

Marcin Napiórkowski

Pory- wacze

psów i kebabowe podziemie

*Współczesne mity
kulinarne o obcych*



Co zjemy „u Chińczyka”? Wydaje się, że chcąc odpowiedzieć na to proste pytanie w świetle folklorystyki, wybrać musimy spośród dwóch dostępnych menu. To oficjalne, wywieszane w barze, kusi nas kaczka po pekińsku, wieprzowina w pięciu smakach lub kurczakiem z orzechami. Skoro jednak „Chińczyk” jest jedzeniem ulicy, wydaje się logiczne, by prawdy o nim poszukiwać tam właśnie. Ulica zaś nie ma wątpliwości: na czele chińskiego menu wiernie oczekuje nas pies, dzielnie asystując mu zaś swojski w miejskim pejzażu gołąb i nieco już egzotyczny szczur.

By rozstrzygnąć ostatecznie, która z tych możliwości jest prawdziwa, musielibyśmy oczywiście dysponować narzędziami godnymi prawdziwych Pogromców Mitów – przeprowadzić nieoczekiwany nalot na starannie dobraną próbkę statystyczną chińskich barów i z pomocą ekspertów-weterynarzy oraz najnowszej technologii wykazać przed kamerami, co naprawdę serwują nam budki z azjatycką kuchnią. Z braku środków ograniczmy więc aspiracje do bardziej humanistycznego zagadnienia: w którą z tych możliwości wierzą warszawiacy? Niestety, także odpowiedź na to pytanie przekracza nasze możliwości analizy. Jeśli bowiem zastosować starą dobrą zasadę pragmatyczną mówiącą, że sensem danego przekonania jest całość wprowadzanych z niego konsekwencji, okaże się, że mieszkańcy stolicy ochoczo konsumują wieprzowinę, kaczkę i kurczaka. Wydawałoby się zatem, że nie mogą uznawać prawdziwości krążących pogłosek. Zarazem jednak sam akt ich powtarzania także stanowi praktykę społeczną, z którą w ramach konwencji dyskursu związane jest przyznanie prawdziwości powtarzanym opiniom. Wydaje się więc, że alternatywa: wierzą/nie wierzą jest w tym przypadku alternatywą tak samo nierozstrzygalną jak prawdziwe/nieprawdziwe.

To najlepszy znak, że do czynienia mamy z logiką inną niż hołubiony przez myśl europejską racjonalizm. Z logiką mityczną, którą chętnie przypisujemy „dzikim”, lecz z największą niechęcią rozpoznajemy u siebie samych. Zadajmy więc pytanie, które na pozór może nie wydać się tak interesujące jak dwa poprzednie – postaram się jednak pokazać, że prowadzi do zaskakujących wniosków. Zapytajmy: do czego służą mity kulinarne? Potraktujmy je nie jako teksty, lecz jako praktykę społeczną i spytajmy: po co właściwie się je opowiada?

Jeśli przyjrzymy się uważniej współczesnym „legendom miejskim” o porywaniu i zjadaniu psów, odnajdziemy w nich ślady znacznie starszych wierzeń – opowieści o Cyganach i Żydach porywających psy (zazwyczaj celem wytopienia z nich smalcu) są wszak dobrze znane badaczom folkloru (Benedyktowicz, 2000: 186). Zgodnie z koncepcją Floriana Znanieckiego (1990) poczucie obcości wynika z konfliktu wartości (w tym przypadku postrzegania i niepostrzegania psa jako surowca kulinarnego). Wobec historii opowiadanych o „Chińczykach” (którzy przy uważniejszej analizie etnograficznej okazują się... Wietnamczykami) warto zatem – nie rozstrzygając o ich prawdziwości – zadać dwa podstawowe pytania: dlaczego (w świetle konkretnych narracji) obcy zjada psa i – co być może mniej oczywiste, ale równie ważne – dlaczego my tego nie robimy?

