

Elspeth Probyn

Niestrawność tożsamości

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (4), 127-135

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Niestrawność tożsamości¹

Czy zjadamy to, czym jesteśmy, czy też jesteśmy tym, co zjadamy? Zjadamy czy jesteśmy zjadani? Nieco mniej zawile – czy w zjedaniu potwierdzamy swą tożsamość, czy też tożsamości ulegają przemianie, refrakcji poprzez to, co jemy i jak jemy? Zadając te pytania, chciałabym nieco przesunąć punkt ciężkości licznych obecnie debat dotyczących tożsamości. Studia nad tożsamością mogą bardzo wiele zyskać dzięki zwróceniu uwagi na status naszego bycia w kontekście tego, co, z kim i jak jemy. Skoro dotychczasowe analizy tożsamości przeprowadzane były w znacznej mierze poprzez optykę płci, być może w chwili obecnej w społeczeństwach Zachodu doświadczamy odejścia od tej optyki jako optyki nadrzędnej. Inaczej mówiąc, pytanie o to, czym jesteśmy, jest pytaniem zmiennym, w którym stałemu przemieszaniu ulegają ciało, oskoma, klasy, płeć kulturowa oraz etniczność.

Musimy przyznać, że zagadnienie tożsamości i podmiotowości zostało w kilku ostatnich dziesięcioleciach dosyć już wszechstronnie zbadane i szansa na odnalezienie tu jakiegosć dziewiczego terytorium jest raczej nikła. Stale bombardowany krytyką polityki tożsamości jakkolwiek krytyk kultury wciąż jeszcze zainteresowany przyczynami i sposobami fabrykacji jednostek musi bądź to stawiać czoła oskarżeniom o polityczną poprawność (i bronić wagi takich kategorii jak rasa, klasa, płeć, gender, itp.), bądź też stanąć twarzą w twarz z mnóstwem klisz i szablónów, które pozornie wspierają rozważania nad tożsamością.

Proponowany tutaj punkt wyjścia jest nieco ryzykowny, ponieważ badane obszary i przykłady nie mieszczą się na pojedynczej osi. Zadane przeze mnie pytanie jest zasadnicze: co się stanie, jeśli przemyślimy kwestię tożsamości w innym wymiarze, poprzez optykę jedzenia i związanych z nim przymiotów takich jak głód, zachłanność, wstyd, wstręt, przyjemność itp.? O ile skojarzenia związane z jedzeniem mogą być liczne i pouczające, analiza tożsamości z tej perspektywy niesie spory ładunek z góry przyjętych opinii i uprzedzeń. Inną jeszcze niedogodność „pisania o jedzeniu” stanowi dotychczasowa literatura przedmiotu. Pokarm jest dziedziną przemierzoną już wzdłuż i wszerz, oszlakowaną przez wpływowych badaczy, zajmujących się zagadnieniami właściwymi dla antropologii, historii czy socjologii. Interesowali się oni głównie rolą pokarmów w osłanianiu *status quo* kategorii i klasyