

Spoločności osadzone w mobilności: uchodźcy, migranci i turyści w Indiach. Ku niesedentarystycznej antropologii

Mobilność ludzka i związana z nią wielokulturowość, pod wpływem tzw. kryzysu uchodźczego w Europie, znalazły się w centrum pełnej emocji debaty publicznej, w której co rusz przywoływane są rozmaite naukowe autorytety. Zjawiska te jednak są z reguły analizowane z osiedleńczego i europocentrycznego punktu widzenia. Prezentowany projekt – realizowany w dwóch indyjskich wielokulturowych społecznościach, powstałych i funkcjonujących w następstwie mobilności – postuluje „umobilnienie” metodologii przez zakwestionowanie perspektywy, w której osiedleńczość traktowana jest jako punkt odniesienia w badaniach nad kulturami i tożsamościami. Optyka sedentarystyczna sprawia bowiem, że ludzie przemieszczający się jawią się jako osoby „nie na miejscu”, które muszą zostać poddane ponownemu „zakorzenieniu”. Drugim ważnym elementem niniejszego projektu jest wyjście poza schematyczne myślenie o mobilności, prowadzące do postrzegania uchodźców i migrantów jako tych, którzy forsują bramy sytej Północy, a turystów jako zamożnych „odkrywców” egzotycznego, biednego Południa. Badania prowadzone przy użyciu niesedentarystycznej perspektywy w pozaeuropejskim kontekście pozwolą poddać konstruktywnej krytyce przyjmowane w Europie, często dogmatycznie, założenia dotyczące takich idei, jak multikulturalizm, integracja czy asymilacja.

Dharamśala i Hampi – dwie niewielkie społeczności objęte badaniami – dzieli odległość 2,5 tysiąca kilometrów, ale łączy wiele. Obie powstały w następstwie mobilności zaledwie kilkadziesiąt lat temu: pierwsza wskutek napływu uchodźców z Tybetu, druga za sprawą migrantów zmuszonych przez suszę do opuszczenia rodzinnych wiosek. Obie zmagają się z kwestionowaniem prawa ich członków do zajmowanej ziemi i groźbą wysiedleń (aktualnie realizowaną w Hampi). Obie przyciągają turystów: Dharamśala słynie z Dalajlamy i buddyizmu, i jest *de facto* obozem uchodźców, który stał się atrakcją turystyczną, podczas gdy Hampi to święte miejsce hinduizmu rozsławione przez hippisów i markę Światowego Dziedzictwa UNESCO. Niskobudżetowy ruch turystyczny, który stanowi główne źródło utrzymania obu miejscowości, jest w dużej mierze „obsługiwany” przez stale napływających migrantów i uchodźców. W efekcie, społeczności Dharamśali i Hampi tworzą Tybetańczycy (uchodźcy z Tybetu oraz potomkowie osiadłych w Indiach transgranicznych kupców i pielgrzymów), Nepalczycy (w tym potomkowie Gurkhów służących w kolonialnej armii), Radżastańczycy, Kaszmirczycy, nomadyczna kiedyś ludność Lambani czy pasterska grupa Gaddi, jak i przedstawiciele tzw. globalnej Północy. Wiele z tych osób wraz ze zmianą sezonów przemieszcza się pomiędzy północą a południem Indii, w tym pomiędzy Dharamśalą a Hampi.

Długookresowe etnograficzne badania terenowe realizowane w tak bardzo zróżnicowanych pod względem narodowym, etnicznym, społecznym, religijnym i językowym społecznościach stwarzają możliwość, by lepiej poznać mechanizmy koegzystencji ludzi w sytuacji płynnej wielokulturowości, gdy nie jest możliwe odwołanie się do wspólnej przeszłości czy wielowiekowych związków z miejscem. Społeczności osadzone w mobilności, w których trudno określić, kto jest „tutejszy”, zmuszają nas do przewartościowania postrzegania procesów adaptacyjnych. Prowokują też pytania, z kim bądź z czym w obliczu takiej złożoności przybysz miałby się integrować; co scala takie społeczności i jak kształtują się w ich obrębie wzajemne relacje (władzy, biznesowe, sąsiedzkie, intymne); wreszcie, czy oraz na jakim tle dochodzi do konfliktów i jak są one zażegnywane.

Prezentowane badania, dzięki zerwaniu z perspektywą sedentarystyczną, pozwalają rzucić nowe światło na zagadnienia tożsamości narodowej i etnicznej, legitymizowania prawa do ziemi, (nie)możliwości współistnienia różnych kultur czy „naturalności” granic między ludźmi. Są również propozycją jednoczesnego spojrzenia na zjawiska uchodźstwa, migracji i turystyki, zwykle rozpatrywane przez badaczy odrębnie i odmiennie wartościowane, choć zgodnie przeciwstawiane osiadłemu, nieruchomemu społeczeństwu przyjmującemu. W praktyce te różne formy ludzkiej mobilności często nakładają się na siebie, a ich granice definicyjne są płynne. Kaszmirski sprzedawca tybetańskiego rzemiosła wytwarzanego w Nepalu, który zbiegł do Dharamśali przed przemocą polityczną w indyjskim Kaszmirze, jest bowiem jednocześnie migrantem zarobkowym i uchodźcą wewnętrznym. Nepalczyk prowadzący włoską restaurację w Hampi, który uciekł do Indii przed biedą i rekrutacją do maoistowskiej partyzantki, jest zarazem migrantem politycznym i ekonomicznym. Gdzie zatem przebiega granica między mobilnością dobrowolną a przymusową? A czy da się taką granicę wyznaczyć między czasem wolnym a pracą? Kim jest Kanadyjczyk, który przez kilka miesięcy pracuje jako wolontariusz w tybetańskiej organizacji pozarządowej – turystą czy już migrantem? Jakie uzasadnienie ma rozróżnianie migracji krajowych od zagranicznych? Nepalczyk zatrudniony jako pomoc kuchenna w Dharamśali, znajduje się w tym samym synkretycznym, buddyjsko-hinduskim obszarze kulturowym, z którego pochodzi, podczas gdy muzułmanina z Radżastanu handlująca biżuterią w świętym miejscu hinduizmu Hampi, dzieli od rodaków wyznanie, język i zwyczaje. Gdzie jest dom takiego Radżastańczyka, który pięć miesięcy w roku spędza w Hampi, a kolejne pięć w Dharamśali? Płynność tych granic podważa uważane za fundamentalne rozróżnienia osiedleńczości od mobilności, ludności rdzennej od napływowej czy „gospodarzy” od „gości”.