

Celem niniejszego tekstu jest osadzenie społecznych badań nad turystyką w kontekście postkolonialnym, zarówno jeśli chodzi o przedmiot badań, czyli o tzw. międzynarodową turystykę do byłych kolonii (czy szerzej, o „turystykę trzecioświatową”, jak jest ona czasem nazywana¹), jak i o skrzynkę z narzędziami analitycznymi, jaką oferuje postkolonializm. Narzędzia te wciąż są rzadko wykorzystywane przez badaczy pracujących w obszarze tzw. *tourism studies*² – najczęściej w rozważaniach dotyczących materialnego dziedzictwa kolonialnego stanowiącego obecnie atrakcje turystyczne³. Również krytycy postkolonialni nieczęsto zwracają swoją uwagę ku turystyce, koncentrując się na bardziej wyrazistych współczesnych formach neokolonializmu, takich jak dominacja globalnego kapitału (np. poprzez eksploatację taniej siły roboczej w krajach pozaeuropejskich⁴), czy polityczna hegemonia utrwalana przy użyciu siły (pod postacią tzw. misji stabilizacyjnych⁵). Drugim problemem, który chciałabym zasygnalizować, jest wciąż ambiwalentny stosunek antropologów do badań nad turystyką. Moje własne przejście od studiów nad uchodźstwem i migracjami ku turystyce, które traktuję jako kontynuację badań nad mobilnością ludzką rozgrywaną na osi relacji władzy i sprawczości, zostało odebrane przez część kolegów z dezaprobatą, jakbym porzuciła rolę zaangażowanej antropolożki pochylającej się nad ludzkim cierpieniem w obozach uchodźców na rzecz antropolożki turystyki wylegującej się nad hotelowym basenem⁶. Niniejszy tekst jest zatem próbą osadzenia zarówno turystyki, jak i antropologii w obszarze dziedzictwa postkolonialnego i przyjrzenia się implikacjom analityczno-metodologicznym, jakie z tego wynikają.

Turystyka jako kanibalizm różnic

Punktem wyjścia do rozważań zawartych w niniejszym artykule jest głośny film dokumentalny *Cannibal Tours* w reżyserii Dennisa O'Rourke'a⁷, wywiad z reżyserem przeprowadzony przez Nancy Christine Lutkehaus⁸, recenzja filmu autorstwa Edwarda Brunera⁹ oraz rozważania samego twórcy filmu¹⁰. Urodzony w Australii O'Rourke, porzucił studia antropologiczne, przeniósł się do Papui-Nowej Gwinei i skupił się na pracy filmowca, dokumentując m.in. proces przechodzenia tego kraju od stanu skolonizowania do niepodległości oraz zmiany, jakim podlegają tzw. społeczności plemienne zamieszkujące wyspę¹¹. Film *Cannibal Tours* opowiada o wciąż nierównych relacjach pomiędzy tzw. Zachodem a kulturami, które ów Zachód nazywa innymi, na przykładzie turystyki – dziś nazywanej etniczną – do wiosek „kanibali” na Papui-Nowej Gwinei. Zamożni Europejczycy i Amerykanie spływają rzeką Sepik na luksusowym jachcie *Melanesian Explorer* do „ich własnej *all inclusive* wersji «jądra ciemności»”¹². Tytuł dokumentu można jednak odczytywać również metaforycznie – kontakt kulturowy będący

Kolonizatorzy, turyści, antropolodzy.

Dziedzictwo kolonialne w turystyce i kolonialna nostalgia w antropologii

konsekwencją turystyki do kraju postkolonialnego jest tu ukazany jako kontynuacja kolonialnego podporządkowania, rodzaj kulturowego kanibalizmu, w którym to biały turysta, konsumując świat „Innego”, niszczy go¹³.

Tym samym obraz O'Rourke'a wpisuje się w długą tradycję krytycznego interpretowania turystyki za pomocą opozycji centrum-peryferia obecną w akademickiej refleksji nad tym zagadnieniem od samego początku jej kształtowania się, czyli od przełomu lat 60. i 70. XX stulecia. Uprzywilejowani mieszkańcy metropolii mają być nowymi kolonizatorami zalewającymi mniej rozwinięte regiony, współczesnymi „złotymi hordami”, tworzącymi zależną od własnych potrzeb rzeczywistość: „peryferia przyjemności”¹⁴. W tej perspektywie turystyka nabiera wymiaru imperialistycznego, stanowi kontynuację ekonomicznej eksploatacji i kulturowej dominacji dokonywanej przez tzw. zachodnią cywilizację¹⁵ – jest zwierciadłem rasizmu¹⁶. To, co Pierwszy Świat nazywa Trzecim, zostaje zredukowane do „pola gry zachodniej wyobraźni, w ramach którego zamożni tego świata otrzymują dyskursywną przestrzeń, aby mogli odgrywać w niej swoje fantazje”¹⁷. Sam O'Rourke przyznaje, że nie chodzi tu wyłącznie o ekonomiczny wyzysk, ale też o dominujący wpływ „jednej kultury (kultury Zachodu i wszystkich narodów postindustrialnych) na odwiedzane słabiej rozwinięte kraje. Jak pokazuje mój film, współczesna turystyka jest, w pewnym sensie, kontynuacją ekspedycji kolonialnych. Zwróćmy uwagę, że turyści z krajów, które posiadały kolonie, zdają się preferować je jako cele swoich wakacyjnych wyjazdów”¹⁸.

Bruner podziela tę perspektywę i w swojej recenzji stawia prowokacyjną tezę, iż historia złożonych relacji pomiędzy Zachodem a „resztą świata” jest naznaczona trzema obecnościami: kolonizatorów (dla których grunt przygotowali „odkrywczy”, kupcy i misjonarze), etnografów i turystów¹⁹. O kolonialnym uwikłaniu antropologii napisano już wiele, wielokrotnie antropolodzy bili się w pierś, przyznając, iż to, w jaki sposób Zachód panował nad nie-Zachodem, było bezpośred-

nio związane z tym, jak go badał, czyli jakie jego reprezentacje konstruował²⁰. Innymi słowy, „europejskie przedsięwzięcie tworzenia i gromadzenia wiedzy (...) uformowało nowy rodzaj eurocentrycznej świadomości planetarnej”²¹, w której to Europa stanowiła normę i punkt odniesienia. Legitymizowało to jej ekspansywność, prezentowaną w kategoriach misji cywilizacyjnej, co Mary Louise Pratt nazywa „antypodbojem”²². Co jednak łączy nas – antropologów – z turystami? Wydaje się, że dzielimy tę samą kolonialną nostalgię, choć takie stwierdzenia „wywołują zwykle zawstydzenie, uniki lub niedowierzanie”²³. Antropolodzy tworzą swoje wizerunki jako „rozumiejących więcej”, wnika-jących głębiej, samoświadomych swojego wpływu na badane grupy i proces poznawania²⁴. W ten sposób konstruują swoją tożsamość w opozycji do turystów. Skąd jednak tak silna potrzeba odróżniania się?

