

# “PRIJATELJ MOJ, ŠRILANKA JE REVNA DEŽELA”

## Razvoj in “novi svetovni red” v turističnem prostoru nekega otoka

Boštjan Kravanja

65

### IZVLEČEK

V besedilu obravnavam socialno izključenost kot zgodovinski proces odnosov Šrilanke z zahodnim svetom. Etnografsko izhodišče te obravnave je turistični prostor Šrilanke, problemsko pa se ukvarja z izviri socialne izključenosti, ki se nahajajo v samem jedru diskurzov turističnega razvoja v postkolonialnem svetu in kapitalistični ureditvi sveta. Iz teh predstav izhajajo številne posledice, ki so na prvi pogled videti kot notranji problemi Šrilanke, v resnici pa so neločljivo povezane z “novim svetovnim redom”, ki tako ali drugače zadeva vse prebivalce planeta.

**Ključne besede:** turizem, razvoj, Šrilanka, postkolonialnost, prostor

### ABSTRACT

The article addresses social exclusion as a historical process in Sri Lanka's relations with the Western world. The ethnographic starting point of this study is Sri Lanka's tourist space, and the issues it deals with are the origins of social exclusion, which are at the centre of the discourse on tourist development in the postcolonial world and capitalist world system. These ideas have generated numerous consequences, which at first glance appear to be Sri Lanka's internal problems; in reality, however, they are inseparably linked with the New World Order, which affects all the inhabitants of our planet in one way or another.

**Keywords:** tourism, development, Sri Lanka, postcolonialism, space

### Uvod

Socialno izključenost v članku obravnavam kot zgodovinski proces, ki je južnoazijski otok Šrilanko pripeljal do ekonomske prikrajšanosti in različnih oblik politične, socialne in kulturne zapostavljenosti. Sam koncept dopolnjuje, ne pa nadomešča koncept revščine (Gunewardena 2004: 8–9). V tem prispevku etnografsko izhajam iz turističnega prostora otoka, kar za temo socialne izključenosti na prvi pogled niti ni najbolj prikladen izbor, saj se turistični prostor konvencionalno razume kot prostor odprtega srečevanja, gostoljubja in inkluzivnosti, toda koncept socialne izključenosti zajema tako velike diskontinuitete kot tudi dimenzijo soseske (ibid.). V tem smislu predstavlja turizem tukaj zgolj izhodišče za širšo obravnavo “novega svetovnega reda”, katerega gonilo so tudi procesi splošne fragmentacije, premeščanja in izključenja.

Tukaj se bom omejil predvsem na etnične, verske in rasne kategorije socialnega izključevanja na interakcijski paradigmi med “vzhodom in zahodom”, mestoma bom omenjal birokratske omejitve, korupcijo in nasilje političnih elit,<sup>1</sup> ne bom pa se poglobljeno ukvarjal z drugimi vrstami marginalizacije v Šrilanki (npr. ovdovele ženske, ulični otroci in otroški delavci, fizično izolirane žrtve vojne in cunamijev, ljudje brez zemlje, prebivalci urbanih barakarskih naselij, staroselske skupnosti, regionalno izolirane skupine, bolni, brezdomni, nepismeni, podhranjeni ali kako drugače izključeni iz družbenega, kulturnega in političnega življenja).

66

Šrilanko zaznamuje več kot 450-letna izkušnja zahodnega kolonializma, sinhalski nacionalizem po osamosvojitvi leta 1948, ekonomija odprtega trga v sedemdesetih letih in nasilni etnični ter razredni konflikti v osemdesetih in devetdesetih letih ter v prvem desetletju 21. stoletja. To so samo tisti mejniki, ki se “uradno” kažejo na površini zgodovine Šrilanke. Tukaj pa je še cela vrsta družbenih in ekonomskih sprememb, ki ne spadajo v “uradno” zgodovino države, ampak so prej del zgodovine globalizacije in postkolonializma.

Izkupiček tega zgodovinskega scenarija se danes v Šrilanki kaže v porastu populacije, splošnem dostopu do izobrazbe in tehnologij, opuščanju kmetijstva in zaposlovanju v industrijskih ter storitvenih dejavnostih, spodkopavanju vseh vrst avtoritet, v urbanizaciji, delu v tujini, vzpostavljanju prostocarinskih con in nenazadnje v ustvarjanju turistične infrastrukture. Te spremembe povzročajo veliko kompetitivnost političnih, ekonomskih in družbenih prostorov in od ljudi zahtevajo fleksibilnost in improvizacijo, ki se ne nanašata samo na ravnanje posameznikov in skupin ljudi, ampak sta že v domeni imaginacije in zamišljanja možnosti, ki ljudem še preostanejo, da se izvijejo iz pogosto marginaliziranih življenjskih položajev.

V teh razmerah je socialno izključevanje integralni del razvoja, kot ga pojmuje kapitalistična ureditev sveta. Temeljne disjunkcije med ekonomijo, kulturo in politiko tako postavljajo stare organizacijske principe ekonomskega znanja kot so center–periferija, faktorji potiska in privlaka, presežka in primanjkljaja ali porabnikov in proizvajalcev v luč fragmentacije (Geertz 2000: 218–263) in negotovosti “dezorganiziranega kapitalizma” (po Appadurai 2005: 32–333), z vsemi svojimi uničevalnimi posledicami (glej Klein 2009).

Posledice zahodnega kolonializma in razumevanja “tretjega sveta” v postkoloniji (glej Escobar 1995) so že sami po sebi zgodovinski primer socialnega izključevanja. Opozorila o zahodni imaginarni geografiji in konstruiranju (orientalskih) “Drugih” so danes že klasična antropološka literatura (Said 1996, 2005; Asad 1973; Fabian 1983; Clifford in Marcus 1986; Marcus in Fischer 1986; Geertz 1988; Abu-Lughod 2006; Breckenridge in Veer 1993; Clifford 1988; Goody 1996). “Novi svetovni red” nam je v svoji ironično naslovljeni knjigi *Evropa in ljudstva brez zgodovine* prepričljivo pokazal

<sup>1</sup> Ti primeri so sicer za identifikacijo socialno izključenih skupin že preveč posplošujoči in morda ne upoštevajo dovolj dolgotrajnosti izključitve s pripadajočo kumulativnostjo različnih faktorjev (npr. nezadostna izobrazba), ki povratno vplivajo na že tako slab življenjski standard. Toda merila definiranja socialne izključenosti se šele razvijajo in so odvisna od pristopov, ki razumevanju pojma revščine dodajajo predvsem dimenzijo integracije v skupnost in participacije v javnem življenju, ki posamezniku omogoča samospoštovanje (Gunewardena 2004: 105–109).

že Eric Wolf (1998–9; glej tudi Wallerstein 1974) in številni avtorji, ki so razkrivali globalno-lokalne realnosti (npr. Appadurai 2005; Hannerz 1996; Gupta in Ferguson 1997; Kearney 1995; Mušič 1997, 2002; Klein 2000) ali pa nas neposredno soočali s postkolonialno brutalnostjo (Mbembe 2001, 2007; Bhabha 1994; Jeffs 2007; Klein 2009). Nenazadnje pri objektivaciji “Drugega” niso v igri samo reprezentacije in imaginarna geografija ali pa kompleksne teorije globalnega razvoja, ampak predvsem ljudje, vključno s svojo moralno izkušnjo biti podvržen pazljivemu pregledovanju, manipulaciji in – korekciji (Perera 1999: 72).

Turistični prostor je bil v Šrilanki vzpostavljen prav pod vplivom teh postkolonialnih diskurzov, ki jih je šrilanška država implementirala v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja (Crick 1994: 21–67). V tem procesu so globalni konglomerati postopno izrinjali Šrilančane in Šrilančanke iz participacije pri lastništvu zemlje in kapitala, pri tem pa je odločilno sodelovala ravno država, ki je z nizkimi davki privabljala tuje investitorje, prek posojil in tuje “pomoči” gradila turistično infrastrukturo in omejevala posamezne skupine ljudi znotraj svojih meja prek lastne politike identitet (Tiruchelvam in Dattathreya 1998; Roberts 1997, 1998; Seneviratne 1999). Zgodovina etnično-religijskih kategorizacij državljanov se danes utrjuje prek novih razrednih razlikovanj, ki dodatno razdiralno vplivajo na socialno kohezijo sodobne Šrilanke (Habsullah in Morrison 2004).

