

RAZPRAVE FF

Boštjan Kravanja

Izkustveni svet: topografija interakcijskega prostora v turistični Šrilanki



Univerza v Ljubljani
FILOZOFSKA
FAKULTETA

Izkustveni svet: topografija interakcijskega prostora v turistični Šrilanki

Zbirka: Razprave FF (e-ISSN 2712-3820)

Avtor: Boštjan Kravanja

Recenzenta: Rajko Muršič, Zmago Šmitek

Lektorica: Nataša Hribar

Prevod povzetka: Maruša Barle

Tehnično urejanje in prelom: Jure Preglau

Založila: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Izdal: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete

Za založbo: Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete

Oblikovna zasnova zbirke: Lavoslava Benčič

Ljubljana, 2021

Prva e-izdaja

Publikacija je brezplačna.



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca. (izjeme so fotografije) / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>

DOI: 10.4312/9789610604853

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v

Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID 67185155

ISBN 978-961-06-0485-3 (PDF)

Kazalo vsebine

Predgovor	5
1 Uvod	13
1.1 Začetki in iskanja oprijemljivih predmetov	23
1.1.1 Omejitve terenske raziskave, ki pravzaprav niso omejitve.	26
1.1.2 Gradivo v retrospektivi	32
1.1.3 O pozicionalnosti, teoriji in še čem	38
2 Branje in ustvarjanje novih zgodovin Šrilanke	45
2.1 Kolonialna konstrukcija Šrilanke	50
2.1.1 Ko otok postane še bolj otok	52
2.1.2 Čajne plantaže in njihovi prebivalci danes.	59
2.1.3 Produkcija »koristnega znanja« in njene posledice v kolonijah.	63
2.2 »Urejanje« budističnega kanona	66
2.2.1 Šrilančani najdejo svojo »pravo religijo«	70
2.2.2 Internacionalizacija budizma na domačem dvorišču	80
3 Blišč in beda turizma.	91
3.1 Mednarodni turizem v postkolonialnih svetovih	92
3.2 Od mednarodnega turizma k turističnemu prostoru	98
4 Reprezentacije turistične Šrilanke.	103
4.1 Vizija povprečne turistične šrilanke.	105
4.1.1 Kako v turizem vključiti vojno?	110
4.1.2 Vojna in mir	115
4.1.3 Otoškost otoka – med rajem na zemlji in prostorom moči	118
4.2 Življenje med reprezentacijami	127
5 Izkušnja interakcijskega prostora turistične Šrilanke.	137
5.1 Do kod sega interakcijski prostor (in se začne »drugo«)?	140
5.2 Zgodba o prihodu	149
5.3 Postopajoča denarnica in njen belec: esej o šrilanškem prijateljstvu	162
5.4 Pomen problema in prakse njegovega reševanja	171

5.5	»Ni problema«: interpelacija tujca v subjekt turističnega prostora	184
6	Etnografija očitnosti: o statusu »terena« v sodobni antropologiji . . .	193
6.1	Ekstotika in koncept ironije	196
6.2	Nove terenske prakse	203
6.3	O očitnosti	208
6.3.1	Izkušnja »medkulturnosti« nastaja med očitnostjo in ironijo	215
6.3.2	Očitnost kot označenec etnografskega terenskega dela: dve analogiji	220
7	Zaključek	227
	Povzetek	239
	Summary	241
	Citirane reference	243
	Stvarno in imensko kazalo	273

Predgovor

Knjiga, ki je pred vami, je revidirana in dopolnjena doktorska disertacija, ki sem jo na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete na Univerzi v Ljubljani zagovoril konec septembra 2010. Je rezultat večletnega študija antropološke teorije, religijskih idej, geografskih imaginacij, fenomenologije turizma, zgodovine južne Azije in Šrilanke, v prvi vrsti pa je rezultat in refleksija na etnografsko terensko delo v Šrilanki med letoma 2003 in 2006. Prvo »pravo« etnografsko terensko delo predstavlja v življenju etnologa in antropologa enega od pomembnih ritualov prehoda. Pri slednjih gre človek, vsaj po klasični teoriji Arnolda van Gennepa (2004), skozi tri faze: izključitev iz običajnega življenjskega okolja, sam prehod in ponovna vključitev v to okolje. Namen tovrstnih ritualov je, da člani skupnosti simbolično in dejansko preidejo v drugačen, navadno odgovornejši in zrelejši družbeni položaj. Faza prehoda je pri tem najbolj posebno stanje, ki vzpostavlja vsakdanjosti prav nasprotno, »antistrukturno« ali »liminalno« stanje (glej Turner, 1969).

Različnih ritualov prehoda se je v sodobnem življenju posameznika in skupin ljudi namnožilo veliko več, kot jih je pred skoraj natančno stotimi leti morda slutil Arnold van Gennep. V antropoloških miljejih je prvo »pravo« etnografsko terensko delo gotovo eden tistih prehodov, o katerem še najstarejši med nami včasih obudijo kakšen spomin na »tisti čas«, ko so ga izvajali. Gotovo je to bila za marsikoga liminalna izkušnja, v kateri se ustaljene strukture razmišljanja in znanja začnejo podirati ter se sproti gradijo novi vpogledi, ki jih nadaljnji študij, ponovni razmisleki in nove etnografske prisotnosti vedno znova malicijo v nepregledno množico parcialnih in negotovih zaključkov. Seveda je bila tudi moja izkušnja pogosto liminalna, ne morem pa reči, da je bilo celo obdobje od februarja 2003, ko sem se prvič odpravil na etnografsko terensko delo v Šrilanko, vse do danes ena sama velika »izključitev« in »prehod«. V tem primeru bi danes bržkone ne bil več v enem kosu.

Ideja za raziskavo interakcijskega prostora v turističnih miljejih se mi je porodila šele v Šrilanki, kjer sem na mestu samem ugotavljal, da raziskava spreminjanja sodobnih budističnih verskih praks v globalnih okvirih na primeru majhnega otoka v južni Aziji, kot sem si jo zamislil pred prvim odhodom tja, strateško ne bi bila izvedljiva. Težavo sem videl predvsem v dostopu do pravih okolij, ki bi mi priskrbela materiale in izkušnje za takšno raziskavo. Ko sem namreč opazoval ljudi v različnih templjih in na romanjih, se udeleževal različnih praznikov in procesij ter se pogovarjal s posamezniki o njihovem odnosu do transcendentnega, sem ugotavljal, da je religija sicer »povsod« neločljiv del vsakdanjega življenja v Šrilanki, toda budistične verske prakse so bile bolj v domeni ženske populacije ter v vsakdanjem sinhalskem in obrednem palijskem jeziku.

V visoko moralnem in konservativnem okolju, kot ga gojijo v sodobni Šrilanki že vsaj od osamosvojitve leta 1948 naprej, sicer pa so prerojene budistične vrednote med Sinhalci pomembno mesto zasedle že v poznem devetnajstem stoletju, je bilo brezpredmetno samo pomisliti o kakšnem sproščenem in javnem druženju belca s sinhalskimi ženskami. Po drugi strani sem ugotavljal, da bi mi glede na siceršnje obveznosti učenje sinhalsčine (za pogovor) in palija (za razumevanje budističnega kanona) vzelo preveč časa, da bi to lahko potem s pridom uporabljal v vaseh Šrilanke, kjer številni posamezniki in posameznice angleščine ne znajo ali pa je ne uporabljajo dovolj pogosto, da bi je bili vajeni.

Podrobneje o kontekstu in vsebinah te prve ideje za raziskavo v Šrilanki pišem v uvodnih poglavjih pričujoče knjige, sicer pa menim, da sem se morda takrat, ob prvem obisku te »budistične« države, preveč ustrašil in bi tudi »branje« globalnih tokov v budističnih verskih praksah ter refleksijah nanje bila čisto izvedljiv in zanimiv raziskovalni izziv, tudi v okvirih strategije, kjer znanje sinhalsčine in palija ne bi bil prvi pogoj za resen začetek »prave raziskave«. Angleščina je namreč eden od vsakdanjih jezikov šrilanškega življenja, ki ga v posameznih podjetjih uporabljajo kot prvi jezik. Posamezne družine svoje otroke poleg v sinhalsčini vzgajajo tudi v angleščini, da bi jim tako omogočile boljše možnosti pri kasnejšem iskanju izobrazbe in službe. Številni pripadniki srednjih in višjih slojev v mestih med seboj klepetajo v angleščini ali med pogovori arbitrarno preklaplajo med sinhalsčino in angleščino in tako naprej. Nenazadnje je tudi govorjena angleščina Šrilanke zelo raznolika in se razteza od »visoke« britanske angleščine do sinhalske angleščine oziroma sinhleščine.¹

Prav tako bi lahko sledil budizmu v mednarodnih okvirih in s tem hitro prišel do miljejev internacionaliziranega in »transformiranega budizma« (Gombrich in drugi, 1988), kjer so ideje o posameznikovi osvoboditvi od »trpljenja« (sinh. *dukkha*) že daleč stran od zgolj meniškega življenja v okvirih strogih redov *sanghe* (pali. *sanighe*) in tudi izven potrpežljivega gojenja dobre karme ter čakanja na nove in nove inkarnacije, ampak se razsvetljenje razume kot postopen napredek v zmanjševanju trpljenja v tem življenju, vse do sposobnosti in znanja hitre razdelave njegovih elementov skozi meditacijo vsakič, ko se pojavijo. Delno sem te

1 Sinhleščina je eden od mnogih tipov angleščine, ki so se po svetu kot drugi govorjeni jezik razvili prek trgovanja, kolonialnih projektov ali suženjstva v interferenci s sicer govorjenimi domačimi jeziki (v slovarskih oblikah so ti jeziki poimenovani s pidžinskimi (angl. *pidgin*) (Krek, 2005–2006, 1385). V tesni povezavi s pidžini so tudi tako imenovani kreolski jeziki. Poenostavljeno rečeno so to pidžini, ki z naslednjo generacijo postanejo prvi in edini govorjeni jezik, ki se nadalje lahko z inovacijami in poenostavitvami zelo spremenijo. Pod pojmom sinhleščina (angl. *sinhlisb*) nam sicer iskalniki svetovnega spleta v večini primerov vsiljujejo »singlish«, kar pa je singapurska angleščina. Redkeje najdemo sinhalsko angleščino, za Šrilanko pa se je v »uradnih« taksonomijah kreolskih jezikov znašla zgolj cejlonska kreolska portugalsčina (Comrie in drugi, 1999, 154 in 159; glej tudi Disanayaka, 2003).

vsebine, ki so me srečale med mojima naslednjima dvema obiskoma v Šrilanki, od februarja do maja 2004 in od marca do maja 2006, vključil v pričujoče besedilo, toda tokrat ne kot del raziskave budizma *per se*, ampak kot del izkustva in razmišljanja ob pričujoči raziskavi topografije interakcijskega prostora v turistični Šrilanki.

Tej spremembi oziroma razširitvi predmeta raziskave pa niso botrovale samo odločitve ob prvem obisku Šrilanke, kjer sem nenazadnje opazal, da očitnih znakov mednarodnega turizma in samih turistov ter drugih tujcev v šrilanškem družbenem prostoru nikakor ne morem spregledati ali celo ignorirati, ampak bi moral to dejstvo upoštevati v vsaki raziskavi, ki bi jo izvajal v sodobni Šrilanki. Kot vedno so poleg načrtov in utrditev v naših vsakdanjih življenjskih praksah na delu tudi številna naključja. Prvo se nanaša že na odločitev o izboru same lokacije.

Z mentorjem načrtovane disertacije, prof. dr. Zmagom Šmitkom, sva že ob zaključku mojega magistrskega dela o svetem prostoru in njegovi krščanski transformaciji (Kravanja, 2002) ugotavljala, da bi bilo zanimivo raziskovanje prostora in religije nadaljevati v azijskih okvirih, na primeru katere od nekrščanskih in nesemitskih doktrin. Sam izhajam iz tiste generacije, ki je v kobariških in tolminskih okoljih, kjer sem konec osemdesetih let odraščal, še za rep ujela ostanke hipijskih vrednot skozi neposredno druženje s starejšimi pripadniki *flower power* generacije. Pri njih so pomembno mesto zasedale tudi *new age* tehnike, kot so na primer različne vrste joge in meditacije. Brali smo knjige Hermana Hesseja in Carla Gustava Junga, obvezno čtivo pa so bili tudi *Čarovnikov vajenec* Evalda Flisarja in *Bitka za neznano* Carlosa Castañede. Tako so mi bile te teme že zgodaj blizu, med njimi pa je bil tudi tisti budizem, ki se ni ukvarjal z raznimi bogovi in epskimi pripovedmi, ampak smo ga razumeli kot »filozofijo«.

Budizem mi je bil skratka privlačna možnost za raziskavo, po drugi strani pa sem sanjaril tudi o možnostih raziskovanja ostankov animizma na kakšnih bolj izoliranih azijskih lokacijah. Takrat bi skoraj pristal na Andamanskih otokih, če ne bi bil vnaprej prepričan, da bi v tem primeru večino svojega dragocenega časa porabil za prebijanje skozi indijske birokratske vozle za pridobitev raziskovalne vize. Tudi če bi jo slednjič pridobil, bi zatem bržkone ugotovil, da mi ni preostalo več dovolj časa za etnografsko terensko delo »med domačini«. Izbiri Šrilanke sta botrovali dve naključji. Ker sem zaradi osredotočenja na globalne procese želel izbrati lokacijo, ki bi bila močno vpeta v globalno ekonomijo, toda hkrati preprejena z različnimi religijskimi doktrinami in verskim načinom življenja, sem takšno vprašanje postavil sorodniku Miranu Tonkliju, ki je kot trgovec z dragimi in poldragimi kamni skoraj vsako leto nekaj mesecev prebil v Indiji.

»Pojdi na Šrilanko. To je v primerjavi z Indijo lokacija, ki je nekoliko bolj modernizirana, zopet pa se ne modernizira tako hitro kot na primer Tajska.« Čez nekaj dni sem isto vprašanje postavil našemu takratnemu učitelju Borutu Brumnu, ki nas je žal potem mnogo prezgodaj, leta 2005, moral zapustiti. »Pojdi na Šrilanko,« je rekel. »Zakaj?« sem ga presenečen vprašal. »Ker so tam lepi ljudje in dobra hrana.« Borutovo šalo sem sprejel kot znak, da nima več smisla razmišljati o različnih možnostih. Če sta se že zgodila »dva dogodka« v koincidenzi in sem v vsem skupaj videl nekakšen smisel, me poskusiti s Šrilanko tako ali tako ne bi stalo nič kaj več kot poskusiti s katerokoli drugo južnoazijsko lokacijo. To odločitev je nenazadnje podprl tudi prof. Šmitek, ki je v sedemdesetih letih ta otok obiskal in se spomnil, da je v enem od tamkajšnjih domov premožnejšega domačina takrat prvič videl videopredvajalnik, ko v naših krajih o njem nihče ni še niti sanjal (toliko o »državah v razvoju«).

Kasneje me je Borut seznanil z Bogdanom Lešnikom, profesorjem na Fakulteti za socialno delo, ki je na Šrilanko² pogosto hodil na oddih, da sem ga lahko povprašal, kako se je na otoku najbolje organizirati in kakšno je tam stanje nasploh. S profesorjem Lešnikom sva od takrat ostala v stiku in kasneje sva se srečala tudi na sami Šrilanki. Slednja je ostala temeljna vez, ki naju je potiskala v pravzaprav intencionalno druženje, da bi bolje razumela to otoško državo in njene ljudi. Za številne iskrive in vedno zabavne pogovore, spremljanje napredka moje raziskave in nesebično delitev mnenj o številnih temah, ki so se mi pojavljale ob razmišljanju o šrilanških izkušnjah, sem mu iskreno hvaležen.

Pri slovenskem zapisu šrilanških (na primer krajevnih) imen v pričujočem besedilu uveljavljam standard, kot ga je v kratkem zapisu časopisa Delo nekoč predlagal Bogdan Lešnik (2006). Razen imena za samo državo, ki se je v slovenskem pravopisu grobo uveljavil kot *Šrilanka*, čeprav bi bilo pravilneje pisati *Šri lanka* – kot sijajen, čudovit (*šri*) otok, otoček (*lanka*) (tudi imen *San Marino* in *Sierra Leone* ne pišemo skupaj), sem se odločil za pisanje etnonima *Singalci* in njihovega jezika *singalsčine* (kot je navedeno v pravopisu) v pravilnejši obliki *Sinhalci* in *sinhalsčina*. To se ujema tudi s prevodom sinhalske pisave v latinsko, ki nosnike zapiše tako, da jim doda -n. Na ta način namreč tuje nosnike zapisujemo tudi v slovenščini, pa tudi zgoraj navedena razlika med sinhlesčino (sinhalsko angleščino) in singleščino (singapursko angleščino) govori v prid temu razlikovanju. Ta poimenovanja so medsebojno zelo različna že v različnih atlasih (glej Lešnik, 2006), pa tudi v slovenskih prevodih besedil, ki se nanašajo na Šrilanko. Tako je v

2 Besedno zvezo »na Šrilanki« uporabljam, ko se besedilo nanaša na otok Šrilanko, medtem ko »v Šrilanki« uporabljam, ko se besedilo nanaša na družbeni prostor Šrilanke kot moderne nacionalne države z vsemi prebivalci in institucijami, ki jo tvorijo.

veliki knjižni zbirki *Ljudstva sveta* (glej Fürer-Heimendorf, 1980) ime otoka zapisano s »Sri Lanka«, Sinhalsci s »Singalci«, Tamilci pa s »Tamili«. Enako je v svojem potopisu po otoku zapisoval Neubauer (1957), toda namesto o Cejlonu piše o »Ceylonu« in namesto o Colombu (po portugalskem raziskovalcu Cristóvão Colombu) o »Kolombu«. Sicer je bilo sinhalsko ime tega mesta *Kolamba* (kar pomeni pristanišče), tukajšnji kompromis pa je, da namesto vsakič pisati »Kolamba/Colombo« pišem samo »Colombo«. Poslovenjeni »Kolombo« bi bil torej pravilen kvečjemu, če bi ga pisali s »Kolumb« (Lešnik, 2006).

Prevod romana *Anilin dub* Michaela Ondaatjeja (2002, prev. Jože Stabej) me je že zgodaj vzpodbudil k premisleku o navedenem razlikovanju med »na« in »v« Šrilanki. Slednje sem se tako odločil uporabiti tudi v naslovu tega dela, ker se raziskava vendarle nanaša na širše pojmovanje Šrilanke kot zgozj otoka. Prevajalec romana je sicer dosledno uporabljal »v Šrilanki«, toda uporabljal je tudi »Kolombo« in na primer »Trinkomali«. ³ Vsem ostalim imenom, ki jih na tem mestu ne bom posebej elaboriral, ker jih je preprosto preveč, vsaj v prvi omembi v poglavju ali delu poglavja dodajam angleško in – če je to smiselno – tudi sinhalsko verzijo.

V letih od 2003 do danes so k raziskavi in pričujoči knjigi pripomogli še številni drugi ljudje, brez katerih tega besedila pred bralcem danes ne bi bilo ali pa bi bilo bistveno drugačno, čeprav sem za vse njegove vsebine pa tudi morebitne pomanjkljivosti odgovoren sam.

Na prvem mestu je tukaj mentor doktorske disertacije, prof. dr. Zmago Šmitek, ki je vsa leta ne le spremljal potek posameznih faz raziskave, ampak dejavno sodeloval tudi s svojim znanstvenoraziskovalnim delom, ko se je po dolgih letih primerjalnega raziskovanja mitologije (glej na primer Šmitek, 1998; 2004) postopno začel odzivati »klicu daljnih svetov« (Šmitek, 1986, primerjaj 1995; glej 2008) ter po svojih možnostih in času potovati v sosednjo bengalsko Indijo. To je dajalo zagon tudi moji raziskavi, čeprav seveda ne mislim, da se je profesor za raziskovalno obnovev svojega dolgoletnega zanimanja v neevropske svetove odločil z namenom, da bi pomagal pričujoči raziskavi. »Somišljeniško družbo« je vedno prijetno imeti, da se človek v svojih raziskovalnih svetovih ne počuti preveč osamljenega, profesor Šmitek pa je to »mentorsko dolžnost« izpolnjeval poleg po učiteljski tudi po medčloveški plati. Njegov toleranten način spremljanja mojih raziskovalnih poti mi je vse do danes vlival zaupanje in vztrajnost, za kar sem mu hvaležen kot kolegu, predvsem pa kot dragocenemu človeku in prijatelju.

3 Mesto na vzhodni obali Šrilanke, ki ga v pričujočem besedilu po Lešnikovem (2006) predlogu zapisujem s »Trinkomalea« (angl. *Trincomalee*, sinh. *Tirikunamalea*).

Na različne načine so posamezne faze raziskave spremljali tudi sodelavci in sodelavke Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Borut Brumen in Rajko Muršič sta mi pomagala pri prvem etnografskem poročilu iz Šrilanke (Kravanja, 2004), kolega iz moje generacije, Peter Simonič in Jaka Repič, sta se v številnih pogovorih živo zanimala za potek raziskave in mi s tem pogosto omogočila marsikatero zanimivo vpogled v posamezne teme. Profesor Michael Carrithers si je leta 2003 na Mediterranean Ethnological Summer School (MESS) v Piranu kot eden od »veteranov« antropologije Šrilanke (glej 1983) vzel zame čas in skozi dolg pogovor bistveno vplival na nadaljnje korake raziskave. Tako sem se v nadaljnjem posvetil tudi reprezentacijskim, ne le »terenskim« platem Šrilanke. Profesor Amarasiri de Silva na Oddelku sociologije Filozofske fakultete na šrilanški Univerzi v Peradeniji (angl. *University of Peradeniya*) mi je leta 2004 kot takratni predstojnik prijazno omogočil dostop do osrednje knjižnice Filozofske fakultete, mi dal celo vrsto koristnih nasvetov za raziskavo in mi tudi omogočil, da sem svoje delo predstavil na profesorskem seminarju njihovega oddelka. Enako je zame storil profesor Kalinga Tudor Silva, ki mi je leta 2006 kot predstojnik oddelka omogočil, da sem na istem seminarju v obliki predavanja predstavil preliminarne rezultate pričujoče raziskave, kot sem jo razumeval takrat, in od kolegov dobil prenekateri namig ali presenetljivo vprašanje, ki so mi koristili pri nadaljnji obravnavi šrilanškega interakcijskega prostora.

Za branje prvega osnutka tega besedila se poleg profesorju Zmagu Šmitku zahvaljujem kolegu in prijatelju Danu Podjedu ter prijateljici Sari Arko, kasneje pa tudi profesorjema Bogdanu Lešniku in Rajku Muršiču.

Od institucionalnih okvirov moram najprej omeniti Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani in takratnega predstojnika profesorja Rajka Muršiča (od leta 2005 do leta 2009), ki mi je vedno hitro in učinkovito omogočal vse birokratske ter materialne nujnosti, ki spremljajo takšno raziskavo, kot tudi možnost poučevanja študentov, ki je poleg obveznosti vedno tudi inspirativna izkušnja, skozi katero se brusijo razna teoretska in empirična vprašanja discipline. Enako mi je bila v zadnjih fazah, ko je prišel čas zapisa pričujočega besedila, v nesebično pomoč in podporo tedanja predstojnica oddelka, profesorica Mirjam Mencej (od leta 2009 do leta 2011), ki mi je s pametnim razdeljevanjem dela in prioritet prihranila kakšen delovni opravke v zadnjih mesecih. Oddelčno osebje mi je vedno hitro in učinkovito pomagalo pri iskanju različnega gradiva ter birokratskih rešitev. Hvala torej oddelčni strokovni tajnici Mojci Bele, knjižničarki Damjani Žbontar Furlan in dokumentalistki Mihaeli Hudelja.

Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije je takrat financirala temeljni raziskovalni projekt *Primerjalna analiza konstruiranja in redefiniranja prostorskih konceptov v procesih slovenske integracije v nadnacionalne okvire* (J6 – 0374, od 1. 2. 2008 do 30. 1. 2011, vodja Mirjam Mencej), v katerega sem bil vključen tudi z raziskovalnimi vsebinami iz pričujočega besedila. Hvala za podporo tako Agenciji kot kolegom iz projektne skupine, da so z menoj delili posamezne vpogleds v znanost in antropologijo (Katja Hrobat, Simona Klaus, Dan Podjed, Jaka Repič in Peter Simonič).

Filozofska fakulteta in njen takratni Referat za podiplomski študij ter današnji Referat za doktorski študij so mi omogočili učinkovito administriranje in informiranje v posameznih fazah izpeljave potrebnih postopkov za prijavo ter izvedbo doktorske disertacije, sedanja Znanstvena založba Filozofske fakultete in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete pa sta mi omogočila pomoč pri njeni izdaji v pričujoči knjižni obliki.

Nenazadnje so bili tukaj številni sogovorniki, sodelavci in prijatelji iz Šrilanke in sveta, ki so mi nesebično odprli vrata v svoje svetove ter me hote ali nehote učili, kako je živeti in soustvarjati v turističnem prostoru, ki zahteva ne le načelno tolerantnost in naklonjenost do drugih, ampak tudi osebno moč prilagajanja in pogajanja v številnih nepredvidljivih ter pogosto zabavnih, včasih pa tudi »zoprno postkolonialnih« situacijah. Mohand, Eva, Anusha, Ranjan, Ranjit, »macan« Hindika, Tony, Nissana, Vijekoon, J. B., Mathew, Baba Mali Daniel, Baba, Robert, Antonio Jesus, Maten, Ksenija, Helena, Ricky, Nimal, Kasun, Saman, še en Ranjan, Henry, Imko, Jeanne, učitelj Upul, Reinhold, Arne, Rob, Kiril, še en Robert, Becky, Dan, Johnny, Harvey, Gehan, Nina, Windia, Phil, Kerrn, Anuk, Chamari, Luhan, Dale, še en Tony, Oliver, Karsteen, Renald, Petra, Iza, Brian, »Kalu«, Brendon, Steve, Lucky, Aja, Tanja, Eric, Fani, Ciril, »Dimutu Ganja«, Manjun, Ruhan, »Nose«, Nile, Melia, Manju, Luhan, Judith, Vindaka, Fabian, Asanka, še ena Petra, Janaka, Ruhan, še en Luhan, Harshini in Dushmanta so samo tisti, ki so si po tem ali onem ključu iz omrežja turističnega prostora, ki smo ga soustvarjali, našli pot v moje dnevničke. Tukaj so še mnogi drugi, katerih imen si nisem uspel zapisati ali jih izvedeti, ker so bili stiki morda preveč bežni ali pa smo v toku dogajanja pozabili na formalno predstavitve. Hvala vsem.

Čisto na koncu so moji najbližji in najdražji. Starša Danica in Jože sta mi bila kljub oddaljenosti v »zahodnem« Kobaridu vedno v na najrazličnejše načine podporo, pomoč in vzpodbudo. Moji podvigi bi bili brez njunih »bлагословov« gotovo bolj negotovi. Na brata Sama in njegovo družinico (Martina in Nejc) sem vedno lahko računal, če je karkoli »šlo zares«. Številni prijatelji so mi vedno vlivali pogum in

delili svoje izkušnje z menoj takrat, ko sem najbolj potreboval kakšen »oddaljeni pogled« na zapletene situacije, v katerih se vsi kdaj pa kdaj znajdemo. Moje soplesalke so ob živahnih plesnih večerih, ki se jih udeležujem zadnjih nekaj let, nevede skrbele za moj »zdrav duh v zdravem telesu«. Najljubša med njimi mi je nekega dne postala Maruša. Njej sem prav posebno hvaležen za vso inspiracijo, ki mi jo je podarjala v času pripravljanja in pisanja tega besedila, ter za potrpljenje, ko sem bil v tem času pogosto odsotno prisoten.

1 Uvod

Antropolog je človek. Tako kot predmet njegovih⁴ etnografij in tako kot vsak človek je tudi antropolog spremenljiv. Opravljanje etnografskega terenskega dela (v nadaljevanju ETD) in pisanje etnografije je njegovo temeljno delo, pri katerem se pričakuje, da povratno in vedno znova tudi reflektira, kako je opravljal ETD in kako je sestavljal pisanje. Pri prvem se navadno »za nazaj« pojavijo preskoki med različnimi okviri kulturnih srečanj, ozaveščanje pridobljenih izkušenj, njihovo sprotno urejanje in ubesedovanje, pojavijo pa se tudi neozaveščene prakse ali sence (človeškosti), ki so spremljale delo in so ga lahko bežno ali pa tudi odločilno spreminjale. Pri drugem se ne spreminja nič. Etnograf še vedno piše, in to skupaj z drugimi: antropologi, pisci, predavatelji, sodelavci, svojimi bližnjimi, informatorji, tujci, bralci njegovih del, pa tudi z njihovimi duhovi, z lastnimi sencami in sencami drugih. Piše tudi s svojimi »tereni« in potovanji ter izkušnjami, ki so se mu tam in takrat nabrale v obliki motivov, ki še niso ali pa neke vmes že so prevzeli obliko pomena za nekaj drugega, kar je navadno spreminjajoči se predmet raziskovanja.

V pričujoči knjigi se tem procesom posvečam na več ravneh. Najprej je to raven opredelitve prostora Šrilanke, kjer sem med letoma 2003 in 2006 opravil skupaj devet mesecev ETD. Sem spadajo vprašanja, kako se mi je ta otok odstiral skozi neposredne izkušnje in kako so se predstave o njem z različnimi izkušnjami ter glede na različne vire in gradiva, ki sem jih pregledoval in zbiral, spreminjale. Ta opredelitev je po eni strani nujno nepopolna, parcialna in težko ulovljiva, ko jo poskušam ustvariti znotraj otoka in za sam otok, po drugi strani pa preveč široka, nejasna in zopet težko reprezentativna, ko jo poskušam ustvariti v regionalnih, transnacionalnih, globalnih, postkolonialnih in fenomenoloških okvirih.

Zato sem v pričujoči »sklepni fazi« zapisa o raziskavi postavil dve temeljni omejitvi: a) ko govorim o prostoru Šrilanke, me ta zanima zato, ker sem v toku ETD izkusil turistično Šrilanko, ne pa Šrilanke *per se*; b) vpetost turistične Šrilanke v okviru mednarodne turistične industrije ne tvori temeljnega problema, opredelitve in predmeta *raziskave*, ker sem v toku ETD uporabljal turistično ali vsaj potencialno na turizem navezujočo se infrastrukturo ter opazoval in prakticiral interakcijo znotraj te infrastrukture, ne pa interakcije med velikimi akterji mednarodnega turizma, razvoja, investitorji, državo in podobno.

Za ti dve osnovni omejitvi je več razlogov in iz njiju izhajajo številne posledice za to delo. Poleg temeljnega ukvarjanja s prostorom, ki sem ga že leta 1999

4 Za vsa samostalniška poimenovanja in glagolske oblike, ki se nanašajo na osebe, je mišljeno, da vključujejo osebe obeh spolov.

začrtal z začetkom raziskave o religioznem prostoru v Breginjskem kotu na skrajnem severozahodu Slovenije, se je v času od zaključka te raziskave v obliki magistrskega dela (Kravanja, 2002) in zaključnega ETD v Šrilanki maja leta 2006 prikradlo vedno bolj obsedeno zanimanje za položaj, status, razumevanje, utemeljevanje in prakticiranje ETD v antropologiji. Kasneje, ko sem skozi literaturo bolj ali manj preliminarno ugotavljal, da ta obsesija nikakor ni nekaj inherentno mojega, še manj pa nekaj novega v antropologiji (Kravanja, 2008), sem se k svojim »terenom« vedno znova vračal z vprašanji o prostoru in kraju ETD (Gupta in drugi, 1997a) ter s tem povezanimi problemi o epistemologiji, ne pa toliko metodologiji »ustvarjanja prostorov« v etnologiji, antropologiji in folkloristiki (Mencej in drugi, 2010).

Kljub temu sem bil trdno odločen, da tukaj ne bom ponovil napake, ki se je izcimila iz skoraj vseh dosedanjih lastnih poročil o raziskavah, namreč da je »dejanski teren« vmes nekam poniknil in je slednjič za »pravo zgodbo« zmanjkalo prostora oziroma je ta v siceršnjih obravnavah konstrukcij prostora, ki so se vmes razvile v neslutene širine, izgubila smisel. Na vsak način sem želel poskusiti prepovedan sad pisanja etnografije *par excellence*, čeprav mi ni bilo prav natančno jasno, kaj je pravzaprav treba narediti, da je vedno znova ne požre širina antropološke teorije ter z njo povezana znanstvena kompatibilnost z antropološko, humanistično in družboslovno skupnostjo.

Iz postmoderne teorije ETD pretežno ameriške antropologije osemdesetih let (na primer Clifford in drugi, 1986; Marcus in drugi, 1986; Clifford, 1988; Geertz, 1988; Marcus, 1998; in nazadnje »evropski« Fabian, 1983), ki sem ji posvetil kar nekaj naporov, da bi razumel status etnografskih reprezentacij, partikularnosti, refleksivnosti, dekonstrukcij, diskurzov in tako naprej, so med drugim izšli avtopoetični literarni stili, eksperimentalno pisanje, relativizem, ironija, kontradikcije, eklekticizem, parodija, igrivost, plurivokalnost, decentričnost, predvsem pa neposredne izpovedi.

Seveda so plitkost osebnih izpovedi, heretičnost prestopa v fikcijo samodomorodenja (in s tem domorodenja drugih), »dnevniška bolezen« (Katching-Fasch, 1998, 65) in podobno naleteli na negodovanje v teoriji antropologije. So se pa s tem odprla vrata, skozi katera je postmodernizem poleg te literarnosti in kritike reprezentacij v antropologijo lahko vnesel tudi »radikalno epistemološko kritiko osnovnih temeljev discipline« (Muršič, 1999, 16) in še marsikaj povezanega s tem, kar lahko, sledeč Rajku Muršiču (po 1999, 23–24), strnem v »epistemološki sofisticiranosti« in »subtilnem realizmu« etnografskega pisanja (primerjaj tudi Milenković, 2007; James in drugi, 1997).

Potem je tukaj raven reprezentacij turistične Šrilanke, ki se pojavljajo v okvirih množičnih medijev, oglaševanja, popularne kulture, turističnih vodnikov, internetnih blogov, spotov in vsakovrstnih refleksij različnih akterjev znotraj turistične arene: od organizatorjev turističnih potovanj do samih turistov, samoorganiziranih popotnikov in domačinov ter imaginacij vseh skupaj. Zopet sem se znašel pred preteklo »napako«, ki je nisem želel ponoviti; ta se deloma navezuje tako na antropološko razumevanje prostora in kraja kot na zgoraj omenjeno težavo s »pravimi produkti« ETD.

Reprezentacije neke take fizične ali geografske podlage, kot je majhen otok v Indijskem oceanu, so mučno predvidljive in dolgočasne (primerjaj Picard, 2008). Analiza konvencionalnih ponudb turističnih agencij bi za Šrilanko bržkone potrdila, da gre za orientalizme, eksotizme in da konkretna lokacija nima posebno gosto stikane povezave z vsebinami oglasa. Ali naj gre turist na Šrilanko, Jamajko, Tenerife, Kanarske otoke, Mauricius ali Sejše, je najprej vprašanje cene, paketa in dotedanjih izkušenj z raznimi tropskimi otoki, šele potem pa vprašanje konkretnega otoka, ki je trenutno v ponudbi. Lahko bi bil namesto tega katerikoli drugi otok, pa prav bistvene razlike za morja, sonca in peščenih plaž željnega turista ne bi bilo.

To razmišljanje me je skupaj s študijem sodobnejše literature s področja antropologije turizma (Beek, 2002; Boissevain, 1996; Crick, 1989; 1994; 2007; Crouch in drugi, 2001; Kozorog, 2009; Nogués Pedregal, 2008; Robinson in drugi, 2002; Shepherd, 2002; Weber, 2003) napeljalo na to, da raziskava, katere ETD je opravljeno na pretežno turističnih lokacijah, ni »prava« antropološka raziskava turizma, ampak je to še vedno in predvsem raziskava prostora, ki je samo do določene mere in včasih bolj, drugič manj označen s turistično simboliko in praksami. Ne raziskujem turizma samega po sebi, ampak turistični prostor, kot se mi je odstiral v zadnjih nekaj letih v različnih pogledih na Šrilanko, v tem pisanju pa se zavestno držim zgornjih omejitev, ki mi držijo rdečo nit tako glede v naslovu izpostavljene »turistične Šrilanke« kot glede ETD, ki sem ga – naj sem takrat tako hotel ali ne – tudi po epistemološki plati opravil v turističnem okviru.

Ko sem na turizem pogledal kot na skupek idej in praks v konkretnem ter tako zamejenem prostoru, kot je razmeroma majhen otok, se mi je vzporednica z zgoraj omenjenim religioznim prostorom, ki sem ga skonstruiral iz mitološkega (*svetega*), krščanskega (*sakralnega*) in ritualnega prostora, pri tem pa slednjega poimenoval *religiozni prostor* v ožjem smislu (Kravanja, 2007, 16), še toliko bolj jasno izrisala pred očmi.

Topografijo interakcijskega prostora tako vidim kot nadaljevanje ideje o topografiji religioznega prostora, le da gre tukaj za preplete drugih označevalnih vsebin:

kolonializma in dekolonizacije, postkolonialnega nacionalizma in nazadnje mednarodnega turizma. Vse te vsebine naj bi se slednjič izkristalizirale v uporabah turističnih krajev in turističnih prostorskih praksah na ravni medčloveške interakcije, čeprav se zavedam, da med temi označevalnimi vsebinami, ki so vsaka zase ogromni zgodovinski kompleksi, ni preproste in enoznačne kontinuitete. Včasih se izkaže, da na primer v sodobni retoriki ali časopisnem pisanju kdo poseže v kakšno zgodovinsko vedro in iz njega povleče prav neverjetno povezavo s sedanjim trenutkom, ki se potem nekaj časa reproducira kot samo po sebi umevna resnica. Takšen je na primer diskurz o »neetičnih konverzijah« budistov v krščanstvo, ki se je v Šrilanškem tisku v času mojega ETD samoumevno in dosledno argumentiral s portugalskim kolonializmom iz šestnajstega stoletja, kar je implicitno pomenilo, da je na delu kontinuiteta neprestanega tlačenja sinhalskega⁵ duha s strani belega človeka, vse do danes. Pri prejšnji raziskavi sem razmerje med materialnim in simbolnim prostorom definiral takole:

Vrhunec pomenskosti prostora je simbolni prostor, ki se neredko kaže v obliki simbolne meje. Temeljna fleksibilnost simbolnosti omogoča preseganje fizičnega prostora in čutne navzočnosti stvari, s tem pa se ustvarjajo pogoji za specifične oblike religioznega vedanja in verovanja (Kravanja, 2007, 23–24).

Konvencionalen in pričakovan postopek ustvarjanja prostora se je tukaj odvijal v smeri od ideje o njegovi zgradbi do njene aktualizacije ali realizacije v končni obliki materialno ustvarjenega, dejanskega, fizičnega prostora. Toda še vedno je šlo za »čisti« prostor, pri čemer sem na konkretne ljudi ali vsaj subjekte različnih idej, ki se, ali pa tudi ne, navezujejo na ta ustvarjeni prostor, kar pozabil. Morda je bil to razlog, da sem se v tistem okviru – okviru v simbolni sistem prostora usmerjene raziskave – nenazadnje znašel na meji »prestopa«:

/S/imbolni sistem nastaja v prostoru z reduciranjem sestavin kulture na njihove pomene, s tem pa se sestavine kulture odmikajo od empirične zaznavnosti. Vse bolj pomembne postajajo njihove dodane vsebine, vse manj opazna pa je njihova materialna navzočnost (24).

Na tistem mestu sem sicer menil, da s takšnim »mehčanjem materialnosti« pretiravam, »ker sem ne glede na siceršnjo pomembnost pomenskih razsežnosti 'stanja stvari' vedno najprej izhajal iz materialne navzočnosti in iz nje gradil religiozni

5 Sinhalci so večinsko prebivalstvo Šrilanke, ki so svojo »novo« nacionalno identiteto po osamosvojitvi leta 1948 postopno povezali v paket z budizmom, pri tem pa se – podobno kot se je dogajalo in se dogaja v prostorih bivše Jugoslavije – od »drugih« odrinili tako, da so jim v politiki identitet Šrilanke kot celote skupaj z etnično identiteto pripisali tudi religijsko. To se je sicer zgodilo predvsem Tamilcem (hinduisti), do neke mere pa tudi »belcem« (kristjani). Za zdaj naj ta razlaga zadostuje, sicer pa bo o tem v nadaljnjih poglavjih še kar nekaj govora.

prostor (kaj vse pomeni posamična materialna kultura religije?), potem pa povratno identificiral dodatne svetovnonazorske ideje in njihovo ujemanje z materialnim polom (kako se religija manifestira v prostoru?)« (24).

Problem tega pristopa se seveda pokaže v rezultatu, iz katerega na račun struktur prepleta med različnimi prostorskimi ideologijami izpade najbolj bistveno: človekova dejavnost in razmišljanje, do česar pridemo z lastno dejavnostjo in razmišljanjem in čemur pravimo ETD. Kako to konkretno vidim v primeru »turistične Šrilanke«?

Kot v prejšnji monografiji se tudi tukaj v prostoru prepletajo različne ideologije, do česar pristopam iz njihovih materialnih danosti, le da mi ta prostor predstavlja zgolj »uradno verzijo« turističnega prostora (v paraleli s sakralnim prostorom bi tukaj lahko govoril o nekakšni »turistični teologiji«). Ta je po eni strani zaradi homogenizirajočih učinkov postkolonialnega nacionalizma in turistične industrije očitna (in zato dolgočasna ter predvidljiva, četudi odprta »plitkim« razlagam z zgodovino orientalizma in eksotizma ali pa »globokim« razlagam ekonomskoimperialističnih in -političnih pojmovanj razvoja), po drugi strani pa je v očeh in praksah vseh vpletenih heterogen okvir spremenljivih eksistencialnih pogojev, ki v številnih primerih s turizmom kot takim nima nujno prav veliko opravka.

Da bi ti dve skrajnosti po eni strani strukturnega pogleda na prostor ali simbolne sisteme, ki ga sestavljajo, in po drugi strani procesualnega pogleda na način življenja in srečevanj na teh lokacijah v pričujočem delu predstavil bolj uravnoteženo kot v takratni obravnavi religioznega prostora, se bolj nagibam k razumevanju prostora kot procesa že na samem začetku postavljanja vprašanj. Temu ne botruje samo odmik od prejšnjih rezultatov v neko drugo, bolj etnografsko smer tudi v pisanju, ampak tudi teorija antropologije prostora in kraja,⁶ kot se je kot »nekaj novega« začela pojavljati v devetdesetih letih prejšnjega stoletja in ki je danes že tako gostoprepredena z različnimi konceptualizacijami, konteksti in evidencami, da je Rajko Muršič ugotavljal, »da ne gre le za ključne premike v pojmovanju prostora, ampak tudi za premik v celotni paradigmatiki usmeritvi vede« (2006, 48).

Za sistematiziranje turističnega prostora, v katerem sem se bolj ali manj nepričakovano znašel na Šrilanki in tako na kraju samem spremenil svojo začetno zamisel raziskave, sem na začetku razmišljal o dveh linijah ustvarjanja predmeta: po eni strani je bilo sledenje turističnim praksam in temu, kaj počnejo in kako interpretirajo to, kar počnejo »gostje« turistične Šrilanke, po drugi strani pa je bila to percepcija fizičnega prostora turizma in družbenih dejstev, ki so povezana z »gostitelji« v

6 O teh teorijah prostora sem že pisal (glej Kravanja 2005). Tukaj naj zgolj navedem nekaj bistvenih referenc: Altman in drugi (1992); Appadurai (1990; 2005); Augé (1995); Feld in drugi (1996); Gupta in drugi (1997a; 1997b); Hannerz (1996); Hirsch in drugi (1995); Lovell (1998); Low in drugi (2003); Mlekuž (2001); Rapoport (1995).

teh prostorih. Seveda se je ta delovna razdelitev nanašala na danes že dolgo preseženo strogo razlikovanje med gostitelji in gosti, kot je tudi naslov prvega izčrpnega zbornika s področja antropologije turizma, *Hosts and Guests* (Smith, 1978).

Toda v času mojega ETD se je pogosto izkazalo, da raziskava in ustvarjanje njenega predmeta potekata ravno po teh dveh linijah, in sicer zaradi preprostega dejstva, da skupini turistov in domačinov pogosteje preživljata svoj čas ločeno kot skupaj ter da se prave »reprezentacije drugih« pogosteje in drugače dogajajo znotraj ene skupine kot pa v komunikaciji oziroma interakciji drugih z drugimi. To sicer še zdaleč ne pomeni, da gre za hermetično zaprtost skupin, kot tudi ne, da sta obe skupini homogeni. Seveda se tako turisti kot domačini znotraj svojih svetov in glede na interakcije drug z drugim klasificirajo in kategorizirajo na podskupine, podpodskupine in tako dalje, toda če ne drugega, je temeljna omejitev med obema pogosto vsaj jezik.

Na primer v obmorski turistični vasi na južni obali Šrilanke, kjer sem kar nekaj časa preživel v »vmesnih prostorih« (glej Bhabha, 1994) različnih prišlekov in turistično nekvalificiranih delavcev v obalnih restavracijah, so domačini, ki so bili v turistična srečanja tako z delom kot s prostim časom vpleteni praktično ves sezonski, pogosto pa zaradi številnih zahodnih lastnikov nepremičnin in turističnih podjetij tudi izvensezonski čas, zelo neradi videli, da se je kdo od bolj stalnih gostov preveč vneto učil posameznih besed in fraz v sinhalščini. Jezik je bil zanje zelo dragoceno orodje, s katerim so lahko komunicirali stvari o »drugih« znotraj »svojih« skupin, kar pomeni, da so temeljne ločnice med turisti in domačini pogosto še kako pomembne v praksi, tako za ene kot za druge. Tudi gostje in različno globoko v »obalne scene« vpleteni belci so namreč razvijali in vzdrževali svoje kroge, znotraj katerih so domačine potihoma razporejali na takšne in drugačne like ter s tem vzpostavljali »svoje« solidarnosti nasproti »njim«.

Mimo neposredne etnografske prisotnosti je turistična Šrilanka seveda čisti imaginarij, ki ga je mogoče razdelati na različne načine. Podobe so eden od temeljev mednarodne turistične industrije. Posebno ko gre za turistične destinacije v »tretjem svetu« (ali – rečeno posodobljeno – na »globalnem jugu«), se te podobe pogosto med vrsticami zvedejo na poudarjanje primitivizma, preprostosti, senzualnosti, ekscesa in harmonije (Crick, 1994, 4). V povezavi z ETD je – podobno kot na primer pri raziskavah mitičnih pokrajin – vprašanje, kako se medijsko posredovane podobe pokrivajo s fizičnim prostorom turistične Šrilanke, sicer privlačno in nekako samoumevno, saj odgovori nanj vedno sproti operirajo z neposredno in neproblematično očitnostjo. Toda turistični prostori nastajajo tudi povsem mimo teh podob, pač lokalno ter glede na notranje preference in priložnosti posameznikov in skupin ljudi. Pogosto te pobude izhajajo prav iz interakcij med domačini in tujci, in to v okviru manjših projektov,

kot je na primer ureditev penziona z nekaj sobami, internetne okrepčevalnice ali organiziranje izdelovanja poletnih oblek in torb za prodajo na plaži.⁷

Pri tej napetosti oziroma mimobežnosti medijskih podob turistične Šrilanke in »stanjem stvari« v Šrilanki tako ne gre za ugotavljanje te razlike, ampak za vprašanje generalne predpostavke, ali ni morda ne glede na iznajdljivost in tvornost (agencijo) posameznikov in skupin ljudi reprezentacija *turizma per se* na prvem mestu, fizična lokacija pa v procesu vzpostavljanja turističnega prostora prej sledi tej reprezentaciji, in ne obratno. Vizualistični ključ (glej Fabian, 1983, 105–141) razdelave turistične Šrilanke bi bilo zgolj razkrivanje razlike s fizičnim prostorom, vsebinski ključ pa odkriva zelo široko paleto tematik, ki so nenazadnje ena od značilnosti antropologije turizma.

Tem temam oziroma pregledu dotedanje antropologije turizma se je morda najbolj izčrpno posvetil Malcolm Crick (1989), ko je bila ta, v antropologiji sicer razmeroma pozno opažena množična dejavnost človeka po osnovnih nastavkih antropološke teorije turizma že v nekoliko boljši kondiciji kot na primer pred desetimi leti, o čemer bom še pisal. Crick je svoje nadaljnje poglede na antropologijo turizma še bolj jasno strnil tudi v eni redkih monografij na temo mednarodnega turizma v Šrilanki (1994). V pričujoči knjigi se bom poleg razgleda po drugih avtorjih s področja antropologije turizma najbolj izdatno naslonil prav na to delo, ker je Crick – glede na to, da je etnografsko delal na otoku v začetku osemdesetih let (najbolj intenzivno leta 1982) – tam natančno obdelal tudi obdobje pospešenega uvajanja turizma v Šrilanško ekonomijo konec sedemdesetih let.

Naslednje delo, za katerega lahko rečem, da mi je priskrbelo vsaj okvir za globlje razumevanje tega, kar se je zdelo na prvi pogled v Šrilanki očitno, je knjiga o dekoloniziranju britanskega Cejlona (angl. *Ceylon*)⁸ Nihala Perere (1999). V Šrilanki sem se namreč – na svojem prvem potovanju izven zahodnega sveta – zaletel v razmeroma dobro urejeno mestno, prometno, bančno, medijsko in tehnološko infrastrukturo. Javni prostor mest je bil izjemno kaotičen, iz česar so na prvi pogled izvirale očitne razlike med urbano in ruralno Šrilanko. Šrilančani so bili do belcev neposredni in zelo komunikativni (seveda zopet bolj intenzivno v mestih in

7 Podobne akcije mimo »razvojniške industrije« in države je v svoji raziskavi o okcidentalizmu v Nigru zabeležila Sarah Lunaček (2008, 325–328). Tudi tam so bili najbolj uspešni razvojni projekti tisti, ki so se rodili iz bolj ali manj bežnih interakcij med domačini in zahodnjaki, pogosto v turističnem kontekstu. Ti projekti so bili majhni, tako da se navadno niso širili na več krajev, in pogosto so šele iz njih ali zaradi njih nastale manjše nevladne organizacije za zbiranje sredstev. Iz teh partnerstev med domačini in tujci so tako nastali vodnjaki, šole, zdravstvene postaje, kooperative obrtnikov in podobno.

8 Ceylon je ime, ki ga je otok dobil v okviru britanskega kolonialnega režima (1815–1948). O Šrilanki govorimo od leta 1972 naprej, ko se je država uradno poimenovala Demokratična socialistična republika Šrilanka (<http://www.priu.gov.lk/>, citirano 10. maj 2010).

obalnih turističnih okoljih), iz česar so izvirali pogosti nesporazumi. Nenazadnje je bilo v tem javnem prostoru Šrilanke tudi veliko moških, ki so bili oblečeni »po zahodni modi«. Dajali so vtis, da so izjemno zaposleni, saj so bolj ali manj pod stresom divjali po mestnih okoljih ter po otoku lovili različna prevozna sredstva, da so se lahko znašli ob pravem času na pravem kraju, zaradi česar koli že.

Teh grobih opažanj ne ponujam kot »objektivno dejstvo«. Prav gotovo bi nekdo, ki bi imel predhodne izkušnje z drugimi državami »tretjega sveta«, ta »kulturni šok« doživel drugače in bi mu bile pomembne druge stvari, kot je bilo tudi zame lahko bistveno drugače vsakič, ko sem se na otok čez leto ali dve vrnil, ali pa že, ko sem se premaknil na drugo lokacijo na otoku. Gre bolj za razumevanje aktualnega prostora v zgodovinskem kontekstu, za katerega mislim, da mora danes biti eden od bistvenih prerezov vsake antropološke raziskave postkolonialnih prostorov, čeprav spet ne nujno določujoč za celoto argumenta, ki gotovo vključuje tudi bolj ali manj kaotične globalne tokove ter konkretne ljudi s svojimi življenjskimi zgodbami, vključenostmi, izključenostmi in tako dalje.

Delo Nihala Perere (1999) seveda ni edina referenca na temo kolonialnega Cejlona, ki jo uporabljam v pričujoči knjigi,⁹ sem jo pa nekoliko bolj izpostavil, ker ta zgodovinska obdobja otoka obravnava s prostorskih in deloma arhitekturnih vidikov, kar je tudi smer mojega razmišljanja, ki ga vedno začenjam pri fizičnem prostoru, da potem ugotavljam, kako ga maličijo ter na novo vzpostavljajo simbolne vsebine in »delo kulture« (Obeyesekere, 1990). Z razumevanjem vzpostavljanja »prostorskega reda« (Perera, 1999, 2) kolonialnega Cejlona in njegovih sprememb ter poudarkov ob dekolonizaciji in nacionalizaciji sem lahko lažje razumel tudi temeljne ureditve, ki so predvsem na trdni materialni ravni presevale skozi navlako, ki se je v zadnjih desetletjih na simboličnih ravneh nabirala in včasih na novo materializirala v okvirih turistične Šrilanke.

Pri obravnavi Šrilanke sem se moral kljub tema dvema temeljnima avtorjema, ki sem ju pravzaprav izbral zgolj kot začetno ogrodje pričujočega pisanja, zavedati, da je Šrilanka priljubljena angloameriška »antropološka lokacija« (Gupta in drugi, 1997a). To pomeni, da se že od zgodnjih kolonialnih in popotniških piscev,¹⁰

9 Referenčno zgodovinsko delo na temo (predvsem) britanskega kolonializma Šrilanke je knjiga Colvina R. de Silve (1953); glej tudi na doktorski disertaciji iz petdesetih let temelječo knjigo Asoke Bandarage (2005).

10 Prvi takšen legendaren opis otoka je knjiga Roberta Knoxa (1981), ki je bil kot mornar Vzhodnoindijske družbe od leta 1660 skoraj dvajset let ujetnik kandyjskega kralja. Knjigo je napisal potem, ko je pobegnil, in jo objavil leta 1681. Poleg tega, da je to edini znani zapis družbene in ekonomske zgodovine Cejlona v sedemnajstem stoletju, je ta knjiga do neke mere navdihnila tudi Daniela Defoeja, da je napisal eno od najbolj slavnih fikcij v zgodovini angleškega pisanja, zgodbo o Robinsonu Cruseoju. Ponovno branje v kontekstu politike reprezentacij, ki preseva skozi Knoxovo knjigo, predstavlja Jayawickrama (2004). Komentirano zbirko zgodb ameriških popotnikov na Cejlon devetnajstega in dvajsetega stoletja je uredil H. A. I. Goonetilleke (1975), britanske poglede na šrilanške domačinke pa je na kratko obdelala Elizabeth J. Harris (2001).

posebno pa od konca druge svetovne vojne po različnih ključih umešča na klasičen (ali pa kar »kanonski«) antropološki zemljevid.

Na grobo lahko te intelektualne tokove razdelim na avtorje, ki so svoje kariere na zahodnih univerzah ustvarili skozi antropološko preučevanje šrilanškega budizma (na primer Michael Carrithers, Richard Gombrich, Bruce Kapferer, Gananath Obeyesekere, H. L. Seneviratne in Stanley Jeyaraja Tambiah), ter na avtorje, ki so se v prevladujoče citatne verige vpletli prek antropološkega preučevanja nasilja na primeru šrilanških šestindvajsetletnih težav z etničnim (in vmesnim medgeneracijskim) oboroženim konfliktom (na primer Alex Argenti-Pillen, James Brow, Valentine E. Daniel, Michael Roberts in Jonathan Spencer). Seveda niti »tematska pokritost« niti ta »seznam« nikakor nista izčrpna, kot tudi ni stroge ločitve posameznih avtorjev na eno ali drugo stran. Nekateri, kot na primer Tambiah (1992), so se pač lotili obojega: (političnega) budizma in iz tega sledječega nasilja ali pa – kot na primer Kapferer (1988) – raziskovanja temeljev za etnično nestrpnost in nasilje skozi sinhalske eksorcistične rituale, ki pa so bili hkrati integralni del budistične kozmologije in budističnega panteona.

Ne gre pa pozabiti, da je Šrilanka tudi v zlatih časih britanske funkcionalistične antropologije dobila temeljne »vaške« monografije (Leach, 1961; Yalman, 1967), ki so bile poleg kastnega sistema, plemen, demografije, religije in poljedelstva že tako sestavni del klasičnega študija južne Azije in Indije (Hockings, 1996). Druga težava teh seznamov pa se nanaša na meje antropologije ter na s tem povezano vprašanje smisla razvrščanja raznolike produkcije del, ki se dotikajo socialnih, kulturnih, političnih, ideoloških, prostorskih in še kakšnih vprašanj na različne humanistične in družboslovne znanosti. Posebno je to vprašanje aktualno za Šrilanko, ki »uradne antropologije« v svojih znanstvenih ustanovah, na univerzah, inštitutih in podobno nima, se pa antropologi najpogosteje – kot na primer na najstarejši Univerzi v Peradeniji (*Univeristy of Peradeniya*), na Univerzi Colomba (*University of Colombo*) in na Univerzi Ruhune (*University of Ruhuna*) na južni obali Šrilanke – potem znajdejo na oddelkih za sociologijo.

Potem ko obdelam nekaj pogledov na reprezentacije turistične Šrilanke in s tem povezane načine reprezentiranja prostora v okvirih sodobne antropologije na splošno, se posvetim posameznim označevalcem, ki danes tvorijo pomembne implikacije vzpostavljanja pogojev za turizem. To so predvsem konvencionalni nabori podob in vsebin, ki naj postanejo del turistične ponudbe tudi v živo. Kratko izhodišče tega sklopa je, da gre za uprizarjanje avtentičnosti (MacCannell, 1976, 91–107) ali pa za udejanjanje dediščinskih diskurzov (Kravanja, 2005, 62–70). Ti procesi pa nikoli ne potekajo gladko in brez temeljnih težav, ki jih mora razreševati vsaka nastajajoča turistična destinacija (glej na primer Kozorog, 2009).

Prva težava reprezentacij turističnih prostorov je vprašanje nabora dediščine, ki bi bil hkrati dovolj konvencionalen in dovolj »avtentičen«. V knjigi se tako v posebnem poglavju sprva posvetim konstrukciji in političnoideološki uporabi budizma, ker je to eden od bistvenih označevalcev eksotičnosti za zahodne turistične trge. Toda v poglavju pokažem, da se je budizem kot ena od »svetovnih religij« konstituiral eksplicitno skozi interakcijo z zahodnokrščanskimi predstavami o tem, kaj je (še) religija, kaj pa je zgolj zbir poganskih zablod. Budizem je lahko postal nacionalna dediščina Šrilanke šele potem, ko je postal del zahodnih religijskih projektov (kot na primer krščanstva in teozofije) ter se na tej podlagi uspešno internacionaliziral. Slednje je sicer potekalo skozi vzajemno delo ključnih posameznikov na obeh straneh, toda današnje označevanje prostora z budističnimi simboli in pripadajoče vzdrževanje nacionalne sinhalske zgodovine je nenazadnje privzel tudi (bolj ali manj »kulturni«) turizem. Zgodba je v povezavi s politiko identitet veliko bolj kompleksna, kot bi to bila preprosta skrb za raziskovanje, varovanje in promocijo nacionalne in svetovne dediščine.

Druga težava reprezentacij turističnih prostorov je vprašanje tistih prostorov in praks, ki nikakor ne morejo spadati v pristočni turizem, ker so bodisi moteči bodisi nevarni. Tako se tukaj najprej posvetim vprašanju, kako je priljubljeni popotniški vodnik *Lonely Planet* v svoj nabor »obiska vrednega« vključeval območja, ki so bila prizadeta z državljansko vojno, potem pa odprem še vprašanje izkustva tistih značilnosti vsakdanjega življenja Šrilančanov in Šrilančank, ki jih med konvencionalnimi nabori turističnih zanimivosti ni mogoče najti drugače kot v obliki bežnih opozoril.

S slednjim v knjigi postopno že uvedem njen drugi del, ki se nanaša na etnografsko-popotniško izkustvo in konča s temeljnim razmislekom o statusu ETD v antropologiji. V tem delu se po razgledu čez klasično interakcijsko paradigmo v antropologiji najprej teoretsko posvetim vprašanju preostankov interakcije. Kaj je tisto, kar vedno znova zaobide medčloveško interakcijo, kar ostaja zunaj »intersubjektivnega«? Tukaj si izdatno pomagam z Lešnikovo (1997) obravnavo Althusserjevih ideoloških aparatov države in interpelacije individuuma v vsakokratni subjekt različnih »kulturnih prtljag«, ki jih kot posamezniki ne le nosimo s seboj, ampak so naš sestavni del, iz katerega se označujemo in identificiramo glede na vsakokratne okoliščine. S tem si odprem pot h »gostim opisom« (Geertz, 1973a) šrilanških turističnih miljejev, pri čemer neposredne zgodbe iz lastnega ETD venomer vzporejam z drugimi etnografskimi zapisi iz Šrilanke in jih interpretiram glede na široko zgodovino interakcij Šrilanke z »Zahodom« iz prvega dela knjige.

Ko se antropolog znajde »na terenu« in se mora za to, da ugotovi potek svojih sklepanj ob različnih interakcijah z okoljem in ljudmi (ter s svojimi omejitvami

ob tem), za nazaj oprijemati takšnih ali drugačnih strategij urejanja gradiv, se po utemeljitelju ETD z začetka 20. stoletja Bronislavu Malinowskem (1984) zgodi ključna »magija etnografije« (Stocking, 1983a). V zadnjem razdelku knjige ponovno premislim status in logiko ETD v sodobni antropologiji. *Etnografijo očitnosti* (Kravanja, 2008), ki sem jo v navedenem članku nastavil kot preliminarni pregled teorije ETD, v tej knjigi nadgradim in dodatno osvetlim z razmislekom o subjektu ter procesih subjektivacije. S tem pričujočo »topografijo interakcijskega prostora« medosebnih srečanj in praks v turističnih kontekstih Šrilanke utemeljum v smislu raziskovanja (etnografskega) raziskovanja. Sklepna faza te knjige je torej epistemološki premislek o tem, kako lahko sodobni etnografski postopki in pisanje prispevajo k reprezentacijam različnih svetov ter njihovih prežemanj v času, ko se zdi, da nove tehnologije reprezentiranja podob in komunikacij ter široka dostopnost potovanj sleherniku omogočajo, da se sam dokoplje do adekvatnih vpogledov v sodobni svet.

Katere vsebine in teorije so se še vpletle v pričujoče delo, je tukaj nemogoče na kratko pojasniti. Zato se bom podal na zapleteno pot razumevanja otoka in države Šrilanke, ki sem ju imel priložnost spoznavati v nekaj kratkih in kratkočasnih, včasih pa tudi neskončno dolgih in dolgočasnih obiskih. V naslednji fazi bom tako pojasnil, kako sem se znašel pred raziskavo turistične Šrilanke, kaj je vplivalo na strategije njene izvedbe ter kako sem zbiral različna gradiva in krmaril med njimi, da so vsaj nekatera našla svoje mesto tudi v pričujočem besedilu.

1.1 Začetki in iskanja oprijemljivih predmetov

V Šrilanki sem kot tujec na začetku etnografske poti doživiljal zelo raznolike situacije, ki so se druga za drugo odvijale prej nepredvideno in kaotično kot pa usklajeno s tistim, kar sem takrat mislil, da bo tvorilo moj etnografski vsakdanjik.

Prvi raziskovalni program za Šrilanko sem sestavil maja 2002, takoj po zaključnem magistrskem delu na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani (v nadaljevanju OEKA) (Kravanja, 2002). Kot mladi raziskovalec sem namreč takoj po magisteriju želel nadaljevati usposabljanje v okviru tega statusa in tako sestavil program za doktorsko disertacijo, hkrati pa sem dobil priložnost za redno zaposlitev na OEKA kot visokošolski sodelavec (asistent) za področje kulturne antropologije. Ta raziskovalni program torej formalno ni bil več takoj potreben.

Z novim študijskim letom v jeseni sem se znašel v vakuumu opravljanja novih pedagoških obveznosti, s kopico povsem novih predmetov (primerjaj Crick,

2007, 69), za katere seveda nisem imel vnaprej pripravljenih vsebin, saj smo tudi pripravo za izvajanje študijskega programa krpali tako rekoč čez noč. Intenzivno sprotno pripravljane in izvajanje teh vaj je torej trajalo ves prvi semester,¹¹ ko o zastavljeni šrilanški raziskavi v mojem mentalnem dometu ni bilo in ni moglo biti ne duha ne sluha.

Februarja 2003 sem se torej v Šrilanko odpravil brez omembe vredne študijske priprave, kot bi bilo to normalno za konvencionalno sosledje izvedbe etnografskega raziskovanja. V žepu sem imel le zgoraj omenjeni program (vedel sem torej, kaj me bo na otoku okvirno zanimalo), vse ostalo pa se je ob časovni stiski končevanja semestra skoncentriralo okoli golega pripravljanja na potovanje. Ker sem prvič potoval izven Evrope in prvič za nekoliko daljši čas (takrat dva meseca), je bila mrzličnost teh priprav toliko bolj intenzivna, saj se mi dejansko ni sanjalo, kako se bom v Šrilanki znašel. O etnografski raziskavi v Šrilanki sem, skratka, takrat vedel več kot o možnostih osebnega izkustva Šrilanke, ki je bilo pred mano.

Predmet moje takratne raziskave je bil preučiti, kako se spreminjajo verske prakse pod vplivom globalizacije. Na terenu naj bi se osredotočal na življenje različnih templjev, udeleževal bi se romanj na svete kraje in k verskim voditeljem ter karizmatičnim gurujem, pri tem pa bi bil posebno pozoren na posameznike, ki prihajajo na otok z namenom, da se v odmiku od domačega okolja spremenijo skozi izkušnjo budizma, za katerega sem predvideval, da – ustrezno komodificiran (to je poblagovljen) za tujce – predstavlja prej instant različico »pravega budizma« za doseg nekakšne »saharinske svetosti« (Lyon, 2000, 15), po kateri hlastajo zahodni duhovni iskalci na vzhodu. Ravno prek praks in razmišljanj tovrstnih »nirvaniziranih zahodnjakov« sem pričakoval, da se mi bo odstrla etnografska osnova za povezavo med globalizacijo in religijo na primeru Šrilanke. Pomembno vlogo je torej že v prvotni zasnovi raziskave igral turizem oziroma specifična vrsta turizma, ki ga na zahodu motivira duhovno iskanje v »avtentičnem«, »izvornem« ali »naravnem« okolju azijskih religij in filozofij.

Na tak način sem si torej tudi predstavljal predmet raziskave v Šrilanki, preden sem začel dejansko raziskavo in študij njenega reprezentiranja: »pestro in barvito«, »tropsko«, »začinjeno«, »odišavljeno« in podobno. Od različnih danes bolj ali manj

11 Na pobudo našega takratnega profesorja Boruta Brumna smo že takrat na OEKA imeli dogovor o možnosti zgoščenega oziroma dvojnega opravljanja pedagoških obveznosti v enem semestru, da smo si s tem lahko pridobili čas tisti, ki smo se odločili za daljše terenske raziskave v tujini. Druge možnosti za takšno terensko delo praktično ni bilo vse do danes, saj je institut sobotnega leta v slovenskem visokem šolstvu zgolj lepa besedna zveza; in tudi če bi sobotno leto bilo realna pravica zaposlenih, o tem asistent – ravno tako realno – pač ne bi mogel niti sanjati.

bivših popotniških navdušencev za južno Azijo in Indijo¹² sem priložnostno izvedel, da je Šrilanka v primerjavi z Indijo za potovanje manj zahtevna (»urejen javni prevoz«), bolj obvladljiva, predvidljiva in dostopnejša.

Šele v drugi fazi te raziskave sem načrtoval etnografiji (kot besedilu) dodati podatke iz panoramske slike (angl. *broad picture*) ali – kot se je slikovito izrazil Clifford Geertz (2000, 225–227, 236) – panoptičen pogled ali pogled iz balona. Globaliziranje Šrilanke bi na eni strani vključevalo najbolj dominantne povezave otoka z zunanjim svetom, kot na primer vplive tehnologij na način življenja, dediščinskih diskurzov na svete kraje, indijske filmske produkcije ter svetovne popularne glasbe na verske vrednote in podobno, na drugi strani pa bi bil pozoren na procese »indigenizacije modernosti« (Sahlins, 1999, ix–x) in odgovarjal na vprašanja, kako učinke globalizacije urejajo (in uporabljajo) domačini v okviru lastnih kulturnih in religijskih dispozicij, z lastno politiko in poetiko. Zanimalo bi me torej, kako vplivi globalizacije utrjujejo in spreminjajo »inherentno šrilanške« kulturne in religiozne vsebine ter kako se globalni tokovi odražajo v kulturnih in verskih praksah Šrilanke.

Prikaze realizacij kulturnih in religioznih shem mišljenja in življenja ljudi v Šrilanki glede na sodobne pragmatične funkcije (Sahlins, 1999, xv) sem nameraval primerjati s podobnimi procesi v drugih delih sveta (na primer na Kanarskih otokih, glej Macleod, 1999), da bi tako »uradne« poglede na globalizacijo predstavil v luči »popularnih« pogledov na religijo in poskušal ustvarjati dialog med njimi s stalnim spraševanjem, kako ljudje, ki so vpleteni v določene (verske) prakse, interpretirajo to, v kar so vpleteni in kar počnejo.

Vprašanje, kako na verskih praksah brati globalne tokove, bi bilo sicer lahko zanimivo. Nenazadnje to ni prav daleč od še bolj ohlapnega vprašanja interakcije med domačini in tujci, s katerim sem se neizogibno in dokaj »trdo« srečal ob prvem prihodu v Šrilanko in o čemer bom še izdatno pisal v tej knjigi. Preden pa grem na to raven transformacij razumevanja, obnašanja in delovanja v privajanju na novo okolje ter k problemom njihovega vpliva na in uporabnosti za konkretno ETD, bi

12 Generacija »otrok cvetja« oziroma kar »duh časa« konca šestdesetih in začetka sedemdesetih let sta bila v tem pogledu posebna. Mladi so takrat z načinom življenja javno prakticirali različne oblike protesta proti materializmu, vojnem, izkoriščanju ljudi in narave in tako naprej. Ekološko prijazno potovanje z avtostopom z minimalno prtljago in nekaj drobiža je bilo v tistem času množično, posebno pa je te generacije privlačil vzhod. Med najbolj popularnimi sta bili indijska plaža Goa in nepalski Katmandu (angl. *Katmandu*). Potovanje v Indijo po kopnem je bilo za takratno zahodno mladino uveljavljena »romarska pot«. Tako imenovana pot hipijev (angl. *hippie trail*) je vodila od Carigrada prek Irana, Afganistana in Pakistana do Indije ter Katmanduja, potovanja pa so bila tako množična, da so od Carigrada do Delhija vozili tudi redni, tako imenovani magični avtobusi (glej MacLean, 2007). Kot mi je karikirano povedala ena od sogovornic iz te generacije, so mladi v sedemdesetih letih tako množično odhajali v Indijo s kombiji tudi iz Slovenije, da »je bilo mogoče na ljubljanskem Dolgem mostu dobiti avtostop do Delhija«.

rad opredelil nekaj dispozicij, ki sem jih bolj ali manj nevede prinesel s seboj na otok in ki so usmerjale moje vsakdanje početje bolj, kot sem se v tistem trenutku sprti zavedal, ter s tem vplivale tudi na temeljni potek raziskave.

1.1.1 Omejitve terenske raziskave, ki pravzaprav niso omejitve

Zgoraj omenjene časovne omejitve, ki mi jih je nalagalo pedagoško delo, so bile zgolj eden od normalnih potekov načrtovanja delovnega leta. Druga stvar pa je raziskovalčev čas oziroma to, kar je Johannes Fabian (1983, 107) imenoval »časovna ekonomija antropološke raziskave«, kjer ne le da je čas raziskave obdobje, ki naj traja vsaj eno leto – tako vsaj po konvencionalnih priporočilih Bronislawa Malinowskega (1984, 1–25) – ampak je pomembno, kako je ta čas izrabljen. Če se antropolog na primer predhodno že nauči domačinskega jezika, potem se s tem razume, da »prihrani čas« raziskave. Če torej pri raziskavi uporablja vnaprej pripravljene tehnike in orodja, s tem »pridobi čas«. Dobra uporaba časa je tudi redno pisanje terenskih zapiskov pred spanjem, medtem ko nespečnost, ure čakanja in podobno v tovrstni empiristično usmerjeni tradiciji razumemo kot slabo izrabo časa. Fabian (1983, 107) v taki časovni naravnosti terena, ki poleg favoriziranja brezglave storilnosti ter potiskanja v ospredje vizualnih in besedilnih informacij spregleda tudi informacije o vonjavah, zvokih, okusih, otipih in podobnem, vidi globoko vsajeno vnaprejšnje zanikanje sočasnosti z domačini.

Tukaj nimam namena opisovati nekakšnih občutkov krivde v tistih trenutkih bivanja v Šrilanki, ko sem preprosto ždel na kakšnem prijetnem mestu in počel nič, ker se niti ne spomnim, da bi me taki občutki kdaj obšli. Normalno je, da je ritem terenske raziskave sestavljen tudi iz čakanja in »visenja« s soljudmi ali brez njih. Normalno je tudi, da niso vsi pogovori usmerjeni v zbiranje nekakšnih »podatkov«. Abnormalno bi bilo kvečjemu, če bi se slepil, da je edina možnost vednosti tista, do katere pridem prek objektivnih zakonitosti, kot so strukture, zakoni, sistemi razmerij in podobno. To je nenazadnje – tako Pierre Bourdieu (2002, 44–45) – razlika med »učeno in praktično vednostjo«. Nasproti »težnji k *intelektualizmu*« je tako Bourdieu postavil:

Praktično razmerje, ki ga etnolog vzdržuje s svojim objektom, tj. razmerje *tujca*, ki je izključen iz resnične igre družbenih praks, ker v opazovanem prostoru nima svojega mesta in si ga tudi narediti ne more – razen po *izbiri* ali na način igre – je skrajna točka ali resnica razmerja, ki ga opazovalec hočeš nočeš zavestno ali ne vzdržuje s svojim objektom. Položaj opazovalca, ki se umakne iz okoliščin, v katerih se nahaja, zato da jih lahko opazuje, vodi v epistemološki pa tudi družbeni

prelom. Ta nikdar tako pretanjeno ne uravnava znanstvene dejavnosti kot takrat, kadar ni več videti kot taka, ampak vodi k implicitni teoriji praks, ki je v sorazmerju s pozabljanjem družbenih okoliščin, primer-nih za znanstveno dejavnost (Bourdieu, 2002, 56–57).

Z drugimi besedami, v času ETD v Šrilanki je bilo navadno potrebnega kar nekaj časa, da sem se naučil »nečesa«, kar mi je potem pomagalo pozabiti, da sem tam »zaradi raziskave«. Prav te izkušnje so bile tiste, ki so bile »najbolj raziskovalne« od vseh možnosti »raziskovanja«. Še z drugimi besedami: so bili časi, ko sem »kar delal«, ne da bi hotel kaj narediti, in ko sem »kar naredil«, ne da bi sproti vedel, da sem naredil tiste korake, za katere lahko retrospektivno rečem, da so bili »tisto«, po kar sem v Šrilanko pravzaprav šel.

V tem smislu je omejitev terenske raziskave glede na koristno izrabo časa ravno obratna: ko se mi je zdelo, da z ljudmi koristno izrabljam čas tako, da usmerjeno »raziskujem« posamezne teme, z njimi razčiščujem posamezna vprašanja, eksperimentiram z njihovimi zmožnostmi in nezmožnostmi in tako naprej, sem najbolj izgubljal svoj čas. Ko pa se mi je zdelo, da me je odneslo v nesmiselne interakcije in da sem se po neumnosti zapletel bodisi v nereflktirano užitarjenje in vrtince različnih »nebitvenih« akcij bodisi v nerazrešljive konflikte in nevarna druženja z enim nasproti drugim, sem svoj čas izrabil najboljše. Pri tem drugem sem se namreč učil interakcije v turističnih prostorih Šrilanke brez lastne vednosti, kar je nekako podobno, kot če rečem, da sem v teh kratkih obdobjih šel na začetek poti vpeljevanja Bourdieujevega *habitusa* teh prostorov v svojo vednost. Sam koncept habitusa bom na tem mestu pustil ob strani, ker ga razdelam kasneje, ko obravnavam širši kontekst turizma in turističnih praks, bom pa za boljše razumevanje te koristne izrabe časa ETD navedel še eno Bourdieujevo misel, ki se nanaša na nasprotno epistemološko stran ETD, ko pa se načelno »izgublja čas«:

Neprimerna udeležba subjekta v objektu ni nikoli očitnejša kot v primeru *primitivistične udeležbe uročenega etnologa ali mistika*, ki kot populistična zatopljenost še zmeraj igra na objektivistično distanco do predmeta, zato ker hoče igrati igro kot igro, medtem ko čaka, da bo iz nje izstopil, zato da jo bo opisal. To pomeni, da je udeležensko opazovanje v nekem smislu protislovje v besedah (saj je moral vsakdo, ki ga je izkusil, to potrditi v praksi); in da kritika objektivizma in njegova nezmožnost, da bi dojel prakso kot tako, na noben način nimata za posledico vnovične zatopitve v prakso. Udeleženska izbira ni nič drugega kot drugačen način, kako se izogniti vprašanju resničnega razmerja opazovalca do opazovanega in predvsem njegovih kritičnih posledic za znanstveno prakso (Bourdieu, 2002, 57).

To kritiko lahko na tem mestu osvetlim ne le z razlikami v interakcijskih praksah z ljudmi v turističnih prostorih kot zgoraj, ampak tudi z drugimi dejavnostmi, ki so spremljale ETD ter so bile na prvi pogled nujno zlo urejanja in organiziranja življenja na otoku, kasneje pa se je marsikatera od njih izkazala natančno za tisto izkušnjo, ki mi je dodatno utrjevala sprotni »praktični čut« (Bourdieu, 2002) in ki sem ga seveda za nazaj in sproti uporabljal v glavnem brez lastne vednosti. Naj se sliši še toliko banalno, toda zopet gre za omejitve, ki pravzaprav to niso bile.

Prve tovrstne omejitve so bile finančne, zaradi katerih si udobnega položaja »raziskovalca«, ki prihaja »na teren« po »podatke« in se vrača med »svoje ljudi«, pogosto nisem mogel zamisliti. Seveda ne morem trditi, da si teh omejitev nisem tudi sam zavestno izbral, saj mi je bilo tako ali tako jasno, da bom na ta način že v osnovi prišel bliže vsaj vmesnim prostorom med domačini in tujci, če ne kar do samih prostorov domačinov. Vprašanja o tem, kako pristopiti k lokaciji, ali se je smiselno v Šrilanki predhodno obrniti na kakšno institucijo, ki bi me vpeljala v terensko raziskavo in mi mogoče predlagala lokacijo, ali bi si bilo morda smiselno v državnih institucijah urediti kakšno raziskovalno vizo in podobno, so zvođenela v zgoraj opisani hektiki pedagoškega dela ter priprav na potovanje, zbiranja informacij, zagotovitev denarja, ustrezne zdravstvene varnosti in zavarovanja, kupovanju vsega mogočega (česar potem tako v glavnem nisem potreboval) in tako naprej.

Tako sem prvič leta 2003 »kar šel« in si svojo turistično vizo (ki avtomatično ob prihodu traja en mesec)¹³ v Imigracijski pisarni v Colombu – tako kot številni drugi turisti – podaljšal na dva meseca, kolikor sem pač takrat tam ostal in se torej na otoku znašel kot nič-posebnega-eden-od-mnogih belcev v turistični Šrilanki, tipa SNP (to je svobodni neodvisni popotnik; angl. *FIT – Free Independent Traveler*; Crick, 1989, 313). Omejitev turistične vize tudi na naslednjih poteh v Šrilanko, leta 2004 (štiri mesece) in leta 2006 (tri mesece), ni zares predstavljala težave, ampak predvsem prednost. Zaradi tega sem namreč izkusil njeno podaljševanje v omenjeni pisarni in se tako rekoč kot »ilegalni raziskovalec« v prvih dveh terenih moral – tako kot vsi ostali – vreči v boj z nepregledno gručo ljudi v kaotičnem postopku pridobivanja vseh potrebnih preverjanj, podpisov in žigosanj, leta 2006 pa sem – zopet tako kot vsi ostali – elegantno s številčkico svoje vrste pristopil k okencu prestavljene in na novo urejene imigracijske pisarne v drugem predelu Colomba ter plačal – drugače kot v prvih dveh letih – razumno in predvidljivo vsoto za podaljšanje vize, ker je v vmesnem času Slovenija vendarle prišla v šrilanške

13 To ugodnost avtomatične vize ob prihodu pa je januarja leta 2012 nadomestil nakup vstopne vize na spletni strani Oddelka za imigracije in emigracije Šrilanke (www.eta.gov.lk/slvvisa/, citirano 10. september 2012). Iz tega nakupa so »na podlagi recipročnosti« izvzeti zgolj državljani Maldivov in Singapurja ter, normalno, otroci do dvanajstega leta starosti.

registre kot evropska država, skupaj z Nemčijo, Avstrijo, Anglijo in ostalimi, ne pa v »plačilni razred« recimo Avstralije ali Nove Zelandije.

Naslednja omejitev, ki me je glede na zavest o mojem »pravem poslanstvu« v Šrilanki na začetku ves čas nekoliko žulila, je bilo dejstvo, da nihče na ustreznih domačih humanističnih in družboslovnih institucijah, predvsem pa na univerzah ni vedel, da nekdo iz sorodne institucije v Sloveniji v Šrilanki opravlja ETD. Menil sem, da se preprosto spodobi, ne zaradi raziskave, ampak zaradi tega, ker »je tako prav«, da morajo vsaj nekatere institucije dobiti na znanje mojo etnografsko prisotnost. Na oddelke za sociologijo Univerze v Peradeniji, Colombu in Ruhuni sem se preprosto pojavil iz nič, z nekaterimi profesorji opravil kratke intervjuje o tekočih raziskavah in si tako slednjič v Peradeniji pridobil vstop v osrednjo knjižnico Filozofske fakultete ter med naslednjima dvema terenoma na učiteljskem seminarju njihovega Oddelka za sociologijo opravil dve predavanji. Če danes retrospektivno pogledam na ta pristop, bi si s formalnim načinom najave po elektronski pošti sicer zagotovil dober občutek, preden bi se »kar pojavil«, toda glede na to, kako interakcija deluje tudi v univerzitetnih okoljih Šrilanke – počasi ter hkrati s spoštljivo in jasno vidno hierarhično formalnostjo – bi s tem lahko naletel tudi na gluha ušesa, dokler se pač tako ali tako ne bi »kar pojavil«.

Ob vstopu v Šrilanko torej nisem poznal nikogar, ki bi vedel, da v državo prihajam z namenom opravljanja ETD. Tako sem tudi v odnosih z ljudmi, ki sem jih srečeval in spoznaval, na začetku pristopal neformalno, pogosto pod krinko turista, za kar pa so me tako ali tako vztrajno označevali tudi potem, ko sem marsikateremu novemu znancu in kasneje tudi »prijatelju« ali skupini »prijateljev« poskušal natančno razložiti, s kakšnimi vprašanji se trenutno ukvarjam v okviru svoje raziskave.

Malcolm Crick, sicer eden redkih tujih antropologov, ki so opravili etnografsko raziskavo turizma v Šrilanki, je v svojem oddaljenem pogledu na leta 1982¹⁴ opravljeno raziskavo v Kandyju, katere rezultate pa je objavil šele po dvanajstih letih (Crick, 1994), izpostavil svoj takratni »postmoderni« (in za nekatere njegove kolege »heretični«) predlog o prekrivanju antropološke in turistične identitete, ki je implicitno pomenil, da je v antropologiji turizma poleg narave turizma treba osvetliti tudi naravo antropologovega prizadevanja. Pri tem je pojasnil, da je bila njegova fascinacija nad to temo brez dvoma tudi anksioznost, s katero se je soočal v novem in neznanem okolju kandyjskih ulic v osrednji Šrilanki.

V času pisanja od sredine osemdesetih let naprej je sicer odločitev za reflektivni slog utemeljeval s splošnim vzdušjem med takratnimi pionirskimi antropologi

14 V tem letu je bil v Šrilanki vrhunec prihodov mednarodnih turistov, že takoj v naslednjem desetletju pa so zaradi krvavih spopadov, pogromov etničnega konflikta in drugih dejavnikov prihodi mednarodnih turistov začeli bistveno upadati (Crick, 2007, 69–70).

turizma, saj je vprašanje, zakaj je bilo polje turizma v antropologiji dotlej toliko časa spregledano, ostajalo odprto. Glavna težava je seveda bila, da je turizem posredno ali neposredno, potencialno ali eksplicitno že bil prisoten povsod, antropologi pa so še vedno opisovali »svoje« družbe, kot da turistov ne bi bilo. Crick je razlog za to ignoriranje turizma v osemdesetih letih videl v »sorodstvu med turizmom in antropologijo« ter v nekakšni ogroženosti, ki so jo nekateri antropologi mogoče čutili ob tem (Crick, 2007, 66–67).

Danes je to prekrivanje antropološkega in turističnega jaza tako očitno in normalizirano dejstvo, da bi bilo pravzaprav čudno, če bi kdo to resno problematiziral. Turiste, popotnike, iskalce, avanturiste, prostovoljce, tako ali drugače integrirane tujce in obiskovalce in podobno lahko potencialno srečamo povsod. Marsikateri od njih je v smislu poznavanja »situacije«, »stanja stvari«, ljudi, zgodb, krajevne zgodovine, znanja jezika in spretnosti komuniciranja daleč bolj izkušen kot sveže prispeli antropolog. Ta tujec sicer ni nujno, da je antropolog, etnolog, folklorist, družboslovec, humanist in podobno, lahko pa tudi, da je, pa se pač vrača na svoje počitnice na iste kraje, brez namena, da bi v zvezi s tem kaj napisal in objavil.

V osnovi je tukaj pomembna razlika z ETD v tem, da ga vodijo okvirna teorija in raziskovalno vprašanje ter okvirna etnografska intencionalnost oziroma osredotočenost na nenehno željo, da bi nazadnje lahko vedel vsaj toliko, da bi to vedenje bilo pregledno in sistematizirano v taki obliki, da je mogoče z njim komunicirati v antropološki skupnosti. Da se včasih vmes zgodi tudi kaj drugega, je – če vsaj v grobih obrisih sledim temu, kar razumem pod »teorijo prakse« Pierra Bourdieuja (1977; 2002) – bistveni bonus siceršnjemu študiju virov in literature.

Malcolm Crick je ob refleksiji na svoj drugi, »nešrilanški« projekt v avstralskem Maldonu, ko je, namesto da bi se ukvarjal s svojo raziskavo, izpopolnjeval in urejal lokalne arhive za zgodovino zadnjih petdesetih let, opazal, da so ljudje medtem preprosto že pozabili, zakaj je sploh »tam«. Postal je neke vrste član skupnosti, kasneje pa ga je skrb, da bo zaradi te dodatne vloge preveč vplival na teren, ki ga je nenazadnje hotel raziskati, vzpodbudila, da se je lotil polstrukturiranih intervjujev s pomembnimi ljudmi v naselju. Iz te izkušnje je izpeljal naslednje:

Opazovanje z udeležbo zahteva dve nekako različni aktivnosti – udeležbo in opazovanje. Razmerje med njima se verjetno enormno razlikuje od antropologa do antropologa in od projekta do projekta (Crick, 2007, 74).

Okoliščine, v katerih pripravljamo in izvajamo naše terenske raziskave, so torej bistvene za naravo naših teoretskih spoznanj in napredovanja v poznavanju problematike, ki smo si jo preliminarno zamislili, da jo bomo obdelali. Nenazadnje je

turizem poleg poslovne prakse in industrije samostojna veja znanja, ki je v marsičem drugačna od antropologije turizma. Malcolm Crick je ob pregledovanju literature na to temo (1989) ugotavljal, da »ima turistična industrija o sebi zelo visoko mnenje, tako visoko, da je njene analize pogosto težko ločiti od odnosov z javnostmi (angl. *public relations*)« (Crick, 2007, 67).

Naslednja omejitev, s katero sem se srečal med terensko raziskavo v Šrilanki, ne da bi sproti vedel, da je bila pravzaprav omejitev, so bile lastne predhodne izkušnje z ETD. Na tem mestu sicer ne morem podrobno elaborirati svoje avtoetnografije (glej Chang, 2008) ETD, v grobem pa lahko vsaj v nekaterih točkah opozorim na »senčno stran« ETD (McLean in drugi, 2007) in dejstvo, da se številni pomembni dogodki v toku ETD lahko zgodijo kot »neštete srečne najdbe, ki bi se utegnile izmuzniti manj izurjenemu pogledu, ter številne restrukturacije, ki za seboj vsakič potegnejo vnovično opredelitev smisla prvin, ki so že vključene v sistem« (Bourdieu, 2002, 17).

Prve omembe vredne terene sem opravljal v Breginjskem kotu med letoma 1996 in 2002. Že na enem od prvih takih ETD sem takrat v okviru Študentskega kulturnega centra (ŠKUC) na Breginjski kot poskušal pogledati skozi oči tujca z vodenjem udeležencev mednarodnega delovnega tabora *Service Civil International (SCI)* po vaseh Breginjskega kota (Kravanja, 1999). Institucionalizacija prisotnosti teh taborov (Robidišče, 1996–2002) na »kulturni sceni« Breginjskega kota je celo skupino¹⁵ pahnila v organizacijo kulturnega festivala in kulturnorevitalizacijskih dogodkov, socialno pomoč, sodelovanje pri spravilu sena, boje za prostor, termine, avtorske pravice, avtoriteto nad reprezentacijami dediščine, soočanje z novim vikendaštvom in tako naprej. Iz tega – z moje strani tudi muzeološkega prizadevanja – je sicer nastala diplomska naloga in kasneje prva generalizacija »z distance« približno desetih let (Kravanja, 2005), pri čemer sem prvič »kar pisal« to, kar sem »kar vedel« (in to lahko danes poimenujem etnografija).

Nadalje sem se v Breginjskem kotu »resno« lotil ETD za magistrsko raziskavo svetih prostorov ter s tem povezanih vaških katoliških skupnosti in pokrajine. V sledenju načelu raziskovanja »topografije moči«, ne pa podleganju »moči topografije« (Gupta in drugi, 1997c, 34–35) sem sicer poiskal ključne posameznike (duhovnik, lokalni kulturni menedžerji in politiki, muzealci in podobno) ter z njimi v pogovorih razčistil nekaj vprašanj, toda večino časa sem »na terenu« preživel na različnih srečanjih skupnosti ob krščanskih praznikih, skrit za fotografskim objektivom. Ta vloga, ki sem si jo v svoji »delovni prizadevnosti« seveda določil sam, mi je v očeh domačinov pripela nekakšno novinarsko identiteto. Izkoristek te enormne količine posnetih

15 Karmen Jernejčič, Zorko Škvor, Simon Skočir, Simon Škvor in avtor.

fotografij dogodkov je bil slednjič dokaj mizeren (Kravanja, 2002; 2007), toda: saj pravzaprav ni šlo za fotografije, ampak za občutek, da prizadevno opravljam ETD.

Tudi ta fotografska praksa me je seveda srečala v Šrilanki, posebno v času prvega ETD leta 2003, ko sem determinirano fotografiral vsemogoče »kuriozitate«, predvsem pa verska obeležja, templje, cerkve, mošeje, romarske dogodke in procesije, tržnice, živali, rastline, ljudi, predmete, hiše, pokrajine in podobno. Zopet je bilo tega odločno preveč, toda v Šrilanki je ta »praksa« dobila povsem novo implikacijo: vizualne podobe so gibalo turizma. Kar uokviri fotoaparata, je v bistvu zadostitev pričakovanemu, in tako je okvir posnetka predvsem izključitev in vztrajanje pri znanem. Ne le da je fotoaparata simbol turista, »turist je kamera« (Beek, 2002, 11). Njegov pogled je objektiv, ki uokviri pokrajine tako, da definira tudi sebe, predvsem v očeh drugih, katerih podobe producira, hkrati pa njegovo percepcijo krajev oblikujejo tudi profesionalne fotografske podobe (Urry, 1990). »Povezave med modernim turizmom in fotografijo služijo za poudarjanje tega, da je vizualna potrošnja postala eden od prevladujočih načinov, kako se družbe ograjujejo od posameznih okolij« (Crawshaw in drugi, 1997, 194).

Zgornje omejitve, ki so enkrat bolj, drugič manj vplivale na ETD v Šrilanki, predvsem ne predstavljajo nujnega zapiranja praks ETD, ampak pogosto ravno obratno: prav iz njih je postopno nastajal predmet raziskave, ki se je po prvem ETD leta 2003 izkristaliziral v nekaj povsem drugega, kot sem v začetku mislil, da se bo. V tem je sicer kar nekaj pomembnih implikacij, ki bi pravzaprav lahko na novo postavljale stara vprašanja, na katera so že podani nekateri teoretski odgovori, kot je na primer osvetlitev vprašanja »Kaj je narobe z etnografijo?« (glej Hammersley, 1992). Praksa ETD se iz epistemološkega zornega kota vedno znova izmika teoretskim željam pišočega etnografa. Deskripcija naj sama po sebi še ne bi bila teorija, toda ker se vsak študij ključnih primerov in opis vpogledov že nujno naslanja na nekakšne koncepte, je tudi deskripcija v svojem bistvu, čeprav zgolj v začetnih obrisih in torej potencialno, že teoretična (Hammersley, 1992, 13; primerjaj Cerwonka in drugi, 2007).

1.1.2 Gradivo v retrospektivi

Izbira prvoosebni izkušenj »za objavo« je močno odvisna od narave gradiva, ki sem ga v zvezi z raziskavo ustvarjal pred in med vsakokratnim ETD ter po njem. V metodološkem smislu naj bi vsaka raziskava imela vsaj okvirno definirane naslednje odločitve:

- a) odločitev o raziskovalni strategiji: na primer ali gre za skupinsko ali individualno, za kvantitativno ali kvalitativno, kabinetno ali terensko raziskavo;

- b) odločitev o raziskovalnih pristopih: na primer ali gre za aplikativno raziskavo, raziskavo primera, eksperiment in podobno;
- c) odločitev o tehnikah raziskovanja: na primer ali bomo uporabili študij dokumentov, opazovanje, intervjuje, vprašalnike in tako naprej.

Polja zbiranja gradiva v samem procesu ETD poleg branja, poslušanja, gledanja, vohanja, tipanja, okušanja in tako dalje obsegajo tudi izbiranje, izpraševanje, povzemanje, organiziranje, pisanje, predstavljanje in osvetljevanje že zbranega gradiva – pač tistega, ki je morda »zbrano« na čisto zdravorazumski ali kar pozitivističen (in pogosto vizualističen »tako-to-je«) način. Zbrano gradivo je nadalje odvisno od dostopa do raziskova(l)nega okolja in ljudi ter od etičnih temeljev, ki so morda najpogosteje izzvani v kakšni ekstremni situaciji (na primer sodelovanje pri nelegalnih dejavnostih, nasilju, izdaji in podobnem). Gotovo je zbrano gradivo odvisno od našega predmeta raziskave, predhodnega razmisleka o izbiri tehnik in metod, ki jih bomo uporabili, pa tudi od tega, kako gradivo že v času ETD preliminarno urejamo, arhiviramo in ga pripravimo na nadaljnjo analizo (Blaxter in drugi, 2002, 55–58, 62–96, 153–191).

Lastno gradivo iz šrilanške raziskave lahko torej v najboljšem primeru vidim kot nujno nedokončan rezultat procesa ETD, ki ga lahko po različnih ključih kontekstualiziram, primerjam z drugimi gradivi, mu dodajam različne poudarke in iz njega glede na različna izhodišča vedno znova »črpam«, dokler mu obvezno ne »poteče rok trajanja« ter postane bolj ali manj sveženj »starih novic«. V najslabšem primeru bi svoje gradivo videl kot »avtentičen dokument« ETD, ki ima prav zaradi etnografske prisotnosti prav tam in prav tedaj zgodovinsko ali nekakšno dokumentarno vrednost in je torej to že samo po sebi »gradivo artefakt«. To pomeni, da je predpostavka o čistem gradivu, ki ga »zberem« na terenu in »uporabim« v končnem poročilu s terena, šele stvar lastne odločitve oziroma določitve, katero je tisto »čisto« (generično, avtentično) gradivo, kje pa je že »kontaminirano« s konteksti, primerjavami, poudarki in tako dalje. Čisto gradivo je torej dobesedno izmišljotina, ki je rezultat zgolj enega od načinov njegove kategorizacije, in sicer razdelitve na gradivo »s terena« in gradivo »od drugod«. Če naj je gradivo »s terena« rezultat neposredne lastne izkušnje tega terena, potem je njegova »kontaminacija« (konteksti, primerjave, poudarki in podobno) rezultat lastnega življenja (in morda drugega dela, ne pa tega konkretnega ETD).

Ta navidezni gordijski vozelski vozel tako ne izhaja iz vprašanja, kako drugače kategorizirati gradiva, ki sem jih zbiral, izdeloval, kopiral, vpisoval in podobno »na terenu«, kot na »čista« in »kontaminirana«, da bi presešel že davno opaženo pozitivistično »objektivnost«. Problem izhaja iz dihotomije med delom in življenjem ter napetosti med

njima, ki tako v času in prostoru, ki ga razumem (in določim) kot ETD, kot tudi v času in prostoru, ki ga razumem (in določim) kot prosti čas (ali »predah«), ustvarja prekrivanja, nenadne vdore, odstopanja, nekonsistentnosti, spremembe smeri, skratka – »sence« (McLean in drugi, 2007). Kje je to bolj očitno kot pri ETD (in delu nasploh) v prostorih turizma? Podal bom dva plitka primera take očitnosti.

Norveški fant, ki je v južnošrilanški obmorski turistični vasi vzpostavil nekakšen hotelček z družabnim prostorom surferskega imidža v pritličju, kjer so gostje ob trendovski lounge glasbi lahko nakupili kakšen kos surferske garderobe, brali svoje knjige v udobnih naslanjajih, si sposodili desko za surfanje, si najeli seksi domačega učitelja surfanja in – »surfali« – tudi po za te kraje ultrahitrem internetu, mi je na preprosto vprašanje, zakaj se je tega dela sploh lotil, preprosto odgovoril, da »so ljudje na dopustu srečni ljudje, in ker je ob tem delu ves čas s srečnimi ljudmi, je tudi sam srečen«.

V drugem primeru sva se skupaj s fantom iz sosednje vasi – natakarjem in služabnikom v ograjenem hotelu z velikim dvoriščem s *kabanami* (to je počitniškimi hiškami) – pomenkovala ob pogledu na odprto morje, kjer se je v daljavi tu in tam pojavila kakšna tovorna ladja. »Ladja ...«, je nenadoma zasanjano rekel, »... rad bi delal na ladji, da bi lahko potoval naokoli ...« Malce sva pomolčala, nato je nenadoma nadaljeval: »Sedaj bom dobro delal in nasploh bom dober, da se bom v naslednjem življenju rodil kot belec v Evropi.«

Obema mojima sogovornikoma je bilo skupno, da sta delala v turizmu, le da je prvega delo dobresedno izšlo iz njegovega lastnega surferskega turizma in je svoje bivanje v Šrilanki v tem neposrednem prepletu tudi dojemal (ali vsaj reprezentiral), drugi pa je bil v tem hotelu »zaposlen« in ujet v razmerju s strogim delodajalcem, ki mu je enkrat tedensko dovolil oditi na uro karateja in morda enkrat v treh mesecih, ali pa tudi ne, na obisk k staršem. Rečeno v marksistični maniri, slednji ni bil niti lastnik svojega dela niti svojega časa, ker je »ves čas« delal ter v kletnih prostorih ene od hotelskih kaban skupaj z drugimi natakarji/služabniki in kuharjem tudi spal.

Nič drugače ni s turisti, bodisi tistimi, ki vsako leto podležejo »imperativu uživanja« ter se histerično grebejo za najcenejše predsezonske pakete morja, sonca in peska, bodisi tistimi, ki se v vzvišeni zadržanosti in z železnim nasmeškom spogledujejo s svojo v avro razraščajočo se pozlačeno avreolo, katere rojstvo in prebujenje že leta pripisujejo Aziji z velikim »A«. Eden od takih razsvetljencev na primer, ki je meditacijo odkril šele na Šrilanki, »spiritualna Indija« pa mu je bila zaenkrat prihranjena, je imel na prvi pogled nenavaden hobi: kjerkoli se je znašel, je risal posamezne kose pohišstva. Poleg tega da je s tem pritegoval pozornost drugih turistov, se je kasneje izkazalo, da

je imel doma (v Kanadi) delavnico pohištva. Na svojih potovanjih je pogosto zbiral ideje za nove kose, in kot mi je sam povedal, ga je posebno zanimal »kolonialni stil« pohištva, ob katerem se je navdihoval, da bi razvil svoj unikatni stil za nezahodne, južne in podobne trge, ki so se po njegovem takrat na novo odpirali.

Ta drobni utrinek, prej kot primer, naj za zdaj zadostuje. Številni drugi primeri prekripanja med delom in turizmom, ki jih bom navajal v naslednjih poglavjih, bodo pričali, da je prej izjema kot pravilo, da popotnik zgolj potuje. Če naj bo pravi popotnik (ne pa turist), potem se mora z nečim ukvarjati, ker se mora kot popotnik dokazati tako, da včasih živi na skromnem minimumu in mora nekako preživeti, drugič pa, da mu materialne dobrine za razliko od izkušenj in svobode ne pomenijo kaj dosti, in tako s presežki v priložnostnih zaslužkih ravna bodisi hedonistično bodisi jih hrani za nadaljnje premike v potovanju/življenju (glej na primer Clarke, 2004; Cohen, 2011).

Ravno tako se prekrivanje med delom in življenjem lahko zgodi prav najbolj dopustniškemu turistu. Leta 2004 – potem ko sem se vrnil z drugega ETD v Šrilanki – sem bil že povsem navdušen nad idejo raziskave na interakcijski paradigmi, ki bi bila cepljena na vprašanje dinamike turističnega prostora. Tako me ni bilo težko prepričati, da sem poleti skupaj z dekletom odšel na tedenski paket v betonski letoviški raj tunizijskega Hammameta ter se podvrgel panoptično zagrajenemu prostoru hotela z bazenom in »njegovega« koščka plaže. To vlogo »mladega para na rajskih počitnicah« sem si vnaprej opravičil z odločitvijo, da mi vsaj ena neposredna izkušnja paketnega turizma preprosto manjka in da grem v Tunizijo pravzaprav na Šrilanki vzporedni ETD.

Večina moje prtljage so tako bile knjige s področja (antropologije) turizma, ki sem jih prebiral v tem neskončno dolgočasnem in hkrati zanimivem tednu ob hotelskem bazenu, kjer so animatorji neutrudno drezali v lenobne goste in jih vabili na različne družabno-športne igrice. Ob večerih sem po »nabereš-poješ-kolikor-želiš« večerji prisostvoval zabavnemu programu skečev in družabnih iger, ki so ga za goste izvajali taisti animatorji (ki so nam vmes vsem postali simpatični znanci in »lokalni prijatelji«), ali pa se v medini prepiral z neutrudnimi trgovci za razumne cene kakšnih (že tako poceni) spominkov.

Na tem – kot sem si zamislil – vzporednem ETD sem seveda imel priložnost v živo opazovati tisto, o čemer sem na mestu samem bral v knjigah o turizmu, turistih in prostem času. Ta neposredna izkušnja »ne-kraja« (Augé, 1995) ali turističnega panoptika je bila ena od pomembnih izkušenj, ki mi je podala idejo o turističnem prostoru, v katerem so vsi udeleženi že spreobrnjenci v prakso turizma, pa naj to hočejo ali nočejo.

V grobem lahko svoje gradivo razdelim na dnevniško, elektronsko posredovano, spominsko in avdiovizualno gradivo.

Dnevniško gradivo se od terena do terena precej razlikuje. Na prvi pogled je dnevnik iz leta 2006 neprimerno boljši od dnevnikov iz let 2003 in 2004. Če sem namreč leta 2003 veliko razmišljal o podobah otoka, njegovih posameznih lokacijah in neposrednih odnosih z ljudmi, ki sem jih srečeval, so v kasnejše dnevnike našle pot številne konceptualne vsebine, razmišljanja o predstavni svetovih in socialnih kategorijah, opisi pa se koncentrirajo okoli dogodkov, posameznih oseb in družbenih miljejev, ki so se vzpostavljali ali izkazali za pomembne ob daljši prisotnosti na posameznem prostoru. Seveda pa ima raziskovalni dnevnik iz leta 2003 specifične kvalitete, ki jih druga dva dnevnika nimata. Dragocen je predvsem zaradi »kulturnih šokov«, ki iz opisov presevajajo raje med vrsticami, kot pa da bi bili zapisani s tem namenom, medtem ko druga dva dnevnika vsebujeta bolj poglobljene opise s številnimi interpretacijami, primerjavami in ekskurzi, posebno zadnji pa je že izrazito študijsko naravnano, kar pomeni da se na številnih mestih pojavljajo vzporednice s teoretsko literaturo ter hitre analize primerov, hipoteze, preliminarni sklepi in podobno.

Pod drugačno dnevniško gradivo nadalje štejem dolga pisma, ki sem jih po elektronski pošti pošiljal takratnemu dekletu. V teh pismih namreč ne gre samo za opise čustev ob ločenosti od ljubljene osebe, ampak so vanje našle pot tudi karakterizacije ljudi, s katerimi sem se takrat družil, dogodki, ki sem jih z njimi doživel, opisi krajev, ki sem si jih ogledal, ter splošni orisi okolja in otoka, s katerimi sem želel dekletu približati »tuje« oziroma »ji narediti tuje in čudno bolj domače in običajno«¹⁶ (primerjaj komentirani pisemski dnevnik, ki ga je Franz Boas pošiljal svoji zaročenki Marie Krackowitzer s petnajstmesečne ekspedicije med Eskimi na Bafinskem otoku (angl. *Baffin Island*) v letih 1883–1884 (Cole, 1983).

