

Natalia Bloch

O POŻYTKACH Z PRZYPADKÓW,
SZWENDANIA SIĘ I NOMADOLOGII
AUTOREFLEKSYJNY REPORTAŻ ANTROPOLOGICZNY

*(...) tym, co jest potrzebne, a w każdym razie musi nam
wystarczyć, są żywe obrazy, anegdoty, przypowieści
i plotki – króciutkie opowieści, w których występuje
postać samego narratora*

Clifford Geertz (2010: 74)

Serendip

Clifford Geertz tak podsumowuje swoją antropologiczną autobiografię: „To właśnie w przebiegu mojego życia zawodowego, które nie jest ani uregulowane, ani reprezentatywne, a przy tym bardzo pobieżnie planowane i niezbyt precyzyjnie ukierunkowane, dopatrzeć się można antropologa. Także i tutaj bowiem działa się *ad hoc* i patrzy *ex post*. Człowiek widzi, co robił (jeśli w ogóle jest w stanie objąć to wzrokiem) dopiero wówczas, kiedy ma to już za sobą” (Geertz 2010: 105; kursywa w oryginale).

Badania antropologiczne to „trwająca całe życie nomadyczna podróż odkrywania, w trakcie której świat przynosi nam nieskończoną liczbę niezbadanych wcześniej zagadnień i niezliczone sposoby ich zgłębiania, podczas gdy każde studium wytwarza własne pytania i wymaga własnych metodologii”. W ten sposób Haim Hazan i Esther Hertzog piszą o *serendipity* w zredagowanej przez siebie książce pt. *Serendipity in anthropological research. The nomadic*

turn (2012). Termin ten pochodzi od starej nazwy Sri Lanki – Serendip. Po raz pierwszy miał być on użyty przez hrabiego Horacego Walpole’a w liście do przyjaciela z 28 stycznia 1754 roku. Po przeczytaniu perskiej bajki noszącej tytuł *The three princes of Serendip*, Walpole postanowił, by jej wątek przewodni, czyli przypadki prowadzące do szczęśliwych odkryć, zwłaszcza wtedy, gdy szuka się czegoś zupełnie innego, nazwać „serendipity”.

Moja droga do antropologii, a następnie do antropologii mobilności – uchodźstwa, migracji i turystyki – to splot przypadkowych odkryć oraz kombinacji woli i możliwości podążania za nimi.

Zwrot I: Zaangażowany reportaż uczestniczący

Z pierwszego wykształcenia jestem politolożką. W małym miasteczku, w którym się wychowałam, nikt nie słyszał o czymś takim, jak etnologia czy antropologia kulturowa.

Na lekcjach wychowawczych w szkole średniej, miast rozważania potencjalnych ścieżek rozwoju zawodowego, wkuwamy podręcznik do *savoir-vivre*. Internet jest jeszcze wtedy – w połowie lat 90. XX wieku na polskiej prowincji – rzeczą niedostępną (mamy już wprawdzie lekcje z informatyki, ale jeden komputer przypada na czterech uczniów; w mojej grupie są sami chłopcy, pozwalają mi więc jedynie przyciskać klawisz Enter). W efekcie jesteśmy przekonani, że kierunki studiów, na jakie możemy się zdecydować – poza prawem i medycyną, na które wypychają nas co ambitniejsi rodzice – są tożsame z przedmiotami, jakich uczy się nas w liceum: matematyka, język polski, biologia, wychowanie fizyczne. Wybieram studia politologiczne, bo chcę zostać dziennikarką. To jedyna kusząca alternatywa, jaka wówczas przychodzi mi do głowy.

Na studiach poznaję prace Egona Erwina Kisch – nieżyjącego już wówczas od blisko półwiecza twórcy nowoczesnego reportażu. W antykwariatach upolowuję wszystkie jego dostępne książki (na szczęście dla mnie Kisch był socjalistą – by nie rzec: komunistą – był więc chętnie wydawany w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej). To dzięki niemu po raz pierwszy mam kontakt z perspektywą *emic*, z zagadnieniem zaangażowania oraz etnograficzną techniką obserwacji uczestniczącej (głównie niejawnej), dzięki której reportażysta starał się wtopić w środowiska tzw. Innych Europy Środkowo-Wschodniej sprzed pierwszej wojny światowej. Może robił to, bo sam był trochę Inny – Czech żydowskiego pochodzenia piszący

po niemiecku. Autorzy jego biografii podkreślają, że najmocniejsze w swojej wymowie reportaże Kisch powstały jako wynik bezpośredniego uczestnictwa autora w życiu opisywanych środowisk: „Przeszedłem wszystkie jej [Pragi — przyp. N.B.] warstwy społeczne i narodowe, starając się je pokazać z punktu widzenia aktywnego uczestnika” (Hamšik, Kušak 1966: 38). Całe tygodnie trawił Kisch w najgorszych spelunkach, poznając życie prostytutek, alfonsów, pijaczków, drobnych złodziejasków i wszystkich innych społecznych Innych. Tłoczył się z masą zmarzniętych ludzi szukających ciepła w schroniskach, był klientem garkuchni dla ubogich, nocował w przytułku dla bezdomnych (Hamšik, Kušak 1966; zob. też Kisch 1957).

Pracę licencjacką piszę zatem o reportażu wcieleniowym (niektórzy nazywają go też uczestniczącym); o dialektyce jego skuteczności i etyczności (Bloch 2001). Większość reportaży powstałych przy użyciu obserwacji uczestniczącej niejawniej rodziła się z protestu przeciwko krzywdzie ludzkiej, była wystąpieniem w obronie ofiar systemów, instytucji, stereotypowego myślenia. Oto kilkoro z moich bohaterów.

Ray Sprigle. Biały, konserwatywny republikanin, dziennikarz amerykańskiej *Pittsburgh Post-Gazette*. W roku 1948 „zmienia” rasę i jako James R. Crawford (dla znajomych — Jim Craw) wyrusza na amerykańskie Południe, aby ukazać funkcjonowanie prawa segregacji rasowej z punktu widzenia czarnoskórej społeczności. W reportażu *I was a Negro in the South for 30 days* pisze, jakie to uczucie wchodzić na stacje kolejowe bocznymi lub tylnymi drzwiami z umieszczonym na nich napisem „Dla kolorowych”; sypiać w tanich hotelach „dla kolorowych”, jadać w restauracjach „dla kolorowych”, przesiadywać w parkach „dla kolorowych”, jeździć w przedziałach pociągu wyznaczonych „dla kolorowych”; jakie to uczucie wiedzieć, że „zasięg twoich praw obywatelskich wyznacza najbliższy biały człowiek”¹. Ma wówczas 61 lat, a za sobą wcielenia w pacjenta szpitala psychiatrycznego, górnik kopalni węgla kamiennego i członka Ku-Klux-Klanu.

Günter Wallraff. Zachodnioniemiecki dziennikarz o lewicujących poglądach. W marcu 1983 roku w kilku gazetach zamieszcza ogłoszenie: „Obcokrajowiec, silny, przyjmie każdą pracę, nawet najcięższą i najbrudniejszą, także niskopłatną” (Wallraff 1988: 7). Przez rok żyje „w przebraniu” tureckiego gastarbeitera. Wciela się

¹ Your „rights of citizenship ran only as far as the nearest white man said they did” (Steigerwald b.d.).

w tę postać do tego stopnia, że nawet przez sen mówi łamanym niemieckim (Tamże: 102). Problem dyskryminacji imigrantów zarobkowych i ich wyzyskiwania przez niemieckich pracodawców jest wówczas społecznie wstydlivy i politycznie niewygodny, a co za tym idzie – powszechnie ignorowany. Wallraff doświadcza, jak to jest, gdy w zatłoczonym autobusie siedzące miejsce koło ciebie pozostaje puste; gdy majster na budowie pod listą płac każe ci podpisywać się krzyżkami; gdy odmawia ci się sprzedaży piwa w barze; gdy czytasz nabazgrane na ścianach toalety napisy: „Lepiej być SS-owską świnia niż turecką gnidą” (Tamże: 8–9).

