statusu społecznego i ekonomicznego czy płci społeczno-kulturowej, ale zawsze jest to interakcja, w której obie strony są jednocześnie nadawcami i odbiorcami².

Turysta jest więc tym, który pragnie zajrzeć za kuliszy wielkiego spektaklu, jaki wyreżyserował i wystawił dla niego przemysł turystyczny. Pragnie, by to, co widzi, jak i jego doświadczenie tego, było „prawdziwe”, aby nie było aranżowane na jego potrzeby; chce zyskać „dostęp do rzeczywistości toczącej się własnym trybem”, do świata, który „działał na swój sposób, zanim [turyści] przyjechali i będzie tak działał wówczas, gdy odjadą” (Wieczorkiewicz 2008, s. 78). A gdzie szukać autentyczności, jak nie w obozie uchodźców – miejscu powszechnie wyobrażanym jako przestrzeń ludzkiego cierpienia. Cierpienia nie można przecież udawać, jest więc ono doświadczane przez turystów jako autentyczne i w tym sensie atrakcyjne. Czy zatem można zaklasyfikować od(z)wiedzenie obozów uchodźców jako rodzaj tanatoturystyki? Żadna z pięciu klasycznych już kategorii atrakcji tanatoturystycznych wyróżnionych przez Anthony’ego V. Seaton’a (1996; 1999), z których wszystkie dotyczą bezpośrednio śmierci³, nie uwzględnia obozów uchodźców. Jednak cierpienie jest ontologicznie związane z umieraniem, a z diasporą tybetańską wiąże się – według oficjalnych danych strony tybetańskiej – śmierć 1,2 miliona Tybetańczyków. Ponadto sama tanatoturystyka ulega ciąglemu redefiniowaniu i obejmuje dziś również miejsca związane z niewolnictwem czy więziennictwem, czyli zjawiskami, które łączy nie tylko doświadczenie cierpienia, ale też kategoria podporządkowania. Mimo że obozy można idealistycznie postrzegać jako „drugą szansę życia”, to uchodźcy – usytuowani w złożonej sieci relacji władzy nazywanej przez badaczy międzynarodowym reżimem uchodźczym (Zolberg, Suhrke, Aguayo 1989), izolowani i dyscyplinowani, o ograniczanej możliwości tworzenia własnych reprezentacji – zaliczają się do liczного grona tzw. grup podporządkowanych (*subaltern*).

² Podróż jako projekt konstruowania tożsamości i budowania statusu społecznego przez (po) nowoczesnego turystę to osobny temat, który w tym miejscu jedynie sygnalizuję. Erik Cohen w jednej z zaproponowanych przez siebie typologii doświadczenia turystycznego posługuje się między innymi kryterium wpływu odbytej podróży na kształtowanie tożsamości czy też nowej biografii turysty (1979). W tym sensie ja również – jako turystyka-badaczka – buduję swój status „tybetolożki” i „piszę” swoją biografię, konsumując to, co nazywam tybetańską kulturą.

³ Należą do nich: miejsca śmierci zadawanej publicznie (np. egzekucji); miejsca masowych śmierci (np. obozy zagłady, miejsca katastrof, pola bitewne) lub śmierci osób znanych (np. Kennedy’ego); miejsca pochówku i miejsca pamięci (np. katakumby); muzea gromadzące materialne dowody lub symboliczne reprezentacje śmierci (np. muzea wojny); inscenizacje czy też rekonstrukcje śmierci (np. bitew) (Seaton 1999, s. 131). *Tanatos* to bóstwo z mitologii greckiej uosabiające śmierć, syn Noc, przedstawiany jako młodzieniec z czarnymi skrzydłami u ramion i zgaszoną, opuszczoną w dół pochodnią w rękę, stojący „smutny z pochyloną głową, jakby opłakiwał nieboszczyka” (Parandowski 1950, s. 171). Malcolm Foley i John J. Lennon, którzy jako pierwsi zdefiniowali pojęcie „ciemniej turystyki” (*dark tourism*), określili ją jako odwiedzanie miejsc katastrof, masowej śmierci, ludobójstwa i morderstw (1996).

Jednocześnie obozy tybetańskie w Indiach dają poczucie bezpieczeństwa i podstawowego komfortu, które są koniecznymi warunkami doświadczania inności przez turystów (Cohen 1972). Diaspora tybetańska trwa już ponad pół wieku, a miejsca zamieszkałe przez uchodźców przypominają bardziej wiejskie osady niż prowizoryczne obozy znane z przekazów medialnych (co jest między innymi rezultatem umiejętnie prowadzonej przez władze uchodźcze polityki). W wielu przypadkach oferują gościom domy noclegowe, lokale gastronomiczne, a nawet dostęp do Internetu. Łącząc elementy autentyczności (inności) i bezpieczeństwa (swojskości) nadają się zatem idealnie na atrakcję turystyczną.

W związku z powyższym uznałam, że skoro turyści współtworzą, choćby przejściowo, społeczność, którą badam, nie mogę ich ignorować. Tym bardziej, że to, jak ja sama byłam postrzegana przez uchodźców, w dużej mierze wynikało z ich doświadczeń w kontaktach z przybyszami z tzw. Zachodu i zbudowanych na tej podstawie o nich wyobrażeń⁴ (zob. Bloch 2011a). Przyjrzenie się poszczególnym kategoriom *inji* od(z)wiedzających diasporę tybetańską pomogło mi w umiejscowieniu mnie samej w terenie i interpretowaniu stosunku „moich badanych” do mnie w zależności od tego, do której grupy turystów mnie klasyfikowano. Dlatego też w niniejszym artykule chcę skupić się nie tyle na oddziaływaniu turystów na obozy i ich mieszkańców – co stanowi osobny, intrygujący przedmiot dociekań – ale przyjrzeć się motywacjom, jakimi kierują się „goście z Zachodu” w wyborze obozu uchodźców tybetańskich na cel swojej podróży, oraz temu, jak są oni postrzegani przez uchodźców.

Kierując się postulatami Erika Cohena, aby nie unifikować kategorii turysty i doświadczenia turystycznego (2007, s. 58) – zwłaszcza gdy wychodzimy poza obszar turystyki zorganizowanej – wyróżniłam siedem typów turystów od(z)wiedzających diasporę tybetańską, których charakterystykę przedstawiam poniżej. Kategorie te – jak wszystkie teoretyczne modele – są oczywiście płynne, często nakładające się na siebie i podlegające zmianom w czasie i przestrzeni, pozwalają jednak odpowiedzieć na pytanie, czego turysta może szukać w obozach uchodźców. Kryterium motywacyjne było również podstawą stworzenia przez Cohena pierwszej fenomenologicznej typologii doświadczenia turystycznego: turysta podejmuje decyzję o celu i formie podróży, kierując się tym, czego brakuje mu w jego przestrzeni życiowej (1979). Po Cohenie na gruncie antropologii i socjologii turystyki wypracowanych zostało wiele typologii turystów. Ja jednak proponuję własną klasyfikację ze względu na specyficzny cel podróży, jakim jest uchodźstwo. Niemniej, poddając analizie poszczególne

⁴ W podobny sposób turystykę jako intrygujący przedmiot badań odkrył Cohen – uważany za prekursora socjologii i antropologii turystyki. Cohen – wówczas jeszcze doktorant na Wydziale Socjologii w Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, ale zafascynowany antropologią społeczną po pobycie studyjnym w Wielkiej Brytanii – rozpoczął w roku 1966 badania terenowe w izraelskim mieście Akka (ang. Acre). Badania te były poświęcone wzajemnym relacjom młodych Arabów i Żydów, szybko jednak w relacjach tych pojawił się nowy aktor społeczny – młode zachodnie turystki, wchodzące w interakcje z arabskimi młodzieńcami. Wówczas Cohen postrzegał je jako intruzów w swoim projekcie badawczym i starał się ignorować ich obecność. Z czasem jednak to „zakłócenie”, jak je nazwał, stało się punktem zwrotnym w jego naukowej karierze: „Początkowo turystyka pojawiła się podczas moich badań terenowych jako coś z zewnątrz, jako niepożądane zakłócenie ‘mojej’ społeczności dokonane przez obcych” (Cohen 2007, s. 59).

kategorie turystów, będę odnosić je do typologii innych autorów. W ten sposób pragnę nie tylko umiejscowić zaproponowaną przeze mnie klasyfikację na mapie antropologii i socjologii turystyki. Osią, wokół której konstruowałam kategorie omówione w niniejszym artykule, jest autentyczność, stąd liczne odwołania do MacCannella. Z kolei po typologię autorstwa Krzysztofa Podemskiego sięgam, gdyż dotyczy ona turystów odwiedzających Indie. Wreszcie odnoszę się do propozycji Cohena nie tylko dlatego, że należą one do klasyki przedmiotu, ale ze względu na wykorzystanie przez niego kryterium motywacyjnego, po które ja również sięgam.