Nazadnje sem leta 2006 po dogovoru s kolegoma Jakom Repičem in Danom Podjedom, ki sta administrirala takrat dokaj uspešen spletni forum Slovenskega združenja antropologov KULA, pisal tudi javni dnevnik.¹⁷ Tako kot sam forum je bil ta dnevnik namenjen predvsem študentom etnologije in kulturne antropologije na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Ta dnevnik je bil ob sledenju vprašanju, kako predstaviti ETD na neposreden način, dokaj neobdelan, hkrati pa mi je kasneje služil

16 Ruth Gamburd (2000, 148) je v svoji monografiji o šrilanskih služkinjah na bližnjem vzhodu podobno interpretirala fotografije, na katerih so bile upodobljene te »ženske na tujem«. Te podobe tujine so poleg v družinskih albumih začele uokvirjene zasedati pomembna mesta na stenah šrilanskih domov, medtem ko so bile predhodno na teh mestih skoraj izključno njihove poročne fotografije. Seveda so služkinje posamezne fotografije pogosto pošiljale domov med samim službovanjem, ki je praviloma trajalo več let, »da bi svojim ljudem tuj naredile domačnejše«.

17 Dostopno na naslovu: <http://www.kula.si/forum>, Etnografsko delo, »Pravi teren«. Citirano 22. februar 2010.

kot orodje za spominjanje, saj je poln različnih podrobnosti, dogodkov, konverzij in idej, ki dopolnjujejo celotno sliko lastne izkušnje otoka.

Precej drugačno od dnevniškega je »spominsko gradivo«. Svojevrstno je najprej zato, ker predpostavljam, da so se skozi lasten spomin precedile najmočnejše izkušnje, torej tiste, ki so na celoti izkustva Šrilanke pustile najbolj viden pečat. Ni pa samo to. Spominsko gradivo ima namreč v sebi specifično dvojnost: v svojem določenem delu postane skozi številne ponovitve dokaj koherentno narativizirano, pogosto začinjeno s podobno dramatičnostjo kot zgoraj opisano gradivo javnega dnevnika, v svojem drugem delu pa je spominsko gradivo tudi »latentno« ter se nepredvidljivo sproža v povezavi z drugimi viri in dejavnostmi. Ta asociativnost ali »latentnost« spominskega gradiva je tista, ki je dala branju šrilanških etnografij prav posebno dimenzijo, ki brez ETD sploh ne bi mogla obstajati. Gre seveda za številne etnografske podrobnosti, ki v asociaciji s spominom pritegnejo pozornost in v najslabšem primeru primerjalno dopolnijo etnografska dejstva, v najboljšem pa se razrastejo v primer, s katerim se je vredno ukvarjati kot s potencialno idejo za kaj več, kot je to zgolj navedba etnografske podrobnosti. Z drugimi besedami, za spominskim gradivom je pogosto potencial, ki mi je včasih v kombinaciji z branjem etnografij lahko služil kot odskočna deska za odprtje in podrobno obdelavo širših tem, do katerih sicer brez izkušnje ETD ne bi imel tako »domačnega« odnosa.

Naslednja vrsta gradiva, ki mi je v precejšnji meri služilo kot dopolnilo spominskemu, so že omenjene fotografije in ambientalno-zvočni posnetki. Predvsem med ETD leta 2003 sem precej časa posvetil fotografiranju različnih lokacij, templjev in drugih objektov, dogodkov, ljudi, pejsažev, živali in rastlin, parkov, napisov, tržnic, ulic, vasi, artefaktov in tako dalje, kot tudi snemanju »zvočnih pokrajin« na primer romarskih dogodkov, procesij, tržnic in podobnih akustično posebnih ali zanimivih dogodkov. To gradivo ima glede neposredne uporabnosti dokaj omejeno vrednost (tudi na primer s fotografijami iz naših turističnih izletov navadno ne vemo početi kaj drugega, kot jih urediti v albume »za spomin« in z njimi kratkočasiti ali pa dolgočasiti svoje prijatelje, sorodnike in goste). No, ravno ta lepa sintagma »za spomin« je, če jo razumem dobesedno, glede uporabnosti fotografij bistvena. Ob njihovem pregledovanju je bilo namreč pogosto bolj pomembno, da se je ob pogledu na fotografijo sprožil »spomin« na razlog, zakaj sem jo sploh posnel. Toliko bolj pride to vprašanje v ospredje ob dejstvu, da sem leta 2003 in 2004 uporabljal še klasični fotoaparatus, v katerega sem vstavljal film za diapozitive, in ne digitalnega. Predpostavljam namreč, da sem se ob tej vrsti fotografiranja glede motiva za posnetek in glede števila posnetkov enega motiva veliko bolj racionalno in kritično odločal, kot bi se, če bi že takrat imel v rokah digitalni fotoaparatus s kamero.

Slednjega sem v svoje življenje in ETD »uvedel« šele leta 2006 in z njim – navidez paradoksalno – fotografiral ter snemal bistveno manj kot s prejšnjim navadnim. Prvič me niso več zanimale različne eksotične podobe, na katere sem se medtem navadil, drugič pa sem tudi bistveno manj potoval kot pri predhodnih ETD. V digitalnem fotoaparatu sem nenazadnje raje kot »aparatus za uokvirjanje podob« prepoznal pripomoček za komunikacijo pri neposrednem ETD, saj sem z njim hote ali nehote začel izdelovati nekakšne dosjeje znancev in posameznikov, katerih imen, zgodb, sorodstvenih povezav, vpletenosti v različne kroge in podobnega zaradi njihovega naraščajočega števila pogosto nisem več mogel obvladovati na pamet.¹⁸ Digitalni fotoaparatus torej izkazal povsem drugačno uporabnost od navadnega, saj je bil relevanten na mestu samem, kot pripomoček za opravljanje (angl. *gossip*) oziroma za postavljanje podrobnih vprašanj, pa kot tudi pripomoček za neposredno zблиževanje z ljudmi (v mislih imam igre eksperimentalnega fotografiranja, ki jih zadnja leta, odkar so digitalni fotoaparatus in kamere dostopni večini, bolj ali manj vsi poznamo in so tako redni »gostje« na raznih zabavah in druženjih).

1.1.3 O pozicionalnosti, teoriji in še čem

Raznolike vrste gradiva, skozi katere sem se retrospektivno sprehodil zgoraj, sem torej uporabljal za tukajšnjo sistematizacijo terenskih izkušenj, njihov izbor pa je variiral glede na poglobljenost informacij, ki so jih gradiva nosila, in glede na podobnost z drugimi temami, s katerimi se ukvarjam v tej antropološki topografiji kot celoti. Bistveno je, da na podlagi izbora teh gradiv nadalje poskušam graditi strukturo prisotnosti tujca v turistični Šrilanki. Za osnovno organizacijsko načelo te strukture sem tukaj izbral lastne etnografske pozicije, kar pa ne pomeni, da ta »etnografskost« kakorkoli omejuje siceršnje možnosti znanstvenih in osebnih izkušenj šrilanškega prostora. Kot take mi etnografske pozicije predstavljajo zgolj orientacijo, na podlagi katere lahko zgradim splošnejše kategorije, ki sestavljajo interakcijski prostor turistične Šrilanke.

Pozicionalnost lahko v »čisti« teoriji razumemo na dveh ravneh:

- kot etnografov položaj v odnosu do njegovih ali njenih sogovornikov in
- kot reflektivnost, ki jo etnograf izvede iz eksplicitnega spoznavanja ali teoretiziranja položaja in iz vseh trditev, prek katerih pride do novega znanja (Marcus, 1998, 198).

18 Morda je k temu pripomogel tudi neki neformalni pogovor s kolegom antropologom pred leti na piranskem MESS-u (Mediterranean Ethnological Summer Symposium), ko mi je zaupal, da je takšno osebno »policijsko« kartoteko izdeloval zase na svojem »afriškem« ETD in si s tem pomagal, da je »za nazaj« lahko identificiral številne posameznike, ki so se mu kdaj pa kdaj nenadoma pridružili kot »stari znanci«, sam pa ni več vedel, iz katere zgodbe že so. V tem segmentu bi lahko razmišljal celo o Lešnikovem (1997) (in Althusserjevem) vprašanju vzpostavitve subjekta skozi interpelacijo konkretnih oseb v konkretno etnografijo, kar bom v tej knjigi podrobno obravnaval v posebnem razdelku. Šlo bi torej za vzpostavitev subjekta kot »antropološkega aparatus raziskave« (in dalje antropologa kot »raziskovalnega aparatus akademije«).

Prva raven pozicionalnosti ponuja možnost sistematizacije etnografskih izkušenj, druga pa možnost ponovnega izbora in kritičnega preverjanja tistih etnografskih izkušenj, ki so relevantne za ustanavljanje etnografskih dejstev. Slednja so tolikokrat preverjene (ponovljene, izprašane, primerjane in podobno) trditve, da na njih lahko gradimo nadaljnje pridobivanje znanja in hipotez. Tukaj gre za znani hermenevtični krog, ki se je začel razvijati z delom Wilhelma Diltheyja v prvem desetletju dvajsetega stoletja. V antropologijo je hermenevtiko najbolj prepoznavno uvedel Clifford Geertz, najprej za opredelitev in uporabo tako imenovanih gostih opisov (angl. *thick description*) (1973a), potem pa tudi v številnih drugih obravnavah posameznih primerov, med njimi pri svoji morda najbolj slavni obravnavi petelinjih bojov na Baliju (1973b). V zgodovino razvoja hermenevtike od Aristotela, krščanskih interpretov, Wilhelma Diltheyja, Martina Heideggerja, Hans-Georga Gadamerja, Jürgena Habermasa in drugih se na tem mestu ne bom podrobno spuščal, je pa v pričujoči knjigi cela vrsta mest, kjer interpretativne postopke vedno znova uporabljam in osvetljujem s hermenevtičnimi krogi, kar sem z dodatkom epistemoloških implikacij nenazadnje poimenoval »etnografija očitnosti« (Kravanja, 2008).

Omenil sem že, da je Malcolm Crick v svoji raziskavi turizma Šrilanke v začetku osemdesetih let prejšnjega stoletja (1994) podal vprašanje, kakšne vrste turist je antropolog in kakšne vrste etnograf je informator (2002, 188–189). Tudi za tako imenovane »nove etnografe«¹⁹ ni nič presenetljivega, da v svojem delu združujemo vse zgodovinske arhetipe ETD: amaterskega opazovalca, kabinetnega antropologa, profesionalnega etnografa in kot domačini živečega terenskega delavca (po Sluka in drugi, 2007a, 19–20). Seznam teh »arhetipov« je seveda lahko bistveno daljši, če v problem vključim etnografsko pozicionalnost, epistemologijo²⁰ in zavedanje raznolikosti interakcij ter – kot sem pokazal zgoraj – »omejitev« ETD in etnografskih gradiv. Nenazadnje gre pri interpretaciji dejstev v družbenem življenju »za interpretacije (in selekcijo) udeleženca, pripovednika, zapisovalca, znanstvenika in bralca znanstvenikovega poročila« (Muršič, 1995, 149–150).

Subjekte izbora individualnih in kolektivnih izkušenj v etnografiji bi torej lahko nival v nedogled, toda tukaj poskušam osmisliti samo en segment celote ETD, tako imenovano opazovanje z udeležbo, in še to skozi prvoosebno izkušnjo. Vprašanje izbora prvoosebnih izkušenj je kritično, saj nihče ne more zapisati »vsega«,

19 Koncept »nove etnografije« se je pojavil ob postmodernizaciji antropologije, najbolj izraženi v ameriški teoriji etnografije znotraj kulturne antropologije (pregled in premislek glej v Milenković, 2007; primerjaj tudi Muršič, 1995, 152–153).

20 Naj podam kratko opredelitev epistemologije Karmen Šterk (2001, 325), ki za na to mesto in v tem kontekstu pove bistvo: »Epistemologija je filozofija znanosti, je teorija o produkciji znanstvenega diskurza, kjer nas manj zanimajo dobljeni rezultati in bolj sklepanja, ki so bila opravljena.«

kar je doživel na terenu, kaj šele da bi bili »vsi« dogodki ETD enako relevantni za osmišljanje, dopolnjevanje in (tudi) produkcijo teorije.

Kje se »teren« začne in konča, je vprašanje vsakokratne raziskave, ki jo krožno določa igra med njenimi cilji in sredstvi, s katerimi te cilje dosegamo. Pri tem je iz scientističnega gledišča bolj logično, da »cilj posvečuje sredstva« (in so omejitve teh sredstev izključno etične, pravne in varnostne narave), v praksi ETD pa se nam pogosto dogaja tudi obratno: da »sredstva posvečujejo cilj«, kar pa je, vsaj kot razumem spodnje besede Rajka Muršiča (1995, 152), lahko nekoliko nerodna reč:

Tehnika dela ne determinira teoretskih prijemov, s katerimi osmišljujemo zbrano gradivo, toda zavedati se moramo, da ni brezteoretskega nabiranja gradiva. Vsako (p)opisovanje tega gradiva je v svojem bistvu interpretativno. Specifika tega dela je v dvojnosti »mehkega«, podatkovno nezanesljivega pričevanja pripovedovalcev, in »objektivnega« opazovanja danega »stanja stvari«.

Ključno je Muršičevo nadaljevanje oziroma zaključek te misli:

Seveda pa sama etnografska metoda ne more biti tudi metoda urejanja in razlaganja gradiva (formiranja teoretskih modelov). Za to imamo na voljo (dobesedno) vse metode in metodologije, kar jih premorejo družbene in humanistične vede. Celotne metode in še posebej teoretski modeli, ki so jih razvile naravoslovne vede, so nam lahko v pomoč (Muršič, 1995, 152).

ETD samo po sebi ne more biti metoda klasifikacije, kaj šele teorije, na kar je prepričljivo opozoril tudi Martyn Hammersley (1992) in številni drugi. Kot pa sem, na posameznih mestih sledeč teoriji prakse Pierra Bourdieuja (1977; 2002), orisal v razdelku o omejitvah lastnega ETD, ki to v bistvu niso, je ETD predvsem generator idej, ki se včasih zavestno, drugič pa povsem brez lastne vednosti vpletajo v obstoječe teorije in seveda tudi tvorijo vzporednice z drugimi etnografskimi opisi. Kljub temu da je ETD nedvomno v službi razpoložljivih teoretskih modelov, je bilo v marsikateri postmodernej etnografiji zmotno postavljeno v vlogo neposrednega generatorja teorij. Taka »deskriptivna teorija« je – tako Lešnik (1997, 88) – »morda uporabna za v temelju romantično, pa čeprav še tako 'ostro' kritiko lastne kulture kakor pri Margaret Mead in Ruth Benedict, ne pa tudi za analizo kulture kot ideološkega aparata, kaj šele za refleksijo funkcije, ki jo ima antropologija za reprodukcijo produkcijskih razmerij v antropologovi lastni družbi«. ²¹

21 Tukaj naj zgolj pojasnim, da se Bogdan Lešnik v tem delu svojega Subjekta v analizi (1997) ukvarja s konteksti »ideoloških aparatov države« Louisa Althusserja, in sicer ob ponovnem branju *Ljudstva* Nuer Evansa Pritcharda, ki ga je v slovenščino prevedel leta 1993 (glej Evans-Pritchard, 1993).

Kljub temu pa je v antropologiji ETD praktično nujen pogoj znanja in pisanja o drugem, nenazadnje tudi zato, ker vsaj v znanstveno-političnem smislu navzven legitimira vedo kot tako. S tem se sicer navidezno približujem debati o kuri in jajcu ter vprašanju, kako so nastali antropološki teoretski modeli, če ne ravno na podlagi ETD kot nekakšnega »latentnega prednika« teorij. Če temu dodam kritično branje klasičnih etnografij in vedno nove »ocene stanja« antropoloških reprezentacij in poročil, v okviru katerih se antropološka znanost in brušenje konceptualne orodjarne pravzaprav šele začne dogajati, je položaj teorij v razmerju do vsakokratnega ETD jasen:

Če nič drugega, nam teoretska podkovanost omogoča spoznavati stvari med samo terensko izkušnjo. Če namreč vemo, kaj (naj) iščemo, imamo veliko več možnosti, da bomo to našli, kot če tega ne vemo. Lahko sicer hodimo naokoli kot slepe kure in tu in tam naletimo na kakšno zrno, vendar tega početja naročniki naših raziskav in eksperti ne bodo ravno najbolj veseli. Od nas pričakujejo nekaj specifičnega: znanje. Tega pa ne bo brez dobre teorije. Prav ta je pogoj za dobro prakso, ne obratno, kot tolikokrat slišimo, saj je vendar izraz teorija izšel iz starogrških izpeljank opazovanja, videnja in zrenja (Muršič, 2005, 27–28).

Naročniki naših raziskav in strokovnjaki pričakujejo tudi bolj ali manj natančno transparentnost poti, po kateri pridemo do znanja, vsaj glede na vsiljeno strukturiranost evropskih mednarodnopartnerskih projektov, ki pa se tako vse bolj nagibajo k financiranju uporabe obstoječih znanj, ne pa h generiranju pogojev za nekakšna »nova odkritja«. Drugače je s konkretnimi izvedbami teh projektov, ki pogosto ravno še zadostijo izpolnitvi prijavljenih ciljev, posebno če to izvajajo institucije, ki se preživljajo izključno s projektnim denarjem. Tukaj gre bolj za vprašanje mere, da ne rečem okusa. Kaj pa, če koncepcijo znanja o drugem izvajamo ravno iz neposredne izkušnje in ga potem *post festum* oziroma »vedno bolj« osmislimo s teorijo? Navidezno je to retorični trik, ker:

etnografska terenska izkušnja obsega tako teorijo kot epistemologijo oziroma z današnjim besednjakom: razlagalna orodja in korpus možne vednosti. *Episteme* kot vednost oz. znanje je dobesedno isto, kot če rečemo, da nekaj »zastopimo«, razumemo v smislu »stati tam«, postaviti se tja, zavzeti stališče, zastopiti (Muršič, 2005, 33).

Teorija je prisotna, tudi če »teorije ni«. Kljub temu da je to že zlizana in izhodiščna resnica vsakega ETD, je na to vredno vedno znova v vsakem novem raziskovalnem kontekstu opozoriti, saj je to odvisno od tega, koliko vemo, da (ne) vemo, ali kako se vsakokratno zavedamo, da v nas in iz nas govorijo nakopičeni »duhovi« znanja in izkušenj, tudi teorij. Programska podreditev dejanskih postopkov in prakse ETD

teoriji je poleg osnovne in logične priprave tematske strategije raziskave nujna tudi zaradi projektnih kanonov sodobne znanosti na splošno, ne le antropologije.

Lepo bi bilo, če bi svoje raziskave v kolonialni maniri še vedno lahko razvrščali po teritorialnem ključu in izpolnjevali bele lise na naših antropoloških zemljevidih. Toda v prevladujoče deteritorializiranem svetu je to primitivno, nazadnjaško in tudi etično nevzdržno početje, s katerim je v devetdesetih letih v okvirih začetkov »nove« antropologije prostora opravila cela vrsta antropoloških del. Med njimi sta morda najbolj močno odjeknila zbornika Akhila Gupte in Jamesa Fergusona (1997a; 1997b), ki sta obravnavala temelje in izvore lociranja ETD ter priskrbela kritične razprave o konceptualizaciji prostora in kraja v povezavi s kulturo in močjo (glej tudi Muršič, 2006). Zahodni izobraževalni sistemi in sistemi financiranja so skratka vse bolj naravnani na sledeči postopek: najprej natančen program, projekt s časovnicami in delovnimi paketi, natančno definirani in po možnosti kvantificirani delovni postopki, potem pa natančna izvedba tega, kar je predvideno v programu, skupaj s poročilom (ki je tudi definirano vnaprej, vsaj v obliki »pričakovanih rezultatov«).

Koliko »raziskovalno vznemirljivega« ali vsaj zanimivega taka raziskava izgubi? V antropologiji politika znanja vse bolj zamenjuje metodologijo. A kot pravi Miloš Milenković (2007, 155), ki je v svojem delu še enkrat temeljito pretresel dogajanje v ameriški postmoderni antropologiji, »etnografija ne postaja znanje z nekakšno 'interpretacijo dejstev', ko na osnovi gradiva iz etnografij nekaj 'pojasnimo'. Ona je že/vedno znanje.« To spoznanje ni daleč od Bourdieujeve »teorije prakse«. Če raziskavo v okvirih ETD načelno razumemo kot ukvarjanje s stvarmi, o katerih še ne vemo prav veliko, kot »učenje s sodelovanjem«, ki je »bolj podobno učenju pravnega za razliko od napačnega kot učenju niza dejstev« (Carrithers, 2005, 437), je pa to še daleč od klasifikacije in obdelave.

Naivna faza obstaja kot integralni del celotnega izvajanja ETD, prepletena s »krožnim konstituiranjem ciljev in sredstev, teorij in opisov« (Milenković, 2007, 150). Zakaj bi potem v poročilih in pogovorih o ETD bila tako pogosta menjava predmeta raziskave na mestu samem, če ne ravno zato, ker poleg vednosti obstaja tudi nevednost oziroma je nevednost integralni del vednosti? Preveč preprosto bi bilo, da bi odgovor bil samo: zato, ker je tako težko vnaprej postaviti dober (teoretski) program raziskave, da se v praksi večinoma ne posreči in ga je pri samem ETD treba prilagoditi situaciji ali ga celo v celoti spremeniti. V praksi ETD je nekaj več, morda celo tisto, za kar bi pregovor rekel: »Ni pomembno, kam piha veter, pomembno je, kako odpremo jadra.« (Ali pa tisti nekoliko bolj ponižno vdan: »Človek obrača, bog obrne.«)

Vsakokratna in nenehna opozorila na teorijo na splošno so vsekakor na mestu, tukaj pa me bolj zanima, kako to teorijo (katere občasno branje je tako ali tako zelo priporočljiva dejavnost v času opravljanja EDT) povezujem z drobci, ki se kopičijo v nepredvidljivem vsakdanjem toku ETD, kako se znanje vzpostavlja prek krogov hipotez, njihovih potrditev in opustitev, novih »podatkov«, procesov sklepanj, odpiranj in tako dalje. Koncipiranje teorije skratka poskušam v povezavi z lastnimi terenskimi izkušnjami pogledati od blizu, ravno toliko natančno, da pridem do meja njene zmožnosti, da nekaj pojasni. Iz tega namreč verjamem, da nastane vednost, določena z vsemi konceptualnimi omejitvami, ki jih vzpostavlja teorija, toda tudi inspirirana z izkustvom, ki ga »za nazaj« in »za naprej« priskrbi intencionalna etnografska prisotnost.

Poudarek tovrstnega raziskovanja torej ni na raziskovanju »dejevstev«, »evidence«, »stanja stvari« in podobno, ampak na raziskovanju raziskovanja, iz katerega verjamem, da sem dobil vsaj izhodišče za ponovni kritični razmislek o sodobnem ETD, k čemur se bom vrnil proti koncu pričujočega besedila. V nadaljevanju se bom od konteksta raziskave *per se* oddaljil in odprl problematiko tistih poglavij šrilanške zgodovine, katerih bistveni del je interakcija otoka in njegovih prebivalcev z zunanjim svetom, predvsem pa z zahodnimi kolonialnimi projekti in konvertiranjem budizma v sistem »svetovnih religij«.

2 **Brisanje in ustvarjanje novih zgodovin Šrilanke**

Ne, kar se vprašanja krivde tiče, si ga nikakor ne mislim ogledovati s kakšnih širših gledišč; preblizu smo temu, kar se dogaja, perspektiva je od tod nemogoča, pozneje bodo morda analitiki povedali, kako in zakaj se je vse zgodilo, sklicevali se bodo na ekonomska gibanja in politične silnice, ki so tičale za vsem tem, ampak zdajle smo preblizu filmskega platna, slika razpada na pikice, samo subjektivne zgodbe so možne.

Salman Rushdie (2004, 522)

V svoji knjigi o transformacijah potovanja sta Chris Royek in John Urry (1997) izpostavila, da skupaj z ljudmi in objekti potujejo tudi kulture (1997a, 10–15; primerjaj Lury, 1997). Morda so danes v antropologiji veliko bolj znani, toda tem »potujočim kulturam« podobni tokovi ali območja Arjuna Appaduraia (1990). Koncept kulture je skratka danes treba uporabljati pazljivo in mu vedno znova dodajati modalnosti, ki izhajajo iz transnacionalnih in globalnih procesov. Slednji pravzaprav sestavljajo sodobno »kulturo«, ne pa da »od zunaj« vplivajo »nanjo«, kar je bilo naziranje kulturnega relativizma. Kulture kot take ni, če ni v diskurzivnem partnerstvu s temi tokovi, gibanji in prenosi. Iz njih kot gobe po dežju rastejo posamične, največkrat precej začasne in meglene artikulirane ideje o »nas« in »našem«, ki se ob bolj ali manj imaginarnih »drugih« in »njihovem« včasih, napajajoč se na preteklih vzorcih ali tradicijah, razcepijo v neko predstavo o »kulturi«. Če osveženim tradicijam uspe postati svete in hkrati predstavam o drugem postati hudičevo-demonske (kar je zgolj stopnjevanje istega procesa), so tla ugodna za mobilizacijo občutij, ki jim je samostalnik »kultura« med drugimi lahko priločno lepilo, o katerem pač ni kaj razpravljati (vsaj dokler drži skupaj »tisto naše«).

Posebno za postkolonialni prostor, kot je Šrilanka, bi – če bi te različne vrste gibanj, procesov in tokov postavil diametralno nasproti nekakšne »monolitne kulture Šrilanke« – moral že v izhodišču ta gibanja percipirati kot nekakšne »nečiste« kulture, ki naj bi bile sestavljene iz kulturnih elementov različnih domačinskih ljudstev in kultur različnih kolonizatorjev, ki so prešle skozi »dejansko« družbo med kolonialno dobo (Royek in drugi, 1997a, 11). Poleg tega, da je vedno obstajal tudi večji ali manjši odpor proti interakciji z različnimi prišleki in so se s tem dinamično vzpostavljala nova stanja stvari tudi znotraj »prejemniških« skupin ter da tudi ta niso nikoli dolgo ostala urejena in stabilna, še vedno velja temeljno dejstvo za katerokoli lokacijo ali družbeni red stvari: ni česa takega, kot so čiste in nečiste kulture.

Vse vsakdanje prakse in strategije ljudi, vključno s konfliktnimi vlogami in procesi identifikacij, se že ves čas dinamično spreminjajo. Vzpodbujajo jih kolonializem,

poslovni imperializem, na delu temelječe migracije (glej Gamburd, 2002), individualna potovanja, nove tehnologije, medijske podobe, ideje, kapitalske investicije, množični turizem in še kaj. Ali gre pri tem za njihove kombinacije, vse hkrati, vsako posamično v različnih kontekstih in različnih časih, njihove občasne preporode, oživljanja in zamrtja, ostaja vprašanje vsakokratne empirične raziskave, iz katere se – podobno kot pri zgornjem orisu kulture – predmet šele razcepi, za razliko od »drugega predmeta«, če mu seveda to velikodušno dovolimo. V navadi antropološkega pisanja zadnjega časa je, da s tem vedno malce počakamo, ker se pri silni dinamiki spreminjanja stvari nikakor ne mudi delati preveč trdnih in prezgodnjih zaključkov. Negotovost, nejasnost, odprtost, nedorečenost, pravimo, povejo več od enoznačnih interpretacij, ki jih tako radi razgrabijo različni populistični in jih – navadno še bolj okleščene – širši javnosti ponudijo kot preproste recepte ali zemljevide za razumevanje sveta.

Vseeno pa nikoli ne gre pozabiti tudi na dejstva, ki tvorijo zgodovino poražencev in zmagovalcev. Trda, ubijalska, roparska in škodljiva ravnanja, ki so inherentna človekovi naravi in nikoli ne bodo dobesedno ne-človeška, čeprav tako radi rečemo pretiravanjem v prakticiranju moči trenutno močnejših nad trenutno šibkejšimi, so navadno neločljiv del izjemnih dogodkov, ki presekajo postopne procese spreminjanja sveta. Na šrilanških obalah so takšen dogodek gotovo bili cunamijski konec leta 2004, ki jim je sledila postcunamijska zgodba – grozljivka agresivnega »čiščenja« prebivalcev s plaž za gradnjo turistične infrastrukture. Ta dogajanja je v vzhodnošrilanškem Arugamskem zalivu (angl. *Arugam bay*) in na Maldivih žolčno opisala Naomi Klein (2009), o pasteh humanitarne pomoči na južni obali pocunamijske Šrilanke so pisali Lešnik in drugi (2010), o tekmovanju v količini pomoči med državami, nevladnimi in drugimi organizacijami Stirrat (2006), iz zornega kota novinarja indijske veje CNN pa je dogodke neposredno po katastrofi opisal Bindra (2005).

Druge vrste »nevsakdanjost«, ki je toliko bolj nepovratno zaznamovala šrilanško življenje, pa je seveda državljanska vojna, ki se je odvijala na dveh polih. Prvi se je začel v obliki znane emancipacije severnih in vzhodnih predelov otoka, ki je sledila bolnim potezam sinhalskonacionalistične vlade Šrilanške osvobodilne stranke (angl. *Sri Lankan Freedom Party, SLFP*), med njimi krovnega zakona o sinhalsčini kot uradnem jeziku Šrilanke leta 1956. Ta emancipacija je slednjič eskalirala v ustanovitvi različnih »terorističnih organizacij« – med njimi se je kot najbolj propulzivna uveljavila organizacija tako imenovanih Tamilskih tigrov (glej Swamy, 1996). »Separatisti« so, skratka, samozavestno začeli ogrožati enotnost Demokratske socialistične republike Šrilanke, kot je državi pod vplivom aktivnega obdobja članstva v Gibanju neuvrščenih v sedemdesetih letih ime še danes.

Drugi pol nasilja se je odvijal na medgeneracijski podlagi v osemdesetih letih, ko se je pokrovka dvignila razredno osveščeni, levičarski in sinhalsko govoreči mladini, ki je imela kljub visoki izobrazbi in »modernim kompetencam« povsem zablokiran dostop do vodilnih položajev v politiki tudi na vaških ravneh. Oblast je namreč v svojih rokah trdno držal rigiden veleposestniški sloj zgornjih kast šrilanške stare elite. Organizirali so se v stranko Ljudske osvobodilne fronte (sinh. *Janatha Vimukthi Peramuna*, JVP) ter na južnih in osrednjih predelih otoka ustvarili teror, ki mu dotlej v tej državi ni bilo para, svoje pa so s povračilnim nasiljem dodale tudi šrilanške vladne sile.

Predvsem knjiga Jani de Silve (2005) je nazorna zgodba o delovanju JVP. Osredotočila se je na njihovo »drugo vstajo« med novembrom 1987 in januarjem 1990 ter kot domača antropologinja poskušala razumeti vzrode za njihovo »iracionalno« oziroma »brezpomensko« nasilje.²² V različnih dogodkih »spektakularnega nasilja«, ki sprožijo veliko medijsko pozornost (kot je bil na primer enajsti september), je videla predvsem sredstvo za konstrukcijo moškosti (angl. *masculinity*) v lokalnih okvirih južne Šrilanke (o nasilju JVP in vladnih sil glej še Argenti-Pillen, 2003; Attanayake, 2001; Daniel, 1996).

Pripadniki JVP, kot tudi šrilanške vladne sile, so imeli grozljive metode javnega izkazovanja nasilja, ki pa niso bile edinstvene. Na podlagi dogajanj iz Južnoafriške republike so tako tudi v Šrilanki preizkušali, ali je metoda gorečih koles okoli nemočnega telesa za lokalno javnost res dovolj učinkovita, da je sporočilo o resnosti njihovih namenov »totalne revolucije« nedvoumno jasno vsakemu in vsem, tudi otrokom, ki so jih odtelej starši vodili v šolo po tistih poteh, ki niso imele ob strani izpostavljenih trupel. Tako veljajo tudi Tamilski tigri za prve izumitelje tehnologije človeka bombe, ki je bila »uspešno« izvožena v izraelsko-palestinsko in druge realnosti svetovnih žarišč.

Šrilančanom se morda danes res ni treba *na kulturnem področju* obremenjevati zaradi »amerikanizacije« ali »pozahodnjenja«. Kot sem nakazal zgoraj, so akulturacijski modeli razumevanja sodobnega dogajanja v svetu preprosto nezadostni. Preveč je mitov in fantazij, ki se zlahka materializirajo v različnih simulakrih (Baudrillard, 1999): Bahami so »igrišče zahodnega sveta«, Južna Amerika je »opevan gozd, kjer je živel Bambi Walta Disneya«, na Karibih pa je zlahka zrasla grška ribiška vas, ki jo oglašujejo kot »najboljše od Mediterana v mehiškem Pacifiku« (po Crick, 1989, 329). V tem »cirkusu«, »karnevalskosti« (po Muršič, 2002, 7) ali pa Babilonu, ki mu rečemo naš svet, sta oddaljenost in bližina daleč od preproste geografije celin, območij in »kultur«.

22 Primerjaj tudi roman *Anilin dub* Michaela Ondaatjeja (2002).

Dekolonizacijska revolucija se je v petdesetih in šestdesetih letih razmahnila v Aziji in Afriki ter do neke mere na Pacifiku in Karibih, sledil pa ji je še razpad Sovjetske zveze in – v devetdesetih letih – Jugoslavije. Večina je to revolucijo razumela kot osvoboditev izpod tuje prevlade, posledično pa je bila hitro in preprosto asimilirana v nacionalistična gibanja evropskega in latinskoameriškega devetnajstega stoletja. Toda pri tej »realizaciji« novih nacionalnih držav je počasi postalo jasno, da tukaj ni šlo za uspešen »prenos« zahodnega recepta v prakso. Postkolonialni svet ne zadeva samo bivših kolonij, ampak ga je treba razumeti kot svet v celoti. Zavrtel se je drugače in hitreje ter s tem na nove temelje postavil razumevanje odnosov med zgodovino, krajem in politično pripadnostjo. Clifford Geertz (2000, 230–231) je v zvezi s tem povojnim dogajanjem opozoril na to, da se je nasproti garnituri politoloških konceptov, kot so »nacija«, »država«, »narod« in »družba«, pojavila garnitura konceptov, kot so »identiteta«, »tradicija«, »priključitev« in »koherenca«, ki pa je bila bržkone ista stvar: še vedno je jahala na valu uniformnosti in enoumja, svet pa se je vmes drobil, čeprav ne povsod enako intenzivno.

Kjerkoli že se je drobljenje postkolonialnih držav začelo dogajati – v Nigeriji, Šrilanki, Alžiriji, Kambodži, Sudanu, Jemnu in še kje – (in sledilo mu je drobljenje postsocialističnih držav), je drobilo tudi sliko o abstraktnih populacijah in parih medsebojno ločenih entitet: narod in družba, družba in država, država in nacija. Vztrajanje pri pogledu iz »lebdječega balona« (Geertz, 2000, 236) nam skratka prinaša težave z optiko, ki izvirajo iz zapuščine kolonialnih in drugih imperijev (primerjaj Baskar, 2005) ter nacionalizmov, etnicizmov in patriotizmov, življenje pa se odvija »tam doli« zares.

Za sinhalskonacionalistične gradnike koncepta »šrilanške kulture« in spremljajoče politike identitete (glej Roberts, 1997; 1998; Tiruchelvam in drugi, 1998) je veliko bolj od »kokakolizacije«, »mcdonaldizacije« ali »disneylandizacije« pomembna indijanzacija Šrilančanov, kot je na primer pomembnejša tudi japonizacija za Korejce, vietnamizacija za Kambodžijce ter rusizacija za sovjetske Armence in prebivalce baltskih držav (Appadurai, 1990, 5; 2005, 32). Indijska kultura je za »sinhalsko-budistično identiteto« (glej Obeyesekere, 1995; 1997) že tako »moteče očitna« prek številnih elementov, kot so na primer hinduistična sestava budističnega panteona, hinduistične doktrine, norme in intelektualne tradicije ter organizacija družbenega življenja v kastah. Sicer predstavlja budizem v svoji »čisti« obliki v bistvu upor proti kastnemu sistemu, vendar je ta v Šrilanki ravno med budistično-sinhalsko večino še vedno močno prepoznaven in določujoč pri vzpostavljanju tudi neformalnih odnosov med ljudmi, ne le porok (Phandis in drugi, 2001, 88–89).

Morda na prvi pogled ni tako očitno, da je ta majhna in gosto naseljena otoška država le korak od celine. Oboji, tako Sinhalci kot Tamilci, se počutijo ogrožene

drug od drugega. Toda teh okrog dvanajst milijonov Sinhalcev živi v Šrilanki kot edina velika skupina Sinhalcev na svetu. Njihov jezik je indoevropskega izvora in večina med njimi je budistov. Tamilcev je v državi kakšne tri milijone, njihov jezik je dravidski in večina jih je hinduistov. Samo čez ozek morski prehod je na drugi strani v sosednji indijski državi Tamilnadu še trideset ali štirideset milijonov Tamilcev, ki so tako rekoč »njihovi ljudje«. Logično je, da so Sinhalci v položaju, ko se ob občasnih idejah o »svobodnem in enotnem Tamilnaduju« bojijo, da jih bo nekoč požrl tamilski ekspanzionizem. Tamilci pa so na drugi strani izpostavljeni sinhalski dominaciji in desetletjem pritiskov na samem otoku (Geertz, 2000, 241).

Samo v kontekstu teh in še številnih drugih kulturnih konstruktov ter socialnega reda lahko »za nazaj« ocenjujemo tudi vpliv zahodne kolonialne in postkolonialne dominacije na Šrilanko ter druge podobne lokacije. V tem smislu predstavlja kolonializem konverzijo prostora, ki jo moramo upoštevati kot temeljno spremembo, iz katere povsem fizično ali materialno izhaja veliko večji del pomembnih elementov turistične Šrilanke, kot je vidno na prvi pogled. Tukaj ne gre samo za posamezne »znamenitosti kolonialne preteklosti«, kot so na primer pod Unescom zaščitena portugalska in nizozemska pristaniška utrdba v jugozahodnem mestu Galle ter druge pristaniške utrdbe po otoku ali pa peradenijski (angl. *Peradeniya*) in različni drugi botanični vrtovi ter najvišje ležeče mestece Nuara Ellija (angl. *Nurwara Elliya*) ali »mala Anglija« s svojo »tipično britansko arhitekturo«, golf igrišči in »ugodno klimo za vroče poletne mesece«. Gre za inicialno materializacijo percepcije *otoka kot celote*, z vsemi temeljnimi mestnimi in otoškimi infrastrukturami (na primer železnica, čajne plantaže, parki, vrtovi, kolonialni hoteli), od katerih cela vrsta v tako rekoč nespremenjeni obliki deluje še danes ter turistični industriji in turistom pa tudi svetu daje pridih *nostalgije*, ob čemer se v boljšanju v to »preprostost« v zavest redko prebije ideja, da je ta »nerazvitost« v bistvu obraz kolonialnega režima, torej komaj vzdrževana infrastruktura v rokah lokalnih elit. Toda pri politiki nostalgije ne gre samo za to, da so te pojavnosti preprosto pozabljeni relikti iz preteklosti, ampak je nostalgija neposredno povezana s postmoderno senzibilnostjo produkcije dobrin in podob po vsem svetu (po Appadurai, 2005, 30).

V nadaljevanju bom za boljše razumevanje prostora Šrilanke kot »revne države« opravil sprehod po kolonialni *Lanki*, *Ceilāu*, *Zeilanu* in *Cejlonu*²³ ter rekonstruiral

23 To so imena, ki si sledijo od sanskrskega in palijskega, portugalskega, nizozemskega do angleškega. Sicer je sanskrsko-palijsko ime *Lanka* (»otok«) podobno tamilskemu imenu *Elankai*. Otok je imel še celo vrsto imen. Grški Ptolemaj, ki ga je na zemljevidu ok. leta 200 narisal v velikosti Madagaskarja ali Sumatre, ga je imenoval *Simundu* in *Salike*, kasneje so ga Grki poimenovali *Taprobane*, muslimani pa so ga kot »otok lepote« imenovali *Tenerism*. Prvi Portugalci so si pomagali z imeni *Trante*, *Caphane* in *Hibernard*, Kitajcem je kot »otoku draguljev« ustrezalo ime *Pa-ou-tchow*, stari Sinhalci so ga poimenovali po »otoku levjega plemena« *Sinhala dvipa*, Arabci pa so mu rekli najprej *Selediba*, nato *Serehdiva* in slednjič *Serendib* (kar je »najdba srečnega kraja«) (po Neubauer, 1957, 39).

processe njenega zgodnjega preoblikovanja v kolonialno odvisnost na ravni njene prostorske ureditve, kjer je najmočnejšo vlogo igrala vzpostavitev plantažne ekonomije. Ne gre torej za klasično kolonialno zgodovino otoka, ker bi s tem po nepotrebnem obremenjeval linijo misli tega poglavja, ampak za to, kar je Nihal Perera (1999) v svoji knjigi *Decolonizing Ceylon* poimenoval »prostorski red«. Na to delo se bom pri tem pregledu nekoliko močnejše naslonil, ker lahko predvsem prek konkretnih podatkov o posameznih krajih v njem rekonstruiram tisto, kar je v sami Šrilanki evidentno še danes, le da je prekrito s čudaško patino mešanice nacionalistično-turistične Šrilanke, ki vzpostavlja sprevrženo »ontologijo kulture« tega otoka v tako-je-to-videti-podrobno-v-živo paket.

Ljudje so sicer iznajdljivi in zahodne prišleke spretno prepričujejo, da je Šrilanka »revna dežela«, ter na ta način poskušajo od njih izpuliti nekaj počitniškega denarja. Toda številni zahodni prišleki niso zgolj bežni tujci, ampak sostanovalci v skupnem turističnem prostoru. In ljudje so vendarle tudi državljani Šrilanke. Ta bi za reševanje tovrstnega konflikta morala predvideti strukturne rešitve, ki bi v prvo vrsto morale postavljati državljane, ne pa zgolj turistični denar. Tako se ta že tako perverzna logika »reševanja« problema neenakosti ne more iziti v neko mirno vzpostavitev turističnih sosesk, ampak prej vodi v razvoj vse bolj napetih in konfliktnih turističnih prostorov.

2.1 Kolonialna konstrukcija Šrilanke

Šrilanka je bila od južnoazijskih držav najdlje pod kolonialno nadvlado evropskih držav, uradno od leta 1505 do leta 1948 (Obeyesekere, 1997, 367), torej 443 let. Evropska ekspanzija na otok in s tem začetek njegove nove konstrukcije se je začela s prisotnostjo Portugalcev. Njihova percepcija sveta je bila v petnajstem stoletju omejena na prostor oceanov, iz česar so izšli zemljevidi, na katerih so prevladovali morski meridiani, ki so povezovali različne celine in otoke. Šrilanka je bila torej na portugalskih zemljevidih obsežen otok sredi oceana. V tej percepciji je neskončen in gromozanski homogen prostor vzhodno in južno od Mediterana predstavljal »Državo Indije« (port. *Estado da Índia*), to poimenovanje pa se je obdržalo tudi kasneje pri Nizozemcih in Angležih, le da so razlikovali med »vzhodno« in »zahodno« Indijo.

Tudi Francozi so imeli v poznem devetnajstem stoletju ob »stvarjenju« »Indokine« v današnji jugovzhodni Aziji še vedno v mislih ta imaginarij »Indije«. Celu v Avstraliji je neki uradnik v dokumentih eno od gorovij poimenoval »Avstralindija«. Te poimenovalne prakse kažejo na to, da so evropske sile ob identificiranju dežel

še dolgo po petnajstem stoletju uporabljale temeljni označevalec »Indije« ne glede na to, kje so se znašle (Perera, 1999, 19–20), tako da tudi Kolumbova napaka ob odkritju Amerike, ki je rodila »indijance«, niti ni tako presenetljiva, kot tudi ni presenetljivo, da se je korpus »znanja« o »Indiji« pri ljudeh konsolidiral predvsem v fantazijskih oblikah.²⁴

Kot organizatorji Indijskega oceana, ki jim je predstavljal »neskončno 'Indijo'« (Perera, 1999, 23), so se Portugalci držali bolj obalnih pasov celin in otokov. Njihovo temeljno poslanstvo je bilo širjenje krščanstva, do neke mere pa so seveda tudi trgovali. Ker dobrin niso proizvajali sami, ampak so morali bodisi organizirati njihovo nabiranje bodisi jih kupovati od domačinov, so začeli monopolizirati tamkajšnjo trgovino, kar je bilo za takratne azijske trgovce radikalna novost (Perera, 1999, 21). Središče »regije indijskega oceana«, prek katerega so Portugalci komunicirali z Lizbono, je bila indijska Goa, ena od pomembnih izpostav te »Indije« pa je bil tudi otok Lanka. Portugalski trgovci in vojaki so tam preuredili obstoječa pristanišča (na primer Galle), na novo pa so ustvarili glavno pristanišče v Colombu. Od tam so v Evropo tovorili predvsem cimet, poper in druge začimbe ter bisere in drage kamne.

Glavni elementi, ki jih je imelo vsako takšno kolonialno pristaniško mesto, so bili trije: tovarna (*feitoria*),²⁵ utrdba in cerkev (Perera, 1999, 26–28). Portugalci so kljub trgovanju večino svoje energije vlagali v spreobračanje ljudi v krščansko vero. Z izražanjem političnih konfliktov med kraljestvi jim je uspelo spreobrniti tudi nekaj kraljev (na primer kralja Kotte poleg današnjega Colomba in Džaffne (angl. *Jaffna*) na severu otoka).²⁶ Skupaj s katolicizmom so »izvažali« tudi svoje sovrastvo do muslimanov, ki so bili že takrat na otoku eden od pomembnih stebrov lokalne trgovine. Portugalci jim na otoku niso dovolili bivanja znotraj svojih utrd (Perera, 1999, 29–30).

Kasneje, uradno med letoma 1656 in 1798, sicer pa postopno že prej, so si to območje utrjenih pristanišč priborili Nizozemci. V okviru Nizozemske vzhodno-indijske družbe (ustanovljene leta 1602 s sedežem v Batavii, današnji Džakarti),²⁷

24 Slovenske predstave o »Indiji Koromandiji« je prek ljudske pesmi o Svetem Tomažu, ki »noče v Indijo«, obdelal Zmago Šmitek (2004a; primerjaj 1986, 23–25).

25 To je bila osrednja institucija, ki je bila hkrati rezidenca kraljevega vodje trgovine (*feitor*), knjižnica, pisarna in skladišče.

26 Preostali dve kraljestvi na otoku sta bili v tem času še manjše kraljestvo Sitavaka, locirano nekoliko v notranjosti v višini Colomba, in Kandy, največje kraljestvo, ki se je raztezalo čez ves sredinski del otoka ter zunaj svojih »meja« pustilo le ozek pas ob obali in ves severni del, ki je spadal pod Džaffno (sinh. *Jaffnapatnam*). Kraljestva so bila organizirana vsako zase glede na svoja središča. Na otoku so delovala kot skupina medsebojno prekrivajočih se družb z dokaj nejasnimi mejami na obrobjih. Čeprav so od dvanajstega stoletja naprej tamilska kraljestva na severu otoka občasno poskušala zajeti ves otok, so se, kolikor je znano, monarhi teh kraljestev držali svojih središč ter si otoka kot enotnega prostora in družbe niso niti predstavljali (po Perera, 1999, 39–41, 58, op. 17).

27 Ladijsko potovanje med Amsterdamom in Batavio je sredi sedemnajstega stoletja trajalo kakšnih šest do sedem mesecev (Perera, 1999, 36).

ki je po vzoru Britanske vzhodnoindijske družbe (1600) ustvarjala monopol nad čezmorskim začimbnim trgovom, so bili za razliko od Portugalcev bolj neposredno usmerjeni v trgovino. Nizozemcem je bil na Šrilanki najpomembnejši cimet (Perera, 1999, 26–27).

Kandyjsko kraljestvo, ki se je takrat še pogumno upiralo pritisku kolonialistov v hriboviti notranjosti otoka, je Nizozemcem celo pomagalo prevzeti pristanišča od Portugalcev. »V zameno« so Nizozemci priskrbeli okrog petdeset močnih utrdb, ki naj bi otok in Kandyjce varovale pred zunanjimi vpadi. Oni so bili tudi tisti, ki so na otok vpeljali »novoevropsko« arhitekturo utrdb, vključno z zvezdastimi oblikami in slavnimi kanali (na primer v Batticaloji, Matari in Negombu) (ki so danes na ogled kot del kolonialne dediščine). Portugalske utrdbे so bile namreč narejene še iz debelih okopov iz hlodov in blata (Perera, 1999, 29). V celotnem procesu tovrstne kolonizacije je pomembno, da sta bila konec petnajstega stoletja družba in prostor Šrilanke – glede na to, da se je Kandyjsko kraljestvo uspešno obdržalo – polarizirana na dva dela: prvega je reprezentiral utrjen pristaniški Colombo, drugega pa mesto Kandy v osrčju otoka (31).

2.1.1 Ko otok postane še bolj otok

Konec osemnajstega stoletja so otok postopno zavzeli Britanci (uradno leta 1815, ko so zlomili odpor Kandyjskega kraljestva) in ustvarili kolonialni režim v pravem pomenu besede, s cestnim in železniškim omrežjem ter plantažami kave, cimeta in kokosa. Zahodnoevropski način kolonizacije je za razliko od iberskega (Španci in Portugalci) poleg pomorskega vključeval tudi teritorialni imperij. Kljub temu da je nemogoče posploševati, je bil to dokaj integriran sistem držav in imperijev, v kate-rega je bil pomembno vključen tudi britanski Cejlon. Otok so vodili kot kraljevo britansko kolonijo, ločeno od zgoraj omenjene Britanske vzhodnoindijske družbe. V nasprotnem primeru bi bil lahko Cejlon danes del Indije, podobno kot bi lahko postal del Indonezije, če bi ga uspeli obdržati Nizozemci (Perera, 1999, 37).

Tako je bil britanski Colombo – za razliko od Portugalcev in Nizozemcev, ki so komunicirali prek regionalnih središč Goe in Batavie – prek upravnika (angl. *governor*) podrejen neposredno Londonu. Britanski kolonializem se je bolj kot na obvladovanje morja osredotočal na to, kako bi v to trgovsko omrežje vključil tudi zemljo v notranjosti. V tem smislu je prej »Colombo naredil Cejlon« kot pa obratno (Perera, 1999, 38), saj so pristanišča predstavljala komunikacijo z zunanjim svetom, notranjost pa je imela svojo funkcijo samo glede na to komunikacijo in sama po sebi ni pomenila nekaj, zaradi česar bi jo bilo treba kolonizirati v smislu

nekakšne samozadostne enklave, kjer bi na primer želeli Britanci stalno naseliti svoje ljudi ali kaj podobnega.

Kako so Britanci poenotili in s tem nepovratno spremenili otok? Prvič, vzpostavili so visoko centralizirano angleško govorečo birokratsko strukturo, skupaj z organizacijo administrativnih centrov, ki so služili za postopno politično integracijo kolonije in kolonialnih subjektov ter vzdrževanje pravnega reda. Drugič, primarno so se bolj kot na mesta osredotočili na gradnjo cest in pripadajočega sistema utrjenih vojaških postojank: tako so najprej povezali »glavni mesti« Colombo in Kandy, kasneje pa uredili še notranje povezave do vzhodnega pristanišča Trinkomalea (angl. *Trincomalee*, sinh. *Tirikunamalea*) ter severnih pristaniških povezav z Indijo, Mannarjem in Džaffno (do sredine devetnajstega stoletja je bila ta osnovna cestna struktura dokončana). Tretjič, zgrajeno komunikacijsko infrastrukturo so v drugi polovici stoletja podvrgli vzpostavljanju plantaž kave v notranjosti otoka, vprežne vozove za transport do Colomba pa so nadomestili z železnico. Četrtrič, mesta so po v iz Evrope znanem vzorcu teritorializirali (to je zamejili in utrdili meje), tako da so reorganizirali in preoblikovali prejšnje »svete centre« ter pripadajočo simbolno strukturo v »šahovnico« birokratske organizacije pokrivanja mestnega teritorija.²⁸ Petič, otok so na podoben način kot mesta administrativno razdelili v hierarhijo petih provinc (osrednja, zahodna, vzhodna, severna in južna), te pa še na enaindvajset okrožij. Slednje je – po evropskem modelu tistega časa – teritorij, vključno z vsemi izoliranimi in bolj oddaljenimi predeli, homogeniziralo v enotno skupnost in prostor, ki je bil od leta 1833 razdeljen v uniformne enote in podenote (Perera, 1999, 37–48).

To so – sicer ne brez težav – storili na iz Evrope preverjene načine. Dejanske upravne centre provinc so postavili izven prejšnjih meja Kandyjskega kraljestva in s tem omejili možnosti neposrednih uporov v Kandyju, še pomembneje pa so z drugačnim poimenovanjem provinc in okrožij pretrgali prejšnje vezi med pripadnostjo in teritorijem: imena prejšnjih štirih kraljestev so nadomestili s stranmi neba, okrožja pa so poimenovali po »osrednjih« vaseh. Mesta, še posebej pa Colombo in »sveto mesto« Kandy, so zgodba zase.

28 Podobne procese sem opisal na primeru uvajanja krščanske koncepcije prostora v Breginjski kot (Kravanja, 2007, 145–214). Razlika je v temeljnem razumevanju prostora: namesto prostora, ki je imaginativno umeščen, zgrajen in ciklično »rekreiran« v kozmična razmerja, kjer se tvori njegova »ontološka« svetost v ritualni komunikaciji z onstranstvom in predniki, je prostor v teh procesih pretvorjen v geometrični sistem, ki je označen z razmeroma preprostimi, toda mogočnimi in dominantnimi simboli. Slednji tvorijo v prostoru političnoupravno hierarhijo, hkrati pa so postavljeni natančno na prejšnjo matrico »uvesoljenega« prostora, s številnimi replikacijami in dodatki v okolici, v času pa se utrjujejo z novimi rituali. V tem smislu je nova organizacija prostora hkrati »nič bistveno novega« in »popolnoma nekaj drugega«. To drugo spodbujajo politični in ekonomski motivi, ki se nenazadnje v razviti fazi bolj kot na teritorij osredotočajo na urejanje novih časovnoritualnih ciklov ter s tem vzpostavljajo, integrirajo in disciplinirajo nove oblike homogenizirane (zamišljene) skupnosti (primerjaj Anderson, 1995).

V predkolonialnem Colombu so trgovino v rokah držali Arabci, v zgodnjem devetnajstem stoletju pa je bil to že izjemno kompleksen prostor, kjer so ločeno bivale različne skupine ljudi: Angleži, Francozi, Nizozemci, Portugalci, Sinhalci, Tamilci, Kitajci, Bengalci, Malezijci in tako dalje (Kemper, 2001, 81; primerjaj Perera, 1999, 48–51). Razlikovale so se seveda po oblačilnem videzu, etnični pripadnosti in jeziku, tako da so bili prisotni tudi številni prevajalci, ki so jih ljudje lahko prepoznali po posebnih klobukih (Kemper, 2001, 84). Leta 1960 je bil Colombo v enem od jezuitskih poročil opisan kot »najbolj katoliško mesto v Aziji«,²⁹ po drugi strani pa je bilo mesto takrat že posejano s številnimi dominantnimi budističnimi simboli (po Kemper, 2001, 81). Ob tej raznolikosti etničnih skupin in široki vzpostavitvi krščanskih šol je skupnost za komunikacijo v trgovini uporabljala angleščino (tudi muslimani, čeprav se niso konvertirali), pogosto pa so bili tudi Sinhalci in Tamilci v Colombu razumljeni kot tujci (na primer s strani afganistanskih posojilodajalcev v začetku dvajsetega stoletja).

Iz tega stanja so izšle poimenovalne prakse: nekatere skupine in posameznike so Sinhalci »daleč pred agresivno šovinistično politiko v petdesetih letih« (Kemper, 2001, 85) v Colombu pejorativno imenovali *tuppahi*,³⁰ belce in Burgerje³¹ pa so imenovali *kārapottā* (ščurki). Po drugi strani so Britanci domačine imenovali od benignih »domorodcev«, »vaščanov« in »Cejloncev« do rasističnih »črnih pezdetoč« in »debelih džaffenskih vlačug«. Toda tudi boljše stoječi Sinhalci so ostale rojake imenovali *godayā* (teleban, kmetavzar) ali *yakō* (demon). Na splošno so tudi druga poimenovanja izpostavljala moralno obnašanje ljudi, ožje pa so se nanašala predvsem na prehranjevanje, pitje, glasbo, ples in promiskuiteto. Colombo je bil glavno prizorišče in običajna točka vstopa na otok za vse tujce. Kot tak je v smislu socialne raznolikosti in izključevanja Colombo ustvaril otok Šrilanko, in ne obratno (Kemper, 2001, 84–88), enako pa je mogoče trditi tudi v ekonomskem kontekstu vzpostavitve plantažne kolonialne ekonomije: Colombo je kot pristanišče ekonomsko poenotil britanski Cejlon, in ne obratno (Perera, 1999, 60–70).

Pristaniški Colombo je bil torej v zgodnjem devetnajstem stoletju prostor številnih različnih ločeno bivajočih skupin ljudi. Britanci pa so ga razdelili na tri dele:

29 Katolikov je bilo takrat v Colombu okrog dvajset odstotkov.

30 To so bile skupine, ki niso spadale niti v dominantno evropsko skupnost devetnajstega stoletja niti v lokalno populacijo. Bodisi da gre tukaj za potomce Portugalcev in domačink bodisi za »degeneriran, kontaminiran in pozahodnjen način življenja«. V osnovi bi tako lahko šlo tudi za angleško izobražen sloj ne glede na izvor (po Kemper, 2001, 85).

31 To so potomci Portugalcev in Nizozemcev s Sinhalkami. Ime te etnične skupine izhaja iz dejstva, da je do takih zvez in otrok prihajalo večinoma v mestih (nem. *Burg*). Ker ti otroci niso mogli pridobiti očetovega državljanstva, so ostali preprosto prebivalci mesta, v katerem so se rodili. Prevod tega imena v slovenščino je tako dobesedno »meščan«, podobno kot naša in hrvaška pejorativna oznaka za pripadnike starih meščanskih družin, »purgerji«. Nenazadnje so to potomci tistega evropskega sloja trgovcev in poslovnežev oziroma svobodnih mestnih državljanov, ki jim v francosko-angleški tujki rečemo buržoaziji.

utrdbo, *Pettab*³² in zunanji Pettah. V utrdbi – prostoru, kjer so ločeno živeli Britanci – so postavili svoje politične, vojaške in kulturne institucije (vladno hišo, »Kraljičino hišo« – to je hišo upravnika – pisarne, paradno ploščad, anglikansko cerkev in sodišče). Kasneje so vsakemu mestu v središče dodali še stolp z uro – še en danes turistično prepoznaven element kolonialne arhitekture.

Druga pomembna praksa ustvarjanja »svojega« teritorija je bilo zopet poimenovanje – tokrat različnih urbanih elementov. Nova imena so Britanci izbirali po zgledu svojih kulturnih metropol (na primer *Bristol street*, *Hyde Park*, *Kew Road*), prostor so nadalje označili z imeni britanske kraljeve družine (na primer *York street*, *Duke street*, *Prince street*), njegove dele so poimenovali po »velikih britanskih možeh« (na primer *Chacham street*, *Stafford avenue*) in po uradnikih na samem Cejlonu (na primer *Gordon Gardens*, *Norris Road*). Spremenili so tudi ulice: iz prejšnjih »ulic po potrebi«, ki so bile organizirane bolj na način medsebojno povezanih grozdov, so nastale geometrične ulice z ob stranmi nasajenimi drevoredi, med hišami in ulicami pa so gradili zračne verande s stebri, od koder je bilo mogoče od daleč opazovati dogajanje na ulici.

Iz tega je nastal nov tip arhitekture, ki je imel v svojem središču še en pomemben kolonialni simbol: bungalov. Za razliko od siceršnjega enoprostorskega bivališča v Lanki je bungalov z materiali, višino in prostornostjo izkazoval očitno socialno superiornost. Poleg sob, ki so imele vsaka svojo funkcijo, dragega pohištva in podobno je bila torej pomembna novost in element bungalova njegova lega, ki je omogočala *pogled*, po možnosti panoramski. Na drugi strani je bilo izven utrdbe, v Pettahu in zunanjem Pettahu, kot v tipični »domačinski« komponenti kolonialnega mesta živahno: to je bilo obsežno območje ozkih ulic in tržnic, kamor je prihajala dnevna zaloga zelenjave in sadja ter posušenih rib in kjer so v skladu z lanškim znanjem in kulturo operirali astrologi, kovači, čevljarji, trgovci, ajurvedski zdravniki, prodajalci betela, brivci in tako dalje (Perera, 1999, 48–51).

Zavzetje in sprememba Kandyja sta bila za Britance nekoliko bolj zahteven podvig, saj je bilo to pred njihovim prihodom od četrtega stoletja naprej politično-verško središče močnega Kandyskega kraljestva (glej tudi str. 51 in op. 26). Takrat so na otok prinesli Budovo relikvijo (»Budov zob«) in jo shranili v osrednjem svetišču, *Daladi Maligawi* (»templju relikvije zoba«). Kralj Kandyjcev je bil poleg političnega vladarja hkrati tudi *bodhisatva* (sanskrt. *bodhisattva*: bodoči prebujeni ali buda) in tudi glavni zavetnik *sanghe* (pali. *sainghe*: red budističnih menihov). Njegovo bivališče je bilo v palači poleg osrednjega svetišča, ki je bila obkrožena s kompleksom

32 Poimenovanje izhaja iz tamilske besede *Pettai*, ki pomeni preprosto »zunaj utrdbe« (Perera, 1999, 48).

različnih drugih stavb, ploščadi, bazenov, vrtov in tako naprej. Tako je bil kralj hkrati tudi »lastnik« ali vsaj »upravljaivec« svete relikvije. Britanci so se po svoji siceršnji navadi najprej potrudili s cesto med Colombom in Kandyjem. Inženirski posegi v hribovito pokrajino so vključevali prebijanje skal, stiskanje brezen, premoščanje hudournikov, ustvarili pa so tudi še eno sodobno turistično zanimivost: predor skozi živo skalo, za katerega so se odločili predvsem zato, da simbolično pokažejo Kandyjcem svojo moč in inženirsko sposobnost (Perera, 1999, 52–54).

Prevzem tempeljskega prostora in vsega, kar je spadalo zraven, je bil seveda za Britance največji problem. Niso ga mogli kar grobo napasti in uničiti, ker bi s tem uničili tisto, za kar so si zamislili, da bo postalo njihovo, povzročili pa bi tudi vseplošni kaos, s čimer bi dejansko ogrozili postopno vzpostavljanje kolonialnega režima v celoti. Najprej so kompleks obkolili z vojsko in počasi okoli njega postavili železno ograjo. Kraljevi avditorij, ki je bil postavljen med palačo in templjem, so postopno reorganizirali tako, da je postal prostor nedeljskega bogoslužja, poleg pa so zgradili teniška igrišča. Z za domačine spektakularnim igranjem tenisa so prejšnje mesto moči spremenili v mesto igre. Palačo kraljevega sorodstva so spremenili v bolnišnico, kraljičino kopališko hišo pa v knjižnico. Osmerokotni stolp, ki je stal ob varovalnem jarku kompleksa in je služil za hrambo svetih besedil, to je Budovih zgodb in govorov na *oli* oziroma palmovih listih (Campbell in drugi, 2001, 200), so rekonstruirali v ječo, velike okoliške hiše veljakov pa v skladišča in hotele (Perera, 1999, 54–55).

Pomemben element Kandyja je bilo tudi jezero, ki ga je leta 1807 zgradil takratni zadnji vladar Kandyjskega kraljestva Sri Wickrama Rajasingha in sredi jezera postavil tudi otoček, ki mu je služil za sprostitev z dekleti (Campbell in drugi, 2001, 199–200). Jezero je Kandyjcem simboliziralo »Ocean mleka«, od katerega so se odsevali oblaki, ki so predstavljali kraljestvo boga kralja na nebu. Britanci so okoli jezera zgradili »dekorativen« (precej trdnjavi podoben) zid in sprehajalno pot. Otoček so uporabljali za skladiščenje orožja. Ta britanska promenada s klopmi, po kateri se danes sprehajajo številni turisti in domačini, je »Morje mleka« dejansko spremenila v objekt estetskega uživanja za kolonialno skupnost. To pot so – pomembno – poimenovali po britanski vladarici Viktoriji. Podobno kot v Colombu so torej Britanci pred templjem med seboj in domačini ustvarili sprehajalno ločnico, ki so jo poimenovali po svoji kraljici, domačine pa so s tamkajšnjim občasnim igranjem tenisa, kriketa in ragbija potisnili ob stran kot pasivne gledalce spektakla. Seveda so kasneje na svetem trgu pred templjem zgradili tudi cerkev sv. Pavla, ki je s svojim stolpom dominirala nad *Dalado Maligarwo*, poleg tega pa sta tam svoje mesto našli tudi protestantska šola in policijska postaja (Perera, 1999, 55–56).

Svetost oziroma za ljudi nedostopnost se je v kandyjski koncepciji gradnje življenjskega prostora povečevala proti sveti gori Mahameru, ki se je raztezala iz ozadja templja proti »drugemu svetu«.³³ Tam, na najsvetejšem prostoru v ozadju templja, so Britanci zgradili sodno palačo. Tudi v Kandyju so Britanci po svoji navadi spremenili imena ulic in krajev ter jih tako preobrazili v objekte turističnega uživanja (na primer *Wace Park*, *Ward Street* in tako naprej) (Perera, 1999, 56–57).

Procesi konverzije glavnih mest pa niso potekali ločeno od drugih ozemeljskih in ekonomskih »ureditev«. Že omenjene ceste in železnice so služile plantažnemu sistemu kave, ki je grobo posegel v domačijske ureditve dela in zemljiškega lastništva. Do leta 1830 Cejlon še ni bil del evropske svetovne ekonomije. Tudi če je bilo že v času Portugalcev in Nizozemcev povpraševanja po cimetu v Evropi zelo veliko, temu trgu tudi kasnejši Britanci še niso mogli in znali v celoti ugoditi. Ker pridelave cimeta niso organizirali sami, ampak so ga z monopoliziranjem domačega trga odkupovali, posel ni tekel tako, kot bi si želeli. S kavo je bilo drugače, ker je v zgodnjem devetnajstem stoletju z emancipacijo sužnjev upadla njena pridelava v zahodni Indiji. Britanci so ob povišanem povpraševanju v Evropi aktivno zagrabili in v petdesetih letih devetnajstega stoletja svojo kolonijo Cejlon zavihтели na položaj enega glavnih proizvajalcev kave. To so – poleg z dejanskim ustvarjanjem plantaž – morali doseči tudi z zagotovitvijo delavcev, še prej pa s tem, da so se sploh naučili gojiti kavo (Perera, 1999, 60–61).

Predhodno so na otoku kavo za lokalni trg pridelovali lanški kmetje, preprodajali pa so jo lokalni muslimani prek vzporednih posojil denarja in kupovanja zemlje. Za polastitev zemlje je kolonialna država izumila pojem »nekultivirane« in »nezasedene« zemlje. Seveda je bila s tem izgubljena skupna zemlja in širši ekosistem lanških vasi, ki so bile dotlej po večini samooskrbne. Iz te skupne zemlje so se ljudje oskrbovali s kurilnim lesom, irigacijsko vodo, pašo za živino, uporabljali so jo za lov, gojenje manjših pridelkov, riža in tako naprej. Kolonialne oblasti so to dejstvo nekako »spregledale« in to »neuporabljeno« zemljo prodajale tako kolonialnim uradnikom kot tudi lokalnim interesentom – seveda za gradnjo plantaž kave (Perera, 1999, 64).

Naslednja težava, ki je začela hitro pestiti to živahno podjetništvo, je bila potreba po vse večji delovni sili. Lančani so imeli delo organizirano v fevdalni maniri, v tako imenovanem sistemu *radžakarija* (sinh. *rajakariya*), ki je ljudem nalagal, da so opravili delo na poljih veleposestnikov in »šefov« ter si s tem vzdrževali pravico do svoje zemlje brez plačevanja davkov. Kolikor zemlje je posameznik imel, toliko dela je moral opraviti. V tem sistemu dolžnosti tiči tudi kastna organizacija lanške

33 O široko razprostranjeni koncepciji svete gore in podobnih simbolov, ki jih v širokem indoevropskem kulturnem prostoru poznamo kot *axis mundi* ali »os sveta«, ki nebo, naš svet in podzemlje povezuje v makrokozmična razmerja, se je mogoče najboljše poučiti v Šmitek (1998; 2004).

družbe, ki se je razvrščala glede na zaposlitev posameznikov, ne pa kot denimo v Indiji, ko so se ljudje razvrščali v štiri *varne*.³⁴ Strategija razpustitve radžakarije je šla po sistemu korenček – palica, s postopnim ponujanjem in širjenjem davkov na zemljo. Povprečnemu kmetu je bila ideja opustitve sistema radžakarije, ki ga je moril skozi generacije, seveda privlačna, toda davčnega sistema pa tudi ni sprejel s široko odprtimi rokami.

Ob številnih zavračanjih te »odrešilne« politike zemlje s strani kmetov je postalo jasno, da bo za kolonialno državo zagotovitev delovne sile na plantažah na ta način težka. Običajna kolonialna politika plačevanja dela se jim je navadno izrodila tako, da so kmetje opravili minimum svojega dela, da so lahko odplačali davke, preživeli pa so se s tako imenovano *čena* (angl. *chena*) zemljo: manjšimi polji neke vrste koroze, manioka, sladkega krompirja, stročnic in buč, ki so jih že tako tradicionalno gojili kot nujni dopolnilni vir hrane med cikli žetev riža (glej de Munck, 1993, 21–43). Vse skupaj, predvsem pa kapitalističen odnos do dela in bogastva, pa se jim je tako ali tako zdelo bolj ali manj nenormalno (Perera, 1999, 64–66).

Britanci so si delovno silo zagotovili tako, da so že v tridesetih letih priseljevali delavce iz južne Indije. Najprej so bile to sezonske preselitve, sredi devetnajstega stoletja pa je – skupaj z ženskami in otroki – to postala stalna delovna sila, ki je bila naseljena na samih plantažah. Na ta način so s plantažne zemlje vzporedno izrinjali »malo-pridne« Sinhalce in hkrati – ker so jo širili na račun njihove »nekulvirane« in »nezasedene«, torej »svobodne« zemlje in na račun davkov – postopno zemljo odvzemali tudi domačim veleposestnikom. V osemdesetih letih so zaradi listne rje vse plantaže kave nadomestili s čajem in gumijevcem,³⁵ ki so kot zahtevnejše rastline tako ali tako zahtevale stalno prisotne delavce.

34 To je sicer debata zase, ker je kastni sistem ena od klasičnih tem evropskega raziskovanja Južne Azije in Indije (glej za primer Dumond, 1986) in se danes prek teh zgodnjih reprezentacij, ki so s tem tako rekoč determinirale Indijo, prej uvršča med orientalizme kot v relevantno poznavanje sodobne indijske družbe. Portugalska beseda *casta* pomeni raso ali pa kategorijo, v lokalnih indijskih oblikah pa je to bodisi *jāti*, kot lokalizirana endogamna skupina bodisi *varna*, kot konvencionalne štiri glavne kastne kategorije *brahmanov*, *kšatrij*, *vaišij* in *šuder*. Tu je potem še množica »pripadnikov« *barijan* ali *dalit*, tako imenovanih nedotakljivih, ki so marginalizirani pod kastnim sistemom (Hockings, 1996, 109–110). Pri Sinhalcih tradicionalna kastna ureditev, ki obsega kakšnih petindvajset kategorij pod imenom *kulē* ali *vamse* (Disanayaka, 1998, 95, 99) in s številnimi regionalnimi variantami, ni sledila verski podlagi, ker so bili tako ali tako v večini budisti in je kasta še danes tabu tema pogovora, ampak je – kot rečeno – razdelitev sledila vrsti dela, ki so ga opravljali. Na vrhu tega sistema so bili poljedelci in lastniki zemlje (*gojigama*, angl. *goyigama*), ki so v bistvu še danes najštevilnejša kasta na otoku, sledili pa so jim nabiralci cimetrove skorje, žganjekuhi, kovači, lončarji, ribiči, bonbarji in tako naprej, njihovi nedotakljivi pa so bili tako imenovani *rodiji* (berači, smetarji, poulični prodajalci, prostitutke in podobno) (Füer-Haimendorf, 1980, 136–138; primerjaj Ryan, 1953; Yalman, 1967).

35 Gumijevec so Britanci na otok prinesli leta 1876 iz Brazilije, domača vrsta čaja pa je bila na voljo eksperimentiranju že na otoku. Proizvodnja obojega, skupaj z domačimi kokosovimi palmami, je začela cveteti v osemdesetih letih devetnajstega stoletja, guma pa še posebno od leta 1905, ko se je v Evropi začel razcvet avtomobilske industrije (Perera, 1999, 71).

Slednji so seveda predstavljali drugačen svet, ki je bil povsem oddeljen od okoliških vasi, čeprav so ta »apartheid« v bistvu vzpostavili sami plantažniki oziroma jim je po načelu »deli in vladaj« prišel prav za lažji nadzor nad ljudmi. Cejlon je postajal od plantažne ekonomije vse bolj odvisen od sredine devetnajstega stoletja naprej, ko se je Evropa pobirala od ekonomske krize v štiridesetih letih. Ta nova ekonomija je nenazadnje končala proces konstrukcije Cejlona kot periferne enote kapitalistične svetovne ekonomije (Perera, 1999, 65–67). Glede na kolonialne prostorske ureditve je bila najpomembnejša rast Colomba in njegovega pristanišča v center, ki je cel otok povezoval s svetovnim trgovinskim sistemom.

Finančna in trgovinska struktura Colomba, velikost njegovega pristanišča in njegovo celotno ustvarjeno okolje so bili vsi veliko večji od tega, kar bi Cejlon in njegova celotna kolonialna skupnost potrebovali kot prestolnico dežele (Perera, 1999, 186).

Vsaka plantaža je bila organizirana kot samostojna enota z vsemi potrebnimi orodji in tovarno ter pisarno na sredini. Plantažniki so delavce oskrbovali z osnovnimi bivališči, hrano in celo šolo. V začetku dvajsetega stoletja so – da bi delavce obdržali na plantažah – poskrbeli tudi za trgovince, kantine, zdravstvene postaje, templje in včasih šole ter delavcem dovolili, da so na krpah plantažne zemlje gojili svojo zelenjavo. Seveda so se na drugi strani zopet pojavili že omenjeni bungalovi, kjer so si kapitalisti zase in za svoje družine uredili visokostandardna bivališča s prostori za služinčad in vrtovi z »eksotičnimi« rastlinami, na katere pogled so imeli s katere od njihovih verand. Na drugi strani so delavci živeli v linearno postavljenih barakah, navadno brez latrin (potrebo so delavci opravljali zunaj). Ta položaj je nenazadnje rodil predsodke do plantažnih delavcev na otoku, za katerih »slabe navade« so si ljudje razlagali, da prihajajo iz njihove »narave« (Perera, 1999, 69–70).

2.1.2 Čajne plantaže in njihovi prebivalci danes

Kako se ljudje, predvsem pa mladi počutijo na teh za turistični pogled »čarobnih« čajnih plantažah danes? »Kot žaba v vodnjaku,« pravi Ann E. Kingsolver (2010), ki je opravila dve raziskavi z mladimi v Šrilanki, kjer se je osredotočila na njihove poglede na prihodnost. Ena od teh skupin je bila večinoma tamilska mladina s čajnih plantaž, katere situacija je bila v sodobnem kontekstu močno spolitizirana. Znašli so se v dvojnem primežu: na eni strani je na čajnih plantažah kronično primanjkovalo delavcev, zato so si priletni šefi, menedžerji in ostali organizatorji čajne industrije želeli, da bi si mladi želeli delati v poljedelstvu na splošno, na drugi strani pa so bili ljudje na plantažah marginalizirani z več strani, predvsem pa kot

»Tamilci«. »Oboroženi konflikt,« pravi avtorica, »je mogoče končan, ni pa končan etnični konflikt« (Kingsolver, 2010, 1).³⁶

Od skoraj dvajset milijonov Šrilančanov jih danes 80 % živi v ruralnih območjih, 6 % pa jih živi na plantažah. Tamilsko govorečih prebivalcev je manj kot 20 % vse populacije, toda na čajnih plantažah je hindujskih (to je indijskih)³⁷ Tamilcev večina. Čaj je še vedno glavni poljedeljski izvozni produkt Šrilanke. Z letom 1933 je bilo na šrilanških čajnih plantažah že 400.000 »uvoženih« Tamilcev iz Indije. To dejstvo je britanska kolonialna vlada takrat percipirala kot *notranjo* migracijo med Indijo in Cejlonom, kar pa se je bistveno spremenilo z neodvisnostjo obeh kolonij (Indija leta 1947, Šrilanka pa leta 1948).

Marginalizacija *kulijev*³⁸ (angl. *coolie*), kot so pejorativno imenovali delovno silo v kolonialnem kontekstu (Argenti-Pillen, 2003, 3; Perera, 1999, 67), ima dolgo in spreminjajočo se zgodovino. Z neodvisnostjo so bili mnogi indijsko-tamilski delavci izbrisani, kar pomeni, da so ostali tako brez indijskega kot brez šrilanškega državljanstva. Različne politike z njihovimi avtorji so odsevale v tem, kako so jih v različnih časih različno poimenovali: *Malajaba* (angl. *Malayaba*, to je hribovski) Tamilci, »gorenjski« (ali gornji) Tamilci, indijski Tamilci, Tamilci indijskega izvora in plantažni Tamilci (po Kingsolver, 2010, 4 in 8, op. 1; primerjaj Daniel, 1996, 13, 17–19).

Diskriminacija teh ljudi je bila vedno dvojna: razredna in etnična. V letu 2003 so parlamentarne debate ob končni podelitvi državljanstva še vedno izražale strahove, da bodo kot volivci tamilske manjšine ogrožali sinhalsko večino. Na splošno pa so bili bolj ali manj izključeni po verski, jezikovni, poklicni, razredni in kastni plati. Etnično poreklo, ki jih je po eni strani tlačilo v isti koš z »etnično vojno«, jih je po drugi strani »zaradi naglasa« in »razmeroma poznega prihoda« iz Indije na otok ločevalo od »šrilanških Tamilcev« Džaffne na severu, Batticaloe na vzhodu in Colomba. Slednji so namreč nekaj drugega, ker so bili tam že pred njimi. Čajna industrija v bistvu ostaja totalna institucija vso svojo zgodovino: od kolonializma, neodvisnosti, nacionalizacije in reprivatizacije se na plantažah za te ljudi ni nič kaj bistvenega spremenilo, menjali so se samo lastniki zemlje. Danes je še vedno čisto

36 »Končno zmago« po šestindvajsetletni vojni med vladnimi silami in »Tamilskimi tigri« je peti predsednik Šrilanke, Mahinda Rajapaksa, objavil v svojem široko medijsko pokritem »zmagovalnem govoru« v parlamentu 19. maja 2009. Indija je ob tem takoj objavila svoj namen, da bo priskrbela dodatno pomoč Šrilanki za rehabilitacijo številnih civilnih beguncev (okrog 300.000), ki so se razleteli z bojišč na severu in vzhodu otoka: prispevali bi radi za popravilo uničenih železnic in druge infrastrukture. Informacije sem povzel iz *Thaiindian news*. Dostopno na naslovu: www.thaiindian.com (citirano 10. maj 2010).

37 Hindujsko pomeni dobesedno indijsko, medtem ko hinduistično pomeni pripadno hinduistični religiji.

38 Slovenjeno beseda *kuli* pomeni nekvificiranega delavca (predvsem v azijskem kontekstu), žaljivo pa označuje kar Indijca (Krek, 2005–2006, 391).

mogoče, da se posameznik rodi, odraste in živi celo življenje na eni sami plantaži kakšnih stotih ali dvestotih hektarov, ne da bi kdajkoli prestopil njene meje (Kingsolver, 2010, 4).

V sedemdesetih in osemdesetih letih dvajsetega stoletja, v času nacionalizacije čajne industrije, so moški še imeli delo, ker so urejali zemljo in posevke čajnih grmov. Z reprivatizacijo je to delo postalo odveč, ker večina novih lastnikov ni več obnavljala plantaž. Za delo, torej za trganje mladih listkov čaja, so bile potrebne samo še ženske, ki so tako postale hraniteljice plantažnih družin s plačo okoli 1,25 dolarja dnevno, toda tako, da so morale izpolniti dnevno normo, ki je znašala od 12 do 15 kilogramov sveže natrganega čaja. To delo pa tudi za ženske ni bilo stalno, saj so bili mladi čajni listki na voljo samo, če je sproti padlo dovolj dežja (Kingsolver, 2010, 5).

Veliko moških se je ob tej situaciji začelo seliti v Colombo, kjer so si našli služabniška dela za zelo nizke plače, na čajne plantaže pa so se vračali le še ob večjih praznikih. Toda tudi tega si ni bilo vedno preprosto zagotoviti, saj so bili kot »Tamilci« zaradi etnične vojne v Colombu pogosto nepriljubljeni. Tako so številni ostajali ves čas brezposelni in ujeti na plantažah. Številne ženske so tako začele iskati še drugo službo, ki so jo zlahka našle v bližnjih tekstilnih tovarnah.



Fotografija 1: Grafit v šrilanškem mestu Kandy: »Bolje mi bo šlo v Colombu.«

Večina današnjih lastnikov plantaž ni veleposestnikov, ampak so to številni manjši lastniki, ki v primerjavi z državnimi posestmi in »velikani« delavkam dajejo malenkost višje plače in razne »ugodnosti« v obliki hrane, bodisi pripravljenega obroka bodisi kakšen plod *nange* (angl. *jackfruit*) ali avokada za domov. Na obrobjih, kjer so bile nekatere plantaže potrebne temeljite obnove, so lastniki pozvali kar moške Tamilce, naj si sami priskrbijo nove grme, družbe pa so jim ponujale »vsaj plodno zemljo« (Kingsolver, 2010, 5).

Problem pomanjkanja delovne sile, predvsem pa razmišljanje čajnih podjetij o tem, kako bi k delu na plantažah pritegnili mlajšo generacijo, je rodilo nekaj konvencionalnih idej, ki jih poznamo z globalnega odra:³⁹ »Plačilo naj ne bo več mesečno, ampak dnevno, delavcem pa naj se priskrbi uniforme in rokavice, da se bodo počutili bolj 'moderno'« (po Kingsolver, 2010, 5). O mehanizaciji in uporabljanju strojev (kar bi pomenilo še toliko bolj privlačno delovno okolje za mladino) zaradi strmega reliefa »žal« niso mogli razmišljati, zdela pa se je dobra ideja, da bi platnene nahrbtnne vreče, v katere so delavke »tradicionalno« metale čaj, nadomestili z na videz »visokotehnološkimi« nahrbtniki. Državne plantažne menedžerje je poleg nezmožnosti obnavljanja starih grmov pestil tudi mednarodni trg, ki je bil sposoben »ustvarjati« nižje plače od šrilanskih proizvajalcev. Delo se jim je zdelo za njihove razmere – v primerjavi z na primer Kenijo in Indijo – preprosto predrago (Kingsolver, 2010, 5–6).

Ker so imeli državni menedžerji in zasebniki zgolj »težave« s konkurenčnostjo, so ljudi na čajnih plantažah začele spremljati različne nevladne organizacije (NVO). Najstarejša in ena najmočnejših NVO, ki so specializirane za plantaže, je katoliška Sajodaja (angl. *Sayodaya*). V raziskovalnem projektu, ki ga je Ann E. Kingsolver izvedla z njihovo pomočjo, so pri mladih ljudeh s plantaž zabeležili vse prej kot zadovoljstvo. Počutili so se odmaknjene, bistveno premalo plačane (tudi) zaradi razdrobljene posesti plantaž, lokalni politiki iz okrožja in njihovi podrepaniki pa so jim redno preprečevali dostop do volitev.⁴⁰ Jasno je tudi, da so bile mizerno organizirane tako zdravstvena in izobraževalna struktura kot tudi prevozne in druge komunikacijske storitve. Ob vsem tem vlado še vedno grozovito skrbi nekaj drugega:

39 Čprav je v bistvu cela plantažna zgodba Šrilanke žal podobno konvencionalna, saj bi jo lahko brez kakšnih pomembnih razlik postavili v katerokoli državo pomembnih pridelovalk kave ali čaja, je vseeno »manjša« razlika v tem, ali so delavci in delavke dejanski sužnji, ki so bili kupljeni na suženjskem trgu in katerih neposredni lastniki so plantažniki, ali pa so to »svobodni državljani«, ki pa si s svojo »svobodo« prav tako ne morejo kaj dosti pomagati, ker so v plantaže ujeti zgolj z nekoliko bolj prefinjenimi instrumenti modernega kapitalizma in nacional(istič)ne države.

40 To je v Šrilanki in drugih državah »tretjega sveta«, ki so morale zavzeti neko stališče do temeljnega pojma – gospodarja današnjega časa – *demokracije* (Appadurai, 2005, 36), precej standarden postopek njene »indigenizacije«. Volitve so, skratka, v Šrilanki napet, pust in nevaren čas v smislu »splošne nevarnosti«, ko so mesta in ulice prazni, popolnoma vse je zaprto; le tu in tam se pojavi kak človek, ki se vrača z volišča, obiska in podobno.

po njihovem mnenju so »mladi moški hribovja« idealni potencial za rekrutiranje v vrste Tamilskih tigrov (Kingsolver, 2010, 7).

Kaj pa pravzaprav sestavlja imaginacijo (ne pa fantazijo) te mladine, ki bi lahko nekoč postala »gorivo za akcijo« (Appadurai, 2005, 7 in 31)? Dekleta zanima skrb za otroke, fantje pa se seveda ozirajo k računalništvu, tehnologiji, elektrotehniko, pa tudi k inženirski industriji. V osnovi bi sicer to bilo lahko karkoli, kar bi državljanstvo in mobilnost naredilo za nekaj neodtujljivega in normalnega, lepih uniform in »visokotehnoških« nahrbtnikov za »moderno identiteto« pa, kot pravijo v poročilu (Kingsolver, 2010, 7), raje ne bi nosili.

Kolonialni Cejlon pa ni rodil samo takšnih trdih relikto, kot so čajne plantaže, ki nas oskrbujejo s slavnim čajem *Broken Orange Pekoe*, če verjamemo, da je ta čaj sploh vzgojen v Šrilanki, ne pa morda samo pakiran kot tak.⁴¹ Plantaže so bile in so del širšega globalnega plantažnega kompleksa, ki je bil v osemnajstem in devetnajstem stoletju vitalna komponenta čezmorskih ekonomij Francije, Nizozemske in Velike Britanije (po Perera, 1999, 70), ki so med drugim vključevale in vključujejo tudi rudnike ter druge surovinsko-suženjske tovarne. Da pa je bilo tovrstno ekonomijo mogoče organizirati v prostorih kolonij, so si ti izkoriščevalski imperiji prizadevali k čim bolj podrobnemu spoznavanju njihovih resursov.

2.1.3 Produkcija »koristnega znanja« in njene posledice v kolonijah

Zaradi orisanih plantažnih ekonomij so kolonialiste najprej in predvsem zanimali botanični potenciali njihovih kolonij. Iz tega prizadevanja in eksperimentiranja so nastali slavni botanični vrtovi, ki so danes prek procesov »simbolnega odmika« oziroma »dela kulture« (Obeyesekere, 1990), katerih produkt so med drugim tudi – kot sem bežno opozoril zgoraj na primeru starih železnic, kolonialnih hotelov, počivališč in podobno – različni kraji kolonialne nostalgije, cepljeni na kulturno-turistično ponudbo Šrilanke, kjer se navadno bistvo njihovega kolonialnega porekla in konteksta, namreč imperialnih odnosov moči, nekako ne poudarja ravno preveč. Botanični vrtovi v tem kontekstu za razmeroma drago vstopnico (recimo v vrednosti treh obrokov ali ene nočitve v poceni hotelu) ponujajo sproščujoče sprehode po rekordno obširnih površinah med različnimi rekordno visokimi drevesi, ki imajo rekordno težke plodove in ki omogočajo videti, kakšne so videti okusne začimbe, ki jih imamo doma na naših mizah, ter kako so videti nekatere čudne eksotične rastline (»drevo plazeče se kače«, »drevo s klobasami« in podobno) (glej Campbell in drugi, 2001, 212).

41 O blagovnih znamkah glej kultno uspešnico z naslovom *No Logo* avtorice Naomi Klein (2000).

Posebej »za nas« je v največjem takem vrtu, v Peradeniji⁴² (angl. *Peradeniya*) pri Kandyju, mogoče videti drevo, ki ga je z lastno roko zasadil (ali vsaj pomagal pri tem) Josip Broz Tito, ki se je leta 1976 udeležil velikega »cirkusa« predstavnikov Gibanja neuvrščenih držav v Colombu,⁴³ in pri tem, kot mi je pripovedoval eden od starejših Šrilančanov, »svoji prijateljici«, takratni slavni predsednici Sirimavo Bandanaranike (prvi ženski na političnem vrhu države na svetu!), pokazal svojo prestižno belo limuzino, ki jo je dal pripeljati s seboj, da se je lahko dostojno vozil po otoku.

Botanični vrtovi pa niso bili unikatna šrilanško-britanska praksa. Poleg na Cejlonu so jih vzpostavljali na primer tudi na Jamajki in v Indiji, da so tako ugotavljali, katere ekonomsko vredne rastline bi bile primerne za prenos na katero celino. Na enak način so razmišljali tudi o ljudeh, živalih, hrani in boleznih. Kasneje se jim je pridružila tehnologija, na klasifikacijski ravni pa še popisi (o tem glej Appadurai, 2005, 114–135) in kartografija. Svet je bil tako rekoč *tabula rasa*, ki ga je bilo treba šele odkriti, izmeriti, prešteti, oceniti, postaviti »v kontekst« in ga – najpomembneje – poimenovati, kvantificirati in ozemljeviditi. S temi procesi se je v percepciji svet »skrčil« v en in edini okvir časa in prostora, ki je temeljil in v marsikateri glavi še temelji na kulturnih sistemih imperialnih metropol. Te so kulturne in zgodovinske svetovne nazore »drugih« bodisi ignorirale bodisi preoblečene inkorporirale v svoje okvire (Perera, 1999, 71–72).

Da so bili ti procesi za zahodno misel in temu sledeči »novi svetovni red« še kako odločilni, nam prepričljivo pokažejo na primer Eric Wolf (1998–1999) v svoji ironično naslovljeni knjigi *Evropa in ljudstva brez zgodovine* in številni antropološki avtorji, ki so bodisi pretresali antropološke reprezentacije drugega (na primer Asad, 1973; Clifford in drugi, 1986; Fabian, 1983; Geertz, 1988; Marcus in drugi, 1986) bodisi kasneje razkrivali globalno-lokalne realnosti (na primer Appadurai, 2005; Asad, 1991; Hannerz, 1996; Klein, 2000; 2009; Muršič, 1997; 2002) ali pa pod površinami reprezentacij razkrivali postkolonialno brutalnost (Mbembe, 2001; 2007; primerjaj

42 Vrtove so sicer v tem času vzpostavili še v Hakgali, Heneratgodi, Anuradapuri (angl. *Anuradhapura*) in Badulli (po Perera, 1999, 71).

43 Šrilanka je bila med ustanoviteljicami Gibanja neuvrščenih, ki se je počasi začinjalo v petdesetih letih, ko je takratni indijski premier Nehru v enem od svojih govorov v Colombu leta 1954 skoval ta pojem. Šrilanka je bila podpisnica *Bandunške deklaracije* (Indonezija) leta 1955, ko so se na tamkajšnji konferenci prvič sestale azijske in afriške države. Formalno je bilo gibanje ustanovljeno leta 1961 v Beogradu (prvo zasedanje). Peto zasedanje v Colombu od 16. do 19. avgusta 1976 je bilo velik uspeh, saj je država takrat gostila 86 držav predstavnic z vsega sveta. V očeh svetovne politike, posebno pa Združenih narodov, je takrat podoba Šrilanke kot igralkne na svetovnem političnem parketu nedvomno zrasla. Vse do leta 1982, ko je na otoku izbruhnila vojna med vladnimi silami in LTTE (angl. *Liberation Tigers of Tamil Eelam*), je bila med pomembnimi majhnimi državami znotraj gibanja, čeprav so notranje menjave oblasti pomembno vplivale tudi na njeno usmeritev v mednarodni ekonomiji in politiki (predvsem je tukaj pomembno leto 1977, ko je z novo oblastjo država šla v norost bolj ali manj popolnega odpiranja trga). O Šrilanki in neuvrščenih se je mogoče podrobno poučiti v Karunadasa (1997), glej tudi Kodikara (1992, 151–177).

Bhabha, 1994). Nenazadnje gre tukaj za objektivacijo drugega, kjer niso v igri samo reprezentacije in imaginarna geografija (Said, 1996; primerjaj Todorova, 1997) ali pa kompleksne teorije globalnega razvoja (Wallerstein, 1974; Wolf, 1998–1999), ampak predvsem ljudje, vključno s svojo moralno izkušnjo biti podvržen pazljivemu pregledovanju, manipulaciji in – korekciji (Perera, 1999, 72). Iz tega pa sledi tudi, da kompleksnost sodobne globalne ekonomije poleg »globalne vasi« (McLuhan, 1992) izkazuje predvsem temeljne disjunkcije med ekonomijo, kulturo in politiko, ki se med seboj prekrivajo ter stara organizacijska načela in modele znanja, kot so center – periferija, faktorji potiska in privlaka (angl. *push – pull*), presežek in primanjkljaj ali porabniki in proizvajalci, postavljajo v luč drugačnega razumevanja, ki v ospredje postavlja fragmentacijo (Geertz, 2000), negotovost in razlike »dezorganiziranega kapitalizma« (po Appadurai, 2005, 32–33) ter »globalne kopleksnosti« (Urry, 2003).

Zahodnoevropska geografska kategorija, ki je nadomestila prejšnjo koncepcijo »neskončne Indije«, so bili »tropi«. To je bil koncept za »homogeni preostanek sveta«, ki je bil drugače od ibersko-papeškega (in saidovskega) kulturnega drugega – »klimatski drugi«. V začetku dvajsetega stoletja je ta prostor pomenil predvsem ugodne temperature za delo vse leto, rodovitno naravo ter nujnost vključevanja tujcev v domače klane, plemena in države, ker se je šele tam po prepričanju takratnih poznavalcev in »ekspertov« »beli človek« lahko razvil v vsej svoji polnosti (po Perera, 1999, 91–92, op. 62). »Tropsko medicino« kot enega vodilnih rezultatov te percepcije so v okvirih londonskih in liverpoolskih šol ustanovili leta 1899 s predpostavko, da so »tropi« inherentni proizvajalci različnih boleznih, ki jih je treba podrobno preučiti, da se »beli človek« pred njimi lahko obvaruje.⁴⁴

Želja po obvladovanju koloniziranih se je pomembno kazala tudi v anticipiranju in poskusih razumevanja njihovih religioznih doktrin, svetovnih nazorov in zgodovine. K temu so bistveno prispevali prevodi, interpretacije in reorganizacije domačih zgodovinskih zapisov in kronik. Podobno kot so kolonizatorji prevajali indijsko-sanskrtske *Rigvedo*, *Upanišade*, *Ramajano* in *Mahabharato*, so postopno prevedli tudi šrilanško-palijske kronike: najstarejšo *Dipavamsa*, »malo kroniko« *Culavamsa*, srednjeveško *Rajaveliyo* (17. stoletje) in temeljno *Mahavamsa* (5. stoletje) (za slednjo glej Bullis, 2005). Takratni kolonialni pisci in prevajalci so bili bolj ali manj enotnega mnenja, da gre zaradi splošnega pomanjkanja arhivskih virov v teh deželah za nič drugega kot za mite in pravljice. »Ljudstva brez zgodovine« (Wolf, 1998–1999) so torej od kolonialnih intelektualcev prevajalcev dobila novo zgodovino, ki so jo lahko – z vmesno »pridobitvijo« večine komuniciranja – brali v angleščini. Ker so se ti prevajalci in interpreti

44 O dvojnosti koncepta »tropicalnosti« (angl. *tropicality*) ali »tropicalizma« oziroma »okoljskega evrocentrizma«, kjer so »tropi« po eni strani otoški raj, po drugi pa neobdelana in primitivna džungla, glej tudi v Clayton in drugi (2006, 210–215).

zgodovinskih kronik ob dešifriranju zaleteli tudi v pomembno povezavo med politično močjo in religijo, je bilo treba zadostiti tudi »kočljivemu vprašanju«, ali imajo ta »ljudstva« v svojih raztresenih verskih zapisih in modrostih kaj, kar bi lahko z malce dobre volje zadostilo standardom tega, kar zahodni človek razume kot religija.

2.2 »Urejanje« budističnega kanona

Indija, kjer je Nejeverni Tomaž ustanovil nekaj, kar bi človek lahko označil kot krščanstvo negotovosti, je ljubeznivo razumnost Angleške cerkve dejansko sprejela z debelimi oblaki gorečega kadila in s piši verske vročine.

Salman Rushdie (2000, 119–120)

S preoblikovanjem budističnih praks in doktrin v »religijo« je budizem postal dovolj »popularen« in »transformiran« (glej Gombrich in drugi, 1988), da ga je svet – in s tem tudi Šrilančani – začel razumevati kot nekaj, kar se umešča v »svetovni budizem«. Novi budistični skripturalizem je v svoji knjigi *Delo kraljev* (angl. izvirnik *The Work of Kings*) obravnaval H. L. Seneviratne (1999). Avtor opozarja, da indigena oznaka za »budizem« pred prevodi palijskih besedil sploh ni obstajala. Res, na prvi pogled sta v svetu neangleško govorečih budistov pojma, ki združujeta tisto, čemur bi danes rekli budizem, *Dhamma* (ali indijski *Dharma*) oziroma budistični nauk (Wickremaratne, 1995, xii) in *sāsana* (vera) (Roberts, 1997a, 31).

Drugi tak domači pojem, ki je konceptualiziral budizem v britanskem obdobju, je bila sanskrska beseda *āgama* (glej Malalgoda, 1997). Sam pojem pomeni »sveto tradicijo« ali »sveto besedilo« (Roberts, 1997a, 30), toda njegova uporaba kot ekvivalenta zahodni religiji je našla pot v domačinski besednjak šele z razliko med *Buddhāgama* in *Christianiāgama*, torej med »budizmom« in »krščanstvom« (Wickremaratne, 1995, xii). Domačinski pojem *āgama* se je tako razvil pod vplivom krščanskih misijonarjev, in v tem smislu je *Buddhāgama* kot pojem za budistično doktrino in prakse rezultat katoliške ter protestantske konstrukcije budizma kot »druge« religije.

Enako je moč trditi tudi za druge »velike religije vzhoda«, ki so s temi zahodno-krščansko-semitskimi reinterpetacijami sploh dobile »status« religije in pripomočnik -izem. Živeči budizem je bil skratka nekaj drugega kot ta »esencializirani, sanitarizirani, očiščeni, skripturalizirani in objektivirani budizem v teh besedilih« (Seneviratne, 1999, 3). Ta »visoki« budizem je postal »relikvija« šele z odmikom od njegove »ljudske« različice. Stanley Jeyaraja Tambiah (1992), avtor ene najbolj kontroverznih in protisinhalskonacionalističnih knjig antropologije Šrilanke *Ali je (bil) budizem izdan?* (angl. izvirnik *Buddhism Betrayed?*), je proces sinhalskonacionalistične apropiacije te »nove religije« poimenoval »fetišizacija budizma« (po

Seneviratne, 1999, 3).⁴⁵ Osnovna ideja tega kompleksnega dogajanja, ki ga bom nekoliko podrobneje orisal v nadaljevanju, je takšna:

Indologi so z upodabljanjem racionaliziranega in sanitiziranega budizma ter v vztrajanju pri imperativih sociologije in lastnega intelektualnega življenja izumili tisto, čemur bi lahko rekli evrobudistični kanon. Ironično je to, da je ta evrobudistični kanon začel voditi religijsko-nacionalistično oživitev v domovinah budizma, ki so jih predhodno kolonizirale zahodne sile, posebno v teravadskih družbah južne in jugovzhodne Azije (Seneviratne, 1999, 2).

Toda na drugi strani imamo primer Tajske, tudi države teravadskega budizma, ki pa je niso kolonizirale evropske sile, pa je kljub temu radikalno reformirala budizem v dvajsetem stoletju. To opozorilo je pomembno, ker kaže, da tovrstni prepore niso kar preprosto, enoznačno, vedno in povsod posledica kolonialne dominacije, še manj pa, da gre na splošno za preprosto kontinuiteto med kolonializmom in sedanjim globalnim kapitalizmom. Stvari so veliko bolj kompleksne, tako da je vprašanje splošnega vpogleda v prekrivajoče se plasti politike, ekonomije in kulture lahko zgolj približna usmeritev, ki prej kot popolnoma pojasni sodobno globalno dogajanje, razbija in relativizira starejše modele, ki se velikokrat izkažejo tudi kot služabniki preteklih odnosov moči. Tajska je religijo reformirala v kontekstu splošnih modernizacijskih trendov, ki so bili sicer rezultat stikov z zahodnim svetom, toda ne v okviru kolonializma (Seneviratne, 1999, 13; glej tudi Kusulasaya, 1983; Phongphit, 1988).

A tudi domačini v kolonijah niso bili pasivni »odjemalci« zahodnih reform prostora. Če je bilo v vsakem posameznem primeru sploh mogoče postopno uvajati spremembe, je bilo to tudi zato, ker so bile predhodne razmere kolikor toliko ugodne, ljudje pa pripravljene za določeno stopnjo pogajanj in kompromisov. Zahodni misijonarji in filologi, ki so skupaj s kolonialnimi uradniki in trgovci delovali v »svojih« kolonijah, niso prišli v mrtvo deželo, kjer so po samostanih in templjih ležali zaprašeni *ola* zapisi (to so zapisi budističnega kanona na palmovih listih). Študij palijskega kanona je bil od sredine osemnajstega stoletja živahna dejavnost šrilanških menihov. Pri tem je bila bistvena in za teravadski budizem konstitutivna tudi komunikacija s tajskimi in burmanskimi menihi, da so s primerjavo med svojimi viri skupaj zapolnili manjkajoče člene v kanonu. To zanimanje do virov drug drugega pa ni obsegalo samo budističnega kanona, ampak tudi zgodovino območja.

45 Implikacije in procese budističnega preporeda v dvajsetem stoletju in bistvene vloge šrilanškega reformatorja Angārike Dharmapāle pri tem so opisali številni pomembni avtorji, ki so za določeno obdobje pravzaprav ustvarili antropološko šolo preučevanja budizma v Šrilanki. Med njimi so poleg omenjenega Seneviratneja (1999) in Tambiaha (1992) glede te teme najbolj referenčni še Bond (1992), Carrithers (1983), Gombrich (1991) in Obeyesekere (1995; 1997). Za primere sodobnih transformacij različnih vrst budizma v svetu glej Heine in drugi (2003).

V tem smislu je bilo že dopolnjevanje *Mahavamsa* v približno sredini sedemnajstega stoletja (prisotnost Nizozemcev) najbrž posledica takratnega obiska tajskih menihov, ki so s seboj prinesli kopije starejših virov, ki jih Lančani dotlej niso imeli. Najstarejšo *Dipavamsa*, ki je Lančanom predstavljala osnovo tudi za druge kopije in tiskovine, so v celoti na otok prinesli burmanski menihi v zgodnjem devetnajstem stoletju, medtem ko so najbolj zgodnje šrilanške kolekcije »izginile« oziroma jih je v København odnesel danski filolog Rasmus Rask. Drugi del teh starih originalov pa je sredi devetnajstega stoletja v rokah takratnega francoskega konzula Colomba romal v Pariz (Malalgoda, 1997, 75, op. 8).

Ta notranja regijska in vzajemna cirkulacija kopij palijskih besedil je torej dopolnjevala koherentno sliko budističnega nauka in domačim menihom vseh teh budističnih območij omogočala boljše razumevanje celote kanona ter tudi možnosti »preživetja zgodovine«. V primerjavi z vernakularnimi zapisi so bila besedila v paliju, ki so sicer v večini temeljila na teh prvih, veliko bolj primerna za poenotenje doktrine. To zgodbo nenazadnje v grobem poznamo tudi v odnosu med krščanstvom in latinščino ter »hinduizmom« in sanskrtom. Dekolonizacija Azije po drugi svetovni vojni je producirala tipično orientalistično znanje, ki je bilo produkt študija sanskrta. Strateški interesi po drugi svetovni vojni v Združenih državah Amerike pa so začeli oblikovati tako imenovane južnoazijske območne študije (angl. *South Asian Area Studies*) (Das, 2003, 5–6), o katerih je v kontekstu produkcije lokalnosti iz globalnega stanja sveta splošneje pisal tudi Arjun Appadurai (2005, 16–18).

V to atmosfero živahne tekstualne aktivnosti domačih menihov so torej prišli nizozemski in britanski protestantski misijonarji. Gotovo je bila ta dejavnost, ki so jo opazili predvsem tako, da sami niso imeli dostopa do vsebin kanona niti po jezikovni niti po dejanski plati, močan dejavnik za vzpodbudo njihovega zanimanja za budizem. Poleg osnovne človeške radovednosti jih je v to gnala tudi lastna »paradigma« v doktrini, ki jim je narekovala, da morajo nekaj, kar v bistvu morajo ovreči (namreč da krščanstvo ni edina prava religija), najprej pregledati in potem neustreznost doktrin v primerjavi z njihovimi tudi »znanstveno« dokazati. S predhodnimi zapisi o »verah vzhoda«, ki so jih v Anglijo prinesli posamezni popotniki in trgovci, si niso mogli veliko pomagati, posebno ne v primerjavi s temi prenovljenimi in reproduciranimi lokalnimi besedili.

Britanski misijonarji učenjaki so bili torej tako glede dostopa kot tudi razumevanja teh besedil v primerjavi z menihi v inferiornem položaju, teh pa njihovo vroče zanimanje tako ali tako ni prav posebej prizadevalo, ampak so praviloma zelo pazili, da so sveži zapisi krožili mimo njih. Šele v drugi polovici devetnajstega stoletja so se budistični menihi – tudi v skladu z dolgo tradicijo, ki je imela korenine že v samem

Budovem načinu delovanja – spustili v znane krščansko-budistične debate, kjer so besedila palijskega kanona seveda igrala pomembno vlogo (Malalagoda, 1997, 64–66).

