

Teksty Drugie 2005, 4, s. 41-55



Nauki o kulturze wobec literatury. Przypadek antropologii.

Wojciech Józef Burszta

Wojciech Józef BURSZA

Nauki o kulturze wobec literatury. Przypadek antropologii¹

Związki między naukami o kulturze a literaturą można postrzegać na dwóch podstawowych płaszczyznach. Po pierwsze, chodzić może o próbę wskazania na określone powinowactwa, czy wręcz analogie, istniejące pomiędzy konstruowaniem światów literackich a działalnością intelektualną, polegającą – najogólniej rzecz biorąc – na opisie, wyjaśnianiu bądź interpretacji różnorodnie definiowanej kultury jako intencjonalnej działalności znaczeniowej. Po drugie, rzeczony związki jawią się nam odmiennie, jeśli przedmiotem zainteresowania uczynimy próbę odpowiedzi na pytanie o to, co poszczególne specjalności kulturoznawcze są w stanie „dać” literaturoznawstwu, w jaki sposób rozszerzają one pole interpretacyjne zjawisk klasyfikowanych jako literackie *per se*.

W wypadku pierwszego rodzaju powiązań chodzić będzie przede wszystkim o powinowactwa gatunkowe. I tak A. Owen Aldridge zauważa:

Zarówno literatura, jak antropologia opowiadają o działalności człowieka, podobnie jak czynią to historia i filozofia. Przedmiotem antropologii jest człowiek jako taki, podczas gdy literatura ucieleśnia pisanie o człowieku i stanowi przedmiot badań historii literatury i krytyki literackiej. Antropologia usiłuje w sposób naukowy sportretować gatunek ludzki, natomiast literatura przedstawia ludzkie charaktery i działania poprzez subiektywną perspektywę innego człowieka. Literatura egzystuje jako *residuum*

^{1/} Tekst jest zmienioną wersją referatu przygotowanego na Zjazd Polonistów, Kraków 22-25 IX 2004.

działalności kulturowej, podczas gdy antropologia jest metodologią czy też procesem badawczym.²

O wiele dalej poszedł Roland Barthes, który uczynił z antropologii paradygmatyczną gałąź wiedzy, uważaną przezeń za najbardziej spokrewnioną właśnie z literaturą. Podkreślał on, że pośród wszystkich historycznie wypracowanych dyskursów, dyskurs antropologiczny wydaje się być najbliższy fikcji, wskazując na iluzoryczność opozycji między nauką a pisarstwem. Nauki nie sposób jednoznacznie zdefiniować jako takiej formy ludzkiej aktywności, która posiada wyłączność na treść (nie istnieje kwestia naukowa, która nie byłaby w jakimś momencie poruszana przez uniwersalną literaturę), metodę (literatura ma ją także), moralność i sposób komunikowania wyników dociekań (zarówno literatura, jak dzieła naukowe przyjmują postać książek)³. Dla literatury język i proces pisania stanowią jej *raison d'être*, to jest cały jej świat, podczas gdy nauka traktuje język bardziej instrumentalnie, jako medium i narzędzie wykorzystywane w sposób możliwie neutralny, z założeniem, iż odnosi się on zawsze do rzeczywistości, która go poprzedza. Nauka nie zawiera się po prostu w języku, gdyż istnieje jeszcze obiekt nauko-wo-językowego dyskursu. Z metajęzykowego wszakże punktu widzenia okazuje się jednak, że warunkiem nauki, podobnie jak – co jest poza dyskusją – literatury, jest proces pisania. W dyskursie naukowym poprzez proces pisania dokonuje się aktu formułowania twierdzeń. O ile to ostatnie posiada status pozapodmiotowy, o tyle proces dochodzenia do niego eksponuje miejsce podmiotu i jego energię, które sytuują się w sferze języka. Krótko rzecz ujmując: „Pisanie uświęca wiedzę”⁴.

Peter Mason, idąc śladami Barthes'a, powiada, że świat dyskursu nauk o kulturze należy przede wszystkim sytuować w świecie tych dyscyplin, które są częścią i funkcją tego, co sam dyskurs przedstawia. W tym momencie zbliżenie np. antropologii i literatury dokonuje się w maksymalnym stopniu, dyskurs bowiem nie jest na tym poziomie od-tworzeniem uprzedniej rzeczywistości przedmiotowej, nie jest wtórny wobec poprzedzającej go rzeczywistości – ale jest właśnie prezentacją, przedstawieniem, a zatem twórczą kreacją⁵. „Świat”, do którego odnosi się dyskurs, zyskuje tym samym charakter świata imaginacyjnego, wyobraźniowego, którego cechy są efektem symbolicznej konstrukcji. „Rzeczywistość” zatem jest powiązana z dyskur-

^{2/} A. Owen Aldridge *Literature and the study of man*, w: *Literature and Anthropology*, P.A. Dennis, W. Aycock [eds.], Texas Tech University Press, Lubbock 1989, s. 41.

^{3/} R. Barthes *From science to literature*, w: *The Rustle of Language*, University of California Press, Berkeley 1986, s. 3-5. Szerzej na ten temat zob. I. Brady, *Harmony and argument: Bringing Forth the Artful Science*, w: *Anthropological Poetics*, I. Brady [ed.], Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Savage 1991, s. 16-19.

^{4/} R. Barthes *Inaugural Lecture, College the France*, w: *A Barthes Reader*, S. Sontag [ed.], Hill and Wang, New York 1982, s. 464.

^{5/} P. Mason *Deconstructing America. Representations of the Other*, Routledge, London and New York 1990, s. 14.

sem w takim samym stopniu, w jakim jest odeń zależna teoria naukowa. Nie bardzo więc wiadomo, w jaki sposób przed-dyskursywne *factum* może z kolei uniknąć powiązania z dyskursem antropologicznym. W konsekwencji może on być rozpatrywany jako autonomiczny obiekt refleksji, gdyż antropologia (oraz inne nauki o kulturze) to także rodzaj narracji, opowieść o naszych wyobrażeniach o świecie, który badamy i którego struktura zostaje niejako zakodowana w zapisanym tekście.

Antropologia jako proces pisania, konstruowania tekstów, podporządkowuje się regułom fikcji, przy czym chodzi tutaj o oryginalne znaczenie łacińskiego *fictio* jako procesu tworzenia, kształtowania czegoś, co niekoniecznie musi być zmyśleniem, nieprawdą tedy. Antropologia, podobnie jak literatura, może być postrzegana jako gatunek gawędziarstwa (*genre of storytelling*) o ludzkim uwikłaniu w kulturę⁶. Albo – jak to ujął Wolfgang Iser z perspektywy fenomenologicznej – chodzi o ujawnienie antropologicznego wyposażenia istot ludzkich, które żyją dzięki swojej wyobraźni⁷.

Bycie-w-świecie i życie w ramach kultury, uregulowane kulturowymi normami, to sytuacja tożsama. Podążając tropem Heideggera napisze więc Milan Kundera, iż

Człowiek nie pozostaje w tym samym stosunku do świata, co podmiot do przedmiotu, oko do obrazu, czy nawet aktor do scenicznej dekoracji. Człowiek i świat są powiązani niczym ślimak i jego muszla: świat stanowi część człowieka, jest jego wymiarem, w miarę jak zmienia się świat, zmienia się również egzystencja (*in-der-Welt-sein*).⁸

Jeśli zamiast słowa „świat” podstawimy rzeczownik „kultura”, powyższy sąd pozostaje równie zasadny. Stąd na owym głębszym poziomie i nauki o kulturze – z antropologią na czele – i literatura mają do czynienia z analogiczną sytuacją egzystencjalną, którą starają się – dzięki różnym strategiom – uświęcić jako rodzaj wiedzy. To zaś dokonuje się zawsze dzięki pisaniu, jak słusznie zauważył Barthes, a co daje się także udowodnić na gruncie całkowicie odmiennych od Barthesowskich założeń teoretyczno-metodologicznych⁹.

6/ Zob. E.M. Bruner *Ethnography as narrative*, w: *The Anthropology of Experience*, V.W. Turner, E.M. Bruner [eds.], University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1986, s. 143-145.

7/ W. Iser *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology*, John Hopkins University, Baltimore and London, s. xi. Gatunkowymi powinowactwami antropologii i literatury zajmowałem się w następujących pracach: *Czytanie kultury*, IEiAK, Łódź 1996 i *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004; zob. także W.J. Burszta, W. Kuligowski [red.] *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, Telgte, Poznań 2002.

8/ M. Kundera *Sztuka powieści*, przeł. M. Bieńczyk, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 35-36.

9/ Zob. J. Kmita *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985 oraz W. Burszta *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1986. Chodzi o program tzw. podmiotowej rekonstrukcji kultury, który zawsze w ostateczności sprowadza się do przedstawień językowo-kulturowych.

Ów pierwszy wymiar zagadnienia, który powyżej ledwie zasygnalizowałem, nie będzie przedmiotem mojej dalszej uwagi, choć z pewnością nie zniknie całkowicie. Teraz jednak pragnąłbym zająć się kwestią sygnalizowaną w punkcie drugim wstępnych uwag, a więc relacją najogólniej pojmowanych nauk o kulturze (dostarczających wiedzy o niej) i literatury. Rodzi się podstawowe pytanie: co są one w stanie zaproponować tradycyjnemu literaturoznawstwu? Nowy wgląd w świat literackich reprezentacji? Perspektywę uogólniającą to, co badania nad literaturą ujmuje głównie w kontekście krytyki estetycznej? Pytania to jak najbardziej aktualne w świetle niesamowitej kariery, jaką robią dzisiaj badania z kręgu studiów kulturowych (*cultural studies*), zawłaszczające kolejne obszary humanistyki. Najpierw tedy warto poświęcić nieco uwagi związkom między kulturą a literaturą, widzianym z owej szczególnej perspektywy, stwarzanej przez ideologicznie umotywowane studia kulturowe¹⁰. Uformuje to – mam taką nadzieję – odpowiedni kontekst dla dalszych rozważań, poświęconych wybranym aspektom antropologicznej refleksji nad literaturą, które zarówno dopełniają, jak i stoją w opozycji do totalizujących roszczeń kulturoznawczych.

Współczesne badania literaturoznawcze są polem rywalizacji odmiennych podejść i zainteresowań; rozciągają się one – jak zauważają Krzysztof Ziarek i Seamus Deane – od studiów kulturowych, poststrukturalizmu i dekonstrukcji, po feminizm, studia etniczne i krytykę postkolonialną¹¹. Co więcej, nawet w obrębie wymienionych podejść nie ma zgody co do podstawowych kwestii, co skutkuje ich hybrydalnością, a więc płynnością i heterogenicznością. Studia kulturowe, które zdają się „zagarniać”, albo może lepiej – włączać w swój obręb zarówno feminizm, jak i refleksję postkolonialną, od pewnego czasu „dyktują” jednak wyraźnie reguły gry na polu badań literackich. Rzecz w tym, iż pozostają one w zasadniczej opozycji wobec teorii literaturoznawczej, przede wszystkim wobec dominującej przez dwie dekady – krytyki poststrukturalistycznej. W miejsce rozważań nad uniwersalnością rozumu, decentracją podmiotu, sporów wokół znaczenia i referencyjności narracji, studia kulturowe proponują perspektywę całkowicie odmienną. Ich przedstawiciele wychodzą z założenia, że teoria literatury jest skażona grzechem

^{10/} Z pełną świadomością angielski termin *cultural studies* oddają za pomocą polskich „studiów kulturowych”, choć normą stało się ich identyfikowanie z najogólniej pojmowanym „kulturoznawstwem”, a nawet „kulturologią”. Polskie warianty badań realizowanych pod szyldem studiów o nazwie „kulturoznawstwo” pozostają jedynie w bardzo luźnym związku z brytyjskimi, amerykańskimi i australijskimi *cultural studies*; co więcej, wśród krajowych reprezentantów kulturoznawstwa wiedza o genezie i trajektorii rozwoju refleksji nad kulturą przez pryzmat podstawowych pojęć, takich jak władza, płęć kulturowa, rasa, państwo, naród, ideologia itp. jest stosunkowo niewielka. O ile się orientuję, w największym stopniu do założeń zachodnich studiów kulturowych nawiązują w Polsce badania z kręgu feminizmu i *gender*.

^{11/} K. Ziarek, S. Deane *Introduction*, w: *Future Crossings. Literature between Philosophy and Cultural Studies*, K. Ziarek, S. Deane [eds.], Northwestern University Press, Evanston 2000, s. 1.

elitarności i zdominowana przez ideologię estetyczną, zupełnie nie bierze zaś pod uwagę rzeczywistości kulturowej i społecznej praktyki. Aby zrozumieć rolę literatury, należy wyjść od objaśnień mechanizmów funkcjonowania kultury, zwłaszcza w świecie współczesnym. Literatura i teoria literatury nie są bytami autonomicznymi, ale uczestniczą w symbolicznej grze toczącej się we wszystkich sektorach produkcji kulturalnej. Chodzi o stosunki władzy, płci, rasy, klasy i nacjonalizmu. Tworzenie literatury to nie tyle kwestia kreacji artystycznej, ile jedna z możliwych dróg artykulacji istniejących relacji społecznych i dyskursywnych. W tym szerszym kontekście, jaki proponują studia kulturowe, sztuka – literatura przede wszystkim – staje się jedną z instytucji życia społecznego, stanowiąc przy tym „mniej” istotną część życia społecznego, wtórną wobec bardziej podstawowych zagadnień polityki, pracy i innych problemów społecznych, które zajmują szerokie masy ludzi¹².

Demistyfikacja ideologii estetycznej akademickiego literaturoznawstwa odbywa się na trzech głównych polach. Pierwsze z nich obejmuje przenicowanie niejawnych założeń, które leżą u podstaw hierarchizacji kultury na jej część „wysoką” i popularną, masową, „niską”. Drugie skupia badania nad rzekomą autonomicznością i niezaangażowaniem literatury; trzecie wreszcie – to studia nad uniwersalnością sądów estetycznych. Jonathan Culler, starając się traktować studia kulturowe bez uprzedzeń, jakie często towarzyszą pisaniu (bądź przemilczaniu) o proponowanym przez nie modelu badań, zapytuje wprost: co w ogóle w takim razie może łączyć literaturoznawstwo z wiedzą o kulturze? I uszczegóławia:

W jaki sposób oddziałują wytwory danej kultury? Jak w świecie różnorodnych i przenikających się nawzajem wspólnot, w sytuacji hegemonii państwa, dyktatury mediów i wielonarodowych korporacji, tworzy się i organizuje zarówno indywidualna, jak zbiorowa tożsamość kulturowa? [...] Czy wiedza o kulturze jest dziedziną na tyle obszerną, że nauka o literaturze zyska w jej ramach nowe perspektywy i świeżość spojrzenia? A może wiedza o kulturze zawłaszcza studia literaturoznawcze, niszcząc tym samym literaturę?¹³

Culler trafnie zauważa, że, wywodząc się z tradycji Hoggarta i Williamsa, współczesne studia kulturowe są rozdarte między dwoma biegunami interpretacji. Z jednej strony ich celem jest dowartościowanie kultury popularnej i wszelkich grup zmarginalizowanych, niejako „dopuszczenie” do głosu tych, którzy nie mieścili się w horyzoncie interpretacji elitarniej koncepcji wiedzy (także teorii literatury). Stąd badania kierują się ku problemom wielorakich sposobów kształtowania, doświadczenia i przekazywania tożsamości, zwłaszcza jeśli w grę wchodzi wspólnoty niestabilne albo mniejszościowe – etniczne, imigranckie, kobiece, gejowskie.

^{12/} Tamże, s. 5.

^{13/} J. Culler *Teoria literatury. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. M. Bassaj, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 55. Obawa przed destrukcyjnym wpływem studiów kulturowych na jakość refleksji teoretycznej w dziedzinie sztuki wyrażana jest powszechnie; zob. przykładowo T. Cohen *Ideology and Inscription. „Cultural Studies” after Benjamin, De Man, and Bakhtin*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Celem analiz jest w tym wypadku „chęć zaznajomienia się z tym, co odgrywa istotną rolę w życiu zwykłych ludzi, czyli z kulturą, przeciwstawioną kulturze estetów i akademików”¹⁴. W tle kryje się supozycja o istnieniu zasadniczego konfliktu między Kulturą a kulturami w liczbie mnogiej. Tak więc mamy ową Kulturę owych estetów i akademików, stanowiącą wzorzec estetyczny i etnocentryczne źródło osądzenia sztuki – kto posiada Kulturę, jest pełnoprawnym uczestnikiem wspólnoty znaczeń ocenianych jako wartościowe i składających się na Tradycję i Kanon. Wszelako jednak mamy społeczności, które są kulturami, tożsamość ich uczestników kształtuje się poza sferą legitymizowaną przez Kulturę. Wspólnoty mniejszościowe i niestabilne dysponują własnym literackim kanonem, który nie jest dostrzegany przez przedstawicieli Kultury, a jest on przecież zapisem doświadczeń i źródłem budowania odmiennych tożsamości, konkurencyjnych wobec głównego nurtu Kultury.

Studia kulturowe nawołują, aby teoria literatury uwzględniała nie tylko najróżniejsze formy literackie, ale także odmienne doświadczenia kulturowe. W ten sposób dokonuje się jednak zabiegu polegającego na zrównaniu tego, co kulturalne, z tym, co kulturowe. Każda kreacja literacka, niezależnie jakbyśmy ją oceniali na gruncie kryteriów estetycznych Kultury, jest wyrazem „kultur”, w obrębie których pojawia się i funkcjonuje. Culler przytomnie pyta: „W wypadku takich utworów ze szczególną siłą następuje pytanie o to, do jakiego stopnia literatura stwarza kulturę, którą rzekomo wyraża bądź reprezentuje. Czy kultura jest raczej skutkiem owych reprezentacji niż ich źródłem albo przyczyną?”¹⁵. Nie ma jasności w tym względzie i czytając pisma przedstawicieli *cultural studies* znajdziemy argumenty przemawiające za oboma wariantami odpowiedzi. Powrócę jeszcze do tej kwestii w drugiej części niniejszych rozważań.

Z drugiej strony przedstawiciele studiów kulturowych, którzy niemal bez wyjątku odwołują się do różnie pojmowanej tradycji Marksowskiej, z uporem śledzą mechanizmy kształtowania i manipulacji ludźmi za pośrednictwem ideologii kultury¹⁶. Nie będę bliżej omawiał tego zagadnienia zadowalając się odesłaniem do literatury¹⁷. W tym wypadku nie chodzi już jednak o kulturę elitarną (Kulturę), ale o kulturę popularną, ujmowaną w nieco tylko zmodyfikowanej tradycji Adorna. Istotnie, studia kulturowe nieustannie rozdarte są między skłonnością do rozpatrywania kultury jako zbioru kodów i praktyk, które mają odwoznić ludzi od tego, co ich naprawdę interesuje a pragnieniem odnalezienia w kulturze popularnej autentycz-

14/ J. Culler *Teoria literatury...*, s. 57.