Na poziomie wyjaśnień zawartych *explicite* w samych opowieściach, genezę analizowanych mitów kulinarnych łatwo wytłumaczyć charakterystycznym wnioskowaniem zgodnym z logiką folkloru, choć nie zawsze ze zdrowym rozsądkiem. Skoro gdzieś w Chinach jada się psy jako szczególny przysmak (zdanie prawdziwe), to Chińczycy jadają psy (ryzykowne uogólnienie), a więc w „chińskich” restauracjach podaje się psy (ekstrapolacja mityczna). Zauważmy jednak, że przyjąwszy takie – proponowane przez treść samych

Marcin Napiórkowski – semiotyk kultury, pracownik Instytutu Kultury Polskiej. Zajmuje się badaniami nad mitologią współczesną oraz praktykami upamiętniania wydarzeń historycznych.

mitów – wyjaśnienie, godzimy się na to, by podobieństwo pomiędzy opowieściami o Chińczykach/Wietnamczykach, Cyganach, Żydach, góralach, a dziś także Turkach/Arabach, uznać za czysto przypadkowe. Wszak to, co w chińskich zwyczajach specyficzne, nie może posłużyć badaczowi za klucz do zrozumienia zwyczajów góralskich.

Na przykładzie wyjaśnień, jakie towarzyszyły głośniejszej (i niezwykle nasyconej mitycznie) sprawie ubojni psów w Cząstkowie pod Warszawą (2003 r.) widać wyraźnie, że odpowiedzi dostarczane przez treść mitu nie mogą posłużyć jako kategorie analizy zjawiska obcości, gdyż są na nim ufundowane. Mit, przyjmując obcość za pewnik, wytwarza swoje wewnętrzne racjonalizacje, które wtórnie mają ją uzasadnić. W przywoływanym przykładzie ubojni psów są to zarówno racjonalizacje ekonomiczne (Chińczycy wybierają psy, bo są tańsze), jak i psychologiczne (Chińczycy wybierają psy, bo to przysmak). Jednak nawet jeśli przyjmiemy proponowane przez mit wyjaśnienia za dobrą monetę, nie pozwolą nam one uchwycić intrygującej kwestii stanowiącej o specyfice analizowanych tu opowieści.

Zauważmy bowiem, że najbardziej rozpowszechnione mity nie mówią o tym, że „Chińczycy jedzą psy”, lecz wyrażają lęk przed tym, że to nam mogliby dać psa do zjedzenia. To właśnie w tym odwróceniu ról mit wymyka się własnej, wewnętrznej logice – zarówno ekonomicznej, jak i psychologicznej. Wychudzony kundel kupowany za 20–30 zł (jak twierdzą zgodnie relacje prasowe z nalotu na „ubojnię psów” w Cząstkowie) może zastąpić kurczaka (ok. 4 zł za kilogram w hurcie) jedynie jako przysmak, nigdy jako tańszy substytut. Jeśli zaś uważamy psa za przysmak – nie karmimy nim na siłę obcych. Poszczególne racjonalizacje stoją więc w sprzeczności!

Także racjonalizacje dotyczące drugiego problemu – dlaczego my nie jadamy psa – okazują się problematyczne. Opowieści inspirowane analizowanym tu wydarzeniem zazwyczaj traktują tę kwestię jako oczywistą: „psów się nie jada”. Sam mit przedstawia się więc jako klasyczna opowieść o obcości: zderzenie „normy” z „egzotycznym zwyczajem”, co szczególnie wyraźnie daje o sobie znać, ilekroć autor zmierzyć się musi z problemem relatywizmu.

Zarówno jedzenie jak i niejedzenie psów zostają więc w micie przyjęte za pewnik, służący po prostu do definicji obydwu grup. Ubojnia w Cząstkowie była tak przerażająca właśnie dlatego, że służyć miała złamaniu oczywistej opozycji między „swojskością” a „obcością”! W tym kontekście na pierwszy plan wysuwa się kolejne pytanie, wyłaniające się z początkowej opozycji między jedzeniem i niejedzeniem: dlaczego obcy nas karmią? W rzeczywistości mitycznej obcy pochodzi ze świata wrogiego i niebezpiecznego. Skąd więc zaskakująca trwałość toposu, który przechodzi z Żyda karczmarza przez wędrownego cygańskiego handlarza aż po współczesne „chińskie” bary i „arabskie” kebaby?

Zrozumienie mitu za pośrednictwem jego treści okazuje się niemożliwe. Istnieje jednak, jak uczył nas teoretycy mitu, jeszcze jedna forma logiki mitycznej, tym razem ukryta nie w treści wierzeń, lecz w ich strukturze. Potrzeba nam zatem konstrukcji teoretycznej, która nie tyle pozwoli odpowiedzieć na zadane przez mit pytania (zresztą sam mit ma to do siebie, że odpowiedzi dostarcza aż w nadmiarze), ile przeformułować je i postawić w nowy sposób. Być może przywoływane narzędzia wydadzą się wobec błahości materiału wytaczaniem ciężkich armat przeciw komarom, chciałbym jednak wykorzystać podobieństwo między mitami kulinarnymi o obcych a fascynującym antropologów od przeszło stulecia fenomenem tabu kulinarnego i jego związku z totemizmem.

Totemizm dzisiaj?

Totemizm stał się ulubionym przedmiotem dociekań antropologii, od kiedy John McLennan (*Totemism*, 1869) ujrzał w nim pomost łączący strukturę społeczną z odkrytym (czy „wynalezionym”) przez Edwarda Burnetta Taylora animizmem – „najpierwotniejszą” formą świadomości religijnej polegającą na przypisywaniu zjawiskom natury życia osobowego. Od tego czasu teorie wyjaśniające totemizm wysuwane przez kolejnych wielkich antropologów (Frazer, Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss) wyznaczały kolejne rozdziały w rozwoju tej nauki.

Z naszego punktu widzenia szczególnie użyteczna wydaje się koncepcja dostrzegająca w totemie „emblem” określonej grupy społecznej, za pośrednictwem którego dokonywała ona uświęcenia samej siebie. Ważnego uzupełnienia tej teorii dokonał Radcliffe-Brown, stwierdzając, że sakralizacji ulegają nie przypadkowe przedmioty, lecz zwierzęta, rośliny czy narzędzia szczególnie ważne dla przetrwania danej grupy, którym nadawano przez to wartość sakralną.

W tym samym kierunku, antycypując teoretyczne rozstrzygnięcia Radcliffe-Browna, podąża Bronisław Malinowski, analizując konkretne przykłady wierzeń totemicznych związanych z pomnażaniem bogactw naturalnych. Otóż w systemach wierzeń australijskich (na podstawie których Radcliffe-Brown będzie później formułował swoją teorię) żyjący w Czasie Snu przodkowie współczesnych ludzi (*alcheringa*) „naturalnie mają w swej naturze coś z danego zwierzęcia czy danej rośliny. [...] zwierzęca i roślinna natura tych przodków, przejawia się w ich zdolności przyjmowania do woli postaci zwierząt lub roślin, a także w zdolności wytwarzania tychże” (Malinowski, 1990: 20). Mityczny przodek „był” zatem w pewnym sensie rośliną lub zwierzęciem, co zapewniało mu dostęp do magii płodności gwarantującej obfitość danego gatunku. W ten sposób ustanowiona zostaje totemiczna relacja między uprawianiem (bądź hodowaniem) a tożsamością: ludzie potrafią (a przynajmniej archetypiczni przodkowie potrafili) wytwarzać (uprawiać, hodować) swój totem dlatego, że pozostają z nim związani w sposób metaforyczny, nie metonimiczny: to znaczy „są” totemem.

Prowadzi to do dwuznacznej sytuacji. Na pierwszy rzut oka „stanem naturalnym” wydaje się nie tylko wytwarzanie, ale także żywienie się swoim totemem – człowiek wszak „jest tym, co je”. Zarazem jednak konsumpcja członków własnej wspólnoty (z którymi zwierzę totemiczne jest utożsamione) nosi wszelkie znamiona kanibalizmu. Dlatego też w wielu analizowanych społeczeństwach te dwie płaszczyzny – produkcja żywności i jej konsumpcja – zostają rozdzielone, w wyniku czego pojawia się kulinarne tabu totemiczne – zakaz jedzenia tego, co się wytwarza. W ten sposób pojawia się analogiczna do egzogamii „egzofagia”, wymuszająca na sąsiadujących plemionach wymianę pożywienia i stwarzająca społeczną ramę ich koegzystencji opartej na tak cenionej przez antropologów (jak choćby Marcel Mauss) „zasadzie wzajemności” związanej z cyrkulacją dóbr. Zarazem rytualne praktyki pomnażania totemicznego pożywienia służą organizacji pracy w plemienu, a przez to stworzeniu jego wewnętrznej struktury społecznej (Malinowski, 1990: 39). Wymiana pożywienia i związany z nią zestaw nakazów i zakazów powinien więc interesować antropologów co najmniej w równym stopniu, co badana nieustannie wymiana żon – „system konsumpcji” może się bowiem okazać nie mniej istotny dla struktury społecznej niż systemy pokrewieństwa. Analizy mitów wskazują zresztą na fascynującą paralelę pomiędzy tymi dwiema

płaszczyznami, w ramach której „kod pokrewieństwa” i „kod kulinarny” funkcjonują nierzadko wymiennie, pozwalając na objaśnianie współżycia w kategoriach jedzenia i odwrotnie.

