ISSN: 0076-1435 DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud102.2018.08 Lud, t. 102, 2018

II. ARTYKUŁY

Anna Wieczorkiewicz
awieczor2002@yahoo.com
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

SMUTNA LEKTURA. GEOGRAFICZNO-KULTUROWY TRÓJKĄT LÉVI-STRAUSSA

A sad reading. Lévi-Strauss's geographical-cultural triangle

Streszczenie: Autorka podejmuje się reinterpretacji klasycznej książki, wpisującej się w kanon kształcenia antropologów, a jednocześnie czytanej jako zapis wspomnień z terenu: *Smutku tropików* Lévi-Straussa. Dowodzi, że w sposobie, w jaki dokonuje się w niej narracyjna ewokacja sensów uobecnia się teoria strukturalna. Klucza do odczytania tekstu dostarcza trójkąt kulinarny – koncepcja zaczerpnięta przez Lévi-Straussa z lingwistycznego ujęcia systemu fonologicznego. W „Smutku tropików" Brazylia, Europa i Indie współtworzą trójkąt analogiczny do tego, który tworzyło surowe warzone i zepsute w trójkącie kulinarnym. Ten układ widoczny jest w sposobie repartycji znaczeń i wartości. Pobyt w Indiach, poczynione tam obserwacje i notatki mogły zasymulować proces tworzenia wspomnieniowej książki.
Słowa kluczowe: Claude Lévi-Strauss, „Smutek tropików", strukturalizm, trójkąt kulinarny, Brazylia, Indie.
Abstract. The author reinterprets the classic anthropological book, , also read as a record of memories from the field: *Tristes Tropiques* by Lévi-Strauss. She argues that the discussed narrative on meanings is the evocation of the structural theory. The culinary triangle – a concept borrowed by Lévi-Strauss from the linguistic study of phonological systems – is the key to read the book. The triangle linking Brazil, Europe and India in *Tristes Tropiques* is analogous to the one involving three types of food: raw, cooked and rotten. Lévi-Strauss' stay in India, observations and notes taken there could influence the process of writing a memoir book.
Keywords: Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, structuralism, culinary triangle, Brazil, India.

W roku 1955 Claude Lévi-Strauss opublikował *Tristes Tropiques*. Polski przekład autorstwa Anieli Steinsbergowej, zatytułowany *Smutek tropików* ukazał się stosunkowo niedługo po tym wydarzeniu, w roku 1960, w PIW-owskiej serii Rodowody Cywilizacji – i od razu stał się książką niezwykle cenną. Polowano na nią w antykwariatach, pożyczano sobie nawzajem z pewną obawą, czytano z zapałem, widząc w niej nadzieje na poszerzenie horyzontów myślenia. Dość szybko stała się źródłem odwołań i cytatów. Pozycję tę zachowała przez lata – sięgały po nią kolejne pokolenia kształcących się humanistów. Dla etnologów i antropologów była – i jest dalej – niezbywalnym elementem myślowego instrumentarium. Tworzyła też idylliczne wyobrażenie etnograficznej pracy terenowej, płynnie przechodzącej w przygodę (choć jej autor w myśl dzisiejszych kryteriów byłby – mówiąc oględnie – kiepskim terenowcem[1]). Z biegiem czasu niekwestionowalne cytaty zmieniały się w poręczne toposy, rzadko poddawane reinterpretacji. Moja dzisiejsza lektura tej książki podszyta jest poczuciem pewnego smutku. Bierze się on z poczucia utraty znaczeń, wyciekających z tekstów, które osiągają status dzieł klasycznych – smutku, który w pewien sposób bliski jest takiemu, o jakim mówił Lévi-Strauss, wspominając tropiki. Mam przekonanie, że dzisiejsze pomysły na wykorzystanie zakrzepłych w toposy myśli, redukują sens zawarty w tej książce. Tymczasem w sposobie, w jaki dokonuje się w niej narracyjna ewokacja sensów, w dość zaskakujący sposób uobecnia się teoria strukturalna. Ta obecność nie jest oczywista na pierwszy rzut oka, jednakże uważna lektura podsuwa przypuszczenie, że to właśnie teoria strukturalna uruchamia narrację i nadaje jej kierunek. Odczytanie, które chcę tu zaproponować stanowi zatem przyczynek do charakterystyki projektu strukturalistycznego, który ustanawiał Lévi-Strauss. Zawiera też refleksję nad procesem tworzenia tekstu jako wehikułu myśli.

Dwie podróże

Antropologiczno-potoczna wyobraźnia zwykle lokuje Lévi-Straussa w Paryżu, w Nowym Yorku – i oczywiście w Brazylii. Portrety Indian

[1] Zob. np.: „Jego wyprawy do Amazonii przypominały raczej ekspedycje, które w rozwoju zarówno brytyjskiej, jak i francuskiej tradycji antropologicznej stanowiły pod względem chronologicznym ogniwo pośrednie między antropologią »gabinetów« a długookresowymi badaniami terenowymi" (Parkin 2007: 235-236).

południowoamerykańskich, zamieszczone w *Smutku tropików*, opisy ich obyczajów i lokalnej przyrody zapadają w pamięć tak, że łatwo zapomnieć o tym, że pięć rozdziałów z tej książki o podróży do Brazylii to reminiscencje z pobytu w Indiach i Pakistanie. Może to i dobrze – wydaje się bowiem, że francuski filozof zdecydowanie nie lubił tej części świata… Z drugiej jednak strony, nieprzychylny dla Indii obraz mógł się wyostrzyć wtedy, gdy autor umieścił go w kontekście fragmentów dotyczących Brazylii. Indie posłużyły jako okazjonalnie wskazywane tło, na którym wyraziście przedstawiały się konstytutywne cechy zarówno Nowego Świata, jak i zachodniej cywilizacji. Pozwalały porządkować miejsca i czasy, nadawały wyrazistość autorskiej wizji historiograficznej.

Zanim jednak przejdę do interpretacji, powinnam krótko objaśnić miejsca, jakie zajmowały te dwie podróże – brazylijska i indyjska – w biografii antropologa.

Choć w czasach powstawania *Smutku tropików* podróż do Azji była wspomnieniem świeższym, na pierwszy plan autor wysunął wcześniejszy pobyt w Brazylii. Levi-Strauss uważał go za decydujący w procesie formowania się jego antropologicznej tożsamości. Okres ten rozpoczął się w roku 1935, kiedy to dwudziestosześcioletni filozof po kilku latach pracy nauczycielskiej w liceum, zarekomendowany przez Celestyna Bouglé, dyrektora Ėcole Normale Superieure udał się do Sao Paolo, by objąć stanowisko profesora socjologii na tamtejszym uniwersytecie (jako utworzony z inicjatywy Francji, uniwersytet był zasilany siłami intelektualnymi siłami płynącymi z tego kraju).

Pojechał wraz z żoną Diną. Claude wykładał w Sao Paolo socjologię, a Dina etnologię praktyczną. Jakkolwiek jej postać w *Smutku Tropików* jest ledwie wspomniana, a zdęcia wykonane w czasie wspólnych wypraw Levi-Strauss sygnował potem jako swoje, początkowo to właśnie Dina bardziej skłaniała się do pracy etnograficzno-terenowej[2]. W teren jeździli wspólnie. Podczas

[2] Wprawdzie Dina w Brazylii zjawiła się jako osoba towarzysząca mężowi, ale od początku starała się znaleźć dla siebie miejsce adekwatne do jej ambicji i temperamentu intelektualnego. Nie było to łatwe, starania o uzyskanie posady nauczycielskiej nie przyniosły rezultatu. Sytuacja zmieniła się, gdy Lévi-Straussowie zetknęli się z Mario de Andrade – intelektualistą, którego znaczenie dla intelektualnego oblicza Brazylii trudno przecenić. Poeta, pisarz, muzykolog, historyk i krytyk sztuki – był kołem napędowym rozwoju modernizmu w Brazylii. Kiedy został zaangażowany w tworzenie Departamentu Kultury, do współpracy zaprosił Dinę. Miała ona zorganizować kurs etnografii dla specjalistów zajmujących się tak zwanym folklorem. Na wieczornych kursach odbywających się dwa razy w tygodniu (od marca do listopada 1939 roku) uczyła podstaw

ostatniej, najdłuższej ekspedycji w głąb kraju do Nambikwara (w roku 1938), Dina nie ukończyła badań; wróciła wówczas do kraju, jej mąż kontynuował pracę w terenie. Do Francji Lévi-Strauss powrócił w roku 1939.