15/ Tamże, s. 61.

16/ Zob. F. Inglis *Culture*, Polity Press, Cambridge 2004.

17/ D. Strinati *Wprowadzenie do kultury popularnej*, przeł. W.J. Burszta, Zysk i S-ka, Poznań 1998; F. Mulhern *Culture/Metaculture*, Routledge, London and New York 2000; D. Pels *Privileged Nomads. On the Strangeness of Intellectuals and the Intellectuality of Strangers*, „Theory, Culture & Society” 1999 vol. 1, s. 63-86.

nej ekspresji. W pełni dotyczy to badań nad literaturą. W ich wyniku doszło do rozszerzenia kanonu literackiego, który w optyce studiów kulturowych – jak pisalem wcześniej – reprezentuje przede wszystkim najróżniejsze doświadczenia kulturowe. Niekiedy wręcz pisze się, że rozszerzenie kanonu literackiego ma na celu podważenie imperialistycznych roszczeń wielkiej literatury euroamerykańskiej i, tym samym, zrelatywizowanie kryteriów estetycznych do konkretnych kultur, w ramach których powstaje literatura spoza głównego nurtu Kultury.

Podobne stanowisko, na pierwszy rzut oka, powinno być bliskie antropologii kultury, której naczelnym imperatywem jest kontekstualizowanie zjawisk i auto-refleksyjność, a więc te cechy, które bez trudu odnajdziemy wśród adeptów studiów kulturowych. Jednak mimo pewnych podobieństw antropologiczna refleksja nad literaturą jest czymś odmiennym od silnie zideologizowanych i heterogenicznych analiz kulturoznawczych. Nie wynika to jedynie z bratobójczej walki o zasięg i popularność, jaką antropologowie toczą z głównym akademickim rywalem¹⁸, ale ma głębsze podłoże.

Jak w *Local Knowledge* zauważył Clifford Geertz, antropologia coraz chętniej włącza się do dyskusji o sztuce w taki sposób, iż jej terminologia i koncepcje wiążą się z kwestiami kultury, którym sztuka może służyć, odzwierciedlać je, wystawiać na próbę, opisywać, lecz których sama przez się nie tworzy. Szczegółość antropologicznego dyskursu na temat sztuki bierze się z połączenia energii sztuki z ogólną dynamiką ludzkiego doświadczenia¹⁹. To, co antropologia może zaproponować literaturze i literaturoznawstwu, to społeczna historia wyobraźni, w tym także – wyobraźni moralnej. Co więcej, jest to historia wyobraźni naznaczona piętnem nieustannej konfrontacji odmiennych form życia, a co za tym idzie – także odmiennych form wrażliwości estetycznej. W przeciwieństwie do studiów kulturowych, antropologiczne spojrzenie na literaturę proponuje perspektywę, którą nazwałbym metakulturową. Jest ona użyteczna i – śmiem twierdzić – odsłania wiele niejawnych aspektów twórczości literackiej, zwłaszcza wówczas, kiedy wchodzące w grę pisarstwo bezpośrednio dotyczy tematu kształtowania tożsamości w świecie będącym pokłosem demograficznych przemian postkolonialnych, a dzisiaj – bytowania w świecie wielokulturowości.

W sposób oczywisty literatura postkolonialna jest jednym z głównych narzędzi artykułowania problemów natury przede wszystkim kulturowej²⁰, jest autorefleksyjna i skupiona na tematach, które skądinąd są przedmiotem uważnego na-

18/ Zob. ciekawą wymianę argumentów między antropologami i „kulturoznawcami” w: *Anthropology and Cultural Studies*, S. Nugent, C. Shore [eds.], Pluto, London 1997.

19/ C. Geertz *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York 1983, zwłaszcza rozdziały *Found in Translation: On the Social History of the Moral Imagination* oraz *Art as a Cultural System*.

20/ Zob. B. Ashcroft *The rhizome of post-colonial discourse*, w: *Literature and the Contemporary. Fictions and Theories of the Present*, R. Luckhurst, P. Marks [eds.], Longman, London 1999, s. 113.

mysłu antropologicznego. Ma więc rację Dorota Kołodziejczyk, iż „W tym postkolonialnym duchu antropologia jawi się jako nieco przewrotny partner wyobraźni literackiej”, z kolei współczesna literatura „angażuje się w pytania pozornie typowe dla antropologii – o kulturową tożsamość i autentyczność kultury, o różnicę między egzotyką a innością, o zaprawę scalającą konstrukcje społeczne; wreszcie o to, kto mówi i kto ma prawo mówić w imieniu innego, reprezentować inność, określać swój przedmiot badań jako inność”²¹. Uogólniając, powiedziałbym nawet, że nieodłączna triada pojęciowa, która towarzyszy pisarstwu postkolonialnemu, to kultura – język – tożsamość. Odnosi się to także do wyrosłej z postkolonializmu literatury, którą skłonny byłbym nazwać „wielokulturową”, o czym później. W ramach moich rozważań skupię się wyłącznie na literaturze anglojęzycznej; jest ona najbogatsza, powszechnie rozpoznawana i – wbrew temu co w latach 80. XX stulecia napisał Fredric Jameson – dostarcza przyjemności.