Wychowany na tekstach francuskiej szkoły socjologicznej Roger Caillois zwięźle podsumowuje prowadzone przez pokolenia badaczy rozważania teoretyczne, które prowadzą nas do zrozumienia fenomenu „egzofagii” czyli „obcego-karmiciela”. Społeczna „zasada poszanowania” dzieli niektóre społeczeństwa na dwie fratrie, z których „każda działa na rzecz drugiej fratry we wszystkich dziedzinach: obrzędów, pożywienia, gospodarki, prawa, związków małżeńskich czy usług pogrzebowych” (Caillois, 1995: 80). W ten sposób abstrakcyjne na pierwszy rzut oka systemy totemiczne okazują się zarazem systemami społecznymi i gospodarczymi. To, co wytwarzamy (i zarazem „czym jesteśmy”) podlega zakazowi wewnątrz naszej grupy, oddajemy to więc do spożycia grupie zewnętrznej. Tym samym rodzi się system antytetycznych świadczeń udzielanych na zasadzie wzajemności, w wyniku których tabu żywieniowe przyczynia się do stworzenia więzi między „nami” a „obcymi” (Caillois, 1995: 83). Caillois podkreśla też, że ustanowienie tej relacji wiąże się jednoznacznie z ukonstytuowaniem fundamentalnej dla mitu kategorii *sacrum*. Nie dziwne zatem, że mit – pragnąc ją wyeksplikować ze szczególnej wyrazistością – odwołać się może w konstruowaniu obcości właśnie do kodu kulinarnego.

W ten sposób dotarliśmy do możliwego źródła toposu obcego-karmiciela, ale uwaga nasza skierowana została na kolejne pytania. W jaki sposób rozpoznać „totemiczną” naturę określonego przedmiotu? Jaką rolę pełni w micie złamanie tabu kulinarnego?

Pies jako totem i tabu

Związek pomiędzy zwierzęcą etykietą a obcością jest złożony. Pozostawimy przy przykładzie psa. W kulturze ludowej stanowił on jedną z tradycyjnych etykiet odnoszących się do obcych, którzy mieli rzekomo rodzić się ślepo jak psy, szczekać zamiast mówić lub wręcz byli mianem „psów” określane. Jest to realizacja dobrze znanego motywu „obcy jako zwierzę” (Benedyktowicz, 2000: 125–128).

Mimo pozornych podobieństw to nie z tym fenomenem mamy jednak do czynienia w analizowanym przypadku, bowiem w przywoływanych tekstach współczesnych pies nie jest wcale sytuowany po stronie zwierząt! W świetle przytoczonych narracji mitycznych jedyną słuszną odpowiedzią na pytanie „dlaczego nie zjada się psa?”, jest w naszej kulturze przywołanie przysłowia, w myśl którego „pies jest najlepszym przyjacielem człowieka”. Jest to klasyczne tabu kulinarne, które wybraną grupę zwierząt czyni bezpośrednio związaną z „ludzką” tożsamością danego plemienia. Pies okazuje się zatem, w pewnym sensie, naszym „totemem”. Stąd też „wzorcowemu obcemu” – w myśl logiki przeciwieństw charakteryzującej wierzenia o innych – przypisuje się przez zaprzeczenie cechę łamania tabu, a więc konsumowania zakazanego zwierzęcia. Wydaje się, że mamy tu do czynienia ze współczesnym przykładem „myślenia za pomocą rzeczy”, w ramach którego zwierzę staje się narzędziem logicznej operacji klasyfikacji przeciwstawiającej „swoich” i „obcych” (Lévi-Strauss, 1998: 54–55; Leach 1998, 54–55).

Kategoria totemu nie tyle charakteryzuje więc jedną ze stron relacji, ile przyporządkowywana jest obydwu, lecz w różnych „modalnościach”. Projektowana jest zatem w różny sposób na obydwie strony relacji. My „jesteśmy

psami”, podczas gdy obcy to ci, którzy psy zjadają. I dalej: ponieważ norma (jako oczywista) nie musi stanowić przedmiotu opowieści, pies staje się atrybutem obcego, gdyż w połączeniu z nim występuje jako „element nacechowany”, a więc w kontekście złamania normy. Paradoksalnie więc w narracji mitycznej nasz totem charakteryzuje raczej obcego niż „swojego”. Dzieje się tak ze względu na fundamentalną niesymetryczność mitów, które są zawsze czyimiś mitami. Słuchaczowi z własnej grupy społecznej nie trzeba po prostu opowiadać, co „u nas” robi się z psami; tym samym pies pojawia się w opowieści dopiero w kontekście nietypowym, a więc w sytuacji złamania tabu.