W odniesieniu do diaspory tybetańskiej, jedyną znaną mi próbę jej ujęcia pod kątem turystyki podjął Eric McGuckin w rozprawie doktorskiej poświęconej wpływowi turystów na produkcję kulturową wytwarzaną przez uchodźców. Wyróżnił on cztery podstawowe kategorie turystów: podróżników, wolontariuszy, *dharmas* i badaczy (1997, s. 358). Praca ta jednak nie została opublikowana w formie książkowej, a badania terenowe, na których ją oparto, ograniczyły się do Dharamsali.

TURYŚCI OKAZJONALNI

Pierwszą kategorią *inji*, których można spotkać w obozach, są turyści okazjonalni, tzn. tacy, którzy trafili do obozów „przy okazji” zwiedzania Indii. Indie stanowią popularną destynację turystyczną – niskobudżetowe, bezpieczne, o ciepłym klimacie i różnorodnej ofercie obejmującej wszystko, od zabytków architektury i sztuki poczynając, poprzez duchowe doznania, a na kontakcie z naturą kończąc. Z kategorią turystów okazjonalnych najczęściej mają do czynienia uchodźcy mieszkający w regionach himalajskich, które ze względu na walory krajobrazowe i rozwiniętą infrastrukturę, zwłaszcza w tzw. stacjach górskich, są częstym celem turystycznych wypraw⁵. Niektórzy Tybetańczycy z Darjeelingu⁶ w Zachodnim Bengalu, Leh w stanie Jammu i Kaszmir oraz Dharamsali, Manali czy Shimli w stanie Himachal Pradesh wykorzystali to zainteresowanie i uczynili z niego swoje źródło dochodu, produkując i sprzedając turystom tzw. rzemiosło tybetańskie.

Mylnym jest jednak rozpowszechnione wyobrażenie, że uchodźcy tybetańscy w Indiach utrzymują się przede wszystkim z turystyki i handlu wyrobami rzemieślniczymi. Korzyści z zainteresowania turystów Tybetem na uchodźstwie czerpią przede

⁵ Nie tylko zresztą turystów zagranicznych, ale również krajowych. Dla Indusów z nizin miejscowości górskie w okresie upałów i monsunu są wymarzonymi miejscami na odpoczynek. Takim miejscem zdominowanym przez indyjskich turystów, a zwłaszcza pary w podróżach poślubnych, jest Dalhousie w stanie Himachal Pradesh – żyjący tam Tybetańczycy do nich właśnie kierują swoją ofertę handlową.

⁶ W niniejszym artykule dla zapisu terminów i nazw tybetańskich stosuję transkrypcję angielską, gdyż nią również posługują się uchodźcy tybetańscy. Dla celów identyfikacyjnych w nawiasie podaję transliterację według systemu opracowanego przez Turrella V. Wyliego (1959). Aby z kolei nie wprowadzać niespójności w zapisie, pozostaję również przy angielskim zapisie nazw geograficznych w Indiach (np. Himachal Pradesh zamiast Himaćal Pradeś), z wyjątkiem tych nazw, które już się upowszechniły w języku polskim (jak np. Kaszmir).

wszystkim obywatelom indyjskim, gdyż prawa uchodźców tybetańskich w Indiach do chociażby nabywania ziemi czy nieruchomości (w celu zakładania sklepów, domów gościnnych czy punktów gastronomicznych) są bardzo ograniczone (zob. Bloch 2011b, s. 325–326). Stanowi to problem zwłaszcza w miejscach, gdzie Tybetańczycy żyją w rozproszeniu, to znaczy nie na ziemi wydzierżawionej im przez władze indyjskie. Przykładowo w Shimli Tybetańczycy sprzedają swoje rzeczy na niewielkim, położonym nieco na uboczu targowisku, złożonym z krytych folią i blachą falistą bud, podczas gdy indyjscy handlarze, najczęściej z Kaszmiru, sprzedają po wysokich cenach „tradycyjne rzemiosło tybetańskie” w regularnych sklepach przy głównej ulicy. Tak samo jest w Leh, Manali, a częściowo nawet w Dharamsali. Sytuacja wygląda lepiej w obozach, tam bowiem uchodźcy mają większą swobodę w zarządzaniu ziemią i nieruchomościami, niemniej tu również dochody z turystyki bywają zagrożone, jak pokazuje przykład z Sera – osady klasztornej założonej przez uchodźców tybetańskich w południowym stanie Karnataka. W roku 2008 tamtejsi indyjscy riksarze, hotelarze i właściciele restauracji z pobliskiej miejscowości Kushalnagar wymogli na lokalnej władzy i policji egzekwowanie martwego wcześniej przepisu wymagającego od zagranicznych turystów posiadania specjalnych zezwoleń uprawniających do przebywania na terenie obozu. Celem tych działań było zatrzymanie *inji* od(z) wiedzących Sera na noclegi w Kushalnagar, skąd musieliby każdego dnia dojeżdżać do klasztoru, korzystając z transportu rikszami. Ponadto, o czym również trzeba pamiętać, turyści, którzy są klientami Tybetańczyków, to w większości tzw. turyści niskobudżetowi nocujący w domach gościnnych, gdzie dwuosobowy pokój kosztuje około 5 \$, a jednorazowo za posiłek płaci się 1–2 \$. Dochód, który przynoszą, nie należy zatem do wysokich.

Turyści należący do omawianej kategorii postrzegają obozy jako interesujące ze względu na „egzotykę” ich mieszkańców oraz „obiekty kultury duchowej” (klasztor, świątynie, mnichów itd.). Osoby te – według typologii Cohena stworzonej w oparciu o kryterium gotowości do wyjścia poza swój świat i otwartości na inność (1972) – najczęściej należą do dwóch kategorii: niezinstytucjonalizowanych turystów-odkrywców (*explorer*) oraz konwencjonalnych turystów indywidualnych. Ci pierwsi sami sobie organizują podróż, podejmują próby zbaczania z utartych szlaków i wchodzenia w interakcje z lokalną ludnością. Turyści z drugiej grupy są najczęściej uczestnikami zindywidualizowanych wyjazdów grupowych, np. w ramach trampingu. Według wspomnianej już typologii fenomenologicznej Cohena osoby te można zaliczyć do poszukiwaczy doświadczeń (*experiential mode*) – nie przechodzących „na stronę tubylców” (*going native*), ale obserwujących z dystansu inne, alternatywne sposoby życia, postrzegane przez nich jako bardziej autentyczne niż te, które znają ze swojego świata. Według Krzysztofa Podemskiego to ten właśnie typ odpowiada turystom współczesnemu pielgrzymowi i poszukiwaczowi autentyczności, opisanemu przez MacCannella (Podemski 2005, s. 53).

W niektórych przypadkach taki pierwszy kontakt z uchodźcami jest później kontynuowany w innej postaci – okazjonalni turyści przekształcają się w turystów-poszukiwaczy duchowości, turystów-aktywistów czy turystów-poszukiwaczy miłości.

TURYSĆI-POSZUKIWACZE DUCHOWOŚCI

Turyści-poszukiwacze duchowości, tudzież w tym konkretnym przypadku turyści-buddyści, to w moim odczuciu najczęstsza kategoria *inji* trafiających do obozów tybetańskich, co wiąże się zarówno z rozpowszechnionymi na Zachodzie wyobrażeniami Indii jako kraju metafizyki i ezoteryki, jak i z popularnością buddyzmu tybetańskiego w świecie zachodnim. Zmodernizowany buddyzm oferowany przez XIV Dalajlamę i innych tybetańskich nauczycieli z uchodźstwa, w swej odrytualnionej, niedogmatycznej i naukowej postaci, owianej jednak egzotycznym mistycyzmem, jest ciekawą ofertą dla wielu zwłaszcza młodych ludzi, zdeglustowanych konsumpcjonizmem i materializmem odczarowanego świata zachodniego. Wielu z nich zetknęło się z buddyzmem już w swoich krajach, dzięki częstym międzynarodowym podróżom tybetańskich *rinpoche* (*rin po che*)⁷. Przyjeżdżają do obozów, aby uczęszczać na kursy *dharmy*⁸ i medytacji prowadzone przez „ich nauczycieli” lub aby „wyciszyć się”, medytując w odosobnieniu. Ludzie ci, spośród których pewna grupa należy do zamożniejszych warstw zachodnich społeczeństw, stanowią istotne źródło finansowego wsparcia dla tybetańskich klasztorów na uchodźstwie – są sponsorami poszczególnych mnichów, współfinansują podróże *rinpoche*, remonty czy budowę nowych obiektów sakralnych.

W związku z powyższym uchodźcy przygotowali dla turystów-poszukiwaczy duchowości „ofertę specjalną”: w podlegającej pod tybetańskie Ministerstwo Religii i Kultury Bibliotece Tybetańskich Dzieł i Archiwów (The Library of Tibetan Works and Archives, LTWA) w Dharamsali organizowane są kursy ścieżki *bodhisattwy*⁹, ćwiczenia umysłu czy odradzania się w wyższych kręgach egzystencji. Biblioteka tak je reklamuje: „LTWA oferuje codzienne kursy filozofii buddyjskiej, aby umożliwić ludziom docenienie i zrozumienie ‘prawdy’ oraz pomóc im radzić sobie z problemami codziennego życia. Zajęcia są prowadzone przez *geshe* [*dge bshes*]¹⁰, posiadających wysokie kwalifikacje w buddyjskiej filozofii, którzy poświęcili większą część swojego życia studiom religijnym i praktyce duchowej”¹¹. Ponadto niektóre klasztory i/lub nauczyciele stworzyli specjalne ośrodki medytacyjne dla swoich zachodnich gości – uznano zapewne, że jest to lepsze rozwiązanie niż białe kobiety przesiadujące całymi dniami w świątyniach przy męskich klasztorach. Wielu tybetańskich nauczycieli udziela także specjalnych nauk swoim zachodnim uczniom, a publiczne nauczanie XIV Dalajlamy w Dharamsali jest od pewnego czasu tłumaczone symultanicznie na kilka języków (m.in. angielski, rosyjski i hiszpański) i transmitowane na falach FM.

⁷ Nauczyciel buddyjski (tyb.).

⁸ Nauki buddyjskie (sansk.).

⁹ Osoba w buddyzmie *mahajana* (Wielkiego Wozu), która – kierowana współczuciem dla wszystkich czujących istot – rezygnuje z własnego wyzwolenia od cierpienia, by wskazywać innym drogę do oświecenia (sansk.).

¹⁰ Stopień wieńczący edukację w tybetańskim systemie monastycznym (choć nie we wszystkich szkołach), będący odpowiednikiem zachodniego doktora teologii (tyb.).

¹¹ www.ltwa.net/library (The Library of Tibetan Works and Archives), 30.04.09.

Oferta przygotowana dla omawianej kategorii turystów w ich „Mekce”, czyli Dharamsali, wykracza zresztą znacznie poza buddyzm. Na ścianach budynków pełniących rolę słupów ogłoszeniowych w McLeod Ganj¹² – zaklejonych odbijanymi na ksero plakatami reklamowymi i ogłoszeniami – można znaleźć oferty kursów jogi, „tradycyjnego masażu ajurwedyjskiego”, „lecniczego masażu tybetańskiego”, *reiki*, gotowania (kuchnia tybetańska i... koreańska), a nawet japońskiego tańca *butoh*.

Turyści-buddyści trafiają jednak przede wszystkim do tych obozów, gdzie znajdują się instytucje monastyczne, na czele których stoją nauczyciele tybetańscy nauczający na Zachodzie. Ponieważ osoby, które można przypisać do tej kategorii, mają tendencje do redukowania kultury tybetańskiej do buddyzmu, a Tybetańczyków do mnichów, nie spotkamy ich na przykład w rzemieślniczo-handlowym skupisku uchodźców w górskim Dalhousie, gdzie nie ma ani jednej gompy (*dgon pa*)¹³, ani w Choglomsar w Ladakhu, gdzie na blisko pięć tysięcy uchodźców przypada zaledwie 62 mnichów¹⁴ i gdzie klasztory ladakhijskie stanowią dużo większą atrakcję. Drugim czynnikiem odstrasającym osoby przypisane do tej kategorii jest brak odpowiedniej infrastruktury i trudne warunki bytowe. Choć w obozie w Chandragiri we wschodnim stanie Orissa jest duży klasztor szkoły *nyingma* (*rnying ma*)¹⁵ skupiający około 200 mnichów (a docelowo nawet 500), to nie spotykało się tam zachodnich adeptów buddyzmu, bo klimat malaryczny, odległość od Delhi i Mumbai duża, brakuje restauracji oraz domu gościnnego z pokojami wyposażonymi w łazienki i wentylację. Wiele klasztorów prowadzi bowiem własne hostele, w których zatrzymują się goście z Zachodu, w ten sposób dodatkowo wspierając mnichów finansowo.

Turyści należący do tej kategorii to najczęściej biali przedstawiciele klasy średniej z Europy i Ameryki Północnej. Należą oni do dwóch typów z fenomenologicznej klasyfikacji Cohena (1979): turystów eksperymentujących (*experimental mode*) oraz turystów egzystencjalnych (*existential mode*). Pierwszych można również spotkać w indyjskich aśramach czy izraelskich kibucach (tamże, s. 189). To osoby poszukujące swojego „duchowego centrum”, stąd eksperymentujące z różnymi religijnymi tradycjami. Z reguły jednak nie potrafią podjąć ostatecznej decyzji o konwersji, w rezultacie stają się więc kimś na wzór turystów dryfujących (*drifter*) z innej typologii Cohena opartej na kryterium gotowości do wyjścia poza swój świat (1972) – wiecznymi poszukiwaczami. Według Podemskiego „główna różnica między odkrywcą a dryfującym polega na tym, że odkrywca nie identyfikuje się emocjonalnie z tubylcami i nie usiłuje stać się czasowo jednym z nich. *Drifter* przypomina dawnego wędrowca, ale w istocie jest jedynie czasowo zbuntowanym ‘dzieckiem dobrobytu’” (Podemski 2005, s. 48). Turyści eksperymentujący nie obserwują, ale podejmują próby współuczestniczenia w życiu

¹² McLeod Ganj to górna część Dharamsali, w której większość Tybetańczyków żyje i pracuje. Tutaj również skupia się infrastruktura turystyczna.

¹³ Świątynia (tyb.).

¹⁴ Dane te, uzyskane przeze mnie w biurze urzędnika obozowego latem 2008 roku, i tak wydają się być zawyżone, co wynika z moich obserwacji poczynionych we wszystkich trzech świątyniach w obozie.

¹⁵ Najstarsza z czterech głównych obecnie szkół buddyzmu tybetańskiego (tyb.).

odwiedzanych społeczności, kierując się „poszukiwaniem samych siebie”¹⁶. Turyści egzystencjalni z kolei to ci, którzy swoje nowe „duchowe centrum” już odnaleźli. Osoby te często prowadzą „podwójne życie”, pracując w ciągu roku w kraju pochodzenia (lub innym państwie zachodnim), a urlop spędzając w klasztorze/ośrodku buddyjskim, gdzie „ładują się” duchowo. Zdaniem Podemskiego są oni fenomenologicznym odpowiednikiem pielgrzyma z koncepcji Victora Turnera z roku 1973 (Podemski 2005, s. 54). To osoby, które można opisać angielskim określeniem *going native* – Anna Wieczorkiewicz tłumaczy je jako „nawracanie się na tubylczość” (2008, s. 82), a ja nazywam „przechodzeniem na stronę tubylców”.