W Azji południowo-wschodniej Lévi-Strauss znalazł się w roku 1950 dzięki pośrednictwu innego antropologa – Alfreda Metreaux, pracującego dla UNESCO. Pojechał na dwumiesięczną misję na teren Indii i Pakistanu z zadaniem oceny możliwości prowadzenia tam dalszych badań przez departament wydziału nauk społecznych UNESCO. Mapa polityczna tej części świata była wówczas nowa: w roku 1947 dokonano podziału na Indie i Pakistan (wówczas jeszcze Wschodni i Zachodni; w 1971 roku ten Zachodni zmieni się w Bangladesz). Na trasie podróży Lévi-Straussa znalazły się Karaczi, Dakka, Ćottogram i okolice, Kalkuta, Delhi, Lahore, Peszawar (Wilcken 2010: 180-181). Owocem pobytu było około sześciuset stron notatek – to z nich pochodzą fragmenty, którymi inkrustowany jest *Smutek Tropików*: trzy rozdziały w środku brazylijskiej opowieści (*Latający dywan*, *Tłumy*, *Jarmarki*), oraz ostatnie dwa, napisane w nieco innym, bardziej filozofującym tonie i będące podsumowaniem całości.

O ile pomysł dojrzewał długo, o tyle proces pisania był szybki. W filmie dokumentalnym z roku 2008 antropolog wspominał:

> Kiedy w 1939 roku wróciłem z Brazylii, zacząłem pisać powieść pod tytułem *Smutek tropików*. Po napisaniu chyba trzydziestu stron uznałem, że nie jestem stworzony do tego rodzaju literatury. Zostawiłem to więc i później w 1954 roku napisałem książkę, której nadałem ten sam tytuł, bo błąkał się wciąż w mojej pamięci. Obydwa te przedsięwzięcia łączy tylko to, że zarówno z pustych tropików Ameryki Południowej, jak i z przeludnionych tropików południowej Azji, gdzie pojechałem kilka lat później wyniosłem – chociaż z odmiennych powodów – to samo wrażenie smutku. Patrząc wstecz, uważam wybór tytułu za uzasadniony[3].

antropologii oraz metod pracy terenowej i muzealnej. Do tego celu przygotowała publikację zawierającą wytyczne dla brazylijskich badań antropologicznych: Instruções Práticas para Pesquisas de Antropologia Física e Cultural. Kiedy z inicjatywy Maria de Andrade powstało Towarzystwo Etnografii i Folkloru (Sociedade de Etnografia e Folclore), mające promować badania nad tradycjami lokalnymi i dokumentować je (zwłaszcza tradycje północnych i północno wschodnich terenów Brazylii), Dinie powierzono stanowisko Secretaria de Folclor. Po rozstaniu z mężem Dina wróciła do swojego panieńskiego nazwiska Dreyfus. Pod nim znana była jako osoba zaangażowana w edukację filozoficzną i filozofię edukacji we Francji (Bastos 2018).

[3] Wypowiedź z filmu dokumentalnego Claude Lévi Strauss auprès de l'Amazonie w reżyserii Marcelo Fortaleza Flores(2008).

Zwróćmy uwagę na sposób, w jaki w tej wypowiedzi pojawia się Azja: azjatyckie wspomnienie dość nieoczekiwanie wypływa na powierzchnię narracji, by uruchomić mechanizm porównań i uczynić ogólną refleksję wyrazistszą. W podobny sposób zaistniała Azja w *Smutku tropików*. Autor, odwracając bieg czasu biograficznego, wysunął na plan pierwszy to, co przeżył w Brazylii: odleglejszy, narracyjnie uprzywilejowany czas (lata 30.w Brazylii) wspierał się czasem bliższym (przełom lat 40./50. na Półwyspie Indyjskim), a w efekcie dystans czasowy ulegał wyraźnej niwelacji. Ważne stawały się bowiem powinowactwa obrazów, które wyobraźnia umieszczała we wzajemnej bliskości[4]. Ten układ wspomagają nakładające się na siebie porządki narracji. Pierwszy z nich – podróżniczy – tworzy się przez progresywne itinerarium podróży, drugi ma układ horyzontalny (widok danego miejsca skłania do oglądu w poszerzającym się horyzoncie odniesień geograficznych, historycznych), natomiast trzeci kreowany jest dzięki logice pamięci, zestawiającej obrazy i zdarzenia.

Logika trójkąta

Kluczem, który chcę zastosować do odczytania tej powieści jest Lévi-Straussowski trójkąt.

Jak wiadomo, Lévi-Strauss zaczerpnął ten pomysł z lingwistycznego ujęcia systemu fonologicznego. Inspirujące okazało się dla niego traktowanie fonemów nie jako gotowych dźwięków, lecz jako wiązek cech dystynktywnych, co opierało się na przekonaniu, że umysł ludzki rozpoznaje kontrastowe różnice między cechami. Opozycje między cechami samogłosek i spółgłosek dawały się wyrazić w graficznej postaci trójkąta: „kontrast między samogłoską i spółgłoską, który – dzięki grze podwójnej opozycji między głoską skupioną a rozproszoną oraz jasną a ciemną – wytwarza to, co można nazwać z jednej strony trójkątem samogłoskowym […], a drugiej zaś „trójkątem spółgłoskowym […]" (Lévi-Strauss 1972: 71). Pomysł na systemowe ujęcie opozycji, przeniesiony z analizy lingwistycznej na analizę kulturową, pozwolił mu stworzyć trójkąt kulinarny: opozycja między jedzeniem surowym

[4] Dokładniej pisałam o tym w eseju Podróżnicze fantazje i ich rola w podtrzymywaniu porządku świata (Wieczorkiewicz 2013).

(nieprzetworzonym) a przetworzonym skorelowana została z opozycją między jedzeniem warzonym a zgniłym (zepsutym). Ich ostateczny sens rysował się dzięki innej, kluczowej dla zorganizowania ludzkiego świata opozycji – tej między naturą a kulturą.

Wprawdzie tekst o trójkącie kulinarnym ukazał się 10 lat po Smutku tropików (w roku 1965), ale wyłożona tam strategia strukturalizacji rzeczywistości zaznaczała się już we wcześniejszych pismach Lévi-Straussa. Jak podsumował to Edmund Leach:

> W artykule 1945, który stał się pracą fundamentalną dla całej jego przyszłej antropologii strukturalnej […] rogami trójkąta są: wzajemność, prawa, obowiązki, podczas gdy opozycjami binarnymi są: wymiana/brak wymiany i przyjmujący/dający. W *Elementarnych strukturach pokrewieństwa* (1949) trójkątem jest: małżeństwo bilateralne, małżeństwo patrylateralne kuzynów przeciwległych i małżeństwo matrylateralne kuzynów przeciwległych, a opozycjami: symetria/asymetria, zmiana/ powtórzenie. W pracy pt. *La Geste d'Asdival* (1960) znajduje się bardzo skomplikowany trójkąt łączący parametry kategorii geograficznych i żywnościowych w ten sposób, że jedzenie pochodzenia roślinnego przeciwstawione jest jedzeniu pochodzenia zwierzęcego, morze – lądowi stałemu, wschód – zachodowi i istnienie definicji – brakowi definicji" (Leach 1998: 48-49).

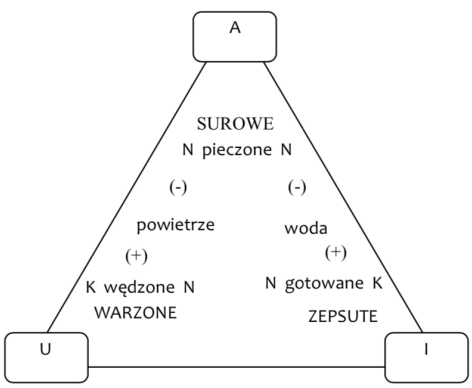
Jeśli czytamy *Smutek Tropików* mając za sobą lekturę Lévi-Straussowskich analiz, będziemy mogli zauważyć, że w zacytowanej na wstępie filmowej wypowiedzi wspomniana jakby mimochodem Azja (czyli Indie i Pakistan) jest – obok Europy (Zachodniej) i Nowego Świata (Brazylii) – elementem współtworzącym trójkąt. Azjatyckie fragmenty nie są zatem w tej opowieści ornamentami, wykorzystanymi przez pisarza, któremu szkoda było wyrzucić efektowne notatki, ale istotnym elementem antropologiczno-historiozoficznego wykładu. Wyzwalają też mechanizm tworzenia narracji.