Jacek Snopkiewicz. Polski reporter w okresie socjalizmu. Taszczy kubły śmieci z pracownikami przedsiębiorstwa oczyszczania miasta i „schodzi w dół” z warszawskimi kanalarzami. Pokazuje pracę ludzi, której się nie widzi – wykonywaną pod osłoną nocy czy podziemi. Doświadcza nie tylko pogardy ze strony społeczeństwa. Zauważa, że kanalarze darzą kanały najwyższym szacunkiem przez wzgląd na rolę, jaką odegrały podczas powstania warszawskiego. Wówczas byli przewodnikami po labiryncie podziemnej Warszawy, tymi, dzięki którym ocalono wiele ludzkich istnień. Zdziwiał go przemiana natury fizjonomicznej, która dokonuje się podczas zejścia pod ziemię. Kanalarze, na powierzchni niezgrabni, zgięci w krzyżu, skręcani reumatyzmem, człapiący noga za nogą, w kanałach stawali się panami podziemnej Warszawy, odzyskiwali zwinność i wigor (Snopkiewicz 1978: 86).

Zwrot II: Turystyka i aktywizm

O istnieniu antropologii dowiaduję się krótko po przeprowadzce do dużego miasta na studia. Na blokowisku, gdzie wspólnie ze znajomymi z mojego miasteczka wynajeliśmy mieszkanie, moimi sąsiadami okazują się być ludzie tworzący jedną paczkę ze studentami z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej. Czasem, w drodze nie piwo, wpadamy na wykład z wprowadzenia do etnologii. Myślę wtedy: „Cholera, że też nikt wcześniej nie powiedział mi, że istnieje coś tak fascynującego!”. Ponieważ jednak rodzice nauczyli mnie, żeby zawsze kończyć to, co się zaczęło, planuję kontynuować temat reportażu wcieleniowego na studiach magisterskich. Tak się jednak nie stanie.

Mój ówczesny chłopak jest buddystą. Zawsze marzył o tym, żeby pojechać do klasztorów w Nepalu. Przypadkiem zdarza się,

że realizacja tego marzenia przyda na czas naszego związku. Jadę z nim. Spędzamy ponad miesiąc w dzielnicy tybetańskiej Boudhanath w Kathmandu oraz w obozie uchodźców Tashi Palkhiel pod Pokharą. To wtedy Tsewang, wówczas niespełna 30-latek urodzony już na uchodźstwie, mówi mi: „Bo widzisz, to nie jest tak, że nie mamy co jeść. Mamy. I mamy w co się ubrać, i gdzie mieszkać. Minimum wszystkich świadczeń socjalnych zapewnione. Tylko, że nic poza tym. Żadnej szansy na wybicie się, na pokierowanie swoim życiem. Najlepiej, żebyśmy siedzieli cicho w obozie, żeby nie drażnić Chin i nie umierali z głodu, żeby organizacje broniące praw człowieka nie czepiały się władz Nepalu”. Po powrocie do domu piszę reportaże: *Nie jesteśmy Buddami* (2004) i *Tsewang nie umiera z głodu* (2006). Za pierwszy dostaję Pióro Nadziei – Dziennikarską Nagrodę Amnesty International za najlepszy tekst prasowy roku 2004 poświęcony problematyce praw człowieka.

Zostaję – można tak powiedzieć – aktywistką na rzecz Wolnego Tybetu. Wygłaszam prelekcje, organizuję wystawy fotograficzne, prowadzę warsztaty dla polskich grup wsparcia. Dzięki temu poznaję antropologów i orientalistów zajmujących się tematyką tybetańską. Zaczynam uczęszczać na kurs kultury tybetańskiej i lektorat klasycznego i nowoczesnego języka tybetańskiego. Przez chwilę myślę, żeby zająć się diasporą tybetańską naukowo. W tym czasie jednak dostęp do literatury przedmiotu jest w Polsce wciąż mocno ograniczony – w bibliotekach uniwersyteckich mają trochę książek o historii i tzw. tradycyjnej kulturze tybetańskiej, ale nic o uchodźstwie i kulturze współczesnej. Jako studenci nie mamy jeszcze dostępu do elektronicznych baz czasopism (dziś ucze studentów pierwszego roku korzystania z nich). Odpuszczam.

Wtedy jeszcze nie wiem, że właśnie odkryłam swój teren. Potem odkryję też, że wielcy antropologii, dziś kojarzeni jako znawcy takich a nie innych terenów, też trafiali na nie przypadkiem. Clifford Geertz – badacz Indonezji i Maroka – zapytany na początku studiów na Harvardzie przez jednego z profesorów, gdzie zamierza mieć swój teren, zaskoczony odparł: „Cóż, może w Ameryce Łacińskiej” i przez pierwszy rok myślał o Brazylii, bo wiedział, że są tam „jacyś Indianie” (Geertz 2010: 108). Potem, gdy pracował zza biurka w zleconym projekcie, zagadnął do niego inny profesor: „«Tworzymy zespół do pracy w Indonezji. Potrzebujemy kogoś od religii i kogoś od pokrewieństwa. Czy chce pan pojechać wraz z żoną?». «Owszem» – odparłem, wiedząc właściwie tylko, gdzie leży Indonezja, i to niedokładnie. Potem poszedłem do domu, żeby opowiedzieć żonie, co się stało, a następnie wspólnie próbowaliśmy się zorientować, w co

też nas wpakowałem” (Geertz 2010: 109). Gdy praca w Indonezji stała się niemożliwa ze względu na niepokoje polityczne, a siedzenie na uczelni zbyt męczące, na jednej z konferencji Geertz pożalił się młodemu brytyjskiemu antropologowi (dziś nie pamięta już nawet jego nazwiska), gdy sączyli razem piwo w pubie. Ten poradził mu: „Powinieneś pojechać do Maroka. Jest tam bezpiecznie i sucho, a kraj jest otwarty i piękny. Mają tam francuskie szkoły i dobre jedzenie, a w dodatku jest to państwo islamskie». Logiczna siła tego stwierdzenia, wyzutego przy tym z wszelkiej naukowej argumentacji, była tak nieodparta, że natychmiast po zakończeniu konferencji, zamiast wracać do Chicago, poleciałem do Maroka” (Tamże: 123). Aby oddać te antropologiczne koleje losu, Geertz przywołuje słowa poety, Theodore’a Roethkego: „Idąc, dowiaduję się, dokąd muszę zmierzać” (Roethke 1958: 124, za Geertz 2010: 138) i dodaje od siebie: „Człowiek porusza się bowiem nie tyle pośród myśli, ile raczej wśród konkretnych sytuacji i zdarzeń, które mu się nasuwają” (Geertz 2010: 139).

Zwrot III: Politologia terenowa i pilotaż turystyczny

Rok później pierwszy Tybetańczyk, który ukończył studia medyczne w Polsce dzięki stypendium ufundowanemu przez rząd RP, szykuje się do wyjazdu do Dharamsali – nieformalnej stolicy diaspory tybetańskiej w Indiach. Musi odpracować możliwość zdobycia wykształcenia. W tamtym czasie w Polsce mieszka raptem siedmiu Tybetańczyków, więc jako aktywistka znam ich wszystkich. Z Yeshim od razu przypadliśmy sobie do gustu – krytyczny, dowcipny, nastawiony na działanie. Mówi do mnie i mojego chłopaka-buddysty: „Jedźcie ze mną!”. Jedziemy.

W Dharamsali poznaję jego przyjaciół i krewnych, z którymi utrzymuję kontakt do dziś. Odkrywam też tamtejsze księgarnie i wpadam w zachwyt. Kupuję 15 kilogramów książek, a po powrocie oświadczam swojemu promotorowi, że zmieniam temat pracy magisterskiej i od teraz będę pisać o polityczno-społeczno-ekonomicznej organizacji diaspory tybetańskiej. Do dziś jestem mu wdzięczna za to, że się zgodził, mimo iż kompletnie się na tym nie znał, a do końca studiów pozostał zaledwie jeden semestr.

Praca jest chyba dobra, bo jej recenzent proponuje mi pisanie u niego doktoratu (jest młodym doktorem habilitowanym, potrzebuje więc doktorantów). Nigdy o tym nie myślałam, ale – skoro

nalega — godzę się. Nie zgadzamy się jednak co do wizji mojej dysertacji: ja chcę nadal jeździć w teren i zajmować się codziennością uchodźców, a mój promotor oczekuje, że napiszę pracę z zakresu stosunków międzynarodowych o rezolucjach Unii Europejskiej i zainteresowanych państw narodowych w odniesieniu do tzw. kwestii tybetańskiej. Relacje robią się napięte.