Nivoji predmeta tukajšnje obravnave socialne izključenosti se tako prepletajo tudi na konkretnih etnografskih tleh, ko sledim interakcijam med ljudmi znotraj turističnega prostora: bodisi da gre za kompetitivnost med samimi domačini, ki jo spodbujajo vse težje življenjske razmere, bodisi da se sami turisti in popotniki<sup>2</sup> avtomatično pozicionirajo v vrhnji del “belske kulture” (glej MacCannell 1992: 121–146, 165–171), katere integralni del je, da izključuje “nebelce”. V tej asimetriji odnosov med skupinama so slednji prej ali slej primorani, da se začnejo zavoljo “skupnega jezika z belci” retorično in dejansko pozicionirati na “pravo stran”, torej samoizključevati.

Značilnost te totalne, čeprav zgolj imaginarne “belske kulture” je namreč, da formalno reprezentira strukturno neenakost med “belci” in “nebelci” kot odprto (“vedno se lahko spremeni”) in da je ta neenakost kljub temu “samoumevno” zaprta v ultimativnem anglo-evropskem okviru. Ta je torej vedno zamišljen kot nevtralen, transparenten, univerzalen ipd. “Iz nebelske perspektive za ‘razvoj’ in ‘modernizacijo’ zadostuje, da se dela tiho in se nikoli ne izpostavi očitne mitične narave belske birokratske zavesti” (MacCannell 1992: 170–171).<sup>3</sup>

Cilj tega prispevka je tako podati nekaj primerov (re)produkcije socialne izključenosti na različnih nivojih šrilanškega življenja in s tem identificirati meje, na

<sup>2</sup> Razume se, da vsa samostalniška poimenovanja oseb vključujejo tudi žensko obliko, ki jo pa zaradi ekonomičnosti besedila ne bom vedno znova dodajal. Pri tem so izjema poimenovanja domačinov, kjer bom eventualne ženske oblike dodajal tam, kjer so prisotne. Za javne prostore Šrilanke namreč ni ravno pravilo, da ženske samostojno nastopajo v neformalnem turističnem sektorju, ampak se morebitni obiskovalec ali obiskovalka z njimi sreča šele v domačem okolju prek posredovanja moškega gostitelja.

<sup>3</sup> Naj tukaj kljub očitnosti, da koncept “belske in nebelske kulture” nima neposredne zveze z barvo kože, dodam, da gre za razdelitev ljudi na tiste, ki so “transparentni”, in tiste, ki so “nekaj za videti”. V tem smislu je znotraj bele totalnosti “lahko tudi temnopolt vojaški general bel in premierka ali višja sodnica moški, toda le moški v tistem smislu, kot so moški beli birokrati” (MacCannell 1992: 171).

katerih se znajdemo, ko poskušamo koncept socialne izključenosti ujeti v njegovem izviru. Problem je v tem, da so izviri socialnega izključevanja, kot je na primer razizem, samo včasih predstavljeni kot vzrok dejanske izključenosti (npr. revščine), pogosteje pa so povsem “običajna”, “vsakdanja”, “transparentna”, “nevtralna” itd. praksa, ki jo je – podobno kot pri opredeljevanju nasilja – potrebno vedno znova preverjati v luči trenutnih in kompleksnih razporeditev moči.

## O turizmu

68

V šestdesetih letih prejšnjega stoletja so v študiju turizma prevladovale podobe “razvoja”, “modernizacije” in “pozahodnjenja”. Reakcija na spoznanje globoke etnocentričnosti teh pogledov so bile teze o “odvisnosti” in “nerazvitosti”. Organizacija za ekonomsko sodelovanje in razvoj, Svetovna banka in Združeni narodi<sup>4</sup> so v šestdesetih letih promovirali turizem kot “mano iz nebes” (Crick 1994: 7, 1989: 314), s pomočjo katere bi se “nerazvite” države s svežo tujo valuto, oživljanjem izvoza in posledičnim povišanjem “rasti” priklopile neposredno na zahodne industrializirane države. Združeni narodi so na primer leto 1967 razglasili za mednarodno leto turizma. Tem procesom se je kasneje pridružila tudi leta 1945 ustanovljena Organizacija združenih narodov za izobraževanje, znanost in kulturo,<sup>5</sup> ki prek leta 1972 sprejete Konvencije o varstvu svetovne kulturne in naravne dediščine<sup>6</sup> spodbuja države, da uvrstijo lokalne znamenitosti v svoj seznam. Obveznosti varovanja in ohranjanja sicer prevzemajo države, Unesco pa pomaga z nasveti in morebitne težave rešuje preko lastnih fundacij.<sup>7</sup>

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 najobsežnejše gibanje človeške populacije izven časa vojne (Crick 1989: 310). Številne države v “tretjem svetu” so sledile tej opciji kot osnovni strategiji za razvoj in se včlanile v Svetovno turistično organizacijo<sup>8</sup> (ustanovljena je bila leta 1975), ki seveda do turizma ni niti malo kritična.

Marsikaj od tega, kar je obljubljala začetna rešiteljska predstava o turizmu, se ni uresničilo. Predvsem so bili nepredvideni “družbeno-kulturni stroški”, ki so se po dobrih štiridesetih letih izkazali za dokaj visoke. Tudi prepričanje, da za zagon turizma v takšnih tropskih krajih ni potrebnih posebno visokih gospodarskih vlaganj, saj naj bi vse potrebno že imeli – sonce, pesek in gostoljubne nasmeh –, se je ob vlaganju v infrastrukturo s tujo pomočjo (in s tem zadolževanjem) izkazalo za neutemeljeno. Na splošno so bile cene povsem izven nadzora destinacijskih držav, kar ne pomeni samo cen turističnih uslug, ampak tudi porast cen hrane, dobrin in zemlje (Crick 1989: 315–317).

Lastništvo hotelskih verig, letalskih družb in potovalnih agencij, skupaj z organizacijo potovanja in njihovih plačil, je bilo pogosto v celoti v rokah “vertikalno

<sup>4</sup> Angl. Organization for Economic Cooperation and Development (OECD), World Bank (WB) in United Nations (UN).

<sup>5</sup> Angl. United Nations of Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO).

<sup>6</sup> Angl. World Heritage Convention (WHC).

<sup>7</sup> Glej [www.unesco.org](http://www.unesco.org), pregledano 4. 5. 2010.

<sup>8</sup> Angl. World Tourist Organization (WTO).

integriranih” korporacij (Crick 1994: 7, 1989: 316). Nadzor nad potovanji je omogočil, da je bila večina turističnih destinacij “tretjega sveta” zlahka zamenljiva z drugimi, s tem pa so tudi same stranke postale zahtevnejše, česar logična posledica je bila rast luksuznega turizma, ki je zahteval še večja vlaganja v infrastrukturo. Privabljanje tujega kapitala je tako od držav zahtevalo zelo velikodušne finančne ugodnosti, kot na primer omogočanje neobdavčenih profitov tujim vlagateljem. Četudi so v določenem deležu imeli dobiček tudi domačini, ta ni bil porazdeljen enakomerno, ampak so bogatele predvsem lokalne elite, kar pomeni, da se je tudi sicer družba pod vplivom turizma 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 (Crick 1994: 7). V tem motrenju po eni strani razočaranja samih ljudi v turističnih državah, po drugi strani pa pogleda na sociološko, geografsko, predvsem pa ekonomsko pisanje, ki je še kar naprej odsevalo popularne poglede o čarobni palčici ter pogosto spominjalo na oglaševalske kampanje same industrije, se je večina zgodnjih antropologov turizma oprijela drugega ekstrema (in mita): turizem je čisto zlo in grešni kozel za vse družbene spremembe, “nekakšen potlač v tuji državi” (po Crick 1989: 317).