Jedną z matryc organizujących myślenie o kulturowym obrazie świata jest opozycja między centrum i peryferiami. Kultura europejska była zawsze kulturą podróżowania i zawłaszczania peryferii. W *Jądrze ciemności* Marlow wyznaje:

Zdobywanie ziemi – polegające przeważnie na tym, że się ją odbiera ludziom o odmiennym cerze lub trochę bardziej płaskich nosach – nie jest rzeczą piękną, jeśli się w nią wejrzy zbyt blisko. Odkupia ją tylko idea, idea, która tkwi w głębi; nie sentymentalny pozór, tylko idea; i altruistyczna wiara w tę ideę – coś, co można wyznawać i bić przed tym pokłony, i składać ofiary.²²

O jaką ideę tutaj chodzi? Nie zapominajmy – gdy Conrad pisze *Jądro ciemności* jest koniec dziewiętnastego stulecia, imperializm i kolonializm są w pełnym rozkwicie, cywilizowany Zachód nie ma wątpliwości, iż niesie swym podbitym peryferiom naukę i wiarę prawdziwą, bo taka jest jego historyczna misja. Idea podporządkowywania sobie nowych terytoriów jest swoistym posłannictwem. Kiedy Marlow powiada, że w czasach jego dzieciństwa wiele jeszcze było białych plam na mapie, nie co innego ma na myśli tylko fakt, że nie stanęła tam jeszcze stopa białego zdobywcy, że jeszcze nie wiedział Zachód, jakie korzyści przyniesie poznanie kolejnego skrawka ziemi, który będzie odtąd „na zawsze” na mapie, bo w orbicie wpływów i oddziaływania uniwersalnej cywilizacji. Marlow wie wprawdzie doskonale, że owe puste miejsca na mapie tak naprawdę puste nie są, gdyż żyją tam jacyś „dzicy”, jacyś „ludożercy”, zatopieni w mrocznych obyczajach, niezrozumiali i nieprzeniknieni w swej odmienności na poły zwierzęcej, ale one jeszcze nie są częścią Imperium Brytyjskiego, one mogą zaistnieć jedynie w spotkaniu z centrum – z jego potęgą. Na razie jednak jest to świat widziany jako „przestwór,

^{21/} D. Kołodziejczyk *Antropologiczne fabulacje – hybryda, tłumaczenie, przynależność we współczesnej powieści anglojęzycznej*, w: *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, W.J. Burszta, W. Kuligowski [red.], Telgte, Poznań 2002, s. 68.

^{22/} J. Conrad *Jądro ciemności*, przeł. A. Zagórska, w: *Opowieści wybrane*, PIW, Warszawa 1952, s. 9.

gdzie panuje mrok”, w którym jedynymi punktami orientacyjnymi dla przybysza są „rzeki i jeziora, i nazwy”²³. Nie ma tam jednakże kultury, ta dopiero zostanie przywieziona, a jej „wprowadzanie” znaczone będzie krwią i cierpieniem pielgrzymów z centrum świata, świata jasności, rozumu i racjonalnej wiedzy. Cierpienia dzikich będą jedynie wynikiem ich przesądów, niewiedzy i oporu w przyjmowaniu cywilizacji, a tym samym w stawaniu się częścią realnej historyczności.

Imperialne centrum przynosi wszystko, co potrzebne, aby świat mroku stał się jedynie peryferiami naszego świata, naszą strefą wpływów, krok po kroku kształtowaną na wzór centrum. Ten proces, którego początek wyznacza symbolicznie data 1492, polega najpierw na nadawaniu nazw nowo podbijanym terytoriom: „Aby coś posiadać, trzeba najpierw to nazwać”²⁴. W efekcie takiej znaczeniowoczej działalności „odbiera” się wszakże język tubylcom, mieszkańcom peryferii. Odbiera tożsamość i język, który zdolny jest ją kształtować jako harmonijną całość, o czym przekonywała cała dwudziestowieczna antropologia kultury.

O ile w roku 1800 Zachód posiadał jako „swoje” 30-35 procent powierzchni ziemi, to w roku 1878 proporcja ta wynosiła już 67 procent, a zatem na koncie „ma” przybywało rocznie 83 tysiące mil kwadratowych. Lecz to jeszcze nie koniec. W chwili wybuchu I wojny światowej przyrost terytoriów wynosił już rocznie 240 tysięcy mil. Prawie 85 procent ówczesnej ziemi były to kolonie, protektoraty, dominia, wspólnoty i terytoria zależne, w obrębie których reguły były jasne: biały Europejczyk rządzi, a wszyscy inni są jego poddaniymi, jeśli zaś nawet partnerami – to zawsze jako co najwyżej „bracia mniejsi”²⁵.

O ile teoretyczna idea imperializmu jako dominacji metropolitalnego centrum nad jego peryferyjnymi terytoriami znajdowała swój praktyczny wyraz w kolonialnym procesie ich zasiedlania i „nawracania” na porządek europejski, o tyle coś, co możemy nazwać imperializmem intelektualnym, przybierało o wiele subtelniejsze formy i miało swoją własną historię, nie zawsze współbieżną z tym, co stanowili imperialni prawodawcy. Polityczna, historyczna i technologiczno-naukowa dominacja Zachodu nad „resztą” świata wymagała czegoś, co stanowiłoby jej ideologiczną rękojmię i podporę. Stały się nimi teoria wiedzy i epistemologia, królestwa poznania. Towarzyszyła im literatura jako artystyczne świadectwo konfrontacji centrum i peryferii oraz główne medium budowania tożsamości Zachodu w zetknięciu z innością.

Kiedy system kolonialny rozsypał się ostatecznie, dotychczasowe peryferie z kulturowego punktu widzenia przedstawiały obraz hybrydalny. Budowanie własnej państwowości to jeden problem, odwołanie się do własnej tradycji, która nie była by skażona brytyjskością, i która byłaby w stanie wypełnić czy też przerzucić po-

23/ Tamże, s. 11.

24/ J. Attali *1492*, przeł. E. Bąkowska, M. Pilot, H. Igalson-Tygielska, Czytelnik, Warszawa 1992, s. 247.

25/ Por. E.T. Said *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf, New York 1993, s. 8.

most między przeszłością i przyszłością peryferii, to kwestia odrębna. To ona jednak stała się naczelnym tematem refleksji literackiej pisarzy, którzy mieli pełną świadomość, że piętno kolonializmu na stałe wpisało się w świadomość kolonizowanych. Stąd główne tematy, natrętnie powracające w pisarstwie Naipaula czy Rushdiego, to transgresja, pogranicze, bycie (antropologicznie się wyrażając) *between and betwixt*, podwójna lojalność, wybory światopoglądowe, rasizm. Co więcej, twórczość tego nurtu, równoległe z naukowo-ideologiczną refleksją postkolonialną, odrzuca postrzeganie świata na zasadzie binarnych opozycji – „my” i „oni”, centrum i peryferie, dobro i zło itd. Również literatura wielokulturowości, wyrosła w postkolonialnego pnia, ale reprezentująca już następne pokolenie tubylców-imigrantów zamieszkujących Anglię i Stany Zjednoczone, powraca do tych zasadniczych wątków poszukiwania bardziej złożonych i niejednoznacznych wyznaczników kulturowej przynależności.