Kolonialna nostalgia

O'Rourke stwierdza w wywiadzie, że „my” – ludzie nowoczesności – żyjemy w stanie anomii, „pozbawieni więzi z drugim człowiekiem, jakie istniały w społeczeństwie panteistycznym”. Utraciliśmy też pewność tego, kim jesteśmy, naszej wewnętrznej integralności. W fascynacji „prymitywnym Innym” kieruje nami „poczucie straty”²⁵: „wierzę, że wszyscy tęsknimy za tym, żeby być gdzieś indziej, żeby żyć w beczasowej przeszłości”²⁶. Sam O'Rourke tłumaczy motywacje turystów, których sfilmował, „nostalgia za «romantyczną» epoką kolonialną (...), nostalgicznym pragnieniem ponownego odwiedzenia «miejsca zbrodni»”²⁷. Renato Rosaldo nazywa to „imperialistyczną nostalgią”: „ludzie opłakują przemijanie tego, co sami zmienili”²⁸. Zjawisko to wpisuje się zatem w metaforę kanibalizmu: konsumowanie innej kultury pociąga za sobą jej unicestwienie. Kolonialną nostalgię cechuje to, że jest wyobrażona, nie opiera się bowiem na osobistym doświadczeniu ani na zbiorowej pamięci historycznej – Arjun Appadurai nazywa ją nawet „fotelową nostalgią”²⁹. W tym żalu za odchodzącymi kulturami nie chodzi też o rzeczywiste pragnienie powrotu do przeszłości³⁰ – nikt nie chciałby przecież trafić do wioski „aktywnych” kanibali³¹. Źródłem dla kolonialnej nostalgii ma być właśnie antropologia – świat, jakim ukazuje go dziś turystyka, jest tym, jakim opisywali go antropolodzy w początkach kształtowania się dyscypliny³²: „Idee kolonialnej antropologii w starym stylu – obiektywizującej, uprzedmiotawiającej, reifikującej, homogenizującej i esencjalizującej ludzi – są powszechnie używane przez różnych graczy w turystyce, roszcujących sobie prawo do tożsamości i przynależności kulturowej na podstawie kategorii miejsca i położenia”³³. Sam O'Rourke twierdzi, że to, co łączy antropologów z turystami, to praktyka uprzedmiotowienia, którą stosujemy wobec „Innych”, za sprawą tworzenia reprezentacji, czy to tekstualnych czy wizualnych³⁴. Również Bruner jest zdania, że

oglądanie świata przez turystów przez pryzmat wizjera aparatu fotograficznego „izoluje tubylców z szerszego kontekstu społecznego (...), z ram uwarunkowań politycznych. W tym ujęciu, fotografia dekontekstualizuje, jest esencjonalnie konserwatywna”³⁵.

Jako antropolodzy, tak jak turyści, mamy potrzebę przebywania w miejscach nieskażonych obecnością innych „swoich”, odkrywania obszarów jeszcze niespe- netrowanych, nierozpoznanych. Podzielamy ten sam lęk przed „zadeptanym” terenem eksploracji. Jesteśmy, jak zauważa Anna Wierzchowska, uwięzieni w spektaklu, za którego kulisy chcemy zajrzeć³⁶. Kolonialna nostalgia wpisuje się bowiem w opisane przez Deana MacCannella w kontekście turystyki pragnienie autentyczności³⁷, zarówno jeśli chodzi o autentyczność jako atrybut oglądanego świata, jak i autentyczność własnego doświadczenia³⁸. W drugim przypadku chodzi o niezapośredniczone, niemediowane spotkanie z Innym³⁹, o poczucie intymności, poufności, o „zbratanie się z tubylcami”, swoistą kordialność. Może się to odbywać na przykład poprzez wspólne spożywanie posiłków: „Obrazy wędrowca dopuszczanego do plemiennych uczty przy ognisku, turyści częstowanego miseczką ryżu czy podróznego zapraszanego do domu na obiad ukazują komunijne dzielenie posiłku, ewokują sens powrotu do niezapośredniczonych, «czystych» stosunków międzyludzkich”⁴⁰.

Kolonialna nostalgia i pragnienie autentyczności są, moim zdaniem, jednym z powodów lekceważenia turystyki jako pola badawczego przez antropologów: obszar ten jest bowiem postrzegany jako Baudrillardowska hiperrzeczywistość, przestrzeń skonstruowana z symulaków – z jednej strony powszechnie dostępna, czyli nieelitarna, z drugiej z założenia wyinscenizowana.

Jak „oni” widzą „nas”

Nawet jeśli autorefleksyjny antropolog przezwycięży własną kolonialną nostalgię, wciąż łączy go z turystami to, w jaki sposób jest postrzegany przez mieszkańców odwiedzanych przez niego światów. Staramy się bardzo „oddzielić etnografię od turystyki, którą postrzegamy jako atak na nasz autorytet i uprzywilejowaną pozycję”⁴¹. Z naszej perspektywy turystyka to „bękart etnografii, haniebne uproszczenie, szarlataniństwo”⁴². Jakkolwiek jednak bylibyśmy przekonani o naszej wyższości i jakkolwiek usilnie staralibyśmy się podkreślić naszą odrębność od turystów, dla ludzi, z którymi stykamy się w „terenie”, często jesteśmy tym samym „Innym”: „Choć turystyka jest dla nas źródłem zawstydzenia, z punktu widzenia rdzennych mieszkańców, czasem zdezorientowanych społecznymi wyróżnikami, które dla nas mają tak duże znaczenie, to, co określamy mianem kolonializmu, etnografii i turystyki, jest doświadczane w porównywalny sposób”⁴³. To, co łączy nasze wizerunki, to przypisywany nam dobrobyt i władza⁴⁴.

Deirdre Evans Prichard w artykule *How 'they' see 'us'* opisuje wizerunek białego człowieka, jaki konstruuja Indianie Navajo, jako „kolekcjonera-konsumenta”: antropolog krąży po indiańskim świecie z dyktafonem w ręku, turysta – uzbrojony w aparat fotograficzny⁴⁵.

Niepokojująca (pod)świadomość takiego postrzegania sprawia, że już w terenie antropolog buduje swój obraz na zasadzie opozycji wobec turysty. Jest to szczególnie trudne w miejscowościach „typowo turystycznych”, w których turysta jest synonimem „Innego”. Norweski antropolog Stian Krog, który prowadził badania w Hampi, w południowym stanie Karnataka w Indiach, w 2006 roku, ubolewał bardzo, że jakkolwiek by się starał, podążając za lokalną modą co do stroju i fryzury czy unikając „kontrowersyjnych substancji”, jego zdaniem kojarzonych z posthippisowską turystyką do tej miejscowości, wciąż szereg jego praktyk klasyfikowało go jednoznacznie jako turystę: „Picie butelkowanej wody, oddawanie rzeczy do prania, jedzenie w restauracjach czy korzystanie z kawiarenek internetowych wpychało mnie w kategorię «turysty» i wiele osób prawdopodobnie nigdy nie postrzegало mnie jako nic ponadto”⁴⁶. W tym miejscu mamy do czynienia z figurą „antropologa jako bohatera”, ironicznie skrytykowaną przez Susan Sontag przed blisko półwieczem⁴⁷, która objawia się jako „powtarzana w celebracji cierpienia etnograficznego, zażenowania, a nawet głupoty, przetwarzając tym samym skutki uboczne pretensji do zażyłości kulturowej z obcym w zasadniczą cechę profesjonalisty”⁴⁸. Krog ubolewa, że „skażenie” jego terenu turystami uniemożliwiło mu zbudowanie odrębnego wizerunku siebie jako antropologa i na tej bazie uzyskanie głębszych relacji z badaną społecznością.

Hampi to miejsce, w którym sama prowadzę badania⁴⁹. Uważam, że próby upodabniania się do ludzi, z którymi pracujemy w terenie, swoiste „utubylcznianie” (*going native*), nie jest właściwym podejściem. Twierdę wręcz, że jest ono przejawem infantylizacji tych, których nazywamy przecież partnerami w terenie: jak gdyby „przebranie” wystarczyło, aby nabrać ich, że jesteśmy tacy sami. Ponadto często w terenie odnosiłam wrażenie, że oczekuje się od nas, abyśmy zachowywali się tak, jak jesteśmy postrzegani, czyli jak „biali ludzie”, którzy chodzą w swoich „tradycyjnych” strojach – na przykład w spodniach bojówkach (co też czyniłam). Drugim zagrożeniem wynikającym z takiego podejścia jest próba bycia bardziej „rdzennym” niż ci, z którymi pracujemy, co w rzeczywistości jedynie zwiększa dystans, jaki nas dzieli⁵⁰. Krog unikał używek, postrzegając ich spożywanie jako praktykę turystyczną, nie zauważył jednak, że picie alkoholu przez mężczyzn w Hampi było powszechne i taka wspólna konsumpcja mogła umożliwić mu dostęp do bardziej intymnych sfer. Ponadto bycie postrzeganym jako turysta w badaniu turystyki nie jest takim złym zjawiskiem z metodo-

logicznego punktu widzenia – stanowi bowiem przedmiot analizy sam w sobie poprzez własne doświadczenie badacza występującego w roli turysty. W takiej też roli występowałam w Hampi, będąc obiektem praktyk stosowanych wobec turystów.

Z drugiej strony, przyznam, że na „mojej uliczce” w Hampi starałam się wyjść z tej roli, aby w ten sposób stać się adresatką refleksji niekierowanych do turystów. Pamiętam scenę, która wydarzyła się po blisko miesiącu od mojego przyjazdu do wioski, gdy siedziałam na progu sklepu z jedną ze sprzedawczyń, będącą zresztą cudzoziemką, która wyszła za Indusa. W pewnym momencie jeden z wędrownych handlarzy przystanął przy nas i próbował namówić mnie do zakupu „pamiątkowego tradycyjnego fletu”. Sytuacja ta bardzo rozbawiła moją towarzyszkę, która jednak dość szybko ukróciła ją, mówiąc: *She is local*. Sprzedawca od razu się wycofał. Przyznam też, że moją lokalność mierzyłam tak, jak jest opisywane w literaturze przedmiotu turystyczne pragnienie autentyczności⁵¹: śniadaniem, na które byłam zapraszana przez właścicieli straganu; kokosem do picia, którym zostałam poczęstowana na moje urodziny i coca-colą, którą dostałam na urodziny właściciela sklepiku; posiłkami spożywanymi wspólnie z pracownikami restauracji już po jej zamknięciu; sosem z orzeszków ziemnych, który w menu drugiej z nepalskich restauracji, w jakiej prowadziłam badania, figuruje z informacją: „Płatne dodatkowo”, a ja dostawałam go do posiłków za darmo; sprzedawaniem mi zimnych napojów po „normalnej cenie”, a nie cenie „dla turystów”. Wzruszyłam się, gdy pewnego dnia w restauracji, w której prowadziłam badania, odmówiono mi przyjęcia zapłaty za posiłek, argumentując to stwierdzeniem: „Teraz jesteś przyjaciółką, nie zawsze klientką”.

O przewyciężaniu binarności

Podejście interpretacyjne zaproponowane przez O'Rourke'a, które nazwałabym antyhegemonicznym, piętnuje bowiem przemysł turystyczny jako nową formę – czy wręcz kontynuację – kolonializmu, jest wciąż popularne we współczesnym spojrzeniu na turystykę. Badacze, dziennikarze i działacze organizacji pozarządowych piszą o destrukcyjnym wpływie turystów na „rdzenne” kultury wskutek asymetrycznej akulturacji i pogłębiania społecznych nierówności, ukazując członków odwiedzanych społeczności jako ofiary tych procesów⁵². Dostrzegam jednak w tym – skądinąd szlachetnie motywowanym – podejściu pewne ryzyko: tworzy ono bardzo uproszczone reprezentacje obu stron kontaktu turystycznego i, paradoksalnie, prowadzi do dyskursywnego uprzedmiotowienia jednych i drugich poprzez odmawianie im sprawczości (*agency*). Wprawdzie postrzegam turystów i ich gospodarzy jako osadzonych w skomplikowanej sieci Foucaultowskich relacji władzy, jak czynili to inni badacze turystyki⁵³, ale

próbuję wyjść poza binarną opozycję dominacji i podporządkowania, mając świadomość, że disomia, jak ją nazywa Michael Herzfeld, jest „częścią kodu”, którego ludzie używają w celu „formułowania własnych żądań w sprawach władzy i dystynkcji”, ale „nie opisuje on heterogenicznego i zmiennego świata społecznego”⁵⁴. Podczas licznych pobytów w Indiach miałam okazję obserwować wiele społecznych praktyk dowodzących rozpoznawania i umiejętnego wykorzystywania przez lokalną ludność istniejących nierówności (np. próby „zaprzyjaźniania się” z turystami w celu podniesienia kompetencji językowych, zdobycia nowych doświadczeń seksualnych czy uzyskania zaproszenia do kraju turysty). Jednocześnie byłam świadkiem ambiwalentnych doświadczeń turystów, łączących w sobie poczucie wyższości z zagubieniem, niepewnością i lękiem.

Sklania mnie to do odmiennego spojrzenia na turystykę i rozpatrywania obu stron turystycznego kontaktu jako graczy stosujących rozmaite, często zniuansowane strategie i realizujących za ich pomocą własne potrzeby. Innymi słowy, chodzi o to, aby przezwyciężyć fatalizm wynikający z doniosłych osiągnięć myśli Michela Foucaulta, nie odrzucając ich jednak, ale podejmując próbę ich przekroczenia, czy też poszerzenia, za pomocą kategorii sprawczości⁵⁵. Przy czym zabieg ten nie ma polegać na prostym odwróceniu perspektywy, gdyż byłoby ono niczym innym jak popadnięciem w kolejne uproszczenie i narażeniem się na zarzut „zbyt łatwego popadania (...) w przeromantyzowane pojęcia wolnego wyboru, indywidualizmu i apoteozy zażyłości”⁵⁶. Sprawczość to zdolność do podejmowania działań, czyli oddziaływania na własną sytuację, choć ograniczona relacjami władzy i niekoniecznie intencjonalna⁵⁷. Wierzę, że powinniśmy rozwijać w sobie, jako antropologach, umiejętność jej dostrzegania.