Turisti so postali “zlate horde”, “barbari”, “osončeni uničevalci kulture” (Turner in Ash 1975), reaktualiziral pa se je tudi “sindrom dobrega divjaka” in z njim povezana posesivnost antropologov do “svojih” ljudi (po Crick 1989: 309–311). Ljudi so predstavljali kot podložniške “kmete v raju”, ki so bili izpostavljeni arogantnemu “prostočasnemu imperializmu”. Turistične države “tretjega sveta” so bile zgolj “hedonistični obraz neokolonializma”, tamkajšnji hoteli pa so predstavljali “naseljeniška mesta belcev”, ki so skupaj z organizirano seksualno eksploatacijo domačinov ustvarjali “bordel Evrope”. Ker so se tudi lokalne elite v teh situacijah identificirale s potrošniškim načinom življenja, so postajale same del mednarodne smetane, ki so v mednarodnih odnosih in v interakcijah s tujimi elitami z veseljem izkazovale nerazvitost “svojih” držav (Crick 1989: 322–323).

Turizem je bil v antropologiji “hkrati internacionaliziran, homogeniziran in demoniziran” (Shepherd 2002: 183; glej tudi Noguéz Pedregal 2008). Ob marsikaterih ekonomskih prednostih, ki jih prinaša tudi v države postkolonialnega sveta, in ob tem, da je nosilec širših sprememb, je danes nemogoče enoznačno reči, “turizem je neokolonializem”. Turizem je predvsem kompleksen in oznaka neokolonializma je, tako kot tista pred nekaj desetletji, namreč da je turizem “potni list za razvoj”, enako črno-bela (Crick 1994: 7–8).

## **O razvoju**

Vsakokratna razmerja moči imajo sicer 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 ter ocenah etike zaslišali tudi klici po empiričnih raziskavah primerov na lokalnih ravneh.

Pri razvoju je to najbolj prepričljivo izrazil Jean-Pierre Olivier de Sardin (2005, navajam po Lunaček 2008: 272–280), ki je opozoril, da subjekti razvoja ne izpodrivajo drug drugega in tako s svojimi konfliktnimi manevri pred nami slikajo črno-beli svet, ampak soobstajajo (274). Za etnografski študij razvoja v kompleksnih lokalnih situacijah so bolj od ene ali druge strani (razvojniki in uporabniki) zanimivi različni posredniki med njimi (ki izhajajo iz obeh strani) (275–276). Pri tem pa “čisti opisi”, ki izhajajo iz etnografskega terenskega dela, za razumevanje razvoja ne zadostujejo.

70

Tukaj je namreč vseprisotno vsiljevanje neoliberalne ekonomije s strani Svetovne banke<sup>9</sup> in Mednarodnega monetarnega sklada<sup>10</sup> in njihovih globalnih in lokalno-državnih podložnikov: zavezovanje držav v odplačevanje dolgov, “programi strukturnih prilagoditev”, legaliziranje, formaliziranje in reguliranje neformalnih ekonomij, deligitimiranje socialne funkcije države itd. (po Lunaček 2008: 278–280).

Temu pogosto sledi onemogočanje možnosti fizičnega izhoda iz države za ljudi, kot tudi oteževanje njihovega gibanja znotraj države. Posledica “novega svetovnega reda” je torej med drugim tudi postopno zapiranje ljudi v nekakšna megakoncentracijska taborišča šibkih držav, kjer je – z roko v roki z nacionalizmi in medetničnimi nestrpnostmi, kot tudi z zapletenimi strukturami novih birokracij s spremljajočo korupcijo – poskrbljeno za to, da se ljudje čim manj gibljejo in jih je tako mogoče bolj učinkovito nadzirati (Uyangoda 1998: 185–186, op. 24). Na številnih lokacijah pa slika ne ustreza “sodobni realnosti” tako enoznačno, 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”.

Na nivoju šrilanških “sosesk” (angl. *neighborhood*, Appadurai 2005: 178–199) se to dogaja vsaj od šestdesetih let naprej, ko se je lastnina začela postopno 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 reakcija na odprtje trgov po menjavi oblasti leta 1977 in na vojno od osemdesetih let naprej (glej Fernando 2003; Wickramasinghe 2001; Civil Society 1997).

Tovrstne spremembe je v samih turističnih okoljih mogoče zaznati skozi trg nepremičnin. Na južni obali, kamor sem se pri svojem na tri dele razkosanem etnografskem terenskem delu<sup>11</sup> 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 nepremičnarjev” oziroma (pre)prodajalcev nepremičnin, ki so imeli svoje

<sup>9</sup> Angl. World Bank (WB).

<sup>10</sup> Angl. International Monetary Fund (IMF).

<sup>11</sup> V Šrilanki sem delal v letih 2003, 2004 in 2006, skupaj devet mesecev.

pisarne v sosednjem mestu, je imel “svojo” zbirno točko za oddih od napornega delovnika v eni od takšnih obalnih restavracij. Znotraj manjšega letovišča, katerega lastnik je bil Šrilančan, so bile od petih *kaban* (počitniških hišic) štiri v skritem lastništvu različnih zahodnjakov, ki so po dogovoru letno prihajali na zastojni oddih kot “družinski prijatelji” lastnika. V ostalem delu leta je lastnik trzil oddajo teh *kaban*, kot je sam vedel in znal.

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 dlje 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 poceni kupovala čolne in zemljo od vaščanov prek lokalnega posrednika in 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 Urek (2010).

Vprašanja pomena “modernizacije”, “rasti” in “razvoja” so tako postala izjemno kompleksna. S statičnimi ekonomskimi kazalci namreč ni mogoče zajeti odvisnosti “razvoja” od tega, kako nanj gledamo (iz mednarodnega, nacionalnega ali iz lokalnega nivoja) (po Crick 1989: 319), brez sprotnega mednarodnega politično-ekonomskega konteksta pa se lahko kaj hitro zgodi, da vsakokratna analiza turizma postane del nekakšne buržuazne družbene znanosti, ki jo je nenazadnje mogoče pri “razvoju” uporabiti za izogibanje pravi družbenim problemom (Britton 1982).

Turizem med drugim zahteva tudi mir in stabilnost in tako sili državne oblastnike, da grobo zlomijo kakršne koli odpore, ki bi lahko motili rastočo turistično industrijo. Tako globalizirana turistična industrija podpira desno usmerjene režime, ki znajo imeti tudi dvojna merila kazenske zakonodaje: prekrški in zločini proti tujcem so pogosto bolj strogo kaznovani kot tisti proti domačinom, pod grožnjo izgube službe pa so pogosto tudi domači novinarji, ki si drznejo pisati proti turizmu. Turizem lahko v takih pogojih postane tudi sila notranje kolonizacije tako imenovanega “četrtga sveta” – staroselskih skupnosti, ki so potisnjene v položaj turističnih atrakcij in so bodisi strpane v rezervate bodisi v okviru “delovnih urnikov” na razpolago turističnemu ogledu (po Crick 1989: 324–325).

Tako nikoli ne gre pozabiti tudi na dejstva. Trda, neizprosna, roparska in pritlehno ogabna ravnanja, ki so inherentna človekovi naravi in nikoli ne bodo dobesedno nečloveška, čeprav radi tako rečemo velikim pretiravanjem v prakticiranju moči trenutno močnejših nad trenutno šibkejšimi. Do teh dejstev se je včasih težko dokopati, ker so *subjekti moči* (to so tisti ljudje in družbene entitete, ki so moči podrejeni kot tvorci dejstev), vključno s *subjekti subjektov moči* (to so žrtve akcij teh prvih, ki pripeljejo do dejstev), prej ali slej oslepljeni vsakršnega jasnega vpogleda v to, kaj je (še) prav, kaj pa je (že) povsem brezumno (ne(raz)umno). Prvi so oslepljeni zaradi blišča, ki skoti grabežljivo zverinskost prek pozicioniranja s tekmovalnimi “buddyji” v velikih igrah z velikimi denarji, drugi pa so oslepljeni zaradi oslajenosti, podhranjenosti in zatolčenosti, ko na

smrt prestrašeni medlijo v kakšnem od barakarskih “naselij”, v neskončno razvlečenih dnevih in nočeh, na pragu ničesar, kar bi še videli ali hoteli videti.<sup>12</sup>

## O Šrilanki

Šrilanka predstavlja v kontekstu zgodovine mednarodnega turizma primer še posebno ranljivega območja, ki ga sestavlja “regija” tropskih otokov.<sup>13</sup> 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. Staro Lanko<sup>14</sup> so “opazili” že stari Grki in Rimljani, Arabci in Kitajci, obiskal pa jo je tudi Marco Polo (Crick 1994: 21). Na podobo “otoka sredi oceana” je zahodni človek posebno občutljiv: predstavlja mu biblični “srečni otok” ali rajski vrt, saj je “vsaka zemeljska celina po takšni shemi nekakšen otok in slednji je spet le gora, ki sega izpod morja” (Šmitek 2004: 44). Ta starokrščanska in srednjeveška predstava, ki oživlja tudi mit rusojevskega naravnega človeka v divjini, se danes reproducira v popularni kulturi (npr. Adam in Eva, Plava laguna, Tarzan in Jane ipd.) in seveda v turistični industriji otokov.