Status literatury postkolonialnej²⁶ jest o tyle paradoksalny, że jest to literatura z wyboru, i konieczności zarazem, pisana w języku angielskim. Z wyboru, bo dzięki pisaniu w języku międzynarodowym dociera się do szerokiego grona odbiorców – „ich” i „nas” w równej mierze. Z konieczności, jako że domem pisarstwa postkolonialnego jest język imperialny, jedyny uniwersalny, o walorze integrującym rozproszone, hybrydalne tożsamości mieszkańców peryferii. Zarówno tych, którzy zostali na miejscu i próbują na nowo się samookreślić, jak i tych, którzy wyruszyli całymi rodzinami w podróż do centrum, aby tam rozpocząć życie „na krawędzi” dawnego i nowego. Jak przenikliwie zauważył Jacques Derrida:

Mam tylko jeden język i nie jest to mój język [...]. Dostrzegasz więc od razu źródło moich cierpień, które ten język na wskroś przenika, oraz miejsce moich namiętności, pragnień, modlitw, kierunek moich nadziei. Ale nie powinienem, nie powinienem właściwie mówić o przenikaniu i miejscu. Bo to n a s k r a j u francuszczyzny, wyłącznie tam, ani w niej, ani poza nią, na niedostrzegalnej linii jej brzegu, zastanawiam się, od zawsze i stale, czy można kochać, zażywać rozkoszy, modlić się, zdychać z bólu, czy po prostu zdychać w innym języku lub nie mówiąc o tym nikomu, nie mówiąc wręcz w ogóle.²⁷

Proza spod znaku Naipaula i Rushdiego oddaje doświadczenia jednostek wykorzenionych, zmagających się z niedostępnością dziejów, nie potrafiących zbudować z przeszłości spójnej narracji, cierpiących z powodu – aby znów przywołać Derridę – braku stałego wzorca tożsamości dla *ego* we wszystkich jego wymiarach kulturowych i językowych²⁸. Już w 1965 roku Naipaul zauważył, że w Indiach

26/ Właściwie powinno się pisać o „literaturach postkolonialnych” zważywszy, iż jest ona tworzona w różnych językach byłych imperiów – angielskim, francuskim, holenderskim, hiszpańskim i portugalskim. W tym szkicu zajmuję się jednak – jak zapowiadałem – tylko zasadniczymi cechami angielskojęzycznej prozy z tego nurtu.

27/ J. Derrida *Jednojęzyczność innego czyli proteza oryginalna*, przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998 nr 11-12, s. 26.

28/ Tamże, s. 97.

Zachodnich „wszyscy szukają tożsamości”, że czują się „obcy dla samych siebie”, a przodują w tym pisarze, jak choćby R.K. Narayan²⁹. To jednak Naipaul w najszerszym zakresie uczynił z tożsamości centralny temat swoich powieści i zbiorów esejów, pokazując, jak beznadziejnie jest on pogmatwany i nierozstrzygalny w wypadku mieszkańców byłych kolonii brytyjskich. Jego proza antycypuje o dwie dekady późniejszą debatę w obrębie studiów kulturowych nad problemem „kto potrzebuje tożsamości i jakiej?”³⁰. Dla Naipaula tożsamość, jak się rzekło, to powracający motyw, ciągle na nowo ujmowany z kolejnej perspektywy i w odmiennych gatunkach literackich, najszerzej podjęty z pewnością w *An Area of Darkness*, *The Enigma of Arrival*, i znów zredefiniowany w jednej z ostatnich książek – *Reading and Writing*³¹. Wymienione książki składają się na rodzaj metanarracji na temat „Brytyjskości”, języka, tożsamości, przynależności terytorialnej i granic wyobraźni, w obliczu których staje pisarz – Hinduś z Trynidadu. W *The Enigma of Arrival*, szukając własnych korzeni, narrator „przegląda” się najpierw w tradycji wielkiej prozy angielskiej, ale ani Forster, ani Ackerley, ani Kipling nie są w tym wypadku pomocni, gdyż „aby cokolwiek napisać, muszę najpierw jasno określić się wobec samego siebie”³². Ale jak to zrobić, skoro odbyło się realną podróż z peryferii zapomnianej przez Boga wyspy do centrum Starego Świata, mitycznego Londynu? Narrator podejmuje próbę „ukorzenia” się w angielskim krajobrazie i jednocześnie próbuje pisać książkę – *The Enigma of Arrival* – osobistą historię, w której pisarz definiuje samego siebie, kształtuje tedy tożsamość podmiotową dzięki literackim eksperymentom, a nie osobistym przypadkom. O ile na początku powieści narrator i pisarz są dwiema osobami, z których każda, niejako na własną rękę, zmagają się z dylematem przynależności, o tyle na końcu powieści i przy końcu ży-

29/ Zob. V.S. Naipaul *Images*, w: *Critical Perspectives on V.S. Naipaul*, R.D. Hammer [ed.], Heinemann, London 1979, s. 26-27.

30/ Zob. S. Hall *Introduction: Who Needs Identity?*, w: *Questions of Cultural Identity*, S. Hall, Paul du Gay [eds.] Sage, London 1996, s. 1; zob. także artykuł: D. Waldner, „How is it going, Mr Naipaul?” *Identity, Memory and the Ethics of Post-Colonial Literatures*, „Journal of Commonwealth Literature” nr 3:2003, s. 5-18. Autor stawia tam tezę, że rozważania nad „decentracją podmiotu” najpierw pojawiły się wśród pisarzy postkolonialnych, a dopiero w drugiej kolejności u krytyków i teoretyków kultury. W pełni zgadzam się z tą diagnozą, która obejmuje także antropologię kultury, „uwrażliwioną” na problem tożsamości *under erasure* bezpośrednio przez pisma i powieści postkolonialne.

31/ V.S. Naipaul *An Area of Darkness*, Penguin Books, London 1968; tenże *The Enigma of Arrival: A Novel in Five Sections*, Penguin, Harmondsworth 1987; tenże *Reading & Writing: A Personal Account*, New York Review of Books, New York 2000. Najnowsza powieść Naipaula to *Magic Seeds*, Knopf, New York 2004. kontynuacja *Half a Life* (polskie wydanie: *Pół życia*, przeł. M. Fedyszak, Noir sur Blanc, Warszawa 2004.