W przypadku obu wymienionych typów – turystów eksperymentujących i turystów egzystencjalnych – autentyczność ma szczególne znaczenie. Dla turystów egzystencjalnych to wręcz warunek konieczny podjętych poszukiwań. Dlatego też to te osoby najczęściej przeżywają rozczarowania, mają bowiem największe oczekiwania wobec od(z)wiedzanej społeczności i jej kultury (która ma być „prawdziwa”, „głęboka”, „uduchowiona”, „niematerialistyczna”, „ukierunkowana na wyższe wartości” itd.). Co się dzieje, gdy rzeczywistość rozmija się z ich wyidealizowanym wyobrażeniem? Cohen wskazuje na trzy strategie radzenia sobie z tym dysonansem: idealista realistyczny – po wielu eksperymentach w końcu przystaje na pewne wady ideału; idealista z głową w chmurach tak bardzo pragnie doskonałości, że pozostaje ślepy na odstępstwa od ideału, co ma zwykle miejsce przy nagłym „nawróceniu się na tubylczość”; z kolei idealista krytyczny przeżywa głębokie rozczarowania, gdyż bardzo długo pielęgnował w sobie wyobrażenie ideału (Cohen 1979, s. 196, zob. też Podemski 2005, s. 55; Wieczorkiewicz 2008, s. 88). Tę ostatnią kategorię wyróżnił również Podemski we własnej klasyfikacji turystów-„plecakowiczów” (*backpackers*) podróżujących po Indiach. Paradoks polega na tym, że rozczarowani to najczęściej „koneserzy”, czyli osoby teoretycznie przygotowane do poznania innej kultury, ale – zwłaszcza przy silnej motywacji religijnej – posiadające znajomość kultury przede wszystkim w węższym tego słowa znaczeniu (symboli, filozofii, sztuki) (2005, s. 207). Pierwszy kontakt z kulturą w szerszym rozumieniu – codziennymi praktykami, rozbieżnościami pomiędzy deklaracjami a zachowaniami, fizycznością miejsca – przeżywają jako zamach na uromantycznioną, statyczną i esencjonalną wizję ich potencjalnego nowego „duchowego centrum”.

TURYŚCI-AKTYWIŚCI

Kolejną kategorią turystów, których spotyka się w obozach uchodźców tybetańskich w Indiach, są turyści-aktywiści. Rozpiętość czasowa podróży w ramach tej kategorii jest duża – poczynając od osób, które przyjeżdżają do Indii tylko na krótki czas, aby sprawdzić, jak się miewa sponsorowane przez nich dziecko z tybetańskiej szkoły

¹⁶ Podemski zwraca uwagę, że eksperymentatorzy wcale nie muszą podróżować, gdyż swoje poszukiwania mogą prowadzić za pomocą narkotyków czy mistycyzmu w kraju pochodzenia, ale dodaje ironicznie, że podróż na Wschód pozwala połączyć te trzy sposoby (2005, s. 53).

z internatem czy mnich z któregoś z licznych klasztorów, po wolontariuszy, którzy spędzają tygodnie, a czasem nawet miesiące, pracując w instytucjach rządu uchodźczego, w tybetańskich organizacjach pozarządowych, w szpitalach, szkołach czy przedszkolach. Wiele z tych osób jest zaangażowanych (politycznie/społecznie/ekonomicznie) w działalność na rzecz tzw. kwestii tybetańskiej i/lub diaspory w swoich krajach.

Ta kategoria turystów – jak i kolejna turystów-badaczy – sytuuje się na pograniczu turystyki i migracji. O ile sponsor tybetańskiego ucznia, który przyjeżdża do obozu na trzy tygodnie, przy okazji zwiedzając okolicę, jest klasycznym przykładem niezinstytucjonalizowanego turysty-odkrywcy, o tyle wolontariusz na sześciomiesięcznym kontrakcie wykonuje już pracę, mimo że nie zarobkową. Ponadto zdarza się, że tzw. turysta okazjonalny z czasem przekształca się w wolontariusza. Jednak nawet wolontariusze z reguły korzystają z infrastruktury turystycznej w obozach, mieszkając w domach gościnnych i stołując się w lokalach gastronomicznych. Granica pomiędzy coraz bardziej elastyczną i heterogeniczną kategorią turysty a pojęciem migranta jest bardzo płynna¹⁷. Można bowiem wolontariuszy potraktować jako typ turystów egzystencjalnych z typologii Cohena (1979), którzy w walce o tzw. kwestię tybetańską czy szerzej w idei pomocy rozwojowej odnaleźli swoje pozareligijne „duchowe centrum”. Podobnie jak turyści-buddyści żyją w dwóch krajach – pracę zarobkową wykonują w kraju pochodzenia (lub innym zachodnim), a urlopy spędzają w obozach tybetańskich, gdzie realizują swoje „prawdziwe ja”. W przypadku turystów-poszukiwaczy duchowości i turystów-aktywistów podróż to projekt tożsamościowy.

Podczas prowadzonej przeze mnie półtoramiesięcznej kwerendy bibliotecznej w Dharamsali wiosną 2008 roku, spośród osób, które znałam, Gabriel, Australijczyk, pracował w Biurze ds. Środowiska Naturalnego i Rozwoju (Environment and Development Desk) działającym przy Ministerstwie Informacji i Stosunków Międzynarodowych (Department of Information and International Relations) rządu uchodźczego; Boris, Niemiec, pomagał w tym samym ministerstwie tworzyć dokumentację audiowizualną; młoda Brytyjka pracowała nad projektami w ramach indyjskiego oddziału międzynarodowej organizacji pozarządowej Studenci dla Wolnego Tybetu (*Students for Free Tibet*) – rok później zastąpił ją Amerykanin tajwańskiego pochodzenia specjalizujący się w programowaniu komputerowym; kilka osób uczyło nowoprzybyłych uchodźców języka angielskiego; odbywały się też spotkania grupy Anonimowych Alkoholików zainicjowane przez Amerykanina, Johna. Ja sama należę do tej kategorii, gdy odwiedzam moją „córkę” w ośrodku w Dolanji albo gdy uczę tamtejsze dzieci angielskiego.

Charakterystyczną cechą tych turystów jest to, że tak, jak turyści-buddyści uważają się za lepszych od okazjonalnych turystów, tak turyści-aktywiści w tej wyobrażonej hierarchii stawiają się wyżej od turystów-poszukiwaczy duchowości, bo mimo iż jedni i drudzy należą do kategorii, którą McGuckin nazwał „robiącymi” (*doers*) w przeciwieństwie do „oglądających” (*see-ers*) (1997, s. 361), to aktywiści

¹⁷ Postmoderniści na przykład używają kategorii turysty jako metafory kondycji człowieka w ponowoczesności, w ten sposób łącząc w niej wszystkie formy mobilności, w tym migracje.

uważają, że ich status jest wyższy, gdyż to, co robią, robią dla innych, a nie dla siebie. Z drugiej strony, o czym już wspomniałam, są to ludzie, którzy mają często bardzo wyidealizowaną wizję społeczności tybetańskiej, a co za tym idzie duże oczekiwania wobec tego, jacy Tybetańczycy powinni być. Oni też, ze względu na to, iż angażują najwięcej swojego czasu i energii w działania „na rzecz” uchodźców, najczęściej odczuwają rozczarowanie (tamże, s. 377). Według klasyfikacji Podemskiego można ich zaliczyć do typu „życzliwych etnocentryków moralnych”. Podemski tak opisuje turystów odwiedzających Indie należących do tej kategorii: „otwarci na kontakty z tubylcami, krytykujący system kastowy, tradycyjną mentalność Hindusów, zachowawczą funkcję wierzeń religijnych, upośledzenie kobiet, postrzegający obcą kulturę w oświeceniowych kategoriach ‘zachowawczość’-‘postępowość’” (2005, s. 206). Najczęściej są to „koneserzy”, uważający się za ekspertów i mający za sobą wiele pobytów w danej społeczności.