Teravadski budizem torej ni bil tako inherentno šrilanški, kot se o tem poučimo površinsko, ampak sta bila konstrukcija in dopolnjevanje palijskega kanona del živahnega notranjeregijskega sodelovanja, ki se je odvijalo v času britanskega kolonializma. Kar so »dobili« iz Šrilanke, Mjanmara (Burme), Vietnama, Laosa, Tajske in Kambodže kot teravadsko doktrino, sta vsaj Tajska in Burma v precejšnjem delu dobili tudi »nazaj« oziroma so bili izvirniki pravzaprav že tam. Vse skupaj v zvezi s poenotenjem šole teravadskega budizma je pač tudi rezultat interakcije med menihi in kasneje z zahodnimi misijonarji.

To opozorilo sicer zopet ne pomeni, da je bilo »materialov budizma« v Šrilanki »malo«. Mahinda, sin indijskega kralja Ašoke (angl. *Ashoka*), kralja Anuradapure (angl. *Anuradhapura*, središče prvega kraljestva na otoku do desetega stoletja) je njega in njegove slednike že v tretjem stoletju spreobrnil v budizem, prinesel tja in dal zasaditi vejo tistega drevesa *bodhi* (lat. *Ficus religiosa*), pod katerim je Buda v indijski Bodgaji (angl. *BodhiGaya*) doživel razsvetljenje, prinesel pa je tudi Budove relikvije (desno ključnico in njegovo posodo za miloščino), ki so bile pospravljene v svetišče. Tako je Šrilanka zelo zgodaj postala tudi romarski kraj.

Kasneje je tem relikvijam sledil tudi znani Budov zob. Pomembna ideja, ki je utrdila lanške Sinhalce v budizmu, je bila tudi, da je kandyjski kralj veljal za *bodhisattvo* (sanskrt. *bodhisattva* ali bodoči prebujeni oziroma Buda). V takšnem kraljestvu je bil kralj kot božansko bitje neposredni branilec vere, *sangha* (pali. *sanigha* ali red menihov) so bili njeni vidni predstavniki, ljudje so tvorili budistično skupnost, glavna božanstva v njihovem starem panteonu pa so bila prav tako spreobrnjena v nadnaravne branilce budizma. Vsa ta božanstva, ki so bolj ali manj korespondirala hinduističnim predstavam o izgradnji sveta, so bila hkrati tudi prihodnji kandidati, da postanejo Bude (Obeyesekere, 1997, 361–362). Kot starodavni center teravadskega budizma je Šrilanka seveda že zelo zgodaj privlačila budistične menihe in morda tudi »civilne« budiste iz širše regije, ne samo bližnje Tamilce in Indijce, ampak tudi Kitajce, Burmance in druge (Obeyesekere, 1997, 358).

Zgodba »razvoja« in predruženja statusa teravadskega budizma skupaj z njegovim regionalnim poenotenjem se je torej začela sredi devetnajstega stoletja vzporedno s prisotnostjo kolonialistov, ki so ta proces pospešili s prevajanjem, katerega rezultat je bila kasnejša globalna distribucija budističnih idej kot religije. V to ne samo dinamično, ampak predvsem kaotično sliko spadajo tudi nove rekonstrukcije preteklosti, ki se – tako kot »religije« – kvalificirajo, ali pa ne, v »uradno zgodovino«.

Religija je pri tem uporabna predvsem v smislu manipuliranja z religijskimi simboli v fizični in socialni pokrajini. Ti simboli tako domujejo v vmesnem prostoru med religijo, politiko, ekonomijo in kulturo: v vseh posameznih akcijah in procesih spreminjanja prostora je med temi področji javnega življenja nemogoče potegniti jasne ločnice. Kar se na prvi pogled kaže kot očitni religijski simbolizem, v kontekstu drugega trenutka, izjave ali reprezentacije zlahka preide v register nacionalizma, primordializma, kulturne dediščine in njenega trženja ali na splošno v populistične diskurze o različnih »drugih«. Religijo tako kaže vedno razumeti tudi kot zgodovino apropiacij njenih doktrin in prepleta z drugimi idejnimi tokovi, kot so na primer dediščinski diskurzi (Kravanja, 2005) in – v tukajšnjem primeru – z njimi povezani diskurzi turizma. V nadaljevanju bom v tem duhu nekoliko podrobneje orisal, kako se zgoraj uvedena ideja budizma v šrilanški prostor sidra danes.

2.2.1 Šrilančani najdejo svojo »pravo religijo«

V tem razdelku želim v Šrilanko pripeljati še eno pomembno mobilizacijsko ideologijo, brez katere si sodobne Šrilanke, s tem pa tudi njenih »turističnih čarov« ne morem zamisliti. Gre za inicialno poroko med budizmom kot prepoznano religijo in zamišljanjem sinhalske nacionalne identitete, ki je sestavni del dekolonizacije Šrilanke in kasnejšega razvoja dogodkov, ki so pripeljali do krvavih obračunov tako na etnični kot na medgeneracijski podlagi.

Tukaj ne gre za podrobno opisovanje grozljivk šrilanškega poosamosvojitvenega nasilja, njegovih vzrokov ter zapletenih in nerazrešljivih vozlov iskanja možnosti za njegovo umiritev (glej na primer Attanayake, 2001; Guneratne, 2004; Jayatileka, 1998; Mukarji, 2005; Swamy, 1996; Uyangoda, 2003; WAPS, 2005; Wickremaratne, 1995),⁴⁶ ampak za vprašanje, kako je budizem, potem ko je to postal enoten pojem za eno od »svetovnih religij«, v prostoru Šrilanke menjal diskurzivne registre

46 Produkcija tovrstnih besedil je že v šrilanških okvirih tako enormna, da jo je na tem mestu nesmiselno zbirati v nekakšno popolno bibliografijo. Tukaj sem navedel samo tisti košček domače šrilanške produkcije, s katerim sem neposredno seznanjen. Morda bo tukaj zainteresiranemu bralcu koristen tudi napotek h krajšim besedilom iz serije *A History of Ethnic Conflict in Sri Lanka: Recollection, Reinterpretation & Reconciliation*, ki jo od leta 1999 ureja šrilanški *Marga Institute* (ur. Michael Roberts, Godfrey Gunatilleke in Devanesan Nesiiah). Njihov cilj je: prvič, rekonstruirati zgodbo etničnega konflikta z upoštevanjem vseh vpletenih strani; drugič, ustvariti konsenz o interpretaciji teh dogodkov med učenjaki različnih strok; in tretjič, razviti konceptualne in intelektualne temelje za spravo različnih nasprotujočih si pogledov. Besedila tako obsegajo širok razgled po etničnem konfliktu, in to z zelo različnih vidikov: od temeljev sinhalskega nacionalizma, imaginacije tamilskih diaspor, pluralnosti identitet muslimanske skupnosti, vloge budističnih menihov in cerkva v procesih sprave, multikulturalnosti, vloge Indije in medijev v šrilanškem etničnem konfliktu in tako naprej. Od zahodnih antropoloških del na temo šrilanškega konflikta so koristne Argenti-Pillen (2003), Brow (1996), Daniel (1996), Kapferer (1988), Roberts (1994), Spencer (1990) in Tambiah (1992), zolčen odziv na nekatera temeljna dela zahodnih antropologov Šrilanke pa je priskrbel Goonatilake (2001).

in tako mimogrede obeležil Šrilanko s prepoznavnim simbolizmom, ki je otok na mednarodni sceni začel prikazovati kot budistično državo *par excellence* na vse drugačne načine, kot je bilo to že tako (vnaprej) dobro znano zgoraj obravnavanim poznavalcem zgodovine budizma in prevajalcem njegovih kanonskih besedil.

Gananath Obeyesekere (1997) je že v šestdesetih letih, ki so sledile zmagi SLFP leta 1956 in s tem začetku zavestne konstrukcije sinhalsko-budistične identitete,⁴⁷ opazal »novo in fascinantno obliko« njenega potrjevanja, namreč »simbole budistične identitete, ki jih je bilo mogoče najti povsod na javnih krajih urbaniziranih območij dežele« (Obeyesekere, 1997, 382). Te »identitetne oznake« so takrat pomenile afirmacijo Šrilanke kot budistične nacije, ki je po definiciji pomenila sinhalsko budistično nacijo:

Tudi če danes niso vsi Sinhalci budisti, so vsi budisti v Šrilanki Sinhalci. Če je pred šestnajstim stoletjem pojem Sinhalca vključeval budista, danes pojem budista vključuje Sinhalca. Afirmacija budizma torej vključuje afirmacijo stare sinhalske etnične identitete (Obeyesekere, 1997, 382).

Kako še se je in se budizem nanaša sam nase ter na konstrukcijo etnične sinhalske identitete v javnem in vsakdanjem Šrilanškem okolju? Obeyesekere (1997) pravi, da primarno v »zgodovinskih« mitih, ki sestavljajo šrilanške kronike in ki jih pojejo pri budističnih ritualih. V eni od temeljnih kronik, *Mahavamsi* (Bullis, 2005), so bili pred prvim prihodom Bude na Šrilanki naseljeni zgolj demoni (sinh. *yakkhās*) in kače (*nāgas*). Buda je na otok prišel trikrat, prvič v Mahijangano (angl. *Mahiyangana*, romarski kraj na jugovzhodu Šrilanke, mesto relikvije Budove desne ključnice, ki jo varuje spreobrnjeni budistični bog Saman), drugič je pristal na severnem delu otoka, tretjič pa v Kelaniji (sinh. *Kelaniya*) poleg Colomba, kjer je danes ogromen romarski kompleks templjev in pagod. Od tam je odšel tudi v Anuradapuro (angl. *Anuradhapura*), ki je potem postala prva prestolnica sinhalskih kraljev (Obeyesekere, 1997, 357–358), mimogrede pa je na enem od obiskov potoval tudi na Adamov vrh (angl. *Adam's Peak*, sinh. *Sri Pada*) in tam pustil odtis svoje noge. Danes ta romarski kraj obiskujejo tako budisti kot hinduisti, muslimani in kristjani (»ni bil Buda, ampak Adam«!) in seveda turisti.

Ko je bil prostor otoka tako posvečen, očiščen in pripravljen, je v zgodbo lahko vstopil začetnik »sinhalske rase«, princ Vidžaja (sinh. *Vijaya*). Sprva je bil ujetnik demonske Kuveni. Spočela sta sina in hčer, ki sta – izgnana v gozd – incestno spočela prve Vede (staroselske prebivalce otoka). Sam Vidžaja se je kasneje poročil

47 Šrilanška osvobodilna stranka (angl. *Sri Lankan Freedom Party*) je leta 1956 na Šrilanki izvedla eno od inicialnih sinhalskonacionalističnih potez, tako imenovani »zakon sinhalsčine« (angl. *Sinhala only law*), ki je iz političnega življenja neposredno izključil druge jezikovne skupine v državi.

s princeso iz indijske južne Madure, in iz te zveze se začinja dolga in junaška zgodovina »sinhalske rase«. Prvi kontrast, ki ga mit vzpostavlja, je torej tisti med Sinhalci in Vedi. Naslednji »zgodovinski dogodki«, ki jih opisujejo kronike, pa so ta kontrast hitro nadomestili z razliko med Sinhalci in Tamilci, ki so vse do šestnajstega stoletja (prihod Portugalcev) stalno napadali in poskušali zavzeti otok ter njegova budistična kraljestva. Seveda Tamilci niso opisani kot budisti, ampak kot šivaistični (angl. *Shaivite*) neverniki.

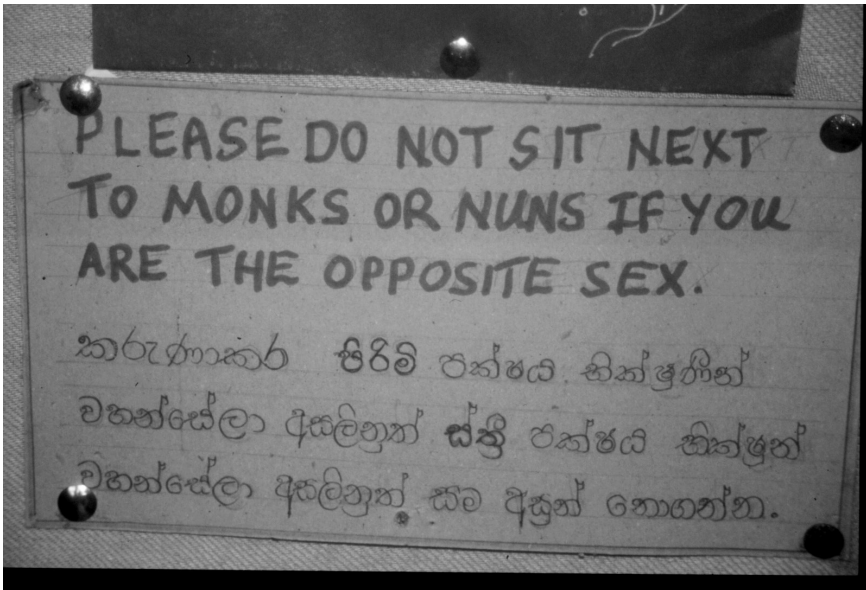
Ti miti so eden od temeljev, na katerih se je razvil tudi sodobni sinhalski nacionalizem. Pri tem so skozi procese mitizacije šle tudi nedvomno zgodovinske osebe, kot je bil na primer princ Dutugemunu (sinh. *Dutugāmunu*), ki je v drugem stoletju s številnimi bitkami z otoka pregnal Tamilce. V sinhalski epiki predstavlja Dutugemunu herojskega rešitelja tako Sinhalcev kot tudi »budistične univerzalne cerkve« ali »vere« (sinh. *sāsana*).⁴⁸ Podobno je z drugimi figurami sinhalske junaške zgodovine, kot sta na primer že zgoraj omenjeni kralj Ašoka in njegov sin Mahinda kot prva misijonarja budizma na otoku (Obeyesekere, 1997, 359).

Sinhalska identiteta je torej glede na te mitizacije širok dežnik, pod katerega so se potem razvrščale druge primarne pripadnosti, kot so družina, sorodstvo, kasta in regija. Osnovi, ki sestavljata to konstrukcijo, sta skupni jezik sinhalsčina in budizem, ki vključuje vero v tri pribežališča (tako imenovani trojni dragulj): Buda, darma (sinh. *dhamma*, doktrina in moralni red) in *sangha* (pali. *saṅgha*, meništv). Buda je v sinhalskem svetovnem nazoru superbožanstvo, ki je na vrhu sinhalskega panteona. Ta sestavlja številne regionalne bogove in demone, ki pa se v precejšnjem delu pokrivajo s hinduističnimi bogovi, kot so na primer zelo priljubljeni bog vojne Skanda, ki ima pomembno romarsko središče v Kataragami na jugovzhodu otoka in ki leži poleg že omenjene Mahijangane boga Samana; potem so to še boginja Pattini, Višnu (angl. *Vishnu*), »slonji« Ganeš (angl. *Ganesh*) in tako naprej.

Čprav je logično, da si posamezni Sinhalci in njihove skupine, med katerimi so tudi številni ekstatični kulturi in ločine (glej Carrithers, 1983; Gombrich in drugi, 1988; Obeyesekere, 1981), budistične doktrine razlagajo zelo raznoliko, je nekaj temeljnih konceptov, ki si jih v svetovnem nazoru in v načinu »upomenjanja« sveta delijo praktično vsi. Ti koncepti so na primer karma, *dāna* (dajanje), *śila* (moč ali krepostnost), *bhāvana* (meditacija), *paupin* (greh in odpušcanje), *karuna* (sočutje) in številni drugi. Večina Sinhalcev v vsakdanjem življenju medsebojno deli tudi molitve v paliju, posebej recital »petih načel« (moralnega obnašanja in življenja).

48 *Sāsana* je – za razliko od *āgame*, pojma, ki sem ga obravnaval zgoraj kot kompromis za prevod v religijo – palijski izraz, na katerega referirajo kronike, ko govorijo o budizmu v »skoraj v celoti partikularističnem pomenu za Sinhalce« (Obeyesekere, 1997, 356).

Vse to tvori neko skupno budistično vodilo, ki ga je Obeyesekere (1997, 363) imenoval »idiom odrešitve«. *Sangha* ali meniški red je bistven za vzdrževanje vedenja ali darne in za njeno razširjanje k ljudem prek pridig, na otoku pa so menihi edina skupina, ki ima v vsakdanjem javnem vedenju poseben položaj: ta Sinhalec narekuje, da jih na različne načine častijo in jim izkazujejo spoštovanje (Obeyesekere, 1997, 362–364). Zanje so na primer rezervirani sprednji sedeži v avtobusih, menihi ne čakajo v vrstah, v sinhalsčini obstaja poseben sklon za naslavljanje menihov in tako naprej, podobno pa velja tudi za budistične nune (glej Wijayaratna, 2001).



Fotografija 2: Napis za spoštovanje menihov in nun na avtobusu: »Prosimo, da ne sedete poleg meniha ali nune, če ste nasprotnega spola.«

K tej konstrukciji sinhalske budistične identitete spadajo tudi obvezna romanja kot pomembni dogodki, kjer se utrjuje skupinska zavest in poustvarja moralna skupnost. To so na primer srečanja v zgoraj omenjenih Mahiyangani, Kataragami in Kelaniyi, letna romanja na Adamov vrh (angl. *Adam's Peak*, sinh. *Sri Pada*), veliko »srečanje naroda« približno vsakih pet let v Kandyju (izpostavitve relikvije Budovega zoba) ter številna druga manjša mesta in svetišča, kamor se zgrinjajo častilci regionalnih bogov in njim nadrejenega Bude. Na teh srečanjih seveda pridigajo menihi, sami verniki pa na svetih mestih glasno berejo sveta besedila, molijo, nekateri pa, ki so se kot »civilisti« odločili strogo slediti askezi »petih načel«, tudi meditirajo.

Vsa ta konstrukcija in njene implikacije v interakcijskem in barthovskem (glej Barth, 1969) smislu ne bi imele tako pomembne teže, če ne bi bilo tudi zamišljanja drugih, ki se s tovrstnimi svetovnimi nazori in praksami ne istovetijo. Najprej so to »zgodovinsko evidentirani« neprestani napadalci otoka, Tamilci iz južne Indije, potem pa tudi kolonialisti. Slednje so zaradi svojih bolj ali manj agresivnih spreobrnitev domačinov v katolicizem in kasneje protestantizem še toliko bolj razumeli kot neposredno grožnjo sinhalski identiteti, ki je bila poleg iz jezika temeljno sestavljena iz budističnih vsebin.

Na tej podlagi se je predstava o stari sinhalski identiteti razcepila na različne nove nasprotujoče si vsebine. Nova razlikovanja so prišla v zavest ljudi tudi zaradi kolonialne regionalne cepitve otoka, novih poklicev, ki jih je prinesel kolonializem, in iz tega postopno sledeče razredne razlike. Večina budistov se je koncentrirala v notranjosti otoka, katoliki so bili v večini omejeni na ribiške skupnosti na jugu in zahodu otoka, protestanti pa so postali birokratska elita pod Nizozemci in kasneje Britanci tako v mestih kot tudi v vaseh. Na podoben način so se cepili tudi Tamilci in Muslimani (kot etnična skupina). Tako je iz teh interakcij in vplivov nastala dokaj pestra slika, ki je v grobem sestavljala sinhalske budiste, Sinhالce, katolike, sinhalske protestante, tamilske hinduiste, tamilske kristjane, muslimane in belce. Sinhalskim budistom nasproti so tako stali sinhalski kristjani, Tamilci (tako kristjani kot hinduisti), muslimani in belci (sinh. *sudda*) (Obeyesekere, 1997, 367–368).

Posledica zahodne kolonialne oblasti je tako bila konstrukcija *nove* sinhalske identitete. Prvi znak demoralizacije Sinhالcev je bil mit milenijskega tipa, ki se je pojavil med britansko nadvlado med sinhalskimi kmeti, in sicer o kulturnem junaku Diyaseni, ki bo pobil vse kristjane in nevernike ter ponovno vzpostavil slavo budistične *sāsane* (in ne *âgame*) (Obeyesekere, 1997, 368).

Preporod budizma se je začel med sinhalsko inteligenco in menihi v nižinskih predelih otoka. Ti izobraženci pa so bili hkrati elita, ki jo je vzpostavila britanska birokracija. Sestavljali so jo vaški uradniki in priseljenci iz mest, med katerimi jih je veliko pridobilo angleško izobrazbo v krščanskih misijonarskih šolah. V šestdesetih in sedemdesetih letih devetnajstega stoletja so se dogajale tudi že omenjene serije javnih debat med budističnimi menihi in krščanskimi duhovniki. Ironično je, da sta bistveni vpliv na budistični preporod imela kmalu po tem prispela ameriška teozofa Henry S. Olcott in Madame Blavatsky,⁴⁹ ki sta pod svoje okrilje vzele leta 1864 v Colombu rojenega Dona Davida Hewavitārna, ki se je kasneje v

49 Prva Teozofska družba, ki se je zavzemala za razumevanje in preporod azijskih religij, je bila ustanovljena leta 1875 v New Yorku, kmalu po tem pa so teozofi osnovali Budistično teozofsko družbo Cejlona.

razreševanju svoje osebne krize identitete v zgodovino Šrilanke vpisal kot eden najpomembnejših reformatorjev budizma, Angârika Dharmapâla.

Njegov »problem« je bil sledeč: rojen je bil sinhalskim staršem, ki so bili pripadniki zgoraj omenjene nove »britanske« elite. Ker so ti svojim otrokom pogosto dajali angleška imena, se je s tem rodil tudi mladi Don David, ki je kot otrok obiskoval katoliško misijonarsko šolo. Katoliška vzgoja v šoli mu je za razliko od budistične vzgoje doma že kot otroku povzročala nelagodje, kar se je kasneje razraščalo v notranji konflikt. Pri štirinajstih letih je v templju Gunânda v Colombu, mimo katerega je dnevno hodil iz šole, srečal teozofe in se začel vroče zanimati za okultne znanosti.

Drugi pomemben konflikt, ki ga mladi Dhârmapala ni mogel razrešiti, je bila njegova močna navezanost na mamo, domnevno pa je imel tudi homoseksualna nagnjenja, saj se je v svojem kasnejšem obdobju, ko je deloval kot javna osebnost, dosledno obkrožal z mladimi fanti, ki so bili hkrati njegovi člani služabniki. Pri dvajsetih letih se je v Colombu zopet srečal z Olcottom in Madame Blavatsky, ki sta ga prepričala, da se jima je pridružil na poti v Madras. Slednje je bil za Dhârmapalo nekakšen obred prehoda, prek katerega je pretrgal vezi z družino in se navezal na svojo drugo materinsko figuro, Madame Blavatsky, ki ga je postopno odvrnila od študija okultizma in ga navdušila za drugo poslanstvo: »služenje človeštvu« in budizmu. Ob povratku v Colombo leta 1886 je prevzel vodenje Teozofske družbe Cejlona in se postopno v celoti posvetil budizmu. Vzdržal se je spolnosti, se posvetil in postal Angârika (»brezdomni«) Dharmapâla (»stražar doktrine«). V tem smislu je postal, kot je to na več mestih formuliral Gananath Obeyesekere, »protestantski budist« oziroma reformist budistične cerkve, ki jo je »napolnil s puritanskimi vrednotami protestantizma« (Obeyesekere, 1997, 369–375; primerjaj Gombrich in drugi, 1988).

Čas, v katerem je »identitetna kriza posameznika imela velik pomen za širšo etnično skupino« (Obeyesekere, 1997, 373), je bil več kot ugoden za afirmacijo te preнове. Ljudje so se zaradi kolonialne nadvlade počutili ponižane, med njimi pa je bila najbolj zafrustrirana ravno omenjena vaška elita, ki so jo sicer deloma vzpostavili Britanci. Uradniki, šolski učitelji, različni zastopniki lokalnih političnih teles pa tudi menihi in ajurvedski (angl. *ayurveda*) zdravilci so tej novi ideologiji nasproti – kot je zapisal Dharmapâla: »pivcem viskija, jedcem govedine in trebušastim bogovom hedonizma« (po Obeyesekere, 1997, 375), pač kolonialnim gospodarjem – seveda postavili sinhalsčino in sinhalskost ter oživili mite o junaški sinhalski preteklosti.

Tako kot pri prejšnjih kolonialnih preureditvah in konverzijah šrilanškega prostora so Sinhalsci začeli množično spreminjati imena, najprej osebna imena in priimke.

Ženske, ki so bile v nižinskih predelih otoka, kjer jim je kolonializem dotlej dominiral že tristo let, navajene nositi zahodne obleke, so se začele oblačiti v eleganten indijski *sari*, ki je kmalu postal standardno »nacionalno žensko oblačilo«.

Najbolj pomembna inovacija poznega devetnajstega stoletja je bila budistična zastava – izum Američana [sic.], že omenjenega teozofa in izvorno novinarja Henryja Steela Olcotta, ki pa jo je široko populariziral Dharmapála, ne samo na Cejlonu, ampak tudi med budističnimi državami v širši regiji, na primer na Japonskem in v Burmi. Danes je ta zastava v budističnih krogih široko sprejeta. Zastavo sestavlja pet barv avre, ki je sijala od Bude v trenutku njegovega razsvetljenja. Šesta je za razliko od petih vzdolžnih pokončno postavljena kompilacija vseh ostalih barv in simbolizira sintezo ali spekter celotne avre. Vsaka barva ima seveda svoj pomen, ki skupaj sestavljajo temeljne budistične vrednote: modra simbolizira ljubečo prijaznost oziroma mir in univerzalno sočutje, rumena srednjo pot in praznino, rdeča dosežke prakse, spretnost in ponos, bela čistost darme in oranžna Budovo učenje in modrost. Zastava je skozi čas in prostor sicer skupaj z diverzifikacijo budističnih učenj v svetu prevzela tudi nekatere regionalne variante, kot so na primer zamenjave nekaterih barv z drugimi in podobno, toda v osnovi je to od takrat prepoznavni budistični simbol, ki ga je skonstruiral ameriški novinar.

Občinstvo Angârike Dharmapále nikoli niso bili neposredno kmetje, ampak sinhalsko govoreče ali dvojezično izobraženstvo. Novost njegovega budizma je bil poudarek na asketizmu in meditaciji (ne le za menihe kot prej, ampak za vse sinhalske budiste), abstinenanju od alkohola in mesa (o ribah Dharmapála molči), močan poudarek pa je bil tudi na etiki oziroma načinu vsakdanjega pravega obnašanja za navadne ljudi. Ta etika je vključevala natančna navodila, kako se prehranjevati, hoditi po cesti, se obnašati na avtobusih in vlakih, obiskovati bolne, kako naj se obnašajo ženske, otroci, učitelji, služabniki, kako se obnašati do menihov in tako naprej. Čeprav je – glede na »drugo polovico« vzgoje Dharmapále in glede na elitno ozadje, v katerem je bil vzgojen – med temi navodili tudi kar nekaj zahodnih, kot je na primer, kako uporabljati vilice in žlico (Obeyesekere, 1997, 377–380), je njegova zasluga tudi to, da je danes javni prostor Šrilanke visokomoraliziran in konservativen.

Praviloma so odstopanja od »lepega in pravega obnašanja« pospremljena z bolj ali manj odkritim negodovanjem ali nestrpnostjo, ki se včasih »prelije čez«, tudi ko gre za belega tujca. Sam sem bil na primer od raznih domačih znancev, ki so spadali bolj v srednje ali zgornje sloje šrilanške družbe, pogosto izzvan, da se zagovarjam, zakaj imam dolge lase. Prek nekaj drobnih incidentov in opominov sem se postopno navadil, da tudi na domačih dvoriščih, kaj šele v hiši in na ulici, vedno nosim

srajco ali majico, pa če mi je še tako vroče. *Sarong*,⁵⁰ to moško oblačilo oziroma preprosto kos blaga, je rezerviran za večerni čas pred spanjem in doma, kjer ga sicer nosijo kvečjemu fizični delavci, ulični prodajalci, nosači, čistilci, berači in podobno. V javnih prostorih pa si ga pripadniki višjih slojev včasih nadenejo kot formalno oblačilo ob posebnih priložnostih in s tem izražajo nacionalno pripadnost ali bližino »navadnemu človeku« (če so naprimer politični vodje).

Pri skupnem ali javnem prehranjevanju v restavracijah in na domovih je – če se človek še ni navadil, kako »lepo« jesti z roko – veliko bolj primerno, da preprosto uporablja pribor, ki ga domačini za tujega gosta vedno tudi in prav zato priskrbijo. Nepravilno jesti z roko je – glede na to, da je tujec zaradi svojega tujstva že v osnovi toliko bolj pod drobnogledom – za domačine naravnost ogabno. Celo to, da sem si nekoč dal pri uličnem čevljarju zašiti oziroma popraviti preproste sandale (»japonke«), ki jih nosi večina na otoku, je bilo ob neki priložnosti pospremljeno z negodovanjem, češ, »ali nimaš denarja in ponosa, da bi si kupil nove, da moraš takole lažno izkazovati svojo namišljeno revščino«. Javno pitje alkohola (ki je danes med moškimi prebivalci Šrilanke hud in tako rekoč nerazrešljiv problem)⁵¹ je v mestih in vaseh »pospravljeno« v mračne ulice obrobij, kjer prodajalci *araka* (angl. *arrack*, žgana pijača, destilirana iz palmovega vina) delajo v nekakšnih zamreženih kioskih, daleč stran od pogledov, ki so del vsakdanjih nakupovalnih poti ljudi po ulicah in trgih.

Posebno poglavje so ženske v javnih prostorih. Današnji šrilanški standard njihovega videza so dolgi, v kito ali kako drugače zvezani lasje ter dolga in ohlapna oblačila. Če že ni indijski sari, ki ga v večini nosijo ženske v uradih, na poštah, v šolah in tako naprej, so to široka in dolga krila ter ne preveč oprijete srajce. Za Šrilančane, posebno pa za Šrilančanke, se tudi ne spodobi kopati v morju drugače kot tako, da se v obleki namakajo nekje do kolen in razburjeno čakajo na vedno nove valove. Edina Šrilančanka, ki sem jo kdajkoli videl v kopalkah, je bila »uradno« dekle v Šrilanki živečega italijanskega poslovneža z nepremičninami, ki je občasno z njo prihajal na plažo enega od zbirališč tovrstnih zahodnih poslovnežev na južni obali.

Včasih tega nikakor ne morejo razumeti zahodne turistke, ki – navadno »sredi evropske zime«, poletno in počitniško razpoložene – po šrilanških ulicah zakoracijo v svojih novih oprijetih majicah z globokimi dekolteji, mini krilih ali izzivalno

50 *Sarong* je krilu podobno oblačilo za moške, sestavljeno iz večjega, navadno živobarvnega kosa blaga (na primer kot pol rjuhe), ki je zašit oziroma zaključen skupaj v obliko tulca. Moški si ga preprosto nadene tako, da stopi vanj, ob pasu naredi tesno gubo in s tem oblikuje dva konca blaga, ju zavrti, preostanek pa zatlači za pas. Druga možnost je oblikovanje dveh gub. Isto lahko ponovi, če želi (na primer za delo) nositi *sarong* nad kolena; blago nabere na zeleno višino, naredi gubo in tako dalje.

51 Glej monografijo o proizvodnji in pitju nevarnega, sicer prepovedanega zvarka iz palmovega soka, znanega kot *kasippu* (Abeyasinghe, 2002), in nekoliko bolj sociološko usmerjeno, a z izdatno uporabo kvalitativnih metod izvedeno raziskavo uporabe in zlorabe alkohola tako v urbanih kot ruralnih prostorih Šrilanke (Baklien in drugi, 2005).

zavihanih kratkih hlačah, po možnosti z enim ali več tatuji po ramenih ali vratu ali kjerkoli in s črtalom poudarjenimi očmi. Ne gre za to, da je to na splošno moralno sporno obnašanje, saj je na primer v obalnih turističnih krajih, tudi če so – vsaj na jugu – nekoliko »zaspani« oziroma ne preveč gosto obljudeni, povsem običajno in sprejemljivo, da se ženske na poti s plaže v vas sprehajajo v bikiniju (čeprav se na plaži včasih najde tudi kakšen osupljivo neveden parček »topless prijateljic«), ampak gre za to, da tako obnašanje praviloma prej ali slej dobi zelo eksplicitno in prav nič zadržano lekcijo.

Po eni strani je to lahko povsem nedolžno namigovanje, ki pa se – glede na to, da so ljudje v šrilanških skupnostih, tudi v mestnih soreskah, daleč od anonimnosti in da so navajeni slediti drug drugemu ter ob tem tudi opravljati, kot se tudi paziti opravljanja – lahko prelevi v hudo naporno in vztrajno nadlegovanje, katerega rezultat je prav lahko posilstvo in v najslabšem primeru umor. Zgodbe o vztrajnem nadlegovalcu, ki se pilepi turistki in ji sledi na poteh po celem otoku, so sicer pogoste in gotovo spadajo tudi v arzenal »ženske šrilanške turistične mitologije«, toda pomnjenja o posameznih grobih incidentih, pretepih, zarotniških povabilih in umorih v posameznih turističnih vaseh imajo gotovo tudi povsem realno osnovo.

Pri teh ekstremih sicer na gre več v tolikšni meri za neposredno povezavo med budistično moralno in kulturnimi konflikti, ki so del šrilanškega mestnega in obalnega vsakdanjika, ampak – kot bom, sledeč sodobni teoriji turizma, pokazal v naslednjih poglavjih – za enoten turistični prostor, kjer se sproti in nepredvidljivo skozi pogajanja ter konflikte vzpostavlja, če temu lahko tako rečem, »turistična morala«. Toda z »zornega kota domačina« so prispevek k tej skupni morali, ki si jo delijo z obiskovalci, belci, različnimi posredniki in turističnimi delavci, tudi moralni temelji, ki jih je vzpostavila budistična prenova in z njo povezano inicialno delovanje Angârike Dharmapâle v poznem devetnajstem in zgodnjem dvajsetem stoletju. Pri tem je drugotnega pomena vprašanje, ali je to habituirano strukturiranje »pravilne prakse« (Bourdieu, 1977) in interpelacija posameznikov v subjekte althuserjevskih ideoloških aparatov (budistične) države (primerjaj Lešnik, 1997) zavestno ali ne.

Vpliv Dharmapâle, ki je umrl leta 1933, in tega, kar je sledilo najprej pri eliti (vaški menih, šolski učitelj, notar, ajurvedski zdravilec in vladni uradnik) ter od tam naprej tudi pri drugih, so v osnovi reprezentacije sinhalske identitete. Te reprezentacije so – drugače od etnične identitete v barthovskem smislu, ki za lastno homogenizacijo nujno potrebuje etničnega »drugega« – reprezentacije sinhalskih budistov. Tako »danes sinhalski budist dojema sinhalske kristjane⁵² ne

52 O sinhalskih katolikih in katolištvu je najbolj referenčno pisal R. L. Stirrat (1992).

le kot nebudiste, ampak tudi kot nesinhalce, ker njihove kulturne znake vidi kot tuje« (Obeyesekere, 1997, 381).

Osamosvojitvi leta 1948 in novi sinhalsko-budistični oblasti od leta 1956, še bolj pa po zmagi konservativcev leta 1977 so sledile velike družbeno-ekonomske spremembe. Najpomembnejše med njimi so bile splošna dostopnost izobrazbe, množična pismenost, velik porast prebivalstva, migracije v mesta ter razvoj obsežnega srednjega sloja in industrijskega proletariata. Ob tem so se oslabile stare delitve na družine, sorodstva, kaste in regije. Vse to slabljenje starih pripadnosti je samo okrepilo posameznikovo nagnjenost k enotni etnični identiteti, katere vedno novi simboli so danes vidni po celem otoku v obliki številnih spomenikov, kot sem orisal že v začetku tega poglavja (glej tudi Obeyesekere, 1997, 381–383).

Toda tudi spomeniki sami zase, kot fenomen in »pripomoček« za označevanje prostora, so eden od političnih uvozov v Šrilanko z zahoda (Roberts, 1997a, 32). Pred množičnimi postavitvami sedečih in stoječih Bud, s kobro nad glavo ali brez kobre, belih ali pobarvanih, in pred množičnimi ureditvami okolic *bodhi* dreves, ki so obzidana, ozaljšana s številnimi raznobarvnimi votivnimi krpicami, opremljena z vodno pipo, da jih lahko mimoidoči zalivajo, in seveda s ključavnico zaklenjenimi škatlami za darove, so bili za osnovne »nacionalne« simbole Šrilanke prepoznani trije elementi: namakalni bazen (angl. *tank*), riževo polje in stupa (*pagoda*, sinh. *dāgāba*). Bazeni je simboliziral starodavno znanje »sinhalske rase«, ki sega v čase prvega otoškega kraljestva Anuradapura (angl. *Anuradhapura*), ko so po suhih planjavah severno-osrednjih predelov otoka zgradili prve gigantske namakalne sisteme. Riževo polje je pomenilo bogastvo in samozadostnost šrilanškega gospodarstva, stupa pa je – kot eden od načinov upodabljanja svetovne osi ali *axis mundi* (glej Šmitek, 1998; 2004) – simbolizirala komunikacijo z drugimi svetovi in svetost posameznih krajev tega otoka.

Ti trije nacionalni simboli so bili hkrati simboli ruralnega reda, pri čemer pogosto ni bilo pomembno, ali so bili zgrajeni ali obnovljeni ravno pred kratkim. Tudi če je riževo polje omogočalo delo le nekaterim in stupe v bližini sploh ni bilo, je bil to imaginarij »naše vasi« kot integralnega dela zamišljene skupnosti narodnih vasi (po Spencer, 1990, 241).

Spomeniki v antropomorfični ali arhitekturno dominantni podobi, kot so številni ogromni kipi Bude nad mesti ali na obalah morja (na primer Kandy, Dondra, pristanišče v Colombu, vznožje Adamovega vrha, Kelanija (angl. *Kelaniya*) in še mnogi drugi lokalni spomeniki ob cestah in vaseh), so izraz nečesa drugega, predvsem »nacionalnega« nasproti »etničnemu« (primerjaj Kravanja, 2008a; 2008b;

2009; 2009a). Morda eden najbolj bizarnih takšnih spomenikov stoji oziroma sedi blizu najjužnejše točke otoka, Dondre, v kompleksu templja Wewurukannala. Gre za največjega sedečega Budo na otoku, ki je visok petdeset metrov, po stopnicah pa se obiskovalec lahko povzpne v njegovo glavo. Narejen je bil v šestdesetih letih dvajsetega stoletja, pripadajoči templji pa so polni živobarvnih stripovskih prikazov epizod iz Budovega življenja, tako narisanih na stenah kot oblikovanih v kipih. Del kompleksa sestavlja nekakšna dvorana pekla, kjer so detajlno prikazani demoni in kazni, ki človeka doletijo, če greši.⁵³

2.2.2 Internacionalizacija budizma na domačem dvorišču

Na otoku je danes v posebnem kontekstu »budističnega turizma« videti, da so aktivnosti v zvezi s prakticiranjem meditacije, predvsem pa s publiciranjem in širjenjem znanja o tej »umetnosti« zelo živahne. Za to se morajo številni sodobni kozmopolitski iskalci miru, svobode in sreče zahvaliti med drugim dejavnosti Budistične založniške družbe (angl. *Buddhist Publication Society*, v nadaljevanju BPS) in njihovi blagovni znamki Kolo (angl. *The Wheel*).

Družba je bila ustanovljena leta 1958 v Kandyju in je, če verjamemo njeni samopredstavitvi, ena največjih producentk budističnih knjig na svetu,⁵⁴ če pa to po številkah in statistikah ni, je pa gotovo ena najbolj aktivnih. Njihovo poslanstvo je publiciranje doktrin teravadskega budizma, ki ga Šrilanka kot »najstarejšo živečo budistično tradicijo, od katere je palijski kanon (zapisi na olalistih v »neaktivnem« jeziku pali) najbolj avtentičen prikaz, kaj je zgodovinski Buda sam dejansko učil.«⁵⁵

Njihova distribucija knjig je razširjena med devetdeset držav, saj knjižice iz zbirke Kolo in zbirke Listi *bodhija* (angl. *Bodhi Leaves*) članom v svet pošiljajo vsaj dvakrat letno. Prvo zbirko sestavljajo budistični (ali kar »Budov«) pogled na široke življenjske teme (tudi na primer na ekološko krizo) in prevode palijskega kanona, druga pa je serija kratkih esejev, ki pojasnjujejo osebne vpoglede in izkušnje posameznikov na budistični »poti«. Pri tem ne pozabljajo na sinhalsko bralstvo, saj letno v okviru zbirke sinhalskega Kolesa (sinh. *Damsak*) ustvarijo vsaj dve večji knjigi v sinhalsčini, ki pogosto pokrivajo vedno nova uvodna besedila v budizem, komentirane

53 Eden od turistov, s katerim sem se pogovarjal potem, ko se je vrnil z ogleda enega od takih »peklov« na otoku, mi je zaupal, da je temeljito spremenil odnos do budizma, za katerega je predhodno mislil, da je »religija miru«. Ugotavljal je namreč, da tako krutih in nazorno prikazanih kazni za grehe ni dotlej videl v nobeni religijski doktrini ter da ga tolikšno trpljenje preprosto ne zanima. Drugi tak odziv je bil mlad belec, ki je nekaj časa preživel s šrilanskimi menihi v samostanu. Ko sem ga vprašal, kje je spal, je samo odmahnil z roko: »Tiste postelje niso narejene za spanje, ampak za trpljenje.«

54 Dostopno na naslovu: www.bps.lk (citirano 5. maj 2010).

55 Dostopno na naslovu: <http://www.bps.lk/aboutus.asp> (citirano 10. maj 2010).

prevode palijskega kanona, dela s področja meditacije in sodobne prikaze teravadske budistične misli. S široko distribucijo članom (to je budističnim centrom, samostanom in knjižnicam) so začeli leta 1993.

Med knjigami, ki jih izdajajo in kompilirajo BPS, je torej enormna količina žepnih knjižic (zbirka Kolo), ki obravnavajo posamezna vprašanja samega budističnega nauka, še bolj pa budističnih pogledov na tako rekoč vsa področja človeškega življenja, ki si jih lahko kdo zamisli, seveda večinsko v angleščini. Tako lahko poleg splošnih, doktrinarnih in uvodnih knjig v budizem (na primer Nyanatiloka Mahāthera, 1994; Perera, 1998; Pyadasī Thera, 1983; Story, 2000) tam najdemo knjižice o načelih civilnega (to je nemeniškega) budizma (Bogoda in drugi, 1982), o razmerjih budizma do družbene akcije (Jones, 1981), spolnosti (Walshe, 1986), družbene filozofije (Jayatilleke, 1984), položaja žensk (Dewaraja, 1981), budističnega odnosa do drugih religij (Jayatilleke, 1991), posebno do krščanstva (Walshe, 1986a), o primerjavi Bude in Kristusa kot verskih učiteljev (de Silva, 1992), o primerjavi med nirvano, nihilizmom in *satorijem* (razsvetljenje v zen budizmu), krščanskim spreobrnjenjem in halucinatornimi izkušnjami jemanja LSD (Burns, 1983), o na eni strani disciplini budističnega meniha, na drugi strani pa »civilnih« budističnih praksah (Bhikku Khantipālo, 1984; 1982) in seveda o kroni budistične prakse – meditaciji (Burns, 1994; Godwin, 2002; Mahāthera Ledi Sayadaw, 1999; Nyanaponika Thera, 1998; Van Zeist, 1989). BPS izdaja tudi polletno revijo *BPS News*, kjer poleg najav prihajajočih publikacij in informacij o tekočem dogajanju objavljajo kratke budistične spise, recenzije knjig in podobno, za mednarodno in domačo javnost pa izdajajo tudi bienalne in vsakoletne komentirane bibliografije tekočih publikacij.

Ustanovitev BPS je rezultat interakcije med A. S. Karunaratno (»predan budistični gospod Kandyja«), Richardom Abeyesekero in *nemškimi* budističnim menihom, častitljivim⁵⁶ Nynaponiko Thero. Slednji je postal prvi predsednik društva, ustanovljenega na dan novega leta 1958,⁵⁷ in ostal predsednik vse do leta 1988, ko ga je nasledil *ameriški* menih, čast. Bhikku Boddhi, medtem ko je za sinhalske publikacije skrbel čast. Piyadassi Nayaka Thera. Od leta 2002 je urejanje angleških in sinhalskih publikacij vodil domačin, gospod Kariyavasam, leta 2005 pa je angleške publikacije prevzel tudi domači Bhikku Nyanatusita.

Dejavnost tega publiciranja se razume kot predanost darmi (ali sinh. *dhammi*, to je budističnemu nauku), ker z vedno novimi kopijami, objavami in prevodi skrbi

56 Ena od titul, ki jo menih lahko dobi v svoji karieri, je *Ven.*, ki pomeni *venerable* oziroma čast., torej častitljivi ali častivreden.

57 Sinhalsko novo leto se podobno kot krščansko veliko noč izračunava spomladi po luninem koledarju, s tem da je tukaj natančno izračunan trenutek, ko staro leto preide v novo.

za to, da palijski kanon »nedotaknjeno preživi«, kar je osnovno poslanstvo BPS. Ker pa je – kot vedno znova poudarjajo budistični učitelji – budizem predvsem praktična zadeva oziroma je praksa sestavni del doktrine, je logično, da mora vsak, ki se poda na to pot, sam najti svoje vpoglede, kar pomeni, da tako rekoč vsak sam najde svoj budizem. V tem smislu ima potem vsak, ki »kaj najde«, tudi kaj povedati, in to – če ima tisto, kar je sam »našel«, kakšen širši smisel – tudi zapisati in objaviti za druge iskalce, kar je prav tako v skladu z darom in torej sestavni del pravilne budistične prakse.

Seveda pa BPS ni edina, ki producira in kompilira tovrstne knjige. Cela vrsta specializiranih založniških hiš je še znotraj same Šrilanke,⁵⁸ kot so seveda na voljo tudi številne knjige iz indijskih, tajskih, burmanskih (to je mjanmarskih), kamboških, zahodnoevropskih, ameriških, japonskih in kdo ve še čigavih budističnih centrov. Glede domače produkcije so morda najbolj referenčna dela o šrilanškem budizmu tista, ki jih je že v šestdesetih in sedemdesetih letih objavljala eden najbolj čislanih šrilanških budističnih avtorjev Walpola Rahula (1996; 2003).

Cela vrsta besedil je torej v sami Šrilanki prisotna tudi izven produkcije BPS, ki pa se jih distribuira tudi v njenih okvirih. Ukvarjajo se zopet in vseskozi z zgodnjo zgodovino šrilanškega budizma in vedno znova reproduciranimi uvodi v budizem (na primer Dhammavihari Thera, 1998; Luang Suriyabongs, 1957; Marasinghe, 1974). Prav posebno poglavje v budizmu je tudi nastanek in zgodovina reda budističnih nun, ki se nanaša na razvoj »ženske doktrine« v budizmu (Wijayaratna, 2001). Domači tisk se intenzivno posveča tudi domoznansko-kulturno-sinhalsko-budističnim temam, ki s samo budistično doktrino nimajo neposredne povezave, vendar opisujejo budistične prakse »navadnih ljudi« (Alles, 1982; de Silva, 1980; de Silva, 2002; Disanayaka, 1998; Karalliadde Witanachchi, 1999; Ratnapala, 1991). Med njimi so tudi besedila, ki na povsem klasično narodopisni način rekonstruirajo prežitke idealne sinhalsko-budistične vasi v »globoki notranjosti otoka« (glej na primer Disanayaka, 1993) kot tudi temeljna referenčna narodopisna dela, kot je na primer izčrpna zgodovinsko-etnološka študija *The Lion and the Sword* Asiffa Husseina (2001). Posebej slavna so v tem oziru tudi vedno znova publicirana poljudnoznanstveno-domoznanska dela Martina Wickramasingheja (1981; 1992) – njemu v spomin stoji v južnošrilanški Koggali tudi kakovosten in lepo urejen muzej (ali kar skansen) »ljudske umetnosti«.

58 Najbolj prepoznavne in aktivne med njimi so poleg državnega Oddelka za budistične zadeve Ministrstva za budizem (angl. *Department of Buddhist Affairs, Ministry of Buddhasasana*) še Sarvodaya Vishva Lekha, Budistični kulturni center (angl. *Buddhist Cultural Centre*), Wisdom, The Lanka Baudha Mandalaya in nekoliko bolj domoznansko, v sinhalsko budistično kulturo (vsakdanjega življenja, običajev in ritualov in podobno) usmerjene Sridevi in Tisara Press.

V tako rekoč budistično literaturo spadajo tudi demonološke obravnave Šrilanke, čeprav seveda to ni več »čisti«, na palijski kanon nanašajoči se budizem, ampak »ljudski« ali »starosvetni« budizem, ki se ukvarja tudi z magijo in z (danes za turistično ponudbo poblagovljenimi) maskami, za katerimi so posamezna božanstva in demoni ter pripadajoči plesi (glej Pandita Ahangama Dhammarama Nayaka Thera, 2005; Pertold, 1973; Wijesekera, 1987). Med temi izdajami se najdejo tudi pravi relikti, kot je na primer ponovna indijska izdaja demonološkega besedila o Cejlonu iz sredine devetnajstega stoletja (de Silva Gooneratne, 1998). Pozornost tega sklopa literature je posvečena tudi sinhalskemu tradicionalnemu času oziroma luni in soncu (Vitharana, 1993) ter posebej pomenu polnih lun v budistični tradicionalni kulturi (Disanayaka, 1993a; Robertson, 1998), ki jih sodobna šrilanška država »vroče« praznuje z dela prostimi dnevi ter prepovedmi prodaje in uživanja alkohola ter vsakršnega hedonizma, ki pa za obalna turistična letovišča v praksi ne velja.

Za pričujočo knjigo sta še posebej pomembni dve »budistični« temi: na eni strani sklop literature, ki pokriva posamezne pomembne kraje oziroma materialno budistično dediščino, in na drugi strani »interakcijski« sklop različnih angažiranih budističnih besedil, ki se bodisi eksplicitno bodisi posredno naslanjajo na razlike med budizmom in krščanstvom ter so v bistvu eden od izrazov pa tudi nadgrajen zgoraj orisanega budističnega preporoda ali »novega budizma«. Prva tema je – razumljivo – dobro pokrita tudi v turističnih vodnikih ter na splošno v produkciji turističnih brošur, filmov in podobnem. Toda za tem bolj površnim pokrivanjem stojijo tudi bolj poglobljene arheološke, zgodovinske in domoznanske študije (na primer Ludowyk, 2000; Wirz, 2001), med njimi tudi take, za katerimi stoji Unescova fundacija za podporo »kulturnemu trikotniku«⁵⁹ v sodelovanju s šrilanškim kulturnim ministrstvom (Seneviratna, 1983).

V drugi sklop poleg budistične kritike krščanstva (de Silva, b. n. l.) in iskanja skupnih točk ali križajočih se tokov med obema (Fernando, 1983; Fernando, 2001) spadajo tudi na primer besedilo o zgodnjih zahodnih budistih (Story, 1981), vprašanje o budistični verski toleranci (Sri Dhammananda, 1974), poziv k nujnosti promocije budizma v Evropi (Bhikku Bodhi, 2000) in budistični pogledi na različne družbene teme, o katerih publikacije občasno založi budistično ministrstvo (angl./sinh. *Buddha Sasana Ministry*) (Wijesekera, 1995), tudi v obliki ekstrakta gesel, kot so demokracija, ekonomija, egalitarizem, zaposlitev in človekove pravice iz enciklopedije budizma (Encyclopaedia, 1995). Ob tem ni presenetljivo, da se v tekočem tisku najdejo tudi študije, ki poskušajo utemeljiti budistično demokratično politično teorijo in prakso (Ratnapala, 1997).

59 Kulturni trikotnik je pojem za dediščino šrilanških starodavnih mest Anuradhapure, Polonaruwe in Kandyja, kamor pa spadajo tudi skalna trdnjava Sigiriya (sinh. *Sigiriya*) in tempeljske votline v Dambulli.

Ob boku šrilanškega budističnega tiska so na otoku prisotne tudi izdaje iz širše regije. Poleg indijskih izdaj – taki primeri so primerjalna študija zgodnjega budizma in krščanstva (Chai-Shin Yu, 1999), temeljna zgodovinska študija indijskega in šrilanškega budizma (Saint-Hilaire, 2002), osvetlitev razmerja med budizmom in jungovsko psihologijo (Spiegelman in drugi, 1994) in študija budističnega romanja (Forbes, 1999) – so si pot v Šrilanko utrle tudi publikacije iz Malezije (na primer Sri Dhammananda, 1987) in s Tajske, ki je – kot sem pokazal zgoraj – poleg Indije in Burme ena od konstitutivnih dežel uvajanja in negovanja budizma na otoku (na primer Ajah Chah, 2003; Bhikku Bodhi, 2003). Pri tem ne zaostajajo zahodne založbe in budistični centri, kot je na primer uvod v budizem Petra Harveyja (2004), primarno izdan v Cambridge University Press, posebej za južnoazijski trg pa pri newdelhijskem Foundation Books.

Vedno nove »temeljne knjige« o Budovem učenju se torej izdajajo tudi v širši regiji in na splošno v svetu ter najdejo svoje mesto v šrilanških knjigarnah in budističnih centrih. Posebno zanimive so knjige in knjižice o meditaciji. Poleg prebiranja nekoliko »resnejših« študij z znanstvene distance, kot sta knjižica *Meditacija o vesti* Gananatha Obeyesekera (1988)⁶⁰ ter knjiga o razmerju med budizmom in psihologijo oziroma kar o budistični psihologiji (Kariyawasam, 2003), se lahko angleško-sinhalski bralci iz ustreznih knjižic poučijo tudi o temeljnih metodah budističnega meditiranja (Brahmavamso, 2003;⁶¹ Sri Dhammananda, 1996; Sujiva, 1986), o tem, kaj se dogaja z zavestjo v budistični meditaciji (Van Zeyst, 1989), potem pa tudi o posebnih tehnikah, na primer o zavesti dihanja (sinh. *anāpānā*), o čemer si lahko preberejo v knjigi Budističnega združenja Združenih držav (Seelananda, 2005); poleg naštetih obstaja še cela vrsta temeljnih knjig o meditaciji, kot jo je učil sam Buda, *vīpassanī* (sinh. *vīpassanā*) (Sujiva, 1985). Posebno mesto tukaj zaseda misel indijskega učitelja S. N. Goenke – svetovnega, predvsem pa med zahodnjaki znanega utemeljitelja desetdnevne »čistilne« metode, katere voditelje in duhovne centre najdemo po vsem svetu (eden od njih je seveda tudi v Šrilanki) (Goenka, 1992; Hart, 1991).

Nenazadnje je svojo budistično pot v Šrilanki prehodil tudi v Zagrebu rojeni in najbolj vidni predstavnik jugoslovanskega budizma Čedomil Veljačić (*Bhikku Nanajivako*, 1915–1997), ki je večji del svojega poznega življenja preživel v samostanu pri šrilanški Nuari Eliji (angl. *Nurwara Eliya*) in za seboj pustil impresivno

60 V resnici je to politično besedilo o etničnih mitih ob tem, ko so se na otoku v osemdesetih letih odvijali krvavi spopadi, v katerem pa je avtor – verjetno ne po naključju, gotovo pa ironično – »meditacijo« uporabil kot enega od označevalcev sinhalsko-budistične identitete.

61 Ta knjižica je bila od leta 1998 (prva izdaja) do leta 2003 izdana v okrog 35.000 kopijah.

bibliografijo o budizmu.⁶² Ena temeljnih knjig, kjer osvetljuje izhodiščno usmeritev Budovega eksistencialnega nauka, ki je pozneje prek pisanja Schopenhauerja in delno tudi Nietzscheja našel pot do evropske filozofije, je naslovljena preprosto *Budizem* (glej Veljačić, 1977).

Budistične verske prakse in samo dejstvo »Šrilanke kot budistične države« so do neke mere seveda nujno prisotni tudi v okvirih turistične Šrilanke. O tem sicer – banalno – pričajo številne podobe živobarvno opravljenih menihov na razglednicah. Toda tukaj ne gre samo za to. Ker je bil in je budizem neločljiv gradnik sinhalške nacionalne identitete ter šrilanške »zamišljene skupnosti« (Anderson, 1995), je otok preprečen z budističnimi podobami v javnem prostoru države Šrilanke tako rekoč na vsakem koraku in v tako rekoč vseh možnih oblikah. To ne pomeni globoke religioznosti njenih prebivalcev, ampak predvsem njihovo subjektivacijo nacionalnim označevalcem, iz katerih potem sledijo tudi znaki »religizacije« telesa, kot so na primer različne navade izkazovanja drobnih časti budističnim simbolom in obiskovanja svetih krajev.

To je za zahodne turiste v večini romantično, tako kot so romantični »neskončni nasmehi« šrilanških ljudi. Preden se avtobus odpravi na »resno pot« proti zastavljenemu cilju, se mimogrede ustavi ob obcestnem templju in konduktar v pripravljeno škatlo »za srečno pot« vrže donacijo. Enako bo storil taksist ali pa naključni mimoidoči. Ko se avtobus ali pa vlak na drugem koncu otoka vozi mimo nekoliko pomembnejšega ali pa lokalnega templja ali budističnega spomenika, bodo potniki kratko privzdignili svoje zadnje plati s sedežev ali pa diskretno sklenili roke in bežno pokimali v kratko priporočilo. Preden posameznik-budist sklene posel, poroko, čaka na kakršnokoli državno ali meddržavno odločbo, se pripravlja na tak ali drugačen življenjski preizkus, ima bolnega sorodnika ali pričakuje otroka in podobno, bo – če je kolikor toliko normalen in priseben – šel na romarski izlet, bodisi do Skande v Kataragama bodisi do Budovega zoba v Kandyju ali pa v enega od manjših svetišč v kandyjskem kompleksu tega templja (sinh. *Dalade Maligawwe*), denimo k boginji Pattini. Na izbiro ima veliko možnosti, tako kot jih ima sodobni katolik v Evropi, na Filipinih, v Južni Ameriki in vsepovsod v lokalnih svetovih, kot jih ima v Indiji hinduist, džainist, zoroastrist, kristjan (in še kdo) ter kot jih ima sodobni musliman v Meki, Medini, Detroitu, Mumbaju, Tetovem, Džakarti in še marsikje.

Kot se lahko poučimo iz razgleda po zgoraj orisani založniški in izdajateljski dejavnosti ter knjižni ponudbi na splošno, imajo ti procesi »nacionalizacije kulture« (Löfgren, 1989) zapleteno postkolonialno zgodovino, mednje pa se je v poznih

62 Dostopno na naslovu: <http://www.yu-budizam.com/texts/veljacic/bibliografija.html> (citirano 20. maj 2010).

sedemdesetih letih vpletel tudi turizem. Znak vsaj delne turistične apropiacije so na primer vidna opozorila pred sicer »nacionalno-ljudskimi« templji, da je treba pred vstopom zakriti ramena in noge, v osrednje prostore templja pa vstopiti bos. Če stoji pred templjem znak s prekrizanimi golimi nogami in rameni, je jasno, da se je »svetemu prostoru« zgodila tudi druga spreobrnitev – tista, ki časti donacije turistov.



Fotografija 3: *Adamov vrh (Sri Pada)* – prepoved fotografiranja »odtisa« noge Bude ali Adama.

Nič presenetljivega ni, da tujec v Šrilanki naleti na človeka, lahko tudi meniha, ki mu podari kratek blagoslov, bodisi v obliki sklenjenih rok – kar je enako kot konvencionalni pozdrav »da bi dolgo živel« (sinh. *ayubowan*) – bodisi v obliki sprejetja »trojnega dragulja«: Bude, darne in *sanghe*. V tem smislu je posebno zanimivo dogajanje v številnim turističnim vodnikom znanih templjih – med njimi so tudi samostani, ob katerih so v poosamosvojitvenih letih nacionalizacije zrastle »ogleda vredni« spomeniki – kjer je praviloma vsaj nekaj rezidenčnih menihov, ki živijo svoje »preprosto življenje«. Fotografiranje je seveda v prvem planu, poleg tega pa tudi želja po pogovoru z »avtentičnim« nosilcem modrosti o življenju.

Eden najbolj zabavnih tovrstnih poskusov, na katerega sem naletel v šrilanškem Kandyju, je bil poskus radovednega in duhovitega angleškega turista, ki se je odločil, da se bo povzpel na hrib, od koder velik bel Buda bdi nad mestom, in v

pripadajočem samostanu našel kakšnega meniha, da se z njim malce pogovori o življenju. Zanimalo ga je predvsem, kaj ima v mislih nekdo, ki svoje življenje v celoti posveti tako trivialni stvari, kot je »čisto bivanje« in dojemanje tega »bivanja«. Bil je tudi sicer dober sogovornik, ki mi je odkril marsikateri skriti zorni kot na šrilanško realnost, ko se je po kakšnem tednu vračal s svojih avanturističnih izletov po otoku, medtem ko sem sam ždel v »kandyjski bazi«, žulil dnevni tisk, se pogovarjal z drugimi turisti in domačimi v hiši ter obiskoval razne znance v mestu. Komaj sem čakal, da se vrne in da mi pove svojo pripoved o tej izkušnji: »No, kako je bilo, si našel meniha?« »Jasno, eden je bil pa res naokoli,« je bil brezbrizen. »In? ... O čem sta se pogovarjala?« nisem odnehal. »Ah ... donacije.«

Druga, nekoliko resnejša in bolj determinirana izkušnja turistično-budistične Šrilanke je možnost obiska meditacijskega centra »za pokušino« ali pa možnost dejanskega bivanja v budističnem samostanu in nekoliko bolj resnega bodisi vodenelega skupinskega treninga meditacije, na primer po metodi zgoraj omenjenega S. N. Goenke, bodisi nudenja pogojev za deset- ali večdnevni umik pod bolj ali manj budnim nadzorstvom učitelja. Pri slednjem so seveda v igri že vsaj nekoliko izkušeni meditanti, ki želijo nadgraditi svoje znanje in »napredek« ter so s podobnimi kraji kot »študentje meditacije« seznanjeni iz gosto spletene mreže tovrstnih centrov po vsem svetu. Tukaj gotovo štejejo posamezni slavni učitelji pa tudi lokacija. Številni učitelji in njihovi pomočniki ter simpatizerji in začasni prostovoljci krožijo po teh meditacijskih svetovih. Med njimi so tudi lokalni meditanti,⁶³ ki se v teh centrih nekoliko bolj zgotijo ob koncih tedna, kot tudi pravi lokalno-zahodni turisti, ki v te centre prihajajo »na oddih« (podobno kot bi šli na primer v toplice) iz svojih rezidenc, ki so si jih nekje v južni ali jugovzhodni Aziji omislili za preživljanje »jeseni življenja«.

»Vsi vemo«, da je Šrilanka »budistična dežela«, čeprav so dejstva o zgodovinskem sobivanju hinduistov, muslimanov, kristjanov, pozahodnjanih in srednjerazrednih ateistov, teozofov, kogarkoli na tem otoku evidentna in nesporna. Zanimiv primer refleksije na zgoraj opisani budistični prostor, ki je sestavljen iz vrhuncev doktrine in pripadajoče dediščine, se mi je zgodil na podoben način kot zgornji primer pogovora željnega Britanca, toda nekoliko drugače in z drugačnim vpogledom.

Aprila 2006 sem v »budistični prestolnici« Šrilanke Kandyju presrečen za nekaj dni in večerov našel sogovornika, ki je nekoliko izstopal po svoji erudiciji in

63 Izvrstna etnografska monografija o meditacijskih karierah in življenjskih zgodbah šestnajstih starejših šrilanških domačink je knjižica nizozemske kulturne antropologinje in »vsakoletne obiskovalke Šrilanke med zimskimi meseci« Helle Snell (2001, navedek z zadnje platnice knjige). Za to referenco se zahvaljujem prijateljici Nini Prešlenkovi, ki je svojo šrilanško izkušnjo kot prostovoljka nevladne organizacije Service Civil International (SCI) opisala tudi v internetnem blogu. Dostopno na naslovu: <http://srilanka.tuditi.delo.si/2005/12/02/doma> (citirano 21. maj 2010).

razmišljujočem načinu potovanja. Bil je že nekoliko starejši možak, ki jo je vsako jutro zgodaj mahnil k nekemu izbranemu cilju v okolici, ki ga je predhodno natančno preučil v svojih vodnikih, in se prepoten vrnil v popoldanskih urah z vedno novimi splošnimi vpogledi v deželo in njene ljudi. Predhodno je že potoval po Tajski, Kambodži, Mjanmaru, Indiji in Indoneziji, tako da so bile njegove misli prepredene s številnimi primerjavami ter tudi s siceršnjo globino razumevanja svetovne politike, zgodovine in religij ter kultur južne in jugovzhodne Azije.

Sam sem se – podobno kot v zgoraj opisanem primeru – v družinskem hotelčku ukvarjal z raznimi prišleki, družino, otroki, drugimi gosti, postopal po mestu ter urejal razne zapiske in odnose z ljudmi, zvečer pa so me čakale dolge debate z mladostnim, živahnim in asketsko discipliniranim »kulturnim turistom«, ki je z dnevnih dogodivščin in motrenj prihajal z vedno novimi in svežimi vtisi ter čutil stalno potrebo po tem, da jih prek debat pripelje do nekih vsaj preliminarnih sklepov, ki so dopolnjevali njegovo strast do treznega in distanciranega znanja. Zares sva oba ob tem neznansko uživala, družila pa naju je tudi spoštljiva medgeneracijska razdalja, ki sva jo spontano medsebojno razvila ter ji s tem nevede priključila tudi distanco med najinim dialogom in »predmetom najinega zanimanja«: Šrilanko ter južno in teravadsko Azijo.

Tako predmet najinih pogovorov niso bile vsakdanje vragolije, ki so ali smo jih počeli drugi gostje tega preprišnega prostora in jih navadno reflektirali *tout de suite*, da bi se preprosto dobro imeli drug z drugim, ampak je bila to resna stvar, ki je nemalokrat dobila tudi kakšnega naključnega poslušalca, ki je tu in tam dodal kakšno modro ali pa se z dolgočasno umaknil v kakšen bolj sproščen milje, kjer so se dnevni vtisi mešali s sprotnimi šalami in neobremenjenimi popotniškimi samovšečnostmi.

Nekega večera, ko se je vrnil s še enega obiska bolj ali manj obskurnega templja z izjemnim zgodovinskim pomenom za zgodovino Kandyjskega kraljestva (osrednje je že zdavnaj obdelal), mi je rekel nekaj takega: »Glede na to, da je šrilanški budizem eden od temeljev budizma nasploh, saj so pomembno vejo te religije konstituirali tukaj in šele nato v tej razviti obliki izvozili na Tajsko, v Burmo, Laos in Kambodžo, je vse, kar je ta budizem tukaj pustil za seboj, presenetljivo majhno. Človek bi pričakoval grandiozne, bogate in kompleksne zgradbe, tako kot na primer v Indiji, še bolj pa na Tajskem in v Kambodži, pa nič kaj dosti od tega. Poglej si na primer Tempelj zoba. To je absolutno osrednji in najpomembnejši tempelj Šrilanke. Z relikvijo Budovega zoba in zgodovinskim pomenom ne le za Kandyjsko kraljestvo, ampak tudi za druge vladarje v regiji, ki so poznali to bogato kraljestvo budizma in tudi prihajali na diplomatske obiske ali pa z njim bojevali ter izgubljali vojne, je

tempelj presenetljivo majhen. Kot nekakšna afriška arhitektura. Človek bi komaj verjel, da se nahaja v Aziji, in to v enem od samih središč svetovnega budizma.«

Sam tega gotovo ne bi mogel tako eksplicitno opaziti, ker preprosto nisem imel primerjave z ničimer, kar je ta sogovornik tako dobro in pozorno poznal od drugod. Nama je pa v nadaljnjih debatah postopno postalo jasno, da »za te razmere« veva preveč, in to ne v pozitivnem smislu rangiranja po izobrazenosti, načitanosti, izčrpnosti enciklopedično nagrmedenega in urejenega znanja, do katerega imamo – srečni otroci razvitega zahoda – neomejen dostop, ampak dobesedno *preveč*, torej da veva hkrati tudi napačno in nepravilno.

Kot sem pokazal v prejšnjem poglavju, ni nobena skrivnost, da je budizem v osnovi nekaj drugega kot »religija knjige«, toda hkrati nič več. Budizem je, kot so nam predstavili številni avtorji iz predkonfliktne generacije v antropološkem pisanju o Šrilanki (Bond, 1992; Carrithers, 1983; Gombrich, 1991; Gombrich in drugi, 1988; Seneviratne, 1999), »postal« religija glede na krščanstvo, skupaj s prevodi po otoških samostanih in po templjih raztresenih, pa tudi iz drugih držav prenesenih in zbranih palijskih besedil. Najprej so bili to prevodi v nemščino, potem v angleščino in potem »nazaj« v sinhalsščino ali vsaj reproducirano v angleščini za sinhalske nove budiste srednjih in višjih slojev.

O tem nam splošneje govorijo orientalizem in ostanki orientalistične misli, kot je na primer ime londonske Šole orientalskih in afriških študij (angl. *School of Oriental and African Studies*). O tem vemo toliko več na primeru »religije« hinduizma in s tem povezane sanskrtologije. Budizem se je začel konstituirati kot »svetovna religija« ob izdatni podpori *ameriške* teozofske družbe Henryja Olcotta in Madame Blavatsky. Ob tem je tako rekoč »odšel na romanje« po svetu, da je slednjič prišel »domov« in v prerojeni obliki skupaj s krščansko-budistično vzgojenim Donom Davidom Hewavitârno in kasneje razsvetljeno preimenovanim Angâriko Dharma-pâlo postal paradni konj sinhalskonacionalistične vlade.

Budovemu zobu se je odtlej morala vedno znova ritualno poklanjati vsaka nova in stara vladna garnitura. Zobe je moral ob obisku Šrilanke leta 1970 pred Budovim zobom stisniti celo ruski boljševistični politik Lev Davidovič Trocki (Roberts, 1994a, 1, sl. 1). O Titu, ki je – kot sem že omenil – leta 1976 na petem kongresu Neuvrščenih držav obiskal »svojo prijateljico« Sirimavo Bandaranaike, žal nisem dobil drugega podatka kot to, da je – to je splošno znano slovenskim turistom v Šrilanki – zasadil drevo v peradenijskih vrtovih in da je – po tem se ga spomnijo nekateri starejši Šrilančani – na otok pripeljal svojo luksuzno limuzino snežno bele barve, da se je lahko v lastnem stilu popeljal po tem takratnem biseru med neuvrščenimi državami.

Šrilanška ekonomska in politična zgodovina mi je odstrla, da je zgodovina moderne Šrilanke predvsem zgodovina kolonializma in evropske hegemonije nad njo, kar velja na splošno za tako imenovani »tretji svet«, čeprav so v vsakem primeru pomembne tudi lokalne specifike in odgovori na vsakokratne razporeditve moči. Kolonializem je kljub leta 1948 doseženi samostojnosti v Šrilanki ostal po ekonomski plati skorajda nedotaknjen še najmanj trideset let. Ironično je, da se je ravno nova oblast v šestdesetih letih prejšnjega stoletja proslavljala z »odrešilnim« projektom turizma, ki naj bi deželo rešil ekonomskega slabljenja in postopnega povečevanja javnega dolga. Etnična vojna je v naslednjih slabih tridesetih letih deloma zatrla tako razvoj turizma kot tuje investitorje. Ta občutljiva gospodarska panoga je za države »tretjega sveta« ambivalentna, saj po eni strani številne domačine odriva stran od lokalnih resursov, po drugi strani pa mnogim zagotavlja tudi nova delovna mesta, spodbuja gradnjo infrastrukture in številnim omogoča priložnosti za vsaj postranski zaslužek. V nadaljevanju bom naredil kratek sprehod po antropoloških obravnavah turizma in turistične dejavnosti predvsem v postkolonialnih državah, pri čemer bom mestoma vpletal tudi situacije lastnega izkustva prostora turistične Šrilanke.

3 Blišč in beda turizma

Čas ranjuje vsa zaceljenja.

Charles Bukowski

V tem poglavju obravnavam vprašanje, kako se turistični prostor Šrilanke v vsakdanjih interakcijah med turisti in domačini vzpostavlja in reproducira skozi označevalce revščine. Tovrstne situacije bom obravnaval glede na zgodnjo antropologijo turizma, ki se je vzpostavila kot odziv na postkolonialne razmere v bivših kolonijah. V šestdesetih letih so se namreč številne novonastale države iz bivših kolonialnih imperijev srečale z odrešitvenimi diskurzi o turističnem razvoju. S tem so si bivši kolonizatorji zagotovili nadaljevanje nadzora in eksploatacije bivših kolonij. Zahodna propaganda je po eni strani lansirala diskurze o turističnem razvoju kot edinem rešitelju postkolonialnih držav iz prihajajoče revščine, po drugi strani pa je s tem utrjevala podobe nerazvitosti in nadaljnje odvisnosti bivših kolonij od bivših kolonizatorjev. Tej propagandi so vzporedno sledile tudi povojne ustanovitve različnih globalnoekonomskih institucij, ki so na svetovnem parketu nadzorovanja nezahoda ali »globalnega juga« ali »držav v razvoju« prisotne še danes (Svetovna banka, Mednarodni monetarni sklad in druge).

Tem procesom so se hitro pridružile tudi lokalne elite, ki so svoj lonček pristavile z vzpostavljanjem ugodnih pogojev za nova vlaganja, kar je med drugim pomenilo tudi postopno izrinjanje prebivalcev iz »turistično zanimivih« lokacij. Turizem je danes tako kompleksna in z drugimi temami prepletena tema, da je raje kot o turizmu *per se* smiselno govoriti o prostorih, ki so jih različne razvojne (po)moči in tokovi vzpostavili kot specifične in v katerih so v kulturnem smislu vsi enako udeleženi: prejemniki in tvorci turističnih prostorov. Prostor, kot je Šrilanka, se tako ob soočanju z zapuščino kolonialnih in drugih imperijev drobijo še bolj intenzivno, kot se drobi siceršnji svet kot celota.

Turistični prostori so danes vse bolj del širše slike razvoja in odvisnosti. To pomeni, da se med turistično Šrilanko in »drugimi Šrilankami« prelivajo zelo raznoliki in dinamični procesi, ki enkrat posamezne prostore uspejo preobraziti v red turističnih označevalcev, drugič jih potisnejo v nacionalistične okvire budiščične dediščine, tretjič jih zbršejejo z zemljevida otoka, naslednjič jim podelijo status zanimivosti, spet enkrat jih podvržejo statističnim indeksom razvoja ali revščine in tako dalje. Širši strukturni konteksti političnih in ekonomskih vezi so torej tisti, katerih zgolj majhen del je mednarodni turizem (Crick, 1994, 67).

Povprečno okrog desetdnevni obiskovalec (če je verjeti nacionalnim statistikam),⁶⁴ ki je željan hkrati sonca, morja, peska, izkustva kulturnih posebnosti in ogleda zgodovinskih znamenitosti otoka, je neločljivi del turistične Šrilanke. Domačinski prostori ga morda zanimajo zgolj v bežnih prebliskih avanturistične žilice iskanja »avtentične Šrilanke«, toda številni domačini so pripravljani ravno na to. Tudi oni so hkrati tvorci in prejemniki turističnega prostora, ki tem prebliskom in željam turistov brez večjih težav vnaprej ustrezajo na primer s povabilom na dom, bodisi na čaj ali prigrizek bodisi na kosilo ali večerjo. Srečnejšim med njimi včasih uspe ponuditi tudi prenočišče, organizacijo izleta, nakupovanja in tako naprej.

Tako početje, ki je v osnovi – glede na pogosto veliko neenakost med domačini in turisti ter glede na dejstvo, da marsikateri zahodni turist v skladu s svojimi potrošniškimi navadami, ki jih je prinesel od doma, v Šrilanki kupuje najprej cene, potem pa dejanske stvari in usluge – povsem razumljivo, je v drobnih pogovorih o življenju in otoku pogosto pospremljeno s stavkom, da je Šrilanka revna dežela (angl. »*Sri Lanka is a poor country, my friend*«). Slednje je seveda pogojeno z mestom izjavljanja in s kontekstom, ki ga tvori neskončen in raznolik, začasen in negotov tok vsakokratnega vzpostavljanja turističnega prostora. V nadaljevanju bom prek vpogleda v zgodovino vzpostavljanja turizma v postkolonialnem svetu in v Šrilanki navedel pojasnila, v okviru katerih bo lažje razumeti, kako to, da je tovrstna interakcija še vedno najpogostejši možni scenarij, ki reproducira turistični prostor natančno tako, kot si to želijo globalnorazvojniške institucije in skorumpirani vrhovi nacionalnih »držav v razvoju«.

3.1 Mednarodni turizem v postkolonialnih svetovih

Za prvo antropološko raziskavo turizma velja kratek članek Therona Nuñeza iz leta 1963 z naslovom *Turizem, tradicija in akulturacija: vikendizem v mehiški vasi* (angl. *Tourism, tradition and acculturation: Weekendism in a Mexican village*). Nuñez je v tem besedilu obravnaval »vikendaštvo« z zornega kota vpliva na domačine. Ta avtor je tudi kasneje (glej v Smith, 1978) zagovarjal akulturacijski model antropološkega študija turizma, kar na kratko pomeni, da so v taki antropologiji bolj pomembni vplivi na domačinsko kulturo, ne pa toliko brezimne množice turistov (po Kozorog, 2009, 29–33). Akulturacijski procesi danes ne ustrezajo več tako samoumevno, ker bi to pomenilo, da kulture »obstajajo« kot homogene, indigene, monolitne in bolj ali manj zaključene celote, ki v turistični situaciji nekako trčijo druga ob drugo, pri tem trku pa je »zmagovalna« kultura tista turizma in razvoja, ne pa tista domačinov.

64 Dostopno na naslovu: <http://www.sltda.lk/statistics> (citirano 10. april 2010).

Danes smo tudi do koncepta kulture bistveno bolj kritični. Ne razumemo ga kot nekaj, kar objektivno ali subjektivno obstaja, temveč je to »ena od 'izmišljenin' v vrsti neskončnih estetsko-moralnih sodb« (Muršič, 2000, 22), čeprav v antropologiji in etnologiji ostaja pomemben koncept, ki vedno znova prihaja do nas v obliki spremljevalke različnih odgovorov na globalne in transnacionalne tokove (glej Muršič, 2002).⁶⁵

Naslednji pomemben mejnik v antropologiji turizma je bila konferenca Ameriškega antropološkega združenja leta 1974, katere rezultat je bil že omenjeni zbornik z naslovom *Gostitelji in gosti* (angl. *Host and Guests*; Smith, 1978). Zbornik je na posameznih mestih še vedno sledil akulturacijskemu modelu ali analizi vpliva (angl. *impact analysis*), se pa je že takrat kazalo, da skozi obravnavanje turizma v ospredje prihajajo vsi pomembni pristopi in zanimanja antropologije na splošno, od kritike razvoja do postmodernizma ter slednjič prostora in kraja. V samo dvajsetih letih je bilo v antropologiji videti izogibanje turizmu kot raziskovalni temi, pretirane pozitivne in negativne evalvacije njegovih sociokulturnih vplivov,⁶⁶ poskuse taksonomij turistov (turističnih tipov) (Smith, 1978a), prikazovanje turizma kot novega imperializma (Nash, 1978), obravnave turizma kot igre, rituala in romanja (Graburn, 1978) ter nenazadnje predlog, da velja v času refleksivnosti etnografskega terenskega dela v antropologiji turiste obravnavati kot nekako sorodne antropologom (Crick, 1994, 3).

Antropološke obravnave turizma še v devetdesetih letih niso toliko potrebovale standardizacij in teoretskih zaključkov, kolikor so bile zanje pomembne podrobne etnografske raziskave različnih primerov, iz katerih so izhajali konceptualni problemi, povezani s »kulturo in multikulturalnostjo«, »etničnostjo«, »družbeno spremembo«, »avtentičnostjo«, »tradicijo in dediščino«, »korporacijskim kapitalom, ekonomijo in politiko«, »podobami in simulakri«, »kulturnim posredništvom«, »hiperrealnostjo«, »spektaklom«, »liminalnostjo«, »konzumom (in potlačem)«, »hegemonijo« in tako naprej (Crick, 1994, 4–6; primerjaj Baudrillard, 1999). To pa ni naključje, ker ne gre (in nikoli ni šlo) »samo« za turizem:

V večini turističnih destinacij tretjega sveta govorimo o družbah, ki so bile stotine let izpostavljene različnim zahodnim vplivom. Kaj je nenormalnega v tem, če rečemo, da je turistični spektakel primer »uprizorjene

65 Eno najpomembnejših vlog v antropologiji je pri tem odigral tako imenovani postmoderni preobrat, ki sem ga omenjal v uvodnem delu knjige (glej na primer Abu-Lughod, 2006; Clifford in drugi, 1986; Marcus in drugi, 1986; Muršič, 1999), in seveda razvoj sveta od šestdesetih let dvajsetega stoletja naprej, z vsemi učinki globalnih in transnacionalnih tokov (glej na primer Appadurai, 1990; 2005; Hannerz, 1996; Kearney, 1995; Marcus, 1995; Muršič, 1997; 2000; 2002; Wolf, 1998–1999).

66 Za sociološko obravnavo socialnih vplivov turizma v Šrilanki z etnografskimi metodami je tak primer Ratnapala (1999). Primerjaj tudi Mendis (1981).

avtentičnosti»⁶⁷ Kultura je proces, je v neprekinjenem gibanju in neprekinjeno jo nekdo za nekoga ustvarja – to je uprizarja; zakaj bi morali turizem obravnavati kot povsem drugačen (Crick, 1994, 9)?

Turizem pač vedno, tako kot drugi tokovi in strukture, vstopi v zgodovinsko in kulturno že kompleksno situacijo, ki je ne moremo videti kot nekakšno ontološko tradicionalno ali avtentično kulturo, na katero potem turizem deluje kot nekakšna zunanja sila. Avtentičnost⁶⁸ se diskurzivno vzpostavlja kvečjemu »za nazaj« in je v večini primerov del, ne samo »rezultat« različnih globalnih in transnacionalnih tokov ter širših sprememb v svetu, ki jih je na primer Clifford Geertz (2000), pišoč o kulturi in politiki ob koncu dvajsetega stoletja, naslovil z »Razkosani svet« (angl. *The World in Pieces*). V tem stanju bolj zmedene in konfliktne kot pa »čiste« slike si je nekakšen »katalog kultur« (2000, 228) težko predstavljati, in vendar se v primerih politike identitet (Tiruchelvam in drugi, 1998; primerjaj Seneviratne, 1997) v posameznih nacionalnih državah (kot je na primer Šrilanka) dogajajo prav take konstrukcije, ki že tako »večmanjšinsko« situacijo razkosavajo po številnih ključih, kot je pred in po kolonialni, jezikovni, migracijski, historični in – kako da ne – tudi po »kulturni« plati.

V tem primeru ni mogoče enoznačno in brez zadržkov reči, da je turizem bistvena sila družbenih sprememb. Ravno toliko, ali pa morda še bolj, so odločilni množični mediji, porast populacije, urbanizacija, moderno šolstvo in tako naprej (po Crick, 1994, 8). Če pa pogledamo na svet še skozi Appaduriaeve »disjunktivne globalne tokove« (1990; 2005, 27–65) oziroma krajine,⁶⁹ so ljudje v teh konstruiranih mnogoterih svetovih, torej tudi turisti in druge skupine, ki potujejo po svetu, le ena od sprememb, čeprav seveda še vedno ne nezanemarljiva (Urry, 2003, 61–62). Za posamezne lokacije (in med njimi predvsem postkolonialne »periferije«) je turizem ravno toliko pomemben, kolikor so pomembni tudi nepredvidljivi odgovori nanj, bodisi v obliki različnih homogenizacij bodisi v obliki heterogenizacij. Prve gredo v smer novih konstruiranih identitet in kulturnih skupnosti, druge pa v smer prilagoditev, posvojitvev in novih ustvarjalnosti (primerjaj Muršič, 2002, 7–8).

V šestdesetih letih so v študiju turizma močno prevladovala podoba »razvoja«, preproste in enoznačne »modernizacije« ter »pozahodnjenja«. Reakcija na spoznanje globoke etnocentričnosti teh pogledov so bile različne teze o »odvisnosti« in »nerazvitosti«, ki v svoj pogled tudi niso mogle uloviti kompleksnosti dejanskih

67 Ta koncept (angl. *staged authenticity*) je v že sedemdesetih letih razvil sociolog turizma Dean MacCannell (1976, 91–107).

68 O »avtentičnosti« v glasu in tudi sicer kot o »konstruktu, ki je namenjen le vzpostavljanju hegemonij, katerih del želijo postati subjekti 'avtentičnih' izjav«, glej Muršič (2000, 116–119).

69 Etnokrajine, medijske krajine, tehnokrajine, finančne krajine in idejne krajine.

procesov. Turizem so v šestdesetih letih institucije, kot so Organizacija za ekonomsko sodelovanje in razvoj, Svetovna banka in Združeni narodi,⁷⁰ promovirale kot »mano iz nebes« (Crick, 1994, 7; 1989, 314), s pomočjo katere se bodo »nerazvite« države s svežo tujo valuto, oživiljanjem izvoza in posledičnim povišanjem »rasti« priklopile neposredno na zahodne industrializirane države. Združeni narodi so na primer leto 1967 razglasili za mednarodno leto turizma, kar je eden od znakov močne postkolonialno-politične dimenzije tega »ekonomskega« dogajanja. Tem procesom se je kasneje pridružila tudi leta 1945 ustanovljena sekcija Združenih narodov, Organizacija združenih narodov za izobraževanje, znanost in kulturo,⁷¹ ki prek leta 1972 sprejete Konvencije o varstvu svetovne kulturne in naravne dediščine⁷² države spodbuja, da predlagajo lokalne znamenitosti za uvrstitev na seznam Unescove svetovne dediščine, s tem da obveznosti varovanja in ohranjanja prevzemajo države, Unesco pa pri tem pomaga z bdenjem nad dediščino in reševanjem težav prek lastnih fundacij.⁷³

Turizem je bil pred povišanjem cen nafte v zgodnjih sedemdesetih letih največji produkt svetovne trgovine in kot takega ga poznamo vsi, namreč, da »je najhitreje rastoča industrija na svetu« in da predstavlja najboljše gibanje človeške populacije izven časa vojne (Crick, 1989, 310). Kot je navedel Jafar Jafari, ustanovitelj najpomembnejše revije s področja turizma *Annals of Tourism Research*, »danes na skoraj vsako skupnost in nacijo, veliko in majhno, razvito ali razvijajočo se, do različnih stopenj vpliva turizem« (po Crick, 1989, 310). Številne države v »tretjem svetu« so sledile tej možnosti kot osnovni strategiji za razvoj in se včlanile v Svetovno turistično organizacijo⁷⁴ (ustanovljena je bila leta 1975). Sestavljajo jo države članice, ki se posebej posvečajo širitvi te veje industrije znotraj svojih držav. Seveda organizacija do turizma ni niti malo kritična.

Marsikaj od tega, kar je obljubljala začetna rešiteljska predstava o turizmu, se ni uresničilo. Predvsem so bili nekako vnaprej zamolčani ali pa celo nepredvideni »družbeno-kulturni stroški«, ki so se po dobrih štiridesetih letih izkazali za dokaj visoke. Tudi prepričanje, da za zagon turizma v tropskih krajih niso potrebna posebno visoka gospodarska vlaganja, saj naj bi vse potrebno že imeli – sonce, pesek in gostoljubne nasmehi – je ob spoznanju, da je bilo potem vlaganje v infrastrukturo s tujo pomočjo (in s tem zadolževanjem »turističnih« držav) dokaj visoko, padlo v vodo. Na splošno so bile tudi cene povsem izven nadzora destinacijskih držav, kar

70 Angl. *Organization for Economic Cooperation and Development* (OECD), *World Bank* (WB) in *United Nations* (UN).

71 Angl. *United Nations of Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO).

72 Angl. *World Heritage Convention* (WHC).

73 Dostopno na naslovu: www.unesco.org (citirano 4. maj 2010).

74 Angl. *World Tourist Organization* (WTO).

ne pomeni samo cen turističnih storitev, ampak tudi porast cen hrane in drugih dobrin ter zemlje (Crick, 1989, 315–317).

Lastništvo hotelskih verig, letalskih družb in potovalnih agencij skupaj z organizacijo potovanj in njihovih predhodnih plačil je bilo kot rezultat pogosto v celoti v rokah »vertikalno integriranih« korporacij (Crick, 1994, 7; 1989, 316). Posledica tega nadzora nad potovanji je bila, da je bila večina turističnih destinacij »tretjega sveta« zlahka zamenljivih z drugimi, saj so organizatorji potovanj svoje stranke brez večjih težav lahko preusmerili na kakšno ugodnejšo ali novonastalo lokacijo, s tem pa so tudi stranke postale zahtevnejše, česar logična posledica je bila rast luksuznega turizma, ki zahteva še večja vlaganja v infrastrukturo (nove stavbe, promet in podobno). Pomembno je tudi, da je za te države privabljanje tujega kapitala normalno zahtevalo zelo velikodušne finančne ugodnosti, kot na primer omogočanje neobdavčenih profitov tujim vlagateljem. Tudi če so v določenem deležu imeli dobiček tudi domačini, ta ni bil porazdeljen enakomerno, kar pomeni, da se je pod vplivom turizma tudi družba drugače in na novo porazdelila: močne lokalne elite in multinacionalni konglomerati so se tako pogosto lotili »čiščenja« ulic, ki so jih za obiskovalce »kvarili« berači, zvodniki in drugi postopajoči »brezdelneži« (Crick, 1989, 317).

Politična dimenzija tega dogajanja se je izkristalizirala v mnenju, da so se z vpeljavo turizma v države »tretjega sveta« vrnili bivši kolonizatorji, le da tokrat na počitnice (Nash, 1978). V tem motrenju po eni strani razočaranja samih ljudi v turističnih državah, po drugi strani pa pogled na sociološko, geografsko, predvsem pa ekonomsko pisanje, ki je še kar naprej odsevalo popularne poglede o čarobni paličici in pogosto spominjalo na oglaševalske kampanje same industrije, se je večina zgodnjih antropologov turizma oprijela drugega ekstrema (in mita): turizem kot čisto zlo in tudi kot grešni kozel za vse družbene spremembe ali kot »nekaakšen potlač v tuji državi« (po Crick, 1989, 317).

Iz tega ambivalentnega ali kar shizofrenega stanja so izšle številne emocionalno obremenjene raziskave, ki so se ukvarjale predvsem z vrednostjo oziroma težo turizma v posameznih okoljih. Turisti so postali »zlate horde«, »barbari«, »osončeni uničevalci kulture« (Turner in drugi, 1975), industrija je bila visoko varljiva in nedvomna past za gostitelje ter način za urejanje odnosov med tujci, turist in fotoaparati sta predstavljala edinstveni moderni način definiranja realnosti (primerjaj Urry, 1990), hkrati pa je prevladovalo spoznanje, da je bil še konec sedemdesetih let prejšnjega stoletja turizem v družbenih znanostih kvečjemu tema, ki se je po ključju znašla ob drugih raziskovalnih projektih kot preostanek, ki je bil *post festum* na kratko opredeljen, pravih raziskav primera pa je bilo še vedno malo.

Jeremy Boissevain, eden najpomembnejših avtorjev s tega področja in urednik odmevnega zbornika *Soočanje s turisti* (angl. *Coping With Tourists*) (1996), je že sredi sedemdesetih let opozarjal na pomanjkljivosti v teh raziskovalnih drobcih: pomanjkanje okvirov ekonomskih analiz, odsotnost lokalnih glasov kot tudi glasov samih turistov, ločevanje družbenih posledic turizma od drugih, od turizma neodvisnih sprememb, opozoril pa je tudi na »sindrom dobrega divjaka« in z njim povezano posesivnost antropologov do »svojih« ljudi ter preveč preprosto idejo o tradicionalni kulturi, ki jo horde zahodnih zavojevalcev uničujejo (po Crick, 1989, 309–311).

Ob marsikaterih ekonomskih prednostih, ki jih prinaša turizem tudi v države postkolonialnega sveta, in ob tem, da je turizem del širših sprememb, je danes nemoogoče enoznačno reči »turizem je neokolonializem«. Turizem je predvsem kompleksen, in oznaka z neokolonializom je – tako kot tista pred nekaj desetletji, namreč, da je turizem »potni list za razvoj« (De Kadt, 1979) – enako črno-bela. Turizem pomeni preplet številnih širših pojavov, ki so sami po sebi lahko predmet oziroma enota analize. Takšni koncepti so prosti čas, igra, potrošništvo, podoba, globalizacija in tako naprej.

Vsaka od disciplin, kot na primer ekonomska geografija, socialna psihologija, sociologija in ekonometrika so medsebojno v pristopu do turizma radikalno različne, zaradi različnih interesov pa med njimi zelo težko pride do dialoga, katerega rezultat bi bila nekakšna nova in prepričljiva »turološka znanost«. V tem smislu so tudi antropološki pristopi k turizmu zelo raznoliki. Skozi to se vidi predvsem, da o kakšni širši sintezi v obliki raziskav »turizma« tudi znotraj antropologije ni perspektiv, kar pa ni samo posledica spoznanja nepregledne kompleksnosti turizma, ampak tudi posledica razvoja humanistike, družboslovnih znanosti in antropologije na splošno, ki se kaže v izjemni diverzifikaciji različnih tematik in sledenju, čemur je Ulf Hannerz v svojem motrenju »globalne ekumene« rekel »makroantropologija kulture« (po Muršič, 2002, 7), George Stocking (1983, 4) pa razvoj »adjektivnih antropologij«.

Pri tukajšnjem pregledu in opredeljevanju antropologije turizma, ki v našem prostoru ni edini,⁷⁵ me zgornji pomisleki in opažanje, da je bil turizem v procesih njegove antropološke obravnave »hkrati internacionaliziran, homogeniziran in

75 Zelo izčrpen in nekoliko bolj v diskurz in podobo, potem pa tudi v turistične prakse v konkretnih prostorih ter v turistične krajine in njihovo zemljevidenje usmerjen pregled glej v Kozorog (2009, 29–58). Irena Weber (2003, 13–28) se je pregleda turizma podobno lotila skozi antropologijo kraja in prostora, le da se je bolj posvečala procesom prevajanja reprezentacij in literariziranih krajin o konkretnem območju v percepcijo turistov. Sicer naj v povezavi z antropologijo turizma pri nas omenim še Tatjano Bajuk Senčar, Janeza Bogataja, Natašo Gregorič Bon in Natašo Rogelja, zadnje prispevke na to temo pri nas pa je v uredništvu Toma Selwyna in Irene Weber priskrbel blok revije *Anthropological Notebooks* 16/1 (2010).

demoniziran« (Shepherd, 2002, 183), kar kliče po vprašanju, kam se ob teh »zlatih hordah« na »užitkarskih periferijah« (Turner in drugi, 1975), ki »gledajo v znake« (Crawshaw in drugi, 1997; Urry, 1990), umeščajo antropologi. K temu vprašanju se bom podrobneje vrnil nekoliko kasneje, tukaj pa bom še za trenutek ostal pri problemu turizma kot koncepta in fenomena samega zase.

3.2 Od mednarodnega turizma k turističnemu prostoru

Mimo zgoraj orisane zgodovine pogledov na turizem in z njimi povezanih konceptualizacij sodobnega sveta v antropologiji se mi je doslej najbolj prepričljiva splošna definicija turizma zdela tista, ki jo je podal španski antropolog Antonio-Miguel Nogués Pedregal (2008, 141):

Turizem je eno od imen moči. Samostalnik turizem je diskurzivna oblika, izvirajoča iz kompleksnega niza simbolnih in tehničnih dispozitivov (naprav), ki, povezujoč vidno in izrazno, omogoča določenim skupinam ljudi, da preživijo svoj prosti čas izven svoje vsakdanjosti, vključno s tem, kaj počnejo na teh krajih, in s procesi, ki se ob tem sprožajo.

Čeprav danes v antropologiji nihče ne mara definicij, ker se vedno zdi, da omejujejo tam, kjer se stvari empirično kažejo drugačne, ali pa ker so v okviru istega »argumenta empirije« preveč splošne in tako glede na stanje stvari »na terenu« neuporabne, gre pri njih samo za opredelitev konceptov in nič drugega. Pri tej definiciji oziroma pogledu na koncept turizma velja opozoriti, da Nogués Pedregal ne le povsem presega delitev na gostitelje in goste, ampak je zanj koncept turizma specifična oblika moči, ki se v takšni ali drugačni obliki artikulira in realizira posebno tam, kjer se kot edini način razvoja poudarja njegove ekonomske potencialne (2008, 141). Potenciali, ki so »lastni« turizmu kot moči, so – ne enako, ampak isto – »lastni« tudi procesom na turistični lokaciji, ki je *aktivno* pripravljena sprejeti te skupine ljudi tako, da jim odstopi del njenega prostora. Inspiracija za tak pogled ni samo spoznanje na podlagi številnih primerov (glej Nogués Pedregal, 2008), ampak tudi Bourdiejeva teorija prakse in koncept habitusa.⁷⁶

»Kompleksen niz simbolnih in tehničnih dispozitivov« torej ni samo del ene strani (na primer območij, ki generirajo turiste), ampak procesualno zaobsega vse »prakse

76 Ena od definicij habitusov Pierra Bourdieuja se glasi takole: »/S/istemi trajnih in premestljivih *dispozicij*, strukturiranih struktur, ki so vnaprej določene, da bodo funkcionirale kot strukturajoče strukture, se pravi kot načela, ki porajajo in organizirajo prakse in predstave. Te prakse in predstave je namreč mogoče objektivno prilagoditi njihovim namenom, četudi ne predpostavljamo zavestnega merjenja na cilje in izrecnega obvladovanja operacij, ki so nujne, da bi te cilje dosegli. Prakse in predstave so tudi objektivno »uravnane« in »zakonite« in niso na noben način proizvod podrejanja pravilom; ob vsem tem pa so uprizorjene kolektivno, ne da bi bile hkrati proizvod organizatorskega delovanja kakega dirigenta« (Bourdieu, 2002, 90–91).

in predstave«, vključno s tistimi v turiste gostujočih območjih, tako da te delujejo kar same in imajo hkrati v sebi generativno načelo kreativne reprodukcije. Glede samih konceptov je nenazadnje tudi Bourdieu (2002, 91, op. 2) izrazil omejitve, ki neposredno sledi njegovi definiciji habitusa (op. 32):

Morali bi se popolnoma odvaditi govoriti o konceptih zaradi njih samih in se s tem izpostavljati nevarnosti, da smo shematski in hkrati formalni. Tako kot vse dispozicionalne koncepte tudi koncept habitusa – temu je z njegovim obsegom zgodovinskih rab usojeno, da zaznamuje sistem pridobljenih, trajnih in generativnih dispozicij – opravičujejo predvsem lažni problemi in lažne rešitve, ki jih habitus odstranjuje, tudi vprašanja, ki jih lahko zaradi habitusa bolje formuliramo ali razrešimo, in posebne znanstvene težave, ki so se razkrile zaradi habitusa.

Poleg tega, da zgornja definicija opredeli turizem procesualno in fenomenološko, je mogoče ob njej prepoznati tudi metaforo moči, ki definira svet neenakosti med enim in drugimi, toda ne na način »zahod in ostalo« (angl. *the West and the Rest*) ter ne na način ideje »spopada civilizacij« (Huntington, 1996), ampak na način načelno odprtih možnosti, kjerkoli že in neodvisno od »orientacije«. ⁷⁷

Seveda bi bilo tudi pretiravanje z optimizmom prej ali slej naivno in idealistično produciranje lepih želja, ker imajo vsakokratna, čeprav tudi vedno spreminjajoča se razmerja moči v številnih primerih naravnost katastrofalne posledice. To nam prikazujejo splošni in kritični pogledi na pomene in prakse razvoja ter odgovorov nanj v svetu, predvsem seveda v tistem »tretjem« (glej Escobar, 1995; Hobart, 1993). Kot pri skorajda vsaki novi ali obnovljeni antropološki temi so se tudi pri razvoju takoj po temeljnih kritikah njegovih diskurzov in dejavnosti (v katere se pod zastavo aplikativne antropologije vključujejo tudi antropologi) ter ocenah etike zaslišali tudi klici po empiričnih raziskavah primerov na lokalnih ravneh.

Pri razvojništvu je to morda najbolj prepričljivo izrazil Jean-Pierre Olivier de Sardin (2005, po Lunaček, 2008, 272–280), ki je najprej definiral različne vrste akterjev in različne ravni, na katerih delujejo. Bistveno pri tem je, da subjekti razvoja ne izpodrivajo drug drugega in tako s svojimi konfliktnimi manevri pred nami slikajo črno-beli svet, ampak soobstajajo (Lunaček, 2008, 274). Drugi pomemben in koristen predlog pa je, da so za etnografski študij razvoja v kompleksnih lokalnih situacijah bolj od ene ali druge strani (razvojniki in uporabniki) zanimivi različni posredniki med njimi (ki pa izhajajo tako z ene kot z druge strani) (275–276). Na mestu pa je tudi tretje opozorilo, da »čisti opisi«, ki izhajajo iz etnografskega

⁷⁷ Sama beseda orientacija izhaja iz korena »orient« in pomeni tako rekoč smer ali stanje, ki se pozicionira glede na vzhod, je obrnjeno proti vzhodu ali glede na vzhod, se skratka na neki način »vzhoduje«.

terenskega dela, za razumevanje tako kompleksnih razmerij in procesov, kot je razvoj, ne zadostujejo. Seveda gre tukaj za vseprisotno preklapljanje med globalnim in lokalnim oziroma sprotno upoštevanje procesov globalizacije in imperializma, vsiljevanje neoliberalne ekonomije s strani Svetovne banke⁷⁸ in Mednarodnega monetarnega sklada⁷⁹ ter njihovih globalnih in lokalno-državnih zaveznikov, zavezovanje šibkih držav v pravne obveze odplačevanja dolgov in različnih »programov strukturnih prilagoditev«, legaliziranje, formaliziranje in reguliranje neformalnih ekonomij, deligitimiranje socialne funkcije države in tako naprej (po Lunaček, 2008, 278–280).

Temu pogosto sledi vse bolj onemogočena možnost fizičnega izhoda iz države za ljudi kot tudi oteževanje njihovega gibanja znotraj države. Posledica teh procesov »novega svetovnega reda« je torej med drugim tudi postopno zapiranje ljudi v nekakšne megazapore nacionalnih držav, kjer je – z roko v roki z nacionalizmi in naraščajočimi medetničnimi nestrpnostmi, kot tudi z zapletenimi strukturami novih birokracij s spremljajočo korupcijo – poskrbljeno za to, da se ljudje čim manj gibljejo, saj jih je tako mogoče bolj učinkovito nadzirati. Pri tem stanju so vprašanja pomena »modernizacije«, »rasti« in »razvoja« postala izjemno kompleksna, saj s strogo ekonomskimi kazalci kažejo statično sliko, ki zanemarja predvsem izobrazbo, zdravstveno varstvo, kvaliteto življenja in tako naprej. Ali je isti »razvoj« res ugoden, je odvisno od tega, kako nanj gledamo: z mednarodnega, nacionalnega ali lokalnega nivoja (po Crick, 1989, 319).

O mednarodnem turizmu in razvoju je bilo, in je, smiselno razmišljati izven običajnih materialističnih okvirov, saj je realnost daleč od floskule, ki se je za promocijo turizma rodila v šestdesetih letih, da je turizem sila, ki bo svetu prinesla mir in medsebojno razumevanje. Morda ima ta mit nekaj osnove za elite, nikakor pa za svet kot celoto, ki ga ravno turizem pogosto dodatno in nepremostljivo razdeljuje na revne in bogate (po Crick, 1989, 319–320). Iz tega sicer lahko kaj hitro nastane tudi zgoraj orisana escobarjevska unificirana slika razvoja, ki prinaša zgolj bedo za večino in enormno bogastvo za peščice. Na številnih lokacijah ta slika ne ustreza tako enoznačno »sodobni realnosti«, posebno pri poskusih razvijanja alternativnih oblik turizma manjšega obsega, ki vključuje manj tujega kapitala in več lokalnih naporov za vzpostavitev manjšega sistema, ki zadovoljuje zgolj nekaj ljudi, družin in »stalnih gostov«.

Toda tudi pri tovrstnih poskusih se morajo ljudje srečevati s številnimi omejitvami, ki jih generira kontekst mednarodnih odnosov med »razvijajočim se svetom«

78 Angl. *World Bank* (WB).

79 Angl. *International Monetary Fund* (IMF).

in »zahodom«. Najbolj referenčno je to teorijo odvisnosti razvil Stephen Britton (1982), ki je opozarjal, da se brez sprotnega mednarodnega politično-ekonomskega konteksta lahko kaj hitro zgodi, da vsakokratna analiza turizma postane del nekažne buržoazne družbene znanosti, ki jo je nenazadnje pri »razvoju« mogoče uporabiti za izogibanje pravih družbenim problemom. Slednji pogosto izkazujejo, da je »investiranje v turizem hkrati investiranje v odvisnost«, da »imata dekolonizacija in turistični razvoj antitetične implikacije« in da je »turistična industrija nasprotje samostojnega razvoja« (po Crick, 1989, 321).

Vplivi zahodnih razvojnih modelov na »tretji svet« (Britton, 1982; Escobar, 1995) pa se danes bolj nagibajo k reviziji teh koncepcij na posameznih primerih, ki to problematiko obravnavajo kontekstualizirano in v podrobnostih, ne pa v maniri posplošenih in zastarelih delitev sveta na »Zahod in preostalo.«⁸⁰ Turistični prostori so kompleksni, in tukaj so plodnejša vprašanja reprezentacij, ki se ustvarjajo, udejanjajo in obnavljajo s turističnimi praksami. Poleg odzivov gostiteljskih skupnosti na goste je postal kompleksen ne le sam pojem turista,⁸¹ temveč tudi tisti subjekti, ki v turizmu delujejo profesionalno.⁸²

V tem smislu je turistični prostor okvir, v katerem se tako domačini kot turisti znajdejo na skupnih lokacijah v skupnih praksah in idejah, ki jih ta prostor ustvarja in obnavlja. V tem okviru se vzajemno prekrivajo in pogajajo »običajne« identitete, kot so razred, socialni spol, izobrazba, starost in podobno. V praksah, ki sem jih neposredno izkusil, to ni bila sila, ki je vdiralna v deviško Šrilanko in od zunaj »motila njeno kulturo«, ker je preprosto tam že bila in delovala kot prostor z vsemi svojimi posebnostmi.⁸³ Kako torej deluje posamezna antropološka obravnava turizma, je

80 Delitev je pravzaprav zastarela le delno: spomnimo se na primer letališč, kjer potnike razporejajo po »kategorijah« na »državljanke EU« in »državljanke ne-EU«. Enako je orientalizmom mogoče vsaj med vrsticami, če že ne neposredno slediti v tako rekoč večini medijskih reprezentacij, ki se nanašajo na opis »oddaljenih krajev« zunaj konvencionalnega »Zahoda«.