Nie mam też wówczas stypendium doktoranckiego. Nie ubiegałam się o nie, gdyż zasugerowano mi, że „z takim tematem” raczej nie mam na co liczyć. To czas wchodzenia Polski do Unii Europejskiej, na politologii szaleje europocentryzm (śmieję się, że powinniśmy wymalować ściany na korytarzach na niebiesko w żółte gwiazdki), a ja mam wrażenie, że w odczuciu moich kolegów i koleżanek równie dobrze, co uchodźców tybetańskich, mogłabym badać ufoludki. Muszę więc znaleźć sposób, aby mieć pieniądze i móc jeździć w teren. Zostaję pilotem wypraw trampingowych do Indii. Przez przypadek, rzecz jasna. Biuro podróży na gwałt szuka kogoś, kto poprowadziłby grupę, bo „wypadł” pilot. Ten pilot zna moją koleżankę, antropolożkę zajmującą się Tybetem i pilotkę, więc proponuje jej swoją fuchę. Ona jednak, jak się okazuje, jest w ciąży, więc poleca mnie. Z nowym szefem idealnie się dogadujemy. On kupuje mi bilet otwarty na pół roku, ja prowadzę grupy, a po sezonie zostaję na badaniach.

Zwrot IV: Antropologia uchodźstwa

Po dwóch latach przeciągania liny na politologii, postanawiam odpuścić. *Na co mi to?* — myślę — *W sumie nigdy nie chciałam robić w nauce.* Wtedy to moja koleżanka-antropolożka „od Tybetu” każe mi zgłosić się na studia doktoranckie do Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej. Dziwię się, że taki manewr jest w ogóle możliwy — przekwalifikowanie się z politologa na antropologa (wówczas w polskim systemie edukacji wyższej normą jest kontynuowanie tego samego kierunku przez wszystkie stopnie studiów). Poza tym na skompletowanie dokumentów i napisanie projektu został zaledwie tydzień. Ponieważ jednak trochę boję się przeciwstawić — koleżanka jest dość apodyktyczna — spinam się i składam wnioski.

Jestem tak przejęta rozmową kwalifikacyjną, że w tempie błyskawicy przerabiam ze trzy podręczniki do etnologii i antropologii kulturowej. Niepotrzebnie. Myślę, że komisję przekonała dowodzona przeze mnie, a wynikająca z mojego neofityzmu, wyższość

antropologii nad politologią oraz doświadczenie, jakie już miałam w terenie, co – chyba – odebrano jako gwarancję, że się nie przestraszę i nie ucieknę. I może jeszcze to, że powiedziałam, iż nie potrzebuję stypendium, bo znalazłam sposób, jak być w terenie i żeby jeszcze mi za to płacono. Zostaje przyjęta jako jedyna osoba z przyznaniem stypendium. Ujmuje mnie zaufanie, jakim mnie obdarzono – osobę z zewnątrz, w dodatku z innego naukowego plemienia.

Antropologii uczę się „od końca”, przez dekonstrukcję. Na seminariach prowadzonych przez profesora Michała Buchowskiego czytamy krytycznie teksty postmodernistów – Clifforda, Marcusa, Gupty, Fergusona, Malkki. Oraz swoje własne. Trafiam w niezwykle wówczas przyjazne i inspirujące środowisko doktorantów, z którymi bardzo się zżywam. Choroba rywalizacji i parametryzacji jeszcze nie dotyka polskiego środowiska naukowego – na jedynym wspólnym komputerze w pokoju doktoranckim są dostępne wnioski grantowe koleżanek i kolegów, z których inni mogą korzystać przy pisaniu własnych projektów. Dzięki temu dostaję grant i po raz pierwszy mogę pojechać do obozów tybetańskich tylko i wyłącznie jako badaczka.

Pracę doktorską piszę o zepchniętych w „sferę niewidzialności” (Rosaldo 1988: 79) młodych Tybetańczykach urodzonych w Indiach. Gdy pierwszy raz zetknęłam się z uchodźczym Tybetem, przyszło mi zdekonstruować wyobrażenia, które przywozłam ze sobą jako bagaż partycypacji w kulturze popularnej tzw. Zachodu. Poznałam młodych Tybetańczyków, moich rówieśników, którzy nie mieli nic wspólnego z klasztorami, mnichami i tzw. buddyjską duchowością; ubierali się modnie, słuchali rocka albo hip-hopu i wcale nie uważali, że trzeba wybaczać wrogom. Pierwsze pytania, jakie sobie wówczas zadałam, brzmiały: dlaczego oficjalny obraz diaspory tybetańskiej tak bardzo różni się od autoreprezentacji tworzonych przez młodych Tybetańczyków, których spotykam? Co to znaczy być Tybetańczykiem dla kogoś urodzonego już na uchodźstwie? Co tworzy taką wymiejscowioną (ang. *displaced*) tożsamość tybetańską? (Bloch 2011a: 12–13).

Moje zainteresowania badawcze, co dość szybko sobie uzmysłowiałam, z reguły nie spotykały się ze zrozumieniem ze strony urzędników rządu uchodźczego. Najczęściej odsyłano mnie do rodziców i dziadków moich partnerów badawczych, utrzymując, że „ci młodzi nic nie wiedzą o naszej kulturze” (Tamże: 33–34). Elity diaspory zaprzęły bowiem badaczy w projekt ocalenia tybetańskiego dziedzictwa kulturowego. Stworzyły coś, co nazwałam „uchodźczym reżimem tożsamości” (Tamże: 329–344), w imię wyższego dobra na-

rodu pozbawionego państwa narzucając jedną, autoryzowaną przez siebie wersję tybetańskiej tożsamości, w której wielu „urodzonych uchodźców” się nie odnajduje. W ramach tego reżimu reprodukowany jest – w dużej mierze oparty na zachodnich wyobrażeniach – wizerunek Tybetańczyka jako pokojowego buddysty, brzydzącego się przemocą i wybaczącego swoim wrogom, zainteresowanego wyłącznie duchowym rozwojem.

W rezultacie sami badacze zaczęli postrzegać młodych Tybetańczyków jako „tracących zainteresowanie własną religią, uwiedzionych przez materializm, nacjonalizm i muzykę rockową” (Lopez 1995: 268), czyli jako zbyt nowoczesnych, a co za tym idzie – „nieautentycznych” (Bloch 2011a: 32). Być może Kirsten Hastrup była zbyt dużą optymistką, stwierdzając, że „antropologia, ogólnie rzecz biorąc, porzuciła «egzotyczną» wizję kultury” (Hastrup 2008: 18).

Dziś myślę, że brak klasycznego wykształcenia etnologicznego oraz to, że moje pierwsze wyjazdy do obozów nie były wyjazdami w teren, a więc nie wymuszały na mnie postrzegania napotkanych tam ludzi jako „badanych”, pomogły mi uniknąć pułapki egzotyzacji. Przeciwnie – fascynowało mnie, że odnajdywałam z moimi tybetańskimi rówieśnikami wspólny język mimo pozornych różnic (zob. Bloch 2008).

Zwrot V: Antropologia migracji

Na krótko przed tym, jak stawiam ostatnią kropkę w doktoracie, przy moim Instytucie powstaje Centrum Badań Migracyjnych. Nie mamy wówczas zbyt wielu specjalistów od migracji, zostaje więc wciągnięta w działania CeBaM jako antropolożka od studiów uchodźczych (ang. *refugee studies*). Duże miasto, do którego się przeniosłam na studia, w rzeczywistości nie jest tak duże, stąd wielu imigrantów tu mieszkających znam od dawna, niektórzy są moimi przyjaciółmi. Z chęcią angażuję się w projekty badawcze dotyczące lokalnych społeczności imigranckich. Tym bardziej, że po ośmiu latach jeżdżenia do tybetańskich Indii jestem ciut zmęczona zarówno miejscem, jak i tematem.

Spojrzenie na polityki migracyjne i procesy integracyjne w Unii Europejskiej z perspektywy Indii i tamtejszych rozwiązań jest naprawdę ciekawym, relatywizującym doświadczeniem. W kontrze do europejskiej mantry integracji piszę teksty o separacji jako strategii realizowanej przez uchodźców tybetańskich w warunkach

indyjskiego multikulturalizmu. To moje pierwsze ćwiczenie z praktycznego postkolonializmu. Zwykliśmy myśleć w duchu ewolucjonistycznym, że to „reszta świata” ma iść w ślady tzw. Zachodu i adaptować wypracowane na jego gruncie rozwiązania. Ja odwracałam tę perspektywę, pokazując modele stworzone w innych kontekstach kulturowych (Bloch 2012). Na tym polega bliski mi projekt „provincjonalizowania Europy” (Chakrabarty 2011), czyli usuwania jej z centrum, w którym sama umieszczała się w dobie kolonializmu.