Weźmy film O'Rourke'a, który posłużył mi jako przykład tendencji do demonizującego postrzegania turystyki przez pryzmat opozycji centrum-peryferia/dominacja-podporządkowanie, w której turyści występują w roli konsumentów-kanibali, a miejscowa ludność w roli biernych ofiar. Sam reżyser twierdzi, że „wszystkie jego filmy traktują w taki czy inny sposób o tym samym – wydzwisku i skutkach dominacji Zachodu wobec słabszych i gorzej technologicznie rozwiniętych społeczeństw”⁵⁸. Jednak, gdy przyjrzeć się bliżej wypowiedziom i działaniom mieszkańców „wiosek kanibali” od(z)wiedzanych przez zachodnich turystów, można dostrzec wiele przejawów sprawczości tych pierwszych. Przyjrzyjmy się chociażby zdaniu młodego mężczyzny wypowiedzianemu do reżysera: „Gdy turyści przyjeżdżają do naszej wioski, jesteśmy wobec nich przyjaźni (...) Akceptujemy ich tu”. Tym stwierdzeniem mężczyzna stawia się nie w roli ofiary, przedmiotu turystycznego spojrzenia⁵⁹, ale podmiotu – gospodarza, który ma moc decydowania o tym, kogo wpuści, a kogo nie, do swojego domu. W innym miejscu O'Rourke pyta mężczy-

znę: „Co zrobisz z pieniędzmi?” [którymi turyści płać za możliwość fotografowania oraz za pamiątki], na co uzyskuje odpowiedź: „Kupię sobie rzeczy, jakie lubię”. W dalszej części filmu reżyser kontynuuje ten wątek: „Dlaczego pozwalacie turystom przychodzić tutaj [do wioski]?”. Starszy człowiek odpowiada: „Bo nam płacą. (...) Za robienie zdjęć w domu ducha [*spirit house*] pobieramy od nich opłatę – dwa dolary od aparatu”; reżyser: „Po co wam te pieniądze?”, starszy człowiek: „Pieniądze? Bo budujemy to miejsce. I żeby kupować spodnie, ubrania i rzeczy”. Dialog ten w intencji O'Rourke'a ma dowodzić komodyfikacji tradycyjnych wartości i niszczyelskiego konsumpcjonizmu szerzonego przez zachodnią turystykę, w moim odczuciu jest on jednak przejawem kolonialnej nostalgii reżysera, który odmawia „rdzennym” mieszkańcom prawa do posiadania takich samych potrzeb, jakie mają „ludzie Zachodu”. Tymczasem tę wymianę zdań można zinterpretować jako umiejętne wykorzystanie obecności turystów i ich pieniędzy w celu rozwijania własnej społeczności. Jak słusznie zwraca uwagę Anna Wiczkiewicz: „Mieszkańcy tubylczych wiosek nieźle orientują się w regułach działania turystycznego świata. Ich wiedza ma charakter praktyczny, pozwala dostosować się do oczekiwań przybyszy, ci ostatni nie są natomiast zaznajomieni z miejscowymi zasadami kupna i wymiany, więc obawiają się oszustwa”⁶⁰. Innym przykładem negocjowania relacji władzy, jakie implikuje turystyka, są ukazane w filmie sceny, w których mieszkańcy od(z)wiedzanych wiosek, mimo usilnych próśb ze strony turystów, nie uśmiechają się, pozując do zdjęć, w ten sposób stawiając opór tej formie dominacji, jakby chcieli powiedzieć: „Możecie nas fotografować, bo na tym zarabiamy, ale będziecie to robić na naszych warunkach”. Sam reżyser przyznaje, że w konfrontacji z „innością” filmowani przez niego turyści nie zawsze reprezentowali postawę paternalistyczną – bywali też zagubieni, niepewni, jak „poradzić sobie z lękiem przed Innym”⁶¹.

W zmianie punktu widzenia nie chodzi zatem o zwrot o 180 stopni i interpretowanie aktorów przemysłu turystycznego w kategoriach „gości i gospodarzy”⁶², o ukazywanie turystyki jako pola dialogu międzykulturowego⁶³ i platformy poszerzania horyzontów poznawczych poprzez pozyskiwanie „wiedzy antropologicznej”⁶⁴. Celem jest wyjście poza percepcyjny binaryzm, który nie pozwala nam dostrzec złożoności świata społecznego. Umiejętność dostrzegania sprawczości obu stron kontaktu turystycznego nie niweluje przecież relacji władzy, w jakich osadzona jest turystyka. Taką perspektywę dają nam m.in. narzędzia wypracowane na gruncie krytyki postkolonialnej. W tym ujęciu turystyka do krajów postkolonialnych jest częścią dziedzictwa kolonialnego, czyli odziedziczonych po kolonializmie relacji podporządkowania, postrzeganych jednak w sposób zniuansowany i uwzględniający podmiotowość obu stron.

Dziedzictwo kolonialne w turystyce (i nie tylko)

Długa historia nierównych relacji pomiędzy tzw. Zachodem a tzw. Resztą, której najbardziej dramatycznym nowoczesnym „momentem” był kolonializm, nie może być zapomniana w analizach współczesnych zjawisk. Jak pokazuje Benoît de L’Estoile we wprowadzeniu do numeru specjalnego *Social Anthropology* poświęconemu temu, co nazywa „antropologią dziedzictwa kolonialnego”⁶⁵, kolonialna przeszłość przejawia się we współczesnej kulturze materialnej (np. w sposobach konstruowania kolekcji muzealnych czy postrzeganiu dziedzictwa narodowego), w przepływach ludzi (w migracjach czy turystyce) oraz wyobrażeń, w polityce, stosunkach międzynarodowych, ekonomii, nauce itd. W projekcie antropologii dziedzictwa kolonialnego nie chodzi jednak o utworzenie nowej subdyscypliny, ale o uwzględnianie kontekstu postkolonialnego w badaniach różnych współczesnych zjawisk⁶⁶. O to, abyśmy nie tracili z oczu tego, jak kolonialna przeszłość wpływa na wzajemne postrzeganie i relacje byłych kolonii i byłych metropolii: stosunek ludzi z tzw. Zachodu do imigrantów, a imigrantów do społeczeństw przyjmujących (w antropologii migracji); mieszkańców tzw. krajów rozwiniętych do projektów rozwojowych oraz beneficjentów tych projektów do niesionej im „pomocy” (antropologia rozwoju); programów organizacji pozarządowych i ich recepcji (antropologia organizacji pozarządowych); czy, o czym traktuje niniejszy tekst, mieszkańców krajów postkolonialnych do „zachodnich” turystów i oczekiwań turystów w odniesieniu do egzotyki i autentyczności (antropologia turystyki), oraz postrzegania samych antropologów przez badane społeczności (antropologia refleksyjna). W tym ujęciu sama antropologia jest częścią kolonialnego dziedzictwa.

Innymi słowy, postulat de L’Estoile’a uwzględniania kolonialnej przeszłości w badaniach teraźniejszości wpisuje się w projekt walki z „postkolonialną amnezją”, jaka, zdaniem krytyków z nurtu postkolonializmu, miała dotknąć byłe kolonie w rezultacie pragnienia „wymazania bolesnych wspomnień kolonialnego podporządkowania” i napisania historii na nowo⁶⁷. Strategia ta okazała się nieskuteczna, i to w niej między innymi poszukuje się przyczyn niepowodzeń projektów postkolonialnych. Perspektywy postkolonialnej nie należy jednak mylić, co moim zdaniem często ma miejsce, z podejściem antykolonialnym. Antykolonializm, który był narzędziem walki niepodległościowej przeciwko kolonialnej dominacji, wykorzystywanym między innymi przez siły nacjonalistyczne, przedstawiał świat właśnie w kategoriach binarnych opozycji: złych kolonizatorów i ciemniejących, ale w końcu stawiających dzielnie opór skolonizowanych. Postkolonializm, jako perspektywa krytyczna, dekonstruuje tę binarność, odsłaniając wewnętrzne formy podporządkowania po obu



Rytuały turystyczne – dobre miejsce na fotografię przed Tadź Mahal. Fot. Anna Wieczorkiewicz.

stronach kolonialnego podziału, wewnętrzne sprzeczności, niespójności, pęknięcia.