Temu bogastvu “rajskega otoka” nasproti pa stoji v zahodni imaginaciji tudi “izključevalni” del, ki otok povezuje z nevarnostjo (Robinson Crusoe, Chuck Noland, TV serija *Lost* ipd.), mračnimi silami in magijo (npr. haitski vudu in južnošrilanški eksorcizem, komodiziran v turistično ponudbo kot “hudičev ples” ipd.). Nečistost teh sil seveda v tem imaginariju reprezentirajo otoški *prebivalci*, ki so diametralno nasprotje samega otoka. Divji so, nepredvidljivi, čudni, endogamni in zato nečisti oziroma mešani (bastardni) (glej Picard 2008). Pogoji za križarski pohod so za tropske otoke v tem dvojnem imaginariju toliko bolj izpolnjeni, kot to velja za celinske kraje. Prvega, in to prav eksplicitno križarskega, so na obale Šrilanke zagrešili Portugalci (1505–1658), drugega so, ozaljšanega s protestantsko trgovsko in inženirsko vnemo izvedli Nizozemci (1658–1796), piko na i pa so z zavzetjem in popolno rekonstrukcijo otoka dodali Britanci (1796–1948) (glej Gunasekera 2003).

Šrilanka obsega 65.525 km<sup>2</sup> (kar je “za tri Slovenije”) in je z obsežno in še naraščajočo populacijo,<sup>15</sup> s slabo prometno infrastrukturo, omejenimi naravnimi resursi in hkrati s še vedno delujočo strukturo plantažne ekonomije britanskega kolonializma v ekonomskih in političnih odnosih z zunanjim okoljem dokaj ranljiva (Phandis in Ganguly 2001: 102–106). V ekonomiji in politiki je odvisna tudi od odnosov s sosedi, čeprav ne bistveno bolj, kot je odvisna od vpetosti v globalno ekonomijo. V primerjavi z na primer sosednjimi Maldivi ni mogla razviti povsem enoznačnega tipa turizma “sonca,

<sup>12</sup> O sodobni “postcunamijski” zgodbi-grozljivki agresivnega čiščenja plaže za turistične infrastrukture v vzhodnošrilanškem Arugamskem zalivu (angl. *Arugam bay*) in na Maldivih glej Klein (2009a). O pasteh humanitarne pomoči na južni obali pocunamijske Šrilanke glej v Lešnik in Urek (2010).

<sup>13</sup> O pomenu tropskih otokov v globalnih turističnih diskurzih in njihovi apropiaciji ter pripadajočem obnašanju s strani domačinov na primeru otoka Reunion, glej Picard (2008).

<sup>14</sup> Lanka (otoček) je eno od domačinskih predkolonialnih imen otoka, ki je bilo z dodatkom “Sri” (čudoviti) reaktualizirano leta 1972.

<sup>15</sup> V začetku devetdesetih let je šrilanška populacija štela 18,2 milijona z 278 prebivalci na km<sup>2</sup> (Somasekaram idr. 1997: 192), po censusu 2001 pa 18,8 milijona s 300 prebivalci na km<sup>2</sup> (glej vladno statistiko na: <http://www.statistics.gov.lk/PopHouSat/PDF/p7%20population%20and%20Housinh%20Text-11-12-06.pdf>, pregledano 15. 4. 2010).



morja in peska”, ker je bila preprosto preveč kompleksna, tako po etnični, religijski, zgodovinski in kulturni kot tudi po kolonialni plati.

Kolonialni “prostorski red” (Perera 1990: 2) je kljub temu, da je bil temeljito indigeniziran v procesih dekolonizacije Šrilanke, ostal ena od prostorskih matric, ki jo je ideologija turističnega razvoja v šestdesetih letih prejšnjega stoletja uporabila kot infrastrukturni temelj, na katerem naj bi se gradilo dodatke “uprizorjene pristnosti”<sup>16</sup> otoka. Druga taka matrica je pač geografska, skupaj z imaginariji tropskega, rajskega in magičnega otoka sredi oceana. Inkorporacija kulturnih dodatkov za gradnjo simboličnega prostora turistične Šrilanke je bila tudi neločljivi del novega nacionalizma, ki je logično sledil evforični osamosvojitvi in pripadajoči politiki identitet. Ta je na vrhovni tron postavila sinhalsko budistični etnični kompleks (glej Obeyesekere 1995, 1997). Pri tem so se lokacije in “esence” “Drugega” spreminjale glede na položaj otoka in države v globalnem, regionalnem in lokalnem kontekstu. Enkrat so bili v tej reaktualizirani zgodovini “Drugi” 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 zunanji trgi.

Novi prostorski red Šrilanke se je vzpostavil “kar sam”, v prepletu vseh silnic in tokov, ki so ob menjavi oblasti v poznih sedemdesetih letih začeli razpuščati (so)lastništvo otoka s strani sinhalske “zamišljene skupnosti” (Anderson 1995). Toda nabor ali izvleček “prenovljene zgodovine” Šrilanke je ostal, in sicer tako v materialni kot v imaginarni obliki. V to vizijo je “naloženo” tako kolonialno poenotenje otoka kot nacionalistična “oprema” njegovega geografskega prostora, kot tudi drugo “poenotenje”, ki Šrilanko reprezentira (to je prikazuje in zastopa) na globalnem turističnem trgu. Slednji pa do dragocenih tropskih otokov, ki izpolnjujejo arhetipske fantazije bibličnega raja, po katerem danes še posebno vroče hrepenijo vijaki v stroju globalnega kapitalizma, ni ravno prijazen, posebno, če se zapletejo v državljanske vojne.

Vojna v Šrilanki se je odvijala na dveh polih. Prvi se je začel v obliki znane emancipacije severnih in vzhodnih predelov otoka, ki je sledila bolnim potezam sinhalsko nacionalistične vlade SFLP<sup>17</sup> (med njimi krovnega zakona o sinhalsčini kot uradnem jeziku Šrilanke leta 1956) in ki je slednjič eskalirala v ustanovitvi različnih “terorističnih organizacij” – med njimi se je kot najbolj propulzivna uveljavila organizacija tako imenovanih Tamilskih tigrov (LTTE<sup>18</sup>) (glej Swamy 1996). “Separatisti” so, skratka, samozavestno začeli ogroziti enotnost *Demokratske socialistične republike Šrilanke*, kot se država pod vplivom aktivnega obdobja članstva v Gibanju neuvrščeni v sedemdesetih letih še danes imenuje.

Drugi pol nasilja se je odvijal na medgeneracijski podlagi v osemdesetih letih, ko je prekipelo razredno osveščeni mladini, ki je imela kljub visoki izobrazbi in “modernim kompetencam” na račun rigidnega veleposestniškega sloja gornjih kast šrilanške stare

<sup>16</sup> Ta prevod koncepta Deana MacCannela (1976) *staged authenticity*, sem si sposodil pri Kozorogu (2009: 38).

<sup>17</sup> Šrilanška osvobodilna stranka (angl. *Sri Lankan Freedom Party*).