81 Načini potovanja in alternativne identifikacije turistov se tako vse bolj množijo in tudi prehajajo v vsakdanjo rabo. Tako imamo na primer kulturne, kongresne, eko, adrenalinske, dentalne, vojne, slum turiste in tako naprej. Poleg že konvencionalnih nahrbtnikarjev (angl. *backpackers*; glej Richards in drugi, 2009; Scheynes, 2002; Sørensen, 2003) se je na primer pojavila njihova varianta, kateri pripadajo nekoliko petičnejše starejše generacije turistov, ki na potovanjih izdatno uporabljajo nove tehnologije in hkrati nahrbtnikarsko infrastrukturo (angl. *flashpackers*; Hannam in drugi, 2010; Paris, 2012), pa tudi študije tako imenovanega potovanja kot načina življenja (Cohen, 2011) in na splošno turistove zmožnosti delovanja (agencije) (MacCannell, 2001).

82 Glej na primer etnografsko študijo domačih delavcev v restavracijah in bungalovih na polotokih Had Rin in Koh Phangan na Tajskem, ki se hkrati občasno ukvarjajo tudi s seksualnim delom (Malam, 2004).

83 Na podoben način proučuje turizem tudi Antonio-Miguel Nogués Pedregal (2008), le da je v njegovem primeru – Španiji – to stanje toliko izrazitejše, saj je tam množični turizem neprimerno bolj razvit kot v Šrilanki in očitno na vsakem koraku. Prekrivanje identitete med turisti in rezidenti je tudi sicer pomembna tema sodobne antropologije turizma. Glej na primer posamezne študije hipijevskih generacij iz šestdesetih let (D'Andrea, 2007; Bousiou, 2008; Saldanha, 2007), vikendašev (Crouch in drugi, 2001; Tucker, 2002; Waldren, 1997) in nasploh delitve turističnega prostora na »enklavični« in »heterogeni« prostor (Edensor, 1998, 149–180), kjer prvi »lovi« drugega z gradnjo novih infrastruktur, kamor je pogosto vključen tudi kapital vračajočih se obiskovalcev.

odvisno predvsem od izbire posameznih enot analize, ki so bržkone razpete med lokalnim, regionalnim in globalnim ter med zgodovino in sočasnostjo.

V nadaljevanju bom procese uvajanja turizma in spremljajoče posledice na kratko orisal v okvirih Šrilanke. Šrilanka predstavlja v kontekstu mednarodnega turizma primer še posebno ranljivega območja, ki ga sestavlja regija tropskih otokov. Pritiski globalnih igralcev na to regijo so od svetovne dekolonizacije, torej posebno od petdesetih in šestdesetih let naprej, v primerjavi s celinskimi destinacijami toliko bolj izraziti, ker jim podoba »otoka sredi oceana« daje v »kompleksnem nizu simbolnih in tehničnih dispozitivov (naprav), ki povezujejo vidno in izrazno« (Nogués Pedregal, 2008, 141), posebno »prestizžno« mesto. Pri tem pa je zgodba toliko bolj kompleksna, ker v primerjavi z na primer sosednjimi Maldivi in drugimi otoki, kot so Mauricius, Filipini, Bali, Haiti, Bahami, Kanarski otoki, Sejšeli, Tahiti in morda grški otoki, kot so Zakintos, Samos, Santorini in tako dalje, ni mogla razviti povsem enoznačnega tipa turizma »sonca, morja in peska«. Zakaj ne, bom pokazal v nadaljevanju.

4 Reprezentacije turistične Šrilanke

»Kako to naredijo?« je hotel vedeti Chamcha. »Opisujejo nas,« je drugi svečano zašepetal. »To je vse. Imajo moč opisovanja, mi pa podležemo slikam, ki jih ustvarjajo.«

Salman Rushdie (2005, 157)

Pojem Šrilanke danes povprečno informiranemu uporabniku globalnih medijev vzbuja predvsem dve asociaciji: rajski otok in etnični konflikt. Kombinacija obojega je združljiva samo v medijskem povprečju. Le redke (avan)turiste bi ob sproščanju na sončnih plažah in ogledovanju znamenitosti zanimalo še, kako je videti vojna od blizu; toda tako nekako bi bil videti svet, če bi razumeli medijske podobe kot preslikavo realnosti.

V reprezentacijah Šrilanke, posredovanih iz raznovrstnih virov – na eni strani iz turističnega oglaševanja in razvojniškega opredeljevanja, na drugi pa iz »svetovnih novic« – sta pretirani tako njegova »rajskost« kot tudi njegova »konfliktnost«. Časovna oddaljenost Zahoda od »drugih«, kot jo je opredelil in revidiral Johannes Fabian (1983; 2006), lahko pa ji po različnih ključih sledimo v obravnava orientalizmov, postkolonialnih procesov in v sodobnem splošnem antropološkem pisanju, je toliko bolj vraščena tako v zahodne množične reprezentacije kot tudi v zdravo-razumski pogled (glej Geertz, 1983), ko »vsi vedo«, kako je »tam«.

Šrilanka je seveda veliko več kot zgolj »raj na zemlji« in »vojna cona«, vendar je hkrati tako za domačine, še bolj pa za tujce zelo malo šrilanških prostorov in časov, v katerih se ne bi ena ali druga od omenjenih podob v taki ali drugačni različici vedno znova sprožila in udejanjila. Čeprav se na prvi pogled medsebojno izključujeta, sta lahko v vsakdanjem imaginariju tudi komplementarni. »Osmišljanje« vojne in prihodnje, nikoli resni(i)čne razrešitve konflikta utrjuje lepota te »indijske solze«⁸⁴ in obratno: k osmišljanju in udejanjanju »raja na zemlji« lahko svoje prispeva tudi vojna. Misel gre nekako takole: »Tako lep otok, pa tako nesrečen; to vojno je treba (z 'zadnjo bitko') enkrat za vselej končati, da bo ta lepota lahko nemoteno zasijala v vsej svoji glorioznosti.« Na drugi strani pa: »Tako nesrečen otok, pa tako lep; ta vojna nas je tako osiromašila, da moramo prav zato ta naš najlepši kotiček na zemlji toliko bolj ljubiti in ceniti ter ga 'razvijati'.« Z drugimi besedami, ko »raj na zemlji« postane objekt želje in imaginacije, se že udejanja v vsej svoji polnosti in konkretnosti.

Pričujoče poglavje raziskuje logiko komplementarnosti obeh podob. Ker pa se tako v materialnem svetu kot tudi pri identitetah (glej na primer Elwert, 1996) dve

84 Otoku včasih tako rečejo zato, ker je kapljaste oblike in leži tik pod indijsko podcelino. Lahko pa je podoben tudi hruški ali – kot se je zdel »požrešnim Nizozemcem«, ki so ga kolonizirali v 17. stoletju – prekajeni šunki (Neubauer, 1957, 38).

podobi tudi v reprezentacijah ne moreta hkrati znajti na istem prostoru v istem času, ju poglavje združuje v »nečem tretjem«. Takoj ko reprezentiranje njuno komplementarnost zbanalizira do te mere, da se skupna podoba vojne in raja poenoti ter postane samoumevna, ne govorimo več niti o enem niti o drugem, temveč o prostoru povprečja.

Kakšna je torej podoba povprečnega izleta po Šrilanki? Nepogrešljiva sta ogled čajnih plantaž (Šrilanka je znana kot »deželca čaja«) in nakup v kateri od tamkajšnjih tovarn, ki stojijo kar sredi plantaž ter nekoliko kazijo čistost in neskončne obline mehke pokrajine. V njenih nedrjih se pogosto skrivajo dih jemajoči slapovi. Dostop do najvišjih in najlepših je navadno lepo urejen, kot so urejene tudi druge pohodniške poti. Gotovo je med najvznemirljivejšimi pohodi približno triurni vzpon po stopnicah na Adamov vrh (2224 m n. m.) – romarsko središče budistov, kristjanov in hinduistov. Druga taka lokacija je Konec sveta, kilometrski prepad s strmo odrezano najvišjo šrilanško planoto.

Nujno je treba obiskati tudi katero od »starodavnih šrilanških mest«, ⁸⁵ ki izvirajo še iz srednjeveških časov tja do 16. stoletja, ko so na otoku vladali kralji. Tam lahko občudujemo v živo skalo vklesane Budi posvečene megalitske skulpture in najstarejše sveto drevo na otoku, ki mu prijazni domačini rečejo *bodhi* (lat. *Ficus religiosa*). Zanimivo se je povzpeli tudi na skalno utrdbo (Levja skala), kjer je nekoč na vrhu stala stara palača in v katere votlinah so »edine posvetne freske na otoku« – upodobitve goloprsih kraljevih ljubic (od nekoč petstotih jih je danes ohranjenih le še osemnajst).

Neokrnjena starodavna budistična kultura je po splošnem mnenju na Šrilanki ohranjena že 2500 let. V osrednjem, z zlato streho pokritem templju hribovske prestolnice otoka (»najlepšem mestu Šrilanke«) kot relikvijo hranijo Budov zob. Z njegovo repliko se enkrat letno (ob polni luni v juliju ali avgustu) v spektakularni procesiji z več kot sto sloni ter številnimi eksotično oblečenimi plesalci in bobnarji sprehodijo po mestnih ulicah. Tradicionalne plesalce, ki hodijo tudi po žerjavici, si je v mestni dvorani mogoče ogledati vsak večer, pri tem plesu uporabljene maske pa se da vsepovsod tudi kupiti. Drugi tak, le nekoliko »bolj lokalen« festival, pa pripravljajo na jugovzhodnem delu otoka v večverskem romarskem središču, kjer je mogoče videti številne ekstatičke, ki se v transu obešajo na kavljce ali vlečejo vozove, hodijo po žerjavici, si prebadajo različne dele telesa in podobno.

Šrilanka je tudi »deželca začimb«. Na številnih vrtovih je mogoče poceni kupiti pripravke tradicionalne naravne ajurvedske medicine. Ogleda je vreden zlasti največji

85 T. i. »kulturni trikotnik: Anuradhapura, Polonnaruwa in Dambulla.

botanični vrt (Peradenija, sinh. *Peradeniya*) z neobičajnim tropskim rastlinjem v notranjosti otoka.

Če pa ima človek vsaj dva tedna ali več časa – tako pravijo turistični vodniki (*Lonely Planet, Footstep*) – se je vsekakor vredno posvetiti otoškim naravnim skrivnostim. Šofer, ki ga je za tako izletnikovanje vredno najeti, bo gotovo znal najti pot do prvotnih prebivalcev, ljudstva Vedov, ki so še do nedavnega kot v kameni dobi živeli v otoških džunglah. Sedaj so se prilagodili modernim časom in za plačilo ali kakšno skromno darilo demonstrirajo svoj vsakdanji način življenja ali pripravijo na palmovih listih spečen prigrizek. Šrilanka je tudi polna zaščitenih območij z neokrnjeno naravo. Poleg sirotišnice slonov, kjer vzgajajo slonje mladiče za samostojno življenje (slona je tam mogoče tudi zajahati), si je nujno treba vzeti čas za safari, kamor se s terenskimi vozili pod vodstvom izkušenih domačinov človek poda na nepozabno pustolovščino opazovanja divjih živali. Sloni, eksotične ptice, krokodili, opice, pavi in kače so skoraj na doseg roke, najteže pa je videti leoparda, ki je tako tudi simbol šrilanške divjine.

Poleg dežele čaja, začimb, neokrnjene narave in budizma je Šrilanka tudi »dežela draguljev«. S šoferjem se lahko odpeljete v osrednje mesto v notranjosti z bogatimi najdišči safirjev, rubinov, mačjih oces, aleksandrita, topaza in drugih dragih kamnov. Ob pomoči tamkajšnjih turističnih agentov si je mogoče ogledati njihov rudnik, sicer pa so zbirke draguljev poleg v številnih muzejih tako rekoč v rokah vsakega prebivalca omenjenega mesta in so seveda naprodaj. Šrilanka je tudi pomembna izdelovalka in izvoznica tekstilnih izdelkov, med drugim pa tudi »dežela batik«, posebne ročne tehnike barvanja tekstila, ki si jo je mogoče ogledati v številnih tovarnah po otoku in si seveda kupiti kakšen kos oblačila, pobarvan na ta prelivajoči se način, navadno z motivi slončkov, pavov, palm, delfinov, pagod in podobno.

4.1 Vizija povprečne turistične šrilanke

Zgornja topografija povprečnega turističnega izleta je dovolj kratek in nazoren primer tipične turistične naracije. Opisanemu naboru ogledov, nakupov in doživetij, vse do ključnih lokacij ali turističnih znamenitosti na najelementarnejši ravni posameznih vasi, njihovih sosesk, domačij, posameznih hiš in v končni instanci – posameznikov, bi bilo mogoče še marsikaj dodati, vendar pa bi bilo to v nasprotju z mojimi nameni, zaradi katerih je zgornja predstavitev tudi nekoliko ironična.

Tega nisem pisal zato, da bi pripomogel k turističnemu razvoju Šrilanke in še podrobneje namigoval, kaj vse je na tem rajskem otoku še neodkrita in vrednega obiska (s tem pa implicitno tudi kultiviranja in »civiliziranja«). Povprečne vizije

turističnega prostora niso samo konkreten nabor turističnih znamenitosti, ampak tudi dispozicije, ki vnaprej in za nazaj vzpostavljajo prostor, ki ga ni mogoče zlahka spregledati. Še manj pa je mogoče »mimo njega« v interakciji zdrsniti v neko drugo, »pravo« ali »resnično« Šrilanko, čeprav si tega želita marsikateri tujec in domačin.

Tako kot za večino sodobnih pojavov odgovor na vprašanje o kontinuiteti med kolonializmom, imperializmom in turizmom ni preprost. Bolj ko je odgovor spoznek, lepše drsi med dejstvi, dokazi in aspekti, da slednjič pripelje do nečesa tretjega – najboljšega možnega imenovalca preproste realnosti, ki je ves čas bila pred očmi in ki ob spoznanju njene logike ne opredeljuje več niti zadevnega primera niti njegovih aspektov.

Tega vprašanja se bom tukaj lotil najprej kar pri »tem tretjem«, ki je navidez zelo preprosta in očitna realnost: vizija povprečne turistične Šrilanke v vseh njenih kompleksnostih, odnosih, implicitno vgrajenih variantah in kontekstih. S tem bom ugotavljal njeno preprosto logiko, ki se mi je odkrivala ob lastnem izživljanju njenih podrobnosti na otoku. Odkrila se je še marsikomu, ki se je podal po napotkih te vizije, predvsem pa tistim gostom na Šrilanki, ki smo te napotke želeli obrniti v njihovo nasprotje in poiskati svojo, bolj resnično, bolj pravo, neposredno, realno – skratka neturistično ali celo protituristično Šrilanko (primerjaj Welk, 2009).

Kaj pomeni ta vizija? V prvi vrsti sestavlja to, kar na Šrilanki *je*. V viziji povprečne turistične Šrilanke so povsem materialni, fizični prostori, dejanske stvari in realne, ustaljene prakse, ki se dejansko dogajajo večino časa turistične sezone. Šele ko to materialnost, dejanskost in očitnost vzamem za izhodišče, lahko predpostavljam, da tudi nekaj pomeni. Ta materialna osnova vizije je pomembna zato, ker o njej temeljno ni dvoma niti za turističnega agenta, turista, domačina, državnega uradnika, oblikovalca turističnih brošur niti za antropologa. Za nikogar. Zaradi tega pa, ker nabor turističnih zanimivosti Šrilanke vedno tudi nekaj pomeni, je naiven opis turistične Šrilanke v zgornjem uvodu prenehal biti naiven prav z opisom.

Danes mislim, da vizija povprečne turistične Šrilanke implicitno določa ne le, kaj lahko turist pričakuje pred odhodom v Šrilanko, ampak tudi, do kod lahko gre pri dejanskih turističnih praksah. Ničesar ni »zadaj«, kar se ne bi moglo v tistem trenutku, ko tujec kar tako vstopi v konkreten šrilanški prostor, subjektivirati in začeti funkcionirati po turističnem scenariju. To je v naravi turizma, ki načelno težko prenaša »herezije«, če pa se že pojavijo in če so v dovolj množični obliki, jih s svojo ideologijo (danes »trajnostnega«) razvoja takoj začne »konvertirati« v svoje okvire.

Enako je v neposrednih turističnih praksah: izstopi iz turističnega scenarija so redki in v bistvu vedno presenetljivi. Tako kot povsod drugod se zgodijo v zapletenih

in nevsakdanjih okoliščinah, kot so na primer razne nesreče, krize in konfrontacije, ali pa pridejo od posameznikov, ki so sanj o »rajskem otoku« iz tega ali onega razloga naveličani. Teh sicer ni malo, niti na strani domačinov niti na strani tujcev, kljub temu pa se le redkim zgodi, da na mestu samem, v zgoščenosti časa medosebne interakcije zdrsnejo v kreativno (samo)pozabo turističnih kategorizacij. Posebno so to tisti domačini, ki niso vpeti v formalno turistično strukturo, in vendar delujejo ali pa se nenadoma znajdejo v turistični situaciji, ter tisti tujci, ki ostajajo na otoku dlje od povprečnih osem do deset nočitev⁸⁶ in pričakovanemu turističnemu scenariju prej podleajo v interakciji z drugimi turisti kot z domačini.

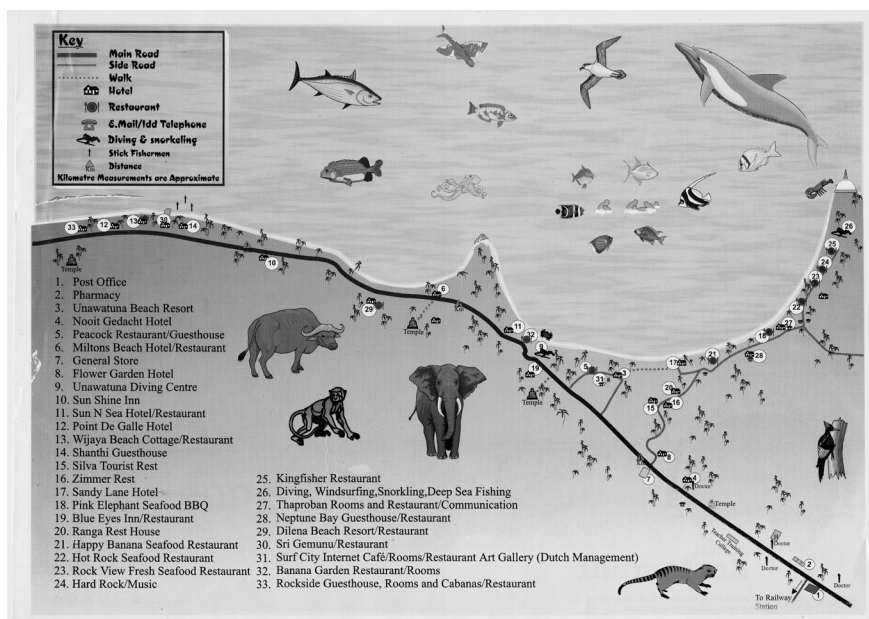
Kljub temu da je povsem banalno, da v turistični Šrilanki obstajajo posamezniki, ki se na »rajski otok« ne spoznajo najbolje, je preskok iz dominantnih označevalcev turistične Šrilanke nemogoče »narediti« ali kakorkoli »nadzorovano izvesti« na vsakdanji ravni. Tak turist ne bi bil rad »turist«, ampak prijateljski tujec, popotnik, neznanec z dobrimi nameni, nekdo, ki se je tam znašel nekako po naključju, ki je tam »že domač«, karkoli, samo navaden turist ne. Jezijo ga tako domačini, ki ga imajo za navadnega turista, kot tudi drugi turisti, čeprav v končni fazi med njimi vedno poišče varnost ter z njimi izmenja informacije in izkušnje (Welk, 2004).

To je zelo pogosto obnašanje gostov v turističnih okoljih (Berghe, 2002, 552) in iz te situacije za očitnega tujca ni vidnega izhoda v smislu nekakšne nadzorovane menjave registra interakcije ali kakršnegakoli manevra, ki bi čudežno omogočil preskok v »realno življenje domačinov«. Ravno nasprotno, bolj ko si k temu prizadeva, bolj je podoben najbolj tipičnemu turistu, bolj ko leze domačinom pod kožo, bolj je nadležen samemu sebi in vedno več razumevajočih nasmeškov in prijaznosti dobi od domačinov. Četudi gre »v resnici« za poslovneža, prostovoljca, učitelja, športnika, antropologa, skratka neturista v temeljnem poslanstvu, to v praktičnem srečanju z domačini v turističnem prostoru ne pomeni prav veliko.

Preskok v druge kategorije in prostore je ob interakciji s tujci v turističnem prostoru nemogoč tudi za domačine. Ker od kateregakoli tujca komajda izve, od kod prihaja, morda izve še za njegovo ime, ga preprosto ne more umestiti nikamor drugam kot v turistično Šrilanko (kamor je, vede ali nevede, že umeščen tudi sam), in šele ko to stori, so – navidez paradokсно – vzpostavljeni temeljni pogoji, znotraj katerih se lahko zgodi »nekaj tretjega«. Ker ničesar v tem srečanju ni »zadaj«, niti možnosti prenosa »dejanskega življenja« domačinov niti »dejanskega življenja« tujcev, je igra možna samo znotraj turistične Šrilanke.

86 To povprečno število turističnih nočitev beleži *Sri Lanka Tourism Development Authority* (SLTDA), ki je sestavni del institucij šrilanškega Ministrstva za turizem (*Ministry of Tourism*). Podrobneje o tej strukturi institucij glej na naslovu: <http://www.slttda.lk/statistics> (citirano 10. april 2010).

Za slednjo bi seveda lahko v maniri globalnega motrenja transnacionalnih tokov takoj predpostavljala, da ni monolitna ali homogena, posebno v primeru pogleda na šrilanški prostor od blizu, vendar tudi to ni povsem res. V vsakem kotičku Šrilanke obstaja vsaj potencialna dispozicija tistega imaginarija turistične Šrilanke, ki v začetnem naboru ključnih lokacij sicer izhaja iz otoka kot celote, vendar se lahko sorazmerno s svojo simbolno močjo in »opremljenostjo« umesti povsod tam, kjer vsaj nekaj potencialno štrli iz povprečja. Tisto »nekaj« je lahko povsem bizaren kulturni artefakt, predstavitev ali obnašanje, ki se ali pa se ne povezuje s kakšnim posebnim mestom (skalo, votlino, izvirom, drevesom, vzpetino, zgradbo), pokrajino, tradicijo (obrtjo, plesom, teatrom, ritualom) in kakšnim posebnim datumom, praznikom ali obeležjem. V bistvu je vsebina te »uprizorjene avtentičnosti« (MacCannell, 1976, 91–107) v lokalnih okvirih irelevantna; je vedno-že-ista kot druge »avtentičnosti« v turistični Šrilanki. V celoto tega imaginarija se umešča na način simbola in kot taka tudi deluje iz prostora turizma, ne pa iz lokacije.



Fotografija 4: Turistični zemljevid šrilanške lokacije, ki ga je v »zahvalo za gostoljubje« naredil nemški turistični par za enega od tamkajšnjih penzionov.

Prav zato pa je prav ta vsakokratna lokacija zelo konkreten in očiten temelj vednosti o povprečni turistični Šrilanki, ki ga je mogoče dojeti samo skozi naivno, neposredno, zadevno, kakršnokoli prisotnost. Najbolje jo opredeljuje – zopet zelo materialno in konkretno – »biti tam' stanje«. Ko iz tega »stanja« za nazaj nastane proces, lahko govorimo o etnografiji.

Ali gre pri turističnih reprezentacijah za nekaj takega, kar bi lahko prepoznal kot splošno stalnico turizma, nekaj, kar opredeljuje turizem-v-prostoru brez izjeme? Tisto »nekaj« je preprosto turistična infrastruktura. Ta mora biti silno enostavna, prilagodljiva ter v tej svoji enostavnosti za odjemalce privlačna in nezahtevna ter – povprečna. In to, na kar s(m)o obiskovalci turističnega prostora pozorni, kar sploh je njegovo bistvo, niso znamenitosti, ampak infrastruktura, s katero so te znamenitosti obdane. Bolj ko je infrastruktura urejena, več obiskovalcev zmore znamenitost »predelati« in bolj se razvija od »avtentičnega« kraja v simbol same sebe. Vsak razvit simbol pa je pravzaprav vse bolj okleščen denotativnih podrobnosti: odpira se konotacijam, ki jih v tem primeru nase prevzema infrastruktura. Tako dobi takšen infrastrukturi podvržen simbol tudi potenciala za povezovanje z drugimi simboli kot tudi »nalogo« vzpostavljanja nove realnosti – do tiste mere, ko ta »realnost« postane sama po sebi umevna – »nadomestna realnost«, dobesedno razglednica v živo, ki je hkrati tudi vse, kar »je«.

V kolikšni meri so posamezne znamenitosti in kraji »avtentični«, je torej odvisno od infrastrukture: informacij, zemljevidov, poti, okrepčevalnic, nastanitvenih zmogljivosti in tako naprej. Več ko je infrastrukture, manj je argumentov za »dejansko avtentičnost« in bolj je očitna »uprizorjena avtentičnost« (MacCannell, 1976, 91–107). Tako je avtentičnost v vsakem primeru dogovorjena. Pri tem je odgovor na vprašanje, »kako iz modela resničnosti zdrkniti v resničnost modela« (Bourdieu, 2002, 67), ravno zavestno zadrževanje pri reprezentacijah, torej pri modelu, saj je v prostoru turistične Šrilanke ravno to predmet pogajanja avtentičnosti. Naddoločenosti konstruktov nad realnostjo pa zopet ne vidim preprosto in samo tako, »kakor da bi zahtevali, da morajo biti ceste rdeče, zato da bodo ustrezale rdečim črtam na zemljevidu« (Bourdieu, 2002, 68), ampak je ravno interakcijska paradigma tista, ki iz »mrtve« turistične infrastrukture potegne živahno ustvarjalnost turističnega prostora.

Človeška sposobnost simbolnega komuniciranja je poleg »sposobnosti« hkrati tudi nezmožnost bivanja izven simbolnega polja. Ta sposobnost človeka priklepa na posamezne simbolne sisteme, ki vsaj navidez urejajo svet in so za marsikoga preferenčni »zemljevidi realnosti«. Nekateri so bolj, drugi manj urejeni, sofisticirani in sugestivni. Če naj za turistično Šrilanko velja, da ima kot simbolni sistem v interakcijskih situacijah tolikšno moč, da je preprost »preskok« iz njenega polja praktično nemogoč in da v tej realnosti ni niti za domačina niti za tujca nič ontološkega, potem bi se moral vprašati tudi, kako se turistična Šrilanka sploh lahko spreminja. Če so samo ugibanja, nejasnosti in drsenje med označevalci znotraj ene in iste turistične Šrilanke, kjerkoli se turist ali tujec že znajde, potem pristajam na

to, da je turistična infrastruktura Šrilanke tako »do konca« razvita, da dopušča le še malo možnosti za improvizacijo.

Neposredno s tem je povezano vprašanje vsakokratnih moči in njihovih vzvodov, ne pa vprašanje nekakšne ontologije realnosti. V razmerah popolnega nadzora, kot to na primer srečamo v klasičnih in sodobnih filozofskih rabah modela popolnega zapora – panoptika (glej na primer Foucault, 2004), so ljudje obsojeni na popolno nerazumevanje tega, kar se okoli njih in z njimi dogaja. S tem bi bila neposredna realnost prostora in časa – tako kot tudi v najbolj ortodoksnem strukturalizmu – nedoumljiva. Ena absurdna skrajnost bi bila, da bi v tukajšnjem primeru reprezentacije naddoločale turistični prostor Šrilanke. Druga pa, da je človek »v resnici« lahko v turističnem ali kateremkoli drugem prostoru popolnoma svoboden. V slednjem primeru bi človek »kar bil« ždel bi v realnem prostoru in času, in ker bi vse razumel, se mu ne bi bilo treba domisliti ničesar novega. Taka »odrešitev« bi bila za človeka v najboljšem primeru dolgočasna (naj mi zaenkrat budisti na tem mestu oprostijo), v najslabšem primeru pa ji človek nikoli zares ne odneha slediti, tudi ko se znajde v turističnem prostoru, bodisi kot gostitelj bodisi kot gost.

4.1.1 Kako v turizmu vključiti vojno?

Cela območja so preprosto uničena, razbita in razcefrana, preprosto jih ni več tam. Kjer so bila, je zdaj ne-obstoj, ki lahko požene ljudi v blaznost. Nedoumljiv neobstoj. Samo pomisli.

Salman Rushdie (2009, 632–3)

Zgoraj sem ugotavljal, da so povprečne vizije turističnega prostora ne samo konkreten nabor turističnih zanimivosti, ampak tudi dispozicije, ki ta nabor omogočajo. V tem smislu ima turistični prostor sam po sebi moč generalnega konteksta, v katerem se odvija udejanjanje šrilanškega prostora kot tudi interakcijske prakse tako domačinov kot tujcev.

Številni Šrilančani pa si vendarle ne želijo nič drugega kot lepo hiško na mirni in lepi lokaciji, kjer bodo preprosto uživali družinsko in sosedsko življenje. Toda ne kjerkoli: v Šrilanki *par excellence*, kar implicira sinhalščino, domačo nošnjo *saronga*, prehranjevanje z rižem s prilogami (angl. *rice and curry*), jutranje pometanje dvorišča in začimbne vrta ter obiskovanje sorodnikov. Diskurzi »raja na zemlji« so najprej del oblastniške retorike, bodisi prejšnje kolonialne in dekolonizacijske bodisi današnje postkolonialne, nacionalistične in globalnokorporacijske. Neločljivi del omenjenih diskurzov je želja po homogenem prostoru, kjer je mogoče »imeti pregled«, da se celotno okolje lahko prepozna skladno s tem, kar je trenutno

moderno (čezmorska trgovina, nove nacionalne države, globalni kapitalizem). Šele potem se ti diskurzi lahko reproducirajo tudi na lokalnih ravneh, brez nujnega zavedanja, da so pravzaprav diseminirani skozi množične medije, umetnost, turistične reprezentacije, oglaševanje in podobno.

Povprečni turistični itinerarij po otoku tako danes vključuje tudi potovanje v nekoliko manj priljubljene predele, na primer na severni polotok Džaffna ali v vzhodna otoška središča, kot sta pristaniško mesto Trinkomalea in Arugamski zaliv. Vendar je bila Džaffna še do srede osemdesetih let »zunaj šrilanškega turističnega zemljevida« (Campbell in drugi, 2001, 300). Za nadzor nad Džaffno se že skoraj trideset let izmenično borita organizacija Tamilskih tigrov in vladna šrilanška vojska. Tisti turisti, ki so se potrudili in si Džaffno ogledali od blizu, pravijo, da »tam ni ničesar«, kar pomeni, da ni niti spodobne prometne, kaj šele turistične infrastrukture (na primer v sobi in sploh v hiši ni bilo tuša, tako da se je bilo treba za silo umiti z vodo iz pipe). Tudi sicer je bila za povprečnega turista Džaffna še pred temi neljubimi težavami nekoliko preveč odmaknjen prostor, ki mu zaradi suhega podnebja vedno primanjkuje vode, pa tudi pokrajina je povsem ravninska. V osmi izdaji popularnega turističnega (ali popotniškega) vodnika *Lonely Planet* iz leta 2001 je v poglavju *Džaffna in sever* naslednje opozorilo:

Zaradi političnih nemirov na območju sta Džaffna in sever prenevarna, da bi ju nadgradili za pričujočo izdajo *Lonely Planeta*. Prosimo, upoštevajte, da so informacije v tem poglavju zastarele, in dokler se situacija ne izboljša, vam potovanja na to območje ne priporočamo (Campbell in drugi, 2001, 300).

Skopo poglavje o Džaffni in severu v *Lonely Planetu* nekoliko izstopa, saj v njem ni niti zemljevida, ampak bolj ali manj govori samo o vojni in njenih posledicah. Tako izvemo, da se je v tem industrijskem mestu že tako maloštevilna populacija »z dokaj drugačno kulturo« po letu 1983 zaradi vojnih izgub še dodatno skrčila, številni pa so z območja zbežali. V zgodnjih osemdesetih letih, najhujšem obdobju v njegovi zgodovini, pravi vodnik, so se za ta prostor borili tako tamilski gverilci kot šrilanške vladne in indijske mirovne sile. Danes je območje »senca svojega prejšnjega jaza«. Polotok (»ki je skoraj otok«) s celino povezuje Slonji prehod (angl. *Elephant Pass*), poimenovan po slonih, ki so nekoč brodili po njegovi plitki laguni, »danes pa je bolj znan kot bojišče«.

Vodnik poudarja, da je cel polotok precej drugačen od drugih predelov Šrilanke: na izjemno suhem območju so namakalni sistemi omogočali intenzivno pridelavo manga. Tam ni običajnih kokosovih palm, ampak visoke palme »surovega videza« (angl. *palmyrah*). Plaže so prav tako lepe, vendar ob njih nikoli niso zgradili

turističnih letovišč, kot se razprostirajo bolj proti jugu. V poglavju je navedeno, da je polotok Džaffna odrezan od preostale Šrilanke, saj ni tam »niti ceste ali železnice iz Colomba, čeprav so notranje polete med Colombom in Džaffno v zadnjem času obnovili«. Omenjen je tudi nekoliko nižje od Džaffne ležeči polotok Mannar, ki je zaradi neposredne bližine z Indijo⁸⁷ do leta 1984 deloval kot potniško pristanišče, od takrat pa potniškega ladijskega prometa med Šrilanko in Indijo ni več.

Za *Lonely Planet*, ki se v bistvu mora izmikati »stvarni predstavitvi« območja, je opis Džaffne gotovo nekoliko kočljiv. Temeljni cilj vsakega vodnika je, da ljudem olajša potovanje in jih opremi z informacijami, s katerimi se bodo lahko orientirali, si našli primerno prenočišče, si ogledali tisto, kar si je na posameznem mestu »vredno« ogledati, počeli tisto, kar je nekje »vredno« početi, in podobno. Prepoznavanje objektivne nevarnosti in dejstvo, da mora vsak turistični delavec in pisec vodnika, ki ima vsaj kanček zdrave pameti, potovanje na vojna območja nujno odsvetovati, sta banalna. Tudi to, da je po informacijah marsikaterega tujca tam (na Šrilanki) vendarle vojna in je torej nevaren cel otok, ni nič posebno presenetljivega.

Pri odsvetovanju potovanja pa je zanimivo vprašanje, kako se to naredi oziroma kako je primerno to narediti v turističnem vodniku. Ta namreč mora skladno s svojim poslanstvom na neki način opredeliti tudi različne sence svojega »predmeta obravnave« in jih kot takšne na neki način umestiti v siceršnji okvir svoje pripovedi.

Najpreprostejša načina sta seveda neposreden izbris z zemljevida ali popolna ignoranca, kot sem navedel zgoraj, ko se avtorici za svojo »strategijo odsvetovanja« nekako vnaprej opravičita, da je bilo včasih še huje, namreč da Džaffne sploh ni bilo na turističnem zemljevidu. Drugi način je razviden iz »opozorila« (ki v resnici spet ni kaj več kot opravičilo), da so informacije v poglavju o Džaffni zastarele, torej v bistvu za potovanje neuporabne. Tretji način, kako odsvetovati potovanje, je, da vojno postavimo kot organizacijski okvir zgodbe, v katerega je mogoče vnašati tudi vse druge informacije. Tako je nekoč umirjen kraj, kjer so po plitvinah brodili sloni (tako bi v turizmu in za turizem moralo biti), postal bojišče. Da je ta podoba Džaffne kot bojišča nekaj naravnega že od nekdaj, tako rekoč »v zemlji«, vodnik celo palme (tisto, kar je v turizmu eksotično *par excellence*) prikaže kot bolj »surove« od tistih na preostalih predelih otoka.

Zadnji način, s katerim je *Lonely Planet*, namenjen Šrilanki, odsvetoval potovanje, je bilo pričevanje. Maxim Bodin, »nekdanji prostovoljec v Džaffni«, je v kratki pripovedi z naslovom *Življenje v Džaffni* opisal svoje videnje omenjenega prostora. Leta

87 Loči ju samo tako imenovani Adamov most (angl. *Adams Bridge*), veriga otočkov in čeri, ki Šrilanko in Indijo skoraj povezuje.

1999 je prispel v Džaffno in v spomin so se mu vtisnili najprej njeni zvoki oziroma njihovo pomanjkanje. Na cestah je bilo namreč le malo avtomobilov, večina ljudi se je vozila s kolesi, po osmi uri zvečer pa je bila policijska ura. Tišino so tu in tam prekinjali zvoki iz bližnjih templjev, glasba iz vsepovsod prisotnega kombija s sladoledom in kakšen strelni rafal. V Džaffni je opazil veliko pomanjkanje: številne stojnice na tržnici so bile prazne, dobrine pa so bile veliko dražje kot v drugih krajih. Kmetje zaradi premajhnega povpraševanja niso mogli prav veliko pridelati, obdelava zemlje pa je bila omejena zaradi številnih neeksplozivnih min. Ribarjenje je bilo pod strogim nadzorom vladnih sil zreducirano na nekaj ur dnevno. Vedno je namreč obstajala nevarnost, da bi ribiči med ulovom tovorili orožje in strelivo za Tamilske tigre.

Zdravniki so ugotavljali, da so imeli zaradi pomanjkanja beljakovin številni ljudje na polotoku zdravstvene težave. Tudi pogled na ulice v Džaffni je avtorju govoril zgolj o državljski vojni: skoraj vsaka hiša je bila obstreljena, številne pa so bile povsem uničene. Ljudje so – če so – popravljali zvečine samo strehe, saj so bile cene gradbenega materiala zelo visoke. Prostovoljec je poročal, da so humanitarne organizacije in vlada na polotoku postavile prek sto začasnih taborišč z več kot osemnajst tisoč begunci. Kljub izboljšani oskrbi z elektriko so jo vsaj enkrat dnevno še vedno izklapljali. Dnevna kuha je bila v Džaffni močno otežena zaradi izjemno dragega plina, lesa pa je na od težkih bojev »očiščenem« območju primanjkovalo. Zaradi že omenjenih min ga je bilo tudi nevarno nabirati. Avtor je takole zaključil:

Zelo težko je pisati o življenju v Džaffni. Vidim, da ljudje odhajajo po vsakdanjih opravkih: poskušajo preživeti in se nahraniti, se obleči ter po najboljših močeh sebi in svojim družinam zagotoviti domovanje. Za svoje otroke iščejo možnost izobraževanja in ni jim vseeno za prihodnost. Toda vsak, ki danes živi tukaj, je bil vsaj enkrat v življenju begunec na Šrilanki. Nobenega zagotovila ni, da se to ne bo ponovilo. Stalna negotovost je del njihovega življenja, in vsi pomniki kažejo, da je do prekinitve konflikta še daleč (Campbell in drugi, 2001, 301).

Pričevanje je v vodnik vključeno kot »nazorna ponazoritev« tega, kar poglavje poskuša ves čas (do)povedati: Džaffna ne samo da turistično ni zanimiva, o njej je težko karkoli povedati tudi zato, ker tam res ni česa videti. Pričevanje ni samo v funkciji odsvetovanja potovanja v Džaffno, ampak je tudi edini okvir v vodniku, ki tako rekoč nadomešča »objektivno« pripoved o dejstvih. To je tudi edino mesto, kjer vodnik konkretno daje glas nekemu, katerega mesto izjavljanja je »od blizu«, in ne »od daleč«. To je mesto, kjer je vizualizem samo delno uporabljen žanr. V opis je vključena tišina, ki kot prvi vtis morebitnemu obiskovalcu pove več od prostorske praznine. Slednja je namreč praznina »objektivno spoznavnega« oziroma videnega,

tišina pa je drugačen tip informacije, ki neposredno izkušnjo zajema drugače od izkušnje pomanjkanja vizualnih informacij v prostoru.

Če grem tako rekoč »do konca«, je tukaj Džaffna predstavljena kot kraj, ki je s svojo tišino preblizu potencialnemu obiskovalcu. Ta tišina ni pomirjujoča, ampak je to tišina, ki je neposredno tukaj in zdaj ter vsepovsod. Tudi redki zvoki, ki jo pretrgajo, jo v bistvu samo utrjujejo. Ta neprijetna in neposredna bližina prostora Džaffne ni praznina prostora, ker se tega, da »ničesar ni«, na tak način, da »ni, pa bi moralo biti«, preprosto ne da opisati enako, kot je na primer »neopisljivost« pogorišča, ostankov bojišča, naravne katastrofe in podobnega.

Prav zato se opisi praznine vedno zatekajo v določeno stopnjo sinestezijske, kjer v ospredje stopijo zvok, vonj, okus in otip.⁸⁸ Ko je torej prostor predstavljen tako blizu, je bralcu predstavljen kot ogledalo, v katerem se bo, če se bo tja podal, zagledal in se neprestano videl. To pa ni bistvo turizma, ki ga predpostavlja turistični vodnik. Prav nasprotno: cilj potovanja je videti in doživeti »nekaj konkretnega«, kar je hkrati dovolj zanimivo (to je drugačno, nenavadno), da človeka eksotično okolje tako prevzame, da vtise odnese s seboj in da ti tudi nekaj časa trajajo.

Po možnosti naj bi bili predvideni vtisi znotraj celotne konstrukcije turističnega prostora izbrani tako, da jih je večino mogoče posneti s kamero ali fotoaparatom. Tako jih človek lahko ob povratku domov po eni strani primerno »zamrzne« in jim s tem poveča rok trajanja, po drugi pa jih organizira po kronološkem in prostorskem načelu. Na ta način postanejo spomini tudi komunikacijsko sredstvo s tistimi bližnjimi, ki tam niso bili. Pomembno pa je, da ima človek ob potovanju tudi občutek brezskrbnosti, zato poleg novih vtisov potrebuje tudi mir. Če je prostor, v katerem se nahaja, preblizu, se bo moral preveč ukvarjati sam s seboj (se prilagajati in izgubljati svoj mir), če je ta prostor predaleč (to je nezahteven), se mu bo zdel plehek oziroma »preveč turističen«.⁸⁹ Med obema skrajnostma se giblje tudi nabor vrednih elementov konstrukcije turističnega prostora.

Predstavitev turistične Šrilanke se je z Džaffno razcepila na tistem skrajnem preostanku prostora, za katerega bi bilo najbolje, da ga sploh ne bi bilo. Temu ustrezno sem se oprl na drugačno, predvsem podrobnejše branje njegovih reprezentacij, toda še vedno v turističnem diskurzu, ki z vsemi elementi, ki jih izbira v prostorih, te prostore

88 O kritiki zgolj vizualističnih reprezentacij in zapostavljanju preostalih čutov v antropološkem pisanju glej Clifford (1986, 11–13) in Fabian (1983, 105–141).

89 To dvojnost je mogoče primerjati s konceptom »toka«, ki ga je obravnaval madžarski oziroma ameriški psiholog Mihaly Csikszentmihalyi (1990). Gre za stanje zanosa ali »optimalne izkušnje«, ki prevzame posameznika, ko počne nekaj, čemur je ravno še kos. To stanje ne prezahtevnega in ne prelahkega delovanja prinaša človeku visoko ugodje. Z njim je mogoče razumeti tudi »doziranje« zahtevnosti turističnega potovanja, saj je tudi klasični pojem potovanja epistemološko povezan s pojmom »dela« (angl. *travel* in franc. *travail*) (po Crick, 1989, 308).

tudi na novo konstituira. Z drugimi besedami: ti prostori so po eni strani ekskluzivne lokacije Šrilanke, po drugi pa tudi šrilanškega turističnega zemljevida. Vsakokratna uvrstitve na ta zemljevid⁹⁰ jih na novo konstituira. Slednje, namreč neposreden opis fizične lokacije (ne pa njena konstitucija s primerjalnim umeščanjem v turistični zemljevid), pa je rezervirano za tiste prostore, ki so sami po sebi dovolj »neposredno realni«, da lahko služijo kot zrcalo, v katerem se turistični zemljevid notranje homogenizira in postavi meje, do koder se trenutno tako vsebinsko kot geografsko še lahko širi. Zato sta se podrobno branje poglavja o Džaffni in analiza njegovih diskurzivnih strategij odsvetovanja potovanja – drugače kot pri drugih znamenitostih, ki jih je za opredelitev turistične Šrilanke tukaj zadostovalo preprosto nanizati – izkazala kot edina možna pot do njene opredelitve v turizmu nasploh.

4.1.2 Vojna in mir

Prav tako je v turističnem vodniku z nekoliko več nezaupanja predstavljen vzhod otoka, čeprav z bistveno razliko: za tistega, ki si želi res pravih, »dolgih čistih plaž«, je to pravi prostor. Vzhod otoka ima tudi »barvita mesta« in »grmičasta divja območja«, pomembno vlogo v turizmu pa mu daje ugodna klima med majem in septembrom, ko je na sicer bolj izrazito »turističnih« zahodnih in južnih predelih otoka neprijazen monsun. Vzhodni predeli Šrilanke med popotniki delujejo kot misterij. Pripovedi tistih, ki so se od tam vrnili v varna zavetja zahodnih in južnih plaž ali hribov, so navadno ozaljšane z vonjem po mešanici vznemirljive lepote, pomirjujoče tišine in neskončnih praznih prostorov tropske obale, ter rahle negotovosti, ki lebdi v tamkajšnjem nekoliko tamilsko-muslimansko oplemenitenem zraku.

Tudi vzhod pa je, tako kot Džaffna, »osenčen« z znaki etničnega konflikta. Na poti do regionalnega centra in пристanišča Trinkomalea (rečejo mu tudi Trinko, angl. *Trinco*) je bilo – tako *Lonely Planet* – do devet policijsko-vojaških cestnih zapor, kjer so morali potniki navadno izstopiti, da so jih pregledali. Na poti do najlepših plaž Arugamskega zaliva je bilo takih zapor okoli šest. Ceste so bile uničene, ob njih so bili vsepovsod na hišah opazni sledovi obstreljevanja, kilometri bodečih žic, očiščena pokrajina na obeh straneh in številni vojaki. Tudi v Trinkomaleaju so vladne enote pogosto izvajale nadzor in na splošno je bilo mesto »prašno in depresivno« ter z malo turistične infrastrukture. Batticaloa (po *Lonely Planetu* za prijatelje Batti), pravi vodnik, je imela eno največjih lagun na otoku. Toda do mesta so vodili mostovi in

⁹⁰ Te »uvrstitve na turistični zemljevid« ne mislim samo dobesedno, ampak mislim s tem širšo vključitev posamezne lokacije v hierarhijo turistične Šrilanke tudi na druge načine. Včasih so posamezne lokacije zgolj dodatek k že obstoječim, kot nekakšne bolj »intimne« ali »umirjene« alternative istega tipa znamenitosti. Včasih gre zgolj za omembo lokacije, ki služi kot orientacija na poti k »pravi« lokaciji in ob kateri vodnik namigne, da ni pravega razloga za ustavljanje, in tako naprej.

nasipi, zaradi katerih je bilo prihode in odhode razmeroma preprosto nadzorovati: do leta 1991 je bil tako Batticaloa glavni center Tamilskih tigrov na vzhodu otoka.

Posebna zgodba je Arugamski zaliv, ribiška vas, ki se je zaradi izjemno dolgih in velikih valov na njeni obali spontano razvila v shajališče »nizkoprorračunskih« potopnikov oziroma predvsem deskarskih obsedencev. Število obiskov narašča, pravi vodnik, vendar dodaja naslednje:

Odkar so se začele težave, je stopnja »varnosti« Arugamskega zaliva neprestano nihala, ne samo zaradi incidentov v samem Arugamskem zalivu, ampak tudi zaradi občasnih napadov na vozila, ki so na cesti skozi Monaragalo [70 km oddaljeno mesto v notranjosti] vozila v njegovi smeri. Ko kaže, da je območje lahko nevarno, sicer vojska popotnike navadno preusmeri, toda to še ne zagotavlja, da je območje v preostalem času varno (Campbell in drugi, 2001, 297–298).

Vzhodni del otoka je imel, prav tako kot sever in Džaffna, za oblikovanje idealne podobe turistične Šrilanke »moteči element«. Drugače kot opis Džaffne je opis vzhoda že mogoče brati z vprašanjem, komu je vodnik kot celota namenjen. Vsaka reprezentacija je na eni strani daleč od »realnosti«, ker izbira samo elemente, primerne za tiste, ki jim je reprezentacija namenjena, in tisto, čemur je reprezentacija namenjena. Na drugi strani vsaka reprezentacija tudi zastopa bodisi tisto, kar predstavlja, bodisi dejavnost, iz katere sama izhaja – to pa je v tem primeru industrija mednarodnega turizma oziroma nahrbtnikarstva.

»Moteči elementi«, ki v zloščeno sliko rajev na zemlji ne spadajo, so vedno nekoliko delikatni. Odločitev o tem, ali naj se sploh pojavijo v turističnem scenariju ali jih je bolje preprosto zamolčati, je odvisna od predstave (in znanja) o uporabnikih, ki jim je reprezentacija namenjena. Njihov potovalni tolerančni prag je nadalje tisti, ki se konstituira kot »identiteta« njenih privržencev, povratno pa to konstituira podobo institucije, ki se spet povratno potrjuje z videzom uporabnikov, ki povratno profilira implicitno oglaševanje specifičnega potovalnega stila, ki zopet povratno ustvarja »pleme nahrbtnikarjev«, katerega zanimanje in povpraševanje ustvari modo, ki ji njeni ustvarjalci radi ustrezajo s širjenjem ponudbe tako v geografskem kot v tematskem smislu.

Nad obema poloma pa kot prekletstvo visi neprestano drsenje v »glavni tok« (angl. *mainstream*), ki na eni strani ustvarjalce sili v kultiviranje novih reprezentacij, ki so – če se blagovna znamka uspešno širi med množice – praviloma vse bolj abstraktne, na drugi strani pa vse bolj zahtevne uporabnike sili v odkrivanje novih prostorov identifikacije in tudi novih načinov samopotrjevanja v turističnih praksah. Pri slednjih v igri niso več nujno odločitve za uporabo kakršnegakoli vodnika, ampak

»osvoboditev«, ki pa je kljub temu v praksi odvisna od priljubljenih popotniških zatočišč, saj svoboda popotovanja nima smisla, če ni prej ali slej predstavljena drugim.

Popotniška reakcija na neprestano drsenje v glavni tok povezuje prav podobi, s katerima sem uvedel to poglavje: podobo rajskega otoka in podobo etničnega konflikta. Ti podobi torej nista samo stereotipni, saj pot na območje z najlepšimi, najmanj okrnjenimi, najdaljšimi in najčistejšimi plažami dejansko vodi čez vojne cone, na katerih se občasno – bodisi na morju bodisi v okoliških džunglah – vne-majo spopadi med vladnimi silami in Tamilskimi tigri. Kljub temu da se podobi medsebojno izključujeta, sobivata tako v prostoru svetovnih medijskih krajin kot v prostoru turističnih vodnikov oziroma na šrilanškem turističnem zemljevidu.

Reprezentacija vzhodnega dela otoka je potencial za produkcijo turističnih lokacij *par excellence*, ki pa se zaradi težavnega političnega položaja, na katerega turistični vodnik vedno znova opozarja,⁹¹ ne more (še) razviti. Vzhod je na šrilanškem turističnem zemljevidu prepovedani sad, do katerega se podajo le tisti bolj pogumni, a so za to bogato poplačani. Ti popotniki si tudi želijo, da na vzhodu vse ostane tako, kot je, saj je to edino zagotovilo, da bodo »vredne« lokacije omenjenega prostora ostale deviško prazne in »še neturistične«.

Če bi kadarkoli turističnim lobijem tam uspelo zgraditi spodobno turistično infrastrukturo, bi bila po mnenju avanturistov luksuzna in draga. S plaž bi pregnali ribiče, deskarji se ne bi več mogli svobodno prekopicevati po valovih in se tik ob morju zibati v visečih mrežah pred redkimi, preprostimi in še nepokvarjenimi restavracijami ter kolibami, razdrla bi se številna prijateljstva med lokalnimi mladci in hipijskimi romantiki, ki so se tam »zataknili« in pozabili na vize v potnih listih, in tako dalje. Kot nam je v svojem poročilu pokazala Naomi Klein (2009), je bil konec leta 2004 potreben samo en konkreten cunami, da se je to, kar je bilo že tako pripravljeno v od vlade ločenih, toda hkrati od nje določenih pisarnah lokalnih in korporacijskih razvojnikov, zares začelo dogajati.⁹²

Zares pravi polet pri uresničevanju obsežnih turističnorazvojnih načrtov za vzhod in sever otoka pa se je začel z letom 2009, ko se je z zmago vladnih sil nad Tamilskimi

91 Na primer: »Če iz kakršnegakoli razloga tehtaš svoj odhod v mesto Batticaloa, pokliči svojo ambasado in se pozanimaj o varnostni situaciji na območju ter o najvarnejšem načinu njenega obiska« (Campbell in drugi, 2001, 296); »Če si zainteresiran za potovanje na vzhod, zadevo nekoliko razišči. Preglej lokalne časopise, govori s popotniki in se na svoji ambasadi pozanimaj o najnovejšem položaju. Če si tip, ki rad hodi na kraje, ki so lahko nevarni, najprej razmisli o registraciji na svoji ambasadi v Colombu« (Campbell in drugi, 2001, 291).

92 O parodiji in kaosu, ki ju je ustvarila tekmovalnost med različnimi tujimi nevladnimi in drugimi organizacijami ter različnimi »profesionalci katastrof« prve mesece po cunamijih, glej Stirrat (2006). Po njegovem prepričanju je bila pri tej katastrofi posebnost tuje humanitarne pomoči v tem, da se ni ubadala z vprašanjem, kako dobiti reurse, ampak kako jih porabiti. V tem smislu ni bila svetovna humanitarna pomoč nič manj tržno usmerjena kot katerakoli druga poslovna dejavnost.

tigri meseca maja formalno končala šestindvajsetletna državljanska vojna. S tem se je namreč, drugače kot v prejšnjih desetletjih, Šrilanko začelo percipirati kot zares enovito turistično destinacijo.

Šrilanški turistični zemljevid ni Šrilanka *per se*, ampak je teh nekaj turističnih znamenitosti, vključno s sencami, ki se plazijo po otoku, prej naključna Šrilanka. Prostor, s katerim mislim turistično Šrilanko, je sicer označen, zamejen, skrbno izbran in kultiviran tako v reprezentacijskem kot v materialnem smislu. Toda ta prostor ni stalen, ampak se vanj vključujejo nove vsebine, točke, meje in pomeni, kot se tudi iz njega posamezne točke včasih bolj, včasih manj izključujejo in spreminjajo svoje vrednosti, kot smo videli v primeru izrazito izključene Džaffne ali v polvključenem ali specifično vključenem primeru vzhodnih plaž. Turistična Šrilanka pa ni zgolj tako redko posejan prostor, kot je mogoče videti na zgornjih straneh. Po istem načelu je tako osmišljena vsaka vredna mikrolokacija posebej, s svojimi posebnostmi in vsebinami, in prav vsaka mikrolokacija je prav tako kot posamezne lokacije celega otoka podvržena spremembam, novim vsebinam, dogodkom, vplivom, posameznim iniciativam in tako naprej.

Čeprav je prostor turistične Šrilanke tukaj vzporeden prostoru »drugih Šrilank«, to ne pomeni, da turistično Šrilanko od »drugih Šrilank« strogo ločujem. V prostorskem smislu sem tukaj od primera do primera najprej opredelil, kje je meja med turistično in drugo lokacijo, da lahko potem raziskujem mejo, za katero se zavedam, da jo iz analitičnih razlogov najpogosteje postavljam sam.

4.1.3 Otoškost otoka – med rajem na zemlji in prostorom moči

Šrilanka je geografsko majhen otok. Obsega 65.525 km², kar je – kot sem si tam v iskanju oprijemljivosti vedno rad poudarjal – »za tri Slovenije«. Slednje je seveda res samo v merilno-geografskem smislu, vse ostalo pač ni primerljivo: z obsežno, naraščajočo in gosto populacijo⁹³ ter slabo prehodnostjo oziroma v primerjavi z »razvitim zahodom« »počasno« prometno infrastrukturo je v praksi njen prostor veliko večji. Šrilanka pa ima kot majhna otoška država vendarle tudi omejeno bazo naravnih resursov. Čeprav je po indikatorjih kvalitete življenja kot so na primer pričakovana doba življenja, pismenost, umrljivost otrok in podobno, med južnoazijskimi državami v samem vrhu, jo na drugi strani zavirajo kolonialna struktura plantažne ekonomije, centralizirana politika z globoko zasidranim etosom uveljavljanja večinskih principov v sicer multietnični družbi in odvisnost od tujih investicij, ki na dolgi rok poglabljajo razredne neenakosti in ustvarjajo centralizacijo ekonomske moči, če omenim le

93 V začetku devetdesetih let je bila populacija 18,2 milijona z 278 prebivalci na km² (Somasekaram, 1997, 192), po censusu 2001 pa 18,8 milijona s 300 prebivalci na km² (glej vladno statistiko, dostopno na naslovu: <http://www.statistics.gov.lk>; citirano 3. marec 2012).

nekatero. Zaradi teh iz kolonialne in dekolonizacijske zgodovine izvirajočih težav je Šrilanka kot majhna otoška država v ekonomskih in političnih odnosih z zunanjim okoljem dokaj ranljiva, njena odprtost k globalnim trgovim s stalnim iskanjem ravnotežja med blaginjo in rastjo pa to ranljivost še povečuje.

Ta zgodba pa ni unikatna, posebno če govorimo o koloniziranih tropskih otokih, ki so v procesih dekolonizacije podlegli zahodnim interesom in v svojo ekonomijo uvedli razvoj pritočasnega množičnega turizma. Kolonialni diskurz se namreč pri teh otoških državah posebno očitno reproducira skozi njihovo z zahoda nadzorovano promocijo v turizmu, ko raba idioma »raja na zemlji« ali »tropskega paradiza« definira ne le sam otok in njegove prebivalce, ampak tudi njegove goste (Tucker in drugi, 2009, 510). V tem smislu lahko govorimo o posebni »otoškosti« otokov, o percepciji njihove posebnosti v primerjavi s celino in v zvezi s tem o njihovi izoliranosti.

Šrilanko so poznali že stari Grki in Rimljani, Arabci in Kitajci. Obiskal jo je tudi Marco Polo. Že dolgo torej vzbuja domišljijo številnih popotnikov, trgovcev in vojskovodij. Njihova mnenja o otoku (ne pa o njegovih ljudeh) pa se niso bistveno razlikovala od današnje mednarodne turistične industrije in njenih odjemalcev (Crick, 1994, 21). V današnjem svetu transnacionalnih tokov ljudi, tehnologij, kapitala, podob in idej (Appadurai, 1990) se reprezentacij otoka še vedno drži eksotična podoba, ki se najprej navezuje na njegovo lego, nadalje pa so tukaj kot nekaj privlačnega izpostavljene tudi njegove »specifične« pokrajine.

Pokrajina čudovitih plaž, sinjega morja, džungle, starodavnih mest, skalnih templjev pa tudi pokrajina lepih temnih ljudi v pisanih oblekah, slikovitih menihov, žensk v pisanih sarijih, pokrajina nasmehov, pokrajina narave in kulture v medsebojnem sožitju. Nič novega. Podobe »rajev na zemlji«, dežel »morja, sonca in peska«, »starodavnih kultur« in »divjine« so bistvo turistične industrije, ki se trudi »poblagoviti kulturo«⁹⁴ po vsem »tretjem svetu«. Eksotizmi in orientalizmi so tako konvencionalna orodja reprezentiranja tudi v turistični konstrukciji Šrilanke. Konstrukcija eksotičnih krajev pa ima seveda svoje kanone in pravila, kajti:

Nikjer v turističnem oglaševanju ni podana ustrezna zgodba o revščini, boleznih, nasilju in podhranjenosti tretjega sveta, ker takšni elementi niso kompatibilni z ustvarjenimi rajskimi upodobitvami, ampak v resnici je pogosto nerazvitost ciljne dežele tista, ki je v bistvu naprodaj. Dejstvo, da so nekateri počitniški cilji poceni, je pogosto neposreden refleks revščine njihovih prebivalcev (Crick, 1994, 4).

94 »Proces poblagovljenja se ne ustavi pri zemlji, delu in kapitalu, ampak končno vključi zgodovino, etnično identiteto in kulturo ljudi. Turizem preprosto pakira kulturne realnosti ljudi za prodajo, skupaj z njihovimi drugimi resursi« (Greenwood, 1978, 137).

Šrilanka torej v rajskem registru predstavlja nabor kulturnih elementov, ki ne le kot posebnosti »delajo razliko« ter izumljajo in uprizarjajo vedno novo avtentičnost, ampak so ti kulturni elementi konvencionalno izbrani in primerljivi z drugimi nabori z drugih turističnih lokacij. Tako so te podobe dvojne: hkrati so »avtentične« in konvencionalne. Kot posebnosti so pripravljene za prodajo, obljublajo pa tudi primerne motive za fotografiranje.

Tak »avtentično konvencionalen« nabor si je na primer za Šrilanko mogoče ogledati v enem od zadnjih vrhunskih oglaševalskih izdelkov: desetminutnem promocijskem filmu o Šrilanki, ki ga je leta 2006 inciirala Šrilanška turistična veriga (angl. *Sri Lankan Tourism Cluster*) ob pomoči Ameriške agencije za mednarodni razvoj (angl. *United States Agency for International Development* – USAID). Ustvarila ga je ameriško-globalna komunikacijska agencija JWT (bivša *James Walter Thompson*) kot pocunamijsko kampanjo za spodbujanje in okrevanje turizma. Tehnično so ga posneli s panoramskimi poleti čez otok, ki ga je – mimogrede – Tuder Thilakarathna, od leta 2001 v Sloveniji živeči Šrilančan, uporabil na svoji spletni strani,⁹⁵ kjer ponuja turistične storitve za Šrilanko in Maldive.

Ta balonarski prelet otoka je na posameznih lokacijah zrežiran tudi vsebinsko,⁹⁶ povsod pa ga spremljajo »pojasnjevalni napisi«, ki si sledijo nekako takole: obalni pas in morje (»rajski otok«, »biser Indijskega oceana«, »zlati obalni pas«, »ribolovna laguna«), stara, manj znana, »eksotična« imena otoka (»Serendib«, »Taprobane«), posamezne mednarodno priznane znamenitosti in kolonialna dediščina (na primer pristanišče v mestu Galle, ki je uvrščeno na seznam Unescove svetovne dediščine, »visokogorski vlaki«, »zadnji svetilnik«), (viseči) mostovi čez največje reke (na primer reka Mahaweli), templji (»tempelj zoba«, »skalni templji«, »zgodovinska svetišča«, »gozdni samostani«), glavna regionalna mesta (na primer »hribovska prestolnica«), različni športi in dejavnosti (»golf igrišče z osemnajstimi luknjami«, »džungelski safari«, »rečni safari«, »opazovanje ptic«), različne vzpetine (»slonova skala«, »osmo čudo – skalna trdnjava v Sigiriji« (sinh. *Sigiriya*), »Adamov vrh«, »Konec sveta«), starodavna mesta (»izgubljeno mesto«), pokrajinske in naravne lepote (»gorski (vodni) izviri«, »neskončni slapovi«, »čajne terase«, »riževe doline«, »dolina oblakov«, »dolina draguljev«, »deviški deževni gozd«, »divji slonovi parki«, »leopardje steze«), različne tradicije (»kandyjski plesalci«, »starodavni lotosovi bajerji«) in na koncu: *Majben otok, velik izlet*.

95 Dostopno na naslovu: <http://www.srilanka.si/> (citirano 27. marec 2010).

96 Na primer prelet visečega mosta čez reko Mahaweli, ki ga prečka dolga vrsta budističnih menihov, prelet »Konca sveta« (angl. *World's End*) – panoramskega visokogorskega platoja, na katerem se znajde skupina kandyjskih plesalcev.

Strategija kampanje (*smallislandbigtrip.com*) je bila oblikovana za privabljanje donosnega indijskega trga; po štirimesečnem lansiranju v vrhunskih indijskih revijah in TV-postajah so zabeležili 20 % povečanje števila obiskovalcev iz Indije v primerjavi s prejšnjim letom, in to »kljub grožnji vojne«. Kampanja je dobila tretje mesto na Azijski nagradi za turizem in popotništvo (angl. *Asian Tourism and Travel Award*) v Singapurju (glej Wijewardene, 2006).

Vsebinske analize turističnih reprezentacij in rekonstrukcije njihovih mitologij (glej Selwyn, 1996; Winiwarer, 2007) so odkrivale predvsem naravo rajskih podob različnih krajev in njihovih simulacij. Tukaj ne gre za njihovo »pravilnost« ali »napačnost« glede na njihovo dejansko »stanje« na otoku, saj je logično, da so ti visokotehnološki izdelki narejeni v okviru žanra promocijskega filma, ne pa v okviru lokacije, ki jo prikazujejo. Tu so pomembni ostrina slike, barva, posebni efekti, glasba, režija in seveda nabor vsebin, ki ga narekuje žanr izdelka.⁹⁷ Številne primerke takšnih spotov je danes mogoče najti na spletu. Na primer v spotu z naslovom *Šrilanka, mali čudež* (angl. *Sri Lanka Small Miracle*)⁹⁸ se pojavljajo slogani kot »najdi svojo nirvano«, »najdi svoje divje življenje«, »najdi svoj prostor«, »najdi svoje kraljestvo« in nazadnje: »najdi svoj čudež«. Poleg teh – recimo jim fantazijskih – spotov dobimo tudi žanr »resnejših« izobraževalnih spotov, ki se na primer odvrtijo na letalih pred pristankom na otoku oziroma služijo kot TV-kulise v različnih turističnih agencijah Colomba ter ob posnetkih ponujajo informacije o naravnih in kulturnih posebnostih otoka. Obstaja pa še cela vrsta razvojno-promocijskih filmov, kot na primer film Fundacije globalne narave (angl. *Global Nature Fund*) z naslovom *Obnova izgubljenega raja* (2009) (angl. *Rebuilding a Lost Paradise*), ki govori o pocunamijskem naravovarstvenem projektu obnove mangrovskih močvirij; financirala ga je Evropska komisija v sodelovanju z različnimi domačimi in evropskimi partnerji ter podporniki.⁹⁹

V ta imaginarij o rajskem otoku tako spada tudi podoba bibličnega »srečnega otoka« in rajskega vrta, ki je na gori oziroma otoku, kar je v tej imaginarni geografiji praktično isto:

Goro ali otok (kajti vsaka zemeljska celina je po takšni shemi nekakšen otok in slednji je spet le gora, ki sega izpod morja) srečamo v različnih krščanskih legendah: goro npr. v legendi o prezbiteru Janezu in otok(e) v opisu potovanj irskih svetnikov Brendana in Barinthusa (Šmitek, 2004, 44, primerjaj tudi 252).

97 O razmerju med medijskimi reprezentacijami, katerih podlaga je »melodramatična imaginacija« (to so reprezentacije težav), in turističnimi reprezentacijami, katerih podlaga je »turistična imaginacija« (to so reprezentacije raja), glej tudi Crouch in drugi (2005).

98 Dostopno na naslovu: http://www.youtube.com/watch?v=MT0e3Lw9_lc (citirano 27. marec 2010).

99 Dostopno na naslovu: <http://vimeo.com/5329323> (citirano 27. marec 2012).

To pa ni omejeno samo na starokrščanske predstave o središču sveta, ampak je ta podoba kristalne gore ali otoka del številnih (indoevropskih) mitologij (Šmitek, 2004, 49). Toda tudi v čisto sodobnih mitologijah so otoki in otočani pogosto predstavljeni kot nekaj posebnega. Poleg pojma »robinzonskih počitnic« imajo tropski otoki v tem imaginariju transformativne moči (kot na primer vsebine iz televizijske serije *Lost*), ker so utelešenja čiste narave in rusojevskega »naravnega« stanja človeka, ki ga je z različnimi endemičnimi rastlinami, ljudmi, kulturnimi praksami, divjino in zgodovinskimi kraji mogoče povzdigniti na raven zelo posebne »dediščine« (Picard, 2008, 3).

Skozi turizem je torej mogoče na takih otokih izkusiti Adama in Evo, *Plavo laguno*, Tarzana in Jane (in po možnosti Čito), Robinsona in Petka, mogoče pa tudi Chucka Nolanda (Tom Hanks), ujetega na pacifiškem otoku s svojim namišljenim prijateljem Wilsonom (žogo), ki po štirih letih junaško ulovi ugodne tokove in na preprostem splavu »pobegne« na odprto morje, kjer ga po naključju najde in reši posadka tovarne ladje (film z naslovom *Cast Away*, režija Robert Zemeckis, 2000). K reprezentacijam rajskega otoka tako spadajo tudi zgodbe, kot je na primer *Gospodar muh* nobelovca Williama Goldinga iz leta 1954: alegorična pripoved o odnosih moči v kaosu – seveda na samotnem otoku.

V zadnjih nekaj primerih je že moč opaziti neko drugo, temnejšo in nevarnejšo stran rajske podobe. Tako kot so v bibličnem rajju, tem brezčasnem deviškem kraju z drevesi, vodami in živalmi, prisotni tudi elementi vznemirjenja in transformacije (na primer golota Adama in Eve ter kača) (Marit Waade, 2010, 19), imajo tudi izdelki, ki se nanašajo na »rajske otoke«, včasih temačnejše elemente. David Picard (2008) je tovrstne podobe na primeru percepcije otoka Reunion imenoval »magični otok«. Opažal je namreč, da je ta otok skozi svojo brutalno (francosko) (post) kolonialno zgodovino pridobil »fenomenološko lastnost družbenega življenja, ki ljudem dopušča, da mislijo otoke kot ontološko ločene entitete, kot otoške lokalitete, ki so simbolično in družbeno ločene od zunanjega sveta« (Picard, 2008, 1). Ta »magičnost« Reuniona se je udeleževala na ravni uokvirjenih podob, znakov objektov, ki so bili mobilizirani za turistične »kontaktne cone« in lokalno modernost, skozi katero so ljudje mislili, da participirajo v globalnem svetu (Picard, 2008, 2).

V konstrukcijah »magičnega otoka« pa so izpostavljeni še številni drugi elementi, kot na primer specifični verski sistemi, ki uporabljajo različne čarovniške prakse (primerjaj Kapferer, 1983; 1997). V tem smislu so to nevarni prostori, ki jih naseljujejo močni duhovi in bitja, ki otok stražijo pred vsiljivci.¹⁰⁰ Na »magičnem

100 Kot sem že navedel v poglavju o budizmu, so v temeljni šrilanški kroniki *Mahāvamsa* (Bullis, 2005) pred prvim prihodom Bude na Šrilanki bili naseljeni zgolj demoni (sinh. *yakkhās*) in kače (*nāgas*).

otoku« se človeku lahko zgodi, da postane njegov zapornik,¹⁰¹ posejan pa je tudi z različnimi prostori moči ali svetimi (romarskimi) prostori, ki jih pogosto varujejo samostani in stalno naseljene populacije duhovnikov ali menihov, skupaj z lokalnimi bogovi, demoni in duhovi¹⁰² (Picard, 2008, 3).

Na otokih je tako mogoče povezati moderno zahodno življenje z modernimi miti o izvoru, kjer igra magija pomembno vlogo za imaginarij osebnega doživetja. Sem spadajo tudi ozdravljenja ali zbolevanja, nova spoznanja, iniciacije, transformacije in podobno (pomislimo na primer na strašljivi pomen, ki ga ima v zahodnem imaginariju haitski *vudu*). V te magične predstave spada tudi uporaba različnih rastlin moči. V šrilanškem primeru tukaj pridejo v poštev indijske ajurvedske zdravilske prakse. Klinike, ki danes slovijo po uspešnem zdravljenju številnih težkih bolezni (na primer raka), so pogojene z »v džungli skritimi« gojišči zdravilnih rastlin, iz katerih ajurvedski farmacevti izdelujejo močne izvlečke.

Sem spadajo tudi močne začimbe, kot tudi podobe (na primer božanstev), ki jih turisti prinašamo domov in jih uporabljamo ne le kot komunikacijsko sredstvo, ampak tudi kot amulete za zdravje, uspešnost, srečo, moč in podobno. Z otokov se torej na neki način izvaja magija *per se*, v Šrilanki pa so tej funkciji podvržene tudi veščine meditacije, saj budistično-meditacijski centri Šrilanke za marsikoga predstavljajo »avtentično« eksotično izkušnjo, kjer se človek nauči pridobivanja distančnega prostora med seboj in svetom ter s tem okrepi svojega duha. To je sicer temeljni budistični mehanizem osvobajanja od trpljenja (sinh. *dukkha*) ter posledično vedno večje osebne moči in sposobnosti pomoči drugim (sinh. *metta*), toda kontekst turistične ponudbe meditacije je tukaj drugačen, saj ne gre zares za spreobrnitev gostov v budiste, ampak za očiščevanje in pridobivanje moči.

Podobno je s ponudbo lokalnih vračev na južni obali Šrilanke (sinh. *adura*), ki so že tako svoje tretmaje prilagodili potrebam domačinov, ki se lahko odločijo za naročilo velikih (vaških) ali pa manjših (domačih) eksorcizmov (glej Kapferer, 1983; primerjaj Obeyesekere, 1981). Ne ponujajo pa samo ritualov, skozi katere se posameznik znebi duhov, ki mu povzročajo takšne ali drugačne zdravstvene težave, ampak lahko človeku s posebnim postopkom zagotovijo, da je poslej močnejši, trdnjši in bolj umirjen (sinh. *shanti*). Glede na to, da v južnošrilanški regiji deluje

101 Ta lastnost otoka je v šrilanškem primeru izražena v široki distribuciji prvega podrobnega opisa otoka iz sedemnajstega stoletja, ki sem ga navedel že v uvodu. Gre za knjigo zapornika kandyjskega kralja, Roberta Knoxa (1981), mornarja Vzhodnoindijske družbe, ki je bil v drugi polovici sedemnajstega stoletja slabih dvajset let ujet na otoku. Tudi na podlagi te knjige je nastala zgodba o Robinsonu Crusoeju.

102 Tudi to se ujema z zgoraj opisano konstrukcijo sinhalske nacionalne identitete, kjer je Buda (s svojim naukom in svojimi menihi) na vrhu sinhalskega panteona, ki sestavlja številne regionalne bogove in demone (Dadimunda, Devol, Ganeš (angl. *Ganesb*), Mangara, Nantha, Parvati, Pattini, Saman, Skanda, Tara, Upulvan, Uva, Višnu (angl. *Vishnu*), in tako naprej (Pandita Ahangama Dhammarama Nayaka Thera, 2005)).

kakšen ducat takšnih vračev, sem bil brez večjih težav tudi sam lahko prisoten na enem od celonočnih vaških eksorcizmov na prebavilih obolelega fanta.¹⁰³ Seveda pri tem sicer lokalnem dogodku nisem bil edini belec, kot nekakšen privilegiran etnograf s »svojim plemenom«, ampak je bilo prisotnih tudi nekaj drugih turistov s svojimi naključnimi posredniki ob boku, ki so jih na dogodek pripeljali (in seveda sem tudi sam imel ob sebi svojega »domačega poroka« ali »prijatelja«).

Glede na zgornja poglavja, v katerih sem orisal kolonialno konstrukcijo Šrilanke predvsem skozi prostorske ureditve, v okviru katerih so si predvsem Britanci uredili svoja bivališča tako, da pri tem niso pozabili na izkazovanje svoje posebnosti, »civiliziranosti« in preprosto standarda, je tudi sledeči navedek Picarda (2008, 5) iz francoske kolonizacije otoka Reunion povsem v podobnem stilu:

Francija je postala mitizirana bela mati, katere dobrote in čistosti njeni »grdi« otroci nikoli niso mogli doseči. Nanje so gledali kot na bastarde, ki so bili rezultat endogamije in mešanja ras ter kultur. Zgodbo so mobilizirali tako znotraj otoka, da so lahko poetizirali razredne razlike med *Grands Blancs* (v glavnem beli veleposestniki) in obsežnim kreoliziranim proletariatom, kot tudi med otokom kot celoto in oddaljeno francosko »materjo zemljo«.

Toda tudi srednji razred Šrilanke je postal evropeiziran in pozahodnjen, čeprav s specifičnim preostankom. Kreolski »mešanec« je šel v postkoloniji skozi različne metamorfoze, ki so s seboj potegnile tudi »estetiko raznolikosti« (Picard, 2008, 6), ki implicira – skupaj z magičnimi sposobnostmi – kreolsko umetnost skupnega življenja. Lep, poslej odrasel »mešanec« je z otokov v svet prenašal sporočilo o globalni estetiki raznolikosti, ker je tudi sam kot prebivalec otoka šel skozi magično metamorfozo; grdi raček je skozi purgatorij postkolonialnega nasilja zrasel v čudovitega laboda, ki pa preteklosti ni pozabil. Zahodna mati je postala dolžnica, ker je labodu kot otroku prizadejala neodpustljiv zločin, ki ga nikoli ne bo mogla odplačati. Turisti morajo to odplačevati za vedno, mati pa naj utihne, kot naj tudi turisti zgolj tiho opazujejo magično lepoto in modrost sedaj odraslega otroka (Picard, 2008, 6).

V Šrilanki je temu »mešancu«, ki je »postal odrasel«, mogoče slediti po različnih poteh. Ena od pomembnih prehodnih osnov za razumevanje, kako se je ta »odraslost« izrazila, je bilo na primer ustvarjanje domačih igralcev kriketa (glej Roberts, 1994b; za Indijo glej Appadurai, 2005a). Tako kot so v Indiji prvih desetletij prejšnjega stoletja beli trenerji ustvarjali domače igralce kriketa iz neelitnih Indijcev, ki so kasneje postali heroji indijskega naroda (Appadurai, 2005a, 95–97), so bili na Cejlonu devetnajstega stoletja na prvem mestu pri igranju in treniranju kriketa posebno

103 To je za družino, mimogrede, dokaj zajeten zalogaj, saj morajo poleg plačila vraču in njegovi ekipi (okrog 150 evrov) gostiti praktično celo vas (na primer vsaj sto ljudi), ki se zbere pred hišo obolelega in prisostvuje ritualu.

Burgerji,¹⁰⁴ pa tudi vsi tisti pripadniki srednjega razreda, ki so obiskovali angleške šole. Arena kriketa je bila domačinom na neki način osvobajajoča, saj so se posamezniki, četudi so bili »domorodci«, lahko potrjevali v kolonizatorskih okvirih. Pomen kriketa za Šrilanko je bil predvsem v tem, da je za seboj potegnil šrilanško (nacionalno) identiteto, ki je presežala vse notranje delitve, enako kot je to povzročil budistični preporod (ki je, kot vemo, favoriziral Sinhalce) (Roberts, 1994b, 275–278).

Druga možnost sledenja »mešancu« otoka, ki transcendirata vse notranje razlike ter se nasproti svetu postavi kot enotna in lepa podoba, vredna odplačevanja postkolonialnega dolga, pa je oglaševanje. Steven Kemper (2001) je v Šrilanki naredil raziskavo med ljudmi, ki Šrilančanov ne delijo po drugem ključu kot na potencialne potrošnike in nepotrošnike. V to delitev se sicer vpletajo tudi vse ostale (in pogosto nepričakovane) vrednostne kategorije, ki vključujejo tudi etnične in rasne stereotipe, vendar je pogled oglaševalcev kljub temu daleč od mobilizacijskih delitev, ki jih producira in v javnost lansira politika identitete. Tako so oglaševalski lobiji za šrilanško občinstvo priskrbeli podobe »ne preveč belih, črnih pa tudi ne« modelov, ki so ponujali hkrati zahodni in sinhalski življenjski slog. Modeli so bili sicer uvoženi iz sosednje Indije in drugih regionalnih centrov, ki so za oglaševalski trg in medije ustvarjali »potemnele arijce«. V sami Šrilanki so pri tem prišli na svoj račun – tako kot že prej pri »viktorijansko-sinhaliziranem« kriketu (Roberts, 1994b) – lokalni »mešanci« Burgerji, toda ti modeli so bili v resnici reprezentanti idealnega Sinhalca (glej Kemper, 2001, 58–73).

Podobno se je zgodilo pri vzpostavljanju zasebnega bančniškega sistema sredi osemdesetih let prejšnjega stoletja. Na primer banka Sampath, ki je danes ena najbolj priljubljenih med sinhalskim prebivalstvom, je bila v Šrilanki vzpostavljena z oglaševalskimi kampanjami, ki so po eni strani ubrale sinhalsko šovinistične tone boja proti kolonialnim zavojevalcem, konstrukcije lokalnega budističnega idioma, nagovore posameznih konkretnih šrilanških lokacij in referenco na načine lokalnega trgovanja na tržnicah. Po drugi strani je bila v tem oglaševanju »prave domače šrilanške banke« v ospredju nova tehnologija bančnih kartic in »ameriška« oblika organizacije poslovanja. Banka Sampath je bila torej predstavljena kot dvoživka: hkrati je predstavljala »lokalni idiom«, toda tudi lokalno predelano globalno modernost. To je bila torej sinhalska banka *par excellence*, ki je ob svoji vzpostavitvi Šrilančane nagovarjala z »bitko za osamosvojitve izpod jarma belih kolonialistov«, a kot zasebna komercialna banka je bila tudi prva, ki je način lokalnega poslovanja bistveno preusmerila v visokotehnološki okvir globalnega kapitalizma in ta element tudi oglaševala za bodoče lokalne komitente (Kemper, 2001, 160–192). Tu gre skratka za oblikovanje konceptov in podob, ki jih lahko razumemo pod

104 Glej op. 31., na str. 54.

pojmom hibridnosti (Bhabha, 1994), kulturnih premostitev in številnih primerov izumov novih identitet (glej Silva, 2002) ali kreolizacije (Hannerz, 1992).

Slika se je obrnila. Če je bil otok nekoč pojmovan kot prostor divje magije sam zase (grdi raček), se danes gleda v zrcalu zahoda, ki pa se nahaja tudi v odsevu oči domačinov (labodi). To dvojno zrcalo odseva na eni strani kolonialne administratorje, turiste, evropske migrante, globalne medije, blagovne znamke množične potrošnje in rojake, ki izkazujejo zahodnjaškost v javnih in zasebnih okoljih otoškega družbenega življenja. Na drugi strani pa to zrcalo odseva imaginacijo odprtih možnosti. V očeh tujcev se domačini trudijo zagledati odsev, ki bi jim razkril, kaj natančno je na njih lepega ali magičnega. Iz teh spoznanj in imaginacij nenazadnje gradijo nekaj novega, kar se v notranji enotnosti ne orientira »proti zahodu«, ampak se konsolidira v lastni zavesti jaza (Picard, 2008, 7).

Temu zadnjemu pa ne moremo reči preprosto in samo »hibrid«. Naj v zvezi s tem navedem preprost etnografski primer. Nekoč se mi je na južni obali Šrilanke približal »nekoliko počasen« in ostarel vrtnar (torej v glavnem čistilec listja) hotela iz sosednje vasi. Navadno se v goste nikoli ni kaj prida vtikal, toda sam sem bil tam dneve in dneve, tako da je bilo samo vprašanje časa, kdaj ga bo premagala radovednost. Seveda je začel z običajnim uvodnim vprašanjem »*Where from?*« (Od kod [si]?). Kot običajno sem mu odgovoril »Slovenia«, on je ponovil »Suvinia« in jaz sem mu pojasnil, da je to »Europe«. Toda nato mi je s širokim smehljam naznanil: »*Me: Sri Lanka*« (Jaz [sem] iz Šrilanke.). Njegov odgovor, pa četudi je lahko bil povsem rezultat nekakšne zmede ali nelagodja ali česarkoli, me je močno presenetil. Bilo je namreč očitno, da je »domačin«. Zakaj je to tako abotno poudaril? To nasprotje med belim-iz-kjerkoli-že in *emskim* pribitkom »Šrilanke« zaradi dobronamernega iskanja skupne valovne dolžine mi je dala krepko misliti, kako se vrtnar v bistvu ni šalil. To, kar je rekel, je tudi zares mislil: on je hotel v svojih delovnih dneh med bolj ali manj od sonca pordelimi telesi belcev biti s tega otoka, ne pa iz svoje družine, hiše, sošeske, družbenega spola ter starostnega in izobrazbenega razreda, tako kot sem jaz »moral« biti iz Evrope, na pa iz »neznane« Slovenije. Ob tem drobnem dogodku, in številnih drugih vpogledih, se lahko še vedno strinjam s Picardom (2008, 8), ki – sledeč Appaduraievi »produkciji lokalnosti« (2005, 178–199) – ob svojem primeru otoka Reunion pravi:

Lokalnost je posledično instrumentalizirana kot emska kategorija, ki dobi svojo legitimno moč v intersubjektivnem polju stika z zunanjim svetom.

Ta barthovsko obarvana »instrumentalizacija« se zgodi skozi turistični fetiš, ki se reproducira skozi vsakdanje turistične prostore in nenazadnje za vse udeležene daje vtis, da gre za družbeno participacijo v transnacionalnem teatru, ki pa je hkrati naturaliziran v lokaciji. Iz tovrstne recipročnosti izhajajo nove oblike družbenih

vlog, ki pa seveda samo delno in naključno izhajajo iz improviziranih interakcij. Na primer Svetovna banka in Mednarodni monetarni sklad vzporedno z »lokalnim razvojem« vlagata v obširne teritorije naravnih rezervatov ter programe ohranjanja njihovih indigenih prebivalcev. Podobno je z Unescovim seznamom svetovne dediščine, ki vrtove človeške eksistence ustvarja bolj kot skozi njihovo materialnost samo zase skozi *dejanja zaščitite* te materialnosti (po Picard, 2008, 8).

V tem smislu je vera v nekakšno »spontano kreolizacijo« videti nekoliko okrnjena, čeprav to ne pomeni, da v okviru teh danosti kapitalistične in nacionalnopolitične hegemonije ustvarjanja otoškega imaginarija ni mogoče ustvarjati prostora, ki se povratno na ta okvir lahko kratko malo poživžga. Ni nujno, da so se otočani znašli v »intelektualni ječi«, kjer v svoji samovšečnosti, ki se hrani na zahodnih turistih, samo čakajo na nove projekte od zunaj, kot pravi Picard v svojem primeru (2008, 9). Zaradi utrjenih naracij o magičnem tropskem otoku naj bi bili *a posteriori* »žrtve zgodovine«, toda vedno obstajajo možnosti, da se zgodovino – ne zaobide, ampak bodisi uporabi bodisi plava v njenem toku, kot da se pravzaprav nič kaj posebnega ne dogaja, čeprav je to še vedno del tega toka. V tem poglavju sem najprej pokazal, kako je Šrilanka v okvirih reprezentacij turistične industrije prikazana predvsem na način različnih pokrajin, ki vključujejo tudi podobe ljudi. Vizualne podobe so gibalo turizma. S svojimi okviri izključujejo neželjeno ter ustvarjajo pričakovano in varno okolje. V tem smislu je ustvarjanje podob postalo praksa, s katero se obiskovalci vedno znova ogradimo od posameznega okolja. S tem konceptualiziramo svet, v katerem se nahajamo tako, da ostaja vedno znova uokvirjen v pričakovanih podobah. Te podobe pa se začnejo rušiti, ko naša vnaprejšnja pričakovanja, ki jim pogosto botruje nezavedna orientalistična podlaga, trčijo ob postkolonialno stanje in hkrati ob še ne dovolj standardno razvito turistično infrastrukturo. V nadaljevanju bom ta »trk« orisal z nekaj tipičnimi značilnostmi šrilanškega načina urejanja vsakdanjih stvari, za katere zahodni turisti le redko lahko predvidevajo, da bodo postale tudi del njihovih prostočasnih dejavnosti na »rajskem otoku«.

4.2 Življenje med reprezentacijami

Izobraženo, kozmopolitsko mestno mladino pesti dvoje težav: kako uživati alkohol v deželi, kjer vlada prohibicija, in kako se iti romantiko z dekleti v najboljši zahodnjaški tradiciji, se pravi s hrupnim veseljačenjem, obenem pa ostajati v popolni tajnosti in se izogniti značilni orientalski sramoti škandala.

Salman Rushdie (2004, 545)

Zgoraj orisan zgodovinski zid med vzhodom in zahodom ali – kot je to z metaforo orisal Picard (2008, 6) – med »mitizirano belo materjo« in »grdimi otroki«, ki kot

odrasli postanejo magično lepi in do matere nepopustljivi, je v turistični Šrilanki očiteno. Njegov indikator je javno »črno-belo«, ki daje vtis, da se reproducira kar samo od sebe, v obliki rasizma, za katerega se zdi, da je povezan z načinom preživetja. Beli so v prostor vključeni kot financerji, črni pa kot gradniki ali rekreativci prostora. Vsaka poteza črnih je »šrilanški način« (sinh. »*Sri Lankan way*«): tako »se to dela«, to je »običaj« (angl. »*custom*«) in »naša posebnost«.

»Šrilanški način« se na kratko nanaša na koruptivne prakse, kako v Šrilanki dosegati različne cilje, čeprav je na primer v navodilih, »kako poslovati s Šrilančani«, lahko opisan tudi drugače, pač kot iskanje možnosti glede na kontekst posla (na primer, ali je poslovni partner tuje podjetje ali je to razvojni projekt ali pa »klient« potrebuje zgolj tehnično pomoč) (glej Barlas in drugi, 1995, 150–154). Sam izraz je uveljavljen predvsem v južni Šrilanki, čeprav se teh praks poslužujejo tudi drugod v državi. V tem načinu je treba poznati prave ljudi na pravih položajih, do njih seči prek različnih posrednikov ali neposredno, izpogajati ustrezno vsoto, prek njih urejati zapletene formalnosti in »zadevi« prek plačevanja »čistiti pot«, da do njene izvedbe sploh pride. V življenju je treba urejati ali reševati veliko stvari, kot na primer neskončne prepire okoli lastništva zemlje, popraviti ali dograditi je treba hišo, otroci morajo v dobro šolo, oboleli sorodnik mora imeti v bolnišnici dobro oskrbo, prijatelj je po nesrečnem naključju pristal v zaporu, prijava za delo v tujini se je nekje zataknila in tako naprej.

Zahodni turisti tega ne razumejo najbolje, toda saj marsikdo med njimi niti ne želi dosegati kakršnihkoli ciljev v turističnem prostoru Šrilanke. Kratke omembe drobnih želja so morda zgolj »polnilci« interakcijskega prostora, kot so taki tudi predlogi, kaj bi morda lahko počeli skupaj. V posameznih primerih lahko vse skupaj preraste v manjši projekt, pri izvedbi katerega se je potem treba srečati z urejevalci poslov ter strukturo patronov in klientov, ki praviloma zaobide vaškega administratorja (angl. *Graama Seevaka*, sinh. *grāmasēvaka*, dobesedno: vaški sluga, Spencer, 1990, 45) in se nanaša na ljudi, ki imajo povezave s posameznimi člani parlamenta, policijo in drugimi vplivnimi posamezniki v državnih strukturah.

Grāmasēvaka je sicer kot pomembna figura v lokalnih strukturah moči posledica agresivne prisotnosti nacionalne države na vseh ravneh življenja, ki je svoj pohod začela z letom 1956 (zmaga SLFP, zakon o sinhalščini kot uradnem jeziku, nacionalizacija kulture in tako naprej). Kot vladni uslužbenec je v petdesetih in šestdesetih letih postopno nadomestil prejšnje vaške glavarje (sinh. *āracci*), ki so bili še del sistema *radžakarija* (sinh. *rajakariya*, glej poglavje o kolonizaciji Šrilanke, str. 57–58) in se je njihova moč vezala na zemljo. V to hierarhijo so se na jugu zgodaj vpletli tudi portugalski kolonisti, ki so pridobljeno zemljo distribuirali

lokalnim klientom iz nižjih kast. Ta zemlja (sinh. *valavva*) je bila osnova, na kateri so si ti klienti kot delodajalci pridobili lokalno politično moč (Gamburd, 2002, 158–160). *Grāmasēvaka* je kombinacija policista in vaškega uradnika, ki na primer evidentira pritožbe kršenja zakona, ureja popisne in volilne sezname ter izvaja in preverja celo vrsto manjših uradnih zadev (Spencer, 1990, 45).

Dostop do vladnih dobrin in storitev, kot so vodna in električna napeljava, asfaltirane ceste in vladne službe, pogosto pa tudi prenekatero službo iz zasebnega sektorja nadzorujejo tudi lokalni strankarski organizatorji. Vse te in še marsikatero dobrine ter storitve je mogoče pridobiti le kot nagrado za lojalnost, ki implicira tudi obveznost voljenja za stranko tistega, ki je posamezno zadevo omogočil. Ti strankarsko-volilni bloki so, skratka, vasi Šrilanke razdelili na novo, pogosto presekali skozi starejše kastne hierarhije in reorganizirali skupnostno solidarnost (Gamburd, 2002, 160), čeprav ne vedno in povsod. Te spremembe je podrobno opisal Jonathan Spencer (1990) na primeru vasi v notranjosti južnega dela otoka. O tej novi politiki (sinh. *dēsapālanaya*), ki se je razmahnila po sinhalsko-šrilanških vaseh, je zapisal (Spencer, 1990, 84):

Politiko lahko opišemo kot tok dogodkov in kot poseben način gledanja na svet. Hkrati je to stvar eminentne javne zgodovine – srečanja, govori, volitve in distribucija materialnih dobrin – in način bivanja (kar sem imenoval politkanstvo [angl. *politicking*]), ki prežema, in včasih dominira, vsakdanji svet.

Ta kaotična in fluidna realnost premešča lokalne odnose moči tudi glede na uspeh posameznika, da »napreduje« (to je, da na primer zgradi ali prenovi hišo). Proces v tem tekmovalnem družbenem prostoru se kažejo v stalno spreminjajočih in prekrivajočih se konfliktnih identitetah, v ustvarjanju novih »prijateljstev« in razpuščanju starih, v številnih hitrih odločitvah in spremembah strategij, spletkarskih govoricah in temeljnem gonilu sodobne sinhalske skupnosti – ljubosumju (sinh. *irisivyāva*). Politične razlike so tako lahko presekale sorodstvene, prijateljske in kastne vezi, toda ljudje niso nujno sovražniki samo zato, ker podpirajo različne stranke. Bolj pogosto, kot v svojem primeru pokaže Spencer (1990, 80), so pristali v različnih strankah zato, ker so iz kakršnegakoli razloga postali sovražniki že prej.

Drugi pomemben element, s katerim turist nikakor ne more računati pri svojih vsakdanjih drobnih opravilih z domačini, je mehanizem, ki se povezuje z zgoraj navedenim ljubosumjem in si je ob inicialnem opozorilu Gannatha Obeysekera (1984, 504–508, navajam po Spencer, 1990, 169) utrl pot v antropološko etnografsko pozornost. To je sram (sinh. *lajjā*) oziroma strah pred sramoto (sinh. *lajjā-baya*), ki si jo lahko nekdo nakoplje ob takšni ali drugačni neuspešnosti ali

nerodnosti. V turistični »literaturi« južne Azije in med samimi turisti, predvsem tistimi, ki imajo izkušnje s potovanji po Indiji, je to opažanje izraženo z izgubljanjem obraza (angl. *losing face*).

Ta »obraz« je sodobni orientalistični koncept, ki je med turisti, posebno v južni Aziji, široko razširjen. Pomeni nekaj podobnega kot osebni ponos ali medosebno spoštovanje. »Izgubljanje obraza«, posebno če je javno, je za posameznika zelo resna zadeva. Poleg kritike in zasmehovanja, ki praviloma frustrira in užali vsakega posameznika, ima lahko zelo resne posledice tudi zavrnitev ali ignoriranje spontano ponujene pomoči. Ta občutljivost, ki je legitimno izražena z večjo ali manjšo jezo, pa implicira tudi vnaprejšnje izogibanje situacijam, iz katerih ni več umika pred »izgubo obraza«. To prvič pomeni, da se Šrilančani po tem konceptu načelno izogibajo neposrednim konfrontacijam, če obstaja najmanjša možnost poraza, in drugič, da je tu kočljivo tudi sprejemanje odgovornosti za različne odločitve. To je mogoče po tem prepoznati na vseh ravneh, vse od mlačnega in retoričnega »Kaj sedaj?« (sinh. *What to do?*) pred reševanjem nenavadne situacije do zapletenih in dolgih verig birokratskih odločitev, kjer se odgovornost razprši na čim večje število ljudi, da slednjič po teh nedoumljivih poteh pride nazaj do prosilca (Barlas in drugi, 1992, 124–126; glej tudi de Silva, 2005, 59).

»Izgubljanje obraza« je torej prevod pojma *lajjā* za turistični interakcijski prostor. Toda ta močni strah pred zasmehovanjem, za katerega posledico se razume, da je tudi izguba samospoštovanja, je tudi sestavni del vzgoje šrilanških otrok (primerjaj Bourdieujev (2002, 90–91) koncept habitusa). Obeyesekere (1984, 508) je pojmu *lajjā* sledil skozi primer danes praktično izginule zabave ob vaških »igrah rogov« (sinh. *ankeliya*). V tem ritualu ali igri sta se dva ločena tima vsak na svoji strani obsceno šalila in verbalno poniževala. Toda *ankeliya* je kljub njenemu izginotju v tradicionalnem vaškem življenju preživela med študenti peradenijske univerze v poznih sedemdesetih letih, ko je bila pogosta navada, da so skupine študentov ritualno druga v drugo kričale razne žalitve, kot na primer »oh, ti smrdiš«. Obeyesekere (1984, 508) je nadalje navajal, da model *ankeliye* v sinhalski družbi vztraja na vsakem koraku: »od socializacije v družini, interakcije med vrstniki do javnih debat v parlamentu in akademskih debat med intelektualci; od pesmic, ki se jih poje v javnih šolah, do univerzitetnih dormitorijev; od javnih šolskih tekem kriketa do pravnika, ki navzkrižno zaslišuje pričo«.

Eden najbolj vročih in pogostih izrazov javnega smešenja je, kot pravi Jonathan Spencer (1990, 170), predvolilna politika, toda s sliko tovrstnega karnevala, kot jo je naslikal Obeyesekere, se ne strinja povsem, saj vključuje zgolj moški svet družbe srednjega razreda Šrilanke. Primer udejanjanja sramu, ki ga poda kot čisto možnega

in prepoznavnega tujemu obiskovalcu, je naslednji (Spencer, 1990, 170–171): turistu na pošti ne uspe dokončati nekega majhnega opravila; telefonske linije do prestolnice ne delujejo, tako v tistem dnevu ni mogoče opraviti ničesar, niti poslati telegrama, ker je okence za telegrame zaprto. Turist počasi zgublja potrpljenje in začne dvigovati glas. Ob tem se poštni uradnik s sklonjeno glavo pretvarja, da vneto dela med kupi papirjev, ki jih ima pred seboj. Turist je vse bolj besen, ker je navajen, da ob takih primerih tudi uradniki dvignejo glas, in začne zares vpiti, medtem ko se uradnik vse bolj vleče vase in vse bolj menca, če že ni zares prestrašen nad jezo Evropejca. Problem je v tem, da turist s tem privleče pozornost drugih ljudi na pošti, ta javna izpostavitve pa uradnika vleče stran od interakcije. Kar turist razume kot premeteno sprenevedanje, je *lajjā-baya* – strah pred osmešenjem in javnim ponižanjem.

Ne vem, ali se je natančno to zgodilo tudi Jonathanu Spencerju ali pa je bil ob kakšni podobni priložnosti neposredno prisoten, toda primera ne bi navedel, če ne bi tako natančno zadel številnih lastnih situacij na poštah, ker sem iz Šrilanke pogosto pošiljal domov pakete knjig in časopisov. Vedno znova sem se na teh poštah srečal z drugačnim sistemom pošiljanja paketov, ki se je tudi od uradnika do uradnika lahko spreminjal, tako da se tega nikakor nisem mogel naučiti enkrat za vselej, vsakič pa sem raje začel vnaprej pričakovati, da me čaka mini projekt, za katerega si bom moral vzeti čas in potrpežljivo ubogati navodila uradnika, njegovega nadzornika, drugega uradnika pri plačilnem okencu, tretjega pri tehtnici paketov, četrtega uslužbenca pri pakirnici in tako naprej. Nekajkrat sem naletel na odprto pošto in zaprt oddelek za pakete, včasih se je uradnik obregnil ob vsebino in se ni dal prepričati, da je paket *sploh možno* poslati. Če sem imel istega dne namen odpotovati drugam (in se na ta način samo še znebiti prtljage), pač to ni bil njegov problem.

Podobno se je vedno znova dogajalo turistom v že omenjeni imigracijski pisarni, ki je imela svoj sedež v obalnem predelu Colomba Bambalapitiji (angl. *Bambalapitiya*) in so jo leta 2006 prestavili v drugi, nekoliko bolj pregleden urad v Pettahu. Številni napol živčni zlomi naveličanih tujcev, ki se nikakor niso mogli preriniti do enega samega, dolgega in širokega pulta, za katerim je bilo razvrščenih kakšnih deset uradnikov, vsak s svojo funkcijo, ki je predstavljala nujni člen v procesu pridobivanja podaljšane vize (avtomatična turistična viza ob vstopu v Šrilanko traja za nedržavljane trideset dni). Toda proces ni šel ob pultu po vrsti od uradnika do uradnika, ampak je bilo treba zdaj na skrajni levi del, potem k uradniku na sredini, potem k onemu v pisarni na nasprotnem delu prostora, potem zopet na skrajni desni konec pulta in tako naprej. Čez pult s(m)o se nagibali nagneteni ljudje na teh ključnih mestih, kjer so sedeli uradniki, in jim moleli svoje potne liste, uradnik pa je po nekakšni arbitrarni odločitvi po vrsti v roke jemal drugega za drugim in ga opremil s potrebnim podpisom, žigom

ali čimerkoli že. Seveda ni veljalo, da bo bolj uspešen tisti, ki bo bolj agresiven in glasnejši, ampak se je ta boj odvijal trdo, tiho in pritajeno.

Med tujci so bili tudi številni domači posredniki, ki so za svoje turistične stranke namesto njih prišli narediti ta opravke. Prenekateri med njimi so se tam lahko znašli tudi večkrat mesečno, tako da so – kot »znanci« in »domači« – znali bolj spretno krmariti v tem kaosu in jim je pogosto uspevalo marsikoga med tujci pošteno prehiteti, saj vrste tako ali tako ni bilo. V tej atmosferi, ki je bila idealna za nenadno izgubo potrpljenja katerega izmed od turistov, ki se je dotlej uspešno zadrževal, si lahko bralec predstavlja, da so se zgodbe o srečanju med odkrito tekmovalnostjo in sramom pogosto dogajale. Posebno nerodno je bilo (v času moje prisotnosti), ko je nad enim od takih posrednikov vzrojila starejša turistka, v odgovor pa je dobila zadržan nasmeh, ki ga je seveda razumela kot posmeh, in ob tem preprosto preklela celo državo, otok, njene ljudi, njihovo »primitivnost« in tako naprej.

Za razliko od dvojice časti in sramu iz klasične mediteranistike nasproti pojma *lajjā* ne stoji zares *čast* (sinh. *nambuwa*) ali status oziroma položaj (sinh. *tattvaya*, ki pomeni tudi situacijo ali okoliščine). Spencer (1990, 173–175) vidi na nasprotnem polu prej *ādambaro*, ki označuje pomanjkanje skromnosti pri javnem samoizkazovanju ali preveč neposredno potiskanje sebe v ospredje. Pojem se, skratka, razume kot odsotnost sramu pri obnašanju v javnosti, o čemer se za hrbtom govori, da se nekdo obnaša kot pomembnež (angl. *big man*), v resnici pa ni nič posebnega. *Ādambara* se tako nanaša na vsak javno pokazan dvig iz povprečja in potencialno tudi na vsako delovanje, akcijo, to, da se kdorkoli česarkoli javno loti ali pa da je nekaj že dosegel. Bodisi da se za hrbtom govori o tem, kako je v Colombo poročena ženska postala »vzvišena mestna gospa«, bodisi da nekdo preveč odkrito izkazuje naklonjenost osebi nasprotnega spola, nosi novo obleko na običajen dan, se prikaže pred prijatelji v družbi turista in tako naprej.

Ādambara je pogled od zgoraj, ljubosumnost (sinh. *irisīyāva*) pa je njen komplementarni del in neizbežni aksiom vsakdanjega življenja v (vsaj južni) Šrilanki. Vsak napredek ali izboljšanje položaja bosta izzvala večjo ali manjšo ljubosumnost tistih, ki pri tem niso udeleženi. *Irisīyāva* je vedno pripisana drugim, stavka v smislu »bil sem ljubosumen« si ni mogoče zamisliti, toda med ljudmi, prijatelji, sosedi, znanci, sorodniki in tako naprej je ljubosumje nujni in obvezni del vsakdanjega čustvovanja. Najbolj pogosto in neizogibno je ljubosumje del kakršnegakoli materialnega ali statusnega uspeha (Spencer, 1990, 175–177).

V tem smislu je lahko ta napetost med površino obnašanja in realnostjo lahko precejšen etnografski problem (Spencer, 1990, 176–181), ki se morda najbolj

neposredno izkazuje pri lokalni moški uporabi alkohola, ki pogosto služi kot »zdravilo antisocialnega« (Spencer, 1990, 181–186), kjer so javna nespoštljivost in izbruhi nebrzdanega nasilja pogosti ter se prav lahko končajo z umorom ali hudimi poškodbami. Moški rivali pa niso tisti, ki so na skrajnih delih lestvice med bogatejšimi in revnejšimi (za njih so rezervirani odnosi med patronom in klientom), ampak tisti, ki se po prosperiteti medsebojno minimalno razlikujejo:

Materialna neenakost je pomenila grožnjo uspešnejšim v kontekstih, kjer je bilo opaženo, da deluje ljubosumje (*irisiyāva*), to je med majhnimi skupinami ljudi, ki so bili skoraj, toda ne povsem v enakem materialnem položaju (Spencer, 1990, 193).