W antropologii dziedzictwa kolonialnego postulowanej przez L’Estoile’a, jak i w szerszym, interdyscyplinarnym projekcie krytyki postkolonialnej, nie chodzi jednak o historyczny determinizm. Dziedzictwo jest tu jedynie metaforą. Rozumiane dosłownie jedynie reprodukowaloby kolonialne relacje władzy, stawiając byłych kolonizatorów w roli tych, po których się dziedziczy, a potomków kolonizatorów i skolonizowanych – w pozycji biernych spadkobierców⁶⁸. To nie dziedzictwo, które przekazuje się w niezmienionej postaci, lecz które jest zarówno pamiętane, jak i zapomniane, kwestionowane, wypierane, przyjmowane wybiórczo, negocjowane na różne sposoby. To dziedzictwo, z którym wiąże się wiele emocji: „nostalgii i zazdrości, (...) wdzięczności i poczucia krzywdy”; które może być źródłem „walki o uznanie”; które jednocześnie jest podzielane i dzieli spadkobierców, co oddaje podwójne znaczenie anielskiego słowa *share*⁶⁹. Tak rozumiane dziedzictwo nie może, zdaniem L’Estoile’a, służyć jako proste i jedyne wyjaśnienie wszelkich negatywnych zjawisk współczesnego świata (co często czynią przywódcy polityczni): niedorozwoju byłych kolonii w stosunku do metropolii, konfliktów etnicznych i ludobójstw, „stabilizujących” interwencji militarnych, korupcji i autorytarnych rządów⁷⁰. Mamy tu jednak do czynienia z politycznym rozgrywaniem dziedzictwa w kategoriach winy, które jest ciekawym polem do analizy jako element negocjowania spuścizny czy też przejaw sprawczości.

Ważne jest jednak, aby unikać esencjalizowania nie tylko dziedzictwa, ale i samego kolonializmu, który przyjmował bardzo rozmaite postacie: „Kolonizacja Algierii przez Francję znacznie różniła się od kolonialnej polityki Japonii wobec Korei (...). Sytuacja kobiety żyjącej pod kolonialną dominacją jest inna niż sytuacja mężczyzny żyjącego w tych samych warunkach”⁷¹. L’E-

stoile proponuje ponadto wprowadzenie rozróżnienia na pojęcia: „kolonizacja” i „relacje kolonialne”. Kolonizacja ma węższe znaczenie, ograniczone – czasowo i geograficznie – do okresów, gdy poszczególne kraje posiadały status zamorskich kolonii europejskich mocarstw; polegać miała na kontroli danego terytorium przez obcą siłę w celu politycznej inkorporacji i ekonomicznej eksploatacji, i tylko w tym sensie możemy mówić o końcu kolonializmu jako pewnego okresu historycznego. Relacje kolonialne rozumiane są szerzej, jako wszystkie złożone stosunki pomiędzy Europą a „resztą świata”, poczynając od militarnej dominacji po edukację, opiekę zdrowotną, misje religijne, badania naukowe, handel, podróże, sztukę itd.; wiele tych „wytworów” zostało zawłaszczonych przez skolonizowanych i choć mieliśmy tu do czynienia z wyraźną asymetrią relacji, to jednak była to swego rodzaju wymiana⁷². Takie ujęcie jest charakterystyczne dla postkolonializmu, który odczytuje „spotkanie kolonialne” w kategoriach interakcji, wzajemnego oddziaływania i zmian jako „proces polegający na złożonych negocjacjach i wymianie”⁷³. Te relacje wciąż występują we współczesnym świecie i nie można ich pomijać w dokonywanych przez nas analizach.

Postkolonialna skrzynka z narzędziami

Postuluję zatem, aby w badaniach nad turystyką do krajów postkolonialnych korzystać z perspektywy, jaką oferuje postkolonializm. Nie chodzi tu jednak o dopasowywanie zebranego w toku pracy terenowej materiału do istniejących kategorii analitycznych, ale o ich krytyczne, twórcze modyfikowanie, co postuluje Michalina Golinczak na innych polach⁷⁴. Dotychczas badacze turystyki sięgali przede wszystkim do klasycznej już koncepcji orientalizmu jako dyskursu kolonialnego autorstwa Edwarda Saïda, którego książka wydana w roku 1978 uważana jest za tekst założycielski studiów postkolonialnych⁷⁵. Mechanizmy konstruowania tekstualnych i wizualnych reprezentacji „Innego” w celu potwierdzania europejskiej odmienności (na zasadzie binarnych opozycji) i wyższości (w duchu ewolucjonistycznym) są wciąż bardzo użyteczne w badaniu wyobraźni turystycznej i kształtowanych na tej podstawie oczekiwań, na przykład pragnienia autentyczności⁷⁶. Równie wartościowe są moim zdaniem powstałe w odpowiedzi na orientalizm kategorie autoorientalizacji⁷⁷, czyli wykorzystywania przez „Innych” orientalizujących wyobrażeń na ich temat⁷⁸ oraz okcydentalizmu⁷⁹, czyli odwróconego dyskursu orientalizmu, polegającego na tworzeniu esencjonalnie negatywnych reprezentacji Zachodu. Kategorie hybrydowych tożsamości⁸⁰ oraz mimikry⁸¹, czyli stymulowanego przez kolonizatorów dostosowywania się skolonizowanych do „zachodnich wzorców”⁸², to również obiecujące narzędzia w badaniu zmiany kulturowej wywołanej w rezultacie kontaktu kulturowego uwikłanego w relacje władzy.

Przed wszystkim narzędzia te mogą być, moim zdaniem, pomocne w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, czy turystyka może stanowić platformę do „odzyskiwania głosu podporządkowanych” w społeczeństwach postkolonialnych, nawiązując do fundamentalnego pytania bengalskiej krytyczki Gayatri Ch. Spivak zadanego w tekście *Can the Subaltern Speak?*⁸³ (2011 [1983]). Innymi słowy, czy w ramach/poprzez/dzięki turystyce lokalne społeczności, dotychczas pozbawiane prawa do tworzenia własnych reprezentacji, mogą odzyskiwać swoją sprawczość i podmiotowość? Wychodząc poza upraszczające interpretacje demonizujące turystykę jako źródło kulturowej i ekonomicznej hegemonii, można dostrzec, że „zainteresowanie przybyszy z zewnątrz lokalną kulturą i popyt na wytwory rzemieślnicze i artystyczne mogą (...) sprawić, że ludzie zaczną cenić to, co wydawało się im już niewiele niewarte”⁸⁴. Turystyka może być zatem płaszczyzną odbudowywania dumy i wiary we własną kulturę zdeptaną przez kolonialny rasizm, i w tym ujęciu zainteresowanie turystów można interpretować jako kontrę do mimikry z okresu kolonialnego, gdy lokalne tradycje były marginalizowane jako mniej wartościowe, gorsze od europejskich, „cywilizowanych”. Choć w klasycznych opracowaniach relacje pomiędzy turystami a od(z)wiedzanymi przez nich społecznościami były opisywane w kategoriach komodyfikacji oraz instrumentalności kontaktów opartych na stereotypach i dystansie, to pojawiły się badania pokazujące, że lokalna ludność może postrzegać swoje relacje z turystami w kategoriach wzajemności⁸⁵. Z drugiej strony, perspektywa postkolonialna może służyć nam do badania rozmaitych, często niezauważalnych na pierwszy rzut oka, strategii oporu wobec turystycznych form podporządkowania, które stosują zarówno mieszkańcy od(z)wiedzanych przez turystów miejsc, jak i sami turyści (np. wobec władzy, jaką sprawuje nad nimi pilot/przewodnik występujący w roli „kulturowego pośrednika”).