Przykład miasta. Embrionalne – zmumifikowane – upadłe

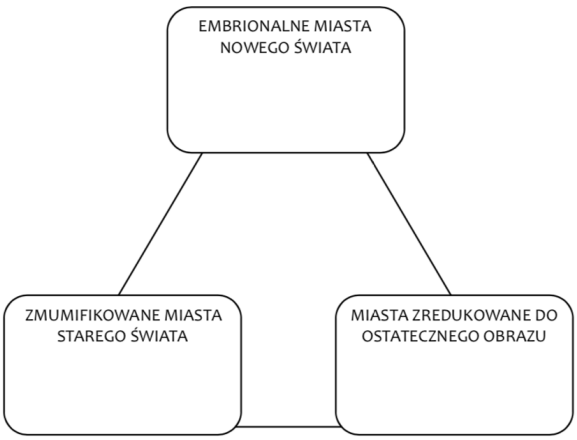
Działanie tego mechanizmu pokażę na przykładzie sposobu, w jaki Lévi-Strauss przedstawia miasta:

Czy to w stosunku do zmumifikowanych miast Starego Świata, czy też do miast embrionalnych Nowego, przyzwyczajeni jesteśmy kojarzyć nasze najwyższe wartości materialne i duchowe z życiem miejskim. Wielkie miasta Indii stanowią pewną inną strefę, lecz wstydzimy się tego, że miasto zredukowane tu jest do swego ostatecznego wyrazu: zbiorowiska jednostek, których celem jest tłoczyć się milionami, jakiekolwiek by były warunki życia. Uważamy to za hańbę. Śmieci, nieporządek tłok, ruiny, lepianki, błoto, nieczystości, gnój, uryna, ropa, wydzieliny i pot: przeciw temu wszystkiemu życie miejskie wydaje nam się zorganizowaną ochroną. Przeciw wszystkiemu, czego nienawidzimy, przed czym się bronimy z całych sił. Te uboczne produkty współżycia istnieją tu nie tylko na pograniczu miasta, lecz raczej tworzą naturalne środowisko potrzebne miastu do prosperowania. Człowiek czuje się u siebie na ulicy, na ścieżce lub w zaułku, tam siedzi, sypia, tam zbiera pożywienie nawet na lepkim śmietniku. Ulica zamiast go odpychać ma dla niego, przeciwnie, pewien swojski charakter właśnie dlatego, że jest nasiąknięta potem i wydzielinami, deptana i używana przez tylu ludzi" (Lévi-Strauss 2008: 136).

W powyższym fragmencie narracja zarysowuje wspomniany trójkąt: na początku przedstawia dwie opozycyjne względem siebie formy – embrionalną i zmumifikowaną. Zaraz potem dodana zostaje trzecia forma; nie znajduje się ona pomiędzy dwoma krańcami opozycji, tylko gdzieś z boku, wyrzucona z ciągu, który w prawidłowym procesie przetwarza formy znajdujące się u początku swego życia w takie, które zakończyły rozwój i przeszły w stan trwania. Daje się to wyrazić w formie graficznej – analogicznej do tej, w która opisywała relacje między jedzeniem surowym, warzonym a zepsutym:



Rys. 1.



Rys. 2.

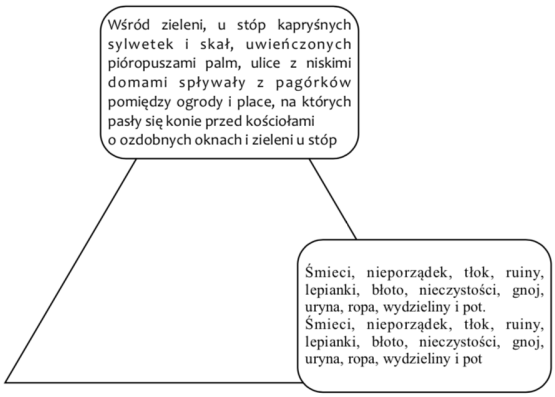
Ten układ zaznacza się w różnych miejscach narracji. Miasta indyjskie to odpychające wydzieliny, wydaliny, odpady, które z przestrzeni ludzkiej powinny być usunięte – tymczasem stały się jej tworzywem. Zepsuta forma miejska osunęła się tu we wstydliwą sferę nieczystości, istnieje poza pozytywnymi wartościami materialnymi i duchowymi.

Natomiast w obrazach Nowego Świata, formy urbanistyczne objawiają zupełnie inny potencjał znaczeniowy. W zasadzie formy te obce są brazylijskiej pierwotności, która tworzyła raczej kameralne para-miejskie układy, z wyraźnymi rysami rustykalnymi, czego przykładem jest dawne Goáis:

> Jedyny świadek tego dawnego życia prowincjonalnego, mała stolica stanu Goáis, który dał jej swą nazwę, leżała pogrążona we śnie o 1000 kilometrów od wybrzeża, w praktyce od niego odcięta. Wśród zieleni u stóp kapryśnych sylwetek i skał, uwieńczonych pióropuszami palm, ulice z niskimi domami spływały z pagórków pomiędzy ogrody i place, na których pasły się konie przed kościołami o ozdobnych oknach: były to na wpół stodoły, na wpół domy z dzwonnicami; kolumnady, zawsze świeżo powleczone tynkiem podobnym do piany z białka zakolorowanej na żółto, niebiesko lub różowo, przypominały barokowy styl pastorałek iberyjskich. Rzeka płynęła pomiędzy omszałymi bulwarami, gdzieniegdzie walącymi się pod ciężarem lian, bananowców i palm, które zawojowały opuszczone rezydencje; jednakże ta wspaniała roślinność nie piętnowała ich jako ruiny, lecz jakby dodawała spokojnej godności ich podupadłym fasadom (Lévi-Strauss 2008: 126).

Natura znakuje to miasto odmalowane w barwach żywych, ale nie rażących. Natura i naturalność stanowią bowiem oznaczniki Nowego Świata. Jeśli potem miasta brzydną lub upadają, nie bierze się to z tubylczego charakteru; jest to efekt odrzucenia obcej idei, którą zainfekowano pierwotny organizm[5].

Relację między obrazami miast Brazylii i miast Indii nietrudno zobrazować w formie graficznej:



Rys. 3.

Nie przypadkiem zostawiam lewy dolny róg trójkąta pusty – powód tego rozwiązania wyjaśnię nieco później.

Miasto jest dla Levi-Straussa tworem organicznym, na który można spojrzeć ze względu na jego kreacyjne i artystyczne aspekty:

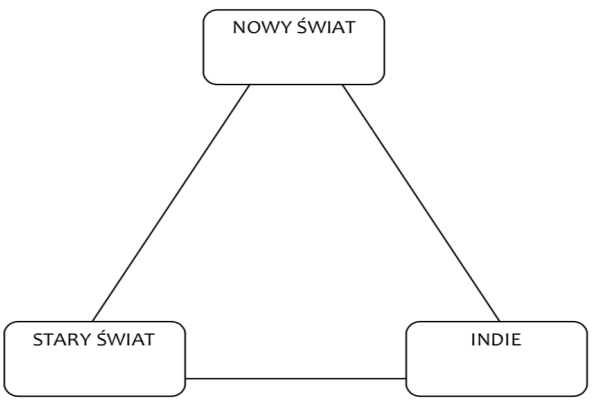
> Ma się prawo porównywać – i to nie w sposób metaforyczny, jak to często robiono – miasta do symfonii lub poematu; są to przedmioty o tej samej naturze. Miasto, bardziej może jeszcze kunsztowne, leży u spływu natury i sztuki. Zbiorowisko istot żyjących, które zamykają swoją historię biologiczną w jego granicach i które ją kształtują zarazem za pomocą wszystkich swoich zamierzeń istot myślących, miasto przez swą genezę i formę jest zależne od prokreacji biologicznej, rozwoju biologicznego i twórczości estetycznej. Jest ono jednocześnie przedmiotem przyrody i podmiotem kultury, jednostką i ugrupowaniem, życiem i marzeniem – jednym słowem, rzeczą ludzką w najdoskonalszym znaczeniu (Lévi-Strauss 2008: 125).

[5] Wyraźne jest to na przykład w opisie Goiâni (Lévi-Strauss 2008: 127-128).

Ten „spływ natury i sztuki" wytwarza formy zależne od tego, w jakim miejscu geograficzno-historycznym nurtu żyje miasto. Brazylia zdaje się leżeć u źródeł. Dlatego tym, co wyraża Nowy Świat w jego zdrowych formach, są obrazy pierwotności, surowości i „nieprzetworzenia" południowego krańca Brazylii. To kraina jeszcze nietknięta przez procesy, które mogłyby ją zmienić, choć potencjalność tych procesów jest oczywista:

> Podróżnicy, rozbijajcie namioty w Paranie. Lub nie, powstrzymajcie się. Zachowajcie dla ostatnich krajobrazów Europy swe zatłuszczone papiery, nieśmiertelne butelki i rozprute puszki konserw. Tam rozłóżcie swoje zardzewiałe namioty. Lecz z wyjątkiem nielicznych pionierów, dopóki nie upłynie ten tak krótki czas, który nas dzieli od ostatecznego spustoszenia tego kraju, uszanujcie te pieniste potoki spadające w podskokach ze stopni wyżłobionych na zboczach fiołkowych skał bazaltowych […]. Dziewiczy ten i uroczysty krajobraz przez miliony lat zachował, jak się wydaje, nietknięte oblicze: wzniesienie połączone z odpowiednią odległością od równika ustrzegło go od pomieszania panującego w dorzeczu Amazonki i dało mu ten majestat i ład zrozumiały jedynie wtedy, gdy widzi się w nim rezultat użytkowania go od niepamiętnych czasów przez rasę mądrzejszą i potężniejszą niż nasza, rasę, której zniknięciu zawdzięczamy możność poznania tego wspaniałego parku pogrążonego dzisiaj w ciszy i opuszczeniu (Lévi-Strauss 2008: 158).

Pojawienie się w opowieści o Brazylii subkontynentu indyjskiego pozwala uruchomić myślenie w kategoriach różnorakich przejść od natury do kultury, ożywia rozróżnienie cywilizacji rozwijającej swój potencjał i tej chylącej się ku upadkowi. Wyblakły subkontynent indyjski skontrastowany z żywą Brazylią okazuje się niezbędny do tego, by opowiedzieć o porządku świata.



Rys. 4.

Struktura i ciało

Jak wiadomo, Lévi-Strauss był mistrzem spojrzenia z oddali. Siłą rzeczy potrzebował dystansu, pozwalającego dostrzegać strukturalne układy. Tworzenie narracji to niewątpliwie sytuacja ustanawiająca dystans w stosunku do tego, co opisywane – obrazy i doświadczenia różnych miejsc zyskują ogólniejszy sens w ramach powstającej kompozycji. Specyfika opowieści autobiografizującej może jednak okazjonalnie niwelować dystans. W *Smutku tropików* znajdują się fragmenty pokazujące człowieka z Zachodu, zjawiającego się „w terenie" ze swym habitusem, nie zawsze dobrze wpisującym się w lokalne warunki. Co dzieje się wtedy ze strukturalizującym spojrzeniem?

Za punkt wyjścia do szukania odpowiedzi na to pytanie posłuży poniższy fragment:

> Podróżując po wyżynie Chittagong na granicy burmańskiej w towarzystwie brata pewnego radży, który został urzędnikiem, zdziwiłem się wkrótce tą natarczywością, z jaką kazał mnie tuczyć swoim służącym: o świcie *palancha*, to znaczy herbata w łóżku (jeżeli ta nazwa może się stosować do giętkich plecionych desek z bambusa, na których spaliśmy w chatach), dwie godziny później solidne *breakfast*; następnie posiłek w południe, obfity podwieczorek o 5 i wreszcie obiad. Wszystko to w wioskach, których ludność odżywiała się dwa razy dziennie ryżem i gotowaną dynią, u najbogatszych podlaną sosem ze sfermentowanej ryby. Wkrótce przestałem to wytrzymywać zarówno z przyczyn fizycznych, jak i moralnych. Mój towarzysz, arystokrata buddyjski, wychowany w college'u anglo-hinduskim i dumny ze swej genealogii 46 pokoleń (mówił o swoim bardzo skromnym bungalow „mój pałac", gdyż nauczył się w szkole, że tak nazywa się mieszkanie księcia), był zdumiony i nawet z lekka oburzony moim umiarkowaniem. >>Don't you take five times a day?<< Nie, nie jadam pięć razy dziennie, zwłaszcza wśród ludzi umierających z głodu (Lévi-Strauss 2008: 144).

Lévi-Strauss przedstawia te interakcje z jednej strony jako efekt reguł, narzuconych kolonizowanym Hindusom przez Anglików („Anglicy zrozumieli zresztą, że najpewniejszym środkiem pozowania na nadludzi jest przekonanie tubylców, że potrzebna im jest o wiele większa ilość pożywienia niż zwyczajnemu człowiekowi" [ibidem]), z drugiej zaś jako obraz struktury, która w Indiach ulega przerafinowaniu. Będąc przedmiotem systemowej manipulacji, tubylcy narzucają przybyszom pozycję

Anglika-Mastera; jeśli człowiek Zachodu, niebędący Brytyjczykiem – na przykład francuski antropolog – znajdzie się w układzie działania tych sił, w przemożny, cielesny sposób odczuwa działanie tych reguł.

Autor z wyraźnym wstrętem przedstawia sytuacje, gdy oblepia go azjatycka lokalność – wydaje się, że chce ją z siebie strząsnąć, by spojrzeć z pozycji, z której widać strukturalne układy. Wchodząc w nią okazjonalnie, nieodmiennie dziwi się absurdom tubylczych obyczajów i przekonań. Dziwi go zatem fakt, że taksówkarz oponuje, gdy – jako biały – chce wejść do zakładu fryzjerskiego („Istotnie, czyż nie straciłby prestiżu we własnym środowisku, gdyby *Master* poniżył siebie i jego, siadając obok ludzi z jego rasy? Zniechęcony, pozostawiłem mu zorganizowanie rytuału strzyżenia istoty wyższej" [Lévi-Strauss 2008: 142]) Sam jednak odczuwa wewnętrzny bunt, gdy cieleśnie, zmysłowo odczuje działanie lokalnych zasad porządkowania rzeczywistości. Zwróćmy uwagę na scenę, w której opisuje podróż indyjskim pociągiem:

> Jedyny przedział pierwszej klasy, do którego wsiadłem należał do starego typu – *sleep 4, seat 6* – i był czymś pośrednim między wozem dla bydła, salonem i więzieniem, gdyż w oknach były kraty ochronne. Rozsiadła się tu muzułmańska rodzina. Dama była *pudrach*; uparcie odwrócona do mnie plecami, owinięta w burkę skuliła się na swej ławeczce. Jednak, pomimo jej usiłowań odosobnienia się, bliskość ta najwyraźniej wydała się rodzinie nazbyt skandaliczna i musiała ona się rozdzielić; kobieta z dziećmi przeniosła się do damskiego przedziału, a mąż pozostał na zarezerwowanych miejscach, rzucając w moją stronę wrogie spojrzenie. Prawdę mówiąc, pogodziłem się z tym incydentem łatwiej niż z widokiem poczekalni na stacji, gdzie po przybyciu oczekiwałem dalszego środka lokomocji; poczekalnia ta przylegała do sali o ścianach wyłożonych brązową boazerią, wzdłuż których stało ze dwadzieścia sedesów jakby przygotowanych na zebranie jakiegoś towarzystwa enterologicznego (Lévi-Strauss 2008: 415).

Bystry skądinąd obserwator i wprawny budowniczy myślowych trójkątów został wyrzucony z przestrzeni strukturalistycznej refleksji i wpadł w rzeczywistość, mieszającą rzeczy i porządki – wagon ma cechy wozu dla bydła, salonu i więzienia, w poczekalni (miejscu publicznym) stoją sedesy (powinny być gdzieś ukryte). *Pudrach* (na mocy którego kobieta musi zostać odizolowana) jest jeszcze jednym dziwacznym tubylczym obyczajem, a nie zasadą wpisaną w strukturę społeczną.

Pociąg to miejsce nie tylko wystawiające przed europejskie oczy różne formy dziwności, ale też zamykające Europejczyka w więzieniu struktur krępujących jego habitus. Ograniczona przestrzeń przedziału sprawia, że podróżny odczuwa fizyczny napór Azji na jego własne ciało, skazane na niewygody – cofa się więc do swego wnętrza, zamyka swą zmysłowość. Dopiero gdy wysiądzie z pociągu i doczeka się na nowy środek transportu – tym razem otwarty, a nie skazujący go na mieszanie się z tubylcami – zauważy przestrzeń, przez którą się porusza:

> Jeden z tych małych konnych powozików zwanych *gharry*, w których siedzi się plecami do woźnicy, przy każdym wstrząsie narażając się na niebezpieczeństwo wypadnięcia przez poręcz, zawiózł mnie do osiedla archeologicznego zakurzoną drogą pomiędzy lepiankami stojącymi wśród eukaliptusów, tamaryszków, drzew morwowych i pieprzowych. Sady pomarańczowe i cytrusowe rozpościerały się u stóp niebieskawego wzgórza porosłego tu i ówdzie oliwkami. Mijałem wieśniaków ubranych w pastelowe kolory: biały, różowy, lila i żółty, z turbanami w kształcie placków na głowach (Lévi-Strauss 2008: 415-416).

Teraz jest w stanie dostrzec barwny krajobraz i – mimo niewygody – docenić estetykę drobnych szczegółów. Lévi-Strauss jest bowiem mistrzem „spojrzenia z oddali".

Pociągami jeździł też będąc w Brazylii; wspominana o tym w innym miejscu książki, ale w jakże odmiennym tonie:

> Potem odbywałem często drogę pomiędzy São Paolo a Mato Grosso, czasami samolotem, czasami ciężarówką lub pociągiem albo statkiem. Tych ostatnich środków komunikacji użyłem w [latach] 1935-1936. Istotnie, wykopaliska, o których właśnie wspomniałem, znajdowały się w sąsiedztwie kolei, niedaleko końcowej stacji w Porto Esperança na lewym brzegu Rio Paraguay (Lévi-Strauss 2008: 165).

W Brazylii pociąg to po prostu jeden z paru możliwych środków transportu, pozwalających pokonywać rozległą przestrzeń. Podróż koleją sama w sobie zdaje się niemal „przezroczysta", nie niesie ze sobą szczególnych znaczeń. Wprawdzie autor zapamiętał dokładnie jej okoliczności, ale ich opis pełni funkcje łącznika miedzy epizodami, pozwalając też zaznaczyć, że miejsce docelowe jest daleko. Brud, jaki osiada na podróżnym nie jest tak nieprzyjemny jak ten indyjski – przyjmuje się go

jako zwyczajną okoliczność tego rodzaju podróży. W brazylijskim pociągu nie ma bowiem nic opresyjnego – to przestrzeń bezpieczna, stylowa i stylistycznie nacechowana. Bez trudu poddaje się ona spojrzeniu estetycznemu. Narracja skłania nas do tego, byśmy patrzyli na tę przestrzeń z pewnego dystansu – widzimy wyraźnie jej styl, dostrzegamy wnętrze zharmonizowane z jedzeniem. Ten styl wiedzie podróżnych w indiański interior:

> Niewiele można powiedzieć o tej nużącej podróży: kompania kolei żelaznej Noroeste dowoziła nas najprzód do Bauru w głębi okolicy pionierów; tam wsiadło się do „nocnego" z Mato Grosso, który przecinał południe stanu. Razem trzy dni podróży w pociągu opalanym drzewem, powolnym, zatrzymującym się często i na długo, aby zaopatrzyć się w paliwo. Wagony były także z drzewa i dosyć przewiewne: budząc się rano miało się twarz pokrytą łuską ze stwardniałej gliny, powstałej z czerwonego kurzu z sertão przenikającego w głąb fałd i porów. Wagon restauracyjny był już wierny stylowi pożywienia w głębi kraju: mięso świeże lub suszone, zależnie od okoliczności, ryż i soczewica z sosem, farinha – miąższ kukurydzy lub świeżego manioku odwodniony w upale i rozbity na grube ziarna, wreszcie odwieczny deser brazylijski – pasta z pigwy lub gujawy i ser. Na każdej stacji mali chłopcy sprzedawali pasażerom za kilka groszy soczyste ananasy o żółtym miąższu, które dawały opatrznościowe odświeżenie (Lévi-Strauss 2008: 165).

Jest to ten rodzaj estetyki, który otwiera się postrzeganie na wielozmysłowe – owoc ma barwę, teksturę, smak. Wiodący jest zmysł wzroku, ale zapraszani również jesteśmy do tego, by wyobrażać sobie przyjemność orzeźwienia. O ile w indyjskim pociągu spojrzenie wydaje się zamknięte za kratami, o tyle tu swobodnie wędruje z wnętrza pociągu na peron, na którym właśnie zatrzymuje się pociąg.

> Do stanu Mato Grosso wjeżdża się niedaleko stacji Três Lagoas, poprzez Rio Parana tak rozlaną, że pomimo już rozpoczętych deszczów dno przegląda jeszcze w różnych miejscach. Potem zaczyna się krajobraz, z którym zżyłem się przez całe lata podróży w głębi kraju, zarazem nieznośny i niezbędny; jest on charakterystyczny dla centralnej Brazylii od Parany aż do basenu Amazonki – wyżyna płaska lub lekko sfalowana, daleki horyzont, roślinność krzaczasta, od czasu do czasu stada zebu rozbiegające się, kiedy pociąg przejeżdża (Lévi-Strauss 2008: 165).

Przemieszczanie się przez Brazylię to czas łagodnienia semiotycznej kompulsji. Tutaj nie trzeba też wznosić się w górę, by dostrzegać wzory i układy, tak jak działo się to w przypadku Azji[6]. Podróże konne, podróże łodzią, przemieszczanie się po rozległych przestrzeniach toczą się w trybie przygody:

> W ciągu piętnastu dni podróżowałem konno po niedostrzegalnych szlakach poprzez tak wielkie przestrzenie lasu, iż często trzeba było jechać do późnej nocy, aby dotrzeć do chaty, w której mieliśmy się zatrzymać. Nie wiem, jakim sposobem konie potrafiły stąpać pomimo nieprzeniknionych ciemności z powodu dachu roślin ciągnącego się 30 metrów ponad naszymi głowami. Przypominam sobie godziny jazdy mierzone rytmem naszych wierzchowców biegnących skrocza. Chwilami, schodząc ze stromego wzgórka, koń pociągnął nas naprzód i, aby uniknąć upadku, ręka musiała być przygotowana do uczepienia się wysokiego łęku chłopskiego siodła; po świeżym powiewie z ziemi i głośnym pluskaniu domyślaliśmy się, że przechodzimy w bród przez wodę. Za chwilę, przechylając nas w przeciwną stronę i potykając się, koń wspinał się na przeciwległe zbocze; wydawało się, że przez swoje nieskoordynowane i niezrozumiałe w ciemności ruchy chce się uwolnić od siodła i jeźdźca. Po przywróceniu równowagi trzeba było pozostać czujnym, żeby nie stracić zdolności tego dziwnego przeczuwania, które przynajmniej co drugi raz pozwalało nam dość szybko schować głowę w ramiona, by uniknąć uderzenia nisko wiszącej i niewidocznej gałęzi (Lévi-Strauss 2008: 160).

Dalej opowieść snuje się w tym samym tonie – tajemnicze dźwięki dobiegające z mroku (to ryk jaguara), postój, urządzanie obozu… Migotanie światła z lampy naftowej, zapach ziół, chłód i wilgoć poranka, smak porannej kawy…. W ten sposób otwiera się przed nami wielozmysłowe doświadczenie podróży.

Czystość i dziecinność/brud i zezwierzęcenie

O ile w azjatyckich fragmentach tekstu Lévi-Strauss pozostaje obserwatorem, zaznaczającym swój dystans w stosunku do tego, co widzi, opisuje,

[6] Odnoszę się tu do tych fragmentów w rozdziale Latający dywan, w których Lévi-Strauss opisywał Azję widzianą z okna samolotu. Zdystansowane estetyzujące spojrzenie łagodziło ostrość, z jaką osądzana była Azja. Widziana z góry okazywała się piękna.

poddaje refleksji, o tyle w częściach brazylijskich, rezygnując z tej pozycji, nierzadko retorycznie umieszcza się wewnątrz obrazu (krajobrazu) i przeżywa swoją „przygodę". Zawsze jednak zarówno na krajobraz, jak i na siebie wśród tego krajobrazu patrzy „w optyce trójkąta". Stąd też brud brazylijski jest inny niż brud indyjski, przynależy bowiem do natury niezepsutej. Znamienny wydaje się fragment, w którym autor opisuje wypoczynek w czasie podróży przez Mato Grosso. Musi wówczas wypić wodę wyraźnie zanieczyszczoną. Jej nieczystość postrzega jednak jako coś naturalnego, jej „brud" należy do natury niezepsutej. Uzdatniona środkami chemicznymi nadaje się do wypicia. Ten sam podróżny dostrzega brud na moskitierze, ale nie przeszkodzi mu on w podziwianiu piękna nocnego nieba nad płaskowyżem:

> O czwartej po południu trzeba rozpocząć przygotowania do noclegu. Wybieramy kilka drzew, miedzy którymi rozwiesimy moskitiery i hamaki; przewodnicy rozpalają ognisko i przygotowują posiłek złożony z suszonego mięsa i ryżu. Jesteśmy tak spragnieni, że pochłaniamy bez wstrętu całe litry tej mieszaniny ziemi, wody i nadmanganianu potasu, która stanowi nasz napój. Nadchodzi mrok. Poprzez przybrudzoną etaminę moskitier patrzymy przez chwilę na płomienne niebo (Lévi-Strauss 2008: 176).

Podobna różnica zaznacza się w opisach przejawów lokalnych formy sprytu, tubylczych gier z przybyszem, odbieranych jako nabieranie go, naciąganie, oszukiwanie. W Indiach:

> *Rickshaw boys* proponują wam, że was zawiozą wszędzie, chociaż zupełnie nie znają drogi. Jakże więc nie unieść się i – pomimo skrupułów, które się ma co do tego, ażeby wsiąść do ich wózka i dać się ciągnąć – nie traktować ich jak zwierzęta, skoro zmuszają was do tego tym zwierzęcym brakiem odpowiedzialności (Lévi-Strauss 2008: 139).

W Brazylii natomiast:

> […] często powtarza się inna historia. Czy ta Indianka zechce sprzedać mi garnek? Oczywiście, chciałaby – niestety nie należy on do niej. A wiec do kogo? – Milczenie. – Do męża? – Nie. – Do brata? Także nie. – Do syna? – Również nie. Jest własnością wnuczki. Wnuczka posiada wszystkie przedmioty, jakie chcemy kupić. Patrzymy na nią – ma trzy albo cztery lata – siedzi przy ogniu

> całkowicie pochłonięta pierścionkiem, który przed chwilą włożyłem jej na palec. I rozpoczynają się z pannicą długie negocjacje, w których rodzice nie biorą żadnego udziału. Nie zwraca uwagi na pierścionek i 500 rejsów, przekonują ją broszka i 400 rejsów (Lévi-Strauss 2008: 163-163).

Pazerni i agresywni Hindusi zdają się podobni do zwierząt, czy raczej ludzi obróconych w zwierzęta; pocieszni Indianie – do dzieci. Różnicę w perspektywie, w jakiej ukazano te sytuacje, spotęgował fakt, że w tym drugim przypadku to narrator-etnograf, a nie opisywani przez niego tubylcy chce „zrobić interes". Motywy kierujące jego działaniem (czyli pozyskanie indiańskich artefaktów w celach naukowych) jawią się więc jako uzasadnione, wyższe niż zwyczajne zabieganie o środki na życie. Etnograf jest w stanie oszacować prawdziwą wartość obiektów; Indianie co najwyżej ich używają[7]. Etnograf, nawet jeśli posługuje się pieniędzmi, wznosi się poza wymiar czysto ekonomiczny.

Autor wspomina wprawdzie też o dziecinności Hindusów, ale ta dziecinność wydaje się wtórna w stosunku do stanu dojrzałego – tak jakby ze względu na swą gnuśność spadli do stadium wtórnego infantylizmu:

> W tych warunkach cóż dziwnego, że te stosunki między ludźmi, niewspółmierne z tymi, jakie według naszego wyobrażenia (często iluzorycznego) określają cywilizację zachodnią, wydają nam się na zmianę nieludzkie i mniej niż ludzkie, podobne do obserwowanych u dzieci. Pod pewnymi względami przynajmniej ten tragiczny naród wydaje nam się dziecinny, począwszy od układności spojrzeń i uśmiechów. Uderza także u wszystkich tych ludzi, siedzących i leżących byle gdzie, obojętność na sprawy zachowania się mi miejsca, upodobanie do fatałaszków i świecidełek: naiwne a zarazem dobroduszne obyczaje ludzi, którzy spacerują, trzymając się za ręce, oddają mocz publicznie i ssą słodkawy dym ze swoich chillum […] (Lévi-Strauss 2008:141).

[7] Zob. np.: „Do nawiązania koniecznych kontaktów przyjacielskich nie wystarcza uprzednie obdarowani całej rodziny świecidełkami, naszymi pierścionkami, naszyjnikami broszkami. Nawet ofiarowanie pewnej ilości milrejsów, zupełnie nieproporcjonalnej do ubóstwa przedmiotu nie przełamuje obojętności jej właściciela. Nie może być. Gdyby rzecz była zrobiona przez niego, dałby ją chętnie, lecz sam nabył ją od starej kobiety, jedynej, która potrafi robić rzeczy tego rodzaju. Jeżeli nam ją da, czymże ją zastąpi? Stara kobieta jest oczywiście zawsze nieobecna. Gdzie jest? Nie wie – nieokreślony gest – w lesie… Zresztą, co wart są wszystkie nasze milrejsy dla starego Indianina, drżącego z gorączki, 100 kilometrów od najbliższego sklepu białych? Czuję się zawstydzony, że wyrywam tym ludziom pozbawionym wszystkiego małe narzędzie, którego strata będzie niepowetowana" (Lévi-Strauss 2008:162).

Jest to popsuta dorosłość. Natomiast dziecinność Indian bierze się z naturalnego biegu rzeczy. Jeśli Indianie odrzucą jakieś elementy rozwoju, jeśli zapomną tego, czego się nauczyli, znowu będą sobą. Ich dorosłość bywa chwilowym przebraniem:

> Lecz przede wszystkim od czasu kiedy Indianie znów byli zdani na siebie samych, nastąpiło dziwne odwrócenie powierzchownej równowagi pomiędzy kulturą nowoczesną a kultura prymitywną. Powróciły dawne zwyczaje, tradycyjne techniki wyłaniające się z przeszłości jeszcze nie tak bliskiej (Lévi-Strauss 2008: 159).

W Brazylii, nawet jeśli ludzie znajdują się blisko „zwierzęcej strony" bytu, nie grozi im zezwierzęcenie takie jak to, o którym pisał w obrazku z indyjskimi rikszarzami. Indianie są niejako z natury bliscy naturze. Obraz tej natury może być sygnowany motywami nagości, krwi, zwierzęcych wnętrzności – powstanie wówczas obraz „krwistej sielanki", jak w migawce uchwyconej podczas podróży:

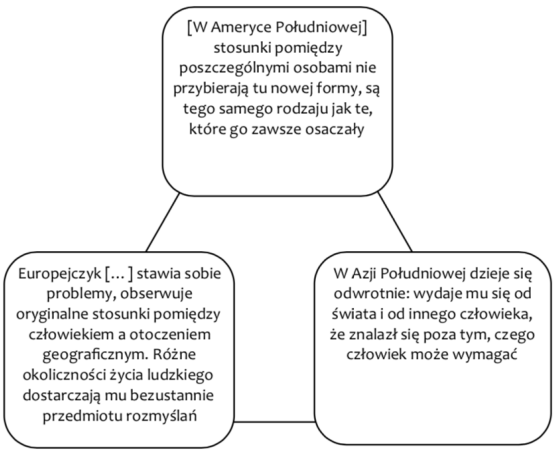
> Płaskowyż powtarza charakterystyczny wygląd Mato Grosso: wysokie trawy, tu i ówdzie drzewa. Zbliżamy się do celu przez bagniste okolice, lekko sfalowane wietrzykiem błoto, po którym biegają drobne szczudłowate ptaki; chata – to placówka Largon, gdzie zastajemy rodzinę zajętą uśmiercaniem młodego byka, *bezouro,* którego właśnie rozpłatano; w krwawiącym wnętrzu pławi się jak w czółnie dwoje lub troje nagich dzieci, krzycząc z radości. Ponad ogniskiem, rozpalonym pod gołym niebem i płonącym w mroku, piecze się *churrasco* i opływa tłuszczem, podczas gdy żywiące się padliną ptaki *urubus* zlatują się setkami na miejsce rzezi wydzierają psom krwawe kawałki (Lévi-Strauss 2008: 176).

O ile Hindusi bywają prymitywni w swym zepsuciu, o tyle Indianie są pierwotni. Stan pierwotności otwarty jest na zmiany, ale nad tym otwarciem można jedynie ubolewać.

Pozycja Europejczyka jako obserwatora wydaje się niepodważalna – posiada on kompetencje do tego, by interpretować innych:

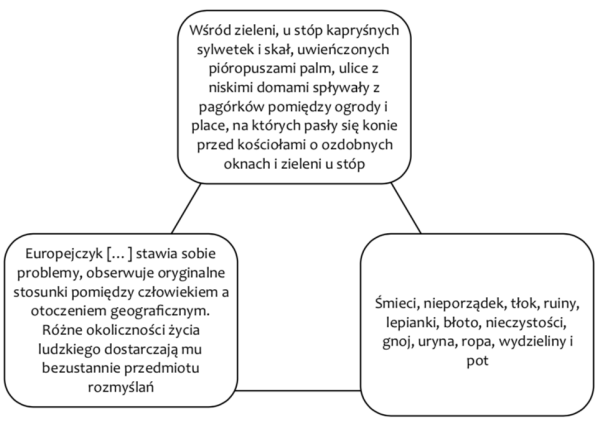
> Europejczyk żyjący w Ameryce Południowej stawia sobie problemy, obserwuje oryginalne stosunki pomiędzy człowiekiem a otoczeniem geograficznym. Różne okoliczności życia ludzkiego dostarczają mu bezustannie przedmiotu rozmyślań. Ale stosunki pomiędzy poszczególnymi osobami nie przybierają tu nowej formy, są tego samego rodzaju jak te, które go zawsze osaczały. W Azji Południowej dzieje się odwrotnie: wydaje mu się, że znalazł się poza tym, czego człowiek może wymagać od świata i od innego człowieka (Lévi-Strauss 2008: 138).

W tym miejscu jasno rysuje się przed nami pozycja Europejczyka – jest on rozumnym obserwatorem:



Rys. 5.