Na to diskrepanco med pogosto zastrupljenim svetom medosebnih odnosov pod površino in javno zglajenim obnašanjem pa je v dolgem času zgodovinskega nala-ganja tega stanja bistveno vplival tudi budizem, ki uči ravno distanco, samodisciplinirano umirjenost, vzrok trpljenja v željah (sinh. *dukkha*) in tako naprej.¹⁰⁵ Na drugi strani so *lajjā*, *nambuwa*, *ādambara* in *irisiyāva* vrednote, ki so specifično sinhalske, ne pa budistične. Budistično učenje je tisto, ki je toliko bolj v življenje vneslo razliko med tem, kako stvari so, in tem, kako se zdi, da bi morale biti. Na kratko: pri vsakem, ki se poskuša na tak ali drugačen način povzpeti na položaj kakršnekoli vrednosti v vaseh, je skoraj gotovo, da ga bo nekdo nekje zaradi tega na neki način izzval (Spencer, 1990, 197–198, 202).

Vzroki za takšno (evidentno) stanje v družbenem ozračju južnih vasi so seveda povezani s procesi postkolonialnih, nacionalizacijskih in privatizacijskih družbenih sprememb, ki so ljudi v dolgem zgodovinskem toku postavile pred nemogočo nalogo: kako razumeti in se soočiti s statusnim položajem na lokalnih ravneh, če je slednja vedno zahtevala ratifikacijo na višjih ravneh. V tem Jonathan Spencer (1990, 202) vidi odgovor, zakaj je politika postala tako osrednja in pomembna v šrilanškem vaškem življenju.

Morda bi se ob branju zgornjih vrstic Šrilančan počutil nekoliko nelagodno, saj gre za poskus dokaj posplošene karakterologije, ki je bralcu prav lahko videti kot orientalističen oris v maniri »vzorcev kulture« avtorice Ruth Benedict (1968), predstavnice Boasove šole »kulture in osebnosti« (angl. *culture and personality*), saj je vse skupaj prav podobno njenemu »paranoičnemu« tipu, ki ga je konstruirala za obnašanje Dobuancev, za razliko od »apoloničnih« Zuñijev in »dionizičnih« Kwa-kiutlov. Razlika je v tem, da je govor o ljubosumju v šrilanških prostorih sestavni del opravljanja, opažanja in ocenjevanja drugih na vsakdanji ravni. V Kandyju sem

105 Na primer v meditacijskem centru v Nilambeju nad Kandyjem med številni napisi stoji tale: »Kar vidiš, so projekcije tvojega uma.«

na primer videl, da je bil domači pes gospodarice družinskega hotelčka, v katerem sem bival, *naučen* ljubosumja. Če se je njegova gospodarica s kom objela ali pa kako drugače s telesom izkazovala prijaznost, je njen kuža v poskusih, da bi to preprečil, bil povsem iz sebe. Vsi psi so bolj ali manj ljubosumni, toda v tem kontekstu me je presenečalo predvsem, kako je lastnica ta teater za prisotne rada ponavljala in kako so se ob tem vsi neizmerno zabavali. Da je svojega psa tega naučila, je sicer zanikala, saj je bilo splošno prepričanje v družini, da je tak po naravi, ker je sinhalski, ne pa kakšen drug pes, toda tukaj ni igral vloge pes, ampak ljubosumje kot prepovedana stvar.

Govor o ljubosumju kot trenutnem čustvu tega in onega kot tudi govor o ljubosumju kot posledici teh in onih brutalnih dejanj, ki jih je kdo storil drugemu v pijanosti, je bil v času mojega bivanja v Šrilanki vsakdanji, toda ljubosumen je bil vedno nekdo, ki v pogovoru ni bil prisoten. Hotel, v katerem sem bival na južni obali, je na primer zaradi delitve zemlje v generaciji staršev mejil na hotel lastnikovega brata. Kot je v šrilanških obalnih vaseh in hkrati turističnih prostorih običajno, je bila med njima visoka betonska ograja, v katero so bile na vrhu vzdane steklene črepienje in kovinske bodice. Lastnik tega hotela je bil naravnost nemogoč, ker preprosto ni mogel razumeti, kako lahko njegovi gostje odhajajo na primer na kosilo ali na potep po plaži nekam drugam. Vedno znova je tudi mene spraševal, kje sem bil in zakaj nisem čez dan pri njem, če pa ima tako lepo obalno dvorišče. Vedno znova je hotel vedeti, ali mi morda pri njem kaj ni všeč, da čez dan takole odhajam drugam.

Ob neki priložnosti so se vse strele njegovega govora ob sicer umirjenem večernem pomenku zgrnile nad njegovega brata. Prepričan je bil, da ima zaradi strankarskih prijateljev bolj petične goste kot on, obtoževal ga je, da je goljufiv in da je svoje zveze izkoristil tudi za to, da si je pridobil potrdilo Cejlonskega turističnega sveta (angl. *Ceylon Tourist Board*) in s tem legaliziral svoj hotel, tablo o dokazilu pa je nesramno razkazoval na cesti pred vhodom. Številne poroke in zabave, ki jih je organiziral na drugi strani zida in s tem samo dražil mojega gostitelja, so bile seveda zanj posledica iste goljufivosti in koruptivnosti.

Nakar je moj sogovornik zopet z bolečino prešel na svoje goste. Ne da ga je motilo, da izletnikujejo drugje in da se imajo tam ravno tako lepo kot pri njem. Največji problem so bili tisti gosti, ki so odhajali drugam v okviru iste vasi, torej dve, tri, pet hiš ob obali navzgor ali navzdol. To je bilo zanj zelo slabo, ker so gostje s tem nehote sprožali govorce, saj ljudje vendar ne le da vidijo, da ti posamezniki ali parčki ali skupinice stanujejo pri njem, ampak tako ali tako vedno vsakega tudi vprašajo, kje je nastanjen. Slednje je bilo res tudi po moji izkušnji, saj sem se pogosto moral nenadoma pred kakšnim od lastnikov bližnjih sob ali hotelov zagovarjati, kako to,

da se – kljub temu da sem nastanjen tam, kjer sem – ne želim preseliti v njegove rezidence, če pa ima vendarle toliko lepše in boljše prostore.

Težko bi rekel, da je šlo tukaj zgolj za borbo za preživetje, ker lastniki teh nastanitv nikakor niso bili revni. Ravno nasprotno: približno enako bogate nepremičnine in s približno enakimi kapacitetami so imeli. Če jih je imel kdo manj, so bile pa tiste bolj luksuzne in zato dražje ali pa je bila njegova restavracija bolj popularna in je bolj ustrezala zahodnemu okusu. V tem smislu je tudi težko govoriti o kakšnih bistvenih determinantah »eksotičnih« identitetnih kategorij, kot so na primer kaste, ki jih je v antropologijo Indije in južne Azije v šestdesetih letih prejšnjega stoletja z idejo *homo hierarchicus* lansiral Louis Dumont (1986).

Njegova osnovna misel je bila, da je tisto bistveno, kar tvori razliko med Indijo in Zahodom, indijski poudarek na hierarhiji in holizmu, ki stoji v kontrastnem razmerju do ideologije individualizma na Zahodu. V tem smislu je v disciplini ustvaril utrjene koncepte – stražarje preučevanja Indije. Bistveno za Dumonta je bilo ustvariti reprezentacijo Indije kot »druge« od Zahoda, manj pa je bil zainteresiran za katerekoli konkretne zgodovinske procese, skozi katere so se oblikovale institucije in takratne spremembe kastnega sistema. Druge odnose, ki so predirali skozi verske delitve, kot na primer odnosi med hinduisti in muslimani, je v najboljšem primeru upošteval na tržnici, v najslabšem pa so ti odnosi predstavljali zgolj prostore konfliktov, ki so bili posledica nacionalizma in ustvarjanja novih moralnosti (na primer nacija in državljanstvo) (Das, 2003, 4–5).

Če bi se pri študiju turizma zadrževal pri analizi *vpliva* turizma na življenje domačinov, bi bržkone pristal na podobno privzemanje stanja »pred« in »po« uvedbi turizma v območje. Tukaj ne gre za to. *Življenje med reprezentacijami* (turizma), kot sem naslovil to poglavje, je sestavljeno iz že kompleksnih družbenih prostorov, v katerih so turistične prakse njihov sestavni del.

5 Izkušnja interakcijskega prostora turistične Šrilanke

Stabilnost je tisto, kar je redko. Nenormalno, skrajno, operetno, nenaravno: to vlada. Nič takšnega ni, kot je normalno življenje. Vendar je vsakdan to, kar potrebujemo, hiša, ki smo jo zgradili, da bi nas branila pred velikim volkom spremembe. Če je, končno, volk resničnost, je hiša naša najboljša obramba pred nevihto: recimo temu civilizacija. Postavimo si svoje stene iz slame ali opeke, ne samo pred volčjo nestabilnostjo časa, ampak tudi pred lastnimi ple-nilskimi naravami: pred volkovi v nas.

Salman Rushdie (2009, 624)

Interakcija za antropološko teorijo identitete ni nič novega. Delovanje odnosa med »zahodom« in »vzhodom« tam, kjer se neposredno in izkustveno srečajo medsebojno raznoliki življenjski svetovi, na primer v turističnih miljeih Šrilanke, je vprašanje razmerja med izgradnjo identitete skozi neposredne stike v skupnosti in zamišljenimi identitetami »drugega reda« v širšem obsegu (regionalne, etnične, nacionalne in internacionalne) (Muršič, 1997, 226 in 229). Pri konceptu topografije interakcijskega prostora (TIP) pa gre za družboslovno topografijo, ki geopolitične zemljevide in (imaginarno) geografijo (Said, 1996; primerjaj Fabian, 1983) postavlja v izkustveno sfero in samozavedanje. Ne gre torej samo za raziskavo konstrukcij raznolikih »identitet«, ampak predvsem za procese negotovih identifikacij prek samozavedajočega se posameznika (Cohen, 1994).

Šrilanka velja za »eksotični« otok in kot taka je del mednarodne turistične industrije, ki številne dele »tretjega sveta«, zlasti pa otoke, reprezentira kot »raj na zemlji« in kot dežele »sonca, peska in morja« (angl. trojni »s«: *sun, sand and sea*; Crick, 1994, 33). Ob tem navidezno poenotenem procesu ustvarjanja vedno enakih eksotističnih in orientalističnih podob in predstav Šrilanko zaznamujejo najdaljša prisotnost evropskih kolonizatorjev v južni Aziji (ok. 450 let), izjemna etnična, jezikovna in verska pestrost, nacionalistična politika identitete in separatizem ter posledično šestindvajset let trajajoča državljanska vojna. Te široke implikacije zgodovine postkolonialnega stanja sveta se na mikroravni posameznih lokacij reproducirajo skozi igro različnih interakcij. Slednje pa odsevajo skozi konkretno dogajanje na prostorski matrici kot »ustvarjanje lokalnosti« (Appadurai, 2005, 178–199). Prenos težišča antropološkega pogleda od »danosti« določenih entitet k njihovi percepciji pri posamezniku je začel ustvarjati že Antony P. Cohen z drugačnim koncipiranjem »skupnosti« (1985). Drugače kot utrjeno entiteto je namreč koncept skupnosti razumel kot odprta in situacijska »skladišča pomena« (glej po Kravanja, 2007, 45–46).

Interakcijski prostor tako razumem kot teoretsko orodje, ki hkrati zajame tako zamišljene identitete kot neposredno (po)ustvarjanje krhkih in negotovih »hibridov«, ki jih komajda lahko zaznamo kot procese identifikacije, čeprav so prav to, in sicer prav zaradi razmerja z zamišljenimi identitetami. Vprašanje je, ali koncept interakcijskega prostora s tem ne združuje tistega, kar bi moralo ostati ločeno, ali pa je to zgolj premik težišča raziskave k delovanju, tako kot na primer Althusser (1980) realizacijo ideologije ali pa kar samo ideologijo vidi v delovanju subjektov, ki je deloma poenoteno znotraj ritualov in praks ideoloških aparatov države (primerjaj Lešnik, 1997, 13–51).

Konceptu interakcijskega prostora bi lahko prisodil, da je v svojem bistvu tavtološki. Prostor je namreč deklariran, prepoznan, določen, označen, zamišljen in podobno. Prostor ali ideja o prostoru, ki za razliko od nečesa, kar to še ni, vedno implicira neke vrste interakcijo.¹⁰⁶ Prostor nastaja in se spreminja s človekovim delovanjem, njegovo imaginacijo, z njegovim znanjem in vedenjem ter prek njegove sposobnosti komuniciranja s simboli. Do teh »lastnosti« (ki jih imamo pogosto za samoumevne) pride človek z napornim učenjem, ki je plod raznovrstnih interakcij. Prostor, ki ima za človeka neki smisel, je torej v prvi vrsti »naučen« in šele potem postane prepoznan, udejanjen ali »dan«.

V tem smislu na interakcijski prostor lahko gledam prek klasičnih teorij etničnosti, kjer je interakcijska paradigma predstavljala temelj opredelitve identitete in kjer je bila pozornost usmerjena na raziskovanje ločnic (angl. *boundary*).¹⁰⁷ Fredrik Barth (1969) se je pri tem osredotočal na skupine ljudi oziroma na njihove zamisli o svoji skupinskosti glede na druge, ki jim njihovo različnost priznavajo. Ta tok raziskovanja so kasneje razvili oziroma ga vzporedno vpeljali številni drugi avtorji na primer manchestrske šole urbanih raziskav, pa Erving Goffman (1963; 1978) in Antony P. Cohen (1985; 1994).

Ena najvplivnejših knjig obdobja interakcijske paradigme je bila *Družbena konstrukcija realnosti* Petra Bergerja in Thomasa Luckmanna (1966), ena prvih raziskav,

106 Pri tem vprašanju gre tudi za »težavo« slovenščine, ki ne razlikuje – tako kot angleščina – med *space* in *place*. Prevajanje te razlike v *prostor* in *kraj* (ali *mesto*) je nekoliko nerodno, saj *kraj* ali *mesto* ne zajameta tako široke perspektive prostora, kot jo angleški *place*. Podobne »težave« imamo v slovenščini s spolom in »socialnim spolom« (angl. *sex* in *gender*), z »jezikom in jezikom« (angl. *language* in *tongue*) ter časom in slovničnim časom (angl. *time* in *tense*). Morda je vsem tem primerom ob bok še najbolj pregledna analogija z »nogami« in »nogami« (to je stopali) (angl. *legs* in *feet*), ker so pač stopala konkretno »prizemljena«, noge držijo telo pokonci, oboje pa je del enega in istega načela. Grobo posplošeno bi si lahko tukaj predstavljali tudi razmerje med abstraktnim in konkretiziranim v okvirih nekega simbolnega sistema (kultura, jezik, telo).

107 Tudi pri angleškem konceptu *boundary* imamo Slovenci težave s prevodom. »*Bound*« je oblika angleškega glagola za povezovanje, hkrati pa je *boundary* meja, ki dve enoti medsebojno tudi ločuje. Prej bi torej za prevod Barthovega koncepta *boundary* moral reči, da je to nekakšna »povezovalnica«, toda tudi to ne pove v eni besedi, da gre za polje razlikovanja, v katerem pa se odvijajo takšni procesi identifikacije, ki vsaki od drugih strani omogočajo, da se notranje homogenizirajo glede na to polje, kar pomeni, da jih to polje tudi povezuje in jim omogoča, da »so«. O prevajanju tega koncepta glej tudi Muršič (2002, 44–45).

ki je »antropološke lokacije« britanske funkcionalistične šole premaknila z mrtve točke »uprstorjenih kultur«, pa je bila že raziskava političnih sistemov v Burmi Edmunda Leacha (1954). S pozornostjo do neposredne interakcije se je ukvarjala ameriška šola simbolnega interakcionizma z začetnikom Georgeem Herbertom Meadom (glej 1934), katerega poglede je kasneje na temelju raziskovanja intersubjektivnosti najbolj vidno razvil Herbert Blumer (glej Prus, 1996) in kjer so bili v ospredju tudi izrazi pogajanja (angl. *negotiation*).¹⁰⁸

Toda tukaj me ne zanima samo tovrstna interakcija med različnimi »etničnimi« ali kakšnimi drugimi identitetami, ki se cepijo, konstruirajo in instrumentalizirajo na medsebojnih ločnicah ter težišča svojih idej o sebi premikajo med različnimi drugimi silnicami, ki so bodisi zunanje bodisi notranje (preglede in teorijo v povezavi z interakcijo in prostorom glej v Repič, 2006, 25–36, o procesih identifikacij glej v Muršič, 1997). Optika konvencionalnih delitev sveta je ob konceptu TIP bolj izostrena, kot bi to bilo v primeru, če bi preučeval zgolj zamišljene identitete in procese identificiranja. Prek induktivnega etnografskega postopka pa tudi vidike »medkulturnosti« *per se* obrnem k vprašanju neposrednih (med)kulturnih prežemanj. TIP izpostavlja etnografsko izkušnjo in tako sprašuje, kako ljudje neposredno rokujemo z medsebojnimi (kulturnimi) različnostmi ter kako prek te različnosti ustvarjalno in ironično nepričakovano povezujemo navidez nezdržljive stvari.

Ne trdim, da so bila temeljna vprašanja o kolektivnem obnašanju človeka v antropologiji prezrta (glej na primer Cohen, 1994), le pogosto se zgodi, da antropologi pozabimo, da je javno obnašanje tudi akumulacijski, ne pa samo integrativni fenomen. To pomeni, da posamezniki niso kar avtomatično podvrženi raznim »nadorganizmom«, kot so razne »kolektivne zavesti«, reificirana »družba« ali »kultura« ali »skupnost« ali karkoli.

Kako je kolektivnost mogoča, se je v besedilu o individualnosti in družbenih oblikah že v začetku dvajsetega stoletja vprašal Georg Simmel ter ugotavljal temeljno dualnost v družbeni izmenjavi med rutinskimi interakcijami in človeškimi idiosinkracijami (značaj, načini izražanja posameznika), ki druga drugo konstituirata (po Rapport in drugi, 2000, 195–196). Interakcijski determinizem tako pozablja na zavest individuuma, njegovo odločanje, neprestano konstruiranje pomena in nasploh na njegovo zmožnost delovanja (agencijo). Pri tem je eno najpomembnejših samo po sebi umevnih dejstev uporaba jezika, s čimer se je skozi etnografske analize in sistematizacije komunikacijskih

108 O težavah s prevajanjem tega angleškega koncepta glej v Muršič (2000, 23). Podobno kot številni drugi koncepti, ki so v angleščini tako prikladni in »natančni« (na primer prej omenjena dihotomija *space – place* in *boundary*), je tudi *negotiation* kot *pogajanje* zgolj približek, ki se giblje nekje med pogajanjem, dogovarjanjem in bojem, pa tudi barantanjem.

praks klasično ukvarjal Dell Hymes (po Rapport in drugi, 2000, 197–198), ideje o neposrednem raziskovanju intersubjektivnosti in njegovi uporabnosti pa je v okviru fenomenološke smeri v antropologiji začrtal Michael Jackson (2005; 2008).

O »člaščenju subjekta« in njegovem razpuščanju ter razpršitvi v tokovih in mrežah sodobnosti je na drugi strani pisal Rajko Muršič (2006, 51–53), kjer je ob Bourdiejevi praksi in konceptu »tvornosti« (agencija) ter prisotnosti v etnografiji izpostavil primerjavo s Platonovo alegorijo z votlino, v kateri vidimo lahko samo sence: »prostor osvetlimo z nekega zornega kota – subjekt v njem meče senco« (Muršič, 2006, 52). Podobna alegorija za etnografsko orientacijo v prostoru pa je lahko tudi odnos med zvokom in odmevom (po Muršič, 2006, 52). Rutinskih interakcij v naših življenjskih prostorih sicer ne moremo mešati z zdravorazumskim razumevanjem preprosto površinskega druženja, ampak so vedno v tej igri vzajemna pogajanja konstruiranja pomena, ki izhajajo iz »agregacij perspektiv« (Rapport in drugi, 2000, 205).

TIP tako vidim kot preplet označevalnih vsebin, kot so kolonializem in dekolonizacija, postkolonialni nacionalizem in nazadnje mednarodni turizem v Šrilanki. Te vsebine se slednjič izkristalizirajo v turističnih prostorskih praksah na ravni intersubjektivnosti, čeprav se zavedam, da med temi ogromnimi zgodovinskimi kompleksi ni enoznačne kontinuitete.

V nadaljevanju tega poglavja me bo interakcijski prostor zanimal v smislu *njegovih* meja, predvsem tistih, ki premikajo prostor v njegovo nasprotje ali v senco prostora. V okvirih postkolonialnega pisanja je to bolj natančna koncepcija »interakcije«, kot bi bile to grobe ločnice iz teorij etničnosti, ki sicer definirajo procese mehke in ranljive konstrukcije skupin, toda ne zastavljajo vprašanj o prostorskih preostankih.

5.1 Do kod sega interakcijski prostor (in se začne »drugo«)?

To, da si živ, odtehta tisto, kar življenje naredi človeku.

Salman Rushdie (2005, 169)

Ali je vse, kar v prostoru ni uprostorjeno, tudi neobstoječe? V postkolonialni misli za ta »kaos«, primitivnost, nekultiviranost in tako naprej velja, da je tako *vedno bilo* (glej Fabian, 1983): oddaljeno, spregledano, zavrženo, čudno, šokantno, tuje, nevarno in skrito. Tisto pa, kar ostane kot »dan« ali dejanski prostor, je selekcioniran prostor, ki je hkrati odprt za spremembe, in sicer prav na točki interakcije s tem »zavrženim kaosom«, ki ni preprosto Augéjev »ne-kraj« (1995), ampak prej negacija prostora; njegov divji (in pogosto bestialni) preostanek, ki se pred človekom

razgrne v vsej svoji brutalni neposrednosti, kot na primer psihoanalitično freudovsko nedomačno (nem. *das Unheimliche*).¹⁰⁹

Predstava o spremembi prostora, ki se poraja skozi medprostorsko interakcijo »na lastnih ločnicah« (Barth, 1969) oziroma v interakciji med različnimi subjekti torej pojasni samo del procesa, saj predpostavlja zgolj sliko urejenega sveta v svojem medprostorjenju in sliko medsebojno komunicirajočih subjektov, ne opazi pa temnega in grozečega preostanka zanikanega prostora, ki je *a priori* oropan možnosti subjektivacije. Ta je namreč bistvena dispozicija Drugega, na kateri se vzpostavljajo medprostorske meje in na kateri se subjekt konstituira. Kot nam v svojem *Subjektu v analizi* pojasni Bogdan Lešnik (1997, 44–46), je prepoznano razmerje do tega, kar je »prav«, oziroma do »pravil igre« tisto, ki konstituira bodisi »dober« bodisi »slab« subjekt. Protislovja in konflikti v zvezi s prepoznavanjem »dobrega« ali »slabega« subjekta se razrešujejo v okvirih njegovih dejanj in ravnanja. V dveh primerih pa, kot pravi Lešnik, stvari ne gredo tako gladko:

Subjekt je lahko ovrednoten že po podobnosti z drugimi (kot rečeno, se subjekti prepoznavajo v spekularnem registru) in je, če se od njihove podobe kako pomembno razlikuje, po (ideološki) definiciji slab. /.../ Drugič, obstajajo subjekti, ki *prav zato*, ker so v vseh bistvenih pogledih »podobni«, zbujaajo nelagodje in povzročajo zadrego; hkrati jih namreč zaznamuje neka posebna vrsta nesreče ali ponesrečenosti, stvari jim spodletijo, ne da bi bila za to odgovorna bodisi kakšna »višja sila« bodisi njihova »hudobija«. Na podlagi dela s to izbrano skupino »patoloških« subjektov je Freud razvil psihoanalizo (Lešnik, 1997, 45–46).

Pri prvih, ki so lahko različnega videza, govorijo različen jezik in podobno, Lešnik (1997, 46, op. 118) dodaja, da »so v ideologiji vedno na voljo mehanizmi, ki asimilirajo 'nespodobne' subjekte bodisi 'slabim' v strožjem pomenu besede bodisi 'dobrim'; prve opazimo v praksi zatiranja 'drugačnih', druge v sadistično-človekoljubnih praksah 'pomoči'. Če to »statično« komponento ideologije apliciramo na interakcijski prostor, je v njem vedno vnaprej pripravljen prostor tudi za »patološki subjekt«, prav z vnaprejšnjo predpostavko o tem, kaj je »pravilen subjekt«. Na eni strani so kot iz-redni (to je patološki) subjekti razumljeni tisti, ki so »očitno« (ali kar »nalašč«) drugačni, na drugi strani pa tisti, ki so »preveč prizadevno ubogali ukaze Subjekta«,¹¹⁰ to je obsesivni nevrotiki (Lešnik, 1997, 50–51).

109 Gre za psihoanalitični koncept nečesa, kar je spoznano kot hkrati znano in tuje oziroma (od)tuj(en)o v znanem in čemur sledi močan občutek nelagodja.

110 Subjekt (z velikim S) razumem tukaj v okvirih védenja in znanja o svetu. To je tisti evidentni in nesporni subjekt, ki sodi v temeljni red dejstev, tudi kot lacanovski SSS (franc. *le sujet supposé savoir*): subjekt-za-katerega-se-predpostavlja-da-ve. Lahko mu rečemo tudi »označevalec gospodar«, kot ga je poimenoval Rajko Muršič (1995, 151, op. 14) pri opredeljevanju ljudske kulture kot »nedosegljivega objekta stare etnološke želje«. To je

Še drugače je to izraženo v okvirih postkolonialne antropologije, kjer se misel prej kot v okvirih subjekta, pa naj bo ta »dober« ali »slab«, osredotoča na njegov preostanek oziroma na položaj tistega nečesa, kar naj bi bilo paradigmatično zgoščeno v konceptu lacanovskega Drugega. Achille Mbembe (2001) je morda eden najbolj neposrednih in jedkih piscev te vrste. V svoji knjigi *O postkoloniji* (angl. *On the Postcolony*) je šel na meje vsega, kar je sploh še mogoče misliti o tem nedosegljivem Drugem, saj je v zgodovinski in današnji zahodni podobi, ideji ali konceptu Afrike videl »mešanico napol ustvarjenih in nepopolnih, čudnih znakov, krčevitih trenutkov – skratka, brezdanje brezno, kjer je vse hrup, zevajoča vrzel in primordialni kaos« (Mbembe, 2001, 3).

Na prvi pogled bi tukaj lahko sklepali, da je možnost vzpostavljanja interakcijskega prostora (v tem primeru med »Afriko« in »svetom«) povsem izključena, saj je ta Drugi tudi izven registra »patološkega«, ne spada nikamor, vendar hkrati tudi ni zanikan. Toda če obstaja, če »je«, in tudi če v tem svetu navidezno »nima mesta«, mora imeti svoj vzrok, svoj *raison d'être*, in prav nič nenavadnega ni, da je življenje v njegovi sredini prepredeno z neko prav posebno, njemu lastno logiko, ki izvira iz prav posebne vrste interakcije. Tako kot Mbembejeva Afrika so tudi ostali generični diskurzi in naracije o neevropskih ali nezahodnih ali drugih ali orientalskih ali katerihkoli »x' svetovih« »mediacija, ki omogoča zahodu, da pristane v lastni podzavesti in poda neko javno pripoved o svoji subjektivnosti« (Mbembe, 2001, 3), če pa gremo s pogledom še bližje, v samo eksistencialno jedro postkolonialnih prostorov, se nam odpre še veliko več in bolj dinamičnega od preproste dihotomije »mi – drugi«.

Čemu služi ta Drugi, nam je z oblikovanjem oziroma razcepom subjekta prek Želje (Drugega) pokazal Jacques Lacan (po Muršič, 2007, 101–102). Ta Želja je seveda za »normalno življenje« prepovedana, vendar je srečanje z njeno izpolnitvijo v lacanovsko Realnem¹¹¹ hkrati edina možnost, da se subjekt uzre (konstituirava)

avtoriteta, porok, kateremu vnaprej verjamemo, ki nam predstavlja meje argumenta in ob katerem je Karmen Šterk (2001, 329–330) v antropološki maniri zaključila: »Mi vsi imamo svoje šamane.« Druga vzporednica Subjektu je njegova diseminacija v vsakdanji govor in prepričanje v obliki »zdravega razuma kot kulturnega sistema« (glej Geertz, 1983a).

111 V razmerju do zgoraj omenjenega Freudovega koncepta nedomačnega (*das Unheimliche*) je tudi Lacan Realno sprva videl kot ireducibilno, kot tako, ki »se vedno vrača samo k sebi«. Realno je bilo torej strašljivo in izven Simbolnega (nekaj, kar je nemogoče simbolizirati) ter tudi izven Imaginarnega (nekaj, kar si je nemogoče predstavljati). Kasneje je Lacan Realno postavil v svoj znani Boromejski voz, kjer skupaj s Simbolnim in Imaginarnim tvori tri kroge v preseku (RSI). Pri medsebojnih odnosih so si enakovredni (in drug za drugega nujni): Realno se ob Simbolno pripenja prek posredovanja Imaginarnega. Realno se torej ne nahaja samo v preostanku, v realmu, do koder naša sposobnost simboliziranja in predstavljanja ne seže, kjer je vse ireducibilno brez pomena, ampak je to tista ireducibilna celota v simbolnem, iz katere izhajajo subjektive fantazije in želje. V tem smislu je izkušnja lacanovske Realnosti, ko predstavnost in jezik pri organizaciji izkušnje odpevata, unikatna za vsako osebo. Ni pa – kot nekateri še vedno zmotno mislijo – zgolj poosebljenje iracionalnega ali zgolj travma, iz katere izhaja strah, groza in anksioznost (Lerude, 2006).

lastni zrcalni podobi Drugega in tako vzpostavi pogoje za simbolno (Muršič, 2007, 99). Ob vpogledu v Bourdieujevo »teorijo prakse« je Rajko Muršič (2001, 22–23) to vzpostavljanje simbolnega formuliral takole:

Zanimajo nas prav tiste »točke prešitja«, v katerih se srečujeta realno in simbolno, točke, kjer se simbolno pravzaprav začne, točke na glavo obrnjene zrcalne podobe v »temni komori« vstopanja v svet, točke, prek katere preslikujemo realno v simbolno. Takšna »točka prešitja« pa se razpre takrat, kadar neki posameznik participira v dejavnosti, ki presega njegovo vednost o njej. Za prenos shem od prakse do prakse namreč ni treba aktivirati diskurza ali zavesti.

Neke vrste »točko prešitja« je odkril že Sigmund Freud, ko je v jezikovnih spodrseljajih in drugih zmotah ter lapsusih v ravnanju in mišljenju videl udejanjanje resnice, ne pa napako, saj se ravno skozi »napako« odpre tista vrzel, kjer se resnica udejanja v izrečenem ali storjenem, brez volje govorca ali akterja (glej Freud, 2009). Iz Freudovih spodrseljajev pa v bistvu ne sledi podoba ledene gore, pri kateri se realno tu in tam izmuzne iz nezavednega v zavest, ampak sledi, da realnega pomena stvari brez označevalca¹¹² sploh ni. Ta označevalec je v razmerju do »realnega pomena« (označenca) avtonomen oziroma se ne nahaja v istem redu stvari.

Če to semiološko koncepcijo poskušamo skupaj s Freudovimi spodrseljaji aplicirati na interakcijski prostor, »realnosti« interakcijskega prostora ni, dokler ni označevalca, ki v situacijo nehote vdre v obliki spodrseljaja, nepričakovanega dogodka, težave, nesporazuma, konflikta, nerodnosti in podobnega. Kar je pri »neposredni interakciji« videti od zunaj, torej govor ali nekakšna komunikacija, je v bistvu šele igra interakcije ali oder (Goffman, 1978), na katerem se ta odvija. Tu smo še vedno pri čudežu, da sploh verjamemo, da se med seboj razumemo (glej Cohen, 1994: 3), kot je to na primer pri čudežu, da se vedno znova uspemo prepričati, da fizični prostor, v katerem se trenutno nahajamo, »poznamo« zgolj zato, ker smo se prek posameznih objektov (ali »znakov«) v njem uspeli orientirati.

Realnost v vsakem primeru ostane neizrečeni, neurejeni, neudejanjeni privid ali dozdevek, ki drsi med (ali pod) posameznimi označevalci, v obliki vseskozi prisotne logike stvari, ki je sama po sebi zelo preprosta. Pomen je v povezavi s to inherentno preprosto logiko stvari le skupni učinek znaka, ki je učinek neskončnih

112 Gre za semiološko dvojico označevalec – označenec strukturalnega jezikoslovja Ferdinanda de Saussurja (1959), ki je tukaj relevantna zaradi nezmožnosti prostega prehoda med stanjem stvari (realnostjo) in njegovo (njeno) koncepcijo. V lacanovski maniri tako realnost »drsi« med označevalci, ki ustvarjajo vse, kar smo sposobni razumeti o svetu.

možnosti nadomestitev enega označevalca z drugim. V tej absolutni nepovezanosti med redom označenca in redom označevalca je »tisto« zreducirano na latentnost, ki je zgolj želja in užitek.

»Delo označevalca« je torej zgolj razlikovanje med enim in drugim. Tukaj se potem pojavi vprašanje ideje ali nečesa, kar je prisotno pred (ali pod) označevalcem. Saussurjev odgovor na to je preprosto v tem, da je to označenec. Lacanov odgovor na to pa je (arbitraren, nesmiseln) označevalni material v predpomenski obliki, ki potencialno lahko vedno proizvede pomen. Ker označevalci samo »so« v označevalni verigi, se pomen proizvaja brez naslona na stvari oziroma stvari nastajajo iz pomena in kot take same na sebi tudi izginjajo v simbolnem.

Vprašanje vloge označenca pri končnem produciranju znaka (kot nosilca pomena) pa je – kot je na primeru Austinovega »govornega dejanja« pokazal Lešnik (1997, 133–137) – njegova teža. Ta je namreč tista, ki označevalni praksi daje različne poudarke in »razumljivostne stopnje« ali – preprosteje rečeno – na eni strani igro konotacij oziroma »branja med vrsticami« ter na drugi strani igro primerjav in konteksta (mesta) dejanja.¹¹³ Tudi teža označenca se torej ne more razumeti drugače kot v tem, da jo je označevalec za razliko od drugih označevalcev »izmeril« in da je pomen označenca v bistvu rezultat te razlike.

Za tukajšnji razmislek o mejah interakcijskega prostora bom sedaj pojem subjekta in subjektivacije strnil v nekaj točkah, ki bodo dale osnovno »opremo«, kako misliti intersubjektivnost in z njo povezano interakcijo na splošno:

- Subjekt se nahaja v označevalcu (in je lahko »dober« za razliko od »slabega« in obratno).
- Subjekt vselej dobi svoje mesto glede na konvencionalne vrednosti v določenem družbenem sistemu (in je lahko poleg »dobrega« ali »slabega« tudi »etičen« ali »patološki«).¹¹⁴
- Subjekt je v »registru statusov« utrjen, stabiliziran in fiksiran, v »registru izreka« pa vznikne iz individuuma. Razmerje med tema dvema registroma,

113 Te modalnosti dejanja glede na situacijo je Lešnik (1997, 27) podal na primer takole: »Tudi tedaj, torej, ko je dejanje 'navaden fizični gib', mu praksa, v katero je vključeno, podeli *težo* ali *vrednost*, ki je 'navaden fizični gib' nima.«

114 Ti dve kategoriji subjekta je Lešnik (1997, 150–154) vpeljal ob vprašanju, ali se neko govorno dejanje, za katerega je posameznik vpoklican oziroma pristojen (ima avtoriteto, da na primer nekaj »obljubi«, »razsoja«, »ukazuje« – torej izreče in hkrati naredi), posreči ali spodleti. Že samo vprašanje avtoritete je sicer zelo dinamično (145–147), vendar je ob predpostavki, da ima subjekt včasih svoje mesto v strukturi konvencionalnih vrednosti prav tam, na mestu avtoritete in »mora« nekaj izreči, to trenutek, ko vznikne *drugi subjekt*, ki dobi svojo vrednost glede na to, ali se dejanje posreči ali ne (etični ali patološki subjekt): »Z razliko med etičnim in patološkim subjektom nismo hoteli opredeliti razlike med posrečenim in spodletelim 'delom ideologije'; nasprotno, hoteli smo pokazati, da ideologija v vsakem primeru deluje in da subjekt v vsakem primeru dobi mesto, ki mu v danem vrednostnem sistemu 'gre', odvisno od tega, ali reče 'pravo besedo' ali ne« (Lešnik, 1997, 153).

kjer deluje označevalec in ki sta medsebojno heterogena, pa je interpelacija¹¹⁵ (Močnik, 1997, 184–185).

- Individuum je interpeliran v subjekt prek lastne dejavnosti¹¹⁶ oziroma je subjektiviran s svojim dejanjem »za nazaj«, ker »se vsaka interpelacija opira na neko predhodno interpelacijo« (Lešnik, 1997, 40).

Slednje je tudi bistvo, kjer nam Lešnik (1997, 40–41, op. 102) s pomočjo Freudove »teze o dveh dogodkih« pojasni to »verigo interpelacij-'subjektivacij'«: »/S/am zase insignifikantni dogodek, navzoč zgolj kot spominska sled, ki 'deluje kot tujek' (Freud), postane 'signifikanten' zaradi vstopa drugega dogodka (na primer 'prebujenja seksualnosti') in dobi to, čemur bi v skladu z našo konceptualizacijo rekli 'vrednost ali teža travme'.«

Učinek te strukture je (po)ustvarjanje in cepljenje subjekta, ker se subjekt ob praznini enega označevalca vedno razcepi v subjekt, ki išče drugega označevalca, ker »kot tak« brez označevalca sploh ne obstaja. Pri vprašanju interakcije med subjekti je ob tem jasno, da tudi »'neposredni odnosi' [med subjekti] v svoji vsakokratni ideološki določenosti konstituira subjekte, ki 'spontano' naslavljajo oz. prepoznavajo, priznavajo drug drugega kot subjekte« (Lešnik, 1997, 39–40).

Igro tako vsak v svojih okvirih igramo vsi in v njej smo svobodni toliko, kolikor se svobodno podrejamo Subjektu oziroma v razmerju do njega »delamo prav«, delamo tisto, kar je »v navadi«, kar je »treba napraviti«, kar »se napravi«. Subjekt prepozna in priznava svoje »pravo« mesto, saj je subjekt prav zato, ker je s tega mesta prepoznan in priznan: ta mehanizem pa poznamo, kot pravi Lešnik (1997, 43, op. 114), z imenom identifikacije.

Ne gre torej samo za bistveno razločevanje med »identiteto« in »procesu identificiranja« (Muršič, 2006, 53), ampak tudi za razmerje med identificirati (koga ali kaj) in refleksivno identificirati se (s kom ali čim) ter za zvezo med identifikacijo in vrednostmi (identifikacija je najprej identifikacija vrednosti). Tako je na podlagi te zveze identifikacija hkrati tudi »priznanje« identificirane vrednosti (Lešnik, 1997, 43, op. 114). Ta proces lahko poteka med Subjektom in subjektom, reproducira se

115 Interpelacija je izvorni koncept Althusserja in označuje dejanje, ko »ideologija naslavja posameznike kot subjekte, namreč v pomenu, ki mu ustreza, da ideologija *vzame* posameznika *kot* subjekt«. Z drugimi besedami: »Subjekt nastopi ('se konstituira') s postopkom, ki vključuje dejanje, enakovredno dejanjem 'imenovati (koga, kako)' ali 'nasloviti (se) na koga', s postopkom iz orožarne ritualnih praks v najširšem pomenu. Evidentnost subjekta, ta 'elementarni ideološki učinek', pa je posledica tega, da te prakse v celoti določajo in obvladujejo posameznikovo eksistenco« (po Lešnik, 1997, 37–38).

116 To pomeni, da je individuum vselej-že subjekt (Althusser), in vendar se vedno znova interpelira v subjekt kar sam; »ideološki subjekt z ideološko operacijo sebe samega potegne za lase in stopi sebi samemu na ramena« (Močnik, 1997, 185).

lahko med samimi subjekti in tudi kadar je subjekt sam; »kadar subjekt sam 've, kaj je prav', gre vedno že za vednost Subjekta« (Lešnik, 1997, 44).

Čar te teorije ni v tem, da je ekskluzivna in posebna, ko vsakokratno subjektivacijo zapira v verige označevalcev, »zadaj pa nič ni« (to je ni razlike, ki bi bila bolj pomembna od kakšne druge razlike), ampak v tem, da je uporabna v širokem polju tega, čemur pravim interakcijski prostor. Prav v antropoloških dosežkih s pomočjo teorije kulture je opazanje vseh vrst esencializmov, primordializmov, rasizmov, nacionalizmov, orientalizmov, eksotizmov in podobno znotraj antropološke produkcije pogosto še en »oddaljen pogled«, ki prisega na (vse večjo) raznolikost kultur. Če na raznolikost kultur pogledamo skozi subjekt, ki dela tisto, kar je »v navadi«, kar je »treba napraviti«, kar »se napravi«, pristanemo v središču etnografskega terenskega dela v postkolonialnih prostorih.

V postkoloniji je namreč za vsakega turista, popotnika, obiskovalca in potemtatem tudi antropologa pomemben označenec v vsej svoji ontološki prisotnosti, čistosti in posebnosti. To je najbrž mišljeno tudi v izrazu, ki je priljubljen med zahodnimi popotniki v Indijo: »Indije ne moreš razumeti, je dojeti, je začutiti – dobiš jo naravnost v obraz« (angl. *India into your face*). To je vera v neposredno doživljanje sveta, v katerem je »vse narobe« (primerjaj Jezernik, 1998), ali pa je – kot pravijo »popotniški eksperti« za Indijo – »vse tako zelo vznemirljivo«, in v tem je samo korak do vseh sprevrženih verovanj o esencialni drugačnosti »teh bitij« (ali pa »ljudi«), ki so nagnjeni k različnim povsem nerazumljivim in neracionalnim ravnanjem ter so nam včasih prav romantično všeč, včasih pa nam niso ravno blizu, čeprav jih nekako »razumemo«, ker se pač drugačnost danes tolerira *par excellence* (nismo rasisti, esencialisti, orientalisti, eksotisti, ker drugačnost sprejemamo »takšno, kot je«, v bistvu nam je »všeč«, »jo podpiramo«, »odkrivamo« in »iščem« in tako naprej).

Označevalec te vere v ontološkega označenca je seveda nedosegljivi Drugi, ki je samo še ena interpelacija v verigi interpelacij, na kateri se subjekt še enkrat, in vedno znova, potruди potrditi svojo subjektivacijo, da »je tako prav«. Tako se neposredni odnosi (med subjekti) odvijajo v spontanem prepoznavanju in priznavanju drug drugega kot subjektov, pravilno pa verjamejo in zaznavajo, da ima vse skupaj različno težo ali vrednost.

Problem torej ni v sami označevalni praksi, kjer je vedno na voljo dovolj označevalnega materiala za proizvodnjo pomena stvari, ampak je problem v veri, da stvari kot take same na sebi obstajajo, ne pa zgolj sproti in »za nazaj« izginjajo v simbolnem. To je tako tudi problem vsakokratnega razmerja med raziskavo in njenim zapisom.

V tem smislu je simbolni interakcionizem zelo udobna pozicija, saj »temelji na konstruktih drugega reda – torej na konstruktih konstruktov akterjev« (Muršič, 2001, 23). Tu ni ekonomskih in materialnih pogojev eksistence, za katere bi pričakovali, da nam *in vivo* razgrnejo surovo, krvavo, prepoteno in zgarano realnost. Tu so zgolj simboli, ki se medsebojno razporejajo v konstelacije, včasih se prežemajo v »sinkretizme«, drugič so zopet v binarnih opozicijah, tretjič so v hierarhijah in tako dalje.

Podobno je z interpretativno antropologijo Clifforda Geertza (1973), kjer interpretacije interpretacij oziroma rekonstrukcija mrež pomenov skozi etnografsko metodo gostih opisov (angl. *thick description*) pripelje do razumevanja kulture, materialni pogoji, neposredna realnost eksistence ali »čista praksa« pa ostanejo izven tega cilja: nemogoče jih je misliti, ker – glede na zgoraj povedano – v njih brez označevalne prakse ali simbolne produkcije ni nič ontološkega. Če jih ni v pomenjenju sprotne nastajanja »za nazaj«, jih kakor da jih ni tudi sicer ali – kakor rečemo – so »zamolčane«, »marginalizirane«, »izbrisane«, »pometene pod preprogo« in podobno.

Pri problemu odnosa med realnostjo in njeno konceptualizacijo smo tako v etnografski raziskavi prav tistih prostorov in trenutkov, ki so prežeti s pomenom in v katerih se na različne načine konstituira subjekt v zgodovinskem, vzročnem, praktičnem, eksistencialnem, utelešenem – skratka – konkretno-v-tem-svetu smislu, z vsemi implikacijami negotovosti, nepopolnosti, neizpolnjenosti, fluktuacije in zapletenosti, ki jih v bogatih in pogosto nepričakovanih obratih sestavlja življenje.

S tem širjenjem in poglobljanjem vprašanja interakcijskega prostora se vzpostavi vprašanje enote analize oziroma vprašanje obsega predmeta. Ali naj bo pozornost vsakokratne raziskave bolj usmerjena k interakciji ali bolj k prostorskim »danostim« ali naj bo pač oboje prepleteno že v načinu zrenja? Če naj bi bila v ospredju interakcija, se pojavi vprašanje izbora »relevantnih subjektov« znotraj nje in s tem povezanega obsega analize, saj zgornja poglavja govorijo o interakciji na različnih ravneh, ki se raztezajo med po eni strani neposredno izkustveno ravni intersubjektivnosti in po drugi strani idejnimi ravnmi medkulturnosti, orientalizmov in okcidentalizmov, kolonialnih preureditev prostora, religijskega sinkretizma, mednarodne politike in ekonomije, turistične industrije, transnacionalnih tokov in tako dalje. Če naj bi bil v ospredju prostor, se poleg »danosti« njegovih centrov in periferij ter spremenljivih meja pojavi vprašanje njegove vsakokratne vpetosti v sistem globalne ekonomije, (post)kolonializma, regionalizmov in njegova prepredenost z mobilizacijskimi ideologijami, nacionalizmi, separatizmi, spremenljivimi razporeditvami moči in podobno.

Pri različnih ravneh interakcij je tudi v primeru, ko se intersubjektivnost ujame v posamezne kulturne pasti, ki so, kot nam pokaže Gananath Obeyesekere (1990), zgolj distorzije realnosti »globokih motivacij«, ki prek procesov »simboličnega odmika« opravijo »delo«, tako kot svoje »delo« opravijo sanje v klasični interpretaciji sanj Sigmunda Freuda (2001), to manj stvar zavestnega učenja, kolikor so to nezavedni mimetični in protimimetični procesi oziroma imitativne igre (po Jackson, 2008, 12). Pri razumevanju drugih gre torej bolj za »slepo prepoznavanje« recipročnih gest, skupnih metafor, paralelnih podob in intencij, ki jih medsebojno delimo. Kar šteje, so empatična povezovanja, sinhrona interakcija in ogledala, ki si jih vzajemno nastavljam.

Ta dialektika pa vedno zaobseže številne dele ključnih izkušenj, pri katerih smo hkrati del singularnega, posebnega in takojšnjega sveta ter ujeti v širši svet, katerega horizonti so neskončni. Moč posameznika v tem pogledu ne »temelji« v splošnem političnem nadzoru, nadzoru nad resursi in kapitalom, ampak se v svojem modus vivendi nahaja v vseh kontekstih človekovega delovanja, tako imaginarnih kot materialnih. V tem smislu je izkustveni svet vedno tisti, ki sproti preplavlja in uničuje koncepte, kot so politika, zgodovina, ekonomija, pravo, religija, kultura in tako naprej (Jackson, 2008, 21–22). To je hkrati dopolnilni argument zgornji teoriji subjektivacije, ki vznikne iz intersubjektivnega, predvsem pa izkustvenega polja, kjer je poudarek na posamezniku, ki – hkrati, kot je sicer v pogostih primerih vnaprej subjektiviran (na primer v odnosu patron – klient ali v poniževalnih odnosih formaliziranega nasilja, ki ga država izvaja nad državljani) – nadzoruje svoj biti-v-svetu tako rekoč po svojih močeh, ki so seveda spremenljive, ne pa apriorne. Večinoma je od daleč videti, da v trenutkih in tudi dolgih obdobjih življenja trenutnega »stanja moči« preprosto ni mogoče spreminjati, toda moč je vedno prisotna na različnih ravneh, tudi znotraj okvirov hegemonije in njenih diskurzov.

Teoretsko vprašanje implikacij interakcijskega prostora in obsega njegove analize je torej vedno aktualno takrat, ko ga postavimo na lestvico razpona med globalnim in lokalnim ter pri tem upoštevamo še moč vsakokratnih vzpostavitvev subjekta. Da bi zajel interakcijski prostor kot celoto – ga razumel v prepletu med interakcijo in prostorom – ter tako ujel dinamiko predstavljanja, čutenja, izkušanja, nastajanja, spreminjanja, uporabe in propadanja prostora, se tukaj lahko naslonim na lastno etnografsko izkušnjo. Slednja nikoli ne more zajeti opisa »objektivnega stanja stvari«, ker prvič ne verjamem, da kaj takega lahko obstaja brez sprenevedanja o lastnih dispozicijah, ki jih nosim s seboj, in drugič, ker je to izkušnja prisotnosti, ki se osmišlja šele »za nazaj«, in to po drugih načelih, kot je bila »izkušena«.

Tukaj se bolj držim verjetja, da dosežem teoretsko »več« s tem, da k etnografiji pristopam *in medias res* in s sistematizacijo lastne izkušnje etnografskega terenskega dela (ETD) prispevam k razumevanju tistega dela interakcijskega prostora, ki vznikne kot »takojšnjost« iz srečevanj med šrilanškimi domačini in tujci. Drugače, kot je to pri »gostem« etnografskem opisu (Geertz, 1973a) oziroma pri etnografiji, tukaj verjamem, da je v neposredni in nereflimirani praksi ETD »(objektivno) stanje stvari« lahko resnično samo v redu intersubjektivnosti, ne pa v redu teorije.

Etnografski opisi neposrednih izkušenj šrilanških prostorov mi bodo v nadaljevanju služili kot preliminarni model za razumevanje konstrukcij prostora *per se*. Sem spadajo tudi tiste izkušnje, ki so bodisi predhodno bodisi *post festum* (ali – če hočete – »za-hodno«) vplivale na vsakokratne etnografske pozicionalnosti. Pri njihovem vsakokratnem izbiranju torej poskušam rekonstruirati dispozicije, ki so do njih pripeljale, in »delo (akademske) kulture«, ¹¹⁷ ki jih je v celotnem času moje raziskave spreminjalo. Sistematizacija pozicionalnosti je namreč poleg razumevanja »prostorjenja« (Muršič, 2006, 53) turistične Šrilanke, narave ETD in pripadajočih vplivnih dispozicij eden od teoretskih orientirjev, ki lahko vsaj delno osvetlijo izkušnjo etnografske prisotnosti.

5.2 Zgodba o prihodu

Zgodba o prihodu je žanr antropološkega pisanja, prek katerega je bilo v retrospektivi mogoče odkrivati, kako so antropologi (ne pa toliko antropologinje) razumeli prostore, v katere so »vstopili«, da bi izvajali etnografsko terensko delo. Medsebojno se seveda močno razlikujejo. Bronislaw Malinowski (1984) je leta 1922 v svojih *Argonavtih* zapisal:

Predstavlajte si sebe, kako nenadoma sedite obkroženi s svojo prtljago sami na tropski plaži, nedaleč stran od domorodske vasi, medtem ko splav ali čoln, ki vas je pripeljal, plove v daljavo. Ker ste se naselili v kompleksu bližnjih belih ljudi, trgovca ali misijonarja, nimate početi drugega kot takoj začeti svoje etnografsko delo. Predstavlajte si nadalje, da ste začetnik, brez predhodnih izkušenj, brez česarkoli, kar bi vas lahko vodilo, in brez nikogar, ki bi vam lahko pomagal. Beli človek je namreč trenutno odsoten ali kako drugače ne more ali noče izgubljati niti trenutka

117 Gananath Obeyesekere (1990) je koncept »delo kulture« izvedel iz freudovskega psihoanalitičnega koncepta »delo sanj«. V grobem pomeni orodje za analizo tistih skritih plati in želja človekovega življenja, ki so tako ali drugače tabuizirane, prepovedane, sramotne in skrite. »Delo kulture« naredi te vsebine na kolektivni ravni – tako kot Freudovo »delo sanj« na individualni ravni – znosne in ravno prav sprejemljive, da lahko ljudje živimo (spimo) z njihovo (po)močjo naprej, ne da bi nas bilo ob tem sram ali bi se počutili krive (bi se prebudili). Bistveno gonilo »dela kulture« je proces simbolične transformacije, ki neposredne vsebine »globokih motivacij« kultivira na tako raven in skozi takšne medije, da niso moteče za družbeni red in standarde spodobnosti.

svojega časa z vami. Natančno to opiše mojo prvo iniciacijo v terensko delo na južni obali Nove Gvineje. Dobro se spomnim dolgih obiskov vasi v prvih tednih; občutka brezupa in obupa po številnih trmastih, toda neuspešnih poskusih, ki so mi v celoti preprečili, da bi prišel v pravi stik z domorodci ali da bi si priskrbel kakršnekoli materiale. Imel sem obdobja obupanosti, ko sem se zakopal v branje romanov, ker človek lahko začne v napadu tropske depresije in dolgčasa piti.

Predstavlajte si potem sebe, da sami ali v družbi svojega belega posrednika prvič vstopite v vas. Nekateri domorodci se zgrnejo okoli vas, posebno če vohajo tobak. Drugi, bolj ponosni ali starejši, obsedijo, kjer so. Vaš beli družabnik ima svoje rutinske načine ravnanja z domorodci in niti ne razume niti ga prav veliko ne zanima način, na katerega boste k njim morali pristopiti vi kot etnograf. Prvi obisk vas pusti z obetavnim občutkom, da bodo, ko se boste vrnili sami, stvari lažje. Takšno je bilo vsaj moje upanje.

Ubogljivo sem se vrnil in takoj zbral okoli sebe občinstvo. Nekaj komplimentov v pidžinski angleščini z obeh strani in nekaj izmenjav tobačka so vzpostavili atmosfero vzajemne naklonjenosti. Nato sem poskusil delo potisniti naprej (Malinowski, 1984, 4–5).

Malinowski potem nadaljuje s tem, kako se je začel učiti imen za razna orodja, kako je bila pidžinska angleščina nezadostna za normalno sporazumevanje in tako naprej.

Drugačen primer od zgodbe prihoda tega začetnika etnografske metode je bil vstop Clifforda Geertza in njegove žene na balijsko lokacijo, ki je ena najbolj znanih zgodb prihoda v zgodovini etnografskih zapisov. Na podlagi te zgodbe je Geertz potem v enem najbolj odmevnih klasičnih besedil simbolne antropologije, *Zapiski o balijskih petelinjih bojih* (Geertz, 1973b), »gosto opisal« svoje »petelinje boje«. Vstop Clifforda Geertza je tukaj dramatičen, napet, nevaren in »akcijski«, saj ga je skoraj ujela policija, ker je bil prisoten pri petelinjih bojih, ki so bili na Baliju prepovedani. Z ženo sta morala pred policisti bežati, izvlekla pa sta se s treznim in umirjenim odgovorom, ko ju je sumničav policist ob insceniranem mirnem sedenju na neki verandi vprašal po informacijah v zvezi s petelinjimi boji. To ju je lansiralo v skupnost, ker sta s tem dogodkom prišla v središče pozornosti lokalnih debat in opravljanja, pri čemer so seveda o njima vsevprek govorili pozitivno. Geertz je zapisal takole:

Biti ujet ali skoraj ujet v oblastni raciji mogoče ni ravno recept, ki bi ga bilo mogoče posplošiti za dosego razmerja, te misteriozne nujnosti

antropološkega terenskega dela, toda kar se mene tiče, je to delovalo zelo dobro (Geertz, 1973b, 416).

Med realnostjo ter različnimi žanri in vrstami pisanja pa se vedno lahko zgodi tudi precejšen razkorak. Etnografsko terensko delo je že nekaj desetletij skupaj z etičnimi vprašanji terenskega dela, diskurzivnimi praksami in nastajanjem etnografskega pisanja v samem središču antropološke teorije kot tisti nujni del raziskave, ko se gremo raziskovanje raziskovanja. Morda je k temu med drugimi veliko pripomogel škandal, ki je nastal ob izidu (1967) osebnega dnevnika Malinowskega (angl. *A Diary in the Strict Sense of the Term*).

V njem je bilo namreč razvidno, da niti avtoritativni utemeljitelj terenskega dela, ki so mu sledile cele generacije antropologov, ni mogel na medosebni ravni povsem razumeti domačinov, s katerimi je bival in delal. Še več, niti sprejemal jih ni, kot tudi oni niso povsem razumeli, zakaj jim postavlja »neumna vprašanja« (Kuper, 2000, 39; Šterk, 1992, 334). Ob branju starih etnografij so antropologi začeli odpirati številne probleme, ki so bili predhodno neopaženi in ki so se nanašali na status discipline v sodobnem svetu. V antropologiji so se zgodili tudi drugi škandali, kot je na primer napad Dereka Freemana (1983) na še eno svetinjo svetovne antropologije, Margaret Mead, pri čemer je s svojo lastno evidenco na Samoi zavrgel Meadino verzijo kulturnega determinizma z istega terena (za nadaljnje škandale v antropologiji glej geslo *Scandals, anthropological* v Barnard in drugi, 2002, 501–503).

Ti problemi in škandali so povezani z razumevanjem (neevropskih) »drugih«, ki so na piedestalu kolonializma desetletja pomagali oblikovati temeljno identiteto discipline (glej Stocking, 1983). Kritika klasične antropologije je na eni strani prihajala s strani postkolonialnih »domaćih antropologov«, ki so se izobrazili na zahodu in opravljali svoje terensko delo »doma«, na drugi strani pa s strani urbanih refleksivnih študij, ki so profilirale tako imenovane »adjektivne antropologije« (Stocking, 1983, 4) ter s tem vedno bolj razbijale predmet discipline na številne epistemološke in etične probleme terenske metode. Nove teoretske alternative, ki so izvirale iz kritike starih konceptov, niso ustvarile temeljev za teoretske integracije, ampak so zgolj širile antropološke perspektive in relativizirale nastajanje antropološkega védenja (pregled glej v Muršič, 1999). Tovrstna kritika se je zgodila tudi eksplicitno v okviru antropologije Šrilanke (Goonatilake, 2001).

Kaj se je torej dogajalo v prvih dneh mojega srečevanja s šrilanškimi prostori? Februarja 2003 sem prvič z letala videl redko poraščeno obmorsko pokrajino Šrilanke in pristal na edinem mednarodnem letališču Bandaranaike ob kraju Katunayake na zahodnem delu otoka, dobro uro oziroma 30 kilometrov stran od glavnega mesta

Colombo. Ko sem zgodaj zjutraj stopil na stopnice letala, je vame buhnil vlažen in kljub jutranji uri že dokaj vroč tropsko-obmorski zrak, ob katerem sem takoj pomi-slil, kako bom v takem parnem loncu sploh zdržal dva meseca. Med septembrom in februarjem je sicer v tem delu otoka, pa tudi v večini obalnega dela Šrilanke, povprečna temperatura od 25 do 27,5 °C, med marcem in avgustom pa od 27,5 do 30 °C (Somasekaram in drugi, 1997, 20–21). Ni torej videti, da bi bilo to kakorkoli neugodno, saj so to praktično idealne poletne počitniške temperature! Seveda pa je relativna vlažnost zraka otoka od 70 % podnevi do 90 % ponoči, s tem da med februarjem in avgustom v severnih, severozahodnih in jugovzhodnih delih otoka podnevi pade na okoli 60 % (Somasekaram in drugi, 1997, 22). Tropsko šrilanško podnebje je torej bistveno drugačno od na primer evropskega celinskega in sredozemskega podnebja poleti, predvsem zaradi relativne in stalne vlažnosti zraka ob obalah, čeprav je v poletnih mesecih v obmorskih krajih Evrope podnebje dokaj podobno, morda še posebno pred nevihtami (čeprav to ne pomeni, da je na Šrilanki ozračje ves čas naelektreno ali kakorkoli neugodno; le nekaj dni aklimatizacije je potrebnih, da vse skupaj postane povsem znosno in prijetno).

Hipno spremembo iz zimskega februarja v Sloveniji, ko sem se po slabih 24 urah prek neskončnih letaliških struktur prestavil v »trome«, sem torej zelo jasno občutil kot splošno drugačno in otoku inherentno, da ne rečem esencialno lastnost. Ta »logika prvih vtisov«, ki je prepojena z dvojnostjo anksiozne pozornosti in masko hladnega ponosa, je – verjamem – izkušnja večine sveže prispelih popotnikov v postkolonialne svetove, pa naj se ti nahajajo v geografsko »tretjem svetu«, »državah v razvoju«, »na Orientu«, »na globalnem jugu« ali pa znotraj zahodnih svetov v prostorih diaspor in multikulturnih mest. Poleg tega prvega vtisa »dihanja tropskega zraka« pa so toliko pomembnejši prvi neposredni vtisi okolja, časa in soljudi.

Kako lahko govorim o neposredni pojavnosti ljudi, ki so takrat, nekega jutra v februarju 2003, pristali na letališču Bandaranaike? Podobno kot pri zmotnem vtisu o splošno radikalno drugačnem podnebju lahko kvečjemu govorim o percipirani pojavnosti ljudi. Pet čutov imam: vid, sluh, otip, vonj in okus. Od tu naprej mi ostanejo interpretacija, asimilacija, integracija, klasificiranje, kategoriziranje, razumevanje, abstrahiranje, stereotipiziranje in – reprezentacija (kar pravzaprav počnem sedaj, z zapisom). V šrilanškem prostoru sem kot »preveč svetlopolta« pojava nenadoma vidno izstopal. Kljub temu da so nekateri Šrilančani in Šrilančanke precej svetlopolti (svetla koža je tudi tam, tako kot drugod po južni Aziji, lepotni ideal) in imajo tudi svoje »temnopolte ljudi«, ¹¹⁸ predvsem pa, da so izkušnje s svetlopoltimi tujci na

118 Pogost, nekoliko šaljivo-žaljiv vzdevek med prijatelji za tiste, ki so nekoliko temnejše polti, je *kalu*, kar pomeni dobesedno črni.

Šrilanki v vseh oblikah, od zgodnjih popotnikov in kolonialnih administratorjev do sodobnih poslovnih, razvojnih, prostovoljskih, postkolonialnih, turističnih in podobnih pojavnosti daljše od petsto let, mimo prav konkretnih občutkov izstopanja svetlopolti prišlek v tem prostoru ne more.

V tem začetnem »kulturnem šoku« nisem prav dobro vedel, kaj bi počel z lastnim telesom, saj se mi je zdelo, da sem neprestano na številnih očeh. Kakšne možnosti odziva sem imel, da bi bile vsaj kolikor toliko konvencionalne oziroma okolju in priložnosti primerne? Prva možnost je bilo stoično potrpljenje in ignoranca oziroma neodzivnost – obnašanje, ki je, kot sem kasneje imel priložnost pogosto opazovati pri svežih prišlekih, še najbolj pogosto. Druga možnost je bil nasmeh, saj so domačini navadno tisti, ki ga sprovcirajo prvi in je s tem vzpostavljena podlaga za morebiti »kaj več kot zgolj očesni stik«. Tretja možnost je bila, da bi v zijala lahko zijal nazaj in se na ta način »dogovoril«, kdo in kaj je kdo potem, ko se očesni stik konča. Tukaj se konvencionalne možnosti praktično končajo, saj bi vse drugo (dvig obrvi, neposreden namig v smislu »kaj hočeš«, dvig roke v pozdrav, vprašanje ali nagovor in podobno), si predstavljam, bilo že čudaško vedenje ali manipulacija in bi bilo za »socialno realnost« ali vsakdanji javni red bolj ali manj nenavadno, čudno, izstopajoče in morda tudi žaljivo.

Čisto logično je, da sem se oprijel prve možnosti, ignorance, saj sem bil nenazadnje kljub anksiozni budnosti od prekladanja po letališčih in dvanajsturnega poleta dokaj zbit ter ob peturni časovni razliki tudi tako rekoč »sredi noči zjutraj«. Nenazadnje je to bilo samó letališče, kjer je človek do drugih ljudi anonimen *par excellence*. Med belci najbolj priljubljena ignoranca sicer v šrilanških prostorih na splošno ne pripelje prav daleč. Vsekakor s tem prišlek ne doseže miru in »časa za razmislek«, ampak prej podžge odločnejše prijeme. Ta odziv namreč tudi tisti domačini, katerih delo je iskanje turistov, najbolje poznajo in ga tudi pričakujejo. Pravi čudež bi bil, če ne bi nanj imeli bolj ali manj utrjenih modelov nadaljevanja komunikacije. Teh je cela paleta in imajo, tako kot zgornje možnosti odziva na »kulturni šok« tujca, svoje omejitve.

Takoj zatem sem se soočil z vstopom v *državo* Šrilanko.¹¹⁹ V predprostoru letališča je množica ljudi v gruči čakala pred nekaj deset okenci za kontrolo dokumentov. Kakšne pol ure se ni zgodilo nič. Ljudje so potrpežljivo stali, kramljali ali zgolj budno opazovali, kaj se dogaja spredaj, nekateri so kadili, drugi so se ukvarjali z nemirnimi otroki in podobno. To so bili »domačini z vseh vetrov«: Sinhalci, Tamilci, Indijci, Muslimani, Burgerji, Malezijci in tako dalje, med njimi pa je tu

119 Pravzaprav sem se s tem soočil že v letalu, saj so prijazne stewardese pred pristankom gostom razdelile formularje, v katerih državno statistiko zanima, od kod si, koliko časa boš ostal na otoku, kaj boš tam počel in podobno.

in tam bil še kakšen mlajši posameznik ali parček iz zahodnega ali kitajskega, bližnjevzhodnega, izraelskega, latinskoameriškega in drugih svetov; »popotniki z vseh vetrov«, med katerimi sem po stilu potovanja z nahrbtnikom takrat svoje mesto našel tudi sam.

Ko so v tej zgodnji jutranji uri na svoja delovna mesta končno prišli cariniki in policisti ter drugi letališki uslužbenci, se je ta nepregledna gruča ljudi sočasno zganila in se spustila v zadržan boj za pristop h kratkim koridorjem, ki so vodili do okenc. Presenečalo me je dejstvo, da se je to dogajalo na edinem mednarodnem letališču otoka. To je bil torej najbolj pogost vstop za ljudi v državo Šrilanko, saj je od leta 1984 ladijski potniški promet med Indijo in Šrilanko zaradi vojne zaprt.

Po obvezni menjavi valute v letališki stavbi sem z velikim nahrbtnikom in obut v težke pohodniške čevlje ignorantsko prehodil kakšnih dvajset metrov dolg špalir ljudi, ki so prišlekom z gestami in klici živahno ponujali prevoz, v večini seveda do kakšne ure ali več oddaljenega Colomba. V priljubljenem popotniškem vodniku *Lonely Planet*¹²⁰, o katerem sem podrobneje pisal v poglavju o reprezentacijah turistične Šrilanke, je o teh ljudeh naslednje opozorilo:

Preprodajalci [angl. *touts*¹²¹] (ki se včasih zakrinkajo v uradnike) so zbrani v drugi dvorani za prihode, kjer čakajo na od časovne razlike utrujene [angl. *jet-lagged*] obiskovalce. Lahko da se ti približajo s trditvijo, da je iz tega ali onega razloga (npr. nekje je ravno razneslo bombo) nevarno potovati naprej brez spremstva. S tem poskušajo doseči, da se turist za lastno varnost na mestu samem prijavi na neko turo (Cambell in Niven, 2001, 138).

»Turistična infrastruktura« transferjev do hotelov me – kot determiniranega nahrbtnikarja, ki potuje v lastnem aranžmaju, torej čim bolj v skladu s predstavo o tem, kako potujejo tudi domačini (poceni in počasi) – ni zanimala. Sem si pa pred

120 Odvisnost od popotniških vodnikov, tako s strani popotnikov kot s strani ponudnikov sob, je pomembna, saj je to, da se informacija o lastnikovih rezidencah nahaja v popotniškem vodniku, bistveno za pridobivanje gostov. Na tem mestu naj zgolj omenim, da so popotniški vodniki (in med njimi najpomembnejši *Lonely Planet*), ki jim domačini na splošno rečejo kar »knjiga« (angl. *the book*), že v osnovi znanilci neke druge, turistične Šrilanke, v katero so otok in njeni ljudje kot tudi država le deloma vpeti. Vodniška omrežja *Lonely Planet*, *Footsteps* in še katerega znanega vodnika ter spletnih strani, kot je na primer popularni www.hostelworld.com (citirano 24. januar 2010), s svojimi vključevanji in izključevanji, ocenami, kategorizacijami in podobno krojijo realnost mladinskoturističnega, nahrbtnikarskega ali popotniškega sveta. Od tovrstnih »rejtingov« so obstoječi mladinski hoteli po vsem svetu neposredno in življenjsko odvisni, položaj drugih ponudnikov sob pa je seveda ob tem tekmovanju še toliko bolj negotov.

121 Angleška beseda *tout* v slabšalni obliki pomeni »osebo, ki vsiljivo privablja kupce«. V glagolski obliki pa zlasti za britansko angleščino pomeni tudi »privabljeti z vpitjem; ponujati svoje blago« (Krek, 2005–2006, 2018). Če obe pomenski obliki združim, dobim dokaj natančen opis teh prodajalcev, ki delujejo na bolj ali manj vsiljiv način, pri čemer pogosto tudi vpijejo. Tako prodajanje in preprodajanje turističnih storitev je seveda zelo raznoliko ter dinamično prepleteno z različnimi interakcijskimi mrežami in sprotnimi invencijami.

nadaljevanjem poti najprej zaželel kakšen vrček hladnega piva. Sonce je ravnokar vzšlo, temperatura je rasla in nasproti letališke stavbe sem – idealno – čez cesto opazil nekakšno okrepevalnico. Takoj mi je bilo ob naročilu piva dano vedeti, da alkoholnih pijač tam ne prodajajo. Vtis sem imel, da me je natakar ob tem prvem nesporazumu v Šrilanki nekoliko grdo pogledal in mi ob »nič piva tukaj, samo osvežilne pijače« (sinh. *no beer, only soft drinks here*) ponudil ingverjevo pivo. »Samo da je pivo,« sem si mislil in v roke dobil to odurno sladko, vendar okusno pekočo brezalkoholno gazirano pijačo.

Iz vodnika *Lonely Planet* sem se tudi poučil, da se ob letališču nahaja prostor, od koder naj bi do Colomba vozili avtobusi. Na tem nekakšnem križišču dveh poti se mi je ob čakanju na avtobus pridružila peščica radovednih domačinov. Zagotavljali so mi, da na avtobus čakam zaman, ker ob nedeljah avtobus do Colomba ne vozi, torej je bolje, da vzamem taksi. Trmasto sem vztrajal, da bo avtobus pač prišel in da jim preprosto ne verjamem. Ta pogovor je trajal kakšne pol ure. Eden od domačinov mi je vmes nekoliko nestrpno rekel, da ne smem »biti tak« ter da moram zaupati ljudem in jim verjeti, kar mi pravijo (saj so oni pošteni ljudje). Slednjič sem sprejel ponudbo enega od njih, da me odpelje na prvo, kakšen kilometer oddaljeno vaško postajo, od koder bom lahko z avtobusom prišel do Colomba. Njegova cena za to je bila 300 šrilanških rupij, za avtobus do Colomba pa sem plačal 15 rupij.

Sprevodnik na avtobusu, kjer sem sedel v zadnjem delu, je vzel od mene bankovec za 50 rupij in se prerinil proti ospredju vozila. Nervozno sem mu sledil s pogledom in ga poskušal opomniti, da mi je dolžan preostanek denarja. Ko mi je slednjič uspelo, me je odpravil z medlo in nejasno gesto; občutek sem imel, da se preprosto pretvarja, kako zaposlen da je z vozovnicami drugih potnikov. Moji notranji boji so trajali še kakšnih deset minut, ko mi je mimogrede spretno izmed prstov in iz dlani, v katero je pospravjal bankovce in kovance, potegnil preostanek.

V Colombu sem, tako kot vedno v neznanem mestu, imel težave z orientacijo. Prvi, ki sem ga vprašal za pot do v vodniku izbranega hotela, me je samo debelo gledal. Potem sem začel raje spraševati za pot do železniške postaje, ki je bila dobro izhodišče do hotela. Mlajši moški je za napotek želel 10 rupij. Ko sem se uprl, je zahteval vsaj cigareto (neprestano sem namreč nervozno kadil). To sem mu dal in se peš prebil do železniške postaje (na motorni trikolesni taksi nisem niti pomislil, ker sem bil prepričan, da ga bom mastno preplačal oziroma da me bo taksist krožno vozil po mestu in si s tem nabiral kilometre.) Ustrežno ulico, ki je bila v predelu Colomba 1 (Fort), sem našel sam in mimoidočega vprašal za hotel. Ko je s prstom pokazal na stavbo nedaleč stran, sem mu avtomatsko ponudil nekaj drobiža, češ

– »sem se že naučil, kako je tukaj treba«. S širokim nasmehom je mahal z rokami pred seboj, da ne. »Aha,« sem pomislil, »plačilo za informacijo v Colombu najbrž ni pravilo (prav lahko, da je celo izjema), najverjetneje je vse skupaj stvar dogovora oziroma dogovarjanja.«

Hotel je bil pod upravo YMCA (angl. *Young Man's Christian Association*). Standard sobe je bil – po pričakovanju – osnovni in komaj vzdržen. Ko sem s prijaznim receptorjem razčistil, kaj pomeni soba s »fenom«, ki je bila edina še prosta in je bila logično dražja od tiste »brez fena«, sem se naselil v skoraj prazen prostor s posteljo brez dodatne rjuhe, preprostim obešalom in nezastekljenimi okni. Skupni balkon je vodil do drugih sob, »fen« pa je bil velik ventilator, kakšnih 70 centimetrov v premeru, ki je bil grozeče decentrirano obešen pod stropom nad posteljo.

Prijetno vznemirjen sem se napotil po glavnih ulicah colombovega Forta proti morju in se sprehodil po Galle Face Green – obmorskem sprehajališču, kjer je ob večerih zbranih toliko ljudi in družin, ki sproščeno preživljajo svoj prosti čas, se igrajo z otroki, jedo, kramljajo, se sprehajajo, spuščajo papirnate zmaje in podobno, da je vse skupaj videti, kot bi se na primer znašel na kakšnem večjem festivalu. Vonj, vlaga in hrumenje indijskega oceana dopolnjujejo ta prostor v nekakšen živahen dramatičen tropski prizor, na katerem pa za tujca ni in ne more biti miru. Ljudje želijo s tujcem komunicirati, trgovati, se šaliti, ga animirati, da se ne bi počutil sam oziroma da bi morda mimogrede od njega padla kakšna rupija. Nakano, da bom na kakšni od številnih klopi ob oceanu v miru prebiral knjigo, sem hitro opustil in se napotil v bližnji hotel Galadari ter se med gosti edini usedel na lepo urejen zunanji vrt (vsi ostali so bili v klimatizirani notranjosti restavracije), od koder sem imel pogled na kuharja, ki je z dvema kovinskima ploščama v rokah na žaru glasno pripravljaj *kottu rotti* (angl. *kotthu rotty*).¹²² To sicer preprosto jed so v tem nekoliko boljšem hotelu pripravljali bogato z začimbami. Tako je ostal v spominu še eden od pomembnih prvih »vtisov drugačnosti« Šrilanke – okus. Takrat nisem vedel, da je bila praktično edina stvar, ki me je v tem kottu rottiju presenetila, okus kardamoma. Toda za takrat to tudi ni bilo pomembno. Pomemben je bil vtis drugačnosti oziroma »pozitivni« kulturni šok.

Kasneje, pod večer, sem se peš odpravil – skupaj z vsemi pomembnimi dokumenti (letalsko karto, zavarovalniško polico in podobno), ker pač nisem zaupal varnosti hotela – v drugi predel mesta, Slave Island. Na poti sem zavijal v ozke uličice ter

122 Ta jed je pripravljena na osnovi *rottija* (angl. *rotty*) – iz moke in vode pripravljenega testa, v katerega je zavita bodisi začinjena zelenjava ali jajce bodisi ribje, piščančje ali goveje meso. *Rotti* kuhar razseka z ročnima kovinskima ploščama na naoljenem žaru skupaj z zelenjavo ali mesom ali jajcem. Ta jed je precej podobna azijskim rezancem, najpogosteje pa jo pripravljajo »za s seboj« ob večerih, v posebnih pomičnih kuhinjah ali kuhinjskih kočah na ulicah šrilanskih mest.

bil povsem očaran nad raznobarvnimi in raznolikimi verandami bivalnih prostorov. Zelo mi je bilo žal, da s seboj nisem vzel fotoaparata, saj bi to slikovitost takrat z veseljem »dokumentiral«, čeprav ne bi vedel, čemu bi mi ta »dokumentacija« služila, drugo vprašanje pa je bilo tudi, kako bi se na to odzivali ljudje, ki so mi ves čas radovedno sledili s pogledom, kjerkoli sem že hodil.

Na eni od osrednjih ulic se je potem trlo toliko ljudi, da v naslednjem trenutku nisem več vedel, kje se nahajam in v kateri smeri je znani Galle Face Green. Pristopil je bradati možak v starem zamazanem *sarongu* in z manjšim turbanom na glavi ter začel hoditi z menoj vstric. Očitno je bil zvodnik ali pa se je vsaj postavil v to vlogo. Živahno je govoril, gestikuliral, si sesal palec in se me ves čas bežno dotikal. Občutek sem imel, da so njegove roke vsepovsod in da bom – če bo šlo tako naprej – slednjič ostal brez česa pomembnega. Preusmeril me je na nekakšen trg, kjer so v gruclah sedele cele množice ljudi in se sproščale v večernem »hladu«. Od strani sem ujel glasen »ne hodi (tja)« (sinhl. *don't go*), številni glasovi so me potem še naprej mimogrede nagovarjali z vsem mogočim, s kotičkom očesa sem nekje zgoraj opazil transparent z napisom »Ni pomembno, ali si gej ali lezbijka, dobrodošel ...« (angl. *Don't matter if you are gay or lesbian, welcome ...*).

Okolico sem videl vse bolj kaotično in neobvladljivo. Starca sem se otrešel tako, da sem se prerinil do nekakšnega kioska, toda v tistem trenutku je torba, ki sem jo imel čez rame, nekoliko zaostala za menoj, da sem jo moral k sebi potegniti na silo. Izboril sem si nekaj prostora in našel človeka, ki je za silo razumel angleško, toliko da mi je pokazal smer proti morju. Ko sem slednjič olajšano ponovno sedel na Galle Face Greenu, sem našel napol odprto zadrgo na notranji strani torbice in bil v tistem trenutku resnično zgrožen, kaj vse bi se mi lahko zgodilo (ostal bi brez potnega lista, letalske vozovnice, plačilne kartice, denarja in tako dalje).

Do hotela sem imel kakšnih petnajst minut hoje po neosvetljeni cesti, mimo številnih zapor in z vrečami peska utrjenih postojank, kjer so zdolgočaseni vojaki nadzorovali promet in dogajanje v javnem prostoru. Fort je kot upravno središče s pisarnami in bankami najbolj zastražen predel Colomba, saj je bil v preteklosti prav ta predel najbolj pogosta tarča samomorilskih bombnih napadov Tamilskih tigrov in drugih organizacij, ki se borijo za odcepitev severnega in severovzhodnih predelov otoka od države Šrilanke.

Ob radovednih pogledih in nasmehih vojakov sem avtomatično kimal v pozdrav. Včasih me je kateri od njih prosil za cigareto, me vprašal, od kod prihajam (sinhl. *Where from?*), toda kaj več od tega bežnega pogovora z njimi tudi kasneje, ko sem se gibal po Colombu, nikoli ni prišlo.

Nekaj ulic od hotela je bila ob prometni cesti odprta čajnica in trgovinica, kjer so se ustavljali naključni mimoidoči, predvsem pa taksisti trikolesnikov, ki so si navadno privoščili čaj, *betel*¹²³ ali prigrizek, s kom poklepotali in podobno. Podobne »nočne postojanke« so odprte tudi v drugih predelih Colomba, kot tudi v drugih, nekoliko večjih mestih Šrilanke (Kandy, Matara, Galle, Anuradapura, Trinkomalea in tako dalje). Nekdo je od tam pristopil in me vprašal, ali si morda želim kakšno pivo. »Kje pa ga dobim?« sem ga vprašal. »Pridi, pridi za menoj,« je bil takoj v akciji. Pritlični »pub«, kamor me je pripeljal, je bil komaj kakšnih dvajset metrov od obljudene čajnice, čeprav diskretno skrit za vogalom. Poleg točenja alkoholnih pijač so tam pripravljali tudi prigrizke, pražen riž ali rezance z morsko hrano, piščancem, govedino ali svinjino.

Moj »vodnik« je teatralno vstopil pred menoj in me z razširjenimi rokami vabil k mizi, mi ponudil stol ter me s širokim nasmehom vprašal, ali je tako v redu, potem pa hitro poskrbel, da sem na mizo dobil pivo in jedilni list. Pristopil je še lastnik lokala in mi poskušal sugerirati, kaj bi lahko jedel. Lačen niti nisem bil, toda hitro odvijajoča se situacija je bila slednjič videti, kot da sedaj že *moram* naročiti hrano. V tej zmedu vprašanj in odgovorov ter pojasnjevanj sem slednjič pristal na hišni praženi riž (navadno mu angl. rečejo *fried rice special*), kar vključuje vse vrste mesa in zelenjave z rižem, čez vse skupaj pa je dodano še praženo jajce. Na listek napisan račun je bil seveda za Šrilanko zelo visok, kar 700 šrilanških rupij (to je okrog 6 eur).

Takrat nisem vedel, da je ta račun vključeval tudi provizijo za »vodnika«, ki me je pripeljal v lokal. Lastnik mu jo mora dati, sicer tvega takšno ali drugačno maščevanje ali vsaj slabe govorice. Sam sem se ob vsem skupaj ves čas počutil nelagodno, saj me je celotna situacija dobesedno prehitela, da bi se sploh lahko o čemerkoli sam odločil. Vse se je odvijalo kot po dobro utečenem scenariju, kjer se je na koncu zdelo, da moram biti za vse skupaj pravzaprav hvaležen, saj mi o ničemer ni bilo treba nič misliti, hkrati pa so tako dobro poskrbeli zame.

Po tem intenzivnem dogajanju dneva in večera sem si definitivno želel samo še intimnosti hotelske sobe, kjer sem prve vtise o Colombu vznemirjen tipkal v dlančnik, ki sem ga skupaj z zložljivo tipkovnico imel s seboj, da bi ga uporabljal kot osrednji dnevnik in ob vrnitvi domov besedilo elegantno prenesel v računalnik. Ne spomnim se več, koliko sem tisti večer napisal, ker je bilo vse skupaj bolj podobno pisalni diareji kot premišljenemu opisu dogajanja. K sreči

123 *Betel* je sestavljen iz betelovega lista (*Piper betle* – zimzelena plezalka) in palminega semena (angl. *areca nut* oziroma tudi *betel nut*). Ta orešček ali seme je grobo razrezan zavit skupaj z različnimi drugimi zelmi in začimbami (na primer limetin list, kardamom, žbice, tudi tobakov list in podobno) v list *betela*. Ta zvitek se žveči, kar učinkuje osvežilno oziroma stimulatивно, kot na primer čaj ali kava. Betelovi listi sicer igrajo tudi pomembno simbolično vlogo pri sinhalskih porokah.

sem namreč naslednji dan na Galle Face Greenu do kolen stopil v morje. Prvi večji val mi je zlahka prišel čez pas in mi zalil platneno torbo, v kateri sem seveda še vedno imel vse, od potnega lista, letalske karte, zavarovalne police in tako naprej, kot tudi dlančnik (najpomembnejši dokument terena, ki ga etnograf nikakor ne sme zgubiti, je dnevnik). Seveda se dlančnik ni več odzival, tudi potem, ko sem ga že nekaj dni sušil na soncu. Tako sem (k sreči) že drugi dan izgubil zapisane »podatke«. ¹²⁴

Prvo noč ventilatorja nad posteljo nisem vklopil, ker nisem bil prepričan, ali je dovolj dobro pritrjen (čez leta sem v časopisu dejansko bral o nesreči z ventilatorjem, ki se je nekemu zrušil na glavo in ga grdo porezal), predstavljal pa sem si tudi, da se bom zaradi prepriha prebudil z glavobolom. Takrat nisem vedel, da ventilator poleg prijetne sapice, ki blaži potenje v vročih vlažnih nočeh obalne Šrilanke, uspešno onemogoča tudi komarjem, da bi letali naokoli. Spal torej nisem praktično nič, ker sem se celo noč boril s komarji in se prepoten premetaval po mehko vdrtem ležišču, kjer sem zaradi navade pogrešal tudi rjuho, s katero bi se pokrtil.

Naslednje jutro sem se moral iz hotela YMCA izseliti, ker so potrebovali sobe za skupino otrok, ki je bila napovedana, da od nekod z otoka prihaja v Colombo. Prostor sem dobil v skoraj sosednji stavbi: *Ex Serviceman Institute* (v nadaljevanju ESI). Ta »hotel« je bil v bistvu institucija, namenjena upokojenim Šrilančanom, ki so služili vojski, uporabljajo pa jo lahko tudi člani njihovih družin. Na otoku morajo ljudje, tako kot povsod po svetu, številne zadeve urejati tudi v svojih prestolnicah. Nekateri tako ali tako delajo tam in se domov vračajo zgolj ob koncih tedna oziroma med prazniki.

ESI je bivšim vojaškim uslužbencem ali njihovim sorodnikom omogočal poceni in čiste škatlaste sobe s skupnimi toaletami, v pritličju pa je imel gostilno v »kolonialnem stilu«, kjer so se gostje ob večerih zbirali in družili v svojih krogih. Odpiralni čas je imel šele popoldne od 17. ure naprej, zaprl pa se je okrog 23. ure. ESI je omogočal bivanje tudi tujcem, in sicer v sobah za 300 šrilanških rupij oziroma v skupnem dormitoriju za 100 rupij, ostalim Šrilančanom (nečlanom) pa ne. Poleg dežurnega menedžerja v recepciji je bil v zgornjih nadstropjih bolj ali manj vedno prisoten tudi sobar, ki je skrbel za oddajo sob in čistočo. Stalno prisotnih je bilo tudi kakšnih deset gostov, ki so v tem »hotelu« praktično živeli.

124 S tem dlančnikom sicer že na začetku nisem imel najboljšega občutka, saj je v navodilih za uporabo pisalo, da ima uporabnik za menjavo baterije tri minute časa. Po teh treh minutah bi se iz dlančnika izbrislali vsi podatki, kar bi bilo v mojem primeru enako, kot da bi izgubil dnevnik. Tudi sicer se znajo občutljive in sofisticirane tehnologije v tropskem podnebju dokaj nepredvidljivo obnašati. Bodisi da jih pokvari vlaga bodisi droben pesek, ki pride v vsako poro še tako robustnega ali tesno zloženega ohišja naprave.

Ko sem hodil po ulicah Colomba, sem z nelagodjem opazil, da so me ljudje gledali predvsem v roke. »Kaj imaš v rokah?« bi dobesedno pomenil ta pogled. Nekoč sem se ravno vrnil iz supermarketa Cargills,¹²⁵ ko je na vratih ESI stal eden od stalnih gostov, s katerim sem se pogosto zapletel v kratke šaljive pogovore. »Kaj imaš?« me je nagovoril. »Ah, nekaj vode,« sem odsotno bleknil. »Iiin toaletni papir!« me je zmagoslavno prekinil in nadaljeval, da ne razume, kako smo lahko Evropejci taki packi, če pa je voda pri »tistem opravilu« toliko bolj učinkovita. K sreči ni vedel (ali pa nisem vedel, da ve), da sem levičar, kar bi bilo za ta pogovor še bolj neugodno, saj je leva roka rezervirana za »umazana opravila«.

Počasi sem spoznaval, kako globoko nekompatibilen sem bil za povprečnega Sinhala: dolglas, bel, toaletni papir uporabljajoči, *sarong* noseči kadilski levičar, ki je imel rad pivo in se hkrati zanimal za *anāpānā* meditacijo. Prava karikatura zahodnjaka, napol potopljenega (in utapljučega se) v prostor Šrilanke. Na tem mestu je to tudi karikatura antropologa, ki je poskušal živeti kot domačini prek zunanjih znakov, kot bi sporočal okolici, naj ga sprejme v svojo »kulturo«, da bi se naučil več. Ta podoba se je postopno spreminjala, vse tja od (še vedno napol potopljenega) tankerja, ki pluje po šrilanškem prostoru ne glede na odzive okolice, do etnografske jadrnice, ki v svoja jadra lovi muhaste sinhalske sapice in pluje po ne preveč vzvalovanih zalivih Šrilanke sicer mogočnega Indijskega oceana.

Šele danes, po nekaj letih od zadnjega »terena«, sem prepričan, da o tem lahko kaj povem kot antropolog. Takrat sem šrilanški prostor doživljal osebno. Kot učečemu se posamezniku in tujcu se mi je spontano začel razvijati nov subjekt. Takrat še nisem videl, kako bom ta »novi« subjekt kasneje lahko prevedel v »etnografski« subjekt. Številni vtisi so se brez reda in smisla nalagali v spomin ter se tam urejali po parametrih, ki sem jih moral šele identificirati. Ko na to dogajanje danes gledam retrospektivno in z jasnim namenom, da pod številne izkušnje s tem prostorom potegnem še eno črto, za katero se pretvarjam, da je sklepna v konvencionalnem sosledju izpeljave antropološke raziskave, se med obema nivojema – tistim, ki sem ga doživel, in tistim, ki ga reprezentiram – razpira vrzel.

Ta prvi teren v Šrilanki je bil morda najbolj dragocen ravno zato, ker je bil tudi sicer prvi poskus izvedbe klasičnega etnografskega terenskega dela – približno takega, kot ga je recimo sistematiziral Bronislaw Malinowski. V zgodovini antropologije

125 Cargill je izvorno zasebna multinacionalna korporacija s sedežem v ZDA, ki je bila ustanovljena že leta 1865. Cargills (Ceylon) PLC je najstarejša in najhitreje rastoča prehrabena veriga v Šrilanki. Ustanovila sta jo David Sime Cargill in William Miller. Ustanovljena je bila že leta 1844, leta 1846 pa je postala javna korporacija. Dostopno na naslovih: <http://www.communityfoodenterprise.org/case-studies/international/cargills-ceylon-plc>, <http://www.cargillsceylon.com> in <http://www.lankabusinessonline.com/fullstory.php?nid=190818689> (citirano 25. januar 2010).

je njegov prispevek za etnografsko terensko delo neprecenljiv, hkrati pa predolgo časa edini recept, ki je od kritike etnografskih reprezentacij naprej in z utrjevanjem »antropoloških lokacij« (Gupta in drugi, 1997a) v funkcionalistični antropologiji začel tudi zavirati razvoj antropologije kot znanosti. Najbolj pomembno spoznanje tega sondažnega poskusa terenskega dela je bilo, da sem bolj ali manj spontano svojo pozornost preusmeril v iskanje terena, ne pa v sam »teren« kot objektivno danost. To pomeni, da me »stanje stvari« ni moglo prepričati in da »biti tam« pri etnografskem terenskem delu ni zadostovalo. Teren sem moral zgraditi, ne pa ga preučevati kot takega, ker kot tak preprosto ni obstajal (in ne obstaja).

Danes o konstrukcijah in konstruktih, stereotipih, imaginaciji in podobno vemo veliko, saj smo kot antropologi tej usmeritvi raziskovanja posvečali veliko pozornosti. Prav tako smo s postmodernizmom temeljito predelali vlogo nas samih in naše kulturne prtljage na terenih, kot tudi nas samih kot avtorjev besedil o preučevanih prostorih. Objektivnost naših reprezentacij se je razcepila na dihotomijo med »nami« in »drugimi« kot tudi med orientalizmi in okcidentalizmi, med etskim in emskim pogledom in podobno. Te dihotomije presegamo s terenskimi praksami oziroma z bolj ali manj inventivnimi konstrukcijami naših terenov, ki so hkrati večkrajevne, procesualne in večpozicionalne.

Prvo poročilo, ki sem ga napisal na podlagi terenske izkušnje v Šrilanki (Kravanja, 2004), je bilo usmerjeno v percepcije, ki so bile neugodne, boleče, tudi frustrirajoče za bolj ali manj vsakega belca, ki se je izpostavil v šrilanških javnih prostorih. To je bilo sicer mogoče trditi tudi za druge države tako imenovanega »tretjega sveta« – seveda pa z lokalnimi specifikami, ki so pogojene z ekonomijo, politiko, religijo, kolonialno zgodovino, razporeditvijo moči in tako dalje kot tudi z vsakokratnimi strategijami, ki jih razvijajo in medsebojno izpogajajo ljudje v posameznih prostorih.

Postopajoči turisti in popotniki, ki sem jih v letih 2003, 2004 in 2006 srečal v Šrilanki, so bili pogosto prepričani, da za domačine ne pomenijo nič več kot denarnice. V skladu s tem prepričanjem so bolj ali manj solidarno oblikovali večvreden in odmaknjen odnos do dežele, v kateri so gostovali, pa tudi do njenih specifičnih prostorov, kjer so se znašli. Iz tega procesa sebe nisem izključeval, saj sem bil v očeh domačinov hote ali nehote turist, popotnik, tujec, zahodnjak in belec, pogosto imenovan belček (sinh. *sudda*). Večina empiričnega gradiva, ki sem ga podal v tem besedilu, je bilo avtobiografskega (primerjaj Okely in drugi, 2002). Solidarnost z drugimi belci so oblikovala in utrjevala spremljajoča čustva strahu, nezadovoljstva, previdnosti, nezaupanja in včasih jeze. To pa so bili nič drugega kot simptomi »kulturnega šoka« (Driessen, 1998, 46; Sluka in drugi, 2007a, 16–17; primerjaj Barlas in drugi, 1995).

5.3 Postopajoča denarnica in njen belec: esej o šrilanškem prijateljstvu¹²⁶

Za razumevanje zgornjega naslova je bistveno naslednje: zahodni popotnik, ki zaradi svojega svetlopoltega videza velja za petičnega posameznika, se v svojem počitniškem času znajde v javnem prostoru Šrilanke, kjer ga domačini opominjajo in prepričujejo, da je za ta prostor prebogat. »Belec« postane v kontekstu samopercepcije, ki se mu porodi v šrilanškem prostoru, nekakšen hibrid med lastno osebnostjo in denarnico, ki je v primerjavi z lokalnim prebivalstvom zgolj simbol materialnega bogastva zahodnjakov.¹²⁷ S to samopercepcijo se denarna moč in osebnost skleneta v nekakšno *denarničnost*, ki je ponotranjena ideja, kako belce percipirajo Šrilančani. Slednja nastane na podlagi prepletanja vlog z obeh strani, ki so praviloma prekršene z drobnimi nesporazumi in presenečenji. Če sem v poglavju o življenju med reprezentacijami pisal bolj iz zornega kota domačinskega življenja, bom v tem poglavju pisal bolj iz zornega kota turistov in popotnikov.

Številne groteskne in ironične situacije, ki se tujcem dogajajo v šrilanškem prostoru, ko jih domačini glasno in vztrajno pozdravljajo z »živijo, prijatelj!« (angl. »*hello my friend!*«), ko pristopajo k njim ter jih nagovarjajo k nakupu tega in onega, ko jih sprašujejo o tem, od kod prihajajo in ali so prvič v Šrilanki, ali jim je dežela všeč ter kje stanujejo in koliko plačujejo za sobo ter slednjič zopet, naj mu vendarle sledijo, ker poznajo kraj, kjer je soba cenejša, ali kraj, kjer je mogoče kupiti to in ono, pa medtem že pristopi drugi domačin, ki je prijatelj prvega, in tretji pripelje mimo s trikolesnikom ter je pripravljen takoj odpeljati na ta kraj in tako dalje, pravzaprav niso nič posebnega.

Povsod v »tretjem svetu« se s takimi situacijami srečujejo zahodni popotniki in glede na izkušnost ubirajo različne strategije, s katerimi zadostijo tako svojim avanturističnim željam kot tudi ohranjajo svojo osebno integriteto, vključno z vsebnostjo denarnice. V tem smislu nihče od popotnikov noče biti od drugih popotnikov prepoznan kot turist (Welk, 2004). Pleme nahrbtnikarjev (angl. *backpackers*) je posebna solidarnost tujcev, ki v popularnih počivališčih na primer *Lonely Planeta*

126 Osnutek tega besedila je bil pod naslovom *A White Walking Purse and Its' Personality: On Perception and Representation of Sri Lanka as a »Western« Tourist Destination*, predstavljen na Intensive Programme »ADOPAC – Nationalisms and Intercultural Connections« na Dunaju, med 29. avgustom in 8. septembrom 2004. Za tehtne opombe, vprašanja in oblikovanje interpretativnega ključa pri osnutku besedila sem hvaležen Bogdanu Lešniku, za različne namige in literaturo leta 2005 preminulemu Borutu Brumnu, za pomoč pri oblikovanju zasnove predavanja pa Rajku Muršiču. Članek je bil objavljen istega leta v slovenščini v *Časopisu za kritiko znanosti* (Kravanja, 2004), tukaj pa je besedilo revidirano in dopolnjeno.

127 Jasno je, da različni popotniki na različne načine organizirajo svoja potovanja in da je pravzaprav malo takšnih, ki zares nosijo denar v denarnicah, še posebno v tistih, ki jih uporabljajo v svojem domačem okolju. Tu so bolj v rabi denarni pasovi, sponke, kartice, raztresenost denarja po različnih skritih žepih, polgi denarja na lokalnih bankah in podobno.

najdejo prijateljsko okolje in svojo začasno identifikacijo ali nekakšno »naključno skupnost spomina« (Malkki, 1997, 91–93; posebej o pojmu nahrbtnikarjev glej Clarke, 2004; Larsen in drugi, 2011; Paris, 2012; Richards in drugi, 2009; Scheynes, 2002; Sørensen, 2003).

Problem te situacije je samo po sebi umevna »substancialna neenakost bogastva in moči, ki sicer normalno ločuje tudi antropologa in informatorja« (Crick, 2002, 176). Ta samoumevnost je torej tista, ki slednjič povzroča številne nesporazume tudi med Šrilančani in zahodnimi turisti. Na eni strani imamo torej stereotipe Šrilančanov o zahodnjakih, na drugi strani stereotipe zahodnjakov o Šrilančanih, nenazadnje pa oboji s seboj nosijo tudi stereotipe o deželi, v kateri so. Vse to so nenevarni in posplošeni »kulturni vzorci« (Benedict, 1968), ki jih vsaj v mirnih časih nihče ne jemlje resno.

Konstrukti, ki pa nastanejo ob prakticiranih stikih in odnosih drugih z drugimi, postanejo z »izkušnjami« vedno bolj utrjeni kot kognitivno vodilo, ki zahodnemu turistu pomagajo premagovati težavno gibanje po šrilanškem prostoru. Temeljno gibalno teh konstruktov je relativna revščina Šrilanke, ki vsaj delno spodbuja željo Šrilančanov, da stopajo v odnose s turisti. »Napaka« se zgodi takrat, ko je turist vnaprej prepričan, da je revščina edini motiv za druženje z njim. Problem pa ni zgolj v prepričanju o tem edinem motivu.

Način, kako Šrilančani pristopajo k turistom, je namreč podoben, kot ga prakticirajo tudi med seboj. Turist je sicer prepričan, da je obravnavan nič več kot postopajoča denarnica, toda na podoben način poteka interakcija tudi med prijatelji znotraj šrilanške družbe. Položaj, ki ga vsak turist v teh situacijah zavzame, postane prej ali slej obramben, saj zahodnjaki *a priori* prihajamo v »periferijo zahodnega sveta« na poceni počitnice, pri čemer je vnaprej zamišljena tudi pozicija moči in superiornosti nad »revnimi domačini«. To želimo ohranjati predvsem kot lastniki svojega denarja, svojih fotoaparatorov in kamer ter nenazadnje lastniki svojega prostega časa. Šrilančani seveda vse to vedo in se po svoji strani potrpežljivo trudijo, da bi ugodili željam in interesom tujcev, pri tem pa se jim mimogrede dogaja, da se polnijo tudi njihovi mošnjički.

Na drugi strani to možnost namensko in pragmatično izkoriščajo. Nenazadnje je razkorak med turističnim denarjem in standardom vsakdanjega življenja številnih Šrilančanov preprosto prevelik. Kar je za številne zahodne turiste morda drobiž, je za številne domačine morda mesečna plača. In to bi morala biti v turističnih miljejih povsem normalna vzajemnost, s katero ne bi smelo biti nič narobe, saj udobje in izpolnjevanje počitniških želja omogoča že osnovna turistična infrastruktura, ki je že tako dražja od prostorov, kjer živijo domačini svoje vsakdanje življenje. Vendar so

tovrstni odnosi iz različnih razlogov praviloma za obe strani napeti in težavni; pogosto se zato končajo s pobegom tujca ter užaljenostjo in maščevalnostjo domačina.

Turistična sezona na otoku Šrilanke se razteza neke od novembra do aprila, ko se postopno začne deževna doba. Sprva so me tam, kot sem že podrobneje navajal, zanimali globalni vplivi na religijo: predpostavljal sem, da bi bilo vprašanje, kako na verskih praksah brati globalne tokove, zanimivo, ker bi ta empirija lahko odgovorila tudi na številna druga vprašanja, povezana z lokalnimi odzivi na interakcijo z drugimi. Šrilanka je religijsko zelo raznolika, in to ne le sinkretična ali multireligiozna, ampak interreligiozna v smislu zamegljenih ločnic med »uradnimi« denominacijami.

Kmalu po tistem, ko sem vstopil v šrilanški družbeni prostor, sem se začel ukvarjati s specifičnimi situacijami, ki so temeljile na medosebni interakciji med turisti in popotniki ter domačini, ki so bili v večini Sinhalci. Opazovani prostori, v katere sem se navadno tudi dejavno vključeval, so kasneje poleg ulic postale tudi plaže, manjši hoteli in zasebni domovi. Kot že rečeno, sem jih pogosto obravnaval tudi avtobiografsko, čeprav sem številne dogodke predelal tudi prek pogovorov, bodisi z domačini bodisi s turisti.

V prejšnjih poglavjih opisano stanje na eni strani reprezentacij turistične Šrilanke ter na drugi kolonialnih in postkolonialnih hegemoničnih diskurzov so bili za etnografsko terensko delo pomembni v tem, da je bilo »stanje stvari« v Šrilanki v času moje prisotnosti ne le »kontaminirano«, ampak kar determinirano s temi preteklimi procesi. Skoraj trideset let nasilja je povzročilo, milo rečeno, hudo nestabilnost in negotovost življenja Šrilančanov. Omenil sem že, da so se poleg znane emancipacije Tamilskih tigrov in njihove separatistične vojne velike ekonomske in politične neenakosti razcepile tudi čez dihotomijo med »starim«, z zemljo bogatim slojem, ki je deloval in vladal v skladu s kastnim sistemom, ter »novim« slojem jeznih intelektualcev, ki so politično organizirani v Ljudsko osvobodilno fronto (sinh. *Janatha Vimukti Peramuna*; JVP) od sedemdesetih let do konca devetdesetih let nasilno ustrahovali in množično pobijali ljudi, enako pa so bile nasilne do prebivalstva tudi vladne sile, predvsem na jugu otoka (Crick, 1994, 194; glej še Argenti-Pillen, 2003; Attanayake, 2001; Daniel, 1996; de Silva, 2005).

Če je bilo torej »uradno« premirje med Tamilskimi tigri in vlado podpisano leta 2002, to še ni pomenilo, da je bilo odtlej mirno tudi v siceršnjem življenju Šrilančanov. Na jugu otoka sem prebil veliko časa in se poskušal »empirično« spoznavati s splošnim stanjem v Šrilanki. Povojno stanje je seveda – mimo tega, kar je bilo na

zunaj vidno kot »raj na zemlji« – ironično sililo iz ozadja neskončnih nasmehov in pregovorne gostoljubnosti šrilanških »prijateljev«. Pritiski ekonomske slabotnosti dežele so Šrilančane silili v to, da se znajdejo po svoje in mimo formalnih služb. Marsikomu je to uspelo tudi na račun »belih prijateljev«, v vsakem primeru pa je moral posameznik imeti med »prijatelji« vedno tudi koga iz državne administracije. Četudi je šlo samo za to, da bo otrok hodil v dobro šolo, je bil »prijatelj« nujno potreben. Vrednost tukaj že dolgo ni bila več merjena v kasti in zemlji kot glavnem viru zaslužka, ampak v izobrazbi, političnem položaju, trgovini, turizmu in delu v tujini (Gamburd, 2002, 160).

Družbena kompetitivnost je torej bilo stanje, ki sem ga hitro začutil na lastni koži tako, da so mi bila večinoma odprta vsa vrata, da sem le hotel stopiti čez njihov prag. Seveda bi lahko sklepal, da se je povojno stanje kazalo tudi v načinih, kako so Šrilančani vstopali v interakcijo s tujci in tujkami. Zelo podobne situacije pri vstopanju v odnose s Šrilančani je opisoval Malcolm Crick (2002; 1994), ki je svoj teren opravljal na ulicah Kandyja v letih 1981 in 1982. Tako kot jaz se je takrat prvič znašel izven matične dežele (Avstralije) in svoj začetni raziskovalni predmet (budizem in družbena akcija) na mestu samem spremenil v raziskavo turizma, kar je, mimogrede, naključje, ki sem ga ob branju njegovih besedil odkril šele po povratku s prvega terena, ko sem bil za spremembo teme že odločen.