Turystów-aktywistów można spotkać w wielu różnych obozach (nawet w położonej na peryferiach uchodźczego Tybetu i rzadko odwiedzanej przez pozostałe kategorie turystów Orissie, gdzie sponsorowali rozbudowę i wyposażenie obozowego szpitala), choć jest ich zdecydowanie najwięcej w Dharamsali, która stanowi polityczne centrum diaspory tybetańskiej, będąc siedzibą rządu oraz głównych biur wszystkich najważniejszych tybetańskich organizacji pozarządowych. Ponadto klimat w tej górskiej miejscowości jest przyjazny, połączenia telefoniczne i internetowe dobre, oferta noclegowa duża, a wieczorem po pracy można pójść się napić piwa i zjeść lazanie w jednej z licznych knajpek (w weekendy można się nawet wybrać na dyskotekę). Między innymi z tego samego powodu, jak się domyślam, wielu antropologów decyduje się na usytuowanie swojego terenu właśnie w Dharamsali.

TURYŚCI-BADACZE

Antropologów, pospołu z innymi naukowcami (buddologami, filologami, historykami, politologami itd.) oraz dziennikarzami proponuję zaliczyć do kategorii turysta-badacz, czyli ten, który poszukuje/tworzy wiedzę. Przypisanie tym osobom etykiety turysty może budzić zastrzeżenia z co najmniej dwóch względów: po pierwsze, osoby te podróżują do obozów w ramach pracy zawodowej (jednak ich pracodawcy znajdują się w kraju pochodzenia, bliżej więc tej formie mobilności do turystyki biznesowej niż migracji zarobkowych); po drugie, badacze – a antropolodzy szczególnie – roszczą sobie prawo do głębszego wglądu w odwiedzaną społeczność i jej kulturę; to, co robią, to przecież nie powierzchowne, bezrefleksyjne jej „oglądanie”, jak ukażał turystykę w swojej koncepcji spojrzenia turystycznego (*tourist gaze*) John Urry (2007). Jednak, jak zwraca uwagę Vasiliki Galani-Moutafi w artykule porównującym podróżników, turystów i antropologów, „w procesie ‘zawłaszczania’ Innego, praktyki antropologiczne i podróżnicze prowadzą raczej do potwierdzania niż kwestionowania istniejących wyobrażeń siebie i Innego” (2000, s. 215). Dążenie do „naukowości”, zdaniem autorki, „praktycznie uniemożliwiło uznanie podróżniczych doświadczeń

badacza/ki jako części jego/jej interpretacyjnych wysiłków. Ta sama obawa [przed brakiem obiektywizmu] powstrzymała antropologów przed podjęciem zagadnienia podobieństw pomiędzy nimi a turystami” (Galani-Moutafi 2000, s. 216). Ponieważ – po zwrocie interpretatywnym w antropologii – większość z nas nie rości już sobie prawa do tworzenia jedynych uprawnionych reprezentacji Innego, a turystyka dawno już wyszła poza obszar „masowości”, może czas dopuścić do siebie myśl, że podzielimy z turystami wiele wspólnych praktyk. Tym, co nas często łączy, jest niechęć do zmiany, pragnienie zachowania odmiennych kultur w ich „odwiecznej”, „tradycyjnej” postaci, objawiające się ubolewaniem nad zgubnymi skutkami westernizacji i uniformizacji, będących rezultatem globalizacji. Turyści odwiedzający Indie zaliczeni przez Podemskiego do kategorii rozczarowanych, „pragnęliby utrwalenia tradycji hinduskiej w jej wyidealizowanej postaci” (2005, s. 207). W tę pułapkę wpadają także antropologowie. Przykładowo, Helena Norberg-Hodge – wieloletnia badaczka Ladakhu – w monografii *Ancient Futures. Learning From Ladakh* stworzyła wyidealizowany obraz „tradycyjnej” ladakhijskiej kultury, kontrastując go z materialistycznym, ukierunkowanym na rywalizację i pozbawionym bliskich relacji międzyludzkich wizerunkiem świata zachodniego (1991). W tym względzie zarówno turyści, jak i badacze są poszukiwaczami autentyczności – kultur nieskażonych, nietkniętych nowoczesnością. Dlatego też uchodźcy tybetańscy bardzo lubią tę kategorię turystów, postrzegają bowiem badaczy jako tych, którzy ukażą światu niezwykle bogactwo kultury tybetańskiej, co z kolei będzie stanowiło polityczny argument na rzecz konieczności jej ocalenia.

Drugą rzeczą łączącą turystów – zwłaszcza tych zaliczanych przez Cohena do kategorii odkrywców (1972) – i badaczy jest właśnie pragnienie odkrywania. McGuckin nazwał Dharamsalę „fabryką badań”, jako że w czasie jednego tylko okresu jego badań w osadzie (w roku 1993) co najmniej dwunastu innych antropologów „mieszało jednocześnie ten kulturowy gulasz” (1997, s. 412). Zaskakujące jest to, że fakt ten umyka wszelkim poważniejszym analizom, a nawet wzmiankom w antropologicznych narracjach, co świadczy o potrzebie badaczy, aby wytwarzać wokół siebie aurę dziewiczej eksploracji. Turyści-poszukiwacze doświadczeń, turyści eksperymentujący czy turyści egzystencjalni z typologii Cohena (1979) również zbaczają z utartych szlaków, poszukując „autentycznych” miejsc niezbezczeszczonych turystyką masową. A za takie są postrzegane obozy uchodźców.

TURYŚCI-HIPPISI

Osobną kategorią, sytuującą się na pograniczu okazjonalnych turystów i turystów-poszukiwaczy duchowości, są turyści-hippisi¹⁸, na których hasła „Indie” i „Tybet”, z całą ich wyobrażoną symboliczną zawartością, działają jak magnes. Odwiedzający

¹⁸ Stosuję ten termin, gdyż osoby, które w ten sposób kategoryzuję, często na poziomie deklaracyjnym kontestują materializm, przemoc, rasizm itd., odwołując się w ten sposób do ruchów społecznych z lat 1960., niemniej używam go w przenośni.

osiedla uchodźców tybetańskich przedstawiciele tej kategorii to przede wszystkim (choć oczywiście nie tylko, gdyż ta kategoria, jak wszystkie inne, jest ponadnarodowa) młodzi Izraelczycy. O tym, że ich obecność na stałe wpisała się w krajobraz kulturowy Dharamsali, świadczą restauracyjne *menu* w języku hebrajskim oraz pomysł rządu izraelskiego, aby wybudować w Dharamsali synagogę (druga miałaby powstać przy plażach Goa)¹⁹. Ci młodzi ludzie przyjeżdżają do Indii najczęściej za odprawy uzyskane po odbyciu obowiązkowej (zarówno dla mężczyzn, jak i dla kobiet) służby wojskowej, aby odreagować stres związany ze służeniem w armii w kraju znajdującym się właściwie w stanie permanentnej wojny. Indie są na taką regenerującą kurację miejscem wymarzonym: koszty życia są tam bardzo niskie, jest ciepło (gdy w Himalajach nastaje zima, turyści-hipisi zjeżdżają na plaże indyjskiego Południa) i nikt nie żywi wobec nich rasistowskich uprzedzeń. Dzięki temu mogą sobie pozwolić na miesiące (a czasem nawet lata) „nieustających wakacji”, stażem wykraczając poza kategorię turystów okazjonalnych. Zwykle tworzą skupione, przejściowe społeczności w miejscach, gdzie dostępne są tanie, ale gwarantujące minimum wygód noclegi, dobre izraelskie jedzenie, alkohol i marihuana. Dharamsala jest dla nich zatem idealna. Osoby te, choć najczęściej wywodzą się z klasy średniej i po podróży wrócą na studia albo do regularnej pracy, odgrywają rolę hippisów – mężczyźni zapuszczają długie włosy i brody, na równi z kobietami noszą koraliki i barwne „etniczne” ubrania, niektórzy rezygnują z butów²⁰. „Prawdziwi hippisi” to według Cohena pierwowzór wspomnianych już przeze mnie turystów dryfujących.