Rozumowanie to prowadzi do kolejnego wniosku zaskakująco zbieżnego z badaniami nad totemizmem. Otóż we współczesnych mitach złamanie tabu kulinarnego zostaje utożsamione z ludożerstwem. Zgodnie z przywoływanymi rozpoznaniem Caillois, świadczenia żywnościowe są paralelne do świadczeń seksualnych, a naruszenie tabu kulinarnego odpowiada tabu kazirodztwa lub ludożerstwa: „Zjedzenie totemu i naruszenie prawa egzogamii – to równoległe wykroczenia przeciwko temu samemu prawu, które przydziela każdej grupie to, co święte, i to, co świeckie” (Caillois, 1995: 90). Dyskurs ochrony zwierząt, którego język wyraźnie pobrzmiewa w analizowanych tekstach współczesnego folkloru, ustanawia więc psa jako zwierzę totemiczne, dając początek mitowi katowanego zwierzęcia jako opowieści o skalaniu totemu. W ramach logiki mitycznej, z której dyskurs ekologiczny wydaje się czerpać w sposób wart głębszego zbadania, tożsamość i prawa członków wspólnoty zostają rozciągnięte na zwierzęta o szczególnym znaczeniu. Konsumpcja psa staje się tym samym równoznaczna ze zjedzeniem członka wspólnoty.

W świetle przedstawionej wyżej reguły „komplementarnych fratii” połączonych „zasadą wzajemności” prowadzi to do intrygujących paradoksów. Obcego definiujemy jako tego, kto – łamiąc tabu – spożywa nasz totem, lecz zarazem jako tego, kto nas karmi. Prowadzi to do istotnej sprzeczności w konstrukcji figury obcego. Zaś narzędziem pojednania takich sprzeczności staje się – zgodnie z rozpoznaniem Lévi-Straussa – właśnie narracja mityczna. Dlatego tak dobrym punktem wyjścia dla mitu jest sytuacja, w której obcy, przekraczając granicę naszego świata, staje się „wewnętrznym wrogiem”. Następuje wówczas zniesienie dystansu przestrzennego zapewniającego „rozdzielenie” wymiany świadczeń, która miała charakter cyrkulacji. Inny mi słowy tak długo, jak obcy pozostawał poza granicami naszego świata, „wytwarzanie pokarmu” i „konsumowanie pokarmu” odbywały się w dwóch różnych przestrzeniach. Tymczasem, jak zobaczymy dalej, pojawienie się obcego wewnątrz naszego świata prowadzi do nałożenia się obrazów „obcego-ludożercy” i „obcego-karmiciela”, w wyniku czego wyłania się pośrednia kategoria „obcego-truciciela”.

„Arab” jako obcy i wewnętrzny wróg

Przyjrzyjmy się pod tym kątem innej legendzie miejskiej – niezwyklej opowieści o kebabowym podziemiu. Początek całej historii dały niefortunne słowa rzecznika prasowego PKP, który chcąc pochwalić się sukcesami przy remontowaniu dworca, wspominał o usunięciu „nielegalnego magazynu mięsa”. Sensacyjną wiadomość bezkrytycznie podchwytyją i powtarzają największe media. W ten sposób „magazyn” na zasadzie głuchego telefonu

zmienia się kolejno w „wielki magazyn” a nawet hurtownię, „gdzie składowano i porcjowano mięso niewiadomego pochodzenia do kebabów, chyba dla całej Warszawy” (http://www.tvnwarszawa.pl/archiwum/28415,1669668,0,1,mie-so_do_kebabow_w_podziemiach_centralnego,wiadomosc.html). Badacz współczesnej mitologii nie musiał czekać na dziennikarskie sprostowania, by dostrzec tu nowe wcielenie bardzo starych toposów. Struktura tej opowieści przedstawia szereg dobrze znanych elementów wierzeń o obcych, jak choćby „obcy żyjący w podziemiu”, „spisek obcych” czy „obcy-truciciele”.