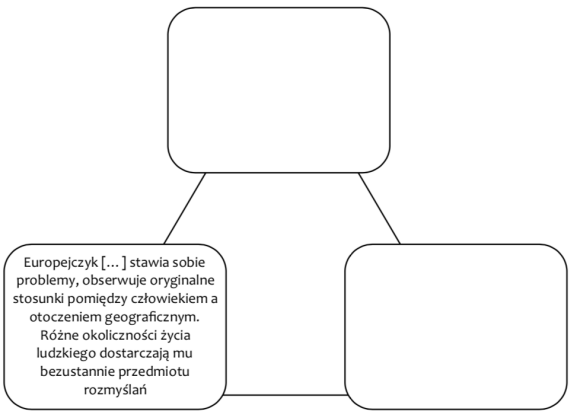
Pora wrócić do przyczyny, dla której lewy dolny róg trójkąta na rysunku trzecim (Rys. 3.) pozostawiłam pusty: to miejsce zajmowane przez obserwatora. Niekiedy retorycznie usuwa się on z planu narracji; zabieg ten sprawia, że jego pozycja zdaje się bardziej obiektywna[8]. Jako nie przynależący do świata przedstawionego, bezstronny i nie zaangażowany jest neutralny i ma władzę sądzenia. Rysunek można zatem uzupełnić w ten sposób:



Rys. 6a.

[8] Podobne zjawisko analizował Dean MacCannell w tekście Kultura Biała (MacCannell 2004).

Lewy dolny róg trójkąta to pozycja niezmienna; w pozostałych rogach można umieszczać różne zjawiska, zgodnie z istniejącą w przestrzeni *Smutku tropików* zasadą repartycji znaczeń i wartości:

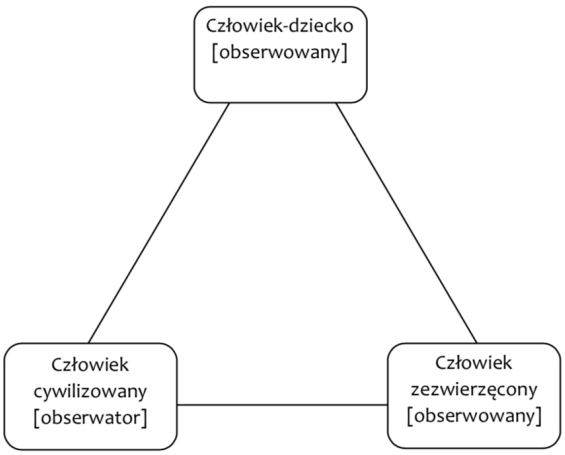


Rys. 6b.

Odwrócenie pozycji i przyznanie lokalnemu obserwatorowi statusu rozumnego obserwatora wydaje się sytuacją komiczną (jakby to kompetencje związane ze strukturalizowaniem widoku za pomocą języka chroniły badacza przed brudzącym dotknięciem Indii).

> Ten człowiek, który nigdy nie widział białych prócz Anglików, zasypywał mnie pytaniami: co się jada we Francji? jaki jest skład posiłków? jakie przerwy między nimi? Usiłowałem poinformować go, tak jak sumienny tubylec odpowiada na ankietę etnografa, i przy każdej odpowiedzi zdawałem sobie sprawę ze wstrząsu powstającego w jego umyśle. Zmieniała się cała jego koncepcja świata – biały mógł być po prostu człowiekiem (Lévi-Strauss 2008: 145).

Hindus - sugeruje autor - nie jest w stanie wznieść się na poziom metajęzyka; może co najwyżej nieco skorygować swój obraz świata. Jego pozycja jest bowiem ustalona:



Rys. 7.

Oko, mowa i język

Świat pozaeuropejski przedstawiony w *Smutku tropików* – z Azją, która stanowi peryferię Ameryki Południowej w sensie przestrzennym i czasowym – jest obszarem, po którym antropolog przechadza się, snując swoje „marzenia samotnego wędrowca”[9]. Szczególna rola w okrywaniu struktur przypada w udziale metajęzykowi antropologa-strukturalisty. Choć Lévi-Strauss inspiruje się koncepcjami językoznawczymi, języki tubylcze traktuje w specyficzny sposób.

Spójrzmy najpierw na fragment dotyczący podróży po Mato Grosso; nie przypadkiem piszę tu „spójrzmy” – we fragmencie tym autor zaprasza czytelników do imaginacyjnego tworzenia obrazów i do okazjonalnego aktualizowania spojrzenia estetycznego. Poniższy fragment zanurzony jest w nasyconej szczegółami opowieści o podróży, podróżnicy docierają do osady Engenho, w której zamierzają się zatrzymać:

[9] Zob. np. „Będąc widzem, a nie aktorem zachodzących przemian, mogę łatwiej położyć na szali ich stawanie się i przeszłość, gdyż są tylko pretekstem do kontemplacji estetycznej i rozważań intelektualnych, nie narzucając się w formie moralnego niepokoju” (Lévi-Strauss 2008: 405).

> Dla niewprawnego oka te osiedla niewiele różniły się od najbliższych wiosek chłopów brazylijskich, do których tubylcy upodobnili się ubiorem i często typem fizycznym, gdyż liczba Metysów była stosunkowo duża. Inaczej natomiast było z językiem. Fonetyka Guaicuru jest przyjemna dla ucha: szybka mowa, długie słowa, złożone z wyraźnych samogłosek przeplatanych spółgłoskami zębowymi i gardłowymi, robią wrażenie szmeru strumyka skaczącego po kamieniach. Obecna nazwa Kadiweo jest zniekształconym słowem, którym tubylcy nazywali siebie samych: Kadiguegodi. Nie było mowy o nauczeniu się języka w czasie tak krótkiego pobytu, chociaż portugalszczyzna naszych gospodarzy była bardzo niedoskonała.
> Szkielety domów zrobione były z okorowanych pni wkopanych w ziemię i podtrzymujących belki na pierwszych rozgałęzieniach zachowanym przez drwala. Pokrycie z pożółkłych palm tworzyło dwuspadowy dach; w przeciwieństwie do chat brazylijskich nie było tu ścian. Budynki te stanowiły zatem coś pośredniego pomiędzy domami białych (które naśladował kształt dachów) a dawnymi namiotami tubylców o płaskim pokryciu z plecionki (Lévi-Strauss 2008:177-178).

Fragment dotyczący mowy i języka wtapia się w opis osady tak, że łatwo go przeoczyć, a tubylcza mowa zdaje się elementem krajobrazu. Pisząc o „niewprawnym", czy też raczej niezbyt uważnym (*inattentif*) oku, autor stara się jednocześnie dowieść sprawności swego „oka antropologicznego", wychwytującego kategorialne różnice i podobieństwa. Wyłuskuje z rzeczywistości elementy mogące świadczyć o strukturze, którą współtworzą. Spojrzenie w jednej chwili „rozbiera domy" tak, by konstrukcja zdawała się przejrzysta, by objawiła się w relacyjnych układach („w przeciwieństwie do", „coś pośredniego pomiędzy….", „naśladował kształt"), by każdy element był gotów wpisać się w strukturę. Rzut oka wystarcza, by zrozumieć konstrukcyjną istotę budynku tak w układzie paradygmatycznym, systemowym, jak i jednostkowym, syntagmatycznym.

Odpowiednikiem omiecenia wzrokiem wioski jest „uchwycenie uchem" lokalnej mowy. Zostaje ona włączona w krąg przedmiotów materialnych – daje się ją opisać tak, jak opisuje się ujrzaną właśnie budowlę, choć jej morfologia nie objawia się strukturaliście z taką przejrzystością jak elementy architektury. Badacz chwyta uchem krajobraz dźwiękowy (ciągi syntagm, których znaczenia nie może rozszyfrować), widzi pobieżnie układ fonetyczny (będący podstawą strukturalistycznego ujęcia języka), a w chwili trudności przełącza się na estetyczny tryb ujmowania językowego krajobrazu. Owo przełączanie trybów dokonuje się w płynny

i precyzyjny sposób, co widać wyraźnie, jeśli odnośny fragment rozrysujemy w formie tabeli:

[...] fonetyka Guaicuru jest przyjemna dla ucha: *(procure á l'oreille une sensation plaisante: [...] la phonétique guaicuru)*	szybka mowa, *(un debit précipitéet*	długie słowa, złożone z wyraźnych samogłosek przeplatanych spółgłoskami zębowymi i gardłowymi *(des mots longs) tout en voyelles claires alternant aved des dentales, des gutturals et une abundance de phonemes mouillés ou liquids)*	robią wrażenie *(donnent l'impression)*	szmeru strumyka skaczącego po kamieniach. *(d'un ruisselet bondissant sur les galets.)*
Tryb estetyczny	Przejście / przełączanie trybów/	Tryb strukturalistyczny	Przejście / przełączanie trybów/	Tryb estetyczny

Po tym fragmencie autor prześlizguje szybko przez problem znaczeń. Robi przy tym swoisty unik, wspominając jedynie nazwę, jaką dana grupa oznaczała siebie – nazwę, która przeszła proces zniekształcania i została przejęta przez inną grupę. Więcej zrobić nie może, gdyż wejście w kwestie dotyczące języka (*langue*) wymagałoby czegoś więcej niż omiecenia uchem krajobrazu akustycznego. Innymi słowy, ma dostęp do mowy ujmowanej w kategoriach krajobrazu akustycznego (*un débit précipité*), ale nie do języka (*Il n'était pas question d'apprendre la langue*). Opisując go jednakże w takich kategoriach, które są mu dostępne, obejmuje go swym zmysłem epistemologicznym (o ile mowa wpisuje się w krajobraz i poddaje się ujęciu estetycznemu, o tyle struktura językowa opisywalna jest w kategoriach cech dystynktywnych).