Zwrot VI: Antropologia turystyki

Zmęczenie terenem mija mi jednak dość szybko i zastępuje je zmęczenie projektami zespołowymi realizowanymi w ramach Centrum. Dochodzę do wniosku, że jeśli antropolog jest swoim głównym narzędziem badawczym, jeśli – jak to ujęła Kirsten Hastrup – „antropologia nie jest czymś, co widzimy, ale tym, za pomocą czego widzimy” (Hastrup 2008: 11), to dobrą antropologię można uprawiać tylko w pojedynkę. Tym razem jednak postanawiam wykorzystać dotychczasowe doświadczenie w pilotowaniu grup turystów oraz kontakty w tym środowisku i piszę projekt badawczy dotyczący relacji władzy i strategii autentyczności w turystyce w postkolonialnych Indiach. Nie spotyka się to z uznaniem ze strony niektórych moich kolegów-antropologów. Czuję, jakbym dopuściła się zdrady poważnych tematów na rzecz banalnej rekreacji; jakbym zniszczyła swój wizerunek badaczki pochyłającej się nad społeczną niesprawiedliwością w obozach uchodźców na rzecz turystki wylegującej się nad hotelowym basenem. Samo hasło „badania wśród uchodźców” wywoływało pełne uznania kiwanie głowami, obecnie mój szef śmieje się, że za państwowe pieniądze jeżdżę na wakacje.

Daje mi to wiele do myślenia na temat esencjalizowania zagadnień społecznych i arbitralnego, dychotomicznego rozróżniania tematów na ważkie, „z natury” polityczne oraz błahe, polityczności pozbawione. Tymczasem z mojej perspektywy nic się nie zmienia – wciąż badam różne wymiary ludzkiej mobilności (*gros* osób zatrudnionych w przemyśle turystycznym to migranci i uchodźcy) oraz kontakt kulturowy, do którego ona prowadzi, wzajemne wyobrażenia o sobie różnych stron tego kontaktu oraz procesy tworzenia auto- i egzoreprezentacji, negocjowania tożsamości i przyjmowania rozmaitych strategii, w tym oporu, gdyż wciąż postrzegam ten kontakt przez pryzmat złożonych relacji władzy (Bloch 2015).

Długo wzbraniałam się przed badawczym podjęciem tematu turystyki, mimo iż – a może właśnie dlatego, że – moją drogę do antropologii zaczynałam po części jako turystka. Gdy rozpoczynałam badania terenowe na potrzeby rozprawy doktorskiej w obozach uchodźców tybetańskich w Indiach, obiecałam sobie, że będę unikać jakichkolwiek kontaktów z osobnikami należącymi do mojego plemienia, 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 – 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 Innych diaspory tybetańskiej. W końcu musiałam przyznać, że nie mogę ich dłużej ignorować, tego, jaki wpływ wywierają zarówno na indywidualne życia konkretnych uchodźców (żeniąc się z nimi, pomagając im uzyskać wizę do swojego kraju, sponsorując ich dziecko, klasztor, przychodnię), jak i na tzw. produkcję kulturową oraz tworzone przez nich dla świata zewnętrznego, w tym dla mnie, autoreprezentacje. To wtedy napisałam tekst pt. *Obóz uchodźców jako atrakcja turystyczna. Kto i po co od(z)wiedza diasporę tybetańską?*, w którym antropologów, pospołu z innymi naukowcami oraz dziennikarzami, zaliczyłam do kategorii „turysta-badacz”, czyli ten, który poszukuje/tworzy wiedzę (Bloch 2011b).

W podobny sposób turystykę jako intrygujący przedmiot badań odkrył Erik Cohen – uważany za prekursora socjologii i antropologii turystyki. Cohen – wówczas jeszcze doktorant na Wydziale Socjologii w Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, ale zafascynowany już antropologią społeczną po pobycie studyjnym w Wielkiej Brytanii i kontakcie ze szkołą manchesterską – rozpoczął w roku 1966 badania terenowe w izraelskim mieście Acre. Badania te były poświęcone wzajemnym relacjom młodych Palestyńczyków i Żydów, szybko jednak w relacjach tych pojawił się nowy aktor społeczny – młode zachodnie turystki, wchodzące w interakcje z palestyńskimi młodzieńcami. Z początku Cohen postrzegał je jako intruzów w swoim projekcie badawczym i starał się ignorować ich obecność: „Turystyka pojawiła się jako pochodzące z zewnątrz i niechciane zakłócenie «mojej» społeczności przez obcych” (Cohen 2007: 59). Z czasem to „zakłócenie” (ang. *disturbance*) stało się punktem zwrotnym w jego naukowej karierze. Cohen tak pisze o roli przypadków prowadzących do nieoczekiwanych odkryć w swojej naukowej biografii: „Moja droga do antropologicznych badań nad turystyką

wiodła przez kilka stadiów, które bynajmniej nie były częścią jakiegoś dobrze przemyślanego, dalekosiężnego programu czy strategii. Powiedziałbym raczej, że każdy etap pociągał za sobą splot przypadków, szczęśliwych zbiegów okoliczności, które w żaden sposób nie były powiązane z poprzednimi czy następnymi stadiami” (Tamże: 59)².

Zwrot VII: W kręgu mobilności

Doświadczenia własnej biografii każą mi być ostrożną przy planowaniu badań w projekcie turystycznym. Chcę być otwarta na *serendipity* – przypadki prowadzące do szczęścia nieposzukiwanego. Na szczęście główny polski narodowy sponsor badań podstawowych³ nie wpadł jeszcze w europejski reżim grantowy (czyli w szpony mimikry), który wymaga od badacza wskazania na etapie przygotowywania projektu dokładnych miejsc, w których badania zostaną przeprowadzone oraz wskaźników dotyczących tego, kto i w jakiej liczbie zostanie „przebadany” (co w praktyce najczęściej oznacza, niestety, podanie, ile wywiadów będzie „zrobionych”). Ten rodzaj braku zaufania do badacza, który niechybnie zdefrauduje publiczne pieniądze, jeśli się go nie rozliczy z każdego ruchu (produktu?), uniemożliwia poruszanie się po sieci powiązań, jakie wytwarzają różne formy mobilności. Szczęśliwie trafiają mi się również recenzenci to rozumiejący, dzięki czemu kwalifikują do sfinansowania projekt, w którym napisałam – upraszczając – że „pojadę i zobaczę, jak się rzeczy mają, a potem zdecyduję co i jak”. Potem, gdy już wybiorę Hampi w południowym stanie Karnataka na jedno z dwóch miejsc do prowadzenia badań stacjonarnych, mieszkańcy będą mnie pytać, skąd polskie ministerstwo nauki wiedziało o tym, co się u nich stało, że postanowiło dać pieniądze na mój pobyt w wiosce. Hampi – jeszcze trzy lata wcześniej dwuipółtysięczna wioska – jest wyburzana, a ludzie wysiedlani, ponieważ zostali uznani za zagrożenie dla narodowego dziedzictwa. To dziedzictwo to potwierdzone przez wpis na listę UNESCO pozostałości po hin-

² Cohen używa tu dosłownie sformułowania „serendipity”.

³ Projekt, o którym mowa poniżej, został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/B/HS2/03488 (kierowany przeze mnie projekt nosi tytuł *Relacje władzy i strategii autentyczności w turystyce. Ujęcie postkolonialne na przykładzie Indii*).

duskim księstwie Vijayanagara z XIV-XVI wieku, które pełni ważną rolę we współczesnym dyskursie nacjonalistycznym w Indiach.

Gdy w ramach etnografii mobilnej trafiam wraz z turystami trampingowymi do Hampi, wyglądającego wówczas jak po przejściu tsunami (albo jak po wojnie), od razu wiem, że tu będzie mój teren. Rzadko antropologowi przytrafiają się sytuacje wymarzone przez reporterów, gdy zmiana dzieje się na ich oczach tak gwałtownie. Zajmuję się więc znikaniem Hampi. Badam narracje o winie (a winnych jest cała lista, od UNESCO poczynając, czyli międzynarodowego reżimu materialnego dziedzictwa kulturowego, przez Archaeological Survey of India i jego mimikrę w odniesieniu do kolonialnej archeologii (por. Bhabha 2010), po lokalnych graczy politycznych i religijnych) i strategię radzenia sobie przez ludzi z „przestrzennym czyszczeniem” (Hertzfeld 2006). Czasem czuję się jak w serialu *Twin Peaks*, zadając sobie detektywistyczne pytanie: co się wydarzyło w Hampi? Jaki splot wypadków doprowadził do tego wszystkiego?