Mit ten opowiada o nowym „kulinarnym obcym” na ulicach Warszawy (i pod nimi). Oto w naszym świecie pojawia się „Arab” (kategoria etnicznie równie chwiejna, jak „Chińczyk”, który mógł się okazać Wietnamczykiem). Przybywa w postaciach przeróżnych: wdziera się do naszych domów poprzez media, gdzie widzimy „Araba” dokonującego gorszących praktyk poniżania kobiet i ciemnienia wolności religijnej, lub też czytamy, że zbliża się on już do granic Europy czy „Zachodniego Świata” (a więc granic „kosmosu”); potajemnie przygotowuje akcje terrorystyczne (bo „Arab” to terrorysta zwany również „fundamentalistą” bądź też po prostu – w skrócie – „muzułmaninem”); wreszcie przybywa także osobiście – spotykamy go w budce z kebabem. W jaki sposób jednak rozgraniczyć „Araba” fanatyka i terrorystę od sympatycznego pana, który wielgachnym nożem skrawa nam do kanapki baraninę?

Być może legendy miejskie, takie jak opowieść o „kebabowym podziemiu”, rodzą się właśnie z tego poczucia sprzeczności. To za ich pośrednictwem oglądany na co dzień „Arab” z kebabu przyjmuje na siebie cechy obcości, którymi obdarzamy go w wyobraźni. „Arab-ciemieńca kobiet” nie zgadza się z obowiązującymi na Zachodzie normami, „Arab-terrorysta” knuje w podziemiu, logika mityczna przenosi więc na „Araba-z-kebabu” stare wierzenia dotyczące obcych spiskujących w ciemnościach. Dawniej czynili to Żydzi, drażący tunele pod miastem i porywający niemowlęta. Jeszcze wcześniej, za cesara Nerona, postępowanie takie przypisywano pewnej niewielkiej sekcji gromadzącej się w katakumbach celem spożywania ciała i krwi.

W ten sposób rodzi się kluczowa dla omawianych mitów kategoria „wewnętrzny wroga”. Kategorie „swojego” i „obcego” nabierają w rzeczywistości mitycznego charakteru przestrzennego. Taka wizja świata nadaje się doskonale do wyjaśnienia obcego-barbarzyńcy poza granicami „kosmosu”, a więc odległego Araba-terrorysty. Skąd jednak w takim razie bierze się obcy w samym sercu „naszego” świata, jakie niewątpliwie stanowi Dworzec Centralny? Otóż zazwyczaj dostrzegamy jedynie wymiar poziomy mitycznego „modelu kosmicznego” (granice wspólnoty), gdy tymczasem w analizowanych mitach daje o sobie znać wymiar pionowy. Eleazar Mielewski dokonuje ich porównania na przykładzie mitologii nordyckiej, gdzie horyzontalnemu podziałowi swój/obcy (granice Midgardu otaczanego ze wszystkich stron przez Utgard – domenę chaosu) odpowiada podział wertykalny pomiędzy podziemiem, światem ludzi i światem bogów (Mielewski, 1981: 264–270, 208–210). W oparciu o tę analizę Mielewski zauważa, że do czynienia mamy z dwoma równoległe funkcjonującymi kodami, za pomocą których wyrażać można te same treści: „Model wertykalny związany jest wzajemnie z horyzontalnym poprzez szereg utożsamień, które są w istocie transformacjami.” (Mielewski 1981: 309) A zatem chaos rozciągający się dookoła (poza granicami kosmosu) i chaos zajmujący podziemia to ta sama obcość wyrażona w ramach dwóch podsystemów przestrzennych: horyzontalnego i wertykalnego. W przypadku definicji „innego” pozwala to na „izomorficzne” (a więc z zachowaniem „głębokiej struktury”, lecz nie „powierzchniowej

treści”) przekształcenie obcego w „wewnętrznego wroga”. Jak zobaczymy dalej, jeden z nich okazuje się ludożercą, drugi – trucicielem. Taka wizja świata rodzi szereg wyobrażeń związanych z obecnością tego, co diabelskie i nieczyste, tuż obok (czy dokładniej: tuż pod nami).

Ludożercy i truciciele

Jednak najbardziej dla nas interesującym komponentem mitu „kebabowego podziemia” jest jego składowa kulinarna. To właśnie tutaj wątki totemizmu związanego z „obcym-karmicielem” i „wewnętrznego wroga” znajdują fascynujące scalenie. Jedzenie to sfera szczególnego lęku przed obcością. Kształtują ją znane każdej kulturze zakazy i nakazy, normy wyznaczające „jadalne” i „wstrętne”, „czyste” i „nieczyste” (Lévi-Strauss, 2001; Douglas, 2007). Jeśli przyjmiemy, że granica „naszego” i „obcego” stanowi zarazem granicę *sacrum* i *profanum*, to nieczystemu jedzeniu spożywanemu przez obcego towarzyszy niepokojąca kategoria trucizny, która mogłaby przeniknąć do wewnątrz wspólnoty wraz z „wewnętrznym wrogiem”.