Tybetańczycy mają do turystów-hippisów z Izraela stosunek ambiwalentny – z jednej strony widzą w nich nadzieję na pozytywne rozwiązanie kwestii tybetańskiej (diaspora izraelska jako przykład kulturowego przetrwania w rozproszeniu i odzyskania ojczyzny), z ekonomicznego punktu widzenia wolą jednak okazjonalnych turystów, gdyż przy dużej rotacji zostawiają więcej pieniędzy, podczas gdy turyści-hippisi starają się wydawać jak najmniej, żeby starczyło im na jak najdłużej (przeżycie za jak najmniejsze pieniądze w Indiach jest w tej grupie powodem do dumy). Ponadto często robią społeczności tybetańskiej tzw. czarny PR poprzez zachowania społecznie nieakceptowane, a czasem sytuujące się na pograniczu prawa. Największe obawy budzi jednak wśród starszych Tybetańczyków to, iż ich zdaniem tacy *inji* sprowadzają ich wnuków i synów na „złą drogę” – obie grupy chętnie bowiem ze sobą imprezują, paląc haszysz, pijąc alkohol, tańcząc i nawiązując intymne relacje²¹. Turystów-hippisów,

¹⁹ Są to informacje niepotwierdzone, o których plotkowali moi znajomi Tybetańczycy w Dharamsali wiosną 2008 roku.

²⁰ Choć oczywiście w Indiach można spotkać też permanentnych hippisów, dla których podróż staje się sposobem na życie i zarabianie jednocześnie – mają się różnych prac dorywczych i nie wracają do krajów pochodzenia, gdyż tam czekają na nich często bezrobocie i wysokie koszty życia.

²¹ W Dharamsali przez lata miejscem takich spotkań był klub Shiva Cafe usytuowany na otwartym powietrzu, tuż pod wodospadem, nad indyjską wioską Bhagsunath położoną około pół godziny marszu z McLeod Ganj. Odbywały się tam całonocne (i całodzienne) imprezy, w których brali udział turyści-hippisi i młodzi uchodźcy. Od czasu do czasu lokal był zamykany przez indyjską policję. Podczas mojego ostatniego pobytu w Dharamsali w roku 2008 znowu nie działał.

którzy przesadzają z mistycyzmem (czasem bowiem ta kategoria zachodzi na kategorię turystów-poszukiwaczy duchowości) i ilością narkotyków, Tybetańczycy nazywają po angielsku *freaks*²², czyli dziwakami – wprowadzają oni pewną wewnętrzną sprzeczność w obrazie ludzi z „Zachodu”, jaki posiadają uchodźcy.

TURYŚCI-POSZUKIWACZE MIŁOŚCI

Lokale gastronomiczne Dharamsali pełne są młodych tybetańskich mężczyzn przesiadujących godzinami nad kolejnymi szklaneczkami indyjskiego czaju i wypatrujących białych podróżniczek przechadzających się tam i z powrotem po kilku uliczkach tej niewielkiej górskiej miejscowości. Na ich silną pozycję jako potencjalnych kandydatów na mężów składa się „egzotyczna” fizyczność²³ oraz, paradoksalnie, właśnie status uchodźcy. Za nim bowiem kryje się romantyczny wizerunek prześladowanego przez komunistyczny reżim i pozbawionego ojczyzny bojownika o wolność, co znajduje bardzo pozytywny odbiór u nastawionych misyjnie na naprawianie świata młodych kobiet.

Z pewnością inspiracją dla wielu z tych kobiet jest autobiograficzna książka Kate Karko pod tytułem *Namma. A Tibetan love story* (2000). Pochodząca z Wielkiej Brytanii Karko poznała swojego przyszłego tybetańskiego męża, uciekiniera z Amdo, gdy sprzedawał momo (*mog mog*)²⁴ na poboczu drogi w Dharamsali. Po ślubie para wyjechała do Londynu, gdzie Tsedup próbował zarabiać, grając w filmach drugoplanowe role Indian i Eskimosów. Duża część książki to romantyczna relacja ze wspólnej wizyty pary w Tybecie, gdzie główna bohaterka staje się częścią nomadycznej rodziny małżonka.

Kobiety te zaliczam do kategorii turystów-poszukiwaczy miłości, czyli tych osób, które w obozach tybetańskich szukają miłości i/lub związku. Trudno powiedzieć, na ile turyści, których w ostatecznym rozrachunku można zaklasyfikować do tej kategorii, przyjeżdżają do obozów już z taką motywacją – to wymagałoby osobnych badań nad tą grupą. Podejrzewam, że najczęściej dzieje się to niejako „przy okazji” – to znaczy turystą-poszukiwaczem miłości może zostać turysta należący do każdej z omówionych przeze mnie kategorii. Najczęściej jednak są to młode kobiety z krajów Unii Europejskiej lub Ameryki Północnej. Jednak – na co zwrócił uwagę również Cohen podczas badań prowadzonych w izraelskiej Akce – „choć zainteresowanie młodych Arabów dziewczętami z zagranicy miało przede wszystkim charakter seksualny, nie ograniczało się wyłącznie do seksu” (2007, s. 55). Cohen nazwał nawiązywanie tego rodzaju kontaktów z jak największą liczbą przybyszów z różnych

²² McGuckin w swojej pracy używa nawet *freaks* jako osobnej subkategorii turystów w Dharamsali (1997, s. 365).

²³ Zwłaszcza Tybetańczycy pochodzący ze wschodnich części kraju – Amdo i Khamu – są uważani przez białe kobiety za pociągających: wysocy w porównaniu z Tybetańczykami ze środkowego Tybetu, o pociągłej twarzy, często długich włosach, noszący biżuterię z turkusami i koralami.

²⁴ Pierogi gotowane na parze (tyb.).

krajów – a przede wszystkim z młodymi kobietami z zachodniej i północnej Europy – „budowaniem sieci powiązań” (*‘networking’*), którego celem było uzyskanie zaproszenia do kraju pochodzenia turystów/ek (tamże). Ponieważ małżeństwo jest najszybszym i najpewniejszym sposobem zdobycia wizy do „lepszego świata” w większości polityk migracyjnych państw zachodnich, romanse nawiązane w uchodźczym Tybecie nierzadko kończą się związkiem małżeńskim i emigracją nowo poślubionej pary do kraju pochodzenia małżonki. Stanley Cohen i Laurie Taylor (1992) nazwali taką strategię „próbami ucieczki” przed społecznym przeznaczeniem. W przypadku bohaterów badań Erika Cohena była to ucieczka z nieuprzywilejowanego położenia młodego Araba w państwie Izrael, które dawało mu niewielkie – jeśli jakiegokolwiek – szanse na zaspokojenie potrzeb seksualnych, awans ekonomiczny czy polityczny wpływ na istniejącą sytuację (Cohen 1971). Nie chodzi tu zatem o eskapizm, lecz o strategię oporu wobec niesprzyjających okoliczności i o sprawczość z nich wyprowadzaną.

Dlatego też związki takie są szczególnie popularne w Dharamsali, gdzie w większości trafiają tzw. nowi uchodźcy z Khamu i Amdo. Z reguły gorzej wykształceni niż ich rówieśnicy urodzeni na uchodźstwie, nie znający hindi ani indyjskich realiów, nie mający oparcia w sieciach społecznych – mają małe szanse na znalezienie pracy. Emigracja z Indii to często jedyne rozwiązanie, jakie widzą dla siebie – poza opcją klasztorną. Niemniej mieszane związki tybetańsko-zachodnie zdarzają się wszędzie tam, gdzie turyści docierają, do jakiegokolwiek kategorii by nie należeli, antropologów nie wyłączając.