Szybko orientuję się też, że wiele usług turystycznych w Hampi jest świadczonych nie przez mieszkańców wioski, ale przez przyjezdnych – imigrantów wewnętrznych, międzynarodowych i uchodźców: Nepalczyków, którzy opanowali sektor gastronomiczny, serwując francuską zupę cebulową, meksykańskie *enchiladas* i arabsko-izraelski *hummus*; Tybetańczyków, których przodkowie osiedli w północnym stanie Himachal Pradesh, sprzedających wyroby rzemieślnicze; Rajastańczyków z odległego o trzy tysiące kilometrów pustynnego stanu Indii, handlujących biżuterią i tekstyliami; czy ludność Lambani, nazywaną „Cyganami Indii” i wywodząca się z terenów dzisiejszego Pakistanu, która wyspecjalizowała się w sektorze odzieżowym.

Gdy na początku kwietnia sezon turystyczny w Hampi dobiega końca – robi się niemiłosiernie gorąco – wioska pustoszeje. Większość przyjezdnych nie wraca jednak do domów, lecz na tzw. letni sezon przenosi się na północ, do stanu Himachal Pradesh. Tam spędzają kolejne cztery, pięć miesięcy. Nepalczycy z Hampi wyjeżdżają do Manali, gdzie uruchamiają sezonowe restauracje, Tybetańczycy do Spiti, a Rajastańczycy do... Dharamsali. Postanawiam podążyć za nimi i uczynić z Dharamsali moją drugą „stację badawczą”, w ten sposób zataczając własny antropologiczny krąg mobilności. Potrzebowałam jedenastu lat, aby dostrzec w tej nieformalnej stolicy diaspory tybetańskiej teren. W swojej książce tak o niej pisałam: „(...) klimat jest [tu – przyp. N.B.] przyjazny, połączenia telefoniczne i internetowe dobre, oferta lokalowa duża, a wieczorem po pracy można pójść się napić piwa i zjeść *lasagne* 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” (Bloch 2011a: 266; kursywa w oryginale). Wówczas oczywistym było dla mnie, że powinnam ograniczyć pobyty w „stolicy” diaspory tybetańskiej do koniecznych wizyt w tamtejszej bibliotece i księgarniach oraz spotkań z lokalnymi liderami. Chciałam zdecentralizować swój teren.

Wreszcie jednak dostrzegam potencjał Dharamsali — obozu uchodźców przekształconego w turystyczną atrakcję, gdzie gra o turystów toczy się między Tybetańczykami, tzw. plemienną ludnością Gaddis zamieszkującą okoliczne wsie, Nepalczykami, Rajastanczykami i Kaszmirczykami. To nie wszystko. Od jakiegoś czasu na obrzeżach Dharamsali wyrastają obozowiska — ludzie nazywają je slumsami — do których ściągają pozbawieni innych źródeł dochodu najubożsi mieszkańcy pustynnego Rajastanu. Swoją niszę na dharamsalskim rynku turystycznym znaleźli w żebraniu i odzyskiwaniu śmieci wytwarzanych przez przyjezdnych. Jedną z tybetańskich organizacji pozarządowych, wspieranych zagranicznymi funduszami, zajmuje się udzielaniem im pomocy; uchodźcy — obywatelom.

Dzięki tym splotom przypadków dostrzegam, że różne formy ludzkiej mobilności — rozpatrywane przez badaczy z reguły odrębnie — w praktyce często zazębiają się, tworząc złożony i dynamiczny obraz, wychodzący poza nowoczesną opozycję sedentarystycznego społeczeństwa przyjmującego i przybywającego z zewnątrz mobilnego Innego. W ten sposób mój — z założenia — turystyczny projekt przekształcił się w projekt z zakresu antropologii mobilności, realizowany nie tyle w dwóch lokalizacjach, co wahadłowo *pomiędzy* nimi (por. Marcus 1995).

Historia Shokata dobrze ilustruje możliwości, jakie daje tak rozumiany teren. Shokat pochodzi z małej wioski w Kaszmirze. W latach dziewięćdziesiątych, jako kilkunastolatek, trafia do Dharamsali. Rodzice boją się o syna w targanym niepokojami politycznymi regionie i dlatego powierzają chłopaka kaszmirskiemu biznesmenowi. Przez kilka lat Shokat mieszka i pracuje w sklepie: sprząta, gotuje dla innych Kaszmirczyków, biega po *chai*. Wszystko, co zarabia, pracodawca wysyła rodzicom. Z czasem, gdy Shokat — dzięki rozmowom z turystami — umie już komunikować się w podstawowym angielskim, szef zaczyna zabierać go na sezon zimowy do... Hampi. Tam Shokat pozna swoją obecną żonę — Francuzkę, która jako turystka będzie zwiedzać Hampi. Razem uruchomią linię odzieży *Tamana* w Dharamsali. Zatrudnione w zakładzie krawiec-

kim kobiety – Tybetanki i Gaddis – będą szyły ubrania stanowiące, w myśl hasła reklamowego firmy, „połączenie jakości indyjskich tkanin z francuskim smakiem”. Shokat i jego żona będą je sprzedawać latem w Dharamsali, a zimą w Hampi. Aż do przepędzenia Kaszmirczyków, gdy jeden z nich zostanie oskarżony o organizację zamachu w Bangalore, na skutek czego wszyscy kaszmirscy sprzedawcy zostaną „poproszeni” przez policję o opuszczenie Hampi (w ten sposób wioska stanie się bodaj jedynym miejscem na turystycznej mapie Indii bez tych nomadów tamtejszego przemysłu turystycznego). W sklepie, który Shokat i jego żona wynajmowali przez lata od rodziny, u której mieszkam w Hampi, gdy jestem na badaniach, handlują dziś Rajastańczycy. Ci sami, którzy na sezon letni przenoszą się do Dharamsali.

Ku nomadologii

Liisa Malkki w tekście o „zakorzenianiu ludzi” i „terytorializowaniu narodowych tożsamości” (*National geographic. The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees* (1997)) zwraca uwagę, że w klasycznych teoriach antropologicznych opartych na sedentaryzmie, tożsamość ludzi jest nierozzerwalnie związana z miejscem. Przykładem tego typu powiązania jest uczenie studentów etnologii rozmieszczenia ludów i kultur według tzw. map etnicznych. Przenosząc to na przykład tybetański, student przyswaja sobie, że Tybetańczycy to lud żyjący na Wyżynie Tybetańskiej, posługujący się językiem tybetańskim z grupy tybeto-birmańskiej, wyznający buddyzm, prowadzący pastersko-rolniczy tryb życia, którego tradycyjnym strojem jest *chuba*, a tradycyjnym pożywieniem *tsampa* i produkty mięsno-mleczne ze zwierzęcia zwanego jakiem. Gdy taki Tybetańczyk zostanie umiejscowiony w kontekście palm – chociażby w obozie uchodźców na południu Indii – mówi się o nim, że „został wykorzeniony”, że „stracił swoje korzenie”. Używanie tego typu biologicznych metafor utraconego związku z ziemią, klasyfikuje osobę wymiejscowioną jako kulturowo bezdomną, o rozbitej tożsamości, chorującą jak przesadzona roślina. Ta tendencja do terytorializowania tożsamości doprowadziła do patologizacji stanu wymiejscowienia. Co więcej, takie podejście jest bezużyteczne w próbach uchwycenia złożonej, płynnej i często nieciągłej codzienności ludzi i społeczności w ruchu. Dlatego Malkki proponuje odejście od sedentaryzmu w naszym sposobie myślenia o świecie, konceptualną

deterytorializację; innymi słowy postuluje „nomadologię”. Nomadologia to metodologia, w której osiedleńczy, umiejscowiony terytorialnie punkt widzenia nie jest traktowany jako normatywny. Innymi słowy, to odejście do metodologicznego nacjonalizmu.