Opozycja swoje-obce okazuje się homologiczna do opozycji czyste/nieczyste (czy w szczególnych przypadkach jadalne/niejadalne, świeże/zgniłe itp.). Oznacza to, że wyraża się także za pomocą tych samych przeciwstawień w ramach kodu przestrzennego:

czyste = wewnętrzne (kosmos) | nieczyste = zewnętrzne (chaos)

albo też w kodzie wertykalnym:

czyste = wysokie (powierzchnia) | nieczyste = niskie (podziemie)

To właśnie poprzez pożywienie obcość mogłaby niepostrzeżenie wnikać do naszego organizmu i naszego społeczeństwa (paralela czytelna i dobrze już opisana). Wydaje się więc, że mit obcego-truciciela zasługuje na analizę równie szczegółową, jak dobrze rozpracowany przez antropologów mit obcego-ludożercy. Można wręcz postawić pytanie, czy przypadkiem topos obcego-truciciela nie stanowi przekształcenia wizji obcego-ludożercy w warunkach wzmożonego poczucia zagrożenia wewnętrznego?

Obcy-ludożerca, który łamie najważniejsze tabu żywieniowe naszej kultury, podkreśla jedynie swoje istnienie „na zewnątrz”, a przez to utrwała jej granice za pośrednictwem kodu przestrzennego. Jest, by raz jeszcze użyć terminologii Jurija Łotmana, nośnikiem anty-kultury w opozycji do kultury. Tak rozumiana obcość nigdy nie może zmieszać się z „naszością” i przekształcić jej na swoją modłę. Obcy-ludożerca może więc zagrozić nośnikom naszych wartości, lecz nie samym wartościom (może nas pokonać, ale nigdy podbić). Wierzenia o tak rozumianej obcości to nie tylko klasyczny mit antropofagii, która zawsze istnieje gdzieś daleko (za rzeką, za górami, „w interiorze”), lecz także jego przekształcenia, wśród których szczególnie rozpowszechniony jest topos obcych porywających niemowlęta. Przekształceniem mitu antropofagii wydaje się także opisane wyżej zjadanie psów, które – na zasadzie bliskiej Lévi-Straussowskiej logice klasyfikacji totemicznych – zostaje przeniesione do sfery tego, co ludzkie (kto zjada psa – zjada przyjaciela, a więc członka naszej wspólnoty.)

Obcy-truciciel działa inaczej. Nie dąży do pożarcia nas i zniszczenia nośników naszej kultury, lecz raczej do przetworzenia jej wartości – zamienienia kosmosu w chaos. Logika działania obcego-ludożercy była logiką porwania: zabierał on coś ze „sfery naszego” w „sferę obcego”. Obcy-truciciel postępuje odwrotnie – przynosi „nieczyste” ze sobą, przekraczając granice

naszego świata. Zatrzuwa studnie, roznosi zarazę, wreszcie – próbuje zmusić nas do przekroczenia tabu kulinarnego. Warto zauważyć, że mity ludożercy i truciciela wykazują wiele strukturalnych odpowiedniości i „pasują do siebie” w ten sposób, że zdolne są stworzyć sensowną narracyjną całość; często też wykorzystują te same „rekwizyty”. Na przykład podziemnych tuneli można używać zarówno do porywania niemowląt, jak i do zatruwania studni – połączenie tych dwóch historii to opowieść o zatruciu studni krwią; podobnie semantycznie funkcjonuje para „spożywanie psa” – „podawanie psa do spożycia”, która w połączeniu daje mit porwania psa i podrzucenia go na nasz talerz.

W oparciu o jedną kategorię „nieczystości pożywienia” kształtują się tu więc dwa rodzaje obcości (obcy-ludożerca i obcy-truciciel) i właściwie im dwie symetryczne jednostki syntagmatyczne – „zdobywanie nieczystego pożywienia” oraz „podrzucanie nieczystego pożywienia”. Tworzą one oryginalną narrację obiegu nieczystego pokarmu, którą warto by może porównać z innymi antropologicznymi badaniami dotyczącymi krążenia nieczystości. Korelatem każdej z tych jednostek syntagmatycznych jest wydarzenie (lub praktyka) odpowiednio „świadomego kanibalizmu” i „nieświadomego kanibalizmu”. Pierwsza z tych praktyk służy stygmatyzacji obcego, druga stanowi projekcję lęków społeczeństwa przed złamaniem tabu i – co za tym idzie – utraceniem „naszej” tożsamości na rzecz stania się obcym.