TURYŚCI-CELEBRYCI

Ostatnią kategorię turystów od(z)wiedzających obozy tybetańskie w Indiach, jaką wyróżniam, stanowią turyści-celebryci, dla których pomaganie uchodźcom i „bycie dobrym przyjacielem Jego Świątobliwości Dalajlamy” – niezależne od rzeczywistych intencji – jest częścią budowy własnego wizerunku. Tybetańczycy chętnie widzą wśród swoich gości przedstawicieli tej kategorii, jako że oni z kolei im zjednują sympatyków. Współpraca ta często przybiera poważne formy – Steven Seagal, na przykład, został uznany za *tulku* (*sprul sku*)²⁵, czyli inkarnację jednego z ważnych nauczycieli buddyzmu tybetańskiego.

Wśród turystów-celebrytów można wyróżnić osoby regularnie odwiedzające obozy uchodźców i na stałe zaangażowane w działania pomocowe realizowane na rzecz diaspory tybetańskiej oraz te, które trafiają do Dharamsali i fotografują się z uśmiechniętym XIV Dalajlamą przy okazji podróżowania po Indiach. Większość z tych osób – zwłaszcza z pierwszej z wymienionych grup – samookreśla się jako buddyści, dlatego też można ich również zaliczyć do kategorii poszukiwaczy duchowości, co wiąże się ze specyfiką uchodźstwa tybetańskiego. Są oni turystami egzystencjal-

²⁵ Dosłownie „ciało manifestacji” (tyb.).

nymi według typologii Cohena, odnaleźli bowiem w diasporze tybetańskiej swoje „duchowe centrum”, do którego pielgrzymują. Do grupy tej należą hollywoodzcy aktorzy, tacy jak Richard Gere, Goldie Hawn, Keanu Reeves, Harrison Ford czy Pierce Brosnan oraz muzycy, tacy jak Sting czy Adam Yauch z Beastie Boys.

O tym, że turyści-celebryci na stałe wpisali się w krajobraz Dharamsali, świadczy informacja o McLeod Ganj zamieszczona na stronie internetowej anglojęzycznego portalu podróżniczego *Travel Facts*: „Gere nie jest tu jedynym celebrytą; Steven Seagal i kilku innych ważnych i wpływowych ludzi również wspiera kwestię tybetańską i jest tutaj stałymi bywalcami. Więc jeśli masz szczęście, możesz po prostu wpasać na Goldie Hawn czy Pierce’a Brosnana!”²⁶. Również uchodźcy odnotowują obecność tych turystów w swojej rzeczywistości. Pewnego razu podczas wizyty w jednym z tybetańskich domów wśród pokazywanych mi zdjęć dojrzałam fotografię przedstawiającą Richarda Gere’a zasiadającego za stołem w otoczeniu rodziny uchodźców (na pierwszym planie na zastawionym stole stała rolka papieru toaletowego). Z kolei jeden z filmów młodego tybetańskiego kina uchodźczego nosi wiele mówiący tytuł *Richard Gere is my hero* (Richard Gere jest moim bohaterem). Główny bohater tej fabularnej opowieści o grupie urodzonych na uchodźstwie przyjaciół, Nyima, jest wielkim fanem amerykańskiego aktora i wyczekuje niecierpliwie jego przyjazdu do Dharamsali.

Obecność turystów-celebrytów w obozach uchodźców tybetańskich – a przede wszystkim w Dharamsali – można też zinterpretować w inny sposób. Pisarz Pico Iyer w biograficznej książce o XIV Dalajlamie, charakteryzując tybetańskiego przywódcę, użył określenia duchowy celebryta (*spiritual celebrity*). Celebryci tacy według Iyera to osoby, które „będąc ikonami, prezentują sobą jednocześnie coś cenniejszego i trwalszego” (2008, s. 72). XIV Dalajlama w takim ujęciu stał się jedną z gwiazd na globalnym nieboskłonie, przyciągając inne gwiazdy w swoją orbitę.

PLYNNOŚĆ KATEGORII

Stworzone przeze mnie kategorie, o czym już wspomniałam, są płynne i w wielu miejscach przecinające się nawzajem – osoby odwiedzające obozy uchodźców tybetańskich często posiadają złożone tożsamości turystyczne, które ponadto mogą ulegać zmianom w czasie. Na zakończenie niniejszego artykułu chciałabym więc przytoczyć przykład ilustrujący ową płynność. Pochodzi on z Marszu Powrotnego do Tybetu (*Return March to Tibet*), który wyruszył z Dharamsali 10 marca 2008 roku i w którym miałam okazję uczestniczyć²⁷.

²⁶ <http://www.travel-facts.com/mcleodganj-a-haven-for-tibetan-refugees-in-india.html> (Travel Facts), 25.09.11.

²⁷ Marsz został zaplanowany przez tybetańskie organizacje pozarządowe działające na uchodźstwie jako akcja protestacyjna przeciwko chińskiej polityce w Tybecie w związku z igrzyskami olimpijskimi, które miały się odbyć w Pekinie w sierpniu 2008 roku. Wzięło w nim udział 101 tzw. właściwych uczestników oraz uczestnicy wspierający. Marsz, wielokrotnie przerywany przez indyjską policję,

W marszu wzięło udział około 20 *inji* jako tzw. uczestników wspierających. Z jednym wyjątkiem – starszego „hippisa” – byli to ludzie młodzi (20–30-letni) pochodzący z krajów Unii Europejskiej, Ameryki Północnej i z Australii. Tylko trzy osoby przyjechały do Dharamsali z jasno określonym celem uczestniczenia w proteście: włoski fotograf i pisarz wywodzący się z rodziny o tradycjach aktywistycznych, pracujący nad książką o wyobrażeniach Tybetu, jakie tworzą sami uchodźcy; Amerykanin, pisarz i dziennikarz, którzy porzucił życie na Zachodzie, aby osiąść w Mumbaiu i pracować jako wolny strzelec; oraz amerykańska badaczka, która od lat pracuje w diasporze tybetańskiej. Poza nimi, większość osób, które współtworzyły tę zachodnią grupę wsparcia, zakwalifikowałabym do kategorii turystów-hippisów pomieszaną z kategorią turystów-poszukiwaczy duchowości – znaleźli się oni wśród uczestników marszu niejako przy okazji wielomiesięcznej podróży po indyjskich aśramach, plażach i festiwalach. Dharamsala akurat była na ich drodze z Goa do znanego ośrodka medytacyjnego w Rishikesh, który zyskał sławę po tym, jak wyciszali się tam sami Beatlesi. W miejscu tym miał się odbyć wędrujący po całym świecie festiwal muzyczny Rainbow, organizowany pod hasłami pacyfizmu, ekologii i duchowości w stylu New Age.

Ponieważ wspomniane osoby nie posiadały kompetencji aktywistów na rzecz kwestii tybetańskiej, wspólnie z amerykańską badaczką zostałam poproszona przez moich kolegów, którzy marsz współorganizowali, o „pieczę” nad tą grupą. Chodziło o to, aby jej członkowie nie śpiewali pod aresztem hippisowskich piosenek, bo marsz miał się odbywać w powadze i skupieniu, nie palili wieczorami haszyszu w obozach, bo policja tylko czekała na pretekst, aby marsz przerwać oraz żeby mężczyźni nie zdejmowali koszulek na trasie, gdy było im gorąco, bo taka nagość jest źle widziana w indyjskich wioskach. Oni sami zdecydowali się na wzięcie udziału w marszu, ponieważ uznali, że będzie to ciekawe doświadczenie, które wpisze się w ich podróżnicze *curriculum vitae* i odróżni ich od zwykłych turystów. Planowali, że pójdą przez parę dni, a potem będą kontynuować podróż do Rishikesh, tym bardziej, że marsz podążał w tamtym kierunku. Ja sama odłączyłam się po około tygodniu – musiałam realizować badania w obozie we wschodnim stanie Orissa, gdzie czekał już na mnie mój „odźwierny”. Wielkie było moje zdziwienie, gdy potem dowiedziałam się, że wielu z nich kontynuowało marsz przez kolejne tygodnie, a kilka osób, w tym Polka mieszkająca na Wyspach Brytyjskich, dotrwało do samego końca (Polka została deportowana z Indii). Co warto podkreślić, marsz był żmudny i nudny – dziennie grupa pokonywała około dwudziestu kilometrów poboczami indyjskich dróg, w oparach spalin i pyłu, w coraz większej spiekocie w miarę, jak schodzono z przedgórza Himalajów na niziny; każdego wieczora trzeba było rozbić obóz, warunki sanitarne – zwłaszcza dla kobiet – były bardzo złe. Można więc śmiało stwierdzić, że osoby te z turystów-hippisów przekształciły się w turystów-aktywistów. Później otrzymywałam wiadomości z listy mailingowej o akcjach i protestach, które przez kolejny rok po powrocie do domów osoby te realizowały na rzecz Tybetańczyków.

trwał około trzech miesięcy. Do granicy z Tybetem dotarło blisko 300 osób. Tam zdecydowano się przerwać akcję.