<sup>18</sup> Angl. *Liberation Tigers of Tamil Ealam*.

elite povsem blokiran dostop do vodilnih položajev v politiki tudi na vaških nivojih. Organizirali so se v stranko JVP<sup>19</sup> in na južnih ter osrednjih predelih otoka izvajali teror, ki mu dotlej v tej "mirni budistični državi" ni bilo para. Tamilski tigri so izumili tehnologijo z bombami obloženega telesa "samomorilskega napadalca", ki se je potem "kot po naključju" pojavila v izraelsko-palestinski sagi o "resolucijah Združenih narodov", JVP pa so od "prikladnega zgleda" metod apartheida v Južnoafriški republiki privzeli spektakel na telesu žrtve gorečih gum kot tudi "turške" metode izpostavljanja na kole nataknenih glav "kriminalcev" ob vsakdanjih vaških poteh Šrilančanov in Šrilančank, seveda tudi njihovih otrok, ki so poslej "preusmerjeni" v šolo hodili "malce naokoli" (o nasilju JVP glej v Argenti-Pillen 2003; Attanayake 2001; Daniel 1996; Silva 2005).

74

Šrilanka kot država je v iskanju svojih izgubljenih atributov morala vedno znova izkazovati svojo vključenost v razvoj sveta, saj je poleg turističnega bisera predstavljala tudi čisto navaden trg za običajne dobrine, ki so si morale v sozvočju s turizmom utreti pot na otok. 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 stil. Modeli so bili sicer uvoženi iz sosednje Indije in iz drugih regionalnih centrov, ki so za oglaševalski trg in medije producirali "potemnele arije". V sami Šrilanki so pri tem prišli na svoj račun – tako kot že prej pri "viktorijansko-sinhaleziranem" kriketu (glej Roberts 1994; za podobno v Indiji glej Appadurai 2005a) – lokalni "mešanci" burgerji,<sup>20</sup> toda ti modeli so bili v resnici reprezentanti idealnega sinhalca (glej Kemper 2001: 58–73).

Podobno se je zgodilo pri vzpostavljanju privatnega bančniškega sistema v sredini osemdesetih let prejšnjega stoletja. Na primer banka *Sampath*, ki je danes ena od 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 reprezentirala "lokalni idiom", toda tudi lokalno predelano globalno modernost. To je bila torej sinhalska banka *par excellence*, ki je ob svoji vzpostavitvi nagovarjala Šrilančane z "bitko za osamosvojitvev izpod jarma belih kolonialistov", toda kot privatna komercialna banka je bila tudi prva, ki je bistveno preusmerila način lokalnega poslovanja v visokotehnološki okvir globalnega kapitalizma in ta element tudi oglaševala za bodoče *lokalne* komitente (Kemper 2001: 160–192).

Vsa ta prizadevanja za lastno nacionalno prepoznavnost in samostojnost pa na globalnem odru, kjer so se za (turistični) razvoj stekala sredstva in vzpodbude drugačnega kalibra, niso pomenila nekega posebnega faktorja. Globalni kapital je počakal na ugodna obdobja po cunamiju konec leta 2004, ko so smešnemu potlaču v obliki donacij s strani

<sup>19</sup> Stranka Ljudske osvobodilne fronte (sinh. *Janatha Vimukthi Peramuna*).

<sup>20</sup> 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 1994: 292, op. 6).

najbogatejših držav sledile razne nevladne organizacije, ki so se kot zaščitniki pred posledicami naravne katastrofe postavili neobogljenim ljudem na razpolago, v bistvu pa se je večina njih s svojimi zastavami postavila pred kamere globalnih medijev.

Cunami so bili posledica globokomorskega potresa v Indoneziji in so udarili na obale Tajске, Maldivov, Indije, Šrilanke in na druge lokacije v Indijskem oceanu. Prvi vtisi, ki sem jih dobil iz tako rekoč neprestanega poročanja CNN in Sky News, so bili grozljivi.<sup>21</sup>unami je močno vplival tudi na razmišljanje o lastni raziskavi, saj sem leto prej na južni obali naredil manjšo topografijo lastništva obalne zemlje. Poleg zgroženosti ob posnetkih in zaskrbljenosti, kako so jo odnesli moji znanci, ki so živeli tako rekoč ob oceanu, sem pomislil, da je bilo vse moje predhodno delo zaman. Ne “samo”, da jeunami odplaknil obalne nepremičnine in njihove lastnike, sem pomislil, z obličja zemlje je izbrisal tudi mojo topografijo.

Na tej točki sem temeljito na novo razmislil o lastnem početju v Šrilanki. Zemljevidenje prostora je bilo v tem primeru sicer povsem logično in normalno raziskovalno početje. Toda zakaj? Čemu je služil zemljevid, če ne zgolj opori za razumevanje? Lekcija s cunamijem mi je poleg vprašanj o lastni politični vpletenosti v šrilanško dogajanje<sup>22</sup> na novo vzpostavila tudi vprašanje razmerja med fizičnim krajem in njegovo simbolno reprezentacijo. Ceste pač niso “rdeče, zato da bodo ustrezale rdečim črtam na zemljevidu” (Bourdieu 2002: 68), prav tako pa tudi voda ne bo pritekla iz pipe, če jo preprosto zabijemo v neki zid.

## O socialnem izključevanju

V svoji knjigi o transformacijah potovanja sta Chris Rojek in John Urry (1997) izpostavila, da skupaj z ljudmi in objekti potujejo tudi kulture (1997a: 10–15; glej tudi Lury 1997). Posebno pristaniški Colombo z okolico je eno od zgodovinskih stičišč tovrstnega potovanja. V predkolonialnem Colombu so trgovino v rokah držali Arabci, v zgodnjem 19. stoletju pa je bil to že izjemno kompleksen prostor, kjer so ločeno bivale različne skupine ljudi: Angleži, Francozi, Nizozemci, Portugalci, Sinhalci, Kitajci, Bengalci, Malezijci itd. (Kemper 2001: 81; prim. Perera 1999: 48–51). Skupine so se medsebojno razlikovale po oblačilnem videzu, etnični pripadnosti in jeziku, tako so bili v takratnem Colombu 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”,<sup>23</sup> 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 razširjenosti krščanskih šol je skupnost

<sup>21</sup> O poročanju o posledicah cunamija skozi oči poročevalca indijske veje CNN in nadaljnjih dogodkih po cunamiju glej Bindra (2005). Raziskavo primera pocunamijskega prevzema obalnega pasu s strani globalnih in državnih turističnih lobijev iz šrilanškega Arugamskega zaliva in Maldivov je opravila Naomi Klein (2009a).

<sup>22</sup> Vprašanja legitimnosti raziskovanja v postkoloniji se sicer niso pojavila samo ob cunamiju, ampak sem se z njimi srečal tudi na primer ob predavanju, ki sem ga leta 2006 izvedel na šrilanški univerzi v Peradeniji (angl. *University of Peradeniya*), ko sem dobil nekaj vprašanj v zvezi s tem, *zakaj* sem se svoje raziskave turizma lotil ravno v Šrilanki in ne kje na zahodu.

<sup>23</sup> Katolikov je bilo takrat v Colombu okoli 20 odstotkov.

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 (npr. s strani afganistanskih posojilodajalcev v začetku 20. stoletja).

Iz tega stanja so izšle poimenovalne prakse: Sinhalci so nekatere skupine in posameznike v Colombu “daleč pred agresivno šovinistično politiko v petdesetih letih” (Kemper 2001: 85) pejorativno imenovali *tuppahi*,<sup>24</sup> belce in burgerje pa *kārapottā* (ščurki). Po drugi strani so Britanci domačine imenovali od benignih “domorodcev”, “vaščanov” in “Cejloncev” do rasističnih “črnih pezdetov” 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 ustvaril otok Šrilanko in ne obratno (Kemper 2001: 84–88), enako pa je mogoče trditi tudi za vzpostavitev plantažne kolonialne ekonomije: Colombo je kot pristanišče ekonomsko poenotil britanski Cejlon in ne obratno (Perera 1999: 60–70).