Zakończenie

W proponowanej przeze mnie perspektywie chodzi o wyjście poza dyskursywnie uprzedmiotawiającą perspektywę konceptualizowania turystyki jako kulturowo destrukcyjnej siły, w której partnerzy kontaktu turystycznego zostają zredukowani do bezwolnych ofiar wyobrażeń na swój temat, uwięzionych w obrazach egzotycznych obiektów (w przypadku od(z)wiedzanych społeczności) oraz aroganckich konsumentów-kanibali (w przypadku turystów). Czy taka perspektywa nie jest przypadkiem konsekwencją wynikającą z kolonialnej nostalgii niechęci antropologów do zmiany? Ich własnego pragnienia autentyczności? Postulowałabym w tym miejscu coś, co nazywam „prawem do zmiany”⁸⁶. Mam nadzieję, że przyjęcie takiego spojrzenia pozwoli na bardziej dynamiczne i wielopłaszczyznowe oraz

uwzględniające podmiotowości aktorów społecznych ukazanie zjawisk, jakie pociąga za sobą turystyka.

Bibliografia

Adams Vincanne, *Tigers of the Snow and Other Virtual Sherpas. An Ethnography of Himalayan Encounters*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1996.

Appadurai Arjun, *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków 2005.

Bhabha Homi K., *Mimikra i ludzie: O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, [w:] tenże, *Miejsca kultury*, przeł. Tomasz Dobrogoszcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 79-88.

Bissell William C., *Engaging Colonial Nostalgia*, „Cultural Anthropology” 20: 2 (2005), s. 215-248.

Bloch Natalia, *Teren a władza, czyli kto tu rządzi? Moje doświadczenia w badaniu uchodźców tybetańskich*, [w:] *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* pod red. Tarczycjusza Bulińskiego, Mariusza Kairskiego, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011, s. 209-235.

Bloch Natalia, *Uchodźcy, turyści i (nie)zaangażowana antropolożka, czyli o poważnych i trywialnych obszarach humanistycznej eksploracji*, [w:] *Humanistyka i polityka. Czy wszystko jest polityczne?*, red. Marcin Brocki, Rafał Kleśty-Nawrocki, 2013 [w druku].

Bloch Natalia, *Miedzy terenem a tekstem, czyli o siedmiu grzechach głównych w tworzeniu narracji o światach innych ludzi*, [w:] *Sztutowo/Stutthof. Gdzieś pomiędzy plażą a obozem* red. Natalia Bloch, Anna Weronika Brzezińska, Scholar, Warszawa 2013, s. 9-28.

Brettell Caroline B., *The Individual/Agent and Culture/Structure in the History of the Social Sciences*, „Social Science History” 26: 3 (2002), s. 429-445.

Bruner Edward M., *Of Cannibals, Tourists, and Ethnographers*, „Cultural Anthropology” 4: 4 (November 1989), s. 438-445.

Buruma Ian, Margalit Avishai, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, przeł. Adam Lipszyc, Universitas, Kraków 2005.

Carrier James G., *Maussian Occidentalism: Gift and Commodity Systems*, [w:] *Occidentalism: Images of the West* pod red. tegoż, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 85-108.

de Certeau Michel, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley 1984.

Cheong So-Min, Miller Marc L., *Power and Tourism. A Foucauldian Observation*, „Annals of Tourism Research” 27: 2 (2000), s. 371-390.

Dielemans Jennie, *Witamy w raju. Reportaże o przemyśle turystycznym*, przeł. Dominika Górecka, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2011.

Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, „Critical Inquiry” 20: 2 (winter 1994), s. 328-356.

Edensor Tim, *Tourists at the Taj. Performance and Meaning at a Symbolic Site*, Routledge, London, New York 1998.

Evans Prichard Deirdre, „How ‘they’ see ‘us’. Native American Images of Tourists”, „Annals of Tourism Research” 16 (1989), s. 89-105.

Galani-Moutafi Vasiliki, *The Self and the Other. Traveler, Ethnographer, Tourist*, „Annals of Tourism Research” 27: 1 (2000), s. 203-224.

Gandhi Leela, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. Jacek Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.

Golinczak Michalina, *Postkolonializm: przed użyciem wstrząsnąć!*, „Recykling Idei” 10 (2008), s. 108-113.

Gregory Derek, *Colonial Nostalgia and Cultures of Travel: Spaces of Constructed Visibility in Egypt*, [w:] *Consuming Tradition, Manufacturing Heritage. Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism* pod red. Nezar AlSayyad, Routledge, London 2001, s. 111-151.

Hall Michael C., Tucker Hazel, *Tourism and Postcolonialism. Contested Discourses, Identities and Representations*, Routledge, London, New York 2003.

Hall Stuart, *Tożsamość kulturowa a diaspora*, przeł. Krzysztof Majer, „Literatura na świecie” 1-2: Luzaofrykanie. Postkolonializm (2008), s. 165-183.

Herzfeld Michael, *Zażyłość kulturowa. Praktyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. Michał Buchowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

Hollinshead Keith, *Tourism, Hybridity, and Ambiguity: The Relevance of Bhabha's ‘Third Space’ Cultures*, „Journal of Leisure Research” 30:1 (1998), s. 121-156.

Krog Stian, *Living Homes and Dead Monuments. Cultural Heritage and the Construction of Space and Place*, Department of Social Anthropology, University of Bergen, Bergen 2007, <http://www.uib.no/povertypolitics/Living%20Homes%20and%20Dead%20Monuments.Stian%20Krog.pdf> (wgląd: 03.05.2013).

de L'Estoile Benoît, *The Past as It Lives Now: An Anthropology of Colonial Legacies*, „Social Anthropology” 16: 3 (2008), s. 267-279.

Lie John, *Sociology of Contemporary Japan*, „Current Sociology” 44: 1 (1996), s. 1-101.

Lozanski Kristin, *Defining ‘Real India’: Representations of Authenticity in Independent Travel*, „Social Identities” 16: 6 (November 2010), s. 741-762.

Lutkehaus Nancy Christine, O'Rourke Dennis, „Excuse Me, Everything Is Not All Right”: On Ethnography, Film, and Representation: An Interview with Filmmaker Dennis O'Rourke, „Cultural Anthropology” 4: 4 (November 1989), s. 422-437.

MacCannell Dean, *White Culture*, [w:] tenże, *Empty Meeting Grounds*, Routledge, London, New York 1992, s. 121-146.

MacCannell Dennis, *Inscenizowany autentyzm*, [w:] tenże, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przeł. Ewa Klekot, Anna Wiczorkiewicz, Muza, Warszawa 2002, s. 143-169.

Minca Claudio, Borghi Rahele, *Morocco: Re-staging the Colonial for the Masses*, [w:] *Cultures of Mass Tourism. Doing the Mediterranean in the Age of Banal Tourism* pod red. Pau Obrador Pons, Mike Crang, Penny Travlou, Ashgate, Farnham, Burlington 2009.