Pri tem se je seveda bolj kot z opisovanjem »drugih« soočil z lastno kulturno prtljago, osebnostjo, vrednotami, psihičnimi obrambami in podobno. Na podlagi odnosov z drugimi je sklepal, da »jaz« v odnosu z »drugim« nikakor ni stvar, ampak proces, ki se vedno sproti pragmatično ustvarja skozi ta odnos. »Substancialna neenakost« bogastva in moči med tujcem (antropologom) in domačinom je začetna pozicija vsake terenske situacije v turistični Šrilanki. »V kombinaciji z raziskovalčevimi profesionalnimi razlogi za njegovo prisotnost na terenu je govorjenje o 'prijateljstvu' nekako odveč« (Crick, 2002, 176), saj gre za neke vrste medsebojno izkoriščanje. Vsaka stran ima svoje motivacije in tudi svoje začetne strategije vstopanja v odnos. Slednjič se oboji učimo drug od drugega o našem predmetu raziskave in hkrati so gibala naše medsebojne percepcije nujno napeta in negotova.

Prostor Šrilanke, v trenutku moje prisotnosti z vsemi zgodovinskimi implikacijami prepojen v nepregledno brozgo moderne azijske države, ki pa je še vedno ostajala »trden otok«, se mi je odpiral prek vstopanja v odnose z domačini, tako da sem se vedno znova znašel pri refleksiji lastnih kulturnih dispozicij. Zato sem tudi pragmatično in celo nezavedno izbiral alternativne metode dela, ki so me bolj približevale popotnikom in turistom.

Oboji, antropologi in mednarodni turisti, so začasni tujci v drugi kulturi. Njihovi razlogi, da so tam, imajo veliko več opraviti z lastno kulturo kot pa z interesi do »drugega«. /.../ Le vprašati se moramo, kakšne vrste etnograf je informator in kakšne vrste turist je antropolog, pa potem zelo drugače vidimo vpletene identitete »jaza« in »drugega« (Crick, 2002, 188–189).

Prvič je bilo vedno smiselno upoštevati ene ljudi in se izogibati drugim,¹²⁸ drugič je bilo vedno dobrodošlo »počivati« v družbi popotnikov in popotnic, ker so odnose z domačini navadno spremljale napetosti in hitre spremembe, ki »niso bile vedno zabavne« (Lecocq, 2002), hkrati pa sem od njih izvedel njihove percepcije Šrilančanov, ki so se z mojimi seveda velikokrat pokrivala prav v tem, da smo (včasih v jezi) mislili, da mislijo, kako smo nič več kot »postopajoče denarnice«. Vse, kar so nam domačini pripovedovali ob srečanjih o »pravem prijateljstvu«, o vsem gostoljubju, ki so nam ga obljubljali, in tako dalje, je bilo spontano prevedeno v naše kolektivne percepcije o »Šrilanki kot zahodni popotniški destinaciji«.

Pri tem pa ni šlo za temeljni nesporazum, ampak prej za številne drobne nesporazume na poti gradnje prijateljskega odnosa. Prvi nesporazum je bila gotovo previdnost, ki jo razvijemo med potovanjem. Dokler se ne vzpostavi vsaj minimalno zaupanje, ki je vedno lahko tudi tvegano početje, je govor o »prijateljstvu« s strani domačina razumljen kot ena sama strategija in laž.¹²⁹ Ko se vzpostavi minimalno zaupanje, se »prijateljstvo« začne pospešeno razvijati, in hitreje, kot se zave, se tujec znajde v številnih drobnih delitvah s »prijateljem«, ki jih praviloma plačuje sam, za oba. Z novim odnosom se zelo hitro krči tudi osebna (prostorska) svoboda tujca, ki se naenkrat zave, da imeti »prijatelja« pomeni biti večino časa z njim,¹³⁰ da je »prijatelj« pripravljen ugoditi v vseh željah in da želje tudi bolj ali manj živahno od njega terja, če se že sam ne spomni, kaj od otoka, mesta, okolice bi bilo vredno videti (in fotografirati), kaj (in kje!) bi bilo vredno kaj kupiti in tako dalje. Za »prijatelja« je vse videti v redu, medtem ko je za tujca »prijateljstvo« vedno bolj utesnjujoče in neugodno.

128 Najbolj radikalno delitev Šrilančanov sem slišal od nemškega fanta, ki je bival v Šrilanki že tretje leto in tekoče govoril sinhalsko. Ljudi je ločeval na »uporabne« in »neuporabne – take, ki niti govoriti ne znajo pravilno«. Njegovi nasveti zame so bili predvsem opozarjanje, naj z ljudmi v Šrilanki ne vstopam prehitro v odnose, če pa že, naj ekstremno pazim na to, kaj govorim in delam, ker moram v njihovih očeh ohraniti »čast«, da me bodo spoštovali. Sam ni pred domačini, s katerimi je imel odnos delodajalca, na primer nikoli pil *araka* (angl. *arrack*), temveč vedno viski, in še to samo najboljši »black label«. Razlika je zanj iz čisto strateških razlogov ohranjanja položaja moči morala biti jasno začrtana še v celi vrsti drugih simboličnih dejanj, ki so bila v glavnem povezana z razkazovanjem denarja in statusa.

129 Prav lahko se seveda zgodi, kot kjerkoli drugje po svetu, da se popotnik znajde prevaran in okraden, ker pač ni »pazil, s kom se družil«.

130 Ženske so iz takšnih odnosov praviloma popolnoma izključene in nimajo niti možnosti, da bi zunaj domače hiše vstopile vanje.



Fotografija 5: »Prijatelji«

Prve moje izkušnje s »prijateljstvom« so se čez čas izkazale kot eni bolj dragocenih zapisov bivanja v Šrilanki: prvi neformalni vodič,¹³¹ ki sem ga srečal v Šrilanki, je bil Tony.¹³² V glavnem je delal v Colombu, na območju največje tržnice v Šrilanki (*Pettab*), kamor na tisoče ljudi dnevno prihaja nakupovat obleke, torbe, zelenjavo in sadje, usnjene izdelke in podobno. Bil je starejši možakar, ki je šepal na eno nogo, vendar je hkrati lahko izredno hitro hodil in razmeroma dobro govoril angleško. Sprva sem se mu instinktivno želel izogniti, predvsem ko sem začel opažati, da je moja denarnica ob druženju z njim začela vedno hitreje puščati. Ker ni bil ravno zahteven, sem samega sebe prepričal, da v vsakem primeru potrebujem vodiča, da se bom po neznanem Colombu hitreje premikal in si ogledal glavne templje, mošeje in cerkve mesta, ki so me takrat zanimali.

131 Gre za že omenjene ljudi, ki so vpleteni v vse posle, povezane s turistično industrijo, da kot vmesni člani v hotelih, prodajalnah, pri taksistih in tako dalje pobirajo provizije s tem, ko pripeljejo stranko. Provizijo seveda plača stranka v obliki višje cene, ki jo mora plačati za storitev ali nakup.

132 Ime sem sicer tukaj spremenil, kar pa ne pomeni, da se mi je vodič predstavil s sinhalskim imenom. Številni Šrilančani turističnega prostora namreč za interakcije z belci prevzamejo zahodnjaška imena, čeprav seveda ni izključeno, da jim včasih takšno ime dajo tudi starši: ljudje namreč pogosto verjamejo, da bodo s takšno »internacionalizacijo« otrokom omogočili boljše izhodišče pri iskanju službe. Za ta namen je v prenekateri družini srednjega sloja Šrilanke poleg sinhalsčine vsakdanji pogovorni jezik tudi angleščina.

Tako je Tony od mene na neki način dobil zaposlitev: ob koncu vsakega dneva sem mu plačal, in v nekaj kratkih dnevih sem videl vse pomembnejše templje Colomba, poznal vse pomembnejše knjigarne in antikvariate, nakupil vse, kar sem potreboval za začetek potovanja, in se sprehajal po barakarskem naselju (angl. *slum*), kamor sicer nikoli ne bi šel sam. Na veliko »svetih krajih«, ki sva jih obiskala, mi je Tony prek pogovora z varnostniki omogočil, da sem lahko fotografiral in tako dalje. Zdelo se mi je, da sva s Tonyjem skupaj čudovito delala in se skupaj koncentrirala na stvari, ki sem jih *jaz* želel početi, on pa je za to dobil dnevno plačilo.

Nekoč, ko sva šla v omenjeno barakarsko naselje, mi je Tony pokazal nekaj, kar me je vznemirilo. Ob sprehajanju po tem kraju mi je najprej povedal, da je to pravzaprav njegov dom. Kmalu potem me je poklical k nekim vratom na eni od številnih barak ob poti in jih napol odprl – češ, naj fotografiram. V baraki je na rogoznici ležalo mlado dekle, ki je bilo z vrvjo privezano za gleženj. Tega nisem mogel fotografirati, saj je bilo očitno, da je bila privezana zato, da ni mogla pobegniti. Toda še isti dan pod večer mi je Tony povedal, da je bila tisto njegova hči! Na vprašanje, zakaj hudiča jo je takole privezal, mi je povedal zgodbo o tem, da je hči duševno bolna in se na »prostosti« v soseski ne obnaša primerno, kar verjetno moti druge ljudi, predvsem pa, da v zvezi s tem ne ve, kaj storiti, ker nima denarja za zdravlila. Vsa situacija je bila seveda zame dokaj mučna, ker tudi sam nisem vedel, kaj naj storim. Ali si je Tony vso zgodbo izmislil? Ampak kako pa bi vedel, da je dekle privezano v tisti baraki, če ne bi bila na neki način povezana z njim? Kako naj se tisti večer poslovim od njega z običajnim plačilom? Bom rekel, da nimam?

V tem primeru je, skratka, »prijateljstvo« postalo nekaj, kar je v svoji finesi povedalo več kot zgolj to, da me Tony dojema kot postopajočo denarnico. Lahko bi sicer prisegal na to, da ima Tony dolgoletne izkušnje s svojim poslom in da je trkanje na vest pač le ena od strategij, kako od tujca ali tujke izvleči več denarja, vendar je vse, kar sva v kratkem času doživela skupaj, bilo več kot zgolj igra strategij in vzajemnosti. Še preden sem od Tonyja dobil vse informacije in usluge za dovolj nizko plačilo, sem se znašel sredi »prijateljstva«, ki me je pripeljalo do razmišljanja o lastnem početju in o tem, kako bi sam ravnal na njegovem mestu. Tej prvi izkušnji so sledile še številne druge, ki so na podoben način pripeljale bodisi do tega, da so jezile mene, bodisi da so jezile »druge«. Verjetno bi Tonyja jezilo, če mu tistega večera ne bi pomagal z veliko večjo količino denarja, kot je bilo pri nama v navadi. Res pa je tudi, da je bilo to moje zadnje plačilo Tonyju.

Idiom »prijateljstva« v Šrilanki je veliko bolj odprta medsebojna delitev tega, kar imamo. Pa ne samo v okvirih »prijateljstva«, zadeva je širša in se nahaja na številnih ravneh medsebojne interakcije. V Šrilanki je na primer zelo malo osebnih

avtomobilov v primerjavi s številnimi kombiji, ki se bolj ali manj polni vozijo po otoku. Na kolesu sem veliko redkeje videl enega samega domačina: praviloma sta se vozila hkrati (vsaj) dva. Enako je z rabo drugih prevoznih sredstev, ki so bila včasih prav ekstremno napolnjena.¹³³ Cigareta se navadno deli z ostalimi, enako je s sedeži, vodo, oreščki in podobnim.

Drugi primer je bil moški, recimo mu gospod Vije, s katerim sem iz Colomba odšel na njegov dom daleč v notranjost otoka in tam nekaj dni ostal z njegovo družino. V tem času sem z njim opravil nekaj intervjujev, bil prisoten pri obisku sosednje družine ob smrti in na pogrebu, jedel sem v družinskem krogu,¹³⁴ umival sem se ob hišnem vodnjaku ter si podnevi z Vijejem navadno ogledoval okolico in lokalne templje. V času bivanja pri njem mi je podaril srajco in *sarong* (da sem bil oblečen »kot doma, v Šrilanki«) in podobno.

Nekega dne sva s taksijem odšla na izlet v Sigirijo (sinh. *Sigiriya*), se vmes ustavila v turistični trgovini/delavnici naravno barvanih lesenih izdelkov (mask, figuric in podobno). Večino stvari je gospod Vije sam organiziral, in ko sem začel preračunavati, kako neverjetno hitro moj denar ob tem kopni, sem ugotovil, da bi veliko ceneje živel v povprečnem hotelu. S težavo sem se izvlekel iz »pasti« in položaja »molzne krave« ter se slednjič z olajšanjem oddahnil na samem. Naključje je hotelo, da sem čez čas srečal nizozemskega popotnika, ki je pred kratkim ravno tako bil pri Vijaju! Najini zgodbi sta se do popolnosti ujemale – obiskali smo iste kraje, počeli podobne stvari. Prepirala sva se o tem, kaj od tega, kar je Vije povedal, je bilo res, kaj pa je bilo del strategije. (Gospod Vije je bil tako ali tako zelo ponosen na svoje prejšnje goste in »prijatelje«. V zvezku, ki ga je imel kot nekakšno »knjigo pripomb in pritožb«, je ponosno kazal zapise zadovoljstva in sreče svojih predhodnih »prijateljev«.)

Čez leto sem gospoda Vijeja zopet srečal. Glede na to, da sem bil že leto prej prepričan, kako sem razkrinkal njegovo prevaro, sem se pošalil, češ, »gospod Vije, ali ste danes že našli kakšnega turista, ki ga boste odpeljali na svoj dom?« Gospod Vije se je v tistem trenutku zelo resno in silovito razjezil. Izrekel sem očitno preveč, toda zopet nisem razumel, kako je lahko jezen, namesto da bi mu bilo nerodno, kot sem pričakoval. Ali morda nisem imel prav? Ali ni pobiral provizije od vseh

133 To je bilo velikokrat tudi predmet pogovora med turisti, ki so skorajda teknovali v tem, kdo bo videl več ljudi in predmetov, napoljenih v na primer enem trikolesniku, ali koliko članov družine se bo vozilo na enem mopedu.

134 Skupno obedovanje je v Šrilanki sicer načelno regulirano prek kastnega sistema. Čeprav se kastna pravila v Šrilanki pojavljajo v blažjih oblikah kot v Indiji, vključujejo vsaj formalna pravila načina medkastnega pogovora ter seveda pravila seksualnega obnašanja, poročanja in uživanja hrane. Vse to ni tudi vedno in povsod enoznačna ter živa realnost – iz takšnih ali drugačnih pragmatičnih interesov se pravila velikokrat lomijo. Na primer budistični tempelj se tradicionalno razume kot prostor, kjer kastne zadeve ne veljajo. Temeljno gibalno upoštevanja kastnih pravil je bila v etnografskem primeru iz devetdesetih let (Gamburd, 2002, 151–172) v bistvu nevarnost opravljanja s strani drugih. Opravljanje je združevalo tako nadaljevanje zdravorazumskih tabujev kot tudi ambivalentnost, s katero so jih ob zadnjih družbenih spremembah improvizirano prakticirali.

v verigi tistih, ki so nama prodajali različne storitve? Seveda jo je, vendar v okviru »prijateljstva«. Če sem hotel z njim biti »prijatelj«, bi moral z njim deliti vse, za kar je bil gospod Vije prepričan, da je bil pripravljen deliti z menoj. Zabrutil mi je, da obstajajo v Šrilanki stokrat bogatejši ljudje, kot mislim, da sem sam, in da tudi on sam ni ravno reven človek, da bi me moral prositi za denar. Čez čas sem stopil do njega in se mu opravičil. Moje opravičilo je brez česarkoli sprejel in me povabil na pijačo s svojimi prijatelji. Prepričan sem, da bi, če bi se odzval na vabilo, tisto pijačo v celoti plačal jaz.

Zgornja primera kažeta, da turistični prostor Šrilanke, s katerim sem se na unikaten in neponovljiv način etnografsko srečal, ni vedno in povsod determiniran z reprezentacijami otoka v turistični industriji, je pa pri tem razvidno, da skozi interakcije med domačini in popotniki odsevajo kolonialne in postkolonialne premise zgodovinskega razvoja Šrilanke. Zgodovina se hitreje nalaga kot prečiščuje. Karkoli se že zgodi v teh srečanjih med različnimi svetovi, prej ali slej implicira tudi pogajanje zgodovine, in to brez nuje, da bi se protagonisti tega pogajanja eksplicitno zavedali. Avtomatična praksa – ali drugače: interpelacija subjekta v »pravilno ravnanje«, kjer se prepozna Subjekt ali označevalec gospodar, zadostuje.

Z etnografijo medosebnih interakcij med turisti in popotniki sem tukaj avtobiografsko opisal različne nesporazume v »prijateljstvu«, ki ga Šrilančani preprosto in hitro ponujajo turistom in popotnikom, ti pa ga tako ali drugače sprejemajo ali zavračajo. Jedro interpretacije teh dogodkov so zgodovinski procesi, ki so Šrilančane in Šrilančanke slednjič pripeljali do povojnega stanja njihovega vsakdanjika. Postkolonialne situacije so namreč Šrilanko vodile od evforičnih občutkov narodne samostojnosti do zmedenih občutkov zaradi povečevanja javnega dolga prek izbruhov medetničnih napetosti, poglobljanja prepada med lokalnimi elitami in reveži, povezanega z vseprisotno korupcijo, do naraščajoče apatije med srednjim razredom, ki se je boril za ohranjanje svojega položaja v razmerah odprte tržne ekonomije. Stanje, v katerem sem šrilanški prostor percipiral skozi napete interakcije z domačini, sem razumeval kot akumulacijo teh procesov.

Čeprav so bili v osnovi vsi odnosi, ki sem jih – ene bolj druge manj intenzivno – razvijal s Šrilančani in popotniki, medsebojno izjemno raznoliki, jih lahko slednjič razvrščam tudi v primerjavi z odnosi med drugimi, ki so mi jih turisti in domačini posredovali skozi pogovore. Bolj od medsebojnega razumevanja so mi bili vselej pomembni nesporazumi, ker so mi ti za razliko od površinske prijaznosti med »gostitelji in gosti« (Smith, 1978) predstavljali potencial za bolj ali manj sporazumno ali pa (še) neuspešno vzpostavljanje enotnega turističnega prostora.

Nesporazumi v prakticanju »prijateljstva« so odpirali tako vprašanja o percepciji in reprezentaciji Šrilanke kot »zahodne« turistične destinacije v smislu čustev zahodnih turistov kot tudi vprašanja o Šrilanki kot prostoru doma v smislu čustev domačinov. Oboji so skozi te interakcije poskušali razumeti, kako turizem v Šrilanki pravzaprav deluje. Vsak od udeležencev se je tukaj srečal z raznolikimi, dvoumnimi in ambivalentnimi situacijami, ki jih je težko vrednotil enostransko, saj so se v tem edinstvenem času prvih let 21. stoletja, ko se je turistični prostor na otoku na novo vzpostavljaj, motivacije v teh srečanjih dokaj improvizirano prelivale z ene strani na drugo, in to mimo nastajajoče »uradne« turistične infrastrukture.

Kulturna prtljaga, ki smo jo zahodni turisti nosili s seboj, nas je prepričevala, da nas Šrilančani dojemajo kot postopajoče denarnice. Delno se je to lahko vedno izkazalo za resnično. Empatični naporji pa so nam na drugi strani razkrivali vsakdanje idiome, po katerih so se domačini normalno ravnali in jih hkrati s svojo empatijo bolj ali manj prilagajali »drugračnim« tujcem. Odvisno je bilo seveda od motivov, kako daleč smo se bili pripravljene »spoprijateljiti« z domačini, in od motivov, ki so prihajali z njihove strani.

Vse to je impliciralo, da se Šrilančani že tako niso družili med seboj tako preprosto in odprto, kot smo bili tega navajeni v zahodnih miljejih. Ko smo bili drug do drugega bolj odprti, kot je bilo v navadi vsakdanje Šrilanke, smo se vedno znova znašli v težavah, ki jih je na eni strani generirala socialna neenakost, na drugi strani pa razlika v temeljnem razumevanju »prijateljstva«. Za zahodne turiste je praksa šrilanškega »prijateljstva« vključevala preveč recipročnosti in intenzivnosti, za domačine pa je bila osnovna težava v pomanjkanju časa in požrtvovalnosti, ki so ju bili zahodni »prijatelji« pripravljene deliti z njimi. Kljub temu je skozi številne tovrstne poskuse vzajemnosti bilo mogoče videti, da se skozi preprosto dejstvo prisotnosti zahodnih turistov in šibke turistične infrastrukture počasi, mukoma in skozi raznolika pogajanja vzpostavlja »nekaj tretjega«, čemur tukaj sledim pod pojmom interakcijskega prostora turistične Šrilanke.

5.4 Pomen problema in prakse njegovega reševanja

V tem razdelku bom opisal interakcijske situacije, pri katerih so bolj ali manj trdni odnosi med turisti in domačini že vzpostavljeni in kjer postanejo pričakovanja po lojalnosti in recipročnosti med »prijatelji« normalna. Deloma se to navezuje na že opisane vrednote ter prakse ljubosumja in strahu pred sramoto oziroma izgubljanjem obraza (glej pogl. »Življenje med reprezentacijami«), tukaj pa se bom ukvarjal še z enim »emskim« konceptom, ki pogosto vznikne iz raznolikih interakcij bodisi med samimi domačini bodisi med njimi in turisti: problemom (sinh. *prashnayak*).

Problemi so sicer neločljivi del vsakršne medčloveške interakcije, toda tukaj ne gre samo za običajno in banalno dejstvo nastajanja ter reševanja različnih nesporazumov, temveč za *težo*, ki ga neki nesporazum, lahko pa tudi že prenatrjena gesta pridobi s poimenovanjem: da se namreč od nekega trenutka začne *govoriti* o problemu, ki ga ima nekdo z nekom in ki ga je treba nujno *dejavno* razrešiti, ne pa na primer zgolj počakati, da se zadeva ohladi ali pozabi.

Poskusi reševanja tako ali drugače nastalega problema so seveda zelo raznoliki, pri čemer pa pogovor ni ravno primeren način, saj problem med domačini in turisti pogosto nastane ravno na podlagi medsebojno izrečenega, med samimi domačini pa tudi iz opravljanja oziroma iz strahu pred njim. Tako je že preprosta gesta oziroma gib domačina turistu od daleč – na primer »preziral ti bom vrat« – lahko znak, da je nekje z nečim turist z domačinom »pridobil« problem. Sprožilo problema je lahko že čisto navadno ljubosumje: na primer neposredna in nenadna verbalna grožnja turistu v toku prijetnega pogovora na kateri od klopi na plaži. V enem od takih primerov je domačin znanec sedel na sredino med počitniški par, se med klepetanjem in gledanjem na morje diskretno obrnil k fantu ter mu šepnil: »Ubil te bom.«

Logično je, da so bele ženske na južnih plažah Šrilanke objekt želje *par excellence*, in to ne »nedosegljiv« objekt želje, ampak pogosto glede na zahodni idiom »počitniške ljubezni« povsem »dosegljiv«. Ženske, ki potujejo bodisi same bodisi v ženskem paru, redkeje pa v skupinah, so v tem visoko kompetitivnem prostoru pravo gojišče ljubosumja (sinh. *irisijāva*). Na eni strani so namreč skupine, da tako rečem, »profesionalnih« seksualnih delavcev (angl. *beach boys*), ki operirajo vsaka na svoji plaži in to plažo tudi agresivno branijo pred morebitnimi obiski drugih skupin z drugih plaž. Pri svojem poslu so povsem kompetentni: oblečeni so v surferske obleke, pogosto nosijo kapice z dolgimi šilti in se na plaži pojavljajo s surferskimi deskami. Deskanje, ki ga briljantno obvladujejo, jim telo oblikuje v eno samo bronasto temno mišico, nekateri med njimi pa si mišično maso povečujejo tudi z dvigovanjem uteži in rednim jemanjem steroidov. Slednji so navadno v teh skupinah vodilni, saj fizična moč, velikost in agresivnost tukaj še kako štejejo.

Če se pojavi priložnost, lahko turistom vedno priskrbijo vsaj *ganjo* (marihuano), vse bolj pa tudi druge, nevarnejše in močnejše droge. Pogosto se na plažah pridružijo turistkam in turistom ter skupaj ubijajo »počitniški« čas. Te inicialne geste prijateljstva in naklonjenosti se lahko razvijejo v spremstvo deklet pri potovanju po otoku ter v »počitniško ljubezen«. Seveda je slednje predstava turistke, medtem ko se predstava *beach boy* – poroka in emigracija na zahod – kaže v nadaljnjem zapletanju in pritajenem privijanju razmerja v čim bolj tesno bližino. Iz tega nastajajo

seveda problemi, katerih najslabši možni scenarij je pobeg dekleta k drugemu domačinu ali – pogosteje – v drugo skupino domačinov na isti plaži. Skupine se namreč navadno formirajo okoli posameznih, za tisto plažo bolj ali manj trendovskih restavracij, za katere »se med turisti ve«, saj so navadno to tudi prostori, kjer se med vikendi odvijajo zabave.



Fotografija 6: Lokalni mladci s turistkami na »svoji« plaži (angl. beach boys).

V teh razdelitvah bi lahko bilo nekaj barthovskega, toda ločnica se tukaj nahaja v turistih, predvsem pa v turistkah. In ta »ločnica« se seveda ves čas premika. Enkrat gre turist v ta bar, drugič v drugega. Enkrat se družijo z enimi skupinami, drugič z drugimi. Naslednjič od prvih sliši, da so drugi slabi ljudje (sinhl. *thei're baaad*): pojasnijo jim, da turiste goljufajo, jih včasih omamijo in zlorabijo, da jim vlamljajo v sobe in kradejo stvari, ter da včasih koga, ko se v temi zabava vrača domov, tudi skupinsko napadejo in oropajo, posilijo in tako naprej, naslednji dan pa se dvolično sprenevedajo in s človekom prijazno kramljajo. Če jih človek obtoži, seveda v trenutku nastane problem najvišje stopnje, kar pomeni tako rekoč vojno, v kateri

so metode navadno dovolj krute, da je njihov rezultat vsaj temeljito osiromašenje počitniškega budžeta.

Slednje pa na drugi strani ne predstavlja problema starejšim gostom, ki so – če se znajdejo v tovrstnih dinamičnih in nepredvidljivih turističnih prostorih, ne pa v na primer urejenih, ograjenih in zastraženih letoviščih zahodne obale – brez težav za posameznike pripravljeni plačati konkretno vsoto in si s tem zagotoviti ne le mir, ampak pogosto tudi lokalno moč. »Dolžniki« so glede na konvencionalne lokalne odnose med patroni in klienti navajeni lojalnosti svojim patronom ter tudi povezovanja z drugimi lojalnimi mrežami, tako kot to gre pri na primer vaški strankarski politiki. V tem smislu je povsem odvisno od patrona, ali je do svojih klientov »dobar« in jim vedno po svojih močeh pomaga ali pa je »slab« in med njimi povzroča ljubosumje. Da bi se neetično povezoval z drugimi skupinami, je skoraj nemogoče, ker so drugi v jedru s strani lojalne skupine tako ali drugače označeni kot prepovedani. Enako se dogaja tudi na ravneh posameznikov. Ko na primer starejša dama najame *beach boy* za spremstvo na plažah, ob večerjah in še kje, je veliko bolje, da je to zaključen primer.

Ta orisana kompetitivnost plaže in pripadajočega kompleksnega interakcijskega prostora seveda ni nič nenavadnega in bistveno drugačnega od kompetitivnosti poslovnih odnosov v katerihkoli miljejih globalne ekonomije. Kadarkoli iz tega poskušam potegniti nekakšno »lokalno posebnost«, se najdem na meji nerazumevanja in eksotizacije. Skozi te orise želim skratka pokazati, da je logika interakcijskega prostora na turističnih lokacijah, ki niso preprosto »od zgoraj dol« vzpostavljene s strani neobvladljivih in nepreglednih globalnih silnic, ampak se – tako kot nam je pokazal Arjun Appadurai (2005, 178–200) – iz soresk neprestano vzpostavljajo specifične turistične lokalnosti, katerih nastajanje temelji tako na prisotnosti turistov kot na prisotnosti domačinov. Iz tega ne nastaja nekakšen nadzorovan in zamišljen *model* turističnega prostora, ampak se ta prostor »uči biti in delovati« skozi različne, predvsem nepredvidene in problematične dogodke.

Nissana je bil ročni obiralec kokosa. Na eno obrano kokosovo palmo je zaslužil deset šrilanških rupij (to je slabih deset evrskih centov). Povprečno jih je, če je delal cel dan, dnevno lahko obral okoli trideset, torej bi mesečno v idealnem primeru zaslužil 9000 rupij (kar je dobrih 75 evrov). S tem denarjem je moral preživeti še ženo in otroka. Na plaži mu je tu in tam uspelo kakšen kokos prodati žejnim turistom, zaslužil je lahko s posredovanjem pri občasni prodaji *ganje* (marihuane), tako kot vsi hoteli in lastniki sob pa je ponujal tudi organizacijo obiska »otoka ptičev« na bližnjem jezeru. Njegov sorodnik je imel namreč katamaran, s katerim je lahko

človeka popeljal na otok ter mu po možnosti »pomagal zagledati« in fotografirati ali snemati najlepše ptiče in tako naprej.

Nissana je govoril solidno angleščino, vedno ga je bilo mogoče najti na plaži (zgodba o obiranju kokosov je bila sicer resnična, toda dela očitno ni bilo vedno na pretek) oziroma vedno je trenutne znane obraze našel, se preprosto pridružil ali prisedel in molče čakal na vprašanje ali na karkoli, kar bi se v interakciji lahko zgodilo. Če se je turist napotil v obalno restavracijo na osvežitev ali na druženje z drugimi zahodnjaki ob kakšni »magično umirjeni« lounge glasbi, ki se je lepo ujemala z veličino oceanskih valov ali – pogosto – klasični reggae glasbi Boba Marleyja,¹³⁵ se Nissana tudi ob povabilu ni nikoli pridružil. Bari so bili zanj svet lastnikov in domačih fantov iz vasi, ki so tam hkrati delali in se družili z gosti ter se tudi v prostih uricah pustili gostiti z njihove strani. Nissana tja praktično ni smel. Tudi sicer v teh obalnih barih Šrilančani iz vasi navadno niso ravno dobrodošli, in tudi cene so tam zanje previsoke. Sicer to ni pravilo vedno in povsod: nekatere od teh obalnih restavracij gostijo domače poroke, kjer se slavljenci navadno dogovorijo, da določeno količino pijače prinesejo s seboj,¹³⁶ ponekod pa je domačinom dostop prav eksplicitno prepovedan.

135 V času mojega bivanja leta 2004 je v teh obalnih barih/restavracijah ravno postal popularen tudi senegalski Alpha Blondie, sicer pa glasbo v teh družabnih prostorih pogosto vsiljujejo tudi gostje, in nemalokrat se v zvezi s tem, kaj se bo poslušalo, med natakarji in gosti vnamejo tudi pritaženi boji.

136 Gre predvsem za *arak* (angl. *arrack*), ki je obvezni del moškega druženja ob različnih praznikih in slovesnostih. Posebno pri »mešanih« zabavah, kot so poroke, se moški del svatov v določeni fazi zabave nekoliko odmakne na stran in v zelo kratkem času drugega za drugim sprazni nekaj kozarcev te žgane pijače. Zaradi takšnega kompulzivnega pitja *araka* pride pri posameznikih pogosto do slabosti pa tudi do nasilja med moškimi. Na eni od takih »mešanih« zabav, ki so jo v domači obalni restavraciji priredili delavci in delavke bližnje tovarne, je do pretepa med moškimi prišlo potem, ko so se plešočim moškimi pridružile tudi ženske, kar sicer ne velja za spodobno prakso. Nekateri pač tega prizora preprosto niso mogli več prenašati in so poskušali to nespodobnost prekiniti, kar pa je razjezilo presrečne in že tako pošteno opite moške plesalce.



Fotografija 7: Table, ki opozarjajo, da so sobe na voljo »samo tujcem«, kar praktično pomeni, da domači turisti niso dobrodošli.

Tudi na skalnatih predelih plaže se je Nissana moral gibati previdno, ker so si jo načelno lastili ribiči, ki so svoj ulov večjih rib vedno najprej poskušali neposredno prodati lastniku obalnih restavracij. Ribiči so na plažah uveljavljali svoj režim, tako da je lastnik hotela pogosto moral zagovarjati svoje goste, ki so se želeli kopati tik ob vratih svojih kaban (počitniških hišic), in se z njimi pogajati – seveda ni šlo za »moralo« ali kakršenkoli načelni »fair play«, ampak za *odškodnino*, ki so jo od lastnika ob takšni priložnosti zahtevali ribiči. Neposredna in osorna zavrnitev plačila je bila za lastnika nevarna, ker ga je lahko v naslednjih tednih ali mesecih čakalo »maščevanje«, kar bi lahko pomenilo tudi požig, ovadbo, telesno poškodbo ali grožnjo uroka, gotovo pa razširjanje govoric v sozeski. Tako pri tem ni šlo za individualistično ignoranco in povsem neposredno izkazovanje moči, ampak za *odnos*, ki je moral trajati dolga obdobja. Nissana tukaj ni bil pomemben dejavnik, je pa moral paziti, da je svoja »prijateljstva« s turisti negoval hitro, učinkovito in čim bolj

neopazno. Vse skupaj je moralo biti videti kot neobvezno druženje in priložnostno »visenje skupaj« ali ubijanje dolgčasa ob neskončni zaspanosti mogočnega oceana.

Podobno so lastniki morali pazljivo kultivirati odnose s taksisti oziroma vozniki trikolesnikov (sinh./angl. *tuk-tuk*¹³⁷). Turisti s(m)o od lastnikov pogosto dobivali navodila, naj se ob iskanju nastanitve s *tuk-tukom* ne pripeljemo neposredno do vrat hotela, ker potem voznik od njih zahteva provizijo, za katero je zopet bolje, da jo plačajo, kot pa da tvegajo takojšnje slabe govorice po vasi in morebitno maščevanje ob ugodnem trenutku. To ni samo obalna praksa, ampak se enako dogaja tudi v mestih, osrednjih predelih otoka in tako naprej. Položaj taksista pa je poseben tudi v odnosu do turistov.

Ker znajo biti nočne ure, ko se v obalnih barih ter raznih zasebnih sobah in verandah končajo zabave, za peš hojo po teh prostorih do lastne sobe »nekoliko nerodne« (možnost ropa in nadlegovanja je čisto realna, o nevarnosti za ženske turistke pa raje niti ne govorim), si pameten turist ali bolj ali manj rezidenten posameznik omisli »svojega« človeka, za katerega jamči ta ali oni prijatelj – skratka, telefonska številka voznika *tuk-tuka* je pogosta »oprema« belega posameznika v turističnem prostoru. Ker je to hkrati na neki način privilegij, se razume, da ima tak voznik tudi kot »prijatelj« pri turistu posebno mesto: posledične prošnje za posojilo nekoliko večje količine denarja (na primer »za sorodnika, ki je v težavah« ali »za odplačilo izsiljevalcem«) niso redkost.

Zopet ima lahko hipna in nepremišljena odločitev distanciranja od »prijatelja« resne posledice, ker poleg »zacementiranja« odnosa takoj sproži proces govoric med domačinskimi prijatelji, ki »oškodovanca« na eni strani utrdijo v prepričanju o hipokritskosti ravnanja turista, na drugi strani pa drastično naraste tudi ranljivost tega turista. Ne more namreč kar tako prestopiti »na drugo stran« (na primer k drugi skupini domačih prijateljev, ki »imajo« svoje naveze s turisti), ker tudi oni vedo, da »spada k drugim«. »Kdo je kje« in »s kom« in »koliko časa«, postane bolj ali manj hitro jasno, če se turist na enem prostoru zadržuje več kot magičnih deset dni, čeprav so turisti načelno sproščeni in »prijateljski« s prav vsemi ter preklaplajo med gostovanjem pri enih in pri drugih.

137 *Tuk tuk* je v bistvu motorna izvedba bolj znane rikše. To vozilo na treh kolesih ima navadno majhno pokrito kabino brez stranskih vrat z enim sedežem za šoferja in klopjo v zadnjem delu. Razmeroma udobno se lahko v *tuk tuku* vozijo trije potniki. Trikolesnik je zelo pomembno in razširjeno prevozno sredstvo v številnih azijskih državah (Indija, Pakistan, Kambodža, Bangladeš, Tajska, Indonezija, Filipini in tako dalje) pa tudi v nekaterih afriških (na primer Kenija, Egipt, Tanzanija in Etiopija) in ameriških državah (na primer Gvatemala, Kuba, Peru) ter nenazadnje ponekod v Veliki Britaniji (Brighton) in na Nizozemskem (Amsterdam, Haag, Rotterdam). Najbolj znan proizvajalec trikolesnikov je indijski Bajaj Avto pa tudi italijanska Vespa (Piaggio), čeprav ima Indija nad uvozom trikolesnikov v Šrilanko monopol. Domačini ga zato pogosto imenujejo tudi *badžadžž* (sinh. *bajaj*), kot na primer mi po proizvajalcih pogovorno imenujemo posamezne izdelke (kalodont, jogi, superge, adidaske, najkice, labela, evrokrem, leviske, vileda in tako dalje).

Nekateri so gotovo bolj spretni od drugih ter se v takojšnje vezi in zaobljube prijateljstva ne spuščajo brezglavo. Na ta način bolj ali manj uspešno plovejo po površinskih stikih med enimi in drugimi. Toda prej ali slej se tudi takšni »nelojalneži« z nekom zapletejo v takšno ali drugačno težavico, ki čez noč postane problem (sinh. *prashmayak*). Zadostuje na primer nekoliko preveč dolgo in zasebno pogovarjanje z drugim nekoliko dlje prisotnim turistom, s katerim je posameznik že predhodno vzpostavil »prijateljstvo«.

Iz te situacije, če se domačin začne počutiti odrinjenega ali začne celo slutiti, da opravljata *njega*, lahko zelo hitro nastane pritajeno opozorilo, ki pa se ob morebitni (in čisto možni) ignoranci lahko razraste v zelo resno sumničenje in nezaupanje. Nadaljnje možnosti »razvoja dogodkov« so zelo nepredvidljive: ali domačin v sebi kuha svojo nesrečnost in postane tudi do drugih nekoliko nerazpoložen ter se drži bolj sam zase ali pa začne okoli sebe zbirati domače somišljenike, ki bi se z njim strinjali, da je ta in ta posameznik, ki se preveč druží z *njegovim* prijateljem, slab človek. Pogosto je orodje za to prepričevanje takšno ali drugačno ugotavljanje, da ta človek laže (angl. *tell lies*; primerjaj Spencer, 1990, 86 in 176). Tudi »prijatelj« mora zato imeti vnaprejšnje razumevanje, da pravočasno zasluti, da se v *zvezi* s tem nekaj zapleta, ker gotovo so v prihodnosti že nastavljene mine, katerim je bolje, da se bo izognil, saj bo sicer tudi on prej ali slej imel z nekom – problem.

Ko ima s turistom nekdo problem, ga mora rešiti. Reševanje problema je dejavnost, ki traja štiriindvajset ur na dan ter mobilizira tudi druge člane skupnosti in prijatelje. Navadno probleme s turisti rešujejo z različnimi vsotami denarja, med samimi domačini pa se jih rešuje tudi z različnimi oblikami fizičnega nasilja, maščevanjem ob ugodni priložnosti, ko je žrtev sama in nepripravljena. Nočni oboroženi pohodi nad bivališče »obtoženega« so zgolj zastraševanje, ki morda kdaj uide iz rok in se dejansko konča s hudimi poškodbami. Toda v arzenalu teh metod so še veliko bolj kruti prijemi, kot na primer nočni napadi s kislino, ki človeku iznakazijo obraz. Odprta izziv k pretepu je legitimen zgolj v hudi pijanosti, ki je zopet legitima zgolj ob velikih praznikih, kot je na primer sinhalsko novo leto ali volitve. Tako se ob takih praznikih med moškimi pogosto dogajajo maščevanja, obračunavanja ali preprosto sproščanje zavisti, »opravičilo« za takšno odprto in javno agresivnost pa ostalim članom skupnosti predstavlja dejstvo, da je bil napadalec »močno opit« (glej tudi Spencer, 1990, 181–186 in 202–204).

Seveda pa tudi tovrstna »pravila za ravnanje« niso vedno ravnanje samo, saj so številni konflikti in problemi odvisni tudi od tega, kako pomembna oseba je v njih udeležena oziroma koliko somišljenikov je sposobna mobilizirati za reševanje problema. V enem primeru, o katerem zgodbo sem slišal potem, ko sem domače

fante povprašal, zakaj neki je mladenič iz sosednje vasi, ki sem ga videl oni dan, bil nad zapestjem brez roke, je bil potek dogodkov nekoliko bolj zapleten, kot kažejo zgornji modeli.

V neki obalni soseski je nemški turist kupil čudovito staro hišo ob morju ter v njej za svoje lokalne znance in »prijatelje« iz srednjega sloja bližnjega mesta organiziral zabave s prostitutkami, tudi podnevi. Ko ga na otoku ni bilo, je hišo predal v varstvo enemu od partnerjev domačinov in tako jo je tudi sicer skupaj s svojimi prijatelji uporabljal za razne zasebne zabave. Na eni od takih zabav so ti veseljaki opiti kolovratili po bližnji okolici in se žaljivo obregali ob sosede. Med njimi sta bila tudi dedek in babica enega od vaških fantov, kar je zanj in njegove prijatelje pomenilo – poleg normalno povsem nedopustnega obnašanja – tudi neposredno izzivanje lokalnega reda. Tako obnašanje se je skozi tedne ponavljalo in se tudi stopnjevalo, tako da so nekoč domači fantje tem razvratnežem iz mesta preprosto že ob glavni cesti, ko so se pripeljali s *tuk-tuki*, preprečili dostop do hiše in so se morali osramočeni odpeljati stran.

Minil je kakšen teden, ko se je tu in tam kakšen od »izvidnikov« pripeljal mimo ter ocenjeval položaj, potem pa se je nekega popoldneva celotna in okrepljena ekipa v kakšnih petih *tuk-tukih* pripeljala odločena, da si bo dostop do te hiše priborila nazaj. Nekateri med njimi so bili oboroženi z mačetami. Domačih fantov v tako mobilizirani ekipi na samem kraju seveda ni bilo, saj tega nenadnega obiska niso pričakovali, tako da je v bran soseske priteklo le nekaj tistih, ki so bili doma ali v bližini. V tem kratkem spopadu ali raje prerivanju je domači nesrečnež enemu od napadalcev poskušal z roko izviti orožje, ko mu jo je drugi v enem zamahu odsekal. Ko so napadalci videli, do česa je prišlo, so se panično posedli v *tuk-tuke* in zbežali. O tem incidentu, pri katerem so fanta sicer oskrbeli in hitro odpeljali v bolnišnico, roke pa mu tam vseeno niso uspeli rešiti, je bil lastnik hiše v Nemčiji takoj obveščen. Sicer je v nekaj dneh prihitel na Šrilanko, toda še prepozno: domači fantje so njegovo hišo že temeljito razbili in opustošili, lastnika ovadili oblastem, te pa so mu poleg plačila kazni za organiziranje prostitucije naložile še dosmrtno rento za fanta, ki odtlej hendikepiran ni mogel več normalno delati. Za Nemca je bila skratka epizoda iz Šrilanke definitivno končana: ne le da ni bil več dobrodošel v tej vasi, tudi drugje na otoku se gotovo ne bi mogel zlahka skriti pred težo teh dogodkov. Prej ali slej bi ga kdo prepoznal in sprožil uničujoče govorice.

V nekem drugem primeru je bil zahodni turist, ki je prek plačevanja revnim ribiškim družinam in podobnih zvijač zlorabljal domače otroke, izgnan iz vasi in otoka tako, da so vaščani, potem ko so videli, da ga bodo lokalne oblasti očitno zaradi podkupnin in »prijateljstva« pustile pri miru, ponoči po vsej vasi obesili plakate

z njegovo fotografijo in pripisom »pedofil«. Na to so tudi lokalne oblasti morale popustiti in nekaj narediti, saj bi v nasprotnem primeru, če bi se še vedno sprenevedale, tvegale svoje patronske položaje, ker bi zadeva prej ali slej prišla »višje« in vznejevoljila »prave« oblastne strukture.

Dihotomija med kaznovanjem na eni strani turista in na drugi domačina je običajna tudi pri manjših in rutinskih praksah policije. Če policisti zasačijo domačina z marihuano, ga potem, ko ga običajno grobo pretepejo in vklenejo, takoj strpajo v zapor, medtem ko je turist oglobljen z vsoto okrog 5000 rupij (kar znaša nekje med 40 in 50 evri). Enako velja, da pri različnih incidentih, kjer se na primer stepeta domačin in turist, kar se občasno zgodi na nočnih zabavah na plaži, ko domačini preveč agresivno nadlegujejo tuja dekleta,¹³⁸ slednji plača zgolj globo, prvi pa gre v zapor. Dobiti domačina iz zapora ob dobrih zvezah in hitrem dostopu do konkretne vsote denarja (recimo najmanj 150 ali 200 evrov) običajno traja najmanj teden dni, še raje pa dva, pač odvisno od tega, koliko časa traja pogajanje v premem sorazmerju z vsoto. V primeru popolne nezmožnosti narediti karkoli lahko človek zlahka obtiči v ječi pol leta in več ter tako čaka na »obravnavo«.

V primeru, pri katerem sem bil pri družinskem stresnem reševanju zapornikov prisoten v Kandyju, je bila policijska zaseda kupcu marihuane nastavljena na podlagi »namiga«. V zapor so šli vsi, kupec, mož njegove svakinje (sestre njegove žene), ki se mu je slučajno pridružil, sam pa sploh ni bil kadilec, in *tuk-tuk* taksist. Družina je bila celodnevno mobilizirana dva tedna. V tem času s(m)o odhajali na dnevne obiske v natrpan kandyjski zapor, ki je bil lociran tako rekoč v središču mesta, da s(m)o jima poleg različnih priboljškov prinašali *bidije* (to je tobačni zvitek, podoben cigareti, toda brez papirja), ki so v zaporih edino relevantno plačilno sredstvo za različne izboljšave položaja v skupnih celicah (v posameznih je tudi do petdeset ljudi). Družina je pri odvetnikih in uradnikih morala pošteno »napeti mišice«, da sta bila fanta slednjič doma. O tej svoji prvi izkušnji zapora sta poslej neprestano govorila še kakšen teden, preden sta jo uspela kolikor toliko predelati.

V drugem primeru se je incident zgodil na južni obali, ko so proti koncu turistične sezone v obalni lokal, katerega dejanska lastnica je bila avstrijska državljanka, formalni lastnik pa domači »uspešnež«, ki je imel poleg tega lokala v lasti še manjši hotel, policisti pravzaprav prišli preverjat, ali prodajajo alkoholne pijače, za katere niso imeli prijavljene licence, s čimer bi se izogibali plačilu davka. Eden od (tudi neformalnih) delavcev v lokalu, pač prijatelj »šefa« in ljubimec lastničine sestre, ki

138 Pogosta »tehnika« skupin lokalnih mladcev, ki je v mitologijo zahodnih turistk obalne Šrilanke prišla kot ena od številnih zgodb grozljivk, je postopno zapiranje in osamitev plesalke na nagnetenem plesišču. Ko je enkrat izrinjena do stene ali kota ter obkrožena z na primer desetimi domačini, se zabava zanj lahko začne.

je namesto nje dežurala v takratnih sezonskih poslih, je ob prihodu policije nepremišljeno in panično zbežal v sobo, kjer je imel skrito zalogo marihuane, katere strasten kadilec je bil. Želel se je znebiti tako, da bi jo splaknil v straniščno školjko, toda policisti so ga prehiteli in mu zajeten paket zasegli.

Količina je pri pogajanjih seveda igrala svojo vlogo, še bolj pa to, da je bila v problem vpletena Evropejka, zaradi česar so bile možnosti lepih vsot toliko bolj obetavne. Fant je sedel kakšen teden, medtem pa se je vse – vsaka komunikacija, prizadevnost, dogajanje in pozornost – vrtelo okoli vsakodnevnega vprašanja, kako zadeva napreduje. V nekem trenutku je depresivno razpoložena družčina skupaj v tišini ždela v enem kotu verande, drugič v drugem. Vrstili so se razni neobičajni sestanki, kjer se je ta ali oni gospod v suknjiču ob diskretnem pogovoru s šefom podkrepil s kakšno dobroto iz domače kuhinje, ostali s(m)o na drugem koncu prostora poskušali pozorno uganiti, ali bo zadeva poslej stekla tako kot mora, vse se je – skratka – vrtelo okoli problema, dokler se ni fant zopet pojavil na svojem starem mestu in je bil za nekaj časa mir.

Toda njegovo avstrijsko dekle je vmes izvedelo, da jo je ta »njen fant«, od katerega je bila starejša vsaj deset let, prevaral z modrooko turistko iz Švice, ki se je že kar kakšen mesec zadrževala v teh krogih in se raje kot družila z ostalimi turisti skrivnostno pomenkovala enkrat s tem, drugič z onim domačinom. Užaljena je po premisleku odločno »iz svoje sobe pred njim skozi vrata vrgla njegov *sarong*«, kar je nedvoumno pomenilo, naj se pobere. Problem je bil v tem, da sem se v tistih dneh sam z njo na dolgo in široko pogovarjal, ker je bila tako rekoč edini človek, ki je ob hkratnem ocenjevanju »njihovih muh« bila pripravljena z menoj deliti vsako podrobnost procesa, ker je bila tudi sama s potrpljenjem že dokaj na koncu. V očeh »zapuščenca« sem nemudoma postal prvi osumljenec izdaje in se tako nenadoma znašel v precej kočljivi situaciji, saj dejansko nisem vedel, na kakšne načine je vse možno, da bo reševal nastali *problem*.

V zaledju sem sicer imel njegovega francoskega prijatelja (ki sta si bila po njegovih besedah »zares blizu«), toda to je bil kljub vsemu belec, ki je imel povezave z ostalimi – kljub temu da je bil na tej isti lokaciji že tri mesece – dokaj šibke. Sam je namreč v tem prostoru toliko časa vztrajal zato, ker je čakal na ugodno priložnost, da najde hišo nedaleč stran od obale, po možnosti na vzpetini (za popolnoma kompetitiven trg z nepremičninami na sami obali je vedel, da ob sredstvih, s katerimi sta razpolagala z očetom, ki je na rezultat čakal v Franciji, nima nobenih možnosti). Z njim sem si torej do neke mere lahko vsaj nekoliko popravljal občutek, toda »žrtev« se je zopet preveč očitno povlekla vase in pogosto sem se srečal z njegovim pogledom od strani, ki je izkazoval, da ima z menoj resen problem. Tuhtal je in pri tem

so ga seveda opazili tudi drugi, ki so ga – kot je to povsem običajno – spoštljivo pustili pri miru, natančno vedoč, da mora nekaj narediti, da se izvije iz svojega stanja.

Konec zgodbe ni tako dramatičen, kot bi morda bralec pričakoval. Definitivno sem imel vsega dovolj. Neki drugi fant iz te družčine, ki je zares komajda kaj lahko namignil v raztrganih frazah in besedah angleščine, mi je kot šofer avtobusa na progi med to južno vasjo in Colombom ponudil prevoz, ki da ga bo »organiziral« posebej zame. Ob devetih zjutraj sem stal ob cesti na »postajališču« in z odgovori na njegove občasne telefonske klice vedno znova izvedel, koliko je še do cilja, da me pobere. Med čakanjem sem opazil, da so se v vas zopet pripeljali policisti. Takoj sem poklical šefa in ga opozoril, naj dobro skrije zaboje piva in *araka* (angl. *arrack*), ker so najbrž glede na pretekle dogodke zopet prišli v kontrolo prav k njemu. »Priatelj« je iz avtobusa že na daleč neprestano trobil. Čakal me je rezerviran sedež spredaj poleg njega, ob postanku na zahodni obali me je odpeljal s seboj v ozadje občestne gostilne, kjer je bil za osebje rednih avtobusnih linij vedno na voljo okusen riž s prilogami (angl. *rice and curry*). Domači lastnik me je kot posebnega gosta vprašal, ali mi je njegova hrana všeč. Sumničavo sem mu odvrnil, da je odlična, in ga v isti sapi vprašal, koliko sem mu dolžan. »Za prijatelje mojih prijateljev je moja hrana zastonj,« mi je ponosno odvrnil. Zmeden sem se v Colombu z nekaj skupimi besedami zahvale in objemom poslovil od »svojega šoferja«, ki se je na široko smehljal in ob posebni uslugi, ki jo je pripravil zame (vozne karte nisem smel plačati), kazal neskončno zadovoljstvo.

Na osnovi zgoraj opisanih praks sta se torej vedno znova in sproti oblikovala dva svetova: svet nas, tujcev, in njih, domačinov. Svetova sta bila (po)ustvarjeni kategoriji identificiranja, v katerih je sicer mogoče prepoznati sled kolonialne hegemonije Portugalcev, Nizozemcev, predvsem pa britanskega imperija devetnajstega in prve polovice dvajsetega stoletja, toda le z velikimi napori. Ta se na primer pozna tako v legitimaciji angleščine kot drugega pogovornega jezika kot v gestah podrejenosti, s katerimi številni Šrilančani mislijo, da morajo naslavljati zahodne goste (na primer *gospod* (angl. *sir*), spuščen pogled, rahlo priklanjanje, mencanje in podobno), dokler se morda nekoliko ne zblížajo. Slednje pa ni, kot smo videli v poglavju o življenju med reprezentacijami, neposredna in kontinuirana vez s kolonializmom, ampak predvsem posledica odgovorov nanj oziroma prisotnosti statusnih delitev in iger moči na lokalnih ravneh, ki so jih v sinhalske vasi vnesli procesi dekolonizacije, nacionalizacije in privatizacije.

Mehanizmi, ki so jih Sinhalsci razvili za urejanje in predelovanje teh družbenih sprememb ter so v etnografskem pisanju identificirani kot sram (sinh. *lajjā*) in strah pred sramom (sinh. *lajjā-baya*) ter ljubosumje (sinh. *irisiyāva*), v turističnih

reprezentacijah pa kot izgubljanje obraza (angl. *losing face*), tako igrajo močno vlogo tudi pri vsakdanjih interakcijah v turističnih prostorih. V prostorih, ki so – vsaj v sezonskem času – povsem prežeti s prisotnostjo belcev, ki »brezsramno« izkazujejo svoj status in bogastvo (sinh. *ādambara*), saj so na počitnicah ali, kot je identificiral Crick (po 1989, 317), na »javnem potlaču v tujini«, je tako zadržano vedenje sicer tudi pri domačinih redkeje. Nadomeščajo ga dvojna merila obnašanja, pri čemer je »brezsramna« interakcija s tujci hkrati odmik od pričakovanj domačih kolegov; od daleč je ta interakcija pogosto zasmehovana, pod površino pa vseeno tli ljubosumje.

Toda tujec je v teh situacijah tudi opravičilo in pogosto oder (glej Goffman, 1978), na katerega se povzpne domačin, da pred svojimi odigra predstavo. Dnevi na plažah so dolgi in razvlečeni. Tudi za marsikaterega turista ni bolj dolgočasnih počitnic, kot je preživljanje časa na plaži, ki nudi zgolj morje, sonce, pesek in – sicer romantično lesene, živobarvne in »preproste«, pa vendarle – restavracije. V teh restavracijah so zaposleni fantje, ki nimajo uniform in profesionalnih večšin turističnih delavcev, ampak so to vaški fantje, ki so nekoč »od belih prijateljev« neredko dobili novo »zahodno« ime ali pa so si ga naredili sami, da so s tem turistom prihranili zmedo ob vprašanjih tipa kako-se-že-reče-da-se-ti-imenuješ. Tudi nekateri tujci imajo za Sinhalce smešna imena, ki jih ti ne znajo izgovoriti, zato jim dajo novo ime, ki je bodisi približek pravemu imenu bodisi povsem nov vzdevek.

S tem nenazadnje vsi, tako domačini kot tujci, postanejo subjekti turističnega prostora, ki ga bodisi avtomatično reproducirajo bodisi občasno prelomijo njegova nenapisana pravila in se zatekajo v azile svojih kulturnih dispozicij. Neskončna prijaznost, vzajemni nasmehi in spoštljiva distanca se prav lahko nenadoma sprevržejo v Freudovo nedomačno (nem. *das Unheimliche*) ali pa med interakcijskimi označevalci spolzi pred oči in udari v zavest spoznanje lacanovske *Realnosti*. Vzvišena samozadostnost tujcev in njihova vljudnost do domačih mladcev ni nekaj, kar bi pomenilo, da se njihov subjekt cepi na želji Drugega, ampak pomeni brezsramno *ādambaro*. Domačin predvideva enakost odnosov, turist pa neenakost. In na tej točki začne nastajati problem (sinh. *prashnayak*), ki je za Sinhalca povsem normalna stvar: če se nekdo preveč odkrito izkazuje, s tem provocira ljubosumje. Ker se ljubosumja ne kaže navzven, je pa njegovo težo težko prenašati, je to problem, ki pa ga je s svojim obnašanjem povzročil »važič« (sinh. *ādambara man*).

V tem razdelku sem tako pokazal, da se problem, ki ga ima nekdo z nekom, prav lahko razraste v povsem nevzdržno stanje, ki se ga domačin na neki dvoumen in čim bolj posreden način poskuša znebiti, pri tem pa pričakuje, da bo turist prijatelj sodeloval, mu pomagal, bo uvideven in skromen, bo pokazal sram. Toda moč nima mej, in poskusi te »prevzgoje« praviloma drug za drugim propadajo, zadeva pa s

sprotnimi zapleti in nesporazumi, ki jih rodi taka interakcija (kljub temu da je načelno brezplodna), postane zares legitimen in navadno javen problem, ki ga je treba nujno rešiti, da si razžaljeni in zaskrbljeni domačin izgubljeno čast pred svojimi pridobi nazaj (sinh. *nambuwa*). Domačini, ki razumejo, kaj se dogaja, imajo bodisi obvezo podpreti ranjenega prijatelja (če so z osebo zavezani prijateljstvu) bodisi užitek znotraj svojih mikro mrež razpravljati o situaciji in manipulirati z vse bolj prestrašenim tujcem. Če je zadeva prignana tako daleč, da postane medskupinska, se pravila igre lahko spremenijo, in reševanje problema postane bolj neposredno.

Obremenitev interakcijskega prostora turistične Šrilanke s problemi (sinh. *prash-nayak*) ni situacija, ki bi se na primer zgodila samo neposredno meni ali samo enemu ali dvema primeroma, na podlagi česar bi tukaj posploševal, da »tako to tam je«. Ta proces je latentno prisoten v turističnih prostorih ves čas ter se na različnih ravneh in do različnih stopenj tudi ves čas dogaja. *Problem* tako ni zgolj običajna praksa, ampak je pojem, katerega teža je v trenutku, ko je imenovan, vse kaj drugega kot »običajen problem«. Njegovo imenovanje namreč v skupini in za skupino v turističnem prostoru napoveduje navadno dolgotrajnejše težave in krizo, v kateri prav lahko prevladajo čustva, ki ravnanje posameznikov ali skupin pripeljejo do grobih in nepredvidljivih incidentov. »Problem« pa je tudi v tem, da teh problemov oziroma njihovega imenovanja ni malo; tisti zahodnjaki, ki so v te zgodbe tako ali drugače vpleteni, so zato od tega intenzivnega ritma in nepredvidljivosti pogosto že pošteno utrujeni. Tako kot pojem »prijateljstva« je tudi nenehna prisotnost problemov v šrilanskih obalnih predelih za zahodnjake izjemno zahtevno socialno okolje, ki ga lahko občutijo že zelo hitro po tistem, ko v ta prostor vstopijo. Tako se za marsikaterega (avan)turista »raj na zemlji« nenadoma sprevrže v pravi »pekel«; ko se namreč enkrat zaplete v vozle različnih obvez in medsebojno nasprotujočih si sil, je prostočasnih aktivnosti in brezskrbnih počitnic konec – takrat namreč nastopi čas soustvarjanja in izpopolnjevanja precedensov ter nenapisanih pravil vsakokratnega turističnega prostora.

5.5 »Ni problema«: interpelacija tujca v subjekt turističnega prostora

Kljub zgornjemu zaključku se turistični prostor kot družbena entiteta sestavlja tudi sproti in neuskajeno s kakršnimikoli pravili, ki bi utegnila biti zanesljiv zemljevid bodisi za domačine bodisi za tujce. Včasih iz teh prostorov pridejo na plano grozljive zgodbe, ki pa v primerjavi z obdobjem, ki so ga doživljali prebivalci Šrilanke v času strahovlade lokalnih izsiljevanj LTTE (to je angl. *Liberation Tigers of Tamil Eelam* oziroma Tamilski tigri) na vzhodu ter JVP (sinh. *Janatha Vimukthi Peramuna*) na jugu in v osrednji Šrilanki ter tudi povratnega nasilja šrilanskih vladnih sil,

niso nekaj, zaradi česar bi lahko kdo prostodušno zaključil, da so v Šrilanki »vsi kriminalci«. V nadaljevanju se bom na nekoliko splošnejši ravni kot v zgornjem razdelku poukvarjal s temi tipičnimi situacijami, v katere prej ali slej pade vsak zahodni prišlek v Šrilanko. Prva srečanja s turističnim prostorom Šrilanke so namreč za zahodnjaka redne konfrontacije z domačini, ki bolj ali manj gosto delujejo »na površini« javnega prostora in tako tvorijo poseben prostor neformalnega turističnega sektorja, s katerim se morajo nenazadnje – kot na primer pri *tuk-tuk* taksistih – ukvarjati tudi domačini.

Po prvih bežnih poskusih teh profesionalcev, ki se poskušajo na nevsiljiv način približati navadno zmedenemu turistu, je prva in najbolj logična možnost poskusa nadaljevanja komunikacije z glasom in gibom. *Hari sudda*?¹³⁹ (V redu, belček?) je pogost nagovor, ki tujca prej ali slej izlušči iz kokona vzvišene samozavesti in ga pahne v medosebno interakcijo. *Hello!* (Zdravo!) je najmanj, kar lahko svetlopolta tarča poslušava ves čas, ko se giblje po javnih prostorih Šrilanke. Ko skrene pozornost v smer klica, vidi človeka, ki mu maha in ga vabi, da se mu približa, pogosto pa s širokim smehljajem hodi proti njemu in mu »po evropsko« že na daleč ponuja desnico v pozdrav.

Toda niso vsi tako pogumni. Zakaj bi sploh bili? Bi bilo v našem prostoru »normalno«, če bi kar vseprek nagovarjali »očitne turiste« in jih medsebojno tekmovalno vabili v naš prostor in čas? Bi temu potem, ko bi brali številne opise izkušenj tujcev iz našega prostora in vodnikov turistične industrije, rekli »naša *kultura* tradicionalnih smehljajev in gostoljubja«? Za tak pristop je, skratka, v ozadju neki cilj oziroma dejavnost, ki je povezana z novačenjem tujcev, bodisi za prevoz, nastanitev, nakupovanje, prehranjevanje bodisi za izletništvo in ogledne različnih znamenitosti ali izkušnje posebnih prostorov, kot so na primer številni naravni rezervati in parki ter globine morja.

Druga možnost nadaljevanja komunikacije je bolj ali manj neartikulirano klicanje oziroma kakršnokoli delanje šuma, kot na primer ploskanje. Tu se seveda meje vljudnosti ali spodobnosti že nekoliko lomijo. Najbolj nenavaden »nagovor«, ki ga turist izkusi skozi tovrstno interakcijo, je ustvarjanje zvoka, ki nastane, ko skozi stisnjene ustnice na kratko potegnemo zrak. To je pogost način pritegovanja pozornosti med šrilanško mladino oziroma dokaj strogo med prijatelji ali znanci.

139 Poimenovanje *sudda* je peyorativna oznaka, ki izhaja iz že omenjene »substancionalne neenakosti« bogastva med tujci in domačini (Crick, 2002, 176). Beli moški je sicer v sinhalsčini *su-du ma-hat-te-ya* (in bela ženska *su-du no:-na*) (zapis po Disanayake, 2003, 155). Med domačini obstajajo tudi vzdevki, ki se nanašajo na barvo kože (na primer *kalu* – črni ali *sudu* – beli), a poimenovanje *sudda* je rezervirano za tujce. Včasih se uporablja tudi v šaljivem smislu (kot na primer *pissu sudda* – nori tujec), ali pa za oznako zahodnih investicij (kot *sudda money* – belski denar).

Pogosto na ta način pokličejo tudi natarja, toda skoraj izključno v primerih, če se poznajo že od prej. V nasprotnem primeru je to žaljivo, saj ta zvok pomeni, da se bo posameznik gotovo odzval, ker pričakuje, da ga kliče dobro poznana oseba, torej ima za odziv jasen razlog (na primer, da mu molí nekaj, kar bi mu rad dal, ali da bi mu rad nekaj povedal ali da želi, da se mu približa). Seveda je med prijatelji zabavno, ko to uporabljajo za brezciljno nagovarjanje na primer mimoidočih deklet in tudi tujcev med domačini, ki so na primer iz druge vasi ali z drugega konca otoka.

Toda uporaba tega zvoka s strani tujcev pri domačinih ni sprejemljiva, saj mu navadno sledi takojšen in sunkovit pogled. Razloga, da bi se moral domači mladec tako hitro odzvati na klic tujca, naj ne bi bilo. Uporabo pri tujcu navadno razumejo kot zlorabo; če ne drugega, ji sledi tiha zamera in neprijaznost ali pa celo svarilo. Seveda se napake v kodih belim tujcem oprostijo drugače kot domačim tujcem, ker vedno obstaja možnost, da *sudda* preprosto ne ve, kako se uporablja posamezna komunikacijska orodja, kot tudi ne ve, kje so subtilne meje spodobnosti. Če to stori »tujec« na primer iz sosednje vasi, se seveda predpostavlja, da dobro ve, kaj dela, in bržkone se v tem primeru to razume kot predrznost ali provokacijo. S tem »tujec« tvega zaostritev ali ohladitev odnosov ali celo maščevanje, če se zadeva ponavlja, posebno pred prijatelji, še huje pa pred znanci na primer iz iste vasi.

Ta model morda lahko primerjamo s »sikanjem«, ki smo ga navadno opažali pri delavcih iz republik bivše Jugoslavije ali pri na primer brigadirjih, sami pa smo ga uporabljali žaljivo kot nevljudno »balkansko obnašanje«. Uporaba tega zvoka s strani »domačega mladca« »južnjaku« je pomenila neposredno izzivanje. Tudi za šrilanške goste je bolje, da se tega ne poslužujejo, nenazadnje pa je tudi v primeru Šrilanke uporaba tega zvoka omejena na južni in obmorski del, za osrednje in severne predele kot tudi za območje Kandyja pa je bržkone redko in že v osnovi nekoliko pregnano obnašanje.¹⁴⁰

Kaj pa v primeru, če »ima posameznik ime« in je v določenem javnem prostoru Šrilanke prisoten že več kot na primer eno leto? Takšnega človeka sem srečal v južnem obmorskem mestu, ki kot lokalni center regije ne pozna turizma v taki obliki, kot je to običajno za sosednje vasi. Kot edini tujec v mestu, ki se je zvečer svobodno sprehajal med različnimi zbirališči *tuk-tuk* taksistov in lokalnih mladcev, so ga domačini ves čas zelo glasno in poudarjeno nagovarjali: »*Heloooo, Cyril, helooo helooo, ko-ho-mā-dā?*« (Zdravoo, Ciril, zdravoo zdravoo, kako gre?, zapis po Disanayaka, 2003, 150).

140 Tudi med Kandyjci veljajo južni Šrilančani za stereotipno »vroče« ljudi, ki so hitre jeze in temperamentni. V tem smislu so tudi sami v interakciji z njimi vnaprej previdni in zadržani.

Ciril se je med Sinhalci dobro znašel. Kot *sudda* je ostal »zvezda«, ne glede na to, da je bil v tem prostoru prisoten že dolgo časa. Toda njegova preprosta komunikativnost in odprtost navzven je imela trdno zaledje skupine mladih ribičev, ki so na odprtem morju z motorno ladjo lovili v večini dvajset-, lahko pa tudi stokilogramske tune in jih po kosih dnevno prodajali na domačem trgu.

Karkoli bi se Cirilu začelo dogajati s komerkoli, je bilo vnaprej obsojeno na neuspeh, kajti to zdravo jedro fantov je na mestnih večernih ulicah imelo zelo jasen moralni status. Kdorkoli bi se dotaknil njihovih prijateljev ali jim grozil, bi se moral prej ali slej spopasti z nasprotnimi grožnjami zelo široko razvejane lokalne mreže, v katere vozlih bi se zelo hitro izgubil. Kaj takega nikomur od »lokalnih kriminalcev« ne bi prišlo niti na misel. V mreži je bila cela vrsta mestnih taksistov trikolesnikov, ki so se spoznali na vsak kotichek soseske, tam je bil računalničar, ki je na avtobusni postaji vodil majhen internetni lokal, lastniki konvencionalnih postojank s prigrizki so celotno dogajanje na ulici imeli ves čas na očeh, nekateri med prijatelji »ribiškega jedra« so delali v bližnjih hotelih kot turistični animatorji, drugi so bili začasno na delu v Italiji in na Bližnjem vzhodu, mlajši so se postopno uvajali v ekipo in nekateri med njimi ustvarili svojo generacijsko »frakcijo«, ki se je prek svoje podmreže *tuk-tuk* taksistov ukvarjala s preprodajo marihuane in različnimi majhnimi posli s tehnologijami, kot so mobilni telefoni, stereoprenosniki in računalniške pritikline.

V tem okolju se, skratka, Cirilu res ni bilo treba bati, da bo padel v katero od spretno nastavljenih pasti turističnega prostora. Sam sem na primer imel težave z domačinom, ki me je našel na prigrizku v tem mestu in iz mene nemudoma izsilil roko, ki je navzven potrjevala, da sva »prijatelja«. Potem sem ga obiskal na njegovem domu na obrobju mesta, v sicer neometani, toda obetavni hiši, v kateri je živel s svojo nosečo mlado ženo in otrokom. Nadalje sva se našla v bolnišnici, ker sem pristal, da skupaj obiščeva njegovega očeta, ki se je na novega leta dan z nekom tako stepel, da je moral biti nekaj časa na zdravljenju poškodb (o pomenu *novega leta* kot časa za obračunavanje med sovražniki sem pisal že zgoraj (glej str. 178); primerjaj Spencer, 1990, 202–204). V naslednjih dneh me je ta »prijatelj« klical skoraj vsako uro, češ, »kako kaj« in »ali se ne bi kaj videla« in tako naprej.

Ker sem imel njegovo portretno fotografijo na digitalnem fotoaparatu, sem »ribiče« povprašal, kdo ta človek sploh je. Prvi reakciji, da gre za odvisnika od heroina, sicer nisem takoj verjel, ker sem vseeno imel v rezervi poznavanje »nagnjenosti k opravljanju na počez« iz drugih krogov južne Šrilanke. Toda to niti ni bila informacija, ki bi mi kakorkoli koristila. Nenazadnje sem to vprašanje ribičem postavil, ker me je bilo strah. No, na to so mi odgovorili sami s pomirjujočim zagotovitom, da »bodo za zadevo poskrbeli«.

Ob predstavi, kaj se lahko fantu zgodi, me je v trenutku temeljito zmrzilo. Veliko časa sem si vzel za to, da sem jih prepričeval, kako mi pravzaprav ni naredil nič hudega in da v tej zadevi zares ni bilo treba nikakor ukrepati, skratka – da *ni problema* (sinh. *prashnayak nehe*). Mislim, da so to takrat dojeli oziroma vzeli resno, ker temu niso sledile nikakršne aktivnosti ali vročekrvne in hitrobosedne debate, ki navadno spremljajo reševanje problemov. Sicer me je ta fant potem še kar nekajkrat poklical in mi tako ali drugače kot »prijatelju« po telefonu poskušal pojasnjevati svoje tekoče dogajanje, tudi kasneje, ko sem bil že izven okrilja ribičev, namreč v Kandyju. Ali je s tem v nekem trenutku nehal sam od sebe, ne pa pod vplivom kakšnega »namiga« od teh varuhov moralne skupnosti tega mesta, ne vem.

Zgornji primeri kažejo, da mehanizem althuserjevske interpelacije tujca v »turista« deluje v vsakem primeru, bodisi da gre za novinca, ki se prej ali slej sreča z neformalnimi vodniki, bodisi za nekoga, ki je v turistični Šrilanki prisoten že dalj časa ter je vpleten v prijateljstva in odnose lojalnosti z lokalnimi skupinami. V nekem trenutku sem na primer – po mojem takratnem mišljenju – v Šrilanki že dobro obvladoval tamkajšnje cene različnih storitev in stvari. Zdelo se mi je, da imam pri tem avtoriteto, ki mi je nihče ne more več spodbijati z neprimernimi izhodišči barantanja, kot je v navadi v vseh turističnih prostorih po svetu. Toda prišel je tudi trenutek, ko mi je »moj« *tuk-tuk* taksist, ki sem si ga pridobil z dolgim »visenjem skupaj« z lokalnimi mladci, zabrusil, naj se neham trapiti z elaboriranjem tarif prevoza na kilometer, ker sem turist in nimam kaj posegati po lokalnih cenah. Pri tem pa ne gre samo za enosmerni proces, ampak so interpelaciji v mednarodni turistični prostor podvrženi tudi domačini. Nekateri lastniki sob in manjših hotelčkov so se mi na primer pritoževali, da je »knjiga« (angl. *the book*, to je turistični vodnik) obupna stvar, saj da turisti nesramno kažejo s prstom na cene sob, kot so zapisane v vodniku, in lastnike neposredno obtožujejo, da so ob predlogu višje cene nepošteni goljufivci.

Zaradi silnic, ki jih po eni strani vsiljuje mednarodna turistična industrija, po drugi strani pa se lokalni turistični prostor reproducira in konsolidira skozi številne interakcijske prakse, ostaja status zahodnjaka v turistični Šrilanki tako rekoč enak ne glede na to, kako globoko je integriran v posamezne skupine skupnosti in prijateljstva. Ta integriranost mu morda zagotavlja večjo varnost v lokalnih razmerjih, toda bistvene razlike z nekom drugim, ki mora na to računati prek formalne turistične infrastrukture, ni. Slednji je morda zgolj opeharjen za »neposredno izkušnjo« lokalnosti, ker mu seveda lastnik penziona ali hotela zbliževanje s komerkoli vnaprej odsvetuje, toda interpelaciji v »turista« ne more uiti niti nekdo, ki je v turističnem prostoru kot znanec številnih prisoten že dalj časa.

V teh registrih je označevalec gospodar vedno prisotni idiom *ni problema*. Tudi če dejansko pride do problema (sinh. *prashnayak*), se »turistu« navadno precej histerično zagotavlja, da problema ni (angl. *no problem*), medtem pa se v ozadju intenzivno išče možnosti bodisi za to, kako bi problem pometli pod preprogo, bodisi za njegovo kolikor toliko mirno (in poceni) rešitev.

Interpelacija zahodnjaka v »turista« pa se lomi v primerih, ko postane zahodnjak bodisi lastnik ali investitor turističnega ali kakšnega drugega posla bodisi član sorodstva prek poroke z domačinom ali domačinko ali pa je že tako potomec šrilanške družine in na otok prihaja na obisk. To je bilo na primer mogoče zaznati skozi trg nepremičnin. Na južni obali, kamor sem se pri svojem na tri dele razkosanem ETD vedno znova vračal na iste kraje, sem pri lokalni topografiji obalnega pasu kakšnih treh kilometrov tako rekoč na vsakem koraku naletel na delno ali celotno lastništvo različnih hotelčkov in restavracij s strani zahodnjakov. »Klub nepremičninarjev« oziroma (pre)prodajalcev nepremičnin, ki so imeli svoje pisarne v sosednjem mestu, je imel »svojo« zbirno točko za oddih od naporenega delovnika v eni od takšnih obalnih restavracij. Znotraj manjšega letovišča, katerega lastnik je bil Šrilančan, so bile od petih kaban (počitniških hišic) štiri v lastništvu različnih zahodnjakov, ki so po dogovoru letno prihajali na zastonjski oddih, preostali čas leta pa je lastnik tržil oddajo teh kaban, kot je sam vedel in znal.

V tem primeru torej ni šlo za to, da so bili lastniki kaban integrirani v lokalni turistični prostor vasi, ampak zgolj v življenje tega letovišča, kjer so bili poleg družine in sorodstva¹⁴¹ prisotni še kuhar, trije še ne polnoletni natakarij/sluzabniki in vrtnar. Kot investitorji so veljali za »družinske prijatelje«, in svoj počitniški čas v Šrilanki so večinoma preživljali znotraj tega letovišča.¹⁴² Leta 2004 je v času pred volitvami zaradi strahu pred menjavo oblasti in ukinitvijo ugodnih naložbenih davkov na obali med zahodnjaki vladala takšna hektika iskanja nepremičnin za nakup, da sem bil med tistimi, ki smo bili na lokaciji dalj časa od normalnih desetih dni »počitnic«, izjema: skorajda vsak, ki sem ga srečal na novo, me je navadno *sam* najprej vprašal, če tudi jaz iščem kakšno hiško. O takšni osebi, ki je prek lokalnega posrednika od vaščanov poceni kupovala čolne in zemljo ter jih pri tem »za uslugo« obdarovala z novim pohištvom, televizijskim sprejemnikom in podobnim, sta s pocunamijskega bilateralnega raziskovalnega projekta na južni obali Šrilanke poročala tudi Lešnik in drugi (2010).

141 Starši, dva sinova, hči in starejša hči, ki je s svojo družinico živela v Colombu in občasno prihajala na obisk. Starejši sin je načrtoval poroko z zaročenko iz bližnjega mesta in znotraj zidov letovišča zidal svojo hišo.

142 Mlajši sin, ki mi je zaupal to razporeditev lastništva, mi je povedal tudi presunljivo zgodbo, kako si je eden od teh lastnikov kaban, starejši moški, nekoč rezerviral enega od natakarijev, da ga je lahko klical z zvončkom, kadarkoli si je omisslil, da kaj potrebuje. Družini se je sicer ta perverzija zdela celo zabavna, dečku pa, ki je moral poslej biti na ekskluzivno razpolago, najbrž ne ravno.

Številni zahodni lastniki nepremičnin so imeli torej hiško ob morju zgolj zase in so prihajali v Šrilanko na zimske počitnice, v preostalem delu leta pa je za nepremičnino skrbel lokalni partner, od katerega je lastnik pravnoformalno najemal nepremičnino za 99 let.¹⁴³ Zahodnjaki pa so bili pri ustvarjanju turističnega prostora soudeleženi tudi na druge načine. Pogosto so namreč s šrilanškimi lastniki penzionov in restavracij sodelovali tako, da so kot »menedžerji« ustvarjali ponudbo, ki je bila v skladu z zahodnim okusom. Urejali so na primer privlačne ambiente, ki so bili podobni ambientom evropskih mladinskih hotelov, vrtove, kjer so namesto utrjevanja obale z betonom favorizirali naravne materiale, vzpostavljali so kakovostne in prijetne internetne okrepčevalnice, organizirali ponudbo zahtevnejših športov, kot sta deskanje in potapljanje, in – najpomembneje – poskrbeli so za ponudbo zahodnih kulinarik in prigrizkov.

Slednje je bilo pogosto oglaševano na turističnih tablah pred restavracijami in penziona kot na primer »nizozemski«, »italijanski«, »nemški«, »grški« in podobno »menedžment«. Večina teh »menedžerjev« se je sprva znašla v Šrilanki kot običajnih turistov ali prostovoljcev katere od nevladnih organizacij, šele tam pa so prišli na idejo, da bi se vpletli v turistično ponudbo. Kot taki pa so vsaj v obalni turistični Šrilanki predstavljali resne »igralce« v turističnem poslu, saj so poleg kapitala v turistični prostor vnašali tudi bolj ali manj uniformen okus nahrbtnikarskega turizma.

V vseh zgornjih primerih pa je bila v ospredju vendarle večja ali manjša kapitalska moč posameznika, saj zgolj »čistega znanja« (na primer arhitekta, umetnika ali oblikovalca) ali »svetovanja« v teh prostorih ni bilo mogoče prodati brez vsaj delne materialne investicije. Slednja je od posameznika terjala enake lojalnosti in kode obnašanja, kot je bilo običajno za domačine, morda pa zgolj zaradi »tujstva« tudi nekoliko več. Če se je namreč zahodnjak uspel zavihetati do »izventuristične veljave«, je to zanj ali zanjo pomenilo za spoznanje višjo likvidnost, kot je bila pričakovana od »navadnega domačina«, in prav to je bila tudi vstopnica, ki je takega tujca potisnila (interpelirala) ob bok srednjemu oziroma »bolje stoječemu« sloju Šrilanke. Slednji se je moral vedno znova pozicionirati v patronske odnose in hote ali nehote skrbeti za številne kliente, ki so potrebovali to in ono. Tujec pa je imel zgolj denar in po možnosti povezave v svoji matični domovini, da je lahko mimo formalne promocije turistične Šrilanke usmerjeno prodajal turistično ponudbo doma.

V tem smislu se je krog interpelacij zahodnjakov v turiste ali subjekte turističnega prostora Šrilanke sklenil: ne glede na to, v kakšni vlogi se je zahodnjak znašel v

143 V nasprotnem primeru bi kot tuji državljan moral na nakup nepremičnine državi plačati 100-odstotni davek na ceno. Če pa je uradni lastnik državljan Šrilanke, najemnik plača zgolj 7% davka. Lokalni partner je bolj ali manj nujen tudi v praksi, da preprosto nepremičnina ni izpostavljena vlom in podobnemu, ker je lastnik vendarle večino leta odsoten.

Šrilanki, enakosti z domačini ni mogel doseči skozi »navadno« interakcijo, četudi je bil v tem prostoru prisoten že zelo dolgo. Lahko je zgolj kupoval *navidezno* enakost, da si je s tem zagotavljal relativen mir, ali pa si je z materialnimi investicijami kupil socialno moč, s katero je sicer nekatere domačine interpeliral v subjekte njegove investicije, z drugimi pa je moral tako kot ostali vstopati v klientelistične odnose, ki so mu zagotavljali krhko varnost pred tretjimi, s katerimi je bil podvržen pritajeni tekmovalnosti, ljubosumju in potencialnemu problemu. V vsakem primeru je torej zahodnjak prej ali slej bil bolj ali manj potopljen v lokalni turistični prostor, kjer je bilo anonimno počitnikarjenje in zgolj odjemanje turističnih storitev redko in zgolj na posamezna »hermetično zaprta« letovišča omejen pojav. V večini primerov je moral v tem prostoru v najboljšem primeru dejavno sodelovati in vstopati v igre lokalnega pozicioniranja, v najslabšem primeru pa lastno pozicioniranje prepustiti drugim in s tem prej ali slej z nekom zabresti v problem.

6 **Etnografija očitnosti: o statusu »terena« v sodobni antropologiji**¹⁴⁴

No torej; človek se samo dovolj dolgo ukvarja z neko temo, pa bo na koncu nekaj besed le prišlo.

Salman Rushdie (2000, 113)

»Nič o kulturi ali kulturah ni očitnega. Če se zdi, da je nekaj očitno, verjetno to napačno razumemo« (Durrenberger, 1996, 496). To je navedek iz gesla Terensko delo (angl. *Fieldwork*) v Enciklopediji kulturne antropologije (Encyclopedia, 1996). Spodbudilo me je, da sem razmislil o očitnosti pojavov, dogodkov, oseb, skupin ljudi, izjav, predvsem pa prostorov in krajev Šrilanke, kot sem jih etnografsko izkusil na treh obiskih. Zgornji navedek se nanaša na zapis etnografske izkušnje, tukaj pa se bom osredotočal tudi na izkušnjo samo in eventualne preliminarne zapise, ki jo spremljajo. Gre torej za konceptualizacijo in razumevanje »stanja stvari«, ki pa je, kot sem že pokazal v prejšnjih razdelkih, gledano epistemološko, veliko bolj kompleksno, kot je »videti« na prvi pogled.

»Stanje stvari« posameznega kraja se namreč pri praksi etnografskega terenskega dela prepoji z izkušnjo tega kraja, na kar je morda najbolj nazorno v okvirih teorije prakse opozoril Pierre Bourdieu (1977; 2002; primerjaj Jackson, 2005). V tem smislu se torej konvencionalno razumevanje nastajanja kraja iz (družbenega) prostora obrne na glavo. Iz kraja in njegovih očitnosti, ki dajejo zgolj prvo informacijo, se skozi etnografsko izkušnjo kreira specifičen prostor, ki povratno oblikuje posamezne predmete raziskave.

V tukajšnjem raziskovanju raziskovanja bom torej govoril o polizdelkih, ki po mojem mnenju bistveno vplivajo na etnografske procese in s tem posredno določajo tudi dinamiko razvoja antropološke teorije, čeprav ne na način, da teorija »nastaja« iz etnografskih deskripcij, ampak tako, da epistemologija ETD »za nazaj« kvečjemu navdihuje smeri, v katere se obstoječe antropološke (in druge) teorije kritično revidira ter po možnosti dopolnjuje ali zavrže. Kot sem pokazal v zgornjih poglavjih, so ti polizdelki – različni preliminarni etnografski zapisi, ki nastajajo bodisi sproti in takoj bodisi za nazaj in v oddaljenosti – pogosto prepojeni tudi s sencami življenja etnografa (glej Mclean in drugi, 2007), s sencami trdovratnih in »zgodovinskih« reprezentacij postkolonialnega sveta (glej Bhabha, 1994; Jeffs, 2007;

144 Spodnje besedilo sem objavil v Spominskem zborniku za Boruta Brumna (Kravanja, 2008). Tukaj sem ga revidiral in dopolnil z novimi vpogledi v status etnografskega terenskega dela. Glede na celoto pričujoče knjige poglavje predstavlja odmik od šrilanške raziskave in pogled nanjo od daleč. V tem smislu poskušam v njem ovrednotiti tako etnografski del pričujoče raziskave kot tudi etnografsko terensko delo in pripadajoče opazovanje z udeležbo na splošno.

Mbembe, 2001) ter s sencami »demonov« ali »votlih družboslovnih abstrakcij« (Muršič, 2006, 51–53).

Etnografsko raziskovalno delo torej ni zgolj to, čemur v antropološkem žargonu rečemo »teren«. Še posebno ne samo tisti »teren«, ki označuje dolgočasno bivanje na izbrani lokaciji, kjer na nekakšen »etnografsko magičen« (Stocking, 1983a) način »smo« (angl. *being there*¹⁴⁵), »zbiramo podatke« in »opazujemo z udeležbo« (angl. *participant observation*). Ta podoba fetiš, ki jo v obliki antropološke folklore vlečemo s seboj v neformalnih pogovorih na hodnikih naših akademskih stavb, služi zgolj utrjevanju našega etosa (glej Nuckolls, 1995). Z »na terenu sem (bil)« postanemo srečni imetniki neformalnega potrdila o opravljenem *rite de passage* (Watson, 1999a, 2 in 19) za legitimno članstvo v naši zamišljeni skupnosti.¹⁴⁶

Vzpostavljanje našega etosa sicer pride morda najpogosteje na dan v mednarodnih krogih, predvsem med antropologi iz tistih zahodnih držav, ki imajo skupaj z »boga-to« kolonialno preteklostjo tudi globoko usidrano konvencijo ETD kot dolgotrajnega bivanja v krajih, ki so oddaljeni od naše vsakdanje izkušnje. Toda glede na zadnja spoznanja s področja antropologije prostora in kraja (Gupta in drugi, 1997a; 1997b; Kravanja, 2005, 54–59, 67–69; Muršič, 2006; Repič, 2006, 25–31; in tako naprej) problem ni v sami praksi ETD, kolikor je v vztrajni predstavi o tesni povezanosti kraja raziskave in kulture. Ta predstava je danes presežena ne samo skozi »novo« konceptualizacijo prostora in s tem povezanimi ugotovitvami o njegovi fragmentaciji (Geertz, 2000), njegovem izginjanju v različnih tokovih (Appadurai, 1990) v subjektu (Muršič, 2006, 51–53) in »globalni kompleksnosti«, ampak tudi skozi alternative v izvajanju ETD, ki so tem ugotovitvam in spremembam sveta sledile.

Pri nas je »teren« za veliko etnologov še v osemdesetih letih pomenil malodane vsak odhod iz metropole na (slovensko) podeželje, kjer se je obiskovalcu začel odpirati čarobni svet raznolike kulture slovenskega človeka (čeprav je tudi res, da na drugi strani v marsičem nismo zaostajali za teoretskimi dosežki v svetu, vsaj kar zadeva predmet etnologije; glej Muršič, 2001). Z okrepljeno samozavestjo ob (mednarodnih in interdisciplinarnih) potrditvah zadnjih dveh generacij kulturnih antropologov (glej Brumen, 2001, 13–14) pa smo to zgoraj omenjeno »folkloro

145 »Biti tam« je formulacija Clifforda Geertza, s katero je naslovil prvo poglavje svoje knjige *Works and Lives* (1988). Sklepno poglavje je – po razkrivanju »etnografocentričnosti ali etnografskega narcizma« (Muršič, 2006, 49) – naslovil z *Biti tu* (angl. *Being here*). »Biti tam« se je tudi sicer uveljavil kot priljubljen izraz, ki ga najdemo v kritičnih razpravah o etnografskem terenskem delu, posebno ko antropologi pretresajo prvoosebne ali neposredne pripovedi iz terenskih izkušenj (glej Bradburd, 1998; Hannerz, 2003; Sluka in drugi, 2007a, 24–26; Watson, 1999).

146 Če se »zamišljena skupnost« (Anderson, 1983) legitimira skozi branje istih besedil in anticipiranje istih informacij, potem je prav to tudi skupnost antropologov. V duhu interdisciplinarnosti bi ob tem lahko po analogiji z nacionalizmom govorili o »izvoru in širjenju« antropologizma, ki se je interakcijsko izoblikoval na barthovskih ločnicah z neantropologi.

terena«, torej dolgotrajnega bivanja na izbranih lokacijah, postopno začeli gojiti tudi tukaj. Borut Brumen je ob ugotavljanju zaključka »'boja' za identiteto stroke in njeno institucionalno uveljavitev« (2001, 14) zapisal:

Čeprav se je obdobje *dosledne uporabe* »klasične« antropološke metode dolgotrajnega terenskega opazovanja z neposredno udeležbo in metodološko izpostavljanje vprašanj o pomenu procesualnega in primerjalnega raziskovanja preteklih in sodobnih kulturnih ter družbenih pojavov v slovenski etnologiji in kulturni antropologiji šele prav začelo, sta natančno poznavanje in s tem pravilna uporaba raziskovalnih metod ter študij in razumevanje znanstvenih teorij že spremenila raziskovalne perspektive v Sloveniji (poudarek dodan).

Resda se v sočasne tokove terenskih praks in z njimi povezanih konvencij nismo vključevali z zamudo, v smislu postavljanja šotorov na robovih civilizacije, saj smo raziskovalno pozornost – tako kot se je to sočasno dogajalo v spreminjajočem se svetu – razpršili na vsa področja človekovega delovanja, kjer je »teren« pogosto pomenil tudi »bivanje« na svetovnem spletu, sledenje medijskim vsebinam, branje in pregledovanje leposlovnih del, obiskovanje razstav ter elektronsko dopisovanje in telefonsko pogovarjanje z našimi »informatorji« (po Sluka in drugi, 2007a, 25). Problem je bil bolj v tem, da so te »alternativne« prakse že tako postale integralni del etnografskega raziskovanja zaradi spremenjenih možnosti in priložnosti oblikovanja »alternativnih« predmetov raziskave, ki jih je narekovalo globalno spreminjanje sveta, ne pa nujno zaradi »nove teorije«, ki mu je sledila.

Če se namreč v kakršnikoli prisotnosti potencialnega raziskovalca, bodisi v medijih, na svetovnem spletu, ob branju kontroverzne uspešnice bodisi na javnih demonstracijah, v novoodprtem klubu, srečanju pobratenih mest in podobno, razprejo *očitne* nepričakovane povezave in drugačni vpogledi v »realnost«, potem se s tem razprejo tudi nujnosti za drugačne etnografske pristope. Toda v žargonu ti novi pristopi še vedno ostajajo »teren«, kar se nadalje lahko začne dodatno zapletati s takim poimenovanjem vsakega potovanja.

S tem sem se najprej srečal v občasnih pogovorih s kolegi: ko je bil kateri od kolegov v tujini, hkrati pa ni bil na konferenci ali kakršnikoli medinstitucionalni izmenjavi, s(m)o navadno rekli, da je »na terenu«. To se mi je včasih zdelo preprosto prehitro rečeno, ker je kolega pogosto bil zgolj na potovanju, iz katerega se mogoče, ali pa tudi ne, potencialno izcimi etnografska refleksija ali pa povratak z namenom opravljanja ETD. To alergijo sem najbrž razvil že kot študent, ko nisem mogel razumeti, da so nekateri kolegi naše študentske izlete iz Ljubljane poimenovali »teren«. Danes to »žargonsko napako« še vedno občasno poskušajo uporabiti

študenti etnologije in kulturne antropologije, ko nam svoja turistična potovanja, razne obiske prijateljev v tujini in podobno ponujajo kot »teren«, ki naj bi pokril te in one študijske obveznosti, predvsem tiste, ki so povezane z obvezno prisotnostjo na vajah. V tem smislu je k spreminjanju pojma »terena«, za katerega klasično izvedbo preprosto ne bo več na voljo časa, prispevala tudi evropska reforma visokega šolstva in bo gotovo nadalje prispevala tudi neizogibno sledeča reforma te reforme, če že ne »refolucija« (Brumen, 2001).

Če torej dejanskih terenskih praks ne reflektiramo v poročilih, hkrati pa na splošno poudarjamo, kako je »teren« za nas pomemben vir znanja, pristanemo natančno v imaginariju tistega »terena«, ki služi zgolj konstrukciji antropološke identitete ob interakciji (in tekmovanju) z drugimi disciplinami. Ker »teren« v svojem jedru nosi prostorsko metaforo geografskega kraja, ga marsikdo še danes razume geografsko in torej mnogo preozko.

6.1 Eksotika in koncept ironije

V dojemanju klasičnega antropološkega »terena« so bili kraji geografsko določeni in praviloma eksotični, čeprav ni nujno, da s tem tudi nezahodni (angl. *the West and the Rest*). V tej hierarhiji »relevantnega terena« je na primer imela posebno mesto tudi jugovzhodna Evropa, ki se sicer še dolgo ne bo znebila svoje sence – Balkana (glej Todorova, 1997) – podobno kot se ne bo (bolj ali manj bližnji) Vzhod tako zlahka znebil Orienta (glej Said, 1996). Eksotiko pa so kot rezultat prebolevanja »kolonialnega mačka« (Watson, 1999a, 14) do sredine šestdesetih let zdržala tudi sredozemska, alpska ali evropskopodeželska tla,¹⁴⁷ kamor so bila aplicirana klasična ključna področja britanske socialne antropologije: sorodstvo, politika, ekonomija in religija (Watson, 1999a, 8).

Razlog, da sem izpostavil prav britansko socialno antropologijo, je seveda v funkcionalistični šoli, ki jo je prek sistematiziranja terenske metode uveljavil Bronislaw Malinowski (1984; glej tudi Kuper, 2000; Stocking, 1983), sicer pa se je seveda terensko delo, tako kot pri nas, v vsaki bolj ali manj nacionalni etnologiji in v okvirih njihovih različnih šol uveljavilo tudi na drugačnih premisah, ki so se zgoščale v narodopisnih in domoznanskih terenskih obiskih, z nekaj izjemami.¹⁴⁸ Omenjeni prehodni tok eksotizacij, ki je ob odvrnitvi od postkolonialnih svetov iskal podobne

147 O procesu uveljavljanja britanske »antropologije doma« in »odkritju« Sredozemlja glej Brumen (2000); o političnih okoliščinah konstrukcije alpske identitete in »homo alpinusa« glej Johler (2002).

148 Od starejše generacije naj tukaj omenim na primer delo Marije Makarovič, ki je v posameznih slovenskih krajih uporabljala stacionarno terensko metodo in na podlagi tega objavljala krajevne monografije (1982; 1983; 1986; 1994). Stacionarno metodo je v svoji raziskavi delitve dela v gospodarstvu v Vitanju uporabljal tudi Zmago Šmitek (glej Krnel-Umek in drugi, 1978, 49–252).

terene znotraj zahoda, je bilo mogoče zaznati tudi v uvodnem delu ene redkih tujih klasičnih terenskih raziskav med Slovenci. Robert Gary Minnich je namreč v svojem poročilu iz etnografske raziskave na slovenski tromeji z Italijo in Avstrijo ter v Halozah, ki jo je izvajal v letih 1974 in 1975, zapisal (1993, 17–18):

Lahko si mislim, da bodo le redki slovenski bralci tega zbornika razumeli, da je mogoče v njem popisane ruralne družbe prištevati v to eksotično kategorijo. /.../ Svojim slovenskim bralcem lahko mirno zagotovim, da je bilo srečanje z ruralno družbo slovenskega etničnega ozemlja zame resnično eksotično doživetje. Najbrž ni presenetljivo, da so mi prav tiste strani obnašanja, dogodkov in dejavnosti, ki so se mi v začetku zdele najbolj nenavadne, najbolj pomagale pri tolmačenju terenskih podatkov in posredovanju teh podatkov drugim.

Če se je torej skupaj z antropologi delno selilo pojmovanje eksotike, pa to ne pomeni, da je »tista prava« eksotika ostajala povsem zanemarjena. Kot sem pokazal v prvih poglavjih pričujoče knjige in tudi kasneje, je bila pozornost do eksotičnih krajev še kako živahna, toda ne le v okvirih antropologije, temveč tudi v okvirih trgovine, turizma in razvojništva (glej na primer Tucker in drugi, 2009). Morda je bil tudi to eden od (političnih) razlogov, zakaj so antropologija in antropologi v geografskem smislu za trenutek izgubili orientacijo in se je moral leta 1978 zgoditi *Orientalizem* Edwarda Saida (1996), ker bi si ga sicer morali izmisliti.

Druga implikacija antropološkega odnosa do »eksotike« pa je mestoma tukaj že omenjeno vprašanje presenetljivo pozne pozornosti antropologije do turizma, ob čemer je Malcolm Crick (1989; 1994) načel tehtno vprašanje prekrivanja med antropološko in turistično identiteto, potem ko je začel predelovati svojo etnografsko izkušnjo v šrilanskem mestu Kandy iz leta 1982. To prekrivanje je po njegovem mnenju tudi eden od razlogov ignoriranja turizma v antropologiji. V literaturi o turizmu se na primer še danes zelo pogosto pojavlja referenca na osrednjo avtobiografsko zgodbo Clauda Lévi-Straussa *Žalostni tropi* iz leta 1955, v kateri je že uvodno zapisal, da sovraži potovanje in popotnike (Crick, 1989, 307; 1994, 11), dodal pa je tudi sledeče:

Potovalne knjige in popotniki služijo samo »ohranjanju iluzije o nečem, kar ne obstaja več«; pristno potovanje je nadomestilo gibanje skozi »monokulturo« in brezplodno iskanje »izginule realnosti« (Lévi-Strauss po Shepherd, 2002, 183).

To je eden od navedkov, ki je postal v teoretski literaturi antropologije turizma primeren za uvodne stavke, toda nanaša se tudi na sam temelj discipline, v katerem sta ETD in »opazovanje z udeležbo« od izdaje *Argonavtov zahodnega Pacifika*

Malinowskega (1984) še vedno normalen in normiran postopek izpeljave antropološke raziskave, četudi se sodobno ETD hkrati tudi hitro in nepredvidljivo spreminja skupaj s spreminjanjem sveta. Lévi-Straussova »izginula realnost« in »nekaj, kar ne obstaja več« se seveda nanaša na eksotiko, na tiste bele lise etnografskega zemljevida sveta, ki smo jih v antropologiji že razrešili geografije, turisti in popotniki pa jih še kar reproducirajo skozi svoje trdovratne fantazije o »še neodkritih« deviških krajih. Toda tudi izpeljava klasične etnografske raziskave se mora še danes soočiti z »očitnimi« prekrivanji, ki antropologa »na terenu« približujejo turistu. Tudi glede na (danes nič kaj presenetljivo) prekrivanje ETD in življenja (glej McLean in drugi, 2007) se moramo ob klasični raziskavi vedno znova vprašati ne le kdo je etnograf, ampak tudi kdo je turist.¹⁴⁹

Glede na to, da sem večino svojega ETD opravljal v Šrilanki,¹⁵⁰ sem se doslej večinoma omejeval predvsem na zamišljeno situacijo zahodnjaka v »tretjem svetu« in tako osvetljeval to podobo tudi v smislu vprašanja reprezentacij različnih monolitnih »svetov«, ki se jih danes v javnosti še vedno trmasto reproducira kot prikazovanje »svetov«, ki so sami po sebi eksplicitno »za svetom«. Eden od teh »svetov« je tudi »tretji svet«, sintagma, ki jo tukaj uporabljam za analitične namene, ne da bi verjel, da produkti svetovne imaginarne geografije (glej na primer Said, 1996; 2005; Jeffs, 2007), to so razni »drugi« (postsocialistične države), »tretji« (postkolonialne države) in »četrti svetovi« (staroselske manjšine znotraj »tretjega sveta«), ki jih spremljajo še oznake »nerazvitih držav«, »držav v razvoju« in »svetovnega juga«, za razliko od katerih se »zahod« konsolidira kot »civilizacija«, zares lahko služijo kot kategorije za razumevanje in predalčkanje sodobnega sveta. Ti »svetovi« se namreč premeščajo in drobijo tako geografsko kot predstavno, njihova generična vsebina, ki nas v konstrukciji sodobnih antropoloških raziskovalnih problemov povezuje s klasičnim fondom antropološkega znanja, pa so procesi marginalizacije in reprodukcija njihove (»dosežene«) obrobnosti, izključitve ali »izbrisa«. Če se torej etnograf na »terenu«, ki se geografsko po naključju nahaja na primer v postkoloniji, počuti, da ima v popotnikih in turistih konkurenco, naj to raje pripiše svoji teoretski antropologiji, metodologiji in morda instituciji, ki financira njegovo raziskavo, ne pa »stanju stvari na terenu«.

Kateri elementi so torej združevali zahodnega antropologa in turista v »tretjem svetu«, kot je v osemdesetih in devetdesetih letih opazal Malcolm Crick (1994,

149 O taksonomiji različnih vrst turistov glej na primer v Clarke (2004); Larsen in drugi (2011); Smith (1978a) in Welk (2004).

150 Nekaj vpogledov in vzporednic sem v pričujoči knjigi sicer dal tudi z drugih »terenov« oziroma različnih izkušenj, ki so se v zadnjih letih, ko sem sestavljal mozaik pričujoče raziskave, nabrale bodisi v obliki »nenadejanega« ali vsaj nenačrtovanega ETD bodisi v obliki zapisanih besedil in refleksij, ki so se nanašale in posredno vplivale na tukajšnje vsebine, toda osrednji »teren« seveda predstavlja turistična Šrilanka.

10–11)? Oba postaneta, takoj ko vstopita v novo okolje, vidna »predstavnik« zahodnega sveta. Oba potujeta v druga okolja kot začasna tujca, večinoma z interesi, ki izhajajo iz njunega domačega okolja, ne pa iz tistega, ki ga obiskujeta. Oba morata v tem tujem okolju privzemati marginalne vloge in oba sta tudi sicer v liminalnem položaju. Prek bolj ali manj pomanjkljivega znanja komuniciranja si poskušata osmisliti »druge«, s katerimi se srečujeta neposredno. Oba pogosto plačujeta za takšne ali drugačne kulturne posrednike, da z njihovo pomočjo dostopata do tega, kar hočeta dobiti od druge kulture: prvi išče na primer turistične vodiče, drugi pa prevajalce ali raziskovalne pomočnike.

Medtem ko se turist po končani prestižni porabi v »užitkarskih periferijah« (Turner in drugi, 1975) vrne s spominki in fotografijami, da mu služijo kot sredstvo za dvigovanje statusa med svojimi, se antropolog vrne s svoje »etnografske periferije« po končani prestižni porabi podatkov, ki jih nato objavi drugje, da si zgradi svojo akademsko kariero. Turist je sicer v prostočasni igri, medtem ko etnograf dela, toda oba sta enako zunaj normalnega prostora in časa, ki je za antropologa navadno rutinsko izvajanje predavanj in birokratsko delo. Enim sicer pri osmišljanju izkušnje ustrezajo bolj »gosti«, drugim bolj »redki« opisi (glej Geertz, 1973a; Marcus, 1998), čeprav gre nenazadnje samo za razliko v stopnji poglobitve.

Ozadje teh elementov pa niso zgoraj omenjeni procesi marginalizacije in reprodukcija obrobnosti, ki ohranjajo vez med klasičnim in sodobnim predmetom antropološkega raziskovanja, ampak prav tako omenjena fantazma o deviških krajih oziroma eksotiki. Razlika je tako le v tem, da bo etnograf na nekaterih »terenih« naletel tudi na iskalce eksotike, na drugih pač ne, toda paradigma njegovega predmeta raziskave bo na obojih ista. Glede na teoretsko produkcijo in politično senzibilnost zadnjih desetletij najbrž to ne bo nekakšno iskanje eksotičnih kuriozitet, ampak razkrivanje (zgodovinsko) utrjenih dominantnih označevalcev in njihovih posledic, zapuščin ter reprodukcij. Slednje je pravzaprav ravno nasprotno od tistega, kar išče turist, saj je v turistični postkoloniji ravno eksotika eden od pomembnih dominantnih označevalcev, ki jih mora etnograf vedno znova razreševati, medtem ko se v času svojega ETD »giblje skozi 'monokulturo'« (Lévi-Strauss po Shepherd, 2002, 183).