76

Danes se Colombo otepa dnevnih priseljencev, ki naj bi po časopisnih poročilih bili v glavnem Tamilci s severa, ki se skrivajo pred zakonom (Kemper 2001: 83). Medtem ko predstavlja Šrilanka kot celota “tradicionalno”, “historično” in “nazadnjaško” okolje, je Colombo “trgovski”, “potrošniški”, “skorumpiran” in podvržen “tujim vplivom”. Tri vrste zaslužkov v drugih predelih otoka ne glede na to dosegajo za posameznike nivo Colomba: (pretežno žensko) delo na tujem (glej Gamburd 2002), prostocarinske cone (vzpostavljene konec sedemdesetih let) in trgovanje z dragimi kamni v mestu Ratnapura v JZ predelu otoka (glej Atukorala 2004) (Kemper 76–77). Vsi ti prostori skupaj s “tradicionalnimi” čajnimi plantažami (glej Kingslover 2010, Sinnathamby 2004) in vaškim političnim strankarstvom (glej Spencer 1990) vsak zase generirajo nove fragmentacije in interna socialna izključevanja.

Šrilančanom se morda danes res ni potrebno več obremenjevati zaradi “amerikanizacije” ali “pozahodnjenja”. Akulturacijski modeli razumevanja sodobnega dogajanja v svetu so že tako nezadostni.<sup>25</sup> 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 Disneyja”, na Karibih pa je zlahka zrasla grška ribiška vas, ki jo oglašujejo kot “najboljše od Mediterana v mehiškem Pacifiku” (po Crick 1989: 329).

Dekolonizacijska revolucija se je v petdesetih in šestdesetih letih razmahnila v Aziji in Afriki ter do neke mere v 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 dominacije, posledično pa je bila hitro in preprosto asimilirana

<sup>24</sup> To so bile skupine, ki niso spadale niti v dominantno evropsko skupnost 19. 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).

<sup>25</sup> Tovrstno akulturacijsko raziskavo je na področju turizma v Šrilanki opravil npr. Ratnapala (1999).

v nacionalistična gibanja evropskega in latinskoameriškega 19. stoletja. Toda pri tej “realizaciji” novih nacionalnih držav je postalo počasi 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.

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.

Kjer koli že se je drobljenje postkolonialnih držav začelo dogajati – v Nigeriji, Šrilanki, Alžiriji, Kambodži, Sudanu, Jemnu ... (in sledilo mu je drobljenje postsocialističnih držav) –, je drobilo tudi sliko o abstraktnih populacijah in o parih medsebojno ločenih entitet: naroda in družbe, družbe in države, države in nacije. Vztrajanje na pogledu iz “lebedčega balona” (Geertz 2000: 236) nam skratka prinaša težave z optiko, ki izvirajo iz zapuščine kolonialnih in drugih imperijev (glej Baskar 2005) ter nacionalizmov, etnicizmov in patriotizmov, življenje pa se odvija “tam doli” zares.

Za sinhalsko nacionalistične gradnike koncepta “šrilanške kulture” in spremljajoče politike identitete je dosti bolj od “kokakolizacije”, “mcdonaldizacije” ali “disneylandizacije” pomembna “indijanizacija” Šrilančanov in Šrilančank (Appadurai 2005: 32). Indijska kultura je za “sinhalsko-budistično identiteto” (glej Obeyesekere 1995, 1997) že tako “moteče očitna” prek številnih elementov (na primer hinduistična sestava budističnega panteona), doktrin, norm in intelektualnih tradicij ter organizacije družbenega življenja v kastah.

Ta majhna in gosto naseljena otoška država je le korak od kontinenta. Oboji, tako Sinhalsci kot Tamilci, se počutijo ogroženi drug od drugega. Okrog 12 milijonov Sinhalscev živi v Šrilanki kot edina velika skupina Sinhalscev 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 živi v sosednji indijski regiji Tamilnadu še 30 ali 40 milijonov Tamilcev. Logično je, da so Sinhalsci v položaju, ko se ob občasnih idejah o “svobodnem in enotnem Tamilnaduju” bojijo, da jih bo nekoč požrl tamilski ekspanzionizem oziroma nasledki t. i. “dravidskega gibanja” (glej Seneviratne 1999: 15–17). Tamilci pa so na drugi strani desetletja izpostavljeni sinhalski dominaciji oziroma “absorpciji” (glej Seneviratne 1999: 17–19) na samemu otoku (Geertz 2000: 241).

V kontekstu tovrstnih kulturnih konstruktov in socialnega reda lahko “za nazaj” ocenjujemo tudi vpliv zahodne kolonialne in postkolonialne dominacije na Šrilanko. V tem smislu je kolonializem temeljna konverzija prostora, iz katere povsem fizično izhajajo tudi elementi sodobne turistične Šrilanke. 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 in druge pristaniške utrdbe po otoku, ali pa Peradenijski (angl. *Peradeniya*) in različni drugi botanični vrtovi ter najvišje ležeče mestece Nuvara Ellija (angl. *Nuvara Elliya*) ali

“mala Anglija” s svojo “tipično britansko arhitekturo”, igrišči za golf in “ugodno klimo za vroče poletne mesece”.

Gre za prvo udejanjanje *otoka kot celote*, z vso temeljno mestno in otoško infrastrukturo (železnica, čajne plantaže, parki, vrtovi in kolonialni hoteli), od katere marsikaj deluje še danes v tako rekoč nespremenjeni obliki in daje turistični industriji in turistom, s tem pa tudi svetu, pridih *nostalgiije*, ob čemer se v bolščanju v to “preprostost” redko prebije v zavest ideja, da je ta “nerazvitost” v bistvu obraz delujočega kolonialnega režima, torej komaj vzdrževana infrastruktura v rokah lokalnih in drugih “postkolonialnih” elit. Toda pri politiki nostalgije ne gre samo za to, da so tovrstne 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).

### Zaključek ali kako “revna” je Šrilanka?

Naslovno trditev o Šrilanki kot “revni deželi” sem v času svojega tamkajšnjega etnografskega terenskega dela pogosto slišal od domačinov, ko sem se z njimi pogovarjal “na splošno” o šrilanškem življenju. Toda ta “revnost” je bila v teh primerih pogojena z mestom izjavljanja in s kontekstom, ki ga je tvoril tok vsakokratnega in vzajemnega vzpostavljanja turističnega prostora.

Razlika med turistično Šrilanko in “drugimi Šrilankami” je zabrisana v šrilanški zgodovini interakcije z zahodom, saj “si je težko zamišljati katero koli družbo vzhodno od Sueza, ki bi bila bolj odprta evropskim vplivom tako dolgo časa” (po Crick 1994: 56). Procesi, ki posamezne šrilanške kraje uspejo konvertirati v red turističnih označevalcev, jih drugič zlahka potisnejo v nacionalistične okvire budistične dediščine, tretjič jih izbršejo iz zemljevida otoka, naslednjič jim podelijo status zanimivosti ali pa jih podvržejo statističnim indeksom revščine. Toda ali ni v ozadju tega raznolikega “prostorjenja Šrilanke” tudi delo turistične Šrilanke kot izraza totalnega okvira v uvodu predstavljene MacCannelove (1992: 121–146) “belske kulture”?

Vprašanje razmerja med reprezentiranim in fizičnim krajem omogoča, da poleg samih diskurzov imaginarnih geografij, kolonialnega kapitalizma in odrešiteljsko-turističnega razvoja v sinhalsko-budistični Šrilanki drugače razumemo tudi sodobne turistične prostore. Procesi njihovega ustvarjanja vsebujejo vse dominantne ali hegemonске ideologije iz prejšnjih obdobj. Od reproducirajočih se “arhetipov” rajskega in hkrati “magičnega” (Picard 2008) otoka, dediščine kolonialnega inženirstva in njegovega teritorializiranja območij (ter s tem podjarmljanja posameznih skupin ljudi), prerojenih idej budističnega svetovnega nazora in sinhalskih tradicionalnih vrednot do danes prevladujoče ideje o nedotaknjeni naravi, ki stare kolonialne “trope” (po Perera 1999: 91–2, op. 62) nadomešča z globalno ekološko noto.

Šrilanka kot “revna država” je nasledek kolonialne *Lanke, Ceilāu, Zeilana* in *Cejlona*.<sup>26</sup> Pri procesih njenega zgodnjega konvertiranja v kolonialni “prostorski red” (Perera 1999: 2) je najmočnejšo vlogo igrala vzpostavitev plantažne ekonomije, ki je v sami Šrilanki evidentna še danes, le da je prekrita s čudaško patino mešanice nacionalistično-turistične Šrilanke, ki vzpostavlja sprevrženo “ontologijo kulture” tega otoka v tako-je-to-videti-podrobno-v-živo paket.