Inaczej ma się to w przypadku fragmentów indyjskich. Autor wspomina wprawdzie o sytuacjach komunikacyjnych, ale są one zanieczyszczone, naznaczone mową brzmiącą fałszywie, biorącą się z dziwnego pomieszania języków:

> Za każdym razem, gdy wychodzę z osaczonego przez krowy hotelu w Kalkucie, którego okna służą za grzędy dla sępów ścierwników, staję się głównym bohaterem baletu; uważałbym go za komiczny, gdyby nie budził tyle litości. Można w nim zaobserwować kilka scen. W każdej z nich ktoś inny gra główną rolę:
> Czyściciel butów rzuca się do mych stóp;
> Mały chłopiec mówiący przez nos biegnie i woła „One anna, papa, one anna!";
> Kaleka prawie nagi, aby lepiej było widać jego kikuty;
> Stręczycielka„British girls, very nice…";
> Sprzedawca fletów; Tragarz z New-Market, który błaga, abym wszystko kupił nie dlatego, że jest tym bezpośrednio zainteresowany, lecz dlatego, że *anna*, zarobione za noszenie za mną zakupów, pozwolą mu się pożywić. Wyszczególnia katalog towarów z taką pożądliwością, jakby były przeznaczone dla niego: „Suit cases? Shirts? Hose?..." (Lévi-Strauss 2008: 137-138)

Urywane zdania są jak odpady mowy – odpady podobne tym, na które czekają sępy i krowy włóczące się przy hotelu. Osaczają Europejczyka tak, że nawet nie chce mu się szukać dystansu umożliwiającego refleksję nad ich naturą. W tej narracji popsuta mowa, skolonizowana przez łamaną angielszczyznę nie zostawia miejsca, by wybrzmieć mogły lokalne języki Indii. Nie znaczy to, że w rzeczywistości autor ich nie słyszał – wręcz przeciwnie, miał o nich pewne pojęcie. Wszak był w stanie zrozumieć, o co chodzi w toczącej się w bengali kłótni między kalkuckim taksówkarzem a jego niedoszłymi pasażerami, podążał mniej więcej za treścią sztuki w teatrze bengalskim. Jeśli jednak skomentuje tę sztukę, jego uwagi nie będą dotyczyć znaczeń – skupią się na tym, co razi europejski smak. Wygląd tancerza, jego owłosiony tors i fałdki tłuszczu na ciele przywodzą autorowi na myśl cytat z gazety, dający wgląd w hinduski gust (dotyczy on dziewcząt wypatrujących tłustych zalotników, a przytoczony jest przez Autora w całości, „aby nie zagubić nieopisanego smaku języka angloindyjskiego"). Wypaczona angielszczyzna jest równie osobliwa jak wypaczone predylekcje estetyczne Hindusów (Lévi-Strauss 2008: 143-144).

Zakończenie

U podstaw tworzenia opowieści w *Smutku topików* leży nienaruszalna zasada repartycji wartości, zgodnie z zasadą określoną przez trójkąt. Autor-strukturalista nieustannie zestawia i porównuje - islam z buddyzmem i hinduizmem, Nowy Jork z Florencją, po czym zestawia jedno

porównanie z drugim porównaniem. Kiedy pisze o Azji, islam, buddyzm, hinduizm stają się swoistymi pakietami sensów; w każdej chwili z pakietu można wyciągnąć jeden element, a następnie pokazać, że istnieje on w ramach całego wachlarza sensów. Analogia nie oznacza identyczności; chodzi tu bowiem o relacje pomiędzy różnymi elementami i o szlaki, którymi przebiega przekształcenie jednego elementu w drugi. Jak wiadomo, w perspektywie strukturalistycznej ważne są nie wyizolowane fakty, ale ich układy, wzory relacji, więc dopiero podobieństwo na poziomie struktur będzie dla antropologa znaczące. Z drugiej strony, patrząc na niegdysiejsze fakty przez soczewkę skonstruowaną z określonych pojęć, widzi ich sensowność – znaczenia wyłaniają się w procesie ukierunkowanego patrzenia wstecz.

Na pewno ten trójkąt można było zbudować inaczej, inaczej można też było zarysować układy opozycji. Sytuacja, w jakiej znajdował się subkontynent indyjski w czasie, gdy podróżował po nim Lévi-Strauss zdawała się kłaść przed oczy propozycje: różnica religijna była nożem dzielącym wielokulturowy kraj na części hinduistyczną i islamską, zmuszającym ludzi do przemieszczania się, zmieniającym koegzystencję w walkę, sprawiającą, że wszelkie obyczajowe i religijne systemy zakazów wzmacniały swą moc ekspresji. Azja sama w sobie nie była jednak ciekawa – jeśli przydawała się do czegoś – to do myślenia.

Kiedy Edmund Leach wziął na siebie zadanie stworzenia obrazu twórczości Lévi-Straussa, *Smutek tropików* usytuował w jego centrum*:* „Otóż można sobie wyobrazić dorobek pisarski Lévi-Straussa jako gwiazdę trójramienną, której środek stanowiłaby autobiograficzna książka *Smutek tropików*. Trzema promieniami tej gwiazdy byłyby: 1) teoria pokrewieństwa, 2) logika mitu i 3) teoria pierwotnej klasyfikacji" (Leach 1998: 20).

Przewrotność formy gatunkowej sprawiła, że to właśnie tę książkę Clifford Geertz wybrał, by opowiedzieć o dziele i życiu francuskiego antropologa. Ta „książka podróżnicza" jest dla niego odczytem z pokazem slajdów (czyli tym, od czego autor *Smutku topików* ostentacyjnie się odżegnuje), etnografią, tekstem filozoficznym i traktatem reformatorskim. Geertz zwraca szczególną uwagę na sam proces pisarski, rozumiany w kategoriach estetycznych, odnoszący się do określonych wzorców literackich. Domaga się ujęcia go „w kategoriach budowy tekstu – jako arcytekstu, który, w sensie logicznym, generuje" (Geertz 2000: 51).

Z punktu widzenia mojej opowieści *Smutek tropików* jest ukrytym wykładem teorii strukturalnej, a także przykładem na to, jak teoria wyzwala

mechanizm tworzenia narracji i formatuje myśli. W pewnym sensie autor staje się narzędziem wyrażania teorii: tworzy żywą Brazylię i wyblakłe Indie, niedawno rozpękłe na dwa kraje, z wyczerpującym się potencjałem kulturotwórczym. Zdarzenia niedawne pomagają myśleć o tym, co odleglejsze w czasie i nadać temu ostateczny rys znaczeniowy. Indie-Pakistan to prawy dolny kąt trójkąta, który w potrafi nagle wysunąć się z potoczystej opowieści, by zakłuć nas w oczy ostrym sensem.

BIBLIOGRAFIA

Bastos, J. H., (2018). Dina Dreyfus, a etnóloga que viveu na sombra do ex-marido Lévi-Strauss. *Folha de S.Paulo*. Pobrano z: https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/03/dina-dreyfus-a-etnologa-que-viveu-na-sombra-do-ex-marido-levi-strauss.shtml

Geertz, C. (2000). *Dzieło i życie* (przeł. E. Dżurak i S. Sikora). Warszawa: Wydawnictwo KR.

Leach, E. (1988). *Lévi-Strauss* (przeł. P. Niklewicz). Warszawa: Prószyński i S-ka.

Lévi-Strauss, C. (2008). *Smutek tropików* (przeł. A. Steinberg). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Lévi-Strauss, C. (1999). *Tristes tropiques*. Paris : Librairie Plon.

Lévi-Strauss, C. (1972). Trójkąt kulinarny (przeł. Stanisław Ciechowicz). *Twórczość 1972, nr 2*, 71-80.

MacCannell, D. (2004). Kultura biała (przeł. A. Wieczorkiewicz). W: M. Kempny, E. Nowicka (red.). *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: PWN.

Parkin, R. (2007). Kraje francuskojęzyczne. W: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska* (przekł. J. Tegnerowicz). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Wieczorkiewicz, A. (2013). Podróżnicze fantazje i ich rola w podtrzymywaniu porządku świata. *Dialog*, *12*, 32-57.

Wilcken, P. (2010). *Claude Lévi-Strauss: The Poet in the Laboratory*. London: Bloomsbury Publishing.

FILMOGRAFIA

Claude Lévi Strauss auprès de l'Amazonie (2008), reż. Marcelo Fortaleza Flores.