32/ V.S. Naipaul *The Enigma...*, s. 140-141.

cia obu bohaterów, godzą się oni jednocześnie, że przyjdzie im żyć na dobre w dwóch światach. To, co spaja obie rzeczywistości – tę utraconą, źródło melancholijnych westchnień, i tę, w której nigdy się na dobre nie zadomowią – jest język i kształtowana na jego gruncie wrażliwość, która musi się wyrażać w narzuconym przecież systemie symbolicznym.

Drugą obsesją literatur postkolonialnych jest temat domu, jakby materialnego znaku wspomnianego wcześniej zakorzenia w lokalności, *residuum* pamięci. Jak zauważył Jerzy Jarniewicz:

Naipaula wyraźnie pasjonuje temat domu, przy czym pisarz snuje opowieści nie tylko o jego poszukiwaniu i budowaniu, ale też o odchodzeniu od domu i rodziny [...] Bez cienia nostalgii i sentymentalizmu, opisuje podejmowane przez powieściowych bohaterów próby poszukiwania własnej tożsamości i ucieczki przed tożsamością im narzuconą, uznając, że los Hindusa jest losem wędrowca, skazanego na wieczną tułaczkę.³³

Weźmy jedną z wcześniejszych powieści Naipaula, *Dom pana Biswasa*³⁴. Ta stonkowo prosta historia kolejnych „domów” budowanych przez głównego bohatera najczęściej bywa odczytywana metaforycznie jako paradygmaticzna i transhistoryczna reprezentacja Domu. Czytelnik miałby zatem interpretować kolejne inicjatywy Biswasa jako realizację uniwersalnej, ogólnoludzkiej potrzeby posiadania tego najmniejszego *orbis interior*, dzięki któremu – jak mówią właśnie Francuzi – jest *chez soi*, u siebie, ze swoimi, odgradzony od zewnętrznego, zawsze groźnego świata „za murem domostwa”. Jednakże, jak sugeruje Homi K. Bhabha³⁵, istnieje podstawowa różnica między domem pana Biswasa a ideą domu jako takiego, do której może odwołać się czytelnik. Ten dom nie jest metaforą, nie jest reprezentacją wszelkich rzeczywistych i potencjalnych domów, ale powinien być odczytywany metonimicznie, jako część złożonej sekwencji domów, które definiują całą powieść. Kiedy podążymy tropem metonimicznym, to nie idea Domu jest ważna, ale kolejne domy wiejskiego i świeżo urbanizującego się Trynidadu. Metonimiczne odczytanie kieruje uwagę odbiorcy ku konkretnym różnicom między domami na tej wyspie a domami w innych częściach świata, a ponadto, co może nawet istotniejsze – zwraca uwagę na odmienny stosunek i związki, jakie ludzi w różnych miejscach łączą z własnymi domami. Podobny wątek „kolejnych udomowień” bohatera, tym razem Hindusa w jednym z państw afrykańskich, podejmuje Naipaul w innej powieści, *Zakręt rzeki*³⁶.

33/ J. Jarniewicz *Nieustająca wędrownka Naipaula*, w: V.S. Naipaul *Pół życia...*, s. 16.

34/ V.S. Naipaul *Dom pana Biswasa*, przeł. K. Orłowski, Noir sur Blanc, Warszawa 2002 (oryginał ukazał się w roku 1961).

35/ H.K. Bhabha *Representation and the Colonial Text: A Critical Exploration of some Forms of Mimeticism*, w: *The Theory of Reading*, F. Groversmith [ed.], Harvester, Brighton 1984, s. 114-116.

36/ V.S. Naipaul *Zakręt rzeki*, przeł. M. Zborowska, Noir sur Blanc, Warszawa 2002.

Bhabha i inni autorzy głośnej książki *The Empire Writes Back*³⁷ twierdzą, że metonimiczna inskrypcja lokalnych różnic powoduje, niż proza postkolonialna wymyka się uniwersalnym, metaforycznym interpretacjom literaturoznawczym. Te książki winny być czytane w kontekście realnego świata, do którego odnoszą się konstrukcje rzeczywistości przedstawionej. Jest to na pewno słuszny trop, ale nie znaczy to wcale, że dla wszystkich twórców literatury omawianego kręgu metafora „jest zawsze imperialna”. Mac Fenwick w doskonałej analizie *Dzieci północy* Salmana Rushdiego³⁸ pokazuje, że dychotomia metafora/metonimia nie zawsze się sprawdza³⁹. Książka jest zbudowana na serii metafor, a sam narrator przedstawia się jako metaforyzacja Indii i ich najnowszej historii. Nie brakuje tu jednak zachęty do podjęcia tropu rozumienia metonimicznego, z tym wszakże, że metafora i metonimia, nieomal jak w teorii strukturalistycznej, nieustannie się przeplatają. I tak w księdze pierwszej *Dzieci północy* mamy prześcieradło z wyciętym w nim niewielkim otworem, przez który dziadek narratora, doktor Aadam Sinai, „bada” Naseem, pacjentkę z dobrego hinduskiego domu, która później zostanie jego żoną. Rozpostarty przez dwie służące kawałek płótna skrywa osobę, a Sinai przy okazji wizyt, i kolejnych dolegliwości, „poznaje” inny fragment ciała Naseem, nigdy zaś nie widzi całej postaci. Mimo to zakochuje się w owej „całości”, poznanej dzięki metonimicznym fragmentom. Dopiero kiedy ujrzy Naseem w całej krasie, już przed ślubem, przekona się, jak bardzo mylił się, stwarzając sobie wyidealizowany obraz wybranki.

„Segmentowy” romans Aadama i Naseem jest – zdaniem krytyków – metaforą tworzenia się narodowej tożsamości Hindusów w pierwszej połowie XX wieku⁴⁰. Naseem to „Matka Indie”, Aadam to postać Anglo-Hindusa, który zostaje uwiedziony metonimicznie przez Bharat Mata, ich małżeństwo to metafora odzyskania Niepodległości, a późniejszy zawód Aadama co do słuszności wyboru obrazuje Indie po okresie euforii, kiedy pojawia się niezadowolony z tego, co tak niedawno dopiero się odrodziło – mozolnie budowanej narodowej tożsamości.