Nash Dennison, *Tourism as a Form of Imperialism*, [w:] *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism* pod red. Valene L. Smith, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1989, s. 37-52.

O'Rourke Dennis, *On the Making of „Cannibal Tours”*, 1999, www.cameraworklimited.com/get/58.pdf (wgląd: 03.05.2012), s. 1-23.

Pratt Mary Louise, *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróŜnicze a transkultuacja*, przeł. Ewa ElŜbieta Nowakowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

Przeclawski Krzysztof, *Człowiek a turystyka: Zarys socjologii turystyki*, Albis, Kraków 1996.

Rosaldo Renato, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, 2nd edition, Beacon Press, Boston 1993.

Roy Arundhati, *Wojna to pokój*, [w:] teŜe, *Algebra bezgranicznej sprawiedliwosci*, przeł. Justyna Grzegorzczuk, Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 171-184.

Said Edward, *Orientalizm*, przeł. Monika Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka, Poznań 2005 [1978].

Salazar Noel B., *Tourism Imaginaries. A Conceptual Approach*, „Annals of Tourism Research” (2011), doi:10.1016/j.annals.2011.10.004 (wgląd: 14.11.2012).

Smith Valene L. (red.), *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1977 (first edition), 1989 (second edition).

Sontag Susan, *The Anthropologist as Hero*, [w:] teŜe, *Against Interpretation and Other Essays*, Vintage, London 1994 [1966], s. 69-81.

Spivak Gayatri Ch., *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. Ewa Majewska, „Krytyka Polityczna” 24-25 (2011), s. 196-239.

Turner Louis, Ash John, *The Golden Hordes. International Tourism and Pleasure Periphery*, Constable, London 1975.

Turos Lucjan, *Antropologia turystyki*, Nowe Wydawnictwo Polskie Ypsilon, Warszawa 2006.

Urry John, *Spojrzenie turysty*, przeł. Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Wieczorkiewicz Anna, *Apetyt turysty, O doświadczeniu świata w podróŜy*, Universitas, Kraków 2008.

Filmografia

Cannibal Tours, film dokumentalny, Australia, 1987, reŜ. Dennis O'Rourke, 70 min.

Przypisy

- ¹ Patrz: Edward M. Bruner, *Of Cannibals, Tourists, and Ethnographers*, „Cultural Anthropology” 4: 4 (November 1989), s. 439.
- ² Michael C. Hall, Hazel Tucker, *Tourism and Postcolonialism. Contested Discourses, Identities and Representations*, Routledge, London, New York 2003, s. xiv.
- ³ Claudio Minca, Rachele Borghi, *Morocco: Re-staging the Colonial for the Masses*, [w:] *Cultures of Mass Tourism. Doing the Mediterranean in the Age of Banal Tourism*, red. P. Obrador Pons, M. Crang, P. Travlou, Farnham, Ashgate, Burlington 2009.
- ⁴ Patrz: Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, „Critical Inquiry” 20: 2 (winter 1994), s. 328-356.
- ⁵ Patrz: Arundhati Roy, *Wojna to pokój*, [w:] teŜe, *Algebra bezgranicznej sprawiedliwosci*, przeł. J. Grzegorzczuk, Poznań: Zysk i S-ka 2005, s. 171-184.
- ⁶ Patrz: Natalia Bloch, *Uchodźcy, turyści i (nie)zaangażo-*

wana antropoloŜka, czyli o powaŜnych i trywialnych obszarach humanistycznej eksploracji, [w:] *Humanistyka i polityka. Czy wszystko jest polityczne?*, red. M. Brocki, Rafał Kleśta-Nawrocki, 2013 [w druku].

- ⁷ *Cannibal Tours*, film dokumentalny, Australia, 1987, reŜ. Dennis O'Rourke, 70 min.
- ⁸ Nancy Christine Lutkehaus, Dennis O'Rourke, „Excuse Me, Everything Is Not All Right”: *On Ethnography, Film, and Representation. An Interview with Filmmaker Dennis O'Rourke*, „Cultural Anthropology” 4: 4 (November 1989), s. 422-437.
- ⁹ Edward M. Bruner, dz. cyt.
- ¹⁰ Dennis O'Rourke, *On the Making of „Cannibal Tours”*, 1999, www.cameraworklimited.com/get/58.pdf (dostęp: 03.05.2012), s. 1-23.
- ¹¹ Nancy Christine Lutkehaus, Dennis O'Rourke, dz. cyt., s. 422-423. Sam O'Rourke nie lubi rozróżnienia na filmy dokumentalne i fabularne, i określa swoją twórczość jako „dokumentalny film fabularny” – *factual feature film* (tamŜe, s. 433).
- ¹² TamŜe, s. 427.
- ¹³ Dean MacCannell, *White Culture*, [w:] teŜe, *Empty Meeting Grounds*, Routledge, London, New York 1992, s. 121-146.
- ¹⁴ Louis Turner, John Ash, *The Golden Hordes. International Tourism and Pleasure Periphery*, Constable, London 1975.
- ¹⁵ Dennison Nash, *Tourism as a Form of Imperialism*, [w:] *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, red. V. L. Smith, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1989, s. 37-52.
- ¹⁶ Dean MacCannell, *White Culture...*
- ¹⁷ Edward M. Bruner, dz. cyt., s. 440.
- ¹⁸ Dennis O'Rourke, dz. cyt., s. 11-12.
- ¹⁹ Edward M. Bruner, dz. cyt., s. 438-439.
- ²⁰ Edward Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka, Poznań 2005.
- ²¹ Mary Louise Pratt, *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróŜnicze a transkultuacja*, przeł. E.E. Nowakowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 67.
- ²² TamŜe, s. 68.
- ²³ William C. Bissell, *Engaging Colonial Nostalgia*, „Cultural Anthropology” 20: 2 (2005), s. 216, zob. teŜ s. 222.
- ²⁴ Vasiliki Galani-Moutafi, *The Self and the Other. Traveller, Ethnographer, Tourist*, „Annals of Tourism Research” 27: 1 (2000), s. 203-224.
- ²⁵ Nancy Christine Lutkehaus, Dennis O'Rourke, dz. cyt., s. 428.
- ²⁶ Dennis O'Rourke, dz. cyt., s. 20.
- ²⁷ TamŜe, s. 12.
- ²⁸ Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, 2nd edition, Beacon Press, Boston 1993, s. 69-70.
- ²⁹ Arjun Appadurai, *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, 118.
- ³⁰ William C. Bissell, dz. cyt., s. 225.
- ³¹ Edward M. Bruner, dz. cyt., s. 438.
- ³² W tym samym czasie zresztą – w drugiej połowie XIX wieku – rodziła się turystyka. Antropologia i turystyka są więc rówieśniczkami.
- ³³ Noel Salazar, *Tourism Imaginaries. A Conceptual Approach*, „Annals of Tourism Research” (2011), doi:10.1016/j.annals.2011.10.004 (dostęp: 14.11.2012), s. 12.
- ³⁴ Nancy Christine Lutkehaus, Dennis O'Rourke, dz. cyt., s. 429.