“Interakcija samo-izključevanja” je scenarij, ki reproducira turistični prostor natančno tako, kot si to želijo globalno-razvojniške institucije in skorumpirani vrhovi nacionalnih “držav v razvoju”. Ljudje pa so iznajdljivi. Več zahodnih prišlekov kot bodo spretno prepričali, da je Šrilanka “revna dežela”, bolje jim bo šlo. Na neki način je to sprevržena logika. Če namreč vsakokratnim oblastnim garnituram države in širše južnoazijske regije ni v interesu, da poskrbijo za strukturne rešitve, ki bi ljudem omogočile kolikor toliko enakopravno in varno preživetje, preostane vse več ljudem še možnost, da poskušajo izpuliti nekaj drobiža tudi od sostanovalcev v turističnem prostoru. To ni rešitev, ampak prekletstvo, v katerem so se znašli tako domačini kot zahodni turisti. Marsikdo med slednjimi je tudi že spoznal svojo zelo podobno situacijo doma in si na otoku pospešeno ureja vse potrebno, da bo o dobrih starih časih raje sanjaril skupaj z šrilanškimi domačini in domačinkami, kot pa da bi se vračal v samo jedro birokratskega pekla “belske kulture”. Vprašanje je le, če mu bosta obe nacionalni državi, gostiteljska in njegova, to dovolili.

## LITERATURA IN VIRI

ABU-LUGHOD, Lila

2006 Writing against culture. V: *Anthropology in theory: issues in epistemology*. Malden ... [etc.]: Blackwell Publishing. Str. 466–479.

ALEXANDER, Paul

1995 *Sri Lankan fishermen: rural capitalism and peasant society*. Colombo: Charles Subasinghe & Sons.

ANDERSON, Benedict

1995 *Imagined communities: reflections on the origins and spread of nationalism*. London, New York: Verso.

APPADURAI, Arjun

2005 *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

2005a Playing with modernity: the decolonization of Indian cricket. V: Appadurai 2005. Str. 89–113.

ARGENTI-PILEN, Alex

2003 *Masking terror: how women contain violence in Sri Lanka*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

ASAD, Talal

1973 *Anthropology & the colonial encounter*. New York: Humanity Books.

<sup>26</sup> To so imena, ki si sledijo od sanskrtskega in palijskega, portugalskega, nizozemskega do angleškega. Sicer je sanskrtsko-palijsko ime *Lanka* (“otok”) podobno tamilskemu imenu *Elankai*. Otok je imel še celo vrsto imen. Grški Ptolomej, ki ga je na zemljevidu pred letom 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 Sinhaleci 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).

- ATTANAYAKE, Anula  
2001 *Sri Lanka: constitutionalism, youth protest & political violence*. Matara: Author's Publication.
- ATUKORALA, Karunatissa  
2004 The old poor and the new rich in Ratnapura. V: Hasbullah in Morrison 2004. Str. 170–181.
- BASKAR, Bojan  
2005 Avstro-ogrska zapuščina: ali je možna nacionalna dediščina multinacionalnega imperija? V: *Dediščina v očeh znanosti*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 41–52.
- BAUDRILLARD, Jean  
1999 *Simulaker in simulacija: popoln zločin*. Ljubljana: Študentska založba.
- BHABHA, Homi  
1994 *The location of culture*. London, New York: Routledge.
- BINDRA, Satinder  
2005 *Tsunami: 7 hours that shook the world*. Colombo: Vijitha Yapa Publications.
- BOURDIEU, Pierre  
2002 *Praktični čut. Knj. I*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- BRECKENRIDGE, Carol A.; VEER, Peter van der (ur.)  
1993 *Orientalism and the postcolonial predicament: perspectives on South Asia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BRITTON, Stephen G.  
1982 The political economy of tourism in the Third World. *Annals of tourism research* 9, št. 3, str. 331–358.
- CIVIL SOCIETY  
1997 *Civil society in Sri Lanka: a symposium*. Colombo: International centre for ethnic studies.
- CLIFFORD, James  
1988 *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge ... [etc.]: Harvard University Press.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (ur.)  
1986 *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley ... [etc.]: University of California Press.
- CRICK, Malcolm  
1989 Representations of international tourism in the social sciences: sun, sex, sights, savings, and servility. *Annual review of anthropology* 18, str. 307–344.
- CRICK, Malcolm  
1994 *Resplendent sites, discordant voices: Sri Lankans and international tourism*. Chur ... [etc.]: Harwood Academic Publishers.
- DANIEL, Valentine E.  
1996 *Charred lullabies: chapters in an anthropology of violence*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- ESCOBAR, Arturo  
1995 *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- FABIAN, Johannes  
1983 *Time and the Other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- FERNANDO, Udan  
2003 *NGOs in Sri Lanka: past and present trends*. Kohuwala ... [etc.]: Wasala Publications.
- GAMBURD, M. R.  
2002 *Transnationalism and Sri Lanka's migrant housemaids: the kitchen spoon's handle*. Colombo: Vijitha Yapa Publications.
- GEERTZ, Clifford  
1988 *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press.
- GEERTZ, Clifford  
2000 *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- GOODY, Jack



- 1996 *The east in the west*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUNASEKERA, Susan W.  
2003 *The Sinhalese have met the modernists*. Pannipitiya: Stamford Lake.
- GUNewardena, Dileni  
2004 *Poverty measurement: meanings, methods and requirements*. Colombo: Centre for poverty analysis.
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James (ur.)  
1997 *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*. Durham, London: Duke University Press.
- HABSbULLAH, S. H.; MORRISON, B. M. (ur.)  
2004 *Sri Lankan society in an era of globalization: struggling to create a new social order*. Colombo: Vijitha Yapa Publications.
- HANNERZ, Ulf  
1996 *Transnational connections: culture, people, places*. London, New York: Routledge.
- HOBART, Mark (ur.)  
1993 *An anthropological critique of development: the growth of ignorance*. London, New York: **81**  
Routledge.
- JEFFS, Nikolai (ur.)  
2007 *Zbornik postkolonialnih študij*. Ljubljana: Krtina.
- KEARNEY, Michael  
1995 The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism. *Annual review of anthropology* 24, str. 547–565.
- KEMPER, Steven  
2001 *Buying and believing: Sri Lankan advertising and consumers in a transnational world*. Chicago, London: Chicago University Press.
- KINGSLOVER, 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, št. 1, str. 1–9.
- KLEIN, Naomi  
2000 *No logo: no space, no choice, no jobs*. London: Flamingo.  
2009 *Doktrina šoka: razmah uničevalnega kapitalizma*. Ljubljana ... [etc.]: Mladinska knjiga.  
2009a Izpraznjenje obale: “drugi cunami”. V: Klein 2009. Str. 379–398.
- KOZOROC, Miha  
2009 *Antropologija turistične destinacije v nastajanju: prostor, festivali in lokalna identiteta na Tolminskem*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- LEŠNIK, Bogdan; UREK, Mojca  
2010 Traps of humanitarian aid: observations from a village community in Sri Lanka. *European journal of social work* 13, št. 2.
- LUNAČEK, Sarah  
2008 *Percepcija Evropejcev in Američanov ter predstave o zahodu v Agadezu (Niger): doktorska disertacija*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za sociologijo.
- LURY, Celia  
1997 The objects of travel. V: Royek in Urry 1997. Str. 75–95.
- MACCANNELL, Dean  
1976 *The tourist: a new theory of the leisure class*. New York: Schocken Books.
- MACCANNELL, Dean  
1992 *Empty meeting grounds: the tourist papers*. London, New York: Routledge.
- MARCUS, George E.; FISCHER, Michael M. J. (ur.)  
1986 *Anthropology as a cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- MBEMBE, Achille  
2001 *On the postcolony*. Berkeley ... [etc.]: University of California Press.
- MBEMBE, Achille  
2007 Provizorične opombe k postkoloniji: estetika vulgarnosti. V: Jeffs 2007. Str. 209–248.