O „nomadycznym zwrocie” (ang. *nomadic turn*), choć w trochę innym znaczeniu, piszą również Hazan i Hertzog (2012). Przy czym, co ważne, w „antropologicznym nomadyzmie” nie chodzi ani o poążanie w pożądanym kierunku wybranymi trasami, jak czynią to społeczności nomadyczne (Salzman 2001, za Hazan, Hertzog 2012: 2), „ani o pozbawione celu błędzenie, jak opisują to teoretycy kondycji postmodernistycznej” (Bauman 1992: 164–7, za Hazan, Hertzog 2012: 2). Chodzi o otwartość na *serendipity* właśnie, gdyż dzięki temu nie przegapimy „kluczowych momentów zadziwienia, niedookreśloności i niepewności wywołanych przez wszechobecne buzowanie rzeczywistości, jakiego etnografka doświadcza w terenie” (Hazan, Hertzog 2012: 2). Przypadkowość — Herzfeld pisze wprost o *serendipity* — antropologicznych badań, „która jest często przedmiotem pełnej wyrzutu krytyki autorstwa bardziej pozytywistycznie nastawionych badaczy społecznych (i źle poinformowanych publicznych krytyków, jeśli tylko w ogóle ich to interesuje), jest w gruncie rzeczy ich największą siłą” (Herzfeld 2012: 120).

Owa rekonceptualizacja wymusza na nas inne spojrzenie na samą metodykę prowadzenia badań etnograficznych. I nie chodzi tu o jakąś rewolucję, lecz o ponowne uświadomienie sobie tego, o czym blisko czterdzieści lat temu, w bodaj pierwszej w pełni autorefleksyjnej książce antropologicznej pisał Paul Rabinow (1977: 154): „Antropologiczne badanie to nie zestaw kwestionariuszy, które są rozdawane, wypełniane i zbierane. Większość czasu pochłania antropologowi oczekiwanie na informatorów, załatwianie spraw, picie herbaty, spisywanie genealogii, występowanie w roli rozjemcy w przypadku bójek, lub kierowcy (zadęczonego prośbami o podwiezienie), daremne podejmowanie prób prowadzenia rozmów towarzyskich”. To „chodzenie po wiosce i polach, wdawanie się w zdawkowe rozmowy przed sklepami” czy „zwyczajnie nudzenie się” (Tamże: 125). Nigel Barley (1997: 110) przyznaje natomiast: „Obliczyłem, że w okresie mojego pobytu w Afryce poświęciłem być może procent czasu na robienie tego, po co tam właściwie pojechałem. Resztę spędziłem na logistyce, chorowaniu, życiu towarzyskim, aranżowaniu spraw, przemieszczaniu się i przede wszystkim na czekaniu”. Dlatego też moją ulubioną techniką bycia w terenie jest, używając terminu Renato Rosaldo, *deep hanging-out*, które tłumaczę jako szwendanie się mające na celu zanurzanie się w te-

ren, wsiąkanie w lokalną społeczność poprzez wspólne spędzanie czasu na, właściwie, nicnierobieniu (za Clifford 1997: 351, przyp. 2; zob. też Rodgers 2004). W swojej książce napisałam: „Odnoszę wrażenie, że najcenniejsze wypowiedzi uzyskiwałam najczęściej «nad butelką piwa», czyli w sytuacjach, gdy najmniej byłam postrzegana jako badaczka” (Bloch 2011a: 39).

Zwielokrotnianie życia

W uprawianiu szwendania (ang. *hanging-out*) pomocne były role społeczne, które przypisywano mi w terenie i które początkowo postrzegałam jako przeszkodę (zob. Bloch 2011c). Niezależnie od autoreprezentacji, jakie tworzymy dla partnerów badawczych, nasze kolektywne przynależności i ich konfiguracje (ang. *intersections*) są postrzegane przez pryzmat lokalnych uwarunkowań. Ponadto, tereny tak mocno uwikłane w relacje władzy, jak obóz uchodźców czy wioska wyburzana w imię dziedzictwa narodowego, wymagają od antropolożki – niezależnie od tego, jak ona sama zapatruje się na tę kwestię – zaangażowania. Prowadząc badania do pracy doktorskiej negocjowałam z uchodźcami trzy główne role, jakie – w wyrazie swojej sprawczości – mi narzucali: aktywistki na rzecz wolnego Tybetu, kandydatki na żonę dla Tybetańczyka i sponsorki (Tamże).

Do powstania wizerunku działaczki sama się walnie przyczyniłam, traktując moje wcześniejsze zaangażowanie jako klucz do drzwi diaspory tybetańskiej. Wystarczyło zresztą, że napomknęłam przy jakiejś okazji o znajomości z tym czy innym tybetańskim aktywistą (w przypadku rozmówców młodych i zorientowanych politycznie bardziej ku opcji niepodległościowej) czy znanym pracownikiem administracji uchodźczej (w sytuacji kontaktu z osobami starszymi tudzież bardziej prorządowymi), a ocena mojej osoby zdecydowanie rosła: nie dość, że byłam zaznajomiona ze znaczącymi politycznie członkami społeczności, to znajomości te potwierdzały moją protybetańską aktywność.

Michael Herzfeld wspomina, że jego zaangażowanie w zmagania mieszkańców bangkokańskiej dzielnicy Pom Mahakan, wyburzanej w ramach „przestrzennego czyszczenia” – które zresztą wywołało spore zaskoczenie w środowisku naukowym, gdyż antropolog był wcześniej znany z wieloletnich badań w Grecji i we Włoszech – wcale jednak nie było tak przypadkowe, jak początkowo sądził: „Długi czas potem dowiedziałem się, że działacz [lokalnej

– przyp. N.B.] organizacji pozarządowej [który zaprosił Herzfelda do udziału w demonstracji przeciwko rządowym planom wysiedlenia dzielnicy – przyp. N.B.] wraz z mieszkańcami dyskutowali, czy niejaki profesor z Harvardu, robiący badania w okolicy, mógłby być z pożytkiem włączony w walkę przeciwko eksmisjom. Najwyraźniej uznali, że warto spróbować. (...) I tak oto zaczęło się jedno z najintensywniejszych zaangażowań w moim życiu” (Herzfeld 2012: 112).

Wadą tego pozycjonowania było to, że uchodźcy w odpowiedzi na obraz, który pospołu z ich wyobrażeniami wytworzyłam, konstruowali własne autoreprezentacje dla mnie jako tzw. zachodniej aktywistki. W ramach prowadzonej przez elity uchodźcze polityki tożsamości prezentowali obraz Tybetańczyków jako empatycznych buddystów, z natury brzydzących się przemocą, przedkładających życie duchowe nad materialne zbytki, ceniących demokrację i zaniepokojonych degradacją środowiska naturalnego na świecie. Wydawało mi się, że nigdy nie przebiję się przez ten oficjalny, aczkolwiek w dużej mierze zinternalizowany, dyskurs. Dopiero po pewnym czasie doszłam do wniosku, że to, jakie postawy wobec tego wyobrażenia mnie przyjmują uchodźcy tybetańscy, pokazuje, jak oni sami postrzegają swoje miejsce w międzynarodowym reżimie uchodźczym (*International Refugee Regime*). Uświadomiłam sobie, że tybetańska strategia pozyskiwania wsparcia w ramach tego reżimu polega na konstruowaniu pozytywnych, nowoczesnych autoreprezentacji wobec tzw. zachodniego świata.

Jednocześnie zdawałam sobie sprawę, że w ten sposób mogłam pracować jedynie na poziomie deklaracji. Przy czym, na co zwracało uwagę wielu wybitnych antropologów, a o czym wciąż zbyt często zapominamy, próbując zredukować badania jakościowe do wywiadów, ludzie z reguły mówią co innego niż myślą i robią co innego niż mówią – i to jest to, co dla antropologów jest najciekawsze. Zastanawiałam się zatem, jak dotrzeć do poglądów wyrażanych wobec innych Tybetańczyków? Do codziennych praktyk, dla których moja obecność jako „realnej/potencjalnej aktywistki z Zachodu” nie byłaby czynnikiem cenzurującym. Tu z pomocą przyszła mi moja druga rola – kandydatki na żonę.