- 35 Edward M. Bruner, dz. cyt., s. 441.
- 36 Anna Wieczorkiewicz, *Apetyt turysty, O doœwiadczeniu œwiata w podró¿y*, Universitas, Kraków 2008, s. 168-169.
- 37 Dean MacCannell, *Inscenizowany autentyzm*, [w:] ten¿e, *Turysta. Nowa teoria klasy pró¿niaczej*, przeł. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz, Muza, Warszawa 2002, s. 143-169.
- 38 Anna Wieczorkiewicz, dz. cyt., s. 88.
- 39 Kristin Lozanski K., *Defining 'Real India': Representations of Authenticity in Independent Travel*, „Social Identities” 16: 6 (November 2010), s. 745.
- 40 Anna Wieczorkiewicz, dz. cyt., s. 303.
- 41 Edward M. Bruner, dz. cyt., s. 439.
- 42 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley 1984, s. 143, [za:] Edward M. Bruner, dz. cyt., s. 439.
- 43 Edward M. Bruner, dz. cyt., s. 439.
- 44 Tam¿e.
- 45 Deirdre Evans Prichard D., „How 'they' see 'us'. Native American Images of Tourists”, „Annals of Tourism Research” 16 (1989), s. 91-92.
- 46 Stian Krog, *Living Homes and Dead Monuments. Cultural Heritage and the Construction of Space and Place*, Department of Social Anthropology, University of Bergen, Bergen 2007, <http://www.uib.no/povertypolitics/Living%20Homes%20and%20Dead%20Monuments.Stian%20Krog.pdf> (dostę: 03.05.2013), s. 56-57.
- 47 Susan Sontag, *The Anthropologist as Hero*, [w:] te¿e, *Against Interpretation and Other Essays*, Vintage, London 1994 [1966], s. 69-81.
- 48 Tam¿e, [za:] Michael Herzfeld, *Za¿yłość kulturowa. Praktyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 60.
- 49 Badania zostały sfinansowane ze œrodków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/B/HS2/03488 (kierowany przeze mnie projekt: *Relacje władzy i strategie autentycznoœci w turystyce. Ujęcie postkolonialne na przykladzie Indii*).
- 50 Natalia Bloch, *Teren a władza, czyli kto tu rządzi? Moje doœwiadczenia w badaniu uchodźców tybetańskich*, [w:] *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, red. T. Buliński, M. Kairski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011, s. 224-225, przypis 15.
- 51 Dean MacCannell, *Inscenizowany autentyzm*, dz. cyt.
- 52 Patrz np.: Jennie Dielemans, *Witamy w raj. Reporta¿e o przemyœle turystycznym*, przeł. D. Górecka, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2011; Dennis O'Rourke, dz. cyt., s. 14.
- 53 Np. Dennison Nash, dz. cyt.; Tim Edensor, *Tourists at the Taj. Performance and Meaning at a Symbolic Site*, Routledge, London, New York 1998; So-Min Cheong, Marc L. Miller, *Power and Tourism. A Foucauldian Observation*, „Annals of Tourism Research” 27: 2 (2000), s. 371-390.
- 54 Michael Herzfeld, dz. cyt., s. 27.
- 55 Natalia Bloch, *Uchodźcy, turyœci...*
- 56 Michael Herzfeld, dz. cyt., s. 61.
- 57 Caroline B. Brettell, *The Individual/Agent and Culture/Structure in the History of the Social Sciences*, „Social Science History” 26: 3 (2002), s. 429-445.
- 58 Nancy Christine Lutkehaus, Dennis O'Rourke, dz. cyt., s. 423-425.
- 59 John Urry, *Spojrzenie turysty*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- 60 Anna Wieczorkiewicz, dz. cyt., s. 214.
- 61 Nancy Christine Lutkehaus, Dennis O'Rourke, dz. cyt., s. 429.
- 62 Edward Bruner, dz. cyt., s. 442. Jest to nawiązanie do tytułu wa¿nej ksią¿ki antropologicznej traktujacej o kontakcie kulturowym, do jakiego dochodzi w rezultacie turystyki: *Hosts and Guests* (Smith 1977, 1989).
- 63 Krzysztof Przecławski, *Człowiek a turystyka: Zarys socjologii turystyki*, Albis, Kraków 1996. Patrz: rozdział 7.5: *Turystyka jako spotkanie i œrodek dialogu interreligijnego*.
- 64 Lucjan Turowski, *Antropologia turystyki*, Nowe Wydawnictwo Polskie Ypsilon, Warszawa 2006.
- 65 Benoît de L'Estoile, *The Past as It Lives Now: An Anthropology of Colonial Legacies*, „Social Anthropology” 16: 3 (2008), s. 267-279.
- 66 Benoît de L'Estoile, dz. cyt., s. 273.
- 67 Leela Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 13.
- 68 Benoît de L'Estoile, dz. cyt., s. 268.
- 69 Tam¿e, s. 270.
- 70 Tam¿e, s. 267-268.
- 71 Michalina Golinczak, *Postkolonializm: przed u¿yciem wstrząsnać!*, „Recykling Idei” 10 (2008), s. 109.
- 72 Benoît de L'Estoile, dz. cyt., s. 268-269.
- 73 Leela Gandhi, dz. cyt., s. 113.
- 74 Michalina Golinczak, dz. cyt., s. 108.
- 75 Edward Said, dz. cyt., s. 113.
- 76 Patrz np.: Noel Salazar, dz. cyt.; Derek Gregory, *Colonial Nostalgia and Cultures of Travel: Spaces of Constructed Visibility in Egypt*, [w:] *Consuming Tradition, Manufacturing Heritage. Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism*, red. Nezar Al-Sayyad, London: Routledge 2001, s. 111-151.
- 77 John Lie, *Sociology of Contemporary Japan*, „Current Sociology” 44: 1 (1996), s. 1-101.
- 78 Patrz np.: Claudio Minca, Rahele Borghi, dz. cyt.
- 79 James G. Carrier, *Maussian Occidentalism: Gift and Commodity Systems*, [w:] *Occidentalism: Images of the West* pod red. tego¿, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 85-108; Ian Buruma, Avishai Margalit, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, przeł. A. Lipszyc, Kraków: Universitas 2005.
- 80 Stuart Hall, *To¿samość kulturowa a diaspora*, przeł. K. Majer, „Literatura na œwiecie” 1-2: Luzaofrykanie. Postkolonializm (2008), s. 165-183.
- 81 Homi K. Bhabha, *Mimikra i ludzie: O dwuznacznoœci dyskursu kolonialnego*, [w:] ten¿e, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 79-88.
- 82 Patrz np.: Hollinshead Keith, *Tourism, Hybridity, and Ambiguity: The Relevance of Bhabha's 'Third Space' Cultures*, „Journal of Leisure Research” 30: 1 (1998), s. 121-156.
- 83 Gayatri Ch. Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna” 24-25 (2011), s. 196-239.
- 84 Anna Wieczorkiewicz, dz. cyt., s. 70-71.
- 85 Patrz np.: Vincanne Adams, *Tigers of the Snow and Other Virtual Sherpas. An Ethnography of Himalayan Encounters*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1996.
- 86 Natalia Bloch, *Miedzy terenem a tekstem, czyli o siedmiu grzechach głównych w tworzeniu narracji o œwiatach innych ludzi*, [w:] *Sztutowo/Stutthof. Gdzieœ pomiędzy pla¿ą a obozem* pod red. N. Bloch, A.W. Brzezińska, Scholar, Warszawa 2013, s. 9-28.