PODSUMOWANIE

Pojawienie się różnego rodzaju turystów w obozach uchodźców tybetańskich można zinterpretować jako wypadkową dwóch tendencji. Po pierwsze jest ono wyrazem poszukiwania autentycznych widoków i doświadczeń przez osoby pragnące alternatywy dla turystyki masowej – obozy tybetańskie w Indiach idealnie tę potrzebę zaspokajają. Po drugie, to, że są to obozy uchodźców z Tybetu, daje turystom poczucie doświadczenia egzotyki, jeszcze do niedawna ukrytej w „zakazanym kraju”, za jaki Tybet uchodził²⁸. To egzotyka w wersji metafizycznej, stąd tak liczną kategorię turystów w tybetańskich obozach stanowią poszukiwacze duchowości. Tybetańczycy sprawczo rozpoznali te dwie potrzeby i odpowiedzieli na nie, tworząc obozową infrastrukturę turystyczną: domy gościnne, lokale gastronomiczne, kawiarenki internetowe, sklepiki z pamiątkami. Powstała oferta w postaci licznych kursów medytacji, języka, gotowania. W zamian uchodźcy oczekują wsparcia – ekonomicznego, politycznego czy chociażby moralnego – w swojej walce o ojczyznę. W ten sposób na gruncie turystyki dokonuje się swoista wymiana, rodzaj transakcji. Uchodźcy oferując odwiedzającym ich turystom autentyczność – w postaci swojego zabarwionego egzotyką podporządkowania – stają się sprawczymi podmiotami umiejętnie rozgrywającymi turystyczne potrzeby na rzecz własnych interesów.

LITERATURA

- Bishop Peter 1989, *The myth of Shangri-la: Tibet, travel writing and the Western creation of sacred landscape*, University of California Press, Berkley.
- Bloch Natalia 2011a, Teren a władza, czyli kto tu rządzi? Moje doświadczenia w badaniu uchodźców tybetańskich, [w:] *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, red. T. Buliński, M. Kairski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 209–235.
- 2011b, *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach*, Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Cohen Erik 1971, Arab boys and tourist girls in a mixed Jewish-Arab community, *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 12, no. 4, s. 291–304.
- 1972, Towards a sociology of international tourism, *Social Research*, vol. 39, s. 164–182.
- 1979, A phenomenology of touristic experiences, *Sociology*, vol. 13, no. 2, s. 179–201.
- 2007, Youth tourists in Acre. A disturbance becomes a lifelong preoccupation, [w:] *The study of tourism: Anthropological and sociological beginnings*, red. D. Nash, Elsevier B.V., Amsterdam, s. 50–59.
- Cohen Stanley, Taylor Laurie 1992, *Escape attempts: The theory and practice of resistance to everyday life*, Routledge, London–New York.
- Foley Malcolm, Lennon John J. 1996, JFK and dark tourism: A fascination with assassination, *Journal of International Heritage Studies*, vol. 2, no. 4, s. 198–211.
- Galani-Moutafi Vasiliki 2000, The self and the other. Traveller, ethnographer, tourist, *Annals of Tourism Research*, vol. 27, no. 1, s. 203–224.

²⁸ O wyprawach chrześcijańskich misjonarzy, odkrywców-awanturników, handlarzy i szpiegów do Tybetu sprzed połowy XX wieku zob.: MacGregor (1970), Hopkirk (1982), Bishop (1989) i McMillin (2001).

- Hopkirk Peter 1982, *Trespassers on the Roof of the World: The secret exploration of Tibet*, J. Murray, London.
- Iyer Pico 2008, *Otwarta droga. Globalna podróż XIV Dalajlamy*, przeł. J. Halbersztat, ushuaia.pl, Warszawa.
- Karko Kate 2000, *Namma. A Tibetan love story*, Hodder & Stoughton, London.
- MacCannell Dean 2002, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przeł. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz, Muza, Warszawa.
- MacGregor John 1970, *Tibet: A chronicle of exploration*, Praeger Publishers, New York.
- McGuckin Eric 1997, *Postcards from Shangri-la: Tourism, Tibetan refugees, and the politics of cultural production*, New York University (niepublikowana rozprawa doktorska z zasobów University of Microfilms).
- McMillin Laurie Hovell 2001, *English in Tibet, Tibet in English: Self presentation in Tibet and the diaspora*, Palgrave Publishers, New York.
- Norberg-Hodge Helena 1991, *Ancient futures. Learning from Ladakh*, Sierra Club Books, San Francisco.
- Parandowski Jan 1950, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Czytelnik, Warszawa.
- Podemski Krzysztof 2005, *Socjologia podróży*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Seaton Anthony V. 1996, Guided by the dark: From Thanatopsis to Thanatourism, *Journal of International Heritage Studies*, vol. 2, no. 4, s. 234–244.
- 1999, War and Thanatourism: Waterloo 1815–1914, *Annals of Tourism Research*, vol. 26, no. 1, s. 130–158.
- Turner Victor 1973, The center out there: Pilgrim's goal, *The History of Religion*, vol. 12, no. 3, s. 191–230.
- Urry John 2007, *Spojrzenie turysty*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Wieczorkiewicz Anna 2008, *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Universitas, Kraków.
- Wylie Turrell V. 1959, A standard system of Tibetan transcription, *Harvard Journal of Asian Studies*, vol. 22, s. 261–267.
- Zolberg Aristide R., Suhrke Astri, Aguayo Sergio 1989, *Escape from violence: Conflict and the refugee crisis in the developing world*, Oxford University Press, Oxford.

Źródła internetowe:

- www.ltwa.net/library (The Library of Tibetan Works and Archives), 30.04.09.
- <http://www.travel-facts.com/mcleodganj-a-haven-for-tibetan-refugees-in-india.html> (Travel Facts), 25.09.11.

Filmografia:

- Wangchuk Tashi, Dorjee Tsultrim 2007, *Richard Gere is my Hero*, fab., Indie.

NATALIA BLOCH

REFUGEE CAMP AS A TOURIST ATTRACTION. WHO AND WHY RE(DIS)COVERS TIBETAN DIASPORA?

Keywords: Anthropology of tourism, Thanatourism, Tibetan refugee camps in India, Tourist attractions, Typologies of tourists

Although the notion of a 'refugee camp' (imagined as a space of human suffering) and the term of a 'tourist attraction' do not seem to be parallel, the Tibetan refugee camps in India have been widely visited by different categories of tourists for years. These are the tourists called by Dean MacCannell

modern pilgrims searching for authenticity. In my paper I examine the motivations of the “guests from the West” visiting a Tibetan diaspora and the way they are perceived by the “local community”, i.e. the refugees. Using these criteria I have created seven categories of tourists, who I used to meet during a few years of my fieldwork done among Tibetan refugees: causal tourists, tourists searching for spirituality, tourists-activists, tourists-researchers, hippie-tourists, tourists searching for love and celebrity tourists. Me myself – as an anthropologist – had been often classified by Tibetans into these categories. Obviously, these categories are fluid, intersecting and changeable over time and place. Nevertheless, they are helpful in searching for the answer what attracts tourists to refugee camps.

N. B.

Adres Autorki:

Dr Natalia Bloch

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM

ul. Św. Marcin 78, 61-809 Poznań

e-mail: nbloch@amu.edu.pl