W narzuceniu mi tej roli zasadnicze znaczenie miała oczywiście relacja pomiędzy terenem a *gender*. Atrakcyjność mojej osoby jako potencjalnej partnerki miała wiele aspektów: byłam młoda (co korespondowało z grupą wiekową, z którą pracowałam), biała (czyli reprezentowałam w oczach Tybetańczyków, z którymi pracowałam, uprzywilejowany, zamożny Zachód), sympatyzowałam ze „sprawą tybetańską” (co tłumaczyło, dlaczego tułałam się po tych wszyst-

kich obozach). Byłam zatem atrakcyjna fizycznie, materialnie, duchowo, a nawet prawnie, gdyż posiadałam paszport – od pewnego momentu Unii Europejskiej, a następnie Schengen – co dla uchodźców w Indiach ma szczególne znaczenie⁴. Zresztą ta atrakcyjność zdawała się być obopólna, co można było zaobserwować na uliczkach Dharamsali, pełnych młodych Tybetańczyków o smutnym, aczkolwiek dumnym spojrzeniu, wbijanym w oczy białych podróżniczek z całego świata przy szklaneczce indyjskiego *chai*’u. Na ich silną pozycję jako potencjalnych kandydatów na mężów dla kobiet z tzw. Zachodu wpływała: egzotyczna fizyczność oraz, paradoksalnie, właśnie status uchodźcy. Za nim bowiem krył się romantyczny wizerunek prześladowanego, pozbawionego ojczyzny i oddzielonego od rodziny poszukiwacza wolności, co znajdowało bardzo pozytywny odbiór u zde gustowanych konsumpcjonizmem i materializmem świata zachodniego młodych kobiet, w dodatku często ukierunkowanych na działalność wolontariacką⁵.

Od samego początku moich wyjazdów w teren dokładałam wszelkich starań, aby uniknąć przypisania mi roli szukającej męża *inji*⁶. Starłam się zatem nie dopuszczać do żadnych jedno-

⁴ Indie nie podpisały Konwencji ONZ dotyczącej statusu uchodźców z roku 1951, która definiuje uchodźcę i określa jego prawa. Nie wypracowały też żadnego własnego wewnętrznego prawa dotyczącego uchodźców. W rezultacie Tybetańczycy funkcjonują w Indiach w swoistej próżni polityczno-prawnej. Sprawa jest szczególnie skomplikowana w przypadku osób, które nazywam „urodzonymi uchodźcami”, czyli tych Tybetańczyków, którzy przyszli na świat już w Indiach. Teoretycznie mogliby oni wnioskować o indyjskie obywatelstwo, ale jest to źle widziane zarówno przez władze Indii, jak i przez tybetański rząd uchodźczy, który realizuje konsekwentną strategię separacji wobec społeczeństwa indyjskiego. Sprawa ma się jednak zupełnie inaczej w odniesieniu do przyjmowania obywatelstw państw europejskich czy Ameryki Północnej – choć część pracowników tybetańskiej administracji uchodźczej wyraża zaniepokojenie tym zjawiskiem, to jednak większość Tybetańczyków ma pozytywne odczucia wobec emigracji na tzw. Zachód (zob. Hess 2006: 91–92; Bloch 2011a: 328).

⁵ Inspiracją dla wielu z tych kobiet była autobiograficzna książka *Namma. A Tibetan love story*, autorstwa Kate Karko (2000). Karko, Brytyjka, poznała swojego przyszłego tybetańskiego męża, uciekiniera z Amdo, gdy sprzedawał pierogi na poboczu drogi w Dharamsali. Po ślubie zabrała go ze sobą do Londynu, gdzie próbował zarabiać, grając w filmach drugoplanowe role Indian i Eskimosów. Duża część książki to poddana romantyzacji relacja z ich wspólnej wizyty w Tybecie, gdzie główna bohaterka staje się częścią nomadycznej rodziny Tsedupa.

⁶ Tybetańskie słowo oznaczające dosłownie Anglika/Angielkę. Brytyjczycy byli pierwszymi białymi, z którymi zetknęli się na większą skalę Tybetańczycy, stąd dziś termin ten jest popularnie używany na określenie wszystkich przedstawicieli tzw. zachodniego świata.

znacznych sytuacji, ubierałam się – w moim odczuciu – w sposób aseksualny, jak tylko czułam, że rozmowa schodzi na śliski grunt, opowiadałam rozlegle o moim realnym bądź wyobrażonym narzeczonym. Niemniej, choć udawałam, że tego nie widzę, wszelkie te zabiegi były całkowicie nieskuteczne; o mojej kobiecości i atrakcyjności nie decydował strój i sposób zachowania, ale fakt, że byłam „z Zachodu” oraz że w terenie byłam sama. Co więcej, często starałam się zbyt szybko nawiązać bliskie relacje z nowopoznanymi osobami, nic dziwnego zatem, że ową nadmierną uwagę odczytywali oni jako indywidualne zainteresowanie. W dużej mierze przesądziło to o doborze moich partnerów badawczych – tzn. o tym, że to oni sobie mnie wybrali, a nie odwrotnie. O ile większość antropolożek, zwłaszcza z nurtu feministycznego, podkreśla łatwość w badaniach dotyczących kobiet, w moim przypadku moja płeć zapewniła mi dostęp w przeważającej większości do mężczyzn – oni bowiem postrzegali przebywanie w moim towarzystwie jako atrakcyjne i potencjalnie korzystne. Dzięki temu jednak weszłam do świata dla wielu tybetańskich kobiet niedostępnego – klubów bilardowych, nocnych przejażdżek motocyklami, miejsc spotkań po zmroku w obozach. W tych sytuacjach nie byłam już potencjalną aktywistką, stawałam się bardziej ludzka, można było ze mną pogadać o muzyce, alkoholu, sprawach damsko-męskich. W tej przestrzeni – nabywając status kumpeli-potencjalnej dziewczyny – zyskiwałam dostęp do poziomu zachowań, który mogłam skonfrontować z deklaracjami.

Uchodźcy tybetańscy, z którymi pracowałam, uwagę badaczy – nie tylko antropologów, ale też buddologów, historyków czy filologów – interpretują jako dowód na własną wyjątkowość. Zyskują w ten sposób poczucie bycia lepszymi od otaczających ich mieszkańców indyjskich wiosek i miast – w końcu to ich, Tybetańczyków, wszyscy chcą badać. Bywa, że owo zainteresowanie starają się sprawczo wykorzystać. Od antropologa, jako przedstawiciela „lepszego świata”, oczekuje się jakiejś formy wsparcia. W przypadku uchodźców tybetańskich rzadko chodzi o doraźną pomoc finansową. Po pierwsze, Tybetańczycy zbudowali dość stabilne podstawy ekonomiczne swojej diaspory, tak że właściwie nie występuje w obozach problem bezdomności czy głodu. Po drugie, wspomniana już polityka tożsamości kładzie dość duży nacisk na godność jako cechę zbiorową i nie dopuszcza żadnych form żebrania. Wsparcie, jakiego oczekują uchodźcy tybetańscy, ma bardziej wyrafinowaną postać: regularnie otrzymuję e-maile z zapytaniem o możliwość wystosowania zaproszenia do Polski, starsi Tybetańczycy pytają, czy nie mogłabym zostać „mamą serca” i na odległość „zaadoptować”

dziecko ich krewnych z Tybetu⁷, młodzi chcieliby wsparcia przy wydaniu płyty CD z muzyką ich zespołu rockowego. Ile można zrobić dla ludzi, wobec których czujemy się zobowiązani, bo — tak — jesteśmy z lepszego świata? Miałam już „córkę” w jednym z obozów, pracowałam w fundacji na rzecz dzieci tybetańskich, udało mi się doprowadzić do wydania w Polsce tomiku poezji jednego z moich wieloletnich partnerów badawczych. Czy to wystarczy?

Pracując z uchodźcami (czy mieszkańcami wyburzanej wioski), nie da się uniknąć kwestii zaangażowania. Mamy tu przecież do czynienia z grupą osób zmarginalizowanych, narażonych na strukturalne, polityczno-społeczno-ekonomiczne nadużycia (ang. *vulnerable*), podporządkowanych (ang. *subaltern*) w ujęciu krytyki postkolonialnej (Spivak 2011). Jakie mam prawo jechać do nich i przy ich „użyciu” robić własną karierę naukową, nie oferując nic w zamian? I co w zamian mogę dać? Czy wystarczą drobne upominki z Polski — Gombrowicz po angielsku dla kolegi-intelektualisty, obrys z Cepelii dla mojej gospodyni, kolekcja filmów Wajdy do obozowej filmoteki? Czy wystarczą zdjęcia przywożone co roku? Życzenia wysyłane e-mailem na Losar⁸? Przecież z reguły i tak dostaję więcej prezentów niż przywiozłam, kartki pocztowe na Boże Narodzenie (gdzie udaje im się je kupić?!) i smsy pełne troski, czy dotarłam bezpiecznie, gdy wyjeżdżam. Z drugiej strony, czy rola antropologa polega na reprodukowaniu i legitymizowaniu autoreprezentacji tworzonych przez naszych partnerów badawczych? A jeśli nie, to czemu służy nasza dekonstrukcja tych autoreprezentacji? Czy nie stoi w sprzeczności ze sprawczością tych, których tak wprawnie dekonstruujemy?

Co dalej?

Tego, na szczęście, nie wiem. Ale autorefleksja nad własną biografią kierowaną przez *serendipity* każe mi doceniać rolę przypadku w życiu społeczności i jednostek, i być ostrożną w próbach

⁷ Sponsoring indywidualny, popularnie i eufemistycznie nazywany „adopcją serca”, to bardzo popularna forma sponsorowania dzieci tybetańskich na uchodźstwie, stosowana przede wszystkim w szkołach z internatami, gdzie mieszkają i uczą się dzieci, których rodzice pozostali w Tybecie, w związku z czym nie są w stanie wspierać potomstwa materialnie.

⁸ Tybetański Nowy Rok — największe święto obchodzone przez Tybetańczyków.

doszukiwania się w ludzkich działaniach i przekonaniach zakładanej celowości, intencjonalności i racjonalności. Jednocześnie jednak to, że nasze działania i przekonania są w dużej mierze kwestią przypadkowych zbiegów okoliczności, nie oznacza, że jesteśmy ich bezwolnymi przedmiotami. W ramach przytrafień dokonujemy wyborów czy za nimi podążać, czy nie, czy się podporządkować, czy stawić opór, a może balansować gdzieś pomiędzy. To jest właśnie „doświadczenie etnografki: napotyka ona w terenie ciągle zmiany, które wymagają od niej bycia fizycznie mobilną, psychicznie czujną, emocjonalnie elastyczną i społecznie ruchliwą; musi być ona gotowa, aby wciąż od nowa modyfikować i rewidować swoje teoretyczne usytuowania” (Hazan, Herzog 2012: 1). Jak podsumowuje swoją naukową biografię Cohen – socjolog nawrócony na antropologię: „(...) każdy etap pociągał za sobą splot przypadków, szczęśliwych zbiegów okoliczności, które w żaden sposób nie były powiązane z poprzednimi czy następnymi stadiami. Patrząc jednak wstecz, dostrzegam w tych stadiach pewien akumulacyjny wzór” (Cohen 2007: 59). A Herzfeld, w autobiograficznej opowieści zatytułowanej *Passionate serendipity*, zadając sam sobie pytanie: „Gdzie teraz zatem?”, odpowiada: „Nauczyłem się nie ograniczać siebie przewidywaniami. *Serendipity* i działanie tego, co nieświadomione, są bogatszymi źródłami możliwego wglądu” (Herzfeld 2012: 121; kursywa moja – N.B.).

Bibliografia

- Barley N.
1997 *Niewinny antropolog*, przeł. E.T. Szyler, Warszawa.
- Bauman Z.
1992 *Mortality, immortality and other life strategies*, Cambridge.
- Bhabha H.K.
2010 *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, [w:] H.K. Bhabha (red.), *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków, s. 79–88.
- Bloch N.
2001 „*Zwielokrotnianie życia*”, czyli wcielenia reporterskie jako realizacja metody obserwacji uczestniczącej niejawniej w procesie gromadzenia materiału do reportażu pisanego, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza (niepublikowana praca licencjacka).

- 2004 *Nie jesteśmy Buddami. Tybetański ruch wolnościowy na uchodźstwie*, „Puls Świata”, nr 8, s. 5–15.
- 2006 *Tsewang nie umiera z głodu*, „Puls Świata”, nr 2.
- 2008 *The young Tibetan exile today. A democrat, environmentalist, vegetarian? Globalization and negotiating identity in the situation of displacement*, [w:] L. Mróz, A. Posern-Zieliński (red.), *Exploring home, neighboring and distant cultures*, Warszawa, s. 239–258.
- 2011a *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach*, Wrocław.
- 2011b *Obóz uchodźców jako atrakcja turystyczna. Kto i po co od(z)wiedza diasporę tybetańską?*, „Etnografia Polska”, t. 55, nr 1–2, s. 51–68.
- 2011c *Teren a władza, czyli kto tu rządzi? Moje doświadczenia w badaniu uchodźców tybetańskich*, [w:] T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań, s. 209–235.
- 2012 *Poza integracją. Separacja jako uchodźcza strategia adaptacji, postkolonialny model społeczeństwa mnogiego i indyjski multikulturalizm*, [w:] M. Buchowski, J. Schmidt (red.), *Imigranci: między integracją a izolacją*, Poznań, s. 171–186.
- 2015 *Uchodźcy, turyści i (nie)zaangażowana antropolożka, czyli o poważnych i trywialnych obszarach humanistycznej eksploracji*, [w:] M. Brocki, R. Kleśta-Nawrocki (red.), *Humanistyka i polityka*, Kraków (w przygotowaniu do druku).
- Chakrabarty D.
2000 *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton.
- Clifford J.
1997 *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge, London.
- Cohen E.
2007 *Youth tourists in Acre. A disturbance becomes a lifelong preoccupation*, [w:] D. Nash (red.), *The study of tourism. Anthropological and sociological beginnings*, Amsterdam, s. 50–59.
- Geertz C.
2010 *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*, przeł. T. Tesznar, Kraków.
- Hamšik D., Kuśak A.
1966 *Egon Erwin Kisch*, przeł. M. Perlman, Warszawa.
- Hastrup K.
2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków.
- Hazan H., Hertzog E.
2012 *Serendipity in anthropological research. The nomadic turn*, Farnham.

- Herzfeld M.
2006 *Spatial cleansing. Monumental vacuity and the idea of the West*, „Journal of Material Culture”, t. 11, nr 1/2, s. 127–149.
2012 *Passionate serendipity. From the Acropolis to the Golden Mount*, [w:] A. Gottlieb (red.), *The restless anthropologist. New field-sites, new visions*, Chicago–London, s. 100–122.
- Hess J.M.
2006 *Statelessness and the state. Tibetans, citizenship, and nationalist activism in a transnational world*, „International Migration”, t. 44, nr 1, s. 79–103.
- Karko K.
2000 *Namma. A Tibetan love story*, London.
- Kisch E.E.
1957 *Jarmark sensacji*, przeł. S. Wygodzki, Warszawa.
- Lopez D.S.Jr.
1995 *Curators of the Buddha*, Chicago.
- Malkki L.H.
1997 *National geographic. The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees*, [w:] A. Gupta, J. Ferguson (red.), *Culture, power, place. Explorations in critical anthropology*, Durham, s. 52–74.
- Marcus G.E.
1995 *Ethnography in/of the world system. The Emergence of multi-sited ethnography*, „Annual Review of Anthropology”, t. 24, s. 95–117.
- Rabinow P.
1977 *Reflections on fieldwork in Morocco*, Berkeley–Los Angeles–London.
- Rodgers G.
2004 „Hanging out” with forced migrants. *Methodological and ethical challenges*, „Forced Migration Review”, t. 21, s. 48–49.
- Roethke T.
1958 *The waking*, [w:] T. Roethke, *Words for the wind. Collected verse of Theodore Roethke*, New York.
- Rosaldo R.
1988 *Ideology, place, and people without culture*, „Cultural Anthropology”, t. 3, nr 1, s. 77–87.
- Salzman C.P.
2001 *Understanding culture. An introduction to anthropological theory*, Prospect Heights.
- Snopkiewicz J.,
1978 *Człowiek w bramie*, Warszawa.
- Spivak G.Ch.
2011 *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna”, nr 24–25, s. 196–239.

Sprigle R.

1948 *I was a Negro in the South for 30 days*, „Pittsburgh Post-Gazette”, 8 sierpnia, (tekst dostępny pod adresem: <http://old.post-gazette.com/sprigle/default.asp>; data dostępu: 02.02.2014).

Steigerwald B.

b.d. *Sprigle's secret journey*, (tekst dostępny pod adresem: <http://old.postgazette.com/sprigle/Sprigleintroduction.asp>; data dostępu: 02.02.2014).

Wallraff G.

1988 *Na samym dnie*, przeł. R. Turczyn, Poznań.