W ten sposób dotarliśmy do możliwej odpowiedzi na pytanie: po co właściwie opowiada się dziś mity kulinarne? Codzienne spotkania z obcością, która wita nas w kebabie, okazują się rozczarowująco zwyczajne. Ponieważ jednak „inność” i „naszość” stanowią kategorie komplementarne – rozmycie granic obcości rodzi poczucie zagrożenia tożsamości. Jeśli „wzorcowy obcy”, jakim ma być we współczesnym świecie „Arab”, okazuje się tak podobny do nas – to skąd czerpać pewność, że „my” to wciąż „my”? Być może zatem współczesne wierzenia o obcych są reakcją nie na poczucie zagrożenia ze strony obcości, lecz właśnie na brak tego poczucia? Tworzą one symulakra obcości, egzotyzując to, co codzienne i znane, by uniknąć ryzyka „zegzotyzowania” nas samych. Fakt, że „mity kebabowe” mają raczej podkreślać normalność „naszości” niż odmienność „obcości”, potwierdzałyby ich znikoma skuteczność praktyczna. Mity te opowiada się, powtarza, przetwarza i komentuje, lecz nie przenosi ich logiki na codzienne postępowanie. Opowiadamy i słuchamy z przejęciem o „podziemnej hurtowni”, co nie przeszkadza nam wcale jeść w kebabach. A może nawet pomaga, dodając smaku najpopularniejszej ostatnio potrawie „na mieście”. W końcu nic nie smakuje tak, jak zakazany owoc...

BIBLIOGRAFIA

- Anonim, 2003, *Pożeracze ciała*, „Świat konsumenta”, 5 (21) 2003.
- Bartmiński J., 1996, *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1 *Kosmos*, cz. 2, Lublin.
- Benedyktowicz Z., 2000, *Portrety „obcego”*, Kraków.
- Bogatyriew P., Jakobson R., 1979, *Folklor jako swoista forma twórczości*, [w:] Bogatyriew P., *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa.
- Bystroń J. St., 1998, *Niemcy w tradycji popularnej*, [w:] tegoż *Tematy, które mi odradzano*, Warszawa.
- Caillois R., 1995, *Człowiek i sacrum*, Warszawa.
- Douglas M., 2007, *Czystość i zmaza*, Warszawa 2007.
- Halik T., 2006, *Migrancka społeczność Wietnamczyków w Polsce w świetle polityki państwa i ocen społecznych*, Poznań.
- Jakuczek A., 2009, *Migranci wietnamscy w Polsce*, [w:] Kihl J. (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne*, Kraków.
- Kuper A., 2009, *Wymyslanie społeczeństwa pierwotnego*, Kraków 2009.
- Leach E., 1998, *Lévi-Strauss*, Poznań.
- Lévi-Strauss C., 1998 *Totemizm dzisiaj*, Warszawa.
- Lévi-Strauss, C., 2001, *Mysł nieoswojona*, Warszawa.
- Łotman J., Uspieński B., 1975, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] Janus E., Mayenowa M.-R. (red.), *Semiotyka kultury*, Warszawa.
- Malinowski B., 1990, *Totemizm i egzogamia. Z powodu książki J.G. Frazera Totemism and Exogamy*, [w:] tegoż, *Mit, magia, religia, Dzieła t. 7*, Warszawa.
- Mieletinski E., 1981, *Poetyka mitu*, Warszawa.
- Mięso do kebabów w podziemiach centralnego*, 2010 (http://www.tvnwarszawa.pl/archiwum/28415,1669668,0,1,mieso_do_kebabow_w_podziemiach_centralnego,wiadomosc.html, 15.12.2011)
- Ong W. J., 1992, *Oralność i piśmiennosc. Słowo poddane technologii*, Lublin.
- Sobczak J., 2009, *Kryzys polskiej tożsamości*, [w:] Dyczewski L., Wadowski D. (red.), *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach*, Lublin.
- Sulima R., 1976, *Folklor i literatura*, Warszawa.
- Znaniński F., 1990, *Studia nad antagonizmem do obcych*, [w:] tegoż, *Współczesne narody*, Warszawa.