Zgornji oris prekrivanja med turistom in antropologom Malcolma Cricka (1994, 10–11) je grobo posplošen tako s strani ETD, ki je danes veliko bolj heterogeno in raznoliko početje kot zgolj potepanje po »robotih civilizacije«, kot tudi s strani turistov, ki so veliko bolj raznolika skupina in ki se udeležujejo zelo raznolikih »vrst« turizma ter ustvarjajo tudi nove načine potovanja. Splošno zastavljeno vprašanje o prekrivanju teh dveh vlog je lahko izhodišče tako za govor o statusu in

epistemologiji ETD kot za govor o statusu turizma in potovanja. Če pa na problem pogledamo v okviru geografskih entitet (območja, države, otoki, destinacije in podobno), ne pa na primer v okvirih institucij, organizacij, gibanj, skupin, tokov, prenosov in podobno, se zadeva zgosti še na eni ravni:

Skoraj kjerkoli v modernem svetu danes antropolog opravlja raziskavo, bodo tam turisti, čeprav je bilo v monografiji za monografijo skozi šestdeseta, sedemdeseta in osemdeseta leta videti tako, kot da turisti ne bi obstajali (Crick, 1994, 11).

V tem zanikanju kakršnekoli povezave s turisti in neposrednem ignoriranju turizma je bilo mogoče videti tudi zgodnejše zanikanje antropologov, da so imeli kdajkoli kakoli skupnega s kolonialnim administratorjem in misijonarjem, samo zanikanje »turiističnosti« pa je tudi sestavni del turistične kulture, kjer se ima vsak za popotnika, turist pa je vedno nekdo drug (Welk, 2004). V vsakem primeru je tudi za antropološkega terenskega delavca njegova samodefincija pogosto stvar njegove izbire samo delno, veliko pogosteje pa je izbira, kaj nekdo »je« in kakšne vloge so na voljo, stvar »njih« (Crick, 1994, 11). Kaj to na primer pomeni za refleksije mojega lastnega ETD v Šrilanki, ki sem jih v določenih poglavjih opisal v pričujočem delu? Predvsem ironijo.

Razumevanje ironije kot antropološkega koncepta (glej Rapport in drugi, 2000, 211–216) se ne nanaša samo na tiste vrste govor, ki vnaša kontradikcijo med tem, kar je bilo izrečeno, in tem, kar je bilo zares mišljeno. Gre za širše razumevanje kognitivne svobode razumevanja sveta, katere del je skepticizem, kreativnost in idiografskost ter za načelno oddaljenost od »sveta, kot je« ali »kot se zdi, da je«. V tem smislu se na ravni posameznika povezuje z Appaduraievo imaginacijo (2005, 7 in 31), na ravni družbenega konteksta pa s konceptom reprezentacije. Ironija pomeni ontološko premiso, glede na katero človeška bitja nikoli nismo povsem ujeta v trdnih shemah kulturnih klasifikacij in družbenih struktur. Že najbolj osnovno dejstvo uporabljanja jezika vsebuje odmik od »takojšnjosti« sveta. To je toliko bolj očitno z uporabo sodobnih medijev in tehnologij.

Ironija se po kognitivni plati povezuje z Baudrillardovim simulakrom (1999), morda tudi s strukturacijo modernosti, kot jo je rekonstruiral Antony Giddens (po Rapport in drugi, 2000, 213), toda najsplošnejše rečeno je to vsak imaginativni odmik od sveta, refleksija nanj in tudi vzpostavljanje razlike od njega – torej je v najožjem smislu to enako vzpostavljanju *zavesti*. Freud je pisal o tem, da se zavest o sebi začne v frustraciji, kar pri razmisleku o konceptu ironije lahko razširimo na vse procese, pri katerih stara prepričanja in vpogleda zavržemo na račun alternativnih spoznanj in novih distanc – ter na ta način »postanemo (bolj) zreli« (216). Te procese je prek specifičnega vprašanja razreševanja ojdipovega kompleksa skozi

koncept simboličnega odmika in s tem »dela kulture« na primeru šrilanške družbe in kulture osvetlil tudi Gananath Obeyesekere (1990).

Tako je ironijo mogoče razumeti tudi v okviru spreobrnitev, bodisi tistih, ki jih konvencionalno razumemo kot menjavo verskih prepričanj, bodisi tistih, ki se dogajajo v okvirih kulture ali individuuma. Ironija je življenje v medprostorjenju in v kognitivnem gibanju, ki katerekoli vrednosti zavrača kot končne in absolutne. V tem smislu je »(obče)človeška zmožnost transcendiranja trenutno navzočih ontologij in epistemologij, trenutnih pojavnosti, ki vztraja na realnosti lastnega individualnega bivanja in vznikanja. Ironija je del te individualne sile, ki 'vztraja na sebi' ter stalno teži k ustvarjanju in življenju lastne resnice« (Rapport in drugi, 2000, 216). Za tako široko koncepcijo ironije pa ne morem ravno reči, da je splošno uporabna, če ni tudi kontekstualizirana, saj bi v nasprotnem primeru lahko vse skupaj zaključil s trditvijo, da je vsak posameznik, ki govori (torej uporablja jezik), že do neke mere ironičen. To sicer drži, toda s tem si prav veliko ne morem pomagati.

Uporabnost koncepta ironije pri ETD je v tem, da nam omogoča, da se potapljam v različne svetove in idejne (ali simbolne) sisteme, ki jih bodisi intencionalno poiščemo sami bodisi se v njih najdemo naključno in ki nam lahko sprva predstavljajo celo motnjo ali frustracijo. Takšen primer ironije je že v predgovoru te knjige omenjeno dejstvo (glej tudi str. 22–24), da sem šele z začetkom ETD v Šrilanki našel svoj dejanski predmet raziskave, tistega pa, s katerim sem prišel na otok v obliki okvirne dispozicije raziskave, sem navidezno opustil, čeprav se je potem »okoli vogala« vrnil v raziskavo pri izkušnji deloma turizmu podvrženega meditacijskega centra v osrednji Šrilanki. Bistvo je, da mi je tako odmik od predmeta religijske spremembe kot ponovno približanje k njemu omogočilo samo in zgolj dejstvo opravljanja ETD v Šrilanki. Z ničimer drugim ne bi mogel povzročiti tako radikalnega premetavanja lastnih dispozicij in medprostorjenja v različnih shemah razmišljanja. Naj to z izkušnjo prehajanja med prakso ETD in budizma ter ob tem nujnostjo ironičnega odmika od obojega ponazorim z nekaj primeri iz omenjenega meditacijskega centra.

Pri večerni debati, ki je bila v rednem programu za udeležence omenjenega meditacijskega centra in kjer so se odpirale različne teme o bistvu življenja, kot ga vidi budistična doktrina, sem po predhodnem dovoljenju (britanske) logistične voditeljice centra na tla nastavljal mikrofon s snemalnikom. Takoj sem od iste voditeljice dobil »budistično lekcijo« o tem, da bi bilo v skladu z *darmo* (sinh. *damma*), da vse udeležene obvestim, da bom pogovore snemal, ker delam antropološko raziskavo. Podobno lekcijo sem dobil, ko sem v centru v skladu z navado »akademskih petnajst« za deset minut zamudil sestanek za intervju: »V skladu z *darmo* je, da si vedno pripravljen in narediš vse, da slediš svojemu napredku, ker nič drugega na

tem svetu ni tako pomembno kot to«. Sicer sem te opomine sprva vzel resno, saj sem bil novinec in mi meje »pravilnega obnašanja« ter njegovega utemeljevanja še niso bile jasne. Toda »kdo na tem svetu mi ima pravico takole vsiljevati načela budističnega ravnanja v prakse mojega 'opazovanja z udeležbo'?« sem si mislil. Že res, da je imel meditacijski center svoj režim, kateremu se je bilo treba prilagoditi, ni pa bilo nujno, da je vsako manjše odstopanje od lastnih intencij pomenilo tudi odstopanje od »darme«! Nenazadnje sem tam bil zato, da opravljam svoje ETD, in ne zato, da bi postal vzoren budist.

Moje »intencionalno« ETD je tudi v nadaljevanju bivanja v meditacijskem centru izgorevalo v budističnih praksah in nauku, tudi zato, ker so – vsaj po prvem vtisu – vsi obiskovalci delali na sebi in tako načelno sploh niso smeli imeti časa, da bi se ukvarjali z mojimi vprašanji.¹⁵¹ Vsak poseg v to delo, ki se nikoli ne neha, bi za tamkajšnjega človeka pomenil motnjo, razen če je seveda v skladu z darmo. Občasno so v centru tako ali tako najavili, da je na primer naslednji dan »dan tišine«, in je bilo torej odsvetovano, da bi kdorkoli karkoli rekel, če to ni bilo zares nujno. Potencial mojega ETD v meditacijskem centru je bil torej predvsem v meditaciji, ne pa v potikanju po vogalih centra in čakanju, da bo kdo utegnil za trenutek spregovoriti z mano.

Toda tudi to ni ostalo zacementirano. Kljub načelni nezaželenosti kajenja v času tega »dela na sebi« sem morda trikrat dnevno vseeno odšel na obrobno kolo-vozno pot ob vznožju (in »izven«) samega kompleksa na cigareto. S časom sem ugotovil, da pri tem nisem edini. Kadirli smo se potem občasno tam ulovili in se seveda pogovarjali – in to ne o izkušnjah napredovanja v budistični darmiti, ampak o življenju nasploh, o svetu, v katerem živimo, o potovalnih izkušnjah in tako naprej, pa tudi o samem centru, v katerem smo se nahajali. Enemu je bilo obiskovanje meditacijskih centrov v Aziji vrsta turizma, ki ga je prakticiral že dolga leta, drugi je prihajal v prav ta center »na počitnice«, tretji je kot svež gost v meditaciji videl pravo odkritje, četrtemu so občasni govori učitelja med skupin- skimi meditacijami šli na živce in tako naprej.

Ravno ko sem padel v tok intenzivne meditacije in okrepljen zapustil center s prepričanjem, da bom ta blagodejna budistična načela zlahka lahko vklopil v siceršnje vsakdanje življenje, sem v Kandyju naključno srečal francosko meditantko, ki je bila v centru tako predana tej praksi, prostovoljno pa je vodila tudi jutranjo jogo, da se ji tam ni bilo mogoče približati. V centru sem jo imel za dolgoletno in izkušeno praktikantko budizma, toda ko sva šla na čaj, mi je odkrila,

151 Ko človek na primer pometa listje v centru, izvaja delovno meditacijo, ko jé, se v celoti posveti samo temu, ko hodi, izvaja hodečo meditacijo, ko spi, samo spi, ko čaka, samo čaka, ko govori, uči svojo darmo in tako naprej.

da gre sicer v meditaciji rada »globoko«, toda v življenju ima preveč rada moške, da bi se jim lahko odpovedala, kar bi od nje prej ali slej zahtevalo resno ukvarjanje z budistično osvoboditvijo od »trpljenja« (sinh. *dukkha*). V različne centre je občasno šla za kakšen teden ali dva, sicer pa je budizem v življenju ni kaj prida zanimal. Moj načrtovani poglobljeni pogovor o darmi je tako hipoma splaval po vodi, in le srečen sem bil lahko, da sem se najprej pozanimal, kaj *ona* misli o budizmu, preden bi ji razgrnil takratno lastno navdušenje nad to »preprosto filozofijo« in se s tem osmešil kot začetniški navdušenec. V vsakem primeru je bilo bolje, da sem se pridružil njenemu ironičnemu odmiku od budizma ter pogovor nadaljeval z vprašanji o njenem videnju turistične Šrilanke in Šrilančanov ter se s tem zopet vrnil k svojemu ETD.

Ironija je tako integralni del vsakega motrenja etnografske realnosti, saj zgolj z odmikanjem in približevanjem lahko povezujemo stvari, ki se na prvi pogled zdijo nepovezane. Šele skupna izkušnja vseh različnih ravni bivanja v Šrilanki mi je tako dala tudi različne vpoglede, ki se mi danes »za nazaj«, v povezavi s študijem antropološke teorije in etnografij, zlaga v nekaj novega. Sama praksa ETD ni kar takoj in sproti obetala česarkoli, še posebno če sem preveč samozaverovano živel v trenutkih prepričanja, da imam v Šrilanki posebno poslanstvo in ga moram upravičiti z vlogo »antropologa na terenu«. Bila pa je nujna, ker mi je vedno znova omogočala razbijanje dominantnih označevalcev eksotike in ker je v mojo »teorijo« (to je način zrenja) vpeljevala bolj ali manj nepričakovane miselne komplekse, med katerimi sem moral z ironičnimi odmiki vedno znova poiskati in začasno konsolidirati predmet svoje raziskave.

6.2 Nove terenske prakse

V uvodniku v »še eno knjigo o subjektivnih izkušnjah terena« (Watson, 1999a, 7 in 11) so spremembe konvencij terenskih poročil mlajših generacij antropologov sistematizirane takole:

- a) drugačen izbor predmetov raziskav (tu se poudarjajo predvsem drugačni odnosi glede na družbeni spol),
- b) drugačno pozicioniranje antropologa v besedilu (pogosto samospraševanje o smislu početja na lokaciji ETD in okrepljeno samozavedanje),
- c) relevantnost sočasnega geopolitičnega konteksta pri sestavljanju poročil (spreminjajoče se globalne okoliščine) (Watson, 1999a, 12–13).

Življenjski svetovi marginaliziranih skupin in njihovo zastopanje ter prostori različnih institucij in organizacij so postali modni »tereni« mlajših generacij

antropologov, pač tistih, ki se niso ujeli v mreže postmodernega pleteničenja s pristopi in pretiranega »gledanja v lasten popek« (angl. *navel gazing*) od sredine osemdesetih let dalje (Sluka in drugi, 2007a, 2; po James in drugi, 1997, 1) ter nadaljevali s »pravim delom« v spremenjenih kontekstih (primerjaj Watson, 1999a, 10; po Watson, 1999a, 21). Prvo je seveda bilo kot kombinacija relativistične epistemologije in zagovorništva tudi del postmodernizma v antropologiji (Salzman, 2001, 121), ni pa predvidevalo, da se bodo nekateri »postmodernisti« preveč neposredno zatekli v osebne izpovedi brez njihovega kontekstualiziranja. Pri tej nasičenosti z avtobiografskim slogom, ki smo ji bili priča predvsem v ameriških antropoloških besedilih,¹⁵² »teren« ni postal samo fetiš, ki so ga že tako utelešala načela britanske antropologije, ki – na grobo rečeno – obsegajo od šest do devet mesecev priprave, od enega do dveh let »terena« v izolaciji, povratak in od enega do štirih let za izčrpen opis v obliki monografije (angl. *write up*) (Watson, 1999a, 17). Postal je tudi sredstvo javne reprezentacije antropologije.

Zares pravi preboji v izbiranju tematik so v antropologijo prišli prav s temi spremenjenimi konteksti, v katerih se je ob soočenju z globalizacijo in transnacionalnimi tokovi začela topiti tudi ledena gora našega klasičnega »terena«. V ospredje so stopila dinamična gibanja in procesi človeških skupinskosti kot tudi polnokrvna razglabljanja o pomenih človekovega nepredvidljivega in skorajda naključnega »identificiranja«, »telešenja«, »prostorjenja« in tako dalje (glej Muršič, 2006). Pri tem se ohranja duh spolzkosti konceptualnih reprezentacij Drugega ter soočanje z njegovim in njenim »kulturjenjem« (primerjaj Abu-Lughod, 2006) iz drugih vse manj antropoloških virov in miljejev, predvsem iz medijev in s strani samih subjektov naših raziskav (primerjaj Kravanja, 2005).

Iz problema se vlečemo na različne načine, predvsem pa tako, da v osebne refleksije vključujemo tudi informacije o spreminjajočih se okoliščinah in kontekstih, znotraj katerih deluje disciplina. To povratno vpliva na naravo same discipline (Watson, 1999a, 14), kjer je ETD pogosto zgolj uvodni privesek, ki našim delom prilepi etiketo antropološkosti, na kar sem opozoril že v prvem razdelku tega poglavja.

K zmanjševanju relevantnosti spraševanja o tem, kako pridobimo podatke, iz katerih izvajamo razumevanje, sta bistveno pripomogli konstruktivistična in interakcionistična paradigma, katerih izhodišča so temeljila na umišljanju (angl. *imagination*) kolektivitet, diskurzivnosti, dinamičnem spreminjanju pomenov, ideološki ali

152 O razlikah med britansko zadržanostjo in ameriško odprto samoizpovednostjo v poročilih o terenskih izkušnjah glej Watson (1999a, 11–12). Hank Driessen je do podobnega sklepa prišel z analizo (nekritične) uporabe oznake »prijateljstva« v terenskih poročilih v Evropi. Ugotavljal je, da so ameriški antropologi k temu neprimerno bolj nagnjeni (Driessen, 1998, 55–60).

simbolni konstrukciji skupnosti in tako dalje (pregled glej v Repič, 2006, 31–36). Preprosto rečeno, po tej paradigmi je tudi pri zbiranju podatkov v okviru ETD način mišljenja podlaga načinu življenja, zato je pomembno, da se z ljudmi pri izvajanju ETD predvsem pogovarjamo oziroma izvajamo intervjuje, beležimo biografije, vprašalnike in podobno. Vendar pri teoriji ETD ni več v ospredju narativni vidik, ampak izkustveni. V tem smislu smo zgolj z razumevanjem konstruktov šele na pol poti, saj naj bi nas zanimalo tudi udejanjanje (razumevanja) konstruktov v praksi oziroma kar praksa sama.

Zgolj izhodišče razumevanja ne more z etnografsko prisotnostjo početi nič drugega kot ob predpostavki, da je tako ali tako konfuzna, urediti njene tehnike in metode. Prisotnost pa je več kot zgolj navzočnost, ker implicira tudi njeno kognitivno plat, ki pa se v toku neposrednega delovanja in različnih interakcij izmika videnju samega sebe in situacije, v kateri se nahajamo.¹⁵³ Zato postane vprašanje zavesti o tem početju, kaj šele o (etnografskem) nadzoru nad tem početjem, nenadoma vredno omembe, če že ne obravnave.

Oblika ureditev metod in tehnik ETD je za bodočega terenskega delavca tako rekoč nevzdržna, saj njihov izbor v »kako to početi« priročnikih in učbenikih ponavadi presega človeške zmožnosti (glej na primer Muršič, 2011). Res je, da se v takih priročnikih dobi marsikatera ideja, kot na primer, kako na mestu samem svoje zapiske organizirati v ločene »zvezke«, vendar moramo hkrati priznati, da je pomen etnografske prisotnosti še vedno tema, ki se je izogiba večina antropologov prav na račun »metod in tehnik«, kot so na primer poglobljeni intervjuji v iskanju pomena ali floskula »opazovanja z udeležbo«. Nenazadnje se ETD poleg antropologije in sociologije poslužujejo tudi druge discipline, na primer folkloristika, ekonomija, psihologija, geografija, zgodovinopisje, vzgoja, socialno delo, bolniška nega in raziskave razvoja (Sluka in drugi, 2007a, 3). Vendar v nobeni od teh disciplin terensko delo ni tako ključen element identifikacije, kot je v antropologiji, zato ni presenetljivo, da je tudi literatura o antropološkem ETD (in terenskih metodah) v zadnjih desetletjih postala izjemno obsežna in se še povečuje (Sluka in drugi, 2007a, 3).

Ko se z etnografsko prisotnostjo v naših poročilih vendarle ukvarjamo, to pogosto počnemo ekskluzivno, v okvirih tako imenovane reflektivne etnografije (glej Sluka in drugi, 2007, 443–491), pri tem pa se nam pogosto izmuzneta pomen jezika in obvladovanje jezikovne komunikacije okolja, ki ga preučujemo. Jezik je namreč na eni strani potencialna zakladnica novih (antropoloških) konceptov, na drugi strani pa nam omogoča prav razširitev zanimanja od zgolj konstruktov k sami etnografski

153 O navzočnosti v razmerju do »etnografije odsotnega« je pisal Borut Telban (2001, 19–22).

prisotnosti. Jezik nas ne uči zgolj, kako izraziti nam vsakdanje ideje, ampak nas uči novega načina gledanja na stvari in s tem pogosto nove realnosti.¹⁵⁴

Stopnje etnografskega raziskovanja si v idealnem primeru sledijo od priprave pred »terenom«, kjer se informiramo o konceptih, razumevanjih in pomenih izbrane lokacije, odhoda »na teren« za določeno obdobje do vrnitve v domače okolje. V obdobju po »terenu« konstruiramo etnografski zapis, ki je pomemben člen v procesu razumevanja tega, kar smo doživeli »na terenu«. Ko je torej etnografija narejena in dosežemo bolj ali manj celovito razumevanje, navadno te zapise še revidiramo in ponovno sestavljamo oziroma prevajamo deskripcije. Izven okvira teh stopenj – pred, med, po in ponovni razmislek – se na izbrane kraje pogosto vračamo, in takrat se praviloma pred nami odpre popolnoma drugačna slika, kot smo jo imeli s prejšnjih tamkajšnjih bivanj (Watson, 1999a, 1–2). V tej nedovršenosti in nejasnosti se pogosto »najbolj prilagojen etnograf v svojem pisanju ne uspe približati gorečemu in vestnemu delu antropologa, ki se drži bolj ob strani: vsekakor se s tem zavedamo opozoril pred 'postati domačin'« (angl. *going native*; primere iz literature glej v Sluka in drugi, 2007a, 13–16) ali »vedeti preveč« (Watson, 1999a, 7).

Tako tudi sodobni pojem »terena« opredeljujejo njegova konstrukcija oziroma teoretska in empirična (pred)priprava ter izrazita relativizacija monolitnosti »terena« kot ločene kategorije etnografskega procesa (glej Amit, 2000). Če je terensko delo dobro nastavljeno, je njegova izvedba usmerjena in predvidljiva. Toda predpriprava se v praksi, ko smo »tam«, praviloma raztopi. Terensko delo se nam preprosto zgodi, in tisto, kar smo se »tam« naučili, ni tako zlahka ubesedljivo.

Morda je še najpogostejša premostitev med prakso in pisanjem ravno naracija o praksi. »Narativno etnografijo« namreč opredeljuje prenos poudarka od »opazovanja z udeležbo« k »opazovanju udeležbe«. Tovrstni »novi etnografi«, ki sem jih omenjal že v uvodnem poglavju o pozicionalnosti, so nekakšen hibrid vseh vlog, ki so se pojavile v zgodovini ETD. V eni osebi imamo amaterskega opazovalca, kabinetnega antropologa, profesionalnega etnografa in domačinskega terenskega

154 Na primer v sinhalsčini stvari v prostor postavljamo z različnimi izrazi: to (zraven), tisto (zraven), tisto (tam) in tisto (o čemer teče beseda). Drugoosebni zaimki (slovensko »tikanje« in »vikanje«) so razdelani na kakih dvajset oblik, odvisno od tega, kdo govori komu, ob kakšni priložnosti in tako dalje. Cigaretto »pijemo«, ne pa kadimo, besed za zahvalo ali obžalovanje praktično ne uporabljamo, ker jih nadomešča živahna neverbalna komunikacija. Tudi številni izrazi v sinhalski angleščini ali sinhlesčini (angl. *sinblish*) so v bistvu prevodi sinhalske skladnje. Sinhalsčina ima na primer tudi poseben drugoosebni zaimek za naslavljanje budističnih menihov, ki izraža globoko spoštovanje, če že ne podrejenost. Tako tudi medkastna pravila vedenja za marsikoga še vedno niso nezanimljiva. Tudi podrejeni odnosi do raznih patronov so za marsikoga v Šrilanki vsakdanja realnost in tako dalje (glej Dissanayaka 2003). Sicer pa se je z odnosom med jezikom in svetom oziroma njegovo konceptualizacijo temeljno ukvarjal tudi avstrijski filozof prve polovice dvajsetega stoletja Ludwig Wittgenstein.

delavca (po Sluka in drugi, 2007a, 19–20).¹⁵⁵ Opazovanje udeležbe, če je kaj tako shizofrenega sploh mogoče početi sprti, pa je lahko zgolj opazovanje subjekta, pri čemer pa, kot vemo, iz pogleda izginja družbeni prostor (Muršič, 2006, 52). Pri tem pa se naš subjekt od sedemdesetih let naprej akutno zaveda izvirov moči in neenakosti v odnosih (Watson, 1999a, 18). S tem so v ospredje našega početja prišla tudi vprašanja etike.¹⁵⁶

Druga možnost je seveda toga discipliniranost »na terenu«, s katero si zmanjšujemo tveganje, da bomo utonili v učinkih asimilacije, ki nas kot antropologe skozi (osebne) težave z etiko pri nadaljnjih korakih lahko povsem zablokira; pač do tiste skrajne mere, ko postanemo (skoraj) taki kot domačini in »zapustimo svojo antropološko identiteto« (Sluka in drugi, 2007a, 16). Toda s tem ni pravzaprav nič narobe, celo nujno je, če naj je ETD predvsem praksa, potem šele metode in tehnike. Za pridobitev svoje »antropološke identitete« nazaj je do zapisa etnografije še dovolj časa, v času samega ETD pa tako rekoč moramo toniti v ironijah, dvoumnosti, kreativnosti in nerazumevanju.

Tako tudi ni nujno, da (*v svojih besedilih*) sploh gremo »tja«, ampak pogosto ostajamo kar »tu« in se posvečamo konceptualizacijam, konstrukcijam, raziskovanju »mimobežnosti« (glej na primer Appadurai, 1990) ter raziskovanju in interpretiranju »političnih praks manipuliranja z že ustvarjenimi reprezentacijami in procesom njihovega (po)ustvarjanja« (James in drugi, 1997, 6). V tem primeru si poskušamo vedno znova zamišljati, kaj vse lahko postane dejanski ali potencialni prostor raziskave, kar je v bistvu tudi »delo pisanja kulture« pri osmišljanju ETD za nazaj. Uporabnost »terena« kot posebne, ločene kategorije *pisanja* je torej lahko zelo omejena,¹⁵⁷ nikakor pa brez nje ne moremo izpeljati antropološke raziskave, ki bi poleg dekonstrukcije obstoječih utrjenih prepričanj preverjala tudi vzporedne procese diseminiranja teh prepričanj na »nižje« oziroma vsakdanje življenjske ravni.

Za elaboriranje procesa razumevanja, ki se morda pojavi »med terenom«, lahko pa se tudi ne, se je sicer treba zavedati predvsem pred- in poterenskih kontekstov (Watson, 1999a, 15), toda šele z etnografsko prisotnostjo je raziskovalni proces v celoti zaključen. Če se sledovi ETD v našem pisanju ne pojavljajo nujno in očitno, to še ne pomeni, da nanj ETD ni imelo vpliva. Ravno nasprotno: brez

155 Za nekoliko drugačen pogled na naracijo kot tehniko terenskega dela, kjer za srečanje z neko drugo obliko življenja potrebujemo zgolj kognitivni premik (ki hkrati implicira tudi izkustvenega!) oziroma spremembo jezika, glej Rapport (2000).

156 Za odlični prikaz tematizacije etike v zgodovini antropologije in njeni uporabi v odnosu do različnih subjektov glej Castañeda (2006).

157 To je v razdelku o »novi etnografiji« že pred petnajstimi leti zapisal tudi Rajko Muršič (1995, 153): »Etnografsko metodo lahko uporabljamo le v zelo zelo omejenem obsegu.«

spremljajočega ETD antropološka dela ne bi bila takšna, kot so, in tudi predmet antropologije se brez ETD ne bi profiliral tako, kot se je. Razlog za to tiči v preprostem dejstvu, da sta ETD in antropološko pisanje v drugačnih registrih in torej v podobnem razmerju, kot sta označenec in označevalec v strukturalnem jezikoslovju (glej Saussure, 1959). Če je ETD na mestu označenca, to po lacanovsko lahko razumemo kot arbitraren označevalni material s potencialom za proizvodnjo pomena brez naslona na »dejanske stvari«, toda z določeno težo za razliko od drugega označevalnega materiala (glej str. 141). Ko slednjič pride do zapisa, so označenci ETD (torej ta razlika) že vpleteni v naše pomenjenje ne glede na to, ali to storimo očitno ali »med vrsticami«. Zapis je tako bržkone že vprašanje strategije ali sloga pisanja, in ne več razmerja med ETD in pisanjem.

6.3 O očitnosti

Očitnost razumem kot realnost, ki se v obliki dogodkov, akcij in interakcij, vedenj, fizičnih ureditev, videza (teles, lokacij, pokrajin) pojavijo pred očmi pozornega etnografa, bodisi ko opravlja terensko delo bodisi ko se bolj ali manj nenadoma znajde sredi »terena« in jo prepozna kot navadno, že videno, nedvoumno ali celo nezanimivo. V tem smislu bi za razliko od »kulturnega šoka«, ki je »ena najstarejših tem v kulturni antropologiji« (Sluka in drugi, 2007a, 16), zaradi relativizacij v sodobnem pojmovanju »terena« morali začeti govoriti tudi o »terenskem šoku«.

Tovrstni vtisi pa niso nujno omejeni samo na to, kar se zgodi pred očmi »na terenu« kot posledica gledanja, opazovanja in zrenja ter včasih strmenja, ampak zajemajo tudi to, kar ne pritegne več pozornosti skozi druge čute (sluh, vonj, okus in otip). Sem spadajo tudi vsebine, ki se ponavljajo v naših pogovorih. Praviloma našim vtisom pri terenskem delu sledijo intuitivna sklepanja v obliki napisanih misli in občutkov ter začasnih hipotez. Ti zapisi se nam že »na terenu« postopno odmikajo in s pridobivanjem novih veččin prehajajo v register očitnega.

V etnografskem kontekstu »'očitno' (angl. *obvious*, op. a.) definirajo kulturna predvidevanja o svetu, neizprašana vnaprej ustvarjena mnenja o naši družbi, tihe domneve o našem prostoru v družbenem redu in nezavedne ideje o tem, kako družba deluje. 'Očitno' je artefakt naše lastne kulture« (Durrenberger, 1996, 496). Tako nasproti očitnosti vedno lahko postavimo vsaj latentno prisotnost zgoraj orisane ironije.

Že od šestdesetih let dalje je jasno, da kulturne razlike izvirajo (tudi) iz naših deskripcij (Lenclud, 1996), posebno če jih predstavljamo kot »realistične deskripcije« (Marcus, 1986, 266) in so torej posledica »vizualizma« (Clifford, 1986, 11–13; glej tudi Fabian, 1983, 105–141), na katerem nenazadnje temeljijo »faktualistične teorije«

(Geertz, 1988, 4). Sredi osemdesetih let je postmoderna kritika etnografskih zapisov (glej Clifford in drugi, 1986) razdiranje in žrtvovanje pojavnosti ter maskiranje dogodkov in domačinskih diskurzov razkrivala v obliki »končnih analiz«, z »avtoriteto avtorja« (Crapanzano, 1986, 76). Gérard Lenclud (1996) je v svojem razmišljanju o vrednosti objektivnosti in »opisov stvari takih, kot so« opozoril na dva epistemološka vidika: prvič, »objektivnega dejstva« ne moremo opaziti, če nimamo normativnih vrednosti, na podlagi katerih se odločamo, kaj je in kaj ni »dejstvo« (8). In drugič, nujno moramo verjeti, da se med seboj razumemo po nekih temeljnih načelih racionalnosti (9), da skratka (ločeno!) upoštevamo »univerzalne predstave, ki temeljijo na specifičnem spoznavnem aparatu človeške vrste« (Muršič, 2001, 24).

Rajko Muršič (1995, 150) je pri opozorilu na nujnost hermenevitične analize v družboslovju in humanistiki, kjer v ospredju ni pojasnjevanje zakonov, ampak samo pojasnjevanje predhodnih dejavnikov, ki jih razumemo kot besedila, zapisal:

A zakoni vseeno so. Eden najpomembnejših je predpostavka o racionalnem vedenju ljudi. Prav racionalno vsakdanje vedenje – z vsemi neznanjami – omogoča vzpostavitev mreže vzajemnega sobivanja. Ni stroge idiografskosti, pa naj bodo posameznikove in skupinske izkušnje še tako 'subjektivne' in zamegljene.

Biti torej (pre)globoko v antropološkem ali kulturnem subjektu, ki poskuša vnaprej določati pravila zanesljivosti in veljavnosti znanstvenih »dejstev« (glej Durenberger, 1996, 497), pri ETD nima prav veliko smisla. V rabi *etnografije očitnosti* je, tako kot pri motrenju stvari na splošno, treba upoštevati dvojnost, ki jo »koncept« očitnosti vsebuje. Bogdan Lešnik (1997) je to prepoznal pri branju in analizi klasičnega besedila Louisa Althusserja o ideoloških aparatih države (35, op. 87):

Althusser rabi pojem »evidentno« ali »očitno« na dva načina: na eni strani za učinek ideološkega, samoumevnega prepoznavanja, nekaj, kar v svoji ideološki enotnosti »avtomatično prepoznamo«, kakor kadar rečemo: »To je vendar evidentno! Tako je! Res je!«, na drugi strani pa za »vračanje v fokus« nečesa na sami površini opazovanega, nečesa, kar se izmika pogledu, ker je »trivialno jasno«, in kar prav zato navadno spregledamo oziroma tega »ne mislimo«.

Z drugimi besedami: nekatere stvari so do nekega trenutka predaleč našemu dojetju in jih ob njihovi prepoznavi hipno približamo, kot da bi že od vedno bile v tem »epistemičnem stanju«, druge pa so preblizu našemu dojetju in jih ob njihovi prepoznavi hipno odmaknemo ter jih s tem tako rekoč objektiviramo. Če to epistemološko dinamiko pripeljem na nekoliko bolj površinsko raven, se za pojmom očitnosti skriva vprašanje oddaljenosti in bližine.

Osmo bienalna konferenca Evropskega združenja socialnih antropologov (EASA) na Dunaju leta 2004 je bila naslovljena z Neposredno: povezovanje oddaljenosti + bližine (angl. *Face to face: connecting distance + proximity*). V najbolj prozorni maniri lahko to razumemo kot reprodukcijo razlikovanja med etskim in emskim načelom razumevanja naših izkušenj iz opravljanja ETD, kar pa je že davno preseženo s kritično antropološko držo, ki »etskim« kategorijam lahko prisodi kvečjemu evroali zahodnocentričnost. Etske kategorije iz čisto političnih razlogov nimajo svojega mesta v sodobni antropologiji. Lahko si predstavljamo samo soobstoj neštetih emskih kategorij, ki so v takem ali drugačnem interaktivnem razmerju, mednje pa seveda spada tudi pogled antropologa ali antropologije.

Clifford Geertz (1983, 57) je tako razločil med koncepti »izkustvu bližnjega« (angl. *experience-near*) in koncepti »izkustvu oddaljenega« (angl. *experience-distant*) razumevanja kognitivnih procesov ETD. Do prvega pridemo prek interpretativne analize intersubjektivnih kulturnih oblik (hermenevtični krog). Ta nam postopno skozi kroge sklepanja omogoči, da (intelektualno) dosežemo domačinski način dojemanja sveta, ki ga potem prevedemo v »izkustvu oddaljene« koncepte antropološkega diskurza.

Da je zadeva preprosta zgolj navidez, sem se prepričal ob razmišljanju o mestu *distance* v Bourdieujevem (2002, 28–29) opredeljevanju logike prakse. Tu (pri etnografskem opazovanju in sodelovanju) se namreč distance ni mogoče kar tako znebiti. Še več, njena »objektivacija« v okviru neposrednih družbenih okoliščin je tudi cilj, ki raziskovalca pripelje do lociranja njenega mesta, ki po Bourdieuju ni nekje med različnimi kulturami, ampak med dvema različnima naravnostima do sveta: teoretično in praktično. Lokacija distance je torej bolj družbena kot kulturna oziroma je stvar generičnega razmerja opazovalca do opazovanega, ki se rodi iz neposrednega delovanja. To pa je tista

seznanjenost – toda ne pridobljena iz knjig – s praktičnim načinom obstajanja tistih, ki niso toliko svobodni, da bi zavzeli distanco do sveta, [ki] potemtakem lahko postane podlaga nekega ostrejšega zavedanja distance in hkrati *podlaga resnične bližine*: postane nekakšna solidarnost onstran kulturnih razlik (Bourdieu, 2002, 29, poudarek dodan).

Ideja o teoriji prakse (etnografskega terenskega dela) naj torej tukaj služi za temeljno osvetlitev dialektike med bližino in oddaljenostjo, ker se s tem izpostavi *seznanjenost* s prostorom prek preprostega dejstva, da je nekdo »bil tam«, kar pa ni preprosto ubesedljiva stvar. Ravno v praksi se namreč različne očitnosti neprestano premeščajo od takojšnjih spoznanj evidentnih in nedvoumnih »dejev« do prekritih in z drugimi idejami kontaminiranih »skritosti«, ki nenadoma vzniknejo na

površje kot »jasna stvar« (ki bi jo lahko ugledali že prej, če ne bi imeli nagradenih raznih fantazem, ki so to preprečile).

Ti dve ravni oddaljenosti in bližine je v okviru razpravljanja o ETD na nekoliko drugačen način obravnavala tudi Ina-Maria Greverus (2002). V toku ETD je razločila raven *izkušnje*, ki je več od neposrednega razmerja z »informatorji« in manj od usmerjenega pridobivanja informacije. Za preseganje »tiranije intimnosti« oziroma nereflektiranega odnosa »jaz – ti« je predlagala pozornost na kulturnou-stvarjalni, performativni proces, ki v ospredje postavlja odnos »jaz – tisto« oziroma izkušnjo. Šele ta nam, kot pravi Greverus (2002, 17–20), omogoča distanco, s katero lahko celovito izkusimo dialog med nami in drugimi. To preklapljanje med bližino in oddaljenostjo v neposredni interakciji naj bi torej odkrivalo tako kulturno nenavadno kot tudi kulturno znano oziroma očitno.

Proces tovrstnega epistemološkega toka ETD naj bi torej šel takole: izkušnja nenavadnosti kliče po novih izkušnjah, dokler se tista nenavadnost ne prelevi v očitnost. Vedno več imamo materiala, ki je očitno, in vedno bolj se izgubljam v vsakdanjosti. Če se izvirov očitnosti ne zavedamo sproti, pri ETD ne moremo napredovati, ker se prostor zaznave vse bolj oži. Sprotna predelava pa je – »očitno« – nedosegljivi ideal. Pogosto se namreč ob tem oženju diapazona, ki nas prej ali slej sreča v tako intenzivni dejavnosti, kot je ETD, soočamo z bolečino oddaljenosti od prostora raziskave in nezmožnostjo dialoga.

Slednja navadno najde pot v naše terenske dnevnik in najpogosteje tam tudi ostane. Ta »prepoved« izkoriščanja profesionalnega privilegija kulturne intimnosti v naših besedilih je posledica pretiravanj s postmodernističnimi »heretičnimi« zapisi, ki so preveč poudarjali asimilacijo z domačini, kar je pravzaprav bila fantazija oziroma projekcija lacanovske Želje (Drugega). Greverus je za omejevanje te »dnevniške bolezn« (Katsching–Fasch, 1998, 65) in plitkosti osebne izpovedi predlagala nenehno vključevanje *tistega* v načela dialoga »jaz – ti« ter s tem poudarila eksplicitno razširitev odprtega sodelovanja s terena tudi v okviru branja, govorjenja in publiciranja zunaj terena. To je – drugače rečeno – dobesedno »učenje z raziskovanjem« (angl. *learning-by-research*) (Greverus, 2002, 25; primerjaj tudi Greverus, 1997).

Pri tem je bistveno vsakokratno vprašanje, ali je – ko naše poznavanje prostora raziskave enkrat prepoji očitnost, ki implicira skorajda imanentno znanstveno, opazovalsko, opisno in »etsko« pozicijo – to znak, da je našega ETD konec in da moramo poiskati novega ... in novega ... in novega (glej Hannerz, 2003). Ali pa naj vztrajamo in se trudimo zajeti humanistično, k človeku usmerjeno izkustvo (kar je enako kot neprestano stremenje k etičnemu delovanju), ki ga v

praksi lahko spodbudimo z eksperimentiranjem z lastnim jazom (angl. *self*; glej Bowman, 1997; primerjaj Mead, 1934). Z drugimi besedami: ali smo z upoštevanjem očitnosti med etnografskim terenskim delom obsojeni na eklektično nabalnost, ki služi zgolj našim ciljem »doma«, ali ravno z zavedanjem različnih očitnosti svojemu ETD dodajamo epistemološko varovalko, ki nas odvrča od izključne usmerjenosti k zapisu in nas usmerja tudi k temu, da postorimo kaj zase in za druge na kraju samem, ko »smo tam«?

Dvojne narave terenskega dela se je že pred petnajstimi leti dobro zavedal tudi Borut Brumen (1995, 23; primerjaj Sluka in drugi, 2007a, 8):

Etnolog/etnologinja je vedno v poziciji dvojne tujosti: v tisti, s katero konstantno iščemo, in v tisti, ki jo prinesemo s seboj na teren in je sestavni del našega dela, pri katerem moramo paziti, da ne postane kakršnakoli ovira za to delo.

Pri terenskem delu torej prej ali slej naletimo na

konfrontacijo z našo lastno različnostjo /.../ s samim subjektom, z njegovimi/njenimi občutki in intuicijo, ki je *najbolj pomembno orodje na terenu*. Ta subjekt mora biti zato vedno znova izprašan in nadzorovan. To se lahko naredi z mnogostranstvo in okretnostjo na terenu, z odprtostjo vprašanj in z natančnim opisom raziskovalnih metod v končnem izdelku (Brumen, 1995, 23, poudarek dodan).

To je postalo še toliko bolj izrazito sedaj, ko se raziskovalci pogosto vračamo na svoje »terene« in s seboj nosimo predhodne izkušnje od »tam«, ki so v določenih točkah že urejene in premišljene, morda tudi objavljene.¹⁵⁸ Z očitnostjo v tem primeru na eni strani opravimo skozi odsotnost, ko revidiramo svoje znanje in napredujemo z oblikovanjem predmetov svojih raziskav, na drugi strani pa se pogosto odločamo tudi za primerjalno terensko strategijo in poiščemo druge primerne prostore »potopa« v drugačnost, kjer kroge očitnosti začnemo znova, vse selektivneje glede na predmet raziskave in vse manj glede na prostor »terena«. Slednjim ostane le naša brezkompromisna skrb za to, da jim ne povzročamo kakršnekoli škode, posebno sedaj, ko naši »tereni« pogosto postajajo krajši in bolj »konstruirani« (Amit, 2000) ter v tem smislu vse bolj neprepoznavni kot ločena raziskovalna faza. Toda ne moremo mimo dejstva, da imamo – bodisi na kratko in »doma« bodisi v daljšem obdobju in »zunaj« – pri svojem terenskem delu opravka predvsem s človekom. Gananath Obeyesekere

158 Tako na geografsko, zgodovinsko in situacijsko procesualnost v etnografski praksi kot tudi na že omenjeno »etnografijo odsotnega« je pri nas opozoril Borut Telban (2001, 15 in 17–18). Za narativne vidike procesualnosti etnografije glej Rapport (2000, 74 in 92) in Greverus (2002, 15–16).

(1990) je to napetost med ETD in usmerjenostjo k pisanju etnografije izrazil osvežujoče prizemljeno (8):

Ko antropolog piše etnografijo, dogodke svoje zgodbe zamrzne v času. Toda drugače kot v fikciji in drugih oblikah literarne zgodbe je to zaprtje etnografskega sveta samo nujnost te obrti. Življenje gre v svetu, ki ga je nujno zapreti, naprej.

Pri interakcijah z informatorji ali bolje – kot je dodal Michael Carrithers (2005, 437–438) – s svetovalci in prijatelji oziroma »imenovanimi posamezniki«¹⁵⁹ večinski del tega procesa poteka kot oblikovanje lastnega etnografskega jaza. Raziskovalec mora torej nujno nastaviti svoj perceptivni aparat na etnografsko situacijo in s tem v bistvu delati na sebi, da se prilagodi in spremeni ter s tem sam postane sebi Drugi. Ta proces naj tudi vestno beleži, da ga nenazadnje doda v razumevanje »opazovanja z udeležbo«. Slednja sintagma je namreč danes preprosto premalo, da bi kot koncept zajela celoto različnih situacij, ki jih spremlja terensko pridobivanje znanja. Morda si lahko to samonastavitev najbolje predstavljamo, če je na primer predmet naše raziskave zgolj zvočna pokrajina ali pa prostor okusov, kjer moramo izklopiti ostale čute, da lahko »živimo« svojo zamisel »terena« (primerjaj Greverus, 2002, 12).

Situacije pri terenskem delu pa so tudi nepredvidljive. So rezultat bolj ali manj dolge izpostavljenosti ter odprtosti do racionalnosti in ureditev drugih. Po kognitivni plati naj bi tudi najbolj zglajene hipoteze temeljile na terenskem procesu. Po eksistencialni plati pa »teren« ne predpostavlja le našega pisanja, ampak tudi predanost in vzpostavljanje odprtih odnosov. Slednji ne samo, da v osnovi omogočajo terenski proces, ampak tudi določajo, kako močno in brezkompromisno smo se »tam« pripravljene soočiti s trpljenjem in bolečino. Intelektualna praksa etnografske interpretacije in utelešena praksa terenskega dela nosita nujno s seboj prvi osnutek moralne pozicije, namreč prepoznavo vrednosti drugih (Carrithers, 2005, 437).

V tem smislu je produkcija znanja odvisna od ustvarjanja odnosov in je potemtakem »učenje s sodelovanjem«. Je, skratka, »bolj podobno učenju pravilnega za razliko od napačnega kot učenju niza dejstev« (Carrithers, 2005, 437).¹⁶⁰ Ne »informiramo«, ampak »prakticiramo« (James in drugi, 1997, 2), in na tej podlagi najprej prepoznavamo in (do)umevamo, da sploh lahko pridobimo »vpoglede« (Katching-Fasch, 1998, 68), ki

159 Henk Driessen je v svoji analizi pomenov prijateljstva iz etnografske literature zbral naslednje primere poimenovanj ljudi, s katerimi pridemo v stik pri ETD: domačin (*native*), subjekt (*subject*), krajan (*local*), sodelavec (*collaborator*), respondent, (ključni) informator (*(key-)informant*), pomočnik (*assistant*), pripovedovalec (*narrator*), sogovornik (*interlocutor*), učitelj (*teacher*), svetovalec (*consultant*), družabnik (*fellow-worker*) in prijatelj (*friend*) (Driessen, 1998, 44, 53).

160 Ina-Maria Greverus (2002, 16) je to označila kot prenos iz stare paradigme gospodar – suženj na novo paradigmo študent – učitelj, kjer intervjuvanec od antropologa pričakuje, da prevzame vlogo učečega.

jih podajamo na mestu samem tako, da tudi telesno naučeno (kulturo) izvedemo nazaj (angl. *performance*) in sprožamo vedno nove dialoške kroge (Greverus, 2002, 25).

Slednji naj se ne bi končali niti z zapisom, če pač predpostavljamo, da raje, kot podajamo (znanje), spodbujamo bralca k lastnim refleksijam in poizvedovanjem (Greverus, 2002, 40). Tisto, kar je rečeno o ljudeh, se torej ne sme razlikovati prav veliko od tistega, kar je rečeno samim ljudem (Carrithers, 2005, 439, 445). Nena zadnje so osnovne etične zahteve ETD tudi vgrajena recipročnost, sprotna analiza ter zavedanje odnosov moči in narave vsakokratnega opazovanja, skupaj s sprotnim razmislekom o tem, kdaj se nevtralnost mora končati, ker iz tega ali onega razloga etnografska prisotnost postaja čista eksploatacija lokalne skupnosti. Primer takšne eksploatacije je praksa ETD, ki favorizira zgolj ustvarjanje (akademske) kariere in pozablja na neposredno izkušnjo, v okviru katere prek vzajemnosti nujno tvegamo tudi napake in sprejemamo posledice svojih odločitev (po Sluka in drugi, 2007a, 9).

Gonilo teh procesov je *očitnost*, ki nas – navajene, bolj ali manj integrirane in zdolgočasene – sili v komunikacijo in iskanje novih intelektualnih poti z »našimi« etnografskimi prostori in predmeti. Tako kot vse naše etnografsko početje pa je očitnost neločljivo povezana z zapisom. Etnograf piše (Geertz, 1973a, 19) ali »vpisuje«, »transkribira«, »tekstualizira« in »prevaja« (Emerson in drugi, 352) – kulturo. »Kulture« pa v etnografskih poročilih ne zdržijo celote. Puščajo. Besedila so nepopolna, delna. Kadarkoli se trudimo zajeti celoto, zdrsnemo v poenostavljanja, izključevanja, v konstrukcije posameznih odnosov mi – drugi in vsiljevanje ali pogajanje odnosov moči (Clifford, 1986, 10).

To ne pomeni, da očitnost pri ETD ni pomembna, ampak da jo pri možnostih za njeno kvalifikacijo v etnografski zapis pogoltne bodisi vnaprejšnja obsodba preprostega empiričnega pozitivizma – in s tem zavedanja, da družbenih procesov ne moremo opisati neposredno iz opazovanja; če pa to poskušamo storiti, se pred nami jasno razprostere statična in brezčasna (Fabian, 1983) slika »kulture« (drugih), ki je »znanstvena fikcija« (Leach, 1954 [sic], 285, po Rapport, 2000, 91) – bodisi obsodba preprostega »gledanja v lasten popek«.

A od *Pisanja kulture* (Clifford in drugi, 1986), »ene najvplivnejših knjig obdobja od sredine osemdesetih let naprej« (Kuper, 2000, 218), je preteklo dobrih petindvajset let, in v tem času smo se naučili, da lahko z drugim nekako bivamo. Pierre Bourdieu (2002) je v zvezi s tem zapisal (44):

Način spoznavanja ne more preseči opisa tega, kar je posebej značilno za »doživeto« izkušnjo družbenega sveta, se pravi, da ne more preseči razumevanja tega sveta kot nečesa očitnega, samoumevnega (*taken for*

granted). Če je tako, potem to stališče izključuje vprašanje, v kakšnih okoliščinah je ta izkušnja možna. Gre namreč za sovpadanje objektivnih struktur in privzetih struktur, kar ustvarja iluzijo neposrednega dojemanja, značilnega za praktično izkušnjo bližnjega, ki hkrati iz te izkušnje izključuje vsakršno izpraševanje o okoliščinah njenih lastnih možnosti.

Dokler verjamemo iluziji, da smo sposobni videti stvari take, kot so, prav tam, kjer soustvarjamo naš prostor »terena«, je ta prisotnost bistveno determinirana samo s prepoznavanjem in komuniciranjem vrednosti. Pri tem nam očitnost omogoča, da ne povečujemo in iščemo razlik, ampak jih po možnosti precedimo skozi interakcijo na mestu samem, v nekaj (kulturno) novega in vrednega, če pa to ne gre prav tam v skladu z našo zavestjo prav tisti hip, je še vedno čas, da to storimo kadarkoli kasneje za nazaj, po možnosti v skladu z načelnim hotenjem, da drugemu s tem tudi pomagamo. To je nenazadnje povzel tudi eden pomembnih evropskih piscev o (post)kolonialnem drugem, Johannes Fabian (2006, 148):

Govorjenje o drugih mora biti podprto z govorjenjem z drugimi. To bomo počeli, dokler bomo delali etnografijo (poudarka dodana).

6.3.1 Izkušnja »medkulturnosti« nastaja med očitnostjo in ironijo

Na podlagi »terenov« v turistični Šrilanki sem se naučil, da procesi, skozi katere gremo kot antropologi pri terenskih praksah, niso omejeni samo na odnose med »nami« in »njimi«, ampak je bolj vredno ravno tisto, kar je temu nasprotno: to dihotomijo namreč vedno lahko presegamo z novimi očitnostmi in kot orodje za prehajanje med temi očitnostmi uporabljamo načelno držo k *ironiji*. Pri slednji s(m)o v turistični Šrilanki tako eni kot drugi vztrajali, čeprav se je v vsakdanjih praksah in interakcijah pogosto izkazala tudi kot prepustna in odvečna – in to na ravni pridobljene očitnosti. Tam, v tisti takojšnji realnosti, v nujnih in pogosto izsiljenih ali vsiljenih interakcijah, smo ustvarjali različne zgodbe in percepcije, ki so vedno znova dinamično ustvarjale in rušile meje med tema dvema svetovoma. Če so bile te meje »kulturne meje«, je sklep o medkulturnosti dialoga kljub temu prehitel. Namreč:

Neprimerno bi bilo reči, da kultura dela na ljudeh; pravilneje bi bilo reči, da ljudje uporabljajo kulturna orodja, da delajo na sebi in drugih (Carrithers, 2005, 434).

Kaj je torej pomenilo na eni strani to »stanje očitnosti« pri terenskem delu in na drugi strani takojšnja realnost oziroma dogodki, ki so – prepojeni z ironijo –

pritegnili pozornost, navadno zato, ker so presenetili? »Očitno« je bilo, da je mar-sikdo, ki je bival v posameznih mikrookoljih Šrilanke in potoval po otoku, razvil obrambne mehanizme in strategije, s katerimi se je poskušal ograditi od neposrednega stika z domačini. »Teorem« teh ograditev (in sprotne interpretacije) sta bili »vsiljivost domačinov« in vse večja nevzdržnost bivanja na otoku. Zgolj zasičenost s to očitnostjo je lahko omogočila, da s(m)o se nekateri spotoma in praviloma nevede naučili – kot pravi Greverus (2002) – »tistega«, zaradi česar smo ves čas spreminjali odnose »jaz – ti«. Ker so bili slednji nepričakovani, so govorili sami zase oziroma so pomenili realnost, ki je imela inherenten potencial za ustvarjanje skupnih, »hibridnih« prostorov soočanja. Bili so nosilci novih idej. Poleg od naključja so bili odvisni tudi od pozornosti in izkušenosti udeleženca, da je prepoznaval njihovo pomembnost za širjenje obzorja izkušnje, bodisi da je bil to turist bodisi domačin. Ti hibridni prostori so se skratka na prvi pogled zdeli, da so se pred nami odvili brez interpretacije, »takšni kot so bili«, čeprav je za to navideznostjo stala ravno akumulirana očitnost. Taki dogodki so prvi na lestvici različnih ravni med izkušnjo in interpretacijo:

Prva raven »izkušnje (bežnega) pogleda na terenu« ne pomeni, da vstopamo na teren brez kakršnekoli informacije. Nanaša se na nekakšno začetno jasnost *takojšnjih vtisov*, ki včasih obudijo pomen celote z zrcaljenjem in spominjanjem na akumulirane izkušnje (Greverus, 2002, 37–38).

Greverus tukaj piše tudi o konceptu »naključnih odkritij« (angl. *serendipity*),¹⁶¹ ki ga od očitnosti razmejujem po smeri prepoznavanja. Če naključno odkritje razumem v smeri od raziskovalca k prostoru ETD, razumem očitnost od prostora »terena« k raziskovalcu. V epistemološkem smislu je torej očitnost korak pred naključnim odkritjem in se eksplicitno navezuje na eksistencialno plat terenskega dela. Z očitnostjo, ki jo potem nosimo s seboj bodisi v obliki naključnega odkritja bodisi kot gradivo, ki ga osvetljujemo skozi interakcijo z drugimi, pač lahko počnemo karkoli, le da morajo biti pri tem početju jasno predstavljene poti znanstvenega postopka (»naključna odkritja«) in njegove konvergence z znanstvenim teoremom (»želja po novi izkušnji«) (po Greverus, 2002, 37). Takojšnje vtise naj bi tako vedno temeljito prevetrili z znanjem z drugih ravni, ampak kdaj? Takoj ko se odvijejo ali šele z zapisom? Z ubeseditvijo so nepovratno spremenjeni v drugačno dožemanje, ki je lahko prepojeno z lastnimi občutki presenečenja in morda tudi prepoznavanja, vendar ob samem zabeleženju ne dobimo nikakršnega zagotovila, da razumemo, kaj *vse* se je zgodilo. Slednje morda razlikuje (zgolj)

161 Ta koncept pravzaprav izhaja iz enega od starejših imen za Šrilanko: arabski trgovci so namreč otok poimenovali *Serendib* – naključna najdba srečnega kraja. Kasneje se je pojem pojavil v perzijski pravljici o treh princih, ki so venomer po naključju ali iz bistrumnosti odkrivali nove resnice, nazadnje pa ga je v angleščino sredi 18. stoletja v nekem pismu »uvozil« angleški umetnostni zgodovinar in starinar Horace Walpole.

antropologa, ki (zgolj) »piše« (Geertz, 1973a, 19), od terenskega antropologa, katerega prakse so vedno tudi ironične.

Očitno je »razumljivo, pojmljivo brez dodatnih podatkov«, je »lahko ugotovljivo, zaznavno«, »izraža precejšnje verjetnost, prepričanost« (SSKJ). V etnografskem kontekstu pa ravno nakopičena očitnost sproži različne akcije, in sicer najbolj takrat, ko prepoznamo dodatne implikacije med zapisanim gradivom, čeprav so možnosti za doseganje performativnosti etnografske prisotnosti in s tem (so) ustvarjanja kulture takrat že močno zmanjšane. Drugače je, če očitnost vdre v zaznavo pri ponovljenem pojavu in se pri njem etnograf bodisi oprime starih, že utrjenih kontekstov interpretacije bodisi ironično eksperimentira z nepreizkušenimi (re)akcijami. Kljub temu »idealu« pa smo se prisiljeni vedno znova vračati tudi na izhodišča naših analiz, da jih vsaj pozneje morda redefiniramo z novimi izkušnjami in v njih najdemo tudi tiste očitnosti, ki so bile »'trivialno jasne' in kar smo prav zato navadno spregledali oziroma tega 'nismo mislili'« (Lešnik, 1997, 35, op. 87, v preteklik pretvoril avtor). Primer tovrstne očitnosti lahko prikažem z zapisom iz terenskega dnevnika iz februarja 2006 v Šrilanki, takoj po prihodu »na teren«:

Korak od bus-stopa je bus-start za moj cilj [tukaj pač ne navajam imena kraja, ker je nepomembno, op. a.]. Vrsta je dolga, a gre hitro. Bus za busom. Potrpim še štiri ure vožnje in zverinsko utrujen, zaspan, a hkrati sveže »prebujen« prešibam mestece. Ob jezercu se mi zalepi najprej eden [domačin, op. a.], ki se ga rešim s tem, da se zaustavim, ko me hoče voditi, in prižgem cigareto. A je tu že drugi, mlajši, zgovornejši, bolj »evropsko kompetenten«. Ko si izmišlja nove ponudbe (soba, *ganja, friend, shopping* ...), zoži pogled in namršči gornjo polovico nosa – izjemno prozoren uvod v nove predloge. Pravim: »Pusti me, da delam, kar hočem delati, OK?« – »OK, OK,« odvrne – »izgubljanje obraza« se začne. »Vsaj cigareta bo odkupila škodo,« si mislim in rečem: »OK, ena cigareta za mojo svobodo!« Za tole mi je žal. Kar vrglo ga je nazaj: »OK, OK, OK, saj ni treba tako ...« Mehkejši pristop je gotovo inteligentnejši.

Ta zapis bi zelo težko nastal že nekaj tednov po tamkajšnjem bivanju. Je rezultat pričakovanega, ker sem o tem že pisal pred prihodom (Kravanja, 2004), a vendar je dogodek presenetljiv prav zaradi dinamike med očitnostjo in ironijo. Še bolj presenetljiv je tipičen odziv, ki je postavil jasno razmerje med »nami« in »njimi«. Ampak teh situacij sem se že naučil v toku predhodnega ETD in pozneje sem z istimi fanti preigral ta isti scenarij tako, da smo tako eni kot drugi vključevali vanj tretje osebe, tako s strani tujcev kot domačinov, ki so dalje inventivno ustvarjali možnosti

naših interakcij, pri tem pa smo avtomatično izključevali tiste, ki so nas dolgočasili z ustvarjanjem konvencionalnih razmerij neenakosti.

Bistvo tega pisanja pa je, da pri tem dogajanju nisem (še ali sploh?) pripravljen vskočiti z na primer »postkolonialno teorijo«. Nepotrebno je delati sklepe, ki ne nadoma ne govorijo več o stvari sami, ampak o nečem drugem, kar se morda zdi bolj grandiozno in reprezentirano na način, ki v debato vključuje »široko sliko« globalnih razsežnosti. To se sicer prej ali slej pričakuje od vsakega šolskega antropološkega dela in ločuje – tako Marcus (1986, 256–266; 1998, 233–244) – prve antropološke projekte (na primer doktorske disertacije) od drugih antropoloških projektov (monografije).¹⁶² In ravno očitnost etnografskih dogodkov je pogosto sprožilo za široka izvajanja o posamezni kulturi in implicirani medkulturnosti v prvih projektih (primerjaj Crapanzano, 1986, 52 in 76).

Na mesto etnografskih podrobnosti hiperpozitivističnega terenskega dela tako stopijo njihovi konteksti in tako imenovano »etnografijo« obogatijo z možnimi procesi, ki so pripeljali do (na)ključnega dogodka. V tem smislu se zgodovinski ali vsaj retrospektivni element v posamezni etnografiji izkaže kot zelo pomemben. Po možnosti ne tisti iz uradne zgodovine, ampak tisti, ki ga razkrivajo posamezni dogodki ali teme v preteklosti, ki so se izmaknili zgodovinopisju.¹⁶³

Primer takšnega postopka je besedilo Michaela Robertsa (1994b), ki po opisu drobnega verbalnega incidenta¹⁶⁴ na tekmi kriketa med Avstralijo in Šrilanko, ki se zaključi z izjavo »Kdo si ti, burgerjev¹⁶⁵ sin, da izprašuješ moj patriotizem?«, nadaljuje v različne skorajda arbitrarne smeri. Seveda je takojšnja možnost interpretacije prepuščena tako imenovani »disciplini konteksta«, sam incident pa je zgolj točka začetka obravnave teh kontekstov. Takšne podrobnosti je mogoče uporabljati kot prikladne prikaze, ki na primer uvedejo dejanske incidente v zgodovini šrilanškega življenja. Mogoče jih je obravnavati s tako imenovano »metodo razširjenega primera«, ko raziskovalec temeljito izčrpa življenjsko zgodbo vpletenih protagonistov in poišče podobne primere znotraj majhnega območja, kjer posamezniki dejansko

162 Podobno je parom knjig sledila Mary Louise Pratt (1986, 31–33): prva knjiga kot formalna etnografija in avtoritativna (objektivna) reprezentacija, druga pa kot »heretična« avtobiografska (subjektivna) izpoved, ki »jo umori znanost« (angl. *killed by science*) kot nekompatibilno z (uveljavljenimi) znanstvenimi standardi.

163 Za pregled težnj k opuščanju terenskega dela v antropologiji, postmoderne kritike empirizma, »dekolonizacije« in »reinvencije« antropologije ter eksperimentalnih pristopov postmoderne preobrata glej po Sluka in drugi (2007a, 17–19).

164 Različne okvire, ki jih v sodobnejših »realističnih« antropoloških besedilih uporabljamo za prikazovanje celote prek manjših delov, so Marcus in drugi (1986, 57–67) razdelili na naslednje vsebine: življenjska zgodba, življenjski cikel, ritual, estetski žanri in *dramatični incident* (poudarek dodan) (1986, 64–66).

165 Kot burgerje domačini v Šrilanki označujejo tiste z »mešanim« evropskim izvorom, podobno kot so izrazi kreol, mulat in podobni v drugih kolonialnih okvirih (glej Roberts, 1994b, 292, op. 6), čeprav so to tudi, kot sem že zapisal, uradna šrilanška etnična skupina (glej op. 30, str. 54).

rokujejo s svojimi strukturnimi odnosi, ter s tem pride do zakonitosti vedenja znotraj »istega« družbenega polja. V vsakem primeru je potrebna razjasnitev ozadja dogodka (Roberts, 1994b, 273–275).

Ampak Roberts se nadalje posveti zgodovini kriketa v Šrilanki, kjer so seveda Burgerji v kolonialnem britanskem redu igrali pomembno vlogo, nadaljuje z zgodovino sinhalskega naroda, na katerega se »patriotizem« v incidentu nanaša, in z izjemno občutljivostjo dalje »transcendirata« vsak možni vidik incidenta. Besedilo konča z razpravo o razlikah med zgodovinarjem in antropologom (1994, 275–291).

Uporaba očitnega v etnografiji torej vodi v zelo raznolike smeri. Samo terensko delo uporabljamo kot inspirativno odskočno desko za širše razprave. Toda izkušnja je vedno bila kompleksnejša od njene predstavitve, za katero poleg kontekstualizacij, kot v zgornjem primeru, potrebujemo gradnjo perspektiv in – morda še pomembnejše – epistemološka vprašanja samozavedanja etnografskega subjekta. Izkušnje ni mogoče dojeti neposredno, ker so načini, na katere se lahko izraža, *a priori* raznoliki. V nasprotnem primeru pristajamo na zdravorazumskem empiričnem pozitivizmu (Marcus in drugi, 1986, 45–47). V kolikšni meri se terenske očitnosti bolj ali manj fragmentarno prebijejo v naša sofisticirana in zglajena monografska dela, je vprašanje trenutka, ko smo s terenom že opravili. Če so bili zlobni duhovi realističnih deskripcij, objektivizma, faktualizma, vizualizma in podobno bolj ali manj uspešno podvrženi antropološki kritiki, še ne pomeni, da jih ni več. Sleherni antropolog mora prej ali slej z njimi opraviti tudi na svojih »terenih«, kjer v zapiskih in dnevnikih ustvarja svoje »podatkovne baze«, bodisi na podlagi spomina bodisi skozi situacijske odzive, refleksije, ideje, fantazije, sanje in podobno.

Ko smo enkrat pri zapisu, ki je pravzaprav proces »očiščenja« zmedenih ter pogosto nergavih in jadikujočih izjav terenskega antropologa ob srečevanju s potujitvijo in »okužbo« z (drugo) kulturo, se naš glas pogosto preobrazi v opisovanje nečesa »zares 'drugega', ne pa v opisovanje še ene perspektive na še eno razširitev vsakdanjega« (Bowman, 1997, 83 in 87). Ampak takrat je že prepozno. Opis procesov, kako in skozi katere očitne dogodke smo (pri)dobili »nove organe razumevanja«,¹⁶⁶ je tisti, ki razbija konvencionalne objektivacije in pojasni, kako so bili iz teh »organov« izvedeni dedukcija in vsakokratni odgovori na vedno nove situacije. To pikolovsko opazovanje liminalnosti terenskega habitusa je morda tudi tisto, kar razlikuje antropologa od drugih »tujcev« (glej Bowman, 1997, 94–104).

166 To sintagmo sem povzel iz izseka razprave o razvoju antropologa, ki jo je že leta 1964 napisal Maurice Merleau-Ponty (po Bowman, 1997, 87).

Določena izvajanja razumevanja se torej nanašajo tudi na »čisti« položaj jaza in so bolj podobna avtoetnografiji (glej Chang, 2008). Naj to ponazorim še z enim dnevnim zapisom iz leta 2006, ki razmišljanje o očitnih danostih na terenu postavlja v nove možne interpretacije in konceptualizacije:

Telo je izjemno zamejujoča percepcija lastne lokacije. Da je telo trenutno situirano v nekem miljeju, ne implicira ničesar, kar je »celota osebnega« zmožna percipirati. Prav lahko je lokacija telesa popolnoma irelevantna. Takojšnja realnost in njeni fragmentirani detajli ustvarjajo negotovost. S tem pa tudi odprtost do naključja. Ustvarjajo »kaj pa če« logiko, ki se nikoli ne zgodi. Zakaj? Zaradi moči predstave. Predstava možnega je izjemno občutljiva duhovna razsežnost. Če se artikulira, se tudi blokira. Ne zgodi se. Ampak telo, ki se nekje nahaja, je zelo močna metafora bivanja. »Tu sem« daje prekletstvo banalnosti doživetja. Fantazije so v tem smislu prijaznejše od izživljanja.

Tako »gledanje v lasten popek« bi lahko nastalo kjerkoli, ampak nastalo je »na terenu« in »zaradi terena«. Polizdelka pa tukaj nisem predložil zato, ker bi ga obsevala nekakšna »terenska avra«, ampak zato, ker je nastal v času, ko se je očitnost prostora raziskave tako zgostila, da je od izpraznjene empirične realnosti ostalo le še dejstvo navzočnosti etnografskega telesa, ki čaka. Taki trenutki so ključni zato, ker se od njih ironično odmaknemo, iz tega izvajamo kognitivne (in včasih fizične) premike, iz tega vzniknejo nove perspektive, skozi to se na novo pozicioniramo in na mestu samem ustvarjamo tisto, čemur v svojih poročilih potem rečemo opazovanje z udeležbo oziroma opazovanje udeležbe. Če namreč nekateri »tereni« od nas zahtevajo iskanje »kulturnega šoka«, drugi zahtevajo ravno obratno: iskanje očitnosti.

6.3.2 Očitnost kot označenec etnografskega terenskega dela: dve analogiji

Ker v označencu ni nič ontološkega, ampak ta drsi med označevalci, je ETD lahko samo neprestana produkcija svežega označevalnega materiala. Toda slednji nastaja tudi na osnovi že uveljavljenih označevalcev, torej je razumljivo, da je neposredni izkoristek ETD lahko dokaj omejen. »Zares novo« v to produkcijo torej bržkone pride v obliki intuitivnih drobtinic, ki so pravzaprav nakopičeni predoznačevalni material, ki se – prekvašen z različnimi ironičnimi odmiki – konsolidira med vrsticami našega antropološkega pisanja. Te intuitivne drobtinice so produkt naše naveličanosti in zdolgočasenosti »na terenu«. So nakopičena očitnost, ki jo pri praksi ETD zavržemo ali pozabimo, k nam pa se vrne na ravno tako arbitraren način, kot

se je pojavila takrat, ko poskušamo svojo etnografsko izkušnjo prevesti v besedilo, oziroma tudi takrat, ko pregledujemo svoje terenske zapiske.

Nad tem procesom praktično ne moremo imeti popolnega nadzora, je pa seveda njegova nujna komponenta, da imamo za seboj nekakšno izkušnjo ETD. V tem smislu lahko antropološka znanost mimo sveže opravljenih ETD napreduje zgolj navidezno, pač v primerih, ko se v realnosti drugih poskušamo potopiti skozi branje in druge medije. V resnici pa je ravno nadzor nad očitnostmi, ki se nabirajo skozi ETD in presegajo skozi ironične odmike tista ključna komponenta, kjer vidim možnosti napredka antropologije kot distinktivne znanosti, ki še vedno temelji na svoji lastni doktrinarni zgodovini in dosežkih. Po mojem mnenju je torej dobra antropologija tista, ki resda temelji na ekstenzivnem študiju različnih etnografij in različna vprašanja rešuje tudi interdisciplinarno, toda še bolj bistveno zanjo je, *kako* (in ne koliko) v svojih besedilih izkoristi vsakokratno etnografsko izkušnjo.

Osnovnim napetostim v sodobnih metodoloških postopkih, kot so razmerje med subjektivnim in objektivnim, percepcijo in reprezentacijo, etskim in emskim, interpretacijo in razlago, mikro- in makroanalizo, delnim in splošnim ter sinhronim in diahronim (primerjaj Sluka in drugi, 2007a, 4–5) sem v zgornjih razdelkih dodal osvetlitev napetosti med ETD in etnografskimi zapisi ter za pojem »terena« nazkazal možnosti njegove uporabnosti v sodobnih dinamičnih in prekrivajočih se svetovih. Z njihovim hitrim spreminjanjem so se tudi naše terenske prakse močno zrelativizirale, čeprav kot pojem še vedno legitimirajo našo disciplino.

Vendar sam pojem še ne pomeni ničesar določnega, če se ne zavedamo, da moramo »teren« za antropološko delo opraviti *v vsakem primeru*, ne glede na to, koliko »informacij« o izbranem predmetu imamo iz drugih virov. Če namreč v raziskavo ne vključimo »terena« in utemeljitve njegove konstrukcije, se naša »antropologija« še vedno giblje med označevalci drugega reda (to je med na primer zamišljenimi identitetami) in se tako niti ne poskuša približati označencu. Avtorji tovrstnih analiz diskurzov se vse preveč radi okličejo kar za antropologe, ker se to morda sliši moderno, toda ravno zaradi te vsesplošne prostitucije pojma antropologije imamo »pravi« antropologi težave z identiteto vede. Preboji in napredek antropologije skratka tičijo v razmerju med izkustveno realnostjo ETD in njenimi »izcedki« v etnografske zapise, gonilo tega razmerja pa je *izkustveno* pridobivanje očitnosti. Vse ostalo, sicer dolgotrajno, naporno in nujno delo študijskih priprav, zbiranja informacij, sledenja medijskim reprezentacijam, izvajanja intervjujev s ključnimi posamezniki in podobno, je zgolj pripravljanje ugodnih tal za rast tega razmerja.

Kulturno identiteto vedno izpogajamo skozi različne vrste interakcij in skozi različne glasove. Eden od njih je gotovo tudi antropološki glas, ki s svojimi deskripcijami bodisi ustvarja kulturne razlike bodisi razkriva njihovo diskurzivno podlago. Ti diskurzi nam pravijo predvsem, da v interakciji med ljudmi ni vedno moč razbrati, da se ena kultura pogovarja z drugo, ampak da je to, kar implicira vsaka posamezna interakcija, šele predmet raziskave, ki je negotov in dvoumen, pogosto pa tudi ironičen. Te interaktivne situacije so ene najdragocenejših enot ETD, ker omogočajo imaginacijo, ki gre onkraj enoznačne in preproste medkulturnosti. Posebno to velja za nesporazume med »nami« in »njimi«, ki pogosto izhajajo iz ekonomske neenakosti in morda ne tako pogosto iz »kulture«, kot to na podlagi generalizacij terenskih očitnosti predstavljamo v naših etnografijah. *Etnografija očitnosti* kot sledenje (samo)zavedanju navadnih in (predvsem »na terenu«) naučenih kulturnih pojavov je zato vezni člen med neposredno in razdrobljeno realnostjo »terena« ter interaktivnim podajanjem njenega razumevanja različnim subjektom, ne le našim bralcem in poslušalcem.

V zborniku *Antropologi na terenu* (angl. *Anthropologists in the Field*) je Patty Kelly v članku o coni prostitucije v Novi Mehiki podala primerjavo terenskega dela s spolnim odnosom, češ da terensko delo – enako kot spolni odnos – nikoli ni to, kar si predstavljaš, da bo (Kelly, 2004, 17). V skladu s tem se je tukaj mogoče ironično vprašati, ali morda »teren« ne daje zgolj realnosti, ki je skozi vse nerodnosti, pogajanja, omejitve, presenečenja, razočaranja, nejasnosti, dvoumnosti in tako dalje slednjič pospravljena v spomin kot izkušnja, ki je prikladna vsaj za samozadovoljevanje. To bi bilo več kot zgolj »gledanje v lasten popek«, česar naši financerji ne bi bili ravno veseli, pa tudi naše bralce in poslušalce bi s tem milo rečeno dolgočasili, če že samih sebe ne. Da bi torej to ključno vprašanje povezanosti med terensko izkušnjo in etnografskim zapisom presegli, se vedno znova sprašujemo, na kakšnih (političnih) izhodiščih smo »tam«, »tu« ali hkrati »tam in tu«. Če namreč še razširim analogijo »terena« s spolnim odnosom: doslej smo spolnost »doma« vedno prakticirali na nekoliko drugačnih izhodiščih kot jo prakticiramo »zunaj«.

Ta analogija s spolnostjo pa morda ni najbolj natančna, saj se tukaj ponovno postavlja že v uvodnih delih tega poglavja zastavljeno vprašanje relevantnosti percepcije ETD kot »stanja stvari«. Če »ni brezteoretskega nabiranja gradiva« (Muršič, 1995, 152), potem »teren« kot tak pravzaprav ne obstaja, ampak obstaja zgolj v *okvirih* našega teoretskega pogleda. To bi pomenilo, da smo »na terenu« v bistvu »v teoriji«, izhodišča same terenske lokacije pa so na eni strani zelo človeška povsod (spolni akt se tudi gremo v temelju zelo preprosto, ne glede na to, kje se ga lotimo: cilj je pač spolna zadovoljitev), na drugi strani pa so ta izhodišča tudi etično-politična

(spolni akt »zunaj« je prepovedan in je potemtakem etično-politično »slabo« dejanje (»tega se ne dela«), medtem ko je »doma« to legitimno početje, toda z vidika spolnega akta *per se* med njima ni bistvene razlike).

Zgornje vprašanje izbora raziskovalne lokacije »doma« ali »zunaj« torej ni zgolj irelevantno glede na predmet naše raziskave, ampak je tudi relevantno glede na našo (zgodovinsko) etično-politično izhodišče in z njim povezano praktično dostopnost raziskovalnih miljejev. Za pričujočo raziskavo sem na primer na predavanju, kjer sem na Oddelku za sociologijo Univerze v Peradeniji leta 2006 predstavil preliminarne rezultate iz etnografije turističnega prostora Šrilanke, nekaterim slušateljem moral pojasnjevati, zakaj sem se sploh odločil opravljati ETD prav v Šrilanki, in ne na primer »nekje na Zahodu«. V teh vprašanih je bila seveda skrita postkolonialna kritika antropološkega početja, toda moj izbor Šrilanke je bil naključen in šele kasneje sem skozi tok ETD v »nahrbtnikarski monokulturi« videl, da šrilanški antropolog (da o antropologinji sploh ne pomislim) do teh miljejev sploh ne bi imel dostopa, saj so bili vsaj nekateri prepovedani tudi za domače turiste pa tudi potencialni turistični delavci iz drugih krajev otoka pod pritiski domačinov tam najbrž ne bi zdržali prav dolgo. Nekateri moji slušatelji se skratka niso zavedali, da med turistično Šrilanko in »zgolj« Šrilanko, njihovo domovino, ni enačaja samo zato, ker se obe nahajata na istem otoku. Ravno nasprotno – med njima ni enačaja tudi zato, ker »zgolj« Šrilanka v resnici ne obstaja izven nacionalističnih diskurzov. Koliko »doma« je v posamezni Šrilanki, je pač stvar odločitve in prakse posameznika, ne pa stvar vnaprejšnje »danosti«.

Metaforična analogija terenskega dela s spolnostjo tako odpira specifična vprašanja, ki so povezana s performativnostjo ETD (kar spolnost kot bolj ali manj intimna dejavnost pač ni ravno pogosto, kot dejavnost zблиževanja ali prakticiranja moči pa je prav to). Drugače pa je, če ETD primerjamo s plesom v paru. V tem primeru se odpirajo čisto drugačna vprašanja. Enako kot pri spolnosti tudi ples »nikoli ni to, kar si predstavljamo, da bo«, vendar gre za ples (ETD) in ne za katekroli gibanje. Za ples v paru je, skratka, potrebno znanje o držah, koraku, figurah, muzikaličnosti ter odnosu med vodjem in slednikom. Znanje je tukaj teoretsko in praktično znanje (imena figur in korakov ter njihova vaja). V idealnem primeru morata to znanje oba, vodja in slednik, poznati, da naredita ples vedno znova in sproti temeljno predvidljiv. V tem znanju je tudi možnost tako imenovanega »prevzema iniciative« s strani slednika, katerega mora vodja – spet če ima dovolj znanja – prepoznati in se mu prilagoditi, kontekst tega početja pa je za oba enak: telo, znanje in izkušnje ter plesišče z glasbo. Omejitve glede prostora so na eni strani v glasbi in na drugi v telesu, zaradi katerega je ples sploh možen v takih oblikah, in ne v kakšnih drugačnih.

V ETD bi telo ustrezalo temeljni predpostavki o človeškosti, znanje bi sploh omogočilo željo po tem in interakcijo oziroma komunikacijo (jezik, poznavanje tematike, jasna vnaprejšnja delitev med iniciatorjem in slednikom, ki se včasih lahko zamenja, izkušnje in podobno), plesišče z glasbo pa bi ustrezalo skupnemu simbolnemu prostoru, ki ga zgradita sogovornika ali pa je predhodno zgrajeno na bolj ali manj konvencionalni podlagi dejavnosti (na primer prostor, kjer se odvijajo turistične dejavnosti). ETD pa je redkokdaj podobno plesni koreografiji; temelji namreč na improvizaciji.¹⁶⁷ Slednja pa je vrhunec plesne dejavnosti in je seveda sestavljena iz *naučenih* fraz, njihovega kombiniranja ter (pri dobrem plesu) tudi iz duhovitosti pri odzivanju na glasbo in ironije. Očiten nastavek za točno določeno figuro bo dober vodnik v improvizaciji morda s pavzo preusmeril v drugo figuro, kot da bi si vmes premislil in slednika potegnil s seboj v drugi način gibanja. Dober slednik mora zato paziti tudi na svojo mimikrijo, da se v posameznih variacijah na ustaljene figure prilagodi vodniku in odseva njegove gibe. Za takšen par je videti, kot bi bilo celotno sosledje plesa naučeno, v resnici pa slednik vedno vsaj za četrto koraka zaostaja in včasih v hotenem ali nehotenem nesporazumu tudi prehití vodnika, na katerem je potem odločitev, ali bo izvodil svoje ali sprejel novo iniciativo ter ples povlekel v novo smer.

Pri tej analogiji torej napredek plesnega znanja poleg na tehničnem študiju in preizkušanju posameznih figur v vadbeni dvorani temelji tudi na drobnih invencijah na plesišču, do katerih lahko pride naključno ali pa skozi hipno najdenje rešitve iz kočljivega položaja enega ali drugega od plešočega para. Pomembno je seveda, da zna plesalec takšne situacije opaziti, si jih zapomniti, jih kasneje rekonstruirati, ponoviti in po potrebi izvesti. Takih situacij seveda ni na pretek, ampak se pojavijo skozi neskončne ponovitve že naučenega s številnimi različnimi partnerji. Toda ravno v teh situacijah se pokaže razlika med zgolj izvajanjem naučenih plesnih figur in dejanskim plesom. Skozi nakopičeno očitnost figur drsi, tako kot pri ETD, označenec plesa, ki ni njegova ontološka realnost, ampak material v predoznačevalni obliki, ki lahko se, lahko pa tudi ne konsolidira v novo figuro oziroma zapis.

Stari klasični plesalci swinga, jazza, jitterbuga in podobnega so se v prvi polovici 20. stoletja novih elementov v svojem plesu učili tako, da so opazovali druge plesalce na plesišču in gibe, ki so se jim zdeli zanimivi, ponavljali za njimi. Na takratnih plesnih tekmovanjih je za uspeh štela zgolj izvirnost plesnega para. Marsikateri gib, figura ali slog teh zgodnjih plesalcev je v zgodovino swing plesov prišel kot *terminus technicus* pod njihovim imenom. Danes se jih poučuje v plesnih

167 Primerjaj Cerwonka in drugi (2007, 182–186), kjer Liisa H. Malkki podobno razpravlja o primerjavi med ETD in improvizacijo v džez glasbi.

šolah in na številnih swing plesiščih je slika plešočih parov dokaj uniformirana. K pestrosti posameznih plesalcev lahko veliko prispeva njihova »interdisciplinarnost« (znanje drugih plesov in vpletanje njihovih elementov v obstoječega) kot tudi muzikalnost (odzivnost na glasbo) in drznost v variacijah (inventivnost in duhovitost drobnih dodatkov).

Tudi pri ETD bi se po tej analogiji morali zavedati, da je njegovo prakticiranje na različnih »tereni« bistveno za pridobivanje novega znanja prav v tem, da preizkušamo že naučeno znanje, ponavljamo njegove utrjene vzorce in pozorno opazujemo, kako se na to odzivajo ljudje vsakokratnega raziskovalnega miljeja. Iz te dejavnosti moramo sicer včasih potegniti določene zaključke, toda bistveno je, da dejavnosti ETD ne nehamo opravljati ter se v njej neprestano uriti na ustreznih bolj ali manj navideznih marginah in periferijah sveta, ker bomo zgolj tako lahko na distinktiven in brezkompromisno antropološki način naše znanje razvijali in podajali drugim ter pri tem hkrati skrbeli za ohranjanje tistih raziskovalnih načel iz zgodovine antropoloških del, ki so preživela (politični) test časa. Tudi slednja so namreč bržkone nastala »na terenu«.

7 Zaključek

Pričujoča knjiga je zgodba o interakciji med »zahodom« in »vzhodom«. V njej pa ne gre samo za študij orientalizmov in okcidentalizmov (Said, 1996), ampak tudi za empirični študij turizma in popotništva v južnoazijski otoški državi Šrilanki, kjer sem med letoma 2003 in 2006 opravil devetmesečno etnografsko terensko delo. Knjiga je vsebinsko razdeljena na dva dela. Prvi del obravnava zgodovino interakcij med zahodnim in južnoazijskim svetom, posebej pa med evropskimi kolonializmi in Šrilanko ter med zahodno turistično industrijo in samim otokom. Drugi del pa te široke implikacije osvetljuje prek neposrednega etnografskega izkustva posameznih šrilanških turističnih miljejev. Osnovno vprašanje pričujočega dela je, kako je mogoče v neposrednih interakcijah med zahodnimi turisti in domačini v prostorih mednarodnega turizma Šrilanke prepoznati pretekle vzorce zahodne hegemonije ter kako se Šrilanka kot država in Šrilančani kot njeni prebivalci spopadajo s turističnim razvojem na mikroravnih različnih manjših turističnih prostorov.

V knjigi tako najprej obdelam kulturne in politično-ekonomske vsebine, ki jih je na ta otok in v njegove naravne, kulturne in družbene danosti skozi stoletja vpletal zahodni imperialni projekt. Ker pa tamkajšnji ljudje – nekateri »staroselski«, drugi iščoč pravico do te »staroselskosti«, tretji naseljeni kasneje in odrinjeni na robove družbe, četrti »pozahodnjeni« in hkrati vedno bolj patriotski – ob tej zahodni prisotnosti nikoli niso bili zgolj pasivni opazovalci, je to nujno tudi zgodba o kompleksnih prepletih med različnimi idejami in praksami, in ne samo zgodba o nadvladi »zahoda« nad »vzhodom«.

V začetnih poglavjih knjige kritično prikažem posledice slabih štiristo petdeset let evropskega kolonializma v Šrilanki. Kazale so se v prostorski ureditvi otoka, v še vedno delujočih plantažah čaja, botaničnih vrtovih ter v internacionaliziranem in hkrati doma prerobenem budizmu. Ta zapuščina kolonialnih imperijev je danes del tiste zgodovine Šrilanke, ki je deloma poblagovljen v njeni kulturno-turistični ponudbi, deloma pa se je na njenih temeljih ustvarjala tudi ideologija svobodne, samostojne in moderne otoške države. Šrilanka je namreč iz britanske kolonije izšla z močnim srednjim slojem, solidnimi transportnimi povezavami, šolskim in zdravstvenim sistemom ter z dobrimi ekonomskimi nastavki.

Šrilanko je kmalu po osamosvojitvi leta 1948 začel pretresati sinhalsko-budistični nacionalizem, ki so mu sledili najprej posamični incidenti v šestdesetih in sedemdesetih letih, potem pa državljanska vojna med tamilskimi separatističnimi organizacijami in vlado ter množični pokoli državljanov s strani pripadnikov Ljudske osvobodilne fronte (sinh. *Janatha Vimukthi Peramuna*, JVP) in vladnih sil v osemdesetih

in devetdesetih letih prejšnjega stoletja. Ti procesi so posledica enotne kolonialne, postkolonialne in globalno-kapitalistične zgodovine Šrilanke. Dekolonizacijski recept zahodnih imperijev za bivše kolonije je bil nacionalna demokratična država, kjer pa so se – posebno tam, kjer so imperiji za seboj pustili soliden in predhodno že v kolonialno administracijo vključen srednji sloj – navadno takoj po osamosvojitvi vneli hudi boji za oblast. To dogajanje se je v samostojni Šrilanki napajalo na dominantnih ideologijah prejšnjih obdobj – od zahodnih »arhetipov« rajskega in hkrati »magičnega« (Picard, 2008) otoka, dediščine kolonialnega teritorializiranja in administriranja območij, prerojenih idej budističnega svetovnega nazora in sinhalskih tradicionalnih vrednot do danes prevladujočih idej o nedotaknjeni naravi, ki stare kolonialne »trope« nadomeščajo z globalno ekološko noto.

Kolonialni »prostorski red« (Perera, 1999, 2) je – kljub temu da je bil v procesih dekolonizacije Šrilanke temeljito spremenjen – ostal ena od prostorskih matric, ki jo je tudi ideologija turističnega razvoja v svojih začetkih v šestdesetih letih uporabila kot infrastrukturni temelj, na katerem se je gradilo elemente »uprizorjene avtentičnosti« (MacCannell, 1976, 91–107) in sinhalsko-budistične kulture otoka. Druga taka matrica je bila pač geografska, skupaj z imaginariji tropskega otoka sredi oceana. Kulturni dodatki za vzpostavitev simbolnega prostora turistične Šrilanke so tako pomagali sestavljati tudi vsebine šrilanškega nacionalizma in pripadajočo politiko (drugih) identitet (Roberts, 1997; 1998; Tiruchelvam in drugi, 1998; primerjaj Seneviratne, 1997). Ta je na vrhovni tron postavila sinhalsko-budistični etnični kompleks (glej Obeyesekere, 1995; 1997). Pri tem pa so se lokacije in »esence« Drugega spreminjale glede na položaj otoka ter države v globalnem, regionalnem in lokalnem kontekstu. Enkrat so v tej reaktualizirani zgodovini »Druge« predstavljali staroselski prebivalci Vedi, drugič so bili to šrilanški Tamilci, tretjič indijski Tamilci, četrtič kristjani, kasneje pa so to postali tudi zahodni turisti, ki so poleg šrilanških muslimanov predstavljali nujno zlo posrednikov med otokom in različnimi »zunanjsimi« trgi.

Novi »prostorski red« Šrilanke se je tako vzpostavil v prepletu vseh silnic in tokov, ki so ob menjavi oblasti leta 1977 začeli razpuščati (so)lastništvo otoka s strani sinhalske »zamišljene skupnosti« (Anderson, 1995) in državno ekonomijo odprli trgov. Toda nabor ali izvleček »prenovljene zgodovine« Šrilanke je ostal, in sicer tako v materialni kot v imaginarni obliki. To »novo« infrastrukturo sem v knjigi naslovil z *Vizija povprečne turistične Šrilanke*. V to vizijo so bili »naloženi« tako kolonialno poenotenje otoka kot nacionalistično-budistična »oprema« njegovega geografskega prostora kot tudi njegovo drugo poenotenje, ki Šrilanko reprezentira na globalnem turističnem trgu.

Prav tako je bilo tem procesom mogoče slediti na ravni »sosesk« (angl. *neighborhood*, Appadurai, 2005, 178–199), in sicer ne samo »sedaj«, ampak vsaj od šestdesetih let naprej, ko se je lastnina postopno začela razdeljevati po linijah novega kapitala v ruralnih okvirih, bodisi pod vplivom nove politične elite v vaseh v notranjosti otoka (Spencer, 1990), novih kapitalistov na obalnem pasu, ki so z lastništvom velikih ribiških mrež vanje »ujeli« predvsem lokalne ribiške skupnosti (glej Alexander, 1995), bodisi pod vplivom izjemno številčnih in raznolikih nevladnih organizacij, ki so sicer po eni strani nasledek različnih razvojnih shem in misijonarskih organizacij iz kolonialnega časa, po drugi strani pa je njihov kasnejši razcvet odziv na odprtje trgov po menjavi oblasti leta 1977 in na vojno od osemdesetih let naprej (glej Civil Society, 1997; Fernando, 2003; Wickramasinghe, 2001).

Pri odnosih moči pa se za Šrilanko na globalni ravni ni nič bistvenega spremenilo. Še vedno se v političnih in medijskih diskurzih govori in piše o »državah v razvoju«, ki jih »razvite države« (ali mednarodne korporacije) nadzorujejo z različnimi pravnimi, finančnimi, strukturnimi, deregulacijskimi in podobnimi mehanizmi. Spremenili so se konteksti, vsebine teh interakcij pa ostajajo v enako hegemonskih razmerjih, ki favorizirajo ekonomsko moč in potiskajo ljudi tako rekoč »stran od kulture« oziroma v nebrzdano tekmovalnost in nezmožnost solidarnega urejanja skupnega življenjskega prostora.

Kljub prenosom moči iz predhodno geografskih metafor na sedanje korporacijske mreže sem v pričujoči knjigi vedno upošteval tudi zgornje zgodovinske prereze, ker so se reprezentacije teh domnevnih »reliktoev« vedno znova reproducirale vzporedno z »glavnimi tokovi« globalne ekonomije. Nove vsebine in dejavnosti, katerih količina se po ekponencialni lestvici nalaga v sodobni svet, tudi nasploh ne nadomeščajo prejšnjih vsebin, ampak se v naša življenja in prostore odločilno vtrivajo tako, da bivajo hkrati z njimi. Naraščanje števila prebivalstva, letalskih poletov, dostopa do svetovnega spleta in drugih medijev, finančnih transakcij, migracij, mobilne telefonije, elektronske pošte, pa tudi muzejev in »avtentičnih« krajev dediščine je realnost, v kateri se prostor sveta hkrati »drobi na koščke« in se na novo, čeprav začasno in negotovo sestavlja (glej Eriksen, 2003; Geertz, 2000; Urry, 2003; primerjaj Appadurai, 1990). Toda pri tem sestavljanju so lepila pogosto starejšega datuma od teh novih vsebin.

Morda je sodobni mednarodni turizem eden najbolj kompleksnih pojavov, ki tako rekoč na enem mestu združuje vse zgoraj naštetu in še številne druge implikacije, ki se včasih nepričakovano vrinejo v »stanje stvari« v turističnih prostorih. Država Šrilanka iz teh procesov sicer ni izšla kot mimikrijska »slaba kopija Zahoda«, ampak kot postkolonialna država z močno kulturno zaslobo v sosednji Indiji

in z lastnim nacionalistično razpoloženim srednjim slojem. V postkolonialnih in globalnih razmerjih je poleg turističnega bisera predstavljala tudi čisto navaden trg za običajne dobrine, ki pa so si pot na otok utirale po ustaljenih poteh, kot so tudi njene izvozne dobrine, na primer tekstilni izdelki, dragi kamni, čaj, kokos, cimet in podobno, uporabljale staro trgovsko infrastrukturo. Nove so bile kvečjemu transakcijske poti kapitala, tehnologij, podob, idej in migracij (Appadurai, 1990).

Prizadevanja Šrilanke za preboj na globalnem odru so vendarle ostajala pri velikem upanju za turistični razvoj, ki ga je v šestdesetih letih v postkolonialni svet lansiral zahod. Tako v nadaljevanju knjige pokažem, kako se je odvisnost od bivše kolonialne nadvlade in zahodnih centrov po osamosvojitvi Šrilanke nadaljevala tudi po tej plati. Vsaj po prepričanju zgodnjih antropologov turizma je bil namreč pri tem ključen ravno proces uvajanja mednarodnega turizma v novonastale države »tretjega sveta«. Zahod svojim kolonialnim imperijem že tako ni znal ponuditi drugega kot krščanstvo, kapitalizem, (bolj ali manj eno-) nacionalno državo in politično-ekonomske eksperimente. Eden od slednjih je bila, kot že omenjeno, široko zasnovana propaganda o turizmu kot rešiteljski dejavnosti, ki bi bivšim kolonijam omogočila hiter napredek brez omembe vrednih vlaganj. Tej ideologiji so bile posebno močno podvržene različne tropske otoške države. Po prepričanju omenjenih piscev je pri teh predlogih zahoda »tretjemu svetu« šlo za novo obliko kolonializma (Nash, 1978). V zahodnih turistih so videli »zlate horde« (Turner in drugi, 1975), turizem kot »potni list za razvoj« (De Kadt, 1979) je bila močno problematizirana floskula, vplivi zahodnih razvojnih modelov na postkolonialni »tretji svet« pa so nasploh oživili različne teorije odvisnosti (Britton, 1982; Escobar, 1995).

Razmah množičnega mednarodnega turizma je torej pomenil v zgodnji antropološki literaturi turizma (glej tudi Crick, 1989; Smith, 1978) glavno orodje za vzdrževanje odvisnosti postkolonialnih svetov od bivših kolonizatorjev. Pri tem pa so bili spregledani marsikateri drugi ekonomski mehanizmi in inštitucije, ki s turizmom niso imeli veliko skupnega, odsotni so bili lokalni glasovi in glasovi samih turistov, ekonomske prednosti, ki jih je prinašal turizem, pa so tudi bile zreducirane zgolj na lokalne elite (J. Boissevain po Crick, 1989, 309–311). Od te homogenizirane in demonizirane slike mednarodnega turizma se je skratka v antropološkem pisanju kazalo premakniti naprej in na eni strani odpirati širše razvojne probleme šibkih držav, čeprav še vedno v kontekstu globalnih politik in ekonomij, na drugi strani pa opraviti več raziskav manjših primerov, ki so turistično dejavnost prikazale v večji kompleksnosti ter odvisnosti od številnih drugih družbenih procesov in dinamik.

Še posebno slednje je pomenilo pomemben premik k primerjalnemu in procesualnemu študiju turističnih prostorov kot samostojnih enot raziskav, skozi katere

udeleženci vzajemno pogajajo in vzpostavljajo tudi različne druge identitete, kot so razred, socialni spol, izobrazba, starost in tako naprej. Same turistične prakse so danes polne alternativ in prekrivanj, profesionalni delavci v turizmu so lahko sezonski delavci, domači novi bogataši ali pa nekdanji turisti investitorji; vmes se je rodila že druga, tretja, morda četrta generacija »tujih« rezidentov v turističnih prostorih, gradijo se novi kompleksi, stari propadajo, kultivira se letališča, izumljajo se nova transportna sredstva in infrastrukture.

Kljub tej izjemni raznolikosti turističnih prostorov, praks in kontekstov pa še vedno ostajajo pomembne tudi reprezentacije, ki reproducirajo konvencionalne turistične znamenitosti in posebno za tropske otoke tudi vedno iste podobe o »raju na zemlji«. Tako kot prej kolonialni in postkolonialni ekonomski procesi tudi tovrstne reprezentacije na posamezne otoške države delujejo močno homogenizirajoče. Tako vzpostavljanje in reproduciranje oaz mednarodnega turizma, ki najbolj favorizira različne »tropske otoke«, je še vedno močno prisotno tudi pri reprezentiranju turistične Šrilanke. V knjigi sem se tem podobam posvetil v posebnem poglavju in ugotavljal, da enoznačnim rajskim slikam in opisom niso ušle niti reprezentacije vojnih krajin, saj so bile slednje preprosto postavljene ob bok konvencionalnim znamenitostim in plažam s palmami, in sicer kot »alternative« za zahtevnejše popotnike.

Tako ni nič presenetljivega, da se je maja 2010 v medijih pojavila vest, da je Šrilanka bogatejša za še eno turistično zanimivost: turistično pot po ostalinah gverilskih bojev Tamilskih tigrov.¹⁶⁸ Skoraj natančno leto po zmagi vladnih sil nad »separatisti« je bila ta pot predstavljena kot poslastica za amaterske fotografe, prekrita s številnimi ruševinami, uničenimi tanki, buldožerji, letali, bombami in zmagovitimi grafiti vladnih vojakov. Na posameznih stojnicah si je bilo mogoče privoščiti slaščice v obliki lokalnih palm (angl. *palmyrah*), lokalni turistični vodiči so bili oboroženi vojaki, ki so turistom pripovedovali zgodbe z bojišč in podobno. Daleč najbolj številčni obiskovalci tega »paketa« so bili leta 2010 sicer domači turisti iz južnih in zahodnih predelov otoka, ne vidim pa nobenega razloga, da bi se ta ponudba v prihodnje omejevala zgolj nanje.

To, kar je mednarodna industrija popotništva poskušala narediti na ravni reprezentacij, namreč vključiti vojne cone v običajne rajске reprezentacije, je domača iniciativa iz sinhalsko-nacionalističnih in zmagovalnih nagibov zlahka aktualizirala v praksi. Zadeva ni povedna v smislu kakršnekoli povezave med obema izvirova te ideje. Zelo jasno pa nam prikaže naravo sodobnega turizma, kjer

168 Dostopno na naslovu: <http://www.eturbonews.com/16253/tamil-tiger-tourist-trail-becomes-sri-lankan-new-tourist-attract> (citirano 10. aprila 2012).

»enklaivični prostori« turizma vedno iščejo možnosti, kako »heterogene prostore« opremiti z ustrežno infrastrukturo, da bi lahko bili vključeni v njihovo ponudbo (glej Edensor, 1998, 149–180).

Ravno ta dihotomija med dvema izviroma turizma – tistim, ki se drži konvencionalnih in uveljavljenih reprezentacij, ter tistim, ki se udejanja mimo pričakovanih predstav turistične »enklave« – je izražena v drugem, etnografskem delu te knjige, ki se začne s poglavjem o izkušnji turistične Šrilanke. V prvem delu je namreč še vedno jasno, da gre pri razumevanju turističnega prostora za nalaganje in reprodukcijo enih in istih dispozicij hkrati rajskega, nekoliko nevarnega in magičnega, pa vendarle ukročenega in prijaznega otoka. Ko pa se že v poglavju o »življenju med reprezentacijami« in potem določneje v nadaljevanju tej predstavi približam neposredno, v ospredje stopi vprašanje, v kolikšni meri je z etnografijo mogoče ujeti procese, ki iz »heterogenega prostora« generirajo turistične prakse *ne glede na* turistično »enklovo«. Pri tem se postavlja tudi vprašanje, ali potem sploh še gre za turizem oziroma kaj turizem potemtakem sploh (še ali že) je.

Tukajšnji raziskovalni problem tako ni bil samo, kako adekvatno definirati turizem kot predmet antropološke obravnave, ampak kako se je skupaj s konvencionalnimi reprezentacijami turizma in naloženo zgodovino interakcij med »vzhodom« in zahodom« ter neposrednimi interakcijskimi praksami *in situ* sestavljalo nekaj, kar bi lahko nekoč postalo, ali pa tudi ne, dogajanje, ki bi ustrezalo pojmu turizma. Ta heterodoksni del vzpostavljanja tistega »nekaj« v knjigi predstavljajo opisi praks, ki niso nujno končale v »turizmu«, imele pa so potencial, da so se na njihovih temeljih lahko pojavljale ambicioznejše ideje. Nekatere med njimi so vodile k vzpostavljanju »enklaivičnega« turizma, druge so se zadovoljile z »nekoliko odločnejšim« gostoljubjem, številne pa so bile prepredene z vnaprejšnjimi predstavami, ki so zajemale iz zgodovinskih kolonialnih razmerij. Tako so raznolike interakcije med zahodnjaki in domačini pogosto že uvodoma prestopile v idiom konvencionalne ali institucionalizirane turistične ponudbe, še bolj zanimivi pa so bili tisti primeri, ki so ohranjali unikum vznikujočega interakcijskega prostora tik pred »turističnim idiomom«, ne da bi ena ali druga stran dovolila slutiti, da gre »v resnici pravzaprav za turizem«. Z raziskovanjem te »predturistične« faze interakcije torej v knjigi mislim topografijo interakcijskega prostora, ki je na eni strani prisotna zgodovina ključnih interakcij (kolonializem, konstrukcija budistične religije, reprezentacije mednarodnega turizma) in na drugi strani neposredna srečevanja, zabeležena skozi etnografsko izkušnjo (šrilanški miljeji popotništva).

V drugem delu knjige sem se torej posvetil neposredni izkušnji posameznih turističnih miljejev Šrilanke. Topografija interakcijskega prostora (TIP) pa poleg

študija zgodovine moči predstavlja tudi – podobno kot semantika in semiologija pri raziskovanju simbolov in znakovnih sistemov – metodo za raziskovanje etnografskega izkustva. Pri tem gre predvsem za etnografijo tistih svetov, za katere se vnaprej predpostavlja, da so tuji, drugačni, odmaknjeni, eksotični in podobno. Vnaprejšnje ideje, s katerimi se najprej študijsko in narativno, potem pa praktično srečamo »na terenu«, so sicer eden od temeljev teorije etnografskega terenskega dela in pisanja. Pri tem je bolj kot izkustvo »stanja stvari« raziskovanih svetov bistveno ujeti procese konstrukcije njihove drugačnosti in slediti bodisi reprodukciji teh procesov bodisi njihovim zgodovinskim diskontinuitetam, ki jih sprožajo pretekle in sodobne interakcije. Tako je, če povzamem, tudi pričujoča TIP potekala na dveh temeljnih ravneh: prva raven je bilo ukvarjanje s preteklimi interakcijami širokega spektra in njihovimi permutacijami v današnji čas, druga raven pa je bilo raziskovanje dinamičnega vzpostavljanja, reproduciranja in razpuščanja vsakokratnega interakcijskega prostora v posameznih etnografskih prostorih turistične Šrilanke.

Pri etnografski prisotnosti in opazovanju z udeležbo pa se tudi sami znajdemo v interakcijskih procesih, ki sicer naj ne bi vplivali na naše temeljno poslanstvo etnografskega terenskega dela, ne moremo pa naivno misliti, da ne vplivajo na naše (dis)pozicije, odločitve, ideje, sklepe in končno tudi na naše antropološko pisanje. Slednje sem v pričujoči knjigi najprej opredelil z Lešnikovo (1997) teorijo subjekta, kjer je že po Althusserju »individuuum vselej že subjekt« (po Lešnik, 1997, 40), počne tisto, kar »se napravi«, in si svoje »pravo« mesto odreja v skladu z vnaprej identificiranimi vrednostmi (43, op. 114), ki za nazaj izginjajo v simbolnem. To je bilo za vero v takojšnjost interakcije v etnografskem vsakdanu precej hromeče in ne preveč vzpodbudno teoretsko izhodišče.

Resda so bile nekatere od dimenzij in motivacij pri etnografskem bivanju v interakcijskem prostoru dokaj očitne in same po sebi umevne, druge so bile morda nekoliko bolj skrite in zapletene v različnih drugih simbolnih sistemih, ki so se medsebojno prekrivali ter prehajali drug v drugega, tretje so se ujele v bolj ali manj konvencionalne in ustaljene »mreže pomenov« (Geertz, 1973a), toda najbolj zanimivi in izzivalni pri tej rekonstrukciji¹⁶⁹ logike interakcijskega prostora so bili tisti akterji in dogodki, ki so na prvi pogled ustvarjali nesmisle ali vsaj čudaštva in kot taki temeljno izpraševali točke zrenja oziroma teorije. Na slednjih so se namreč

169 Da gre zgolj za »rekonstrukcijo«, je morda tukaj presenetljiva predpostavka, saj bi bralec lahko upravičeno mislil, da »tisto, kar je zadaj« odkrivamo, razkrivamo in najdemo, ker tam preprosto »je« oziroma obstaja. Toda v tej Realnosti različnih interakcijskih prostorov in njihovih medsebojnih prepletov so tudi stalnice, družbeni konteksti in logika s svojo težo ali vrednostjo, ki jo je mogoče rekonstruirati (seveda pa ne brez preostankov, ki odpirajo vedno nova vprašanja).

odpirali potenciali za nova znanja o človeku in antropologiji, ki v teorijo subjekta lahko zarežejo idejo o čistem delovanju, brez »teže označevalca« (Lešnik, 1997, 27).