- MURŠIČ, Rajko  
1997 "Razkritje krinke": o lokalno globalnih identifikacijah. *Traditiones* 26, str. 223–236.  
2002 Kultura v primežu globalizacijskih procesov in vseprisotne popularne kulture: izločitev pojma iz strokovnega besednjaka? *Glasnik SED* 42, št. 3, str. 4–10.
- 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*. Oxfordshire, Cambridge: CABL. Str. 141–158.
- OBEYESEKERE, Gananath  
1995 On buddhist identity in Sri Lanka. V: *Ethnic identity: creation, conflict, and accomodation*. Walnut Creek ... [etc.]: Altamira Press. Str. 222–247.
- OBEYESEKERE, Gananath  
1997 The vicissitudes of Sinhala-Buddhist identity trough time and change. V: Roberts 1997. Str. 355–384.
- OLIVIER DE SARDIN, Jean-Pierre  
2005 *Anthropology and development: understanding contemporary social change*. London, New York: Zed Books.
- PERERA, Nihal  
1999 *Decolonizing Ceylon: colonialism, nationalism, and the politics of space in Sri Lanka*. Oxford ... [etc.]: Oxford University Press.
- PHANDIS, Urmila; GANGULY, Rajat  
2001 *Ethnicity and nation-building in South Asia*. New Delhi ... [etc.]: Sage Publications.
- PICARD, David  
2008 Island magic: tourism and the dialectics of self-imagining in La Reunion. Referat, predstavljen na *Experiencing Diversity and Mutuality: 10<sup>th</sup> Biennial Conference of the European Association of Social Anthropologists (EASA)*, 26. – 30. Avgust 2008, Ljubljana.
- RATNAPALA, Nandasena  
1999 *Tourism in Sri Lanka: the social impact*. Ratmalana: Sarvodaya Vishva Lekha.
- ROBERTS, Michael  
1994 Ethnicity in risposte at a cricket match: the past for the present. V: *Exploring confrontation: Sri Lanka: politics, culture and history*. Chur ... [etc.]: Harwood Academic Publishers. Str. 269–295.
- ROBERTS, Michael (ur.)  
1997 *Collective identities revisited. Vol. 1*. Colombo: Marga Institute.  
1998 *Collective identities revisited. Vol. 2*. Colombo: Marga Institute.
- ROJEK, Chris; URRY, John (ur.)  
1997 *Touring cultures: transformations of travel and theory*. London, New York: Routledge.
- ROJEK, Chris; URRY, John  
1997a Transformations of travel and theory. V: Royek in Urry 1997. Str. 1–22.
- SAID, Edward  
1996 *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Institutum Studiorum Humanitatis.
- SAID, Edward  
2005 *Oblasti povedati resnico*. Ljubljana: Založba /cf\*
- SENEVIRATNE, H. L.  
1999 Identity and the conflation of past and present. V: *Identity, consciousness and the past: forging of caste and community in India and Sri Lanka*. New Delhi ... [etc.]: Delhi Oxford University Press. Str. 3–22.
- SHEPHERD, Robert  
2002 Commodification, culture and tourism. *Tourist studies* 2, št. 2, str. 183–201.
- SILVA, Jani de  
2005 *Globalization, terror & the shaming of the nation: constructing local masculinities in a Sri Lankan village*. Victoria: Trafford Publishing
- SINNATHAMBY, M.  
2004 *Bonded tea estate workers: still waiting at the gates*. V: Hasbullah in Morrison 2004. Str. 182–195.
- SOMASEKARAM, T.; PERERA, M. P.; DE SILVA, M. B. G.; GODELLAWATTA, H. (ur.)  
1997 *Arjuna's atlas of Sri Lanka*. Dehiwala: Arjuna Consulting.

- SPENCER, Jonathan  
1990 *A Sinhala village in a time of trouble*. Delhi ... [etc.]: Oxford University Press.
- SWAMY, Narayan M. R.  
1996 *Tigers of Lanka: from boys to guerrillas*. Colombo: Vijitha Yapa Bookshop.
- ŠMITEK, Zmago  
2004 *Mitološko izročilo Slovencev: svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- TIRUCHELVAM, Mithran; DATATHREYA, C. S. (ur.)  
1998 *Culture and politics of identity in Sri Lanka*. Colombo: International centre for ethnic studies.
- TURNER, Louis; ASH, John  
1975 *The golden hordes: international tourism and the pleasure periphery*. London: Constable.
- UYANGODA, Jayadeva  
1998 Biographies of a decaying nation-state. V: Tiruchelvam in Dattathreya 1998. Str. 168–186.
- WALLERSTEIN, Imanuel  
1974 *The modern world system*. New York, London: Academic Press.
- WICKRAMASINGHE, Nira  
2001 *Civil society in Sri Lanka: new circles of power*. New Delhi ... [etc.]: Sage Publications.
- WOLF, Eric Robert  
1998–1999 *Evropa in ljudstva brez zgodovine*. Ljubljana: SH – Zavod za založniško dejavnost.
- 

#### BESEDA O AVTORJU

Boštjan Kravanja, dr., od leta 2001 je asistent na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete na Univerzi v Ljubljani. Magistrski študij je zaključil leta 2002. Doktorski študij je posvetil antropološkemu preučevanju južnoazijskega otoka Šrilanke. Druga področja njegovega raziskovanja so: antropologija religije, antropologija prostora in kraja (prostorski simbolizem, mitološka in sakralna pokrajina, imaginarni prostori) in teorija etnografije ter etnografskega terenskega dela. Njegovi regionalni interesi so poleg Južne Azije in Šrilanke še Makedonija in severna Primorska.

#### ABOUT THE AUTHOR

Boštjan Kravanja, Ph. D., has been an assistant at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, University of Ljubljana, since 2001. He earned his Master's degree in 2002. His doctoral studies are dedicated to the anthropological study of the South-Asian island of Sri Lanka. His other fields of research are the anthropology of religion, anthropology of space and place (spatial symbolism, mythical and sacral landscapes, and imaginary spaces), and the theory of ethnography and ethnographic fieldwork. In addition to South Asia and Sri Lanka, his regional interests include Macedonia and North Primorska.

---

#### SUMMARY

#### “MY FRIEND, SRI LANKA IS A POOR COUNTRY”. DEVELOPMENT AND THE “NEW WORLD ORDER” IN THE TOURIST SPACE OF AN ISLAND

The article addresses the initial question why Sri Lanka's tourist space establishes and reproduces itself in the daily interactions between tourists and the domestic population through markers of poverty. Within the framework of social exclusion, I am particularly interested in ethnical, religious, and racial categories, although in some parts I also deal with other types of

marginalisation, which I see as consequences of the historical interactions between East and West, notions of “paradisiacal islands”, as well as contemporary global economic forces and transnational trends.

The early discourse on tourist development in the 1960s was marked by postcolonial changing of the world and together with political, economic, and cultural management actions these changes succeeded in implanting the idea of a “poor Third World” in the common-sense, but mass media influenced world. In doing so, they continuously opened up new options for controlling and exploiting the Third World. Western propaganda, which on the one hand launched the discourse on tourist development as the only solution to rescue postcolonial countries from the claws of looming poverty, on the other hand reinforced the notion that the former colonies were underdeveloped and continued to be dependent on the former colonists. Parallel to this propaganda, several global economic institutions were founded, which are today ever-present in the global arena where the “non-West” or “developing countries” or “Global South” are controlled in cooperation with various non-government organisations.

These processes, which drove people in the new tourist destinations into more or less hopeless situations, were soon joined by the local elites, who got their share of the pickings by providing favourable conditions for new investments; this among others led to the gradual ousting of the original inhabitants from the locations of potential “tourist assets”. Today, tourism is such a complex theme, interlaced with many other issues, that it makes more sense to address tourism’s spaces than tourism per se: different development forces and trends have established these spaces as specific ones, and in the cultural sense all actors equally participate in them, both the recipients and creators of tourist spaces, regardless whether from among the guests or hosts.

Facing the heritage of colonial and other empires, postcolonial spaces like Sri Lanka are thus fragmented even more intensively than the world as a whole. Indeed, if colonialism in a way united them, modern globalism again brutally re-fragments them.