Literatura postkolonialna wyraźnie dzieli się na dwa nurty. Dla części pisarzy kwestia związków kultury, języka i tożsamości to problem dawnych peryferii, dziś pozostawionych własnemu losowi. Ale przecież postkolonializm to także niebywale w dziejach przemieszczenie ludności z peryferii do centrum, metropolitalnego centrum dodajmy. To tutaj dorasta kolejne pokolenie imigrantów, to tutaj narodziła się proza inspirowana wielokulturowością europejską

37/ *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, B. Ashcroft, G. Griffith, H. Tiffin [eds.], Routledge, London 1989.

38/ S. Rushdie *Dzieci północy*, przeł. A. Kołyszko, Czytelnik, Warszawa 1989.

39/ M. Fenwick *Crossing the Figurative Gap: Metaphor and Metonymy in Midnight's Children*, „Journal of Commonwealth Literature” 2004, 3, s. 45-68.

40/ Zob. J.M. Kane *The Migrant Intellectual and the Body of History: Salman Rushdie's „Midnight's Children”*, „Contemporary Literature” 1996, 1, s. 109 i nast.

i amerykańską. Na literackim firmamencie Wielkiej Brytanii pojawiły się nazwiska Hanifa Kureishi, Moniki Ali, Zadie Smith, Hari Kunzru⁴¹, a w USA – Bharati Mukherjee, Meeny Alexander, Ginu Kamani, Anity Rau Badami i wiele innych⁴². Większość z piszących kobiet i mężczyzn to osoby o podwójnej tożsamości, dzieci mieszanych małżeństw „centralno-peryferyjnych”. Stąd oczywiste, że głównym tematem pisanych w duchu wielokulturowości książek jest nasza triada: kultura – język – tożsamość, z tą jednak różnicą w porównaniu z klasyczną literaturą postkolonialną, że temat ten dotyczy już wyłącznie życia w środowisku imigranckim Europy i USA. Kraj rodzinny dziadków i rodziców, dla obecnego pokolenia jest równie egzotyczny, jak egzotyczne dla jego przodków były realia metropolitalne. Główny problem dzisiaj to pytanie o granice asymilacji i granice budowania odrębności w świecie konkurencyjnych systemów wartości, ledwie skrywanego rasizmu i walki bagażu tradycji (i języka) z realiami społeczeństw postindustrialnych.

Białe zęby, debiutancka powieść Zadie Smith, opowiada o świecie, w którym powoli zanikają zarówno lęki imigrantów przed utratą własnej tożsamości w nowym środowisku, jak i lęki „tubylców”, obawiających się, że nowi obywatele z dawnych brytyjskich kolonii doprowadzą do ostatecznej destrukcji „starej, dobrej Anglii”. O ile Salman Rushdie, Ben Okri, Timothy Mo czy Hanif Kureishi pisali o środowiskach emigrantów pakistańskich, afrykańskich, chińskich czy jamajskich jako zamkniętych środowiskach, u Zadie Smith roztapiają się one w jednej, wielokulturowej społeczności. Pisarka przekonująco argumentuje, iż „wszyscy jesteśmy mieszkańcami”, a człowiek współczesny nie musi być zakorzeniony w tradycji, zamiast korzeni ma nogi, na których przemierza świat – fizycznie i imaginacyjnie przemieszczając się po różnych tradycjach. Trzeba znać własną historię, ale nie być jej niewolnikiem, tylko wówczas można osiągnąć dwa cele – pozostać elementem wielokulturowej mozaiki i jednocześnie zintegrować się ze społeczeństwem demokratycznym. Jak słusznie dostrzegł Paweł Goźliński, *Białe zęby* wprost podają formułę leku na ksenofobię:

Jedna z bohaterek zrobiła karierę jako autorka poczytnych książek o uprawianiu domowych roślin. Pisze w jednej z nich, że panujące bardzo długo w przydomowych ogródkach monogamie, czyli hodowle oparte na jednym gatunku, podatne były na choroby i wymieranie. Ona poleca ksenogamię – mieszanie obcych, na pozór niemających ze sobą

41/ Zob. H. Kureishi *Budda z przedmieścia*, przeł. M. Olejniczak-Skarsgård, Zysk i S-ka, Poznań 1998; Z. Smith *Białe zęby*, przeł. Z. Batko, Znak, Kraków 2002; też *Łowca autografów*, przeł. Z. Batko, Znak, Kraków 2004; H. Kunzru *Impresjonista*, przeł. D. Stadnik, Muza, Warszawa 2002; też *Transmisja*, przeł. D. Stadnik, Muza, Warszawa 2004; M. Ali *Brick Lane*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

42/ Zob. H. Grice „Who speaks for us?” *Bharati Mukherjee’s fiction and the politics of immigration*, „Comparative American Studies” 2003, 1, s. 81-96.

nic wspólnego gatunków. U Zadie Smith lekiem na ksenofobię jest właśnie ksenogamia, nieustanne krzyżowanie, w którym gubi się lęk i gubi się przemoc.⁴³

Antropologiczne czytanie literatury postkolonialnej i wielokulturowej polega tedy nie na jej realistycznej percepcji, ale na ciągłym „wpisywaniu” jej w kulturowy obraz świata współczesnego. Ta literatura – jak napisał Geertz o sztuce w ogóle – wiąże się z kwestiami kultury, odzwierciedla je, wystawia na próbę i opisuje. Antropolog może „podpowiadać” tropy interpretacyjne, które uważa za istotne – czy to będzie opozycja centrum–peryferie, czy zjawisko hybrydalności współczesności, czy wreszcie obraz kultury jako „targowiska wartości”. Pamiętajmy, że człowiek i świat są powiązani niczym ślimak i jego muszla, literatura, o której bardzo skrótowo traktował niniejszy tekst, dowodzi tej prawdy, stąd też pewnie bierze się jej żywotność i atrakcyjność. Ale antropologia pozwala także w zmienności świata (kultury) dostrzec ciągłą obecność podstawowych tematów egzystencjalnych, obsesji i lęków, które zawsze ogniskują się wokół tematu języka i tożsamości, sil napędzających rytm życia w kulturze i rytm literackiej kreacji.

^{43/} *Białe zęby* Zadie Smith,
<http://serwis.gazeta.pl/ksiazki/2029020,19970,1124610.html>