Slednje sem za nazaj poskušal orisati v različnih situacijah »kulturnega šoka« ob prvih srečanjih s šrilanškim prostorom, ko je bilo moje zmedeno delovanje bržkone vsaj okrnjeno subjekta, če že ne v določenih trenutkih povsem prosto subjekta. Toda to niti ni bil cilj mojega početja, saj z intimnimi razprtji Drugega in vdori freudovskega »nedomačnega« ali lacanovske Realnosti nimam kaj početi, posebno ker sem bil ob tem najbrž že tako temeljno interpeliran vsaj subjekt »etnografa na terenu«. Ob intenzivnosti hitrega menjavanja subjektov je pač mogoče, da se tu in tam pojavi kaj čudnega, toda to je predmet neke druge raziskave, ki bi tovrstne učinke kaosa ali pa neizrečenega iskala v dejavnostih, ki z interakcijo nimajo prav veliko opravka.

Tako je teorija subjekta za etnografsko dimenzijo TIP turistične Šrilanke – nasprotno od pojma topografije za razmerje med reprezentacijami in fizično geografijo – kontrolni mehanizem, ki poudarja moč vnaprejšnjih predstav in naivno verjetje v neskončno ustvarjalnost interakcije v turistični Šrilanki vedno znova vrača k očitnim neenakostim med njenimi gostitelji in gosti. Šele iz tega izhodišča je bilo mogoče sestavljati narativne zemljevide izkustvene realnosti, ki so med drugim pokazali tudi hipne odklone od ustaljenih scenarijev obojestranskih postkolonialnih frustracij moči, čeprav niso pomenili trajnih rešitev, ampak zgolj naključne prebliske »dobrega življenja« v vzajemnosti in solidarnosti.

S tem so nenazadnje vsi, tako domačini kot tujci, postali in ostali subjekti turističnega prostora, ki so ga bodisi avtomatično reproducirali bodisi občasno prelomili njegova nenapisana pravila in se zatekli v azile svojih kulturnih dispozicij. Stik med domačini in tujci je tako lahko zelo hitro prerasel v odnos ali nekakšno »partnerstvo« z vsemi pripadajočimi pričakovanji, ki naj bi jih obe strani medsebojno izpolnjevali. Pri tem so se dogajali večji ali manjši drobni nesporazumi, ki so jih tujci pogosto percipirali in reprezentirali v obliki bolj ali manj rasističnega odmika ter v konstrukt »njih« oziroma »drugih«, toda ravno na podlagi teh nesporazumov se je občasno vzpostavljala tisti turistični prostor, ki je postkolonialno Šrilanko ter globoko usidrane odnose med »vzhodom« in »zahodom« presegal ter stremel k novim in zadevnim interakcijam »izvenkulturne« vzajemnosti.

Antropologija je v dolgovich do osvojenega fetišiziranega »terena« postala daleč bolj previdna v svojih sklepanjih o kulturi in njeni »lokaciji« (Bhabha, 1994; Gupta in drugi, 1997a; 1997b), od samodržnih slednikov vseprisotnega »tokovja«, ki bolj ali manj izgubljeni tavajo med označevalci in jih označujejo v obliki raznih akcentov z

označevalci označevalcev, vse tja do odrešujočih spoznanj o napredku, ki jih nena-
zadnje okronajo z izboljšanjem položaja konkretnih skupin ljudi ali pa z »očitno«
konverzijo in refutacijo prevladujočih prepričanj.

Kar antropologijo razlikuje od teh nedvomno hvalevrednih in nujnih dejavnosti, je
njena tradicija etnografskega terenskega dela in pripadajoče doktrine »opazovanja
z udeležbo«. »Biti tam« ali »tu« ali kjerkoli ne pomeni »tisto tam«, ampak pomeni
»biti«. To nadalje ne pomeni, da je zgolj seznanjenost s situacijo, ki jo pridobimo
prek zgodovinskega in tekočejavnega dogajanja, tista, za katero si prizadevamo, da
jo bomo izpraševali in jo konkretizirali ter nanjo gledali s čim več možnih zornih
kotov ter jo postavljali v čim več relevantnih kontekstov. Poleg tega je v *besedi-*
lih postalo pomembno osmišljanje neposrednega izkustva, ki ni samo shizofreno
»opazovanje z udeležbo«, ampak celovita in pogosto nenadzorovana ter sproti neo-
zaveščena mentalna in telesna potopitev v nepredvidljivo realnost drugih.

Klasična doktrina ETD je še vedno »alkimistična« ali pa »magična« (Stocking,
1983a). Sposobna je subjektivirati antropologa do tiste mere, da se namesto na danes
neizvedljivo osredotočanje na konkretni družbeni prostor in kraj posveti iskanju
subjekta svoje raziskave ter ob tem pristane v vzporednem procesu, ki raziskavo
nujno požira v »delu na sebi«, ki ni nič drugega kot delo na lastnih »drugih«. To pa
je nenazadnje tudi »delo kulture« (Obeyesekere, 1990) ali pa »delo sanj« (Freud,
2001), kateremu smo kot antropologi podvrženi v svoji univerzalni človeškosti.

V pričujoči knjigi sem se osredotočil zgolj na tri bistvene izvire izkustva interakcije,
ki so prostor Šrilanke ustvarjali in reproducirali ter ga locirali nekam med »vzhod
in zahod«: kolonializem in njegove posledice, turizem in ustvarjanje njegovega specifičnega
prostora ter spoznanja iz lastne etnografske izkušnje turistične Šrilanke
v prvih letih 21. stoletja. Med temi tremi bloki navidez ni bilo neposredne konti-
nuitete, saj so se enote analize enkrat raztezale čez stoletja, drugič čez desetletja ter
tretjič čez nekaj let in mesecev. Pri njih je šlo tudi za povsem različne vrste znanja,
saj so bile pri enem bolj izražene ekonomske transformacije otoškega prostora in
ideološko preobražanje verskih doktrin, pri drugem politično-ekonomske repre-
zentacije »tretjega sveta« in prekrivanje otoka s turistično geografijo, pri tretjem pa
so bile v ospredju medosebne interakcije v turističnih miljejih Šrilanke ter v njih
iskanje preseganja teh zgodovinsko nagrmadenih delitev med enimi in drugimi.

Kljub tej raznorodnosti vpogledov v Šrilanko pa sem v pričujoči knjigi pokazal,
da je skozi bližnje pisanje o Drugem in srečevanju z njim še vedno mogoče po-
kazati na temeljne premise, ki pogosto opredeljujejo, včasih pa zgolj usmerjajo
načine medosebne komunikacije, vzajemne identifikacije in prepoznavne »pravih«

vrednosti. Osrednja dejavnost te prakse je bilo etnografsko terensko delo, ki mi je omogočilo misliti zgodovino kot reprezentacijo preteklosti, ki so jo določala vsakokratna razmerja moči, in ne kot preteklost samo. Samo izkustvo interakcijskega prostora turistične Šrilanke je tako bilo živo sodelovanje v trenutnih in pogosto negotovih razmerjih moči med »gostitelji« in »gosti«, ki so sprti določala vsakokratno zgodovino. Včasih je bila ta zgodovina rezultat preproste in pogosto nezavedne podreditve preteklim desetletjem in stoletjem, včasih pa so se skozi naporno pogajanje ustvarjali skupni prostori krhke in negotove vzajemnosti.

Slednje ne pomeni, da bo to ustvarjanje vzajemnih prostorov v prihodnosti turizma in popotništva Šrilanke nujno naraščalo ter turizmu zviševalo avtonomijo, ker da se bodo v njegovih okvirih soodgovorno vzpostavljala obojestransko koristna, strpna in sonaravna življenjska okolja. Turizmu načeloma ne zaupam in se pri tem strinjam z Noguésom Pedregalom (2008, 141), da je turizem zgolj in še vedno »eno izmed imen moči«. Prostori vzajemnosti ne morejo in ne smejo poskušati biti institucionalizirani, ampak samo in zgolj praktični, kar pomeni tudi začasni, vzpostavljeni po potrebi, na podlagi splošne naravnosti k dobremu življenju in miru. V tem smislu lahko trajajo, ne da bi jih bilo pri tem treba »utrjevati« z raznimi »refleksijami«. Slednje so namreč rezervirane za kritiko vseh ravni »uničevalnega kapitalizma«, katerega obraz pa žal pogosto kaže tudi mednarodni turizem (glej Klein, 2009).

Bistvo te knjige torej ni zgolj ponovno odkrivanje nekakšne kulture škodljivih reprezentacij, ampak predvsem raziskovanje subjektivacij, ki jim botruje reproduciranje in rekonstruiranje (post)kolonialnih in globalizacijskih razmerij tam, kjer se marsikateremu akterju še vedno dozdeva, da živi v svetu, razdeljenem na »zahod« in »ostalo« (angl. *the West and the Rest*). Antropologija in etnografsko pisanje uspešno relativizirata in niansirata reprezentacije Drugega. Vsaj od sredine osemdesetih let, postopno pa kar od konca druge svetovne vojne se antropologija eksplicitno postavlja na šibko stran hegemonskih razmerij. Ta kritičnost do večinskih načel na račun manjšin se odraža tudi v senzibilnosti do objektiviranja, kategoriziranja in tudi viktimiziranja trenutno šibkih iz neantropoloških virov.

Pri slednjih, bolj množičnih in tudi vplivnejših producentih diskurzov o Drugem namreč te senzibilnosti ne moremo zaznati tako določno. Ta knjiga bi s svojo interakcijsko paradigmo pravzaprav težko našla svoje mesto v izkustveni pokrajini sodobnega sveta, če ne bi mednarodna turistična industrija in osrednji, predvsem novičarski množični mediji še vedno tako zavzeto reproducirali orientalizmov, eksotizmov in tropikalizmov. V tem smislu je bilo pričujoče besedilo tudi dokument distanciranja od teh apologetov širjenja imperialnih in globalizacijskih delitev

sveta na »civilizacijo« in »kulturo«, na »razviti« in »razvijajoči se« svet, na »prvi«, »drugi«, »tretji« in »četrti« svet, na globalni »sever« in »jug« ali na – kot že omenjeno – »zahod« in »ostalo«.

Šrilanka se v zadnjih letih ponovno sooča s starimi vprašanji turističnega razvoja (od leta 2006 je nisem uspel ponovno obiskati). Po uradni zmagi vladnih sil nad Tamilskimi tigri maja 2009 je v medijskih reprezentacijah in projekcijah prihodnosti njena zgodba mučno predvidljiva ter homogenizirajoča: mesečno štetje prihodov, povprečja zaslužkov v ameriških dolarjih, odstotki in indeksi rasti, opozorila o trajnostnih vidikih razvoja, skrbi o tekmečih iz soseščine (Bali, Maldivi, tajski Phuket, indijska Goa, Macao, Singapur, Hongkong), vprašanja regulacije cen, izboljšanja in širjenja infrastrukture na vzhod otoka ter s tem podaljševanja sezone, pomanjkanje časa, širjenje ponudbe raznolikih vsebin, ne le »sonca, peska in morja«, segmentiranje trga in ciljnih skupin turistov (v porastu so poleg gostov iz Evrope in »zahodnih držav« predvsem gostje iz Južne, pa tudi Vzhodne Azije ter Vzhodne Evrope, če omenim zgolj najštevilčnejše), skrbi o okoljskih vprašanjih, o pritegovanju tujih investitorjev, o povezovanju javnega in zasebnega sektorja turizma, o promociji destinacije in gradnji njene blagovne znamke ter slednjic o vplivih turizma na šrilanško kulturo.¹⁷⁰ Obširnemu, megaturističnemu razvoju se žal, kot poročajo, ne bodo mogli izogniti.¹⁷¹ Tako je temeljno vprašanje tega načrtovanja, kako turistični razvoj ob hkratnem pospeševanju regulirati in omejevati.

Prvi koraki k slednjemu so bili z letom 2011 narejeni z napovedjo uvedbe novega sistema za pridobitev in plačilo vize na svetovnem spletu.¹⁷² Za vizo morajo, kot že rečeno (glej op. 13, str. 28), z januarjem leta 2012 turisti in drugi obiskovalci poskrbeti pred vstopom v državo, Šrilanka pa je z letom 2012 uvedla tudi posebne enote, ki bodo nadzorovale turiste ter detektirale in onemogočale tiste sumljive osebe, ki na otok prihajajo pod krinko turistov, njihovi motivi pa so drugačni (posebno »problematični« so, kot poročajo, muslimanski obiskovalci, ker je obisk številnih versko, in ne turistično motiviran).¹⁷³

Ob teh bežnih utrinkih se razpirajo številne skoraj identične zgodbe o turističnem razvoju drugod, kjer so te poti že prehojene in so v ospredju vprašanja, kdo in kaj

170 Dostopno na naslovu: <http://www.eturbonews.com/18141/where-sri-lanka-tourism-going> (citirano 14. maja 2012).

171 Projekcije za leto 2012 so bile v začetku leta 2011 povsem nerealne: Šrilanka je takrat za leto 2012 napovedovala skok z »običajnih« približno 800.000 na 4 milijone gostov! Glej naslov: <http://www.eturbonews.com/20502/sri-lanka-expects-4-million-tourists-2012> (citirano 14. maja 2012).

172 Dostopno na naslovu: <http://www.eturbonews.com/20325/new-visa-rules-irk-sri-lanka-tourism> (citirano 14. maja 2012).

173 Dostopno na naslovu: <http://www.eturbonews.com/27539/sri-lanka-set-special-unit-monitor-tourists> (citirano 14. maja 2012).

še lahko, če sploh, ustavi ekspanzijo turizma na tako izpostavljenih krajih, kot so majhni tropski otoki (za primer Balijskega glej Cole, 2012). Tako bi knjiga lahko nastala tudi na podlagi etnografskega terenskega dela na kakšnem drugem »rajskem otoku«, pa se njene temeljne ugotovitve ne bi bistveno razlikovale od tukajšnjih. Pričujočo topografijo interakcijskega prostora pa so v njenem celotnem poteku vendarle plemenitili predvsem konkretni ljudje, prav posebno pa tisti gostitelji in gostje Šrilanke, ki so mi utrjevali vero, da je neposredna izkušnja medčloveške vzajemnosti močnejša od zgodovine.

Povzetek

Knjiga govori o različnih ravneh interakcije v družbenem prostoru Šrilanke. Kot empirično vodilo tega kompleksnega prepleta si je avtor zamislil etnografski prikaz sodobnega turističnega prostora Šrilanke, kjer je med letoma 2003 in 2006 v treh obiskih opravil skupaj devetmesečno etnografsko terensko delo.

Osmislitev predmeta raziskave je skupaj z bogatim etnografskim gradivom, ki je vpleteno v pripoved knjige, po eni strani zgodovinska, po drugi pa teoretska. Pri prvem se avtor posveča kolonialni zgodovini Šrilanke v luči »tretjega sveta« v postkolonialni perspektivi. Slednja poleg nacionalizacije in privatizacije v bivših kolonijah vključuje tudi hkratno spreminjanje globalnega sveta. Kolonializem je v besedilu obravnavan predvsem skozi otoški družbeni prostor, ki so ga (predvsem britanski) kolonialisti spreminjali s fizičnimi in upravnimi ureditvami otoka. »Odgovor« Šrilanke na kolonialno hegemonijo in produkcijo novih lokalnosti je prikazan skozi konstrukcijo teravadskega budizma kot indigene nacionalne religije. Po eni strani je slednje produkt prebujajoče se sinhalske nacionalne zavesti, po drugi pa rezultat interakcije med domačimi reformatorji budizma, krščanskimi duhovniki in ameriškimi teozofi. Slednji so že v poznem devetnajstem stoletju vzpostavili temelje za kasnejšo internacionalizacijo budizma, ki se danes kaže v veliki domači knjižni produkciji in v visokih moralnih standardih šrilanškega javnega prostora.

Teoretsko obsega monografija tri osnovne antropološke pristope: antropološko teorijo turizma in turističnih reprezentacij, antropologijo prostora in kraja ter teorijo etnografskega terenskega dela. Ta razdelitev je sicer zgolj tehnična, saj se vsi trije pristopi skozi besedilo medsebojno prepletajo in skupaj tvorijo teoretske nastavke za »topografijo interakcijskega prostora« v turističnih kontekstih ter splošnejšo teorijo etnografskega pisanja.

Pri prvem se avtor osredotoča na vprašanje sodobnega antropološkega pojmovanja turizma, ki k turističnemu prostoru in njegovi (re)produkciji pristopa iz interakcijskih in fenomenoloških zornih kotov. Pri drugem avtor glede na »prostorski obrat« sodobne antropologije razmišlja o osnovnem predmetu svoje raziskave, interakcijskem prostoru, kot se mu je razkrival skozi etnografsko prisotnost med gostitelji in gosti turistične Šrilanke. Pri tretjem že predhodno nakazane usmeritve k pomenu etnografske prakse sklene v temeljnem razmisleku o epistemologiji pridobivanja novega znanja, ki slednjič v različnih oblikah najde pot v antropološka poročila in monografije ali pa se vpleta v sodobni globalni humanizem kot specifičen prikaz možnosti etičnega in odgovornega izkustva sodobnega sveta.

Summary

The topic of this book are different levels of interaction in Sri Lanka's social space. The empirical foundation of this complex phenomenon is an ethnographic presentation of Sri Lanka's tourist space, a result of nine-month ethnographic fieldwork, which took place during three visits of Sri Lanka between 2003 and 2006.

The rich ethnographic material, embedded in the book's narrative, is explained from historical and theoretical point of view. The historical part recounts Sri Lanka's colonial history as a "third world" country and its implications in the postcolonial era. In addition to nationalization and privatization in former colonies, the latter includes simultaneous changing of the global world. Colonialism is treated in terms of island's social space, which the colonials (especially British ones) transformed physically and administratively. Sri Lanka's "response" to colonial hegemony and production of new localities is presented as construction of Theravada Buddhism, which is on one hand a consequence of emerging national awareness of the Sinhalese, and on the other hand the result of interaction among indigenous reformers of Buddhism, Christian priests and American theosophists. The latter paved the way for future internationalization of Buddhism at the end of nineteenth century, which is now visible in massive book production by local authors and publishers, as well as in high moral standards in Sri Lanka's public space.

The monograph includes three basic anthropological approaches: anthropological theory of tourism and tourist representations, anthropology of space and place and the theory of ethnographic fieldwork. However, these approaches are closely interconnected in the text, and together form a theoretic framework for "topography of interactional space" in the context of tourism and a general theory of ethnographic writing.

The first approach focuses on contemporary anthropological understanding of tourism, which treats tourist space and its (re)production from interactional and phenomenological point of view. The second approach, in the context of "spatial turn" of contemporary anthropology, reflects on the basic subject of the research, which is interactional space the way the author perceived it during his ethnographic presence among the hosts and guests of the tourist Sri Lanka. In the third approach, the author combines the afore indicated inclination for the importance of ethnographic practice with a reflection on the epistemology of acquiring new knowledge, which finally in one form or the other finds its way into anthropological reports and monographs or else influences contemporary global humanism as a specific demonstration of how contemporary world can be experienced in an ethical and responsible way.

Citirane reference

- Abeyasinghe, Ranil, 2002: *Illicit Alcohol: Drinking Culture in Colombo: A Study of Alcohol Consumption among the Urban Poor in a South Asian Capital*. Colombo: Vijitha Yapa Publications.
- Abu-Lughod, Lila, 2006 (1991): Writing against Culture. V: *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology* (ur. Moore, Henrietta L., in drugi). Malden in drugi: Blackwell Publishing. 466–479.
- Ajah Chah, Venerable, 2003: *Unsheakable Peace*. Wat Pah Nanachat in drugi: The Sangha.
- Alexander, Paul, 1995: *Sri Lankan Fishermen: Rural Capitalism and Peasant Society*. Colombo: Charles Subasinghe & Sons.
- Alles, Doreen, 1982: *Traditional forms of Packaging and Vending. (Facets of Sri Lanka 1)*. Colombo: b. n. z.
- Althusser, Louis, 1980 (1970): Ideologija in ideološki aparati države. V: *Ideologija in estetski učinek* (ur. Skušek Močnik, Zoja). Ljubljana: Cankarjeva založba. 35–99.
- Altman, Irwin, in drugi, ur., 1992: *Place Attachment: A Conceptual Inquiry*. New York: Plenum Press.
- Amit, Vered, ur., 2000: *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London in drugi: Routledge.
- Anderson, Benedict, 1995 (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London in drugi: Verso.
- Appadurai, Arjun, 1990: Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture*. 2/2. 1–23.
- Appadurai, Arjun, 2005 (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis in drugi: University of Minnesota Press.
- Appadurai, Arjun, 2005a: Playing With Modernity: The Decolonization of Indian Cricket. V: Appadurai, 2005. 89–113.
- Argenti-Pillen, Alex, 2003: *Masking Terror: How Women Contain Violence in Sri Lanka*. Philadelphia in drugi: University of Pennsylvania Press.

- Asad, Talal, ur., 1973: *Anthropology & the Colonial Encounter*. New York: Humanity Books.
- Asad, Talal, 1991: Afterword: From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony. V: ur. Stocking, 1991. 314–324.
- Attanayake, Anula, 2001: *Sri Lanka: Constitutionalism, Youth Protest & Political Violence. (Theory & Practice)*. Matara: Author's Publication.
- Augé, Marc, 1995: *Non-places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London: Verso.
- Baklien, Bergljot, in drugi, 2005 (2003): *Alcohol and Poverty in Sri Lanka*. Colombo: Forut.
- Bandarage, Asoka, 2005 (1950): *Colonialism in Sri Lanka: The Political Economy of the Kandyan Highlands 1833–1886*. Pannipitiya: Stamford Lake (Pvt.) Ltd.
- Barlas, Robert, in drugi, 1995 (1992): *Culture Shock: A Guide to Customs and Etiquete: Sri Lanka*. Singapur in drugi: Times Books International.
- Barnard, Alan, in drugi, ur., 2002 (1996): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London in drugi: Routledge.
- Barth, Fredrik, 1969: Introduction. V: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (ur. Barth, Fredrik). Oslo: Universitetsforlaget. 9–38.
- Baskar, Bojan, 2005: Avstro-ogrška zapuščina. Ali je možna nacionalna dediščina multinacionalnega imperija? V: *Dediščina v očeh znanosti* (ur. Hudales, Jože, in drugi). Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. 41–52.
- Baudrillard, Jean, 1999: *Simulaker in simulacija: Popoln zločin*. Ljubljana: Študentska založba.
- Beek, Walter E. A. van, 2002: Walking wallets: cultural commoditization in Dogon tourism. Referat predstavljen na: *Fifth International Conference on Mande Studies: Leiden. 17.–21. junij 2002*. Dostopno na naslovu: <http://www.yorku.ca/nhp/conferences/leiden/leiden.htm> (citirano 5. november 2004).
- Benedict, Ruth, 1968 (1934): *Patterns of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Berger, Peter, in drugi, 1966: *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday.
- Berghe, Pierre L. van den, 2002 (1996): *Tourism*. V: ur. Barnard in drugi, 2002. 551–553.
- Bhabha, Homi, 1994: *The Location of Culture*. London in drugi: Routledge.
- Bhikku Boddhi, Ven., 2000: *The Necessity for Promoting Buddhism in Europe*. Colombo in drugi: German Dharmaduta Society.
- Bhikku Boddhi, Ven., 2003: *The Buddha and his Message: Past, Present & Future*. Wat Pah Nanachat in drugi: The Sangha.
- Bhikku Khantipālo, 1982: *Lay Buddhist Practice: The Shrine Room, Uposatha day, Rains Residence*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Bhikku Khantipālo, 1984 (1969): *The Buddhist Monk's Discipline*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Bindra, Satinder, 2005: *Tsunami: 7 Hours That Shook the World*. Colombo: Vijitha Yapa Publications.
- Blaxter, Loraine, in drugi, 2002: *How to Research. Second Edition*. New Delhi in drugi: Viva Books Private Limited.
- Bogoda, R., in drugi, 1982: *The Buddhist Layman*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Boissevain, Jeremy, ur., 1996: *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism*. Oxford: Berghahn Books.
- Bond, George D., 1992 (1988): *The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Bourdieu, Pierre, 1977 (1972): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge in drugi: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre, 2002 (1980): *Praktični čut 1*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Bousiou, Pola, 2008: *The Nomads of Mykonos. Performing Liminalities in a 'Queer' Space*. New York in drugi: Berghahn Books.

- Bowman, Glenn, 1997: *Radical Empiricism: Anthropological Fieldwork After Psychoanalysis and the Année Sociologique. V: Reflecting Cultural Practice: The Challenge of Field Work (1): Anthropological Journal on European Cultures. 6/2* (ur. Giordano, Christian, in drugi). Frankfurt: German Institute for International Educational Research. 79–107.
- Bradburd, Daniel, 1998: *Being There: The Necessity of Fieldwork*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Brahmavamso, Ajahn, 2003 (1998): *The Basic Method of Meditation*. Perth: The Buddhist Society of Western Australia.
- Britton, Stephen G., 1982: The Political Economy of Tourism in the Third World. *Annals of Tourism Research. 9/3.* 331–358.
- Brow, James, 1996: *Demons and Development: The Struggle for Community in a Sri Lankan Village*. Tuscon: University of Arizona Press.
- Brumen, Borut, 1995: When Foreigners Study Foreigners. *Folia Ethnologica. 8. Stranger Among Us: Etnološka stičišča. 5.* 19–25.
- Brumen, Borut, 2000: Uveljavitev britanske »anthropology at home«. V: *Kolesar s filozofske: Zbornik v počastitev 90-letnice prof. dr. Vilka Novaka* (ur. Bogataj, Janez, in drugi). Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. 117–133.
- Brumen, Borut, 2001: »Revolucija« slovenske etnologije in kulturne antropologije. *Glasnik slovenskega etnološkega društva. 41/1–2.* 8–16.
- Bullis, Douglas, 2005: *The Mahavamsa: The Great Chronicle of Sri Lanka: Originally Written by Mahanama Thera 5th Century ACE: Modern Text and Historical Commentary by Douglas Bullis*. Colombo: Vijitha Yapa Publications.
- Burns, Douglas M., 1983 (1968): *Nirvana, Nihilism and Satori*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Burns, Douglas M., 1994 (1967): *Buddhist Meditation and Depth Psychology. Third Revised Edition with Appendix*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Campbell, Verity, in drugi, 2001 (1980): *Lonely Planet. Sri Lanka (8th edition)*. Melbourne in drugi: Lonely Planet Publications.
- Carrithers, Michael, 1983: *The Forest Monks of Sri Lanka: An Anthropological and Historical Study*. Delhi in drugi: Oxford University Press.

- Carrithers, Michael, 2005: Anthropology as a Moral Science of Possibilities. *Current Anthropology*. 46/3. 433–456.
- Castañeda, Quetzil E., 2006: Ethnography in the Forest: An Analysis of Ethics in the Morals of Anthropology. *Cultural Anthropology*. 21/1. 121–145.
- Cerwonka, Allaine, in drugi, 2007: *Improvising Theory: Process and Temporality in Ethnographic Fieldwork*. Chicago in drugi: The University of Chicago Press.
- Chai-Shin Yu, 1999 (1981): *Early Buddhism and Christianity: A Comparative Study of the Founders' Authority, the Community and the Discipline*. Delhi: Motilal Bandarsidass Publishers Private Limited.
- Chang, Heewon, 2008: *Autoethnography as Method*. Walnut Creek, California: Left Coast Press.
- Civil Society, 1997: *Civil Society in Sri Lanka: A Symposium*. Colombo: International Centre of Ethnic Studies.
- Clarke, Nick, 2004: Free Independent Travellers? British Working Holiday Makers in Australia. *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series. 29/4. 499–509.
- Clayton, David, in drugi, 2006: Geography, Tropicality, and Postcolonialism: Anglophone and Francophone Readings of the Work of Pierre Gourou. *L'Espace géographique*. 35/3. 208–221.
- Clifford, James, 1986: Introduction: Partial Thruths. V: ur. Clifford in drugi, 1986. 1–26.
- Clifford, James, 1988: *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge in drugi: Harvard University Press.
- Clifford, James, 1988a: On Orientalism. V: Clifford, 1988. 255–276.
- Clifford, James, in drugi, ur., 1986: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley in drugi: University of California Press.
- Cohen, Anthony P., 1985: *The Symbolic Construction of Community*. Chichester: Horwood.
- Cohen, Anthony P., 1994: *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.

- Cohen, Scott A., 2011: Lifestyle Travelers: Backpacking as a Way of Life. *Annals of Tourism Research*. 38/4. 1535–1555.
- Cole, Douglas, 1983: The Value of a Person Lies in His Herzensbildung: Franz Boas' Baffin Island Letter Diary, 1883–1884. V: ur. Stocking, 1983. 13–52.
- Cole, Stroma, 2012: Tourism and Water: From Stakeholders to Rights Holders and What Tourism Businesses Need to Do. V: *2nd Interdisciplinary Research Conference. 24–29 April, Fethiye, Turkey. Proceedings Book* (ur. Kozak, Metin, in drugi). Ankara: Anatolia, An International Journal of Tourism and Hospitality Research. 208–221.
- Comrie, Bernard, in drugi, 1999 (1996): *Atlas jezikov: Izvor in razvoj jezikov*. Ljubljana: DZS.
- Crapanzano, Vincent, 1986: Hermes' Dilema: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. V: ur. Clifford in drugi, 1986. 51–76.
- Crawshaw, Carol, in drugi, 1997: Tourism and the Photographic Eye. V: ur. Rojek in drugi, 1997. 176–195.
- Crick, Malcolm, 1989: Representations of International Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings, and Servility. *Annual Review of Anthropology*. 18. 307–344.
- Crick, Malcolm, 1994: *Resplendent Sites, Discortant Voices: Sri Lankans and International Tourism*. Chur in drugi: Harwood Academic Publishers.
- Crick, Malcolm, 2002 (1992): Ali and Me. An Essay in Street–Corner Anthropology. V: ur. Okely in drugi, 2002. 173–190.
- Crick, Malcolm, 2007: A Difficult Passage. Largely Unassisted. V: *The Study of Tourism: Anthropological and Sociological Beginnings* (ur. Nash, Dennison). Oxford in drugi: Elsevier. 60–75.
- Crouch, David, in drugi, 2001: Tourist Encounters. *Tourist studies*. 1/3. 253–270.
- Crouch, David, in drugi, 2005: Introduction: The Media and the Tourist Imagination. V: *The Media & Tourist Imagination: Converging Cultures* (ur. Crouch, David, in drugi). London in drugi: Routledge. 1–14.
- Csikszentmihalyi, Mihaly, 1990: *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper and Row.

- D'Andrea, Anthony, 2007: *Global Nomads: Techno and New Age as Transnational Countercultures in Ibiza and Goa*. London in drugi: Routledge.
- Daniel, Valentine E., 1996: *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropography of Violence*. Princeton in drugi: Princeton University Press.
- Das, Veena, 2003: Social Sciences and the Publics. V: *The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology* (ur. Das, Veena). Oxford in drugi: Oxford University Press. 1–29.
- De Kadt, Emanuel, 1979: *Tourism: Passport to Development*. London: Oxford University Press.
- de Munck, Victor, 1993: *Seasonal Cycles: A Study of Social Change and Continuity in a Sri Lankan Village*. New Delhi in drugi: Asian Educational Services.
- de Silva, A. L., b. n. l.: *Beyond Belief: A Buddhist Critique of Christianity*. Kandy: b. n. z.
- de Silva, Colvin R., 1953: *Ceylon Under the British Occupation*. Colombo: Colombo Apothecaries.
- de Silva, Deema, 2002: *Life Cycle Rituals Among the Sinhalese*. Nedimala in drugi: Sridevi.
- de Silva, Jani, 2005: *Globalization, Terror & the Shaming of the Nation: Constructing Local Masculinities in a Sri Lankan Village*. Victoria: Trafford Publishing.
- de Silva, Lily, 1992: *The Buddha & Christ as Religious Teachers*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- de Silva, Lynn, 1980 (1974): *Buddhism: Beliefs and Practices in Sri Lanka*. Colombo: Ecumenical Institute.
- de Silva Gooneratne, Dandris, 1998 (1865): *On Demonology and Witchcraft in Ceylon*. New Delhi in drugi: Asian Educational Services.
- Dewaraja, L. S., 1981: *The Position of Women in Buddhism*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Dhammavihari Thera, Professor, 2003: *Critical Studies on the Early History of Buddhism in Sri Lanka*. Dehiwela: Buddhist Cultural Centre.

- Disanayaka, J. B., 1993: *The Monk and the Peasant: A Study of the Traditional Sinhalese Village*. Colombo: University of Colombo.
- Disanayaka, J. B., 1993a: *The Vesak Fullmoon Festival*. Colombo: Pioneer Lanka Publications.
- Disanayaka, J. B., 1998: *Understanding the Sinhalese*. Colombo: Godage Poth Mendura.
- Disanayaka, S. B., 2003 (1974): *Say it in Sinhala*. Pannipitiya: Stamford Lake.
- Driessen, Henk, 1998: The Notion of Friendship in Ethnographic Fieldwork. V: *Reflecting Cultural Practice: The Challenge of Field Work* (2): *Anthropological Journal on European Cultures*. 7/1 (ur. Giordano, Christian, in drugi). Frankfurt: German Institute for International Educational Research. 43–62.
- Dumond, Louis, 1986 (1966) : *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
- Durrenberger, E. Paul, 1996: Fieldwork. V: *Encyclopedia* 1996. 496–501.
- Edensor, Tim, 1998: *Tourists at the Taj: Performance and Meaning at a Symbolic Site*. London in drugi: Routledge.
- Elwert, Georg, 1996: Boundaries, Cohesion and Switching: On We-Groups in Ethnic, National and Religious Form. V: *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. 1*. (ur. Brumen, Borut, in drugi). Ljubljana: Slovensko etnološko društvo. 105–121.
- Emerson, Robert M., in drugi, 2001: Participant Observation and Fieldnotes. V: *Handbook of Ethnography* (ur. Atkinson, Paul, in drugi). London in drugi: SAGE. 352–368.
- Encyclopaedia, 1995: *Encyclopaedia of Buddhism: Extract – No. 3: Social Dimensions of Buddhism*. Colombo: Department of Buddhist Affairs in Ministry of Buddhasasana – Sri Lanka.
- Encyclopedia, 1996: *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (ur. Levinson, Davis, in drugi). New York: Henry Holt.
- Eriksen, Thomas Hylland, 2003 (2001): *Tiranija trenutka*. Beograd: Biblioteka XX. vek.

- Escobar, Arturo, 1995: *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton in drugi: Princeton University Press.
- Evans-Pritchard, Edward E., 1993 (1940): *Ljudstvo Nuer: Opis načinov preživljanja in političnih institucij enega izmed nilotskih ljudstev*. Ljubljana: ŠKUC in drugi.
- Fabian, Johannes, 1983: *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fabian, Johannes, 2006: The Other Revisited: Critical Afterthoughts. *Anthropological Theory*. 6/2. 139–148.
- Feld, Steven, in drugi, ur., 1996: *Senses of Place*. Santa Fe in drugi: School of American Research Press.
- Fernando, Antony, 1983 (1981): *Buddhism and Christianity: Their Inner Affinity*. Waragoda in drugi: Empire Press.
- Fernando, Mervyn, 2001: *In Spirit and Truth: An Exploration of Buddhist/Christian & East/West Crosscurrents*. Ratmalana: Sarvodaya Vishva Lekha in drugi.
- Fernando, Udan, 2003: *NGOs in Sri Lanka: Past and Present Trends*. Kohuwala in drugi: Wasala Publications.
- Forbes, Duncan, 1999: *The Buddhist Pilgrimage*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- Foucault, Michel, 2004 (1975): *Nadzorovanje in kaznovanje: Nastanek zapora*. Ljubljana: Krtina.
- Freeman, Derek, 1983: *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Freud, Sigmund, 2001 (1900): *Interpretacija sanj*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Freud, Sigmund, 2009 (1901): *Psihopatologija vsakdanjega življenja: o pozabljanju, spodrseljajih, v besedi in ravnanju, zmotah in praznoverju*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Fürer-Heimendorf, Cristoph von, ur., 1980 (1973): *Indijska podcelina s Sri Lanko*. V: *Ljudstva sveta: četrta knjiga* (ur. Evans-Pritchard, Edward). Ljubljana: Mladinska knjiga.

- Gamburd, M. R., 2002: *Transnationalism and Sri Lanka's Migrant Housemaids: The Kitchen Spoon's Handle*. Colombo: Vijitha Yapa Publications.
- Geertz, Clifford, 1973: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*. New York: Basic Books, Inc.
- Geertz, Clifford, 1973a: Thick Description: Towards an Interpretive Theory of Culture. V: Geertz, 1973. 3–30.
- Geertz, Clifford, 1973b: Notes on the Balinese Cockfights. V: Geertz, 1973. 413–435.
- Geertz, Clifford, 1983: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford, 1983a: Common Sense as a Cultural System. V: Geertz, 1983. 73–93.
- Geertz, Clifford, 1988: *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- Geertz, Clifford, 2000: The World in Pieces. V: *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (Geertz, Clifford). Princeton in drugi: Princeton University Press. 218–263.
- Gennep, Arnold van, 2004 (1909): *The Rites of Passage*. London: Routledge.
- Ghosh, Partha S., 2003: *Ethnicity versus Nationalism: The Devolution Discourse in Sri Lanka*. Colombo: Vijitha Yapa Publications.
- Goenka, S. N., 1992 (1987): *The Discourse Summaries: Talks from a Ten-Day Course in Vipassana Meditation Condensed by William Hart*. Bombay: Vipashyana Vishodhan Vinyas.
- Goffman, Erving, 1963: *Behavior in Public Spaces: Notes on the Social Organization of Gatherings*. New York: The Free Press.
- Goffman, Erving, 1978 (1959): *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Penguin Books.
- Gombrich, Richard F., 1991 (1971): *Buddhist Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Gombrich, Richard, in drugi, 1988: *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd.

- Goody, Jack, 1996: *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodwin, Samaratne, 2002: *Talks on Buddhist Meditation*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Goonatilake, Susantha, 2001: *Anthropologizing Sri Lanka: A Eurocentric Misadventure*. Bloomington in drugi: Indiana University Press.
- Goonetilleke, H. A. I., 1975: *Images of Sri Lanka through American Eyes: Travelers in Ceylon in the Nineteenth and Twentieth Centuries: A Select Anthology, Compiled and Edited with an Introduction, Commentaries and Bibliography*. B. n. k.: U. S. Information Service.
- Graburn, Nelson H. H., 1978: *Tourism: The Sacred Journey*. V: ur. Smith, 1978. 17–31.
- Greenwood, Davydd J., 1978: *Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization*. V: ur. Smith, 1978. 129–138.
- Greverus, Ina-Maria, 1997: *Performing Culture: To Be is Being Spoken With*. V: *Reflecting Cultural Practice: The Challenge of Field Work* (1): *Anthropological Journal on European Cultures*. 6/2 (ur. Giordano, Christian, in drugi). Frankfurt: German Institute for International Educational Research. 25–45.
- Greverus, Ina-Maria, 2002: *Anthropological Voyage: On Serendipity and Deep Clues*. V: *Shifting Grounds. Experiments in Doing Ethnography: Anthropological Journal on European Cultures*. 11 (ur. Greverus, Ina-Maria, in drugi). Münster in drugi: Lit Verlag. 9–50.
- Guneratne, Malinga H., 2004: *Tortured Island and the Price of Peace*. Ratmalana: Sarvodaya Vishva Lekha Publishers.
- Gupta, Akhil, in drugi, ur., 1997a: *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkley in drugi: University of California Press.
- Gupta, Akhil, in drugi, ur., 1997b: *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham in drugi: Duke University Press.
- Gupta, Akhil, in James Ferguson, 1997c: *Beyond »Culture«: Space, Identity, and the Politics of Difference*. V: ur. Gupta in drugi, 1997b. 33–51.

- Hammersley, Martyn, 1992: *What is Wrong with Ethnography?* London in drugi: Routledge.
- Hannam, Kevin, in drugi, ur., 2010: *Beyond Backpacker Tourism: Mobilities and Experiences*. Bristol in drugi: Channel View Publications.
- Hannerz, Ulf, 1992: *Cultural Complexity: Studies in the Cultural Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Hannerz, Ulf, 1996: *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London in drugi: Routledge.
- Hannerz, Ulf, 2003: Being There ... and There ... and There! Reflections on Multi-Site Ethnography. *Ethnography*. 4/2. 201–216.
- Harris, Elizabeth H., 2001 (1994): *The Gaze of the Colonizer: British Views on Local Women in 19th Century Sri Lanka*. Colombo: Social Scientists' Association.
- Hart, William 1991 (1990): *The Art of Living: Vipassana Meditation as Taught by S. N. Goenka*. Singapur: Vipassana Publications.
- Harvey, Peter, 2004: *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. New Delhi: Cambridge University Press in drugi.
- Heine, Steven, in drugi, ur., 2003: *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*. New York: Oxford University Press.
- Hirsch, Eric, in drugi, ur., 1995: *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.
- Hobart, Mark, ur., 1993: *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. London in drugi: Routledge.
- Hockings, Paul, 1996: Asia, South. V: *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (ur. Levinson, David, in drugi). New York: Henry Holt and Co. 109–112.
- Huntington, Samuel P., 1996: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New Delhi in drugi: Penguin Books.
- Hussein, Asiff, 2001: *The Lion and the Sword: An Ethnological Study of Sri Lanka (Volume 1)*. Colombo: b. n. z.
- Jackson, Michael, 2005: *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*. New York in drugi: Berghahn Books.

- Jackson, Michael, 2008: *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago in drugi: The University of Chicago Press.
- James, Allison, in drugi, 1997: Introduction: The Road From Santa Fe. V: *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology* (ur. James, Allison, in drugi). London in drugi: Routledge. 1–15.
- Jayatilleka, Dayan, 1998 (1995): *Sri Lanka: The Travails of a Democracy, Unfinished War, Protracted Crisis*. New Delhi: International Centre for Ethnic Studies in drugi.
- Jayatilleke, K. N., 1984 (1969): *Aspects of Buddhist Social Philosophy*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Jayatilleke, K. N., 1991 (1975): *The Buddhist Attitude to Other Religions*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Jayawickrama, Sarojini, 2004: *Writing the Conquers: Re-reading Knox's An Historical Relation of the Island Ceylon*. Colombo: Social Scientists' Association.
- Jeffs, Nikolai, ur., 2007: *Zbornik postkolonialnih študij*. Ljubljana: Krtina.
- Jezernik, Božidar, 1998: *Dežela, kjer je vse narobe: Prispevki k etnologiji Balkana*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Johler, Reinhard, 2002: Is There an Alpine Identity? Some Ethnological Observations. V: *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School, Vol 4*. (ur. Baskar, Bojan, in drugi). Ljubljana, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2002. 101–113.
- Jones, Ken, 1981: *Buddhism and Social Action: An Exploration*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Kapferer, Bruce, 1983: *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kapferer, Bruce, 1988: *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington in drugi: Smithsonian Institution Press.
- Kapferer, Bruce, 1997: *The Feast and the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power*. Chicago in drugi: University of Chicago Press.

- Karalliadde Witanachchi, Lalita, 1999: *Customs and Rituals of Sinhala Buddhists*. Nedimale in drugi: Sridevi.
- Kariyawasam, Tilokasundari, 2003: *Buddhism and Psychology*. Colombo: Godage International Publishers (Pvt.) Ltd.
- Karunadasa, W. M., 1997: *Sri Lanka and Non-Alignment: A Study of Foreign Policy from 1948 to 1982*. Dehiwela: Image Lanka Publishers.
- Katching-Fasch, Elisabeth, 1998: Discussion. V: *Reflecting Cultural Practice: The Challenge of Field Work* (2). *Anthropological Journal on European Cultures*. 7/1 (ur. Giordano, Christian, in drugi). Frankfurt: German Institute for International Educational Research. 63–68.
- Kelly, Patty, 2004: Awkward Intimacies: Prostitution, Politics and Fieldwork in Urban Mexico. V: *Anthropologists in the Field: Cases in Participant Observation* (ur. Hume, Lynne, in drugi). New York: Columbia University Press. 3–17.
- Kearney, Michael, 1995: The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*. 24. 547–565.
- Kemper, Steven, 2001: *Buying and Believing: Sri Lankan Advertising and Consumers in a Transnational World*. Chicago in drugi: Chicago University Press.
- Kingsolver, Ann E., 2010: Like a Frog in a Well: Young People's Views of the Future Expressed in Two Collaborative Research Projects in Sri Lanka. *Human Organization*. 69/1. 1–9.
- Klein, Naomi, 2000: *No Logo: No Space, No Choice, No Jobs*. London: Flamingo.
- Klein, Naomi, 2009 (2007): Izpraznjenje obale: »Drugi cunami«. V: *Doktrina Šoka: Razmah uničevalnega kapitalizma* (Klein, Naomi). Ljubljana in drugi: Mladinska knjiga. 379–398.
- Knox, Robert, 1981 (1681): *An Historical Relation of Ceylon*. Dehiwala: Tisara Prakasayo Ltd.
- Kodikara, Shelton U., 1992 (1982): *Foreign Policy of Sri Lanka: A Third World Perspective (Revised and Enlarged Second Edition)*. Delhi: Chanakya Publications.

- Kozorog, Miha, 2009: *Antropologija turistične destinacije v nastajanju: Prostor, festivali in lokalna identiteta na Tolminskem*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Kravanja, Boštjan, ur., 1999: *Oddaljeni pogled na Breginjski kot/A View from Afar on Breginjski kot*. Ljubljana: ŠKUC.
- Kravanja, Boštjan, 2002: *Sveti svet: Topografija religioznega prostora na primeru Breginjskega kota*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, knjižnica Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, neobjavljeno magistrsko delo.
- Kravanja, Boštjan, 2004: Postopajoča denarnica in njen belec: O percepciji in reprezentaciji Šrilanke kot »zahodne« turistične destinacije. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*. 32/217–218. 254–269.
- Kravanja, Boštjan, 2005: Dediščina prostora ali lokacija »dediščine«? V: *Dediščina v očeh znanosti* (ur. Hudales, Jože, in drugi). Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. 53–74.
- Kravanja, Boštjan, 2007: *Sveti svet: Topografija religioznega prostora na primeru Breginjskega kota*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Kravanja, Boštjan, 2008: Etnografija očitnosti: Pomeni etnografskega terenskega dela v sodobni antropologiji. V: *Prostori soočanja in srečevanja: Spominski zbornik za Boruta Brumna* (ur. Muršič, Rajko, in drugi). Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. 83–106.
- Kravanja, Boštjan, 2008a: Ambiguous Perceptions of Christianity, Islam and Bektashism in Macedonia and in the Balkans. V: *MESS and RAMSES II. Vol. 7, Mediterranean Ethnological Summer School* (ur. Repič, Jaka, in drugi). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete. 77–99.
- Kravanja, Boštjan, 2008b: Macedonian Crosses. V: *Post-Yugoslav lifeworlds: results of the Slovenian/Macedonian ethnological and anthropological research project 2000–2002, 2nd ed.* (ur. Šmitek, Zmago, in drugi). Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta. 143–162.
- Kravanja, Boštjan, 2009: Križi in težave: Nekaj pogledov na sakralno pokrajino Makedonije. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*. 49/1–2. 23–29.

- Kravanja, Boštjan, 2009a: The Christianization of Space as a Territorial Game in the Name of (National) History. V: *Macedonian lifeworlds: from mythic landscape to the state* (ur. Šmitek, Zmago, in drugi). Saarbrücken: VDM. 157–180.
- Krek, Simon, ur., 2005–6: *Veliki angleško-slovenski slovar Oxford*. Ljubljana: DZS.
- Krnel-Umek, Duša, in drugi, ur., 1978: *Kruh in politika: Poglavlja iz etnologije Vitanja*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Kuper, Adam, 2000 (1983): *Antropologija in antropologi: Moderna britanska šola*. Šentilj: Aristej.
- Kusalasaya, Karuna, 1983 (1965): *Buddhism in Thailand: Its Past and Its Present*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Larsen, Svein, in drugi, 2011: Backpackers and Mainstreamers: Realities and Myths. *Annals of Tourism Research*. 38/2. 690–707.
- Leach, Edmund Ronald, 1954: *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: Athlone.
- Leach, Edmund Ronald, 1961: *Pul Eliya, a Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lecocq, Baz, 2002: Fieldwork Ain't Always Fun: Public and Hidden Discourses on Fieldwork. *History in Africa*. 29. 273–282.
- Lenclud, Gérard, 1996: The Factual and the Normative in Ethnography: Do Cultural Differences Derive from Description. *Anthropology Today*. 12/1. 7–11.
- Lerude, Martine, 2006 (2005): Real, The (Lacan). V: *International Dictionary of Psychoanalysis* (ur. Mijolla, Alain de, in drugi). Dostopno na naslovu: <http://www.enotes.com/psychoanalysis-encyclopedia/real-lacan> (citirano 10. marec 2010).
- Lešnik, Bogdan, 1997: *Subjekt v analizi*. Ljubljana: ISH – Fakulteta za diplomski humanistični študij.
- Lešnik, Bogdan, 2006: Opombe nekoliko poučenega nejezikoslovca: O slovenskem zapisu šrilanških krajevnih imen. *Delo*. 13. september 2006. 19.

- Lešnik, Bogdan, in drugi, 2010: Traps of Humanitarian Aid: Observations from a Village Community in Sri Lanka. *European Journal of Social Work*. 13/2. 271–282.
- Löfgren, Orvar 1989: The Nationalization of Culture. *Ethnologia Europaea*. 19. 5–23.
- Lovell, Nadia, ur., 1998: *Locality and Belonging*. London in drugi: Routledge.
- Low Settha M., in drugi, ur., 2003: *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Malden in drugi: Blackwell Publishing.
- Luang Suriyabongs, M. D., 1957: *Buddhism: An Introduction: An Analytical Study of the Teachings of the Buddha in the Light of Modern Scientific Ideas*. Colombo: The Lanka Buddha Mandalaya (The Buddhist Council of Ceylon).
- Ludowyk, E. F. C., 2000 (1956): *The Footprint of the Buddha*. Nedimala in drugi: Buddhist Cultural Centre.
- Lunaček, Sarah, 2008: *Percepcija Evropejcev in Američanov ter predstave o zabodu v Agadezu (Niger)*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Knjižnica Oddelka za sociologijo, neobjavljena doktorska disertacija.
- Lury, Celia, 1997: The Objects of Travel. V: ur. Royek in drugi, 1997. 75–95.
- Lyon, David, 2000: *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. Cambridge: Polity Press.
- MacCannell, Dean, 1976: *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.
- MacCannell, Dean, 2001: Tourist Agency. *Tourist Studies*. 1/1. 23–37.
- MacLean, Rory, 2007: *Magic Bus: On the Hippie Trail from Istanbul to India*. London: Penguin Books.
- Macleod, Donald V. L., 1999: Tourism and Globalization of a Canary Island. *The Journal of the Royal Anthropological Institute incorporating Man*. 5/3. 443–456.
- Mahāthera Ledi, Sayadaw, 1999: *Manual of Mindfulness of Breathing (Ānāpāna Dīpanī)*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Makarovič, Marija, 1982: *Strojna in Strojanci: Narodopisna podoba koroške hribovske vasi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

- Makarovič, Marija, 1983: *Predgrad in Predgrajci: Narodopisna podoba belokranjske vasi*. Ljubljana: Kulturna skupnost Kočevje.
- Makarovič, Marija, 1986: *Črna in Črnjani: Narodopisna podoba koroškega delavskega naselja do druge svetovne vojne*. Črna na Koroškem: Krajevna skupnost.
- Makarovič, Marija, 1994: *Sele in Selani: Narodopisna podoba ljudi in krajev pod Košuto*. Celovec in drugi: Mohorjeva družba.
- Malalagoda, Kitsiri, 1997: Concepts and Confrontations: A Case Study of Agama. V: ur. Roberts, 1997. 55–77.
- Malam, Linda, 2004: Performing Masculinity on the Thai Beach Scene. *Tourism Geographies*. 6/4. 455–471.
- Malinowski, Bronislaw, 1967: *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Malinowski, Bronislaw, 1984 (1922): *Argonauts of the Western Pacific: An Account of the Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*. Illinois: Waveland Press.
- Malkki, Liisa H., 1997: News and Culture: Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition. V: ur. Gupta in drugi, 1997a. 86–101.
- Marasinghe, M. M. J., 1974: *Gods in Early Buddhism: A Study of their Social and Mythological Milieu as Depicted in the Nikāyas of the Pāli Canon*. Kelaniya: Vidyalandara Campus in drugi.
- Marcus, George E., 1986: Afterword: Ethnographic Writing and Anthropological Careers. V: ur. Clifford in drugi, 1986. 262–266.
- Marcus, George E., 1995: Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*. 24. 95–117.
- Marcus, George E., 1998: *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Marcus, George E., in drugi, ur., 1986: *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago in drugi: University of Chicago Press.
- Marit Waade, Anne, 2010: Imagine Paradise in Ads: Imagination and Visual Matrices in Tourism and Consumer Culture. *Nordicom Review* 31/1. 15–33.

- Mbembe, Achille, 2001: *On the Postcolony*. Berkeley in drugi: University of California Press.
- Mbembe, Achille, 2007 (1989): Provizorične opombe k postkoloniji: Estetika vulgarnosti. V: ur. Jeffs, 2007. 209–248.
- McLean, Athena, in drugi, ur., 2007: *The Shadow Side of Fieldwork: Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*. Malden in drugi: Blackwell Publishing.
- McLuhan, Marshall, 1992: *The Global Village*. New York in drugi: Oxford University Press.
- Mead, George H., 1934: *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mencej, Mirjam, in drugi, ur., 2010: *Ustvarjanje prostorov*. Ljubljana in drugi: Znanstvena založba Filozofske fakultete in drugi.
- Mendis, E. D. L., 1981: *The Economic, Social and Cultural Impact of Tourism in Sri Lanka*. Colombo: Christian Workers' Fellowship.
- Milenković, Miloš, 2007: *Istorija postmoderne antropologije: Posle postmodernizma*. Beograd: Etnološka biblioteka (Knjiga 27).
- Minnich, Robert G., 1993: *Socialni antropolog o Slovencih: Zbornik socialnoantropoloških besedil*. Ljubljana: Slovenski raziskovalni inštitut SLORI in drugi.
- Mlekuž, Jernej, 2001: Prostor na gala plesu in bojnem polju etnične, narodne ter nacionalne identitete. Izbrani teoretski vidiki. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*. 41/1–2. 55–61.
- Močnik, Rastko, 1997: Skripta iz poslušanja, lekcija pisanja (spremna beseda). V: Lešnik, 1997. 175–197.
- Mukarji, Apratim, 2005: *Sri Lanka: A Dangerous Interlude*. Colombo: Vijitha Yapa Publications.
- Muršič, Rajko, 1995: Oddaljeni pogled na preplete etnološke samorefleksije: etnološki raziskovalni programi. V: *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj* (ur. Muršič, Rajko, in drugi). Ljubljana: Slovensko etnološko društvo. 147–154.
- Muršič, Rajko, 1997: »Razkritje krinke«: O lokalno globalnih identifikacijah. *Traditiones*. 26. 223–236.

- Muršič, Rajko, 1999: Postmodernity, Postmodernism and Postmodern Anthropology: Circling around Decentredness. V: *MESS. Mediterranean Ethnological Summer School. Vol. 3* (ur. Šmitek, Zmago, in drugi). Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. 11–27.
- Muršič, Rajko, 2000: *Trate vaše in naše mladosti: Zgodba o mladinskem rock klubu*. Ceršak: Subkulturni azil.
- Muršič, Rajko, 2001: Slovenska etnologija in marksizem: V vrtincu stoterih možnosti. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*. 41/1–2. 19–26.
- Muršič, Rajko, 2002: Kultura v primežu globalizacijskih procesov in vseprisotne popularne kulture: Izločitev pojma iz strokovnega besednjaka? *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*. 42/3. 4–10.
- Muršič, Rajko, 2005: Kvadratura kroga dediščine: Toposi ideologij na sečišču starega in novega ter tujega in domačega. V: *Dediščina v očeh znanosti* (ur. Hudales, Jože, in drugi). Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. 25–39.
- Muršič, Rajko, 2006: Nova paradigma antropologije prostora: Prostorjenje in človeška tvornost. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*. 46/3–4. 48–54.
- Muršič, Rajko, 2007: The Balkans and Ambivalence of its perception in Slovenia: The Horror of »Balcanism« and Enhtusias for its Music. V: *Europe and its Other: Notes on the Balkans* (ur. Jezernik, Božidar, in drugi). Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. 87–105.
- Muršič, Rajko, 2011: *Metodologija preučevanja načinov življenja: Temelji raziskovalnega dela v etnologiji ter socialni in kulturni antropologiji*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Nash, Dennison, 1978: Tourism as a Form of Imperialism. V: ur. Smith, 1978. 33–47.
- Neubauer, Robert, 1957: *Ceylon*. Ljubljana: Globus.
- Nogués Pedregal, Antonio-Miguel, 2008: A Contextual Approach to the Power Relation Between Tourism and Development. V: *Tourism Development: Growth, Myths and Inequalities* (ur. Burns, Peter, in drugi). Oxfordshire in drugi: CABI. 141–158.

- Nuckolls, Charles W., 1995: The Misplaced Legacy of Gregory Bateson: Toward a Cultural Dialectic of Knowledge and Desire. *Cultural Anthropology*. 10/3. 367–394.
- Nyanaponika Thera, Venerable, 1998 (1965): *Abhidhamma Studies: Buddhist Exploration of Consciousness and Time*. Kandy in drugi: Buddhist Publication Society in drugi.
- Nyanatiloka Mahāthera, 1994: *Fundamentals of Buddhism: Four Lectures*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Obeyesekere, Gananath, 1981: *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago in drugi: The University of Chicago Press.
- Obeyesekere, Gananath, 1984: *The Cult of the Goddess Pattini*. Chicago: University of Chicago Press.
- Obeyesekere, Gananath, 1988: *A Meditation on Conscience*. Colombo: Social Scientists' Association.
- Obeyesekere, Gananath, 1990: *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago in drugi: The University of Chicago Press.
- Obeyesekere, Gananath, 1995: On Buddhist Identity in Sri Lanka. V: *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation* (ur. Romanucci-Ross, Lola, in drugi). Walnut Creek in drugi: Altamira Press. 222–247.
- Obeyesekere, Gananath, 1997: The Vicissitudes of Sinhala-Buddhist Identity through Time and Change. V: ur. Roberts, 1997. 355–384.
- Okely, Judith, in drugi, ur., 2002 (1992): *Anthropology and Autobiography*. London in drugi: Routledge.
- Olivier de Sardin, Jean-Pierre, 2005: *Anthropology and Development: Understanding Contemporary Social Change*. London in drugi: Zed Books.
- Ondaatje, Michael, 2002 (2000): *Anilin dub*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Pandita Ahangama Dhammarama Nayaka Thera, Ven., 2005: *Gods and Their Origin in Sri Lanka: The Buddhist and the Concept of Divinity*. Nedimala in drugi: Sridevi.

- Paris, Cody Morris, 2012: Flashpackers: An Emerging Sub-Culture? *Annals of Tourism Research*. 39/2. 1094–1115.
- Perera, H. R., 1998 (1966): *Buddhism in Sri Lanka: A Short History*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Perera, Nihal, 1999: *Decolonizing Ceylon: Colonialism, Nationalism, and the Politics of Space in Sri Lanka*. Oxford in drugi: Oxford University Press.
- Pertold, Otaker, 1973: *Ceremonial Dances of the Sinhalese: An Inquiry into Sinhalese Folk Religion*. Dehiwala: Tisara Prakasakayo Ltd.
- Phandis, Urmila, in drugi, 2001: *Ethnicity and Nation-Building in South Asia*. New Delhi in drugi: Sage Publications.
- Phongphit, Seri, 1988: *Religion in a Changing Society: Buddhism, Reform and the Role of Monks in Community Development in Thailand*. Hong Kong: Arena Press.
- Picard, David, 2008: Island Magic: Tourism and the Dialectics of Self-Imagining in La Reunion. Referat, predstavljen na *Experiencing Diversity and Mutuality. 10th Biennial Conference of the European Association of Social Anthropologists (EASA)*, 26.–30. avgust 2008, Ljubljana (Panel 10: *Looking, Seeing and Being Seen: Connectiong and Controlling through Visual Representation*, Thomas Fillitz in drugi).
- Pratt, Mary Louise, 1986: Fieldwork in Common Places. V: ur. Clifford in drugi, 1986. 27–50.
- Prus, Robert, 1996: *Symbolic Interacion and Ethnographic Research: Intersubjectivity and the Study of Human Lived Experience*. New York: State University of New York Press.
- Pyadasi Thera, ur., 1983 (1963): *Ordination in Theravada Buddhism: An Early Account by J. F. Dickson*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Rahula, Walpola, 1996 (1959): *What the Buddha Taught (revised edition)*. Nedimala in drugi: Buddhist Cultural Centre.
- Rahula, Walpola, 2003 (1974): *The Heritage of the Bhikkhu: A Short History of the Bhikkhu in Educational, Cultural, Social and Political Life*. Wellampitiya: Godage International Publishers (Pvt.) Ltd.

- Rapport, Nigel, 2000: *The Narrative as Fieldwork Technique*. V: ur. Amit, 2000. 71–95.
- Rapport, Nigel, in drugi, 2000: *Social nad Cultural Anthropology: Key Concepts*. London in drugi: Routledge.
- Ratnapala, Nandasena, 1991: *Folklore of Sri Lanka*. Colombo: State Printing Corporation.
- Ratnapala, Nandasena, 1997: *Buddhist Democratic Political Theory and Practice*. Ratmalana: Sarvodaya Vishva Lekha.
- Ratnapala, Nandasena, 1999 (1984): *Tourism in Sri Lanka: The Social Impact*. Ratmalana: Sarvodaya Vishva Lekha.
- Repič, Jaka, 2006: »Po sledovih korenin«: *Transnacionalne migracije med Argentino in Evropo*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Richards, Greg, in drugi, ur., 2009 (2004): *The Global Nomad: Backpacker Travel in Theory and Practice*. Clevedon in drugi: Channel View Publications.
- Roberts, Michael, 1994: *Exploring Confrontation: Sri Lanka: Politics, Culture and History*. Chur in drugi: Harwood Academic Publishers.
- Roberts, Michael, 1994a: A Pictorial Prelude: The Religious Circumstances of Political Action. V: Roberts, 1994. 1–16.
- Roberts, Michael, 1994b: Ethnicity in Risposte at a Cricket Match: The Past for the Present. V: Roberts, 1994. 269–295.
- Roberts, Michael, ur., 1997: *Collective Identities Revisited (Volume 1)*. Colombo: Marga Institute (Sri Lanka Centre for Development Studies).
- Roberts, Michael, 1997a: Sri Lanka: Intellectual Currents and Conditions in the Study of Nationalism. V: ur. Roberts, 1997. 1–54.
- Roberts, Michael, ur., 1998: *Collective Identities Revisited (Volume 2)*. Colombo: Marga Institute (Sri Lanka Centre for Development Studies).
- Robertson, Alec, 1998 (1971): *Significance of the Full Moons in Buddhism*. Nedimala in drugi: Buddhist Cultural Centre.
- Robinson, Mike, in drugi, ur., 2002 (1999): *Tourism and Cultural Conflict*. Oxon in drugi: CABI.

- Royek, Chris, in drugi, ur., 1997: *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*. London in drugi: Routledge.
- Royek, Chris, in drugi, 1997a: Transformations of Travel and Theory. V: ur. Royek in drugi, 1997. 1–22.
- Rushdie, Salman, 2000 (1995): *Mavrov poslednji vzdih*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Rushdie, Salman, 2004 (1981): *Otroci polnoči*. Ljubljana: Delo.
- Rushdie, Salman, 2005 (1988): *Satanski stibi*. Tržič: Učila International.
- Rushdie, Salman, 2009 (1999): *Tla pod njenimi nogami*. Ljubljana: Modrijan.
- Ryan, Bryce, 1953: *Caste in Modern Ceylon: The Sinhalese System in Transition*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Sahlins, Marshal, 1999: What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century. *Annual Review of Anthropology*. 28. i–xxiii.
- Said, Edward W., 1996 (1978): *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Institutum Studiorum Humanitatis.
- Said, Edward W., 2005: *Oblasti povedati resnico*. Ljubljana: Založba /cf*.
- Saint-Hilaire, Barthelemy S., 2002: *The Buddha and his Religion*. New Delhi: Rupa & Co.
- Saldanha, Arun, 2007: *Psychedelic White: Goa Trance and the Viscosity of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Salzman, Philip Carl, 2001: *Understanding Culture: An Introduction to Anthropological Theory*. Prospect Heights in drugi: Waveland Press Inc.
- Saussure, Ferdinand de, 1959 (1916): *Course in General Linguistics*. New York: McGraw-Hill.
- Scheyvens, Regina, 2002: Backpacker Tourism and Third World Development. *Annals of Tourism Research*. 29/1. 144–164.
- Seelananda, Bhikku T., 2005: *The Buddha's Unique Path: Mindfulness of Breathing and The Establishment of Mindfulness*. New York: The Buddhist Association of the United States.
- Selwyn, Tom, ur., 1996: *The Tourist Image: Myths and Myth Making in Tourism*. Chichester in drugi: John Wiley & Sons Ltd.

- Seneviratna, Anuradha, 1983: *Golden Rock Temple of Dambulla: Caves of Infinite Buddhas*. Colombo: Unesco – Sri Lanka Cultural Triangle Project in drugi.
- Seneviratne, H. L., ur., 1997: *Identity, Consciousness and the Past: Forging of Caste and Community in India and Sri Lanka*. New Delhi in drugi: Delhi Oxford University Press.
- Seneviratne, H. L., 1999: *The Work of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka*. Chicago in drugi: The University of Chicago Press.
- Shepherd, Robert, 2002: Commodification, Culture and Tourism. *Tourist Studies*. 2/2. 183–201.
- Silva, Neluka, ur., 2002: *The Hybrid Island: Culture Crossings and the Invention of Identity in Sri Lanka*. London in drugi: Zed Books.
- Sluka, Jeffrey A., in drugi, ur., 2007: *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. Malden in drugi: Blackwell Publishing.
- Sluka, Jeffrey A., in drugi, 2007a: Fieldwork in Cultural Anthropology: An Introduction. V: ur. Sluka in drugi, 2007. 1–28.
- Smith, Valene L., ur., 1978: *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Smith, Valene L., 1978a: Introduction. V: ur. Smith, 1978. 1–14.
- Snell, Helle, 2001: *Buddhist Women Meditators of Sri Lanka*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Somasekaram, T. in drugi, ur., 1997: *Arjuna's Atlas of Sri Lanka*. Dehiwala: Arjuna Consulting Co. Ltd.
- Sørensen, Anders, 2003: Backpacker Ethnography. *Annals of Tourism Research*. 30/4). 847–867.
- Spencer, Jonathan, 1990: *A Sinhala Village in a Time of Trouble*. Delhi in drugi: Oxford University Press.
- Spiegelman, Marvin J., in drugi, 2004 (1994): *Buddhism and Jungian Psychology*. New Delhi: New Age Books.
- Sri Dhammananda, K., 1974: *Why Religious Tolerance?* Jalan Berhala in drugi: Buddhist Missionary Society.

- Sri Dhammananda, K., 1987 (1964): *What Buddhists Believe (Expanded & Revised Edition)*. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society.
- Sri Dhammananda, K., 1996 (1987): *Meditation the Only Way*. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society.
- Stirrat, R. L., 1992: *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*. Cambridge in drugi: Cambridge University Press.
- Stirrat, Jock, 2006: Competitive Humanitarianism: Relief and the Tsunami in Sri Lanka. *Anthropology Today*. 22/5. 11–16.
- Stocking, George W., ur., 1983: *Observers Observed: Essays in Ethnographic Fieldwork (History of Anthropology Vol. 1)*. London: University of Wisconsin Press.
- Stocking, George W., 1983a: The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. V: ur. Stocking, 1983. 70–120.
- Stocking, George W., ur., 1991: *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge (History of Anthropology Vol. 7)*. London: University of Wisconsin Press.
- Story, Francis (Angārika Sugatānanda), 1981 (1962): *Early Western Buddhists*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Story, Francis (Angārika Sugatānanda), 2000 (1975): *Rebirth as Doctrine and Experience: Essays and Case Studies*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Sujiva, Venerable, 1985: *Vipassanā Meditation: The Path to Enlightenment*. Nedimala in drugi: b. n. z.
- Sujiva, Venerable, 1986: *The First Step to Insight Meditation*. Nedimala in drugi: Buddhist Cultural Centre.
- Swamy, Narayan M. R., 1996 (1994): *Tigers of Lanka: From Boys to Guerrillas (Second Edition with Epilogue)*. Colombo: Vijitha Yapa Bookshop.
- Šmitek, Zmago, 1986: *Klic daljnih svetov: Slovenci in neevropske kulture*. Ljubljana: Borec.

- Šmitek, Zmago, 1995: *Srečevanja z drugačnostjo: Slovenska izkustva eksotike*. Radovljica: Didakta.
- Šmitek, Zmago, 1998: *Kristalna gora: Mitološko izročilo Slovencev*. Ljubljana: Forma 7.
- Šmitek, Zmago, 2004: *Mitološko izročilo Slovencev: Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Šmitek, Zmago, 2008: Krščanstvo v Indiji in nekatere slovenske izkušnje. *Indija, dežela protislovnih strasti: Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*. 36/234. 160–168.
- Šterk, Karmen, 2001: Najsi je znanost, a v njej je metoda ali o naravi antropologove vednosti (spremna beseda). V: *Antropologija časa: Kulturne konstrukcije časovnih zemljevidov in podob* (Gell, Alfred). Ljubljana: Študentska založba. 325–342.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja, 1992: *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago in drugi: The University of Chicago Press.
- Telban, Borut, 2001: *Andaypa: Eseji o smrti v novogvinejski skupnosti*. Maribor: Založba Obzorja.
- Thomas, Nicholas, 1991: Anthropology and Orientalism. *Anthropology Today*. 7/2. 4–7.
- Tiruchelvam, Mithran, in drugi, ur., 1998: *Culture and Politics of Identity in Sri Lanka*. Colombo: International Centre for Ethnic Studies.
- Todorova, Maria, 1997: *Imagining the Balkans*. Oxford in drugi: Oxford University Press.
- Tucker, Hasel, 2002: Welcome to Flintstones-Land: Contesting Place and Identity in Goreme, Central Turkey. V: *Tourism. Between Place and Performance* (ur. Coleman, Simon in drugi). New York in drugi: Berghahn Books. 143–159.
- Tucker, hasel, in drugi, 2009: Tourism as Postcolonialism. V: *The SAGE Handbook of Tourism Studies* (ur. Jamal, Tazim, in drugi). London in drugi: SAGE Publications. 504–520.
- Turner, Louis, in drugi, 1975: *The Golden Hordes: International Tourism and the Pleasure Periphery*. London: Constable.

- Turner, Victor, 1969: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Urry, John, 1990: *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London in drugi: Sage.
- Urry, John, 2003: *Global Complexity*. Cambridge in drugi: Polity Press.
- Uyangoda, Jayadeva, 2003: *Beyond Mediation, Negotiation and Negative Peace: Towards Transformative Peace in Sri Lanka*. Colombo: Social Scientist's Association.
- Van Zeist, Henry, 1989: *Awareness in Buddhist Meditation*. Colombo: Public Trustee of Sri Lanka under the Auspices of H. R. Henri Van Zeyst Trust Fund.
- Veljačić, Čedomil, 1990 (1977): *Budizam*. Beograd: Opus.
- Vitharana, V., 1993: *Sun and Moon in Sinhala Culture*. B. n. k.: Educational Publications Department.
- Waldren, Jacqueline, 1997: We are not Tourists – We Live Here. V: *Tourists and Tourism: Identifying with People and Places* (ur. Abram, Simone in drugi). Oxford in drugi: Berg. 51–70.
- Wallerstein, Imanuel, 1974: *The Modern World System*. New York in drugi: Academic Press.
- Walshe, M. O'C, 1986 (1975): *Buddhism and Sex*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Walshe, M. O'C, 1986a (1980): *Buddhism and Christianity*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- WAPS (World Alliance for Peace in Sri Lanka), ur., 2005: *Peace in Sri Lanka: Obstacles and Opportunities*. London in drugi: WAPS.
- Watson, C. W., ur., 1999: *Being There: Fieldwork in Anthropology*. London: Pluto Press.
- Watson, C. W., 1999a: Introduction: The Quality of Being There. V: ur. Watson, 1999. 1–24.
- Weber, Irena, 2003: *Ženski itinerariji: Med antropologijo potovanja in literaturo*. Koper: Univerza na Primorskem in drugi.

- Welk, Peter, 2009 (2004): *The Beaten Track: Anti-Tourism as an Element of Backpacker Identity Construction*. V: ur. Richards in drugi, 2009. 77–91.
- Wickramasinghe, Martin, 1981 (1964): *Buddhism and Culture*. Dehiwala: Tisara Prakasakayo Ltd.
- Wickramasinghe, Martin, 1992 (1952): *Aspects of Sinhalese Culture*. Dehiwala: Tisara Prakasakayo Ltd.
- Wickramasinghe, Nira, 2001: *Civil Society in Sri Lanka: New Circles of Power*. New Delhi in drugi: Sage Publications.
- Wickremaratne, Ananda, 1995: *The Roots of Nationalism: Sri Lanka*. Chicago: Theology Department, Loyola University.
- Wijayaratna, Mohan, 2001: *Buddhist Nuns: The Birth and Development of a Women's Monastic Order*. Colombo: Wisdom.
- Wijewardene, Ranjith, 2006: JWT's "smallislandbigtrip.com" Wins Bronze at Asian Travel and Tourism Creative Awards. 10. oktober. Dostopno na naslovu: <http://lankapage.wordpress.com/2006/10/10/jwt%E2%80%99s-%E2%80%9Csmallislandbigtripcom%E2%80%9D-wins-bronze-at-asian-travel-and-tourism-creative-awards/> (citirano 27. marec 2010).
- Wijesekera, Nandadeva, 1987: *Deities and Demons, Magic and Masks*. Colombo: Gunasena & Co. Ltd.
- Wijesekera, O. H. de A., 1995 (1977): *Buddhist Essays*. Colombo: Buddha Sassana Ministry.
- Winiwarter, Verena, 2007: Nationalized Nature on Picture Postcards: Subtexts of Tourism from an Environmental Perspective. Referat predstavljen na *Conference of the American Society for Environmental History*. Baton Rouge, b. n. d. Dostopno na naslovu: <http://www.globalenvironment.it/winiwarter.pdf> (citirano 23. maj 2010).
- Wirz, Paul, 2001: *Kataragama: The Holiest Place in Ceylon*. Pannipitiya: Stamford Lake (Pvt.) Ltd.
- Wolf, Eric Robert, 1998–1999 (1982): *Evropa in ljudstva brez zgodovine*. Ljubljana: SH – Zavod za založniško dejavnost.
- Yalman, Nur, 1967: *Under the Bo Tree: Studies in Caste, Kinship and Marriage in the Interior of Ceylon*. Berkeley in drugi: University of California Press.

Stvarno in imensko kazalo

A

Adamov most 112
Adamov vrh 71, 73, 79, 86, 104, 120
ajurveda 55, 75, 78, 104, 123
akulturacija (glej tudi analiza vpliva)
47, 92–93
alkohol (glej tudi arak; *kasippu*) 76–77,
83, 127, 133, 155, 158, 180
Althusser, Louis 22, 38, 138, 145, 209,
233
analiza vpliva (glej tudi akulturacija)
92–93, 95, 135
angleščina 6, 8–9, 49, 53–54, 65–66,
74–75, 81, 84, 89, 125, 138–139,
150, 154, 157, 167, 175, 182, 182,
206, 216
antropologi 5, 13, 22, 26, 29–30, 36,
38–40, 47, 70, 93, 96–99, 106–107,
146, 149, 151, 160–1, 163, 165–
166, 194, 196–200, 203–207, 210,
213, 215, 217, 219, 221, 222–223,
230, 235
antropologija (glej tudi identiteta,
antropologije; dekolonizacija,
antropologije)
domá 151, 196, 212, 222–223
interakcionistična 22, 35, 74, 109,
137–139, 147, 204, 236
interpretativna 147
nasilja 21
postkolonialna (glej tudi
postkolonialnost) 20, 64, 142, 151,
223
postmoderna 14, 42, 93, 204, 218
prostora in kraja 15, 17, 42, 93, 97,
194, 239

razvoja (glej tudi razvoj) 99
socialna 196, 210
Šrilanke 10, 21, 66–67, 70, 89, 151,
223
turizma (glej tudi turizem) 15,
18–19, 29–31, 35, 90–94, 96–98,
101, 197–198, 200, 230, 232, 239
Anuradapura 64, 69, 71, 79, 83, 104, 158
arak (glej tudi *kasippu*) 77, 166, 175,
182
Arugamski zaliv 46, 111, 115–116
Ašoka (glej tudi Dutugemunu;
Vidžaja) 69, 72
avtentičnost 21–2, 24, 33, 80, 86, 92–
94, 108–109, 120, 123, 228–229
avtobiografija 161, 164, 170, 197, 204,
218
avtoetnografija 31, 220
ayubovan 86

B

Bandaranaike, Sirimavo 89
banka 19, 125, 157, 162
Barth, Ronald 74, 78, 126, 138, 141,
173, 194
Batticaloa 52, 60, 115–117
beach boys 172–174
berači 58, 77, 96
betel 55, 158
Bhikku Boddhi 81
birokracija 7, 10, 53, 74, 100, 130, 199
biti tam (glej tudi etnografija, kot
izkušnja; Geertz, Clifford) 108,
161, 194, 235
blagovna znamka 63, 80, 116, 126, 237
Blavatsky, Helena 74–75, 89

Bob Marley 175
bodddhisatva 55, 69
 botanika 49, 63–64, 105, 227
 Brumen, Borut 8, 10, 24, 162, 193,
 195, 212
 Buda 55–56, 69, 71–73, 76, 79–81,
 84–86, 88–9, 104, 122–123
 Budistična založniška družba (BPS)
 80–82
 budizem (glej tudi politika, budizma)
 5–7, 16, 21–22, 24, 43, 48–49,
 54–55, 58, 66–76, 78–85, 87–89,
 91, 104–105, 110, 120, 122–123,
 125, 133, 165, 169, 185, 201–203,
 206, 227–228, 232, 239
 Budov zob (glej tudi tempelj relikvije
 Budovega zoba) 55, 69, 73, 85,
 88–89, 104
 bungalov 55, 59, 101
 Burgerji 54, 125, 153, 218–219
 Burma 67–9, 82

C

Cejlon 6, 9, 19–20, 49, 52, 54–55, 57,
 59–60, 63–66, 83, 124, 134
 cimet 51–52, 57–58, 230
 Colombo 9, 21, 28–29, 51–54, 56,
 59–61, 64, 68, 71, 74–75, 79, 112,
 117, 121, 131–132, 152, 154–160,
 167–169, 182, 189
 Crick, Malcolm 19, 29–31, 39, 165,
 197–199
 cunami 46, 117, 120–1, 189

Č

čena 58
 čajne plantaže 49, 58–63, 104–105,
 120, 227

D

Dambulla 83, 104
 darma 66, 72–73, 76, 81–82, 86,
 201–203
 dediščina (glej tudi turizem, kot
 infrastruktura) 21–22, 25, 31, 52,
 70, 83, 87, 91, 93, 95, 120, 122,
 127–129
 dekolonizacija 16, 19–20, 48, 68, 70,
 101–102, 110, 119, 140, 182, 228
 antropologije 218
 deskanje (slej tudi surfanje) 116–177,
 190
 deskripcija (glej tudi etnografija, kot
 besedilo; gosti opisi) 32, 40, 193,
 206, 208, 219, 222
 Dhammapāla, Angārīka 67, 75–76, 78, 89
 dispozicija (glej tudi pozicionalnost)
 25–26, 98–99, 106, 108, 110, 141,
 148–149, 165, 183, 201, 232, 234
 dispozitiv 98, 102
 distanca 27, 88, 123, 133, 183, 200,
 210–211
 Diyasena 74
 dnevnik 11, 14, 36–7, 151, 158–159,
 211, 217, 219–20
 dom
 kot domovanje 8, 36, 75–77, 87,
 92, 105, 113, 134, 159, 164, 166,
 168–169, 173, 187
 kot domovina 89, 110, 171, 223
 domačini 81, 87, 103, 123, 153, 169,
 185, 218
 in etnografija 7–8, 25–26, 28, 31,
 39, 77, 149, 151, 153–155, 165,
 206–207, 209–211, 213, 216–217
 kot akterji v turizmu (glej tudi
 turizem, kot gostiteljska praksa)

- 15, 18–19, 25, 78, 87, 90–92, 96,
101, 109–110, 125–126, 129, 135,
160–166, 170–175, 177–191, 223,
227, 232, 234
- kot domači turisti 175–176, 231
- kot kolonialni subjekti 20, 45, 51,
54–56, 66–67, 74, 125
- dominacija (glej tudi kolonializem;
turizem, kot moč) 25, 49, 53–54,
67, 79, 107, 199, 203, 228
- »domorodci«/domorodenje 14, 54,
125, 149–150
- domoznanstvo 82–83, 196
- drevo *bodhi* 69, 79–80, 104
- družina 6, 36, 54–55, 59, 61, 72, 75,
79, 88, 100, 110, 113, 124, 126, 130,
134, 156, 159, 167, 169, 179–180,
189
- Dutugemunu (glej tudi Ašoka;
Vidžaja) 72
- Džaffna 51, 53, 60, 111–116, 118
- E**
- ekologija 25, 80, 228
- eksotika/eksotizem (glej tudi Orient/
orientalizem; tropikalizem) 15,
17, 22, 38, 59, 63, 104–105, 112,
114, 119–120, 123, 137, 146, 174,
196–199, 203, 233, 236
- etika 33, 40, 42, 76, 99, 144, 151, 207,
211, 214, 222–223, 239
- etničnost 93, 138, 140
- etnografi 13, 32, 39, 124, 150, 159,
166, 193, 198–199, 206, 208, 214,
217, 234
- etnografija (glej tudi domačini,
in etnografija; turizem, kot
etnografski milje)
- in prostor 14, 18, 26–28, 31, 34,
36, 88, 90, 134, 147, 149, 193, 199,
203, 207–208, 210–216, 220, 223,
232–233, 235–236, 238–239
- kot besedilo (glej tudi deskripcija;
gosti opisi) 10, 13–14, 17, 22–23,
25, 31–33, 36–42, 87, 101, 108,
126, 139–40, 146–147, 149–151,
161, 169, 182, 193, 195, 197, 203,
205–207, 209, 213–214, 218, 221–
222, 232, 236, 239
- kot izkušnja (glej tudi biti tam;
kulturni šok) 22, 39, 41, 108, 139,
148–149, 193, 197, 213, 221, 227,
232–233, 235
- kot magija (glej tudi Malinowski,
Bronislav) 23, 194, 235
- kot ritual prehoda 5, 194
- kot senca (glej tudi nedomačno)
13, 31, 34, 112, 118, 140, 193–194
- kot terensko delo (glej tudi
opazovanje z udeležbo) 5, 7, 13–
19, 22–25, 27–43, 93, 99–100, 108,
147, 149–151, 160–161, 164, 189,
193–195, 197–225, 227, 232–233,
235–236, 238–239
- narativna 205–206, 212
- refleksivna (glej tudi refleksivnost)
29, 93, 205
- etos 118, 194
- Evropa (glej tudi Zahod) 14, 24, 29,
34, 41, 48, 50–54, 57–59, 64–65,
67, 77, 82–83, 85, 90, 121, 126,
131, 137, 152, 160, 181, 185, 190,
196, 204, 210, 215, 217–218, 227,
237

F

Freud, Sigmund 141–143, 145, 148–149, 183, 200, 234

G

Galle 49, 51, 120, 158

Galle Face Green 156–157, 159

Geertz, Clifford 25, 39, 48, 94, 147, 150, 194, 210

geografija (glej tudi zemljevid) 5, 15, 47, 65, 96–97, 115–116, 118, 121, 137, 152, 196–198, 200, 205, 212, 228–229, 234–235

Gibanje neuvrščenih 46, 64, 89

Goenka, S. N. 84, 87

gosti opisi (glej tudi deskripcija; etnografija, kot besedilo) 22, 39, 147, 149–150, 199

grāmasēvaka 128–129

gumijavec 58

H

habitus 27, 78, 98–99, 130, 219

hibrid 126, 138, 162, 206, 216

hinduizem 16, 48–49, 60, 68–69, 71–72, 74, 85, 87, 89, 104, 135

hipiji 7, 25, 101, 117

homoseksualnost 75, 157

I

identiteta 16, 22, 29, 31, 45, 48, 50, 63, 70–75, 78–9, 84–85, 94, 101, 103, 116, 119, 123, 125–126, 129, 135, 137–139, 145, 163, 166, 182, 196–197, 204, 207, 221–222, 228, 231, 235

antropologije 29, 31, 151, 195–196, 205, 207, 221

ideologija 17, 21–22, 40, 70, 75, 78, 106, 135, 141, 144–145, 147, 204, 209, 227–228, 230, 235

imaginacija 5, 15, 18, 45, 50, 53, 63, 65, 70, 79, 103, 108, 121–123, 126–127, 137–138, 142, 148, 161, 196, 198, 200, 204, 222, 228

imperij 17, 46, 48, 52, 63–64, 91, 91, 100, 106, 182, 227–228, 230, 236

Indija 7–9, 15, 21, 25, 34, 46, 48–53, 57–58, 60, 62, 64–66, 69–70, 72, 74, 76–67, 82–85, 88, 103, 111–112, 120–121, 123–125, 130, 135, 146, 153–154, 156, 160, 169, 177, 228–229, 237

interakcija (glej tudi antropologija, interakcionistična) kot i. prostor 5, 7, 10, 15–16, 23, 38, 137–144, 146, 147–9, 171, 174, 184, 232–234, 236, 238–239

medčloveška (glej tudi

interusobjektivnost) 13, 16, 18–19, 22, 25, 27–29, 39, 81, 91, 92, 106, 107, 109–110, 127–128, 130–131, 137, 139–140, 143–145, 147–149, 154, 163–165, 167–172, 175, 183–186, 188, 191, 205, 208, 211, 213, 215–216, 218, 222, 224, 227, 232–5, 239

med državami, regijami, religijami ipd. 13, 16, 22, 43, 45, 69, 74, 83, 106, 127, 137, 142, 147–148, 170, 194, 196, 222, 227, 229, 232–233, 235, 239

internet (glej tudi svetovni splet) 15, 19, 34, 87, 187, 190

interpelacija (glej tudi subjekt) 22, 38, 78, 145–146, 170, 184, 188–190
intersubjektivnost (glej tudi interakcija, medčloveška) 22, 126, 139–140, 144, 147–149, 210
ironija 14, 64, 67, 74, 84, 90, 105, 139, 162, 165, 196, 200–201, 203, 207–208, 215, 217, 220–222, 224

J

Janatha Vimukthi Peramuna (JVP) 47, 164, 184, 227

K

kabana 34, 176, 189
Kandy 20, 29, 51–53, 55–57, 61, 64, 69, 73, 79–81, 83, 85–88, 120, 123, 133, 158, 165, 180, 186, 188, 197, 202
kaos 56, 117, 122, 132, 140, 142, 234
karma 6, 72
kasippu (glej tudi arak) 77
kaste 21, 47, 48, 57–58, 60, 72, 79, 129, 135, 164, 165, 169, 206
Kataragama (glej tudi Skanda) 72–73, 85
Knox, Robert 20, 123
kolonializem (glej tudi politika, kolonialna; prostor, (post) kolonialni) 6, 11, 16, 19–20, 35, 42–43, 45, 48–60, 63, 65, 67, 69, 74–76, 90–1, 94, 106, 110, 118–120, 122, 124–126, 140, 147, 151, 153, 159, 161, 164, 170, 182, 194, 196, 200, 215, 218–219, 227–232, 235–236, 239
komodifikacija (glej tudi poblagovljenje) 24

konflikt 27, 78, 129, 135, 178
etnični (glej tudi vojna) 21, 29, 45, 50–51, 60, 70, 89, 94, 99, 103, 113, 115, 117, 135
osebni/notranji 75, 141, 143
korupcija 100, 128, 134, 170
kreol 6, 124, 126–128
kriket 56, 124, 125, 130, 218–219
krščanstvo 7, 15–16, 22, 31, 39, 51, 53–54, 66, 68–69, 71, 74, 78, 81, 83–85, 87, 89, 104, 121–122, 228, 230, 239
kulturni šok (glej tudi etnografija, kot izkušnja) 20, 36, 153, 156, 161, 208, 220, 234

L

Lacan, Jacques 141–144, 183, 208, 211, 234
Lanka 8, 49, 51, 82
Lešnik, Bogdan 8–10, 22, 40, 141, 162, 209, 233
Lévi-Strauss, Claude 197–198
ljubosumje 129, 132–134, 171–172, 174, 182–183, 191
ločnica 18, 56, 70, 138–141, 164, 173, 194
lokalnost 68, 126, 137, 174, 188, 239
Lonely Planet 22, 105, 111–112, 115, 154, 155, 162

M

magija (glej tudi vrač) 83, 123, 126, 175
Mahavamsa 65, 68, 71, 122
Malinowski, Bronislaw 23, 26, 149–151, 160, 196, 198
Marco Polo 119

- marihuana 172, 174, 180–181, 187, 217
- Matara 52, 158
- Mead, Margaret 40, 151
- meditacija 6–7, 34, 72–73, 76, 80–81, 84, 87, 123, 133, 160, 201–203
- medkulturnost 139, 147, 215, 218, 222
- menihi (glej tudi nune; *sangha*) 6, 55, 67–70, 72–76, 78, 80–81, 85–87, 119–120, 123, 185, 206
- metoda razširjenega primera 218
- misijonarji 66–69, 72, 74–75, 149, 200, 229
- Muršič, Rajko 10, 14, 17, 40, 140–141, 143, 162, 207, 209
- muslimani 49, 51, 54, 57, 70, 71, 74, 85, 87, 115, 135, 153, 228, 237
- muzej 82, 105, 229
- N**
- nacionalizem (glej tudi politika, identitete) 16–17, 20, 46, 48, 50, 60–61, 66–67, 70–72, 85–86, 89, 91, 100, 110, 128, 133, 135, 137, 140, 146–147, 182, 194, 223, 227–228, 230–231, 239
- nahrbtnikarji (glej tudi turizem, kot gostovalna praksa) 101, 116, 154, 162–163, 190, 223
- nedomačno (glej tudi etnografija, kot senca) 141–142, 183, 234
- neenakost 50, 92, 99, 118, 133, 163–165, 171, 183, 207, 218, 222, 234
- ne-kraj 35, 140
- nepremičnine 18, 77, 135, 181, 189–190
- nesporazum (glej tudi problem) 20, 143, 155, 162–163, 166, 170–172, 184, 222, 224, 234
- nevladne organizacije 19, 46, 62, 87, 117, 190, 229
- nostalgija 49, 63
- novo leto 81, 178, 187
- Nuara Ellija 49
- nune (glej tudi menihi; *sangha*) 73, 82
- O**
- očitnost 18, 23, 34, 39, 106, 193, 195, 208–212, 214–222, 224, 233–234
- oglaševanje (glej tudi promocija) 15, 96, 103, 111, 116, 119–120, 125, 190
- Olcott, Henry S. 74–6, 89
- opazovanje z udeležbo (glej tudi etnografija, kot terensko delo) 27, 30, 39, 193, 195, 197, 202, 205–207, 210, 213, 220, 233, 235
- opravljanje 38, 78, 129, 133–134, 150, 158, 169, 172, 176–179, 187
- Orient/orientalizem (glej tudi eksotika/eksotizem; tropikalizem) 15, 17, 58, 68, 89, 99, 101, 103, 119, 127, 130, 133, 137, 142, 146–147, 152, 161, 196–197, 227, 236
- otočani 122, 127
- otok 5, 7–9, 13, 15, 19–20, 23–25, 36, 43, 48–49, 50–54, 56, 59, 65, 71–72, 79, 89, 102, 103, 105, 107–108, 111–112, 117–127, 132, 137, 165, 170, 174, 200, 216, 223, 227–228, 230–232, 235, 238–239
- označevalec/označenec 15–16, 21–22, 51, 79, 84–85, 91, 107, 109, 140–141, 143–147, 170, 183, 189, 199, 203, 208, 220–221, 224, 234, 235

P

- pagoda (glej tudi stupa) 71, 79, 105
- pali 5–6, 49, 65–69, 72, 80–83, 89
- panoptik 25, 35, 110
- Pattini 72, 85, 123
- Pettah 55, 131, 167
- Picard, David 122, 124, 126–127
- plaža 15, 19, 25, 35, 46, 77–78, 103, 111, 115, 117–119, 134, 149, 164, 172–176, 180, 183, 231
- ples 54, 83, 104, 108, 120, 175, 180, 223–225
- poblagovljenje (glej tudi komodifikacija) 83, 119, 227
- počitnice 30, 34–35, 50, 77, 96, 119, 122, 152, 162–163, 172, 174, 176, 183–184, 189–191, 202
- pogajanje 11, 67, 78, 109, 139–140, 170–171, 180–181, 214, 222, 236
- policija 56, 113, 115, 128–129, 150, 154, 180–182
- politika 17, 25, 45, 48, 51, 64–65, 88–89, 90–91, 93–96, 101, 119, 137, 139, 147–148, 161, 196, 230
- budizma 21–22, 66–67, 70, 83
- identitete (glej tudi nacionalizem) 16, 22, 48, 54, 59–60, 71, 75, 77, 84, 94, 118, 125, 127, 137, 164, 228
- kolonialna (glej tudi kolonializem) 49, 51, 53, 55, 58, 79, 90, 227
- reprezentacij/znanja (glej tudi reprezentacije) 20, 41–42, 111, 117, 197, 199, 203, 207, 210, 222–223, 225, 229, 235
- vaška 47, 62, 75, 129–130, 133, 165, 174, 229
- Polonaruwa 83
- poroka 36, 48, 85, 134, 158, 172, 175, 189
- postkolonialnost (glej tudi antropologija, postkolonialna; prostor, (post)kolonialni) 11, 13, 16–17, 20, 45, 48–49, 64, 85, 90–92, 94–95, 96, 103, 110, 124–125, 127, 133, 137, 140, 142, 146, 151–153, 164, 170, 193, 196, 198, 218, 223, 228–231, 234, 239
- pozahodnjenost 47, 54, 87, 94, 124
- pozicionalnost (glej tudi dispozicija) 38–39, 147, 149, 161, 163, 165, 190–191, 203, 206, 211–213, 220, 233
- pričevanje 40, 112–113
- prijateljstvo 129, 162–163, 165–172, 176–189, 204, 213
- problem (glej tudi nesporazum) 131, 134, 151, 163, 171–174, 178, 181, 183–184, 188–189, 191
- raziskovalni/konceptualni 13–14, 17, 25, 30, 33, 39, 43, 50, 93, 98–99, 101, 132, 146–147, 151, 163, 194–195, 198, 200, 204, 230, 232
- procesualnost 17, 33, 161, 195, 206, 212–213, 230, 235
- promocija (glej tudi oglaševanje) 22, 83, 100, 119–121, 190, 237
- prostor (glej tudi antropologija, prostora in kraja; etnografija, in prostor; interakcija, kot i. prostor) fizični 15–21, 50, 65, 71, 106, 108, 114–115, 143, 196, 228, 235
- javni 7–8, 10, 13, 19–20, 38, 49, 76–77, 79, 85, 101, 108, 110–115, 117–118, 129–131, 133–135, 149, 151–157, 160–166, 170–173, 177, 181, 185–187, 206, 229, 234–235, 239

- kot koncept 13–17, 20, 42, 64, 70, 79, 91, 101, 103–104, 109–110, 114, 127, 135, 137–143, 146–149, 161, 170, 174, 194, 201, 204, 208, 229, 232–3, 235, 239
 (post)kolonialni 45, 49–55, 57, 59, 63–65, 67, 75, 79, 118, 124, 126, 128, 135, 142, 146–147, 152, 170, 227–228, 235
 simbolni 16–17, 70, 108, 224, 228
 sveti/religiozni 7, 14–17, 22, 31, 53, 56–57, 70, 76, 86–87, 122–123, 126, 169, 228, 235
 turistični 11, 16–19, 22, 27–28, 34–35, 38, 50, 78, 90–92, 97–98, 101, 106–111, 114–118, 121, 123, 126, 128, 130, 134, 167, 170–171, 173–175, 177, 181, 183–185, 187–191, 199, 223–224, 227–232, 234–236, 239
 psihoanaliza (glej tudi Freud, Sigmund; Lacan, Jacques; nedomačno) 141, 149
- R**
- radžakarija* 57–58, 128
 Rahula, Walpola 82
 Rajapaksa, Mahinda 60
 raj na zemlji 35, 65, 103, 105, 107, 117, 119–122, 127–128, 131–132, 137–138, 165, 184
 rasizem 54, 128, 146, 234
 Rasmus Rask 68
 razvoj (glej tudi antropologija, razvoja) 8, 13, 17, 19, 65, 90–95, 97–101, 103, 105–106, 117, 119–121, 127–128, 152–153, 170, 197–198, 205, 227–230, 237
- recipročnost (glej tudi vzajemnost) 126, 148, 171, 214
 refleksivnost (glej tudi etnografija, refleksivna) 5, 6, 14–15, 29–30, 38, 40, 87, 145, 151, 165, 195, 198, 200, 204, 214, 219, 236
 reprezentacije (glej tudi politika, reprezentacij/znanja; turizem, kot reprezentacija) 10, 14–15, 18–24, 31, 34, 41, 52, 58, 64–65, 70, 78, 97, 101, 103–104, 109–111, 114, 116–119, 121–122, 125, 127, 135, 137, 152, 154, 160–2, 164, 170–171, 182–183, 193, 198, 200, 204, 207, 218, 221, 228–229, 231–232, 234–237, 239
 revščina 49, 50, 77, 91–92, 100, 119, 133, 135, 163, 170, 179
 ribiči 47, 58, 74, 113, 116–117, 176, 179, 187–188, 229
 Robinson Crouseau 20, 122–123
 romanje 5, 24–25, 32, 37, 69, 71–73, 84–85, 89, 93, 104, 123

S

- Sajodaja 62
sangha (glej tudi menihi; nune) 6, 55, 69, 72–73, 86
 sanskrt 49, 65–66, 68, 89
sari 76, 77, 119
sarong 77, 110, 157, 160, 169, 181
 Serendib 49, 120, 216
 Sigirija 83, 120, 169
 Sinhalci 5–6, 8–9, 16, 21–22, 46–49, 54, 58, 60, 66, 69–76, 78–85, 89, 123, 125, 129–130, 133–134, 153, 158, 160, 164, 166–167, 178, 182–183, 187, 219, 227–228, 231, 239

sinhalščina 5–6, 8, 18, 46, 71–73,
 75–76, 80, 89, 110, 128, 166–167,
 185, 206
 Skanda (glej tudi Kataragama) 72,
 123
 skupnost 5, 14, 30–31, 53–54, 56, 59,
 69, 70, 73, 74, 78–79, 85, 94–95,
 101, 129, 137, 139, 150, 163, 178,
 188, 194, 205, 214, 228–229
 solidarnost 18, 129, 161–162, 210,
 229, 234
 soseska 50, 78, 105, 126, 168, 176,
 179, 187
 kot koncept (A. Appadurai) 174,
 229
 spolnost 75, 81, 222–223, 145, 169
 kot seksualno delo 58, 101, 172,
 179, 222
 sram 127, 129–130, 132, 149, 171,
 182–183
 srečna najdba 31, 49, 216
 stanje stvari 16, 19, 30, 40, 43, 45, 98,
 121, 143, 148–149, 161, 164, 193,
 198, 222, 229, 233
 statistika 80, 91–92, 107, 118, 153
 stupa (glej tudi pagoda) 79
 subjekt 16, 22–23, 27, 38–40, 53, 78,
 85, 94, 99, 101, 106, 138, 140–142,
 144–148, 160, 170, 183–184, 190–
 191, 194, 204, 207, 209, 212–213,
 219, 222, 233–236
 surfanje (glej tudi deskanje) 34, 172
 Svetovna banka 91, 95, 100, 127
 Svetovna turistična organizacija 95
 svetovni splet (glej tudi internet) 6,
 195, 229, 237

Š

Šmitek, Zmago 8–9, 51, 57, 196
 Šrilanška osvobodilna stranka (SLFP)
 46, 71, 128

T

Tajska 8, 67, 67–69, 82, 84, 88, 101,
 177, 237
 taksi (glej tudi trikolesnik/*tuk-tuk*)
 85, 155, 158, 167, 169, 177, 180,
 185–188
 Tamilci 9, 16, 48–49, 51, 54–55, 60–
 61, 69–70, 72, 74, 115, 153, 228
 kot plantažni delavci 59–62
 Tamilski tigri 46–47, 60, 63–64, 111,
 113, 116–118, 157, 164, 184, 227,
 231, 237
 tekstil 61, 105, 230
 tempelj relikvije Budovega zoba (glej
 tudi Budov zob) 55–57, 85, 88–89,
 104, 120
 teozofija 22, 74–76, 87, 89, 239
 Tito, Josip Broz 64, 89
 topografija 7, 15, 23, 31, 105, 137, 189,
 232, 234, 238–239
 travma 142, 145
 »tretji svet« 18, 20, 62, 90, 93, 95–96,
 99, 101, 119, 137, 152, 161–162,
 198, 230, 235, 237, 239
 trikolesnik/*tuk-tuk* (glej tudi taksi)
 155, 158, 162, 169, 177, 179–180,
 185–188
 Trinkomalea 9, 53, 111, 115, 158
 trojni dragulj 72, 86
 tropi 15, 24, 65, 95, 102, 105, 115, 119,
 122, 127, 149–150, 152, 156, 159,
 197, 228, 230–231, 238

- tropikalizem (glej tudi eksotika/
eksotizem; Orient/orientalizem)
65, 236
- turizem (glej tudi antropologija, turizma;
prostor, turistični)
kot etnografski milje 5, 11, 13, 15,
17–18, 20, 22–23, 27–30, 34–35, 38,
78, 87–88, 90–93, 101, 106, 108, 118,
124, 135, 137, 140, 147, 148–149,
151–161, 163–171, 181–182,
187–188, 196–200, 203, 215–219,
223–224, 227, 229–236, 238–239
kot gostiteljska praksa (glej tudi
domaćini, kot akterji v turizmu) 7,
15–19, 34, 78, 92, 98–101, 105–107,
110, 117, 122–123, 126–127, 130–
132, 134, 140, 153–154, 162–163,
165–191, 200, 223, 227, 231–232,
236, 239
kot gostovalna praksa (glej tudi
nahrbtnikarji) 7, 15–17, 24, 28, 32,
34–35, 77–78, 80, 85–88, 92–93,
101, 103, 106–107, 109–111, 114,
116–117, 120, 123, 126–132, 134,
140, 146, 153–154, 161–163, 166–
184, 186–191, 199–200, 202, 227,
231–232, 234, 236, 239
kot industrija 7, 13, 16–19, 29, 31,
46, 49, 83, 90, 92, 101–102, 106, 116–
118, 119–121, 123, 127, 131, 134,
137, 140, 147, 154, 170–171, 188,
227–228, 230–231, 235, 237–238
kot infrastruktura 7, 13, 15–21, 46,
55–57, 59, 63, 70–71, 80, 83, 85–86,
88–89, 91–92, 106–111, 114, 117–
119, 127, 154, 163, 167–169, 171,
185, 188, 190, 201, 228, 231–232,
235, 237
kot moč 15, 18, 49–50, 57, 63, 70,
83, 86, 90–102, 106–110, 119, 122,
124, 126–130, 140, 146–147, 163,
170–171, 180–2, 189, 197–200,
223, 227–232, 234–239
kot pojem 5, 17, 31, 93–94, 97–
99, 135, 140, 198, 200, 231–232,
236, 239
kot reprezentacija 15–19, 21–22,
32, 37, 49–50, 59, 70, 83, 85–86,
91, 96–97, 103, 105–118, 122,
126–127, 154, 170–171, 228–229,
231–232, 234, 236–237
- U**
Unesco 49, 83, 95, 120, 127
- V**
Vedi 72, 105, 228
Veljačić, Čedomil 84–85
Vidžaja (glej tudi Ašoka;
Dutugemunu) 71
vizualizem 19, 26, 32–33, 113–114,
127, 208, 219
vojna (glej tudi konflikt, etnični)
21–22, 25, 46, 60–61, 64, 72, 88,
90, 95, 81, 103–104, 110–113, 115,
117–118, 121, 137, 154, 164, 227,
229, 231, 236
vrač (glej tudi magija) 123–124
vzajemnost (glej tudi recipročnost) 22,
101, 148, 163, 168, 171, 214, 231,
234, 236, 238
Vzhod 24–25, 50, 66, 68, 99, 127, 137,
185, 196, 227, 232, 234–235
Vzhodnoindijska družba 20, 51–52,
123

W

Wickramasinghe, Martin 82

Z

Zahod (glej tudi Evropa) 18–22,
24–25, 42–43, 47–50, 52, 64–67,
69–70, 74, 76–77, 79, 82–85, 87, 89,
91–93, 95, 97, 99, 101, 103, 118–
119, 123–128, 135, 137, 142, 146,
151–152, 154, 160–163, 166–167,
171–172, 175, 179–180, 182–185,
188–191, 194, 197–199, 210, 223,
227–230, 232, 234–237

zamišljena skupnost 53, 79, 85, 137–
139, 194, 221, 228

zapor 100, 110, 123, 128, 180

zavest 73, 84, 126, 139, 143, 148, 183,
200, 215, 239

Združeni narodi 64, 95

zemljevid (glej tudi geografija) 21,
42, 46, 49–50, 64, 91, 97, 108–109,
111–112, 115, 117–118, 137, 184,
198, 234

Ž

ženske 5–6, 36, 58, 61, 64, 76, 77–78,
81–82, 119, 132, 166, 172, 175,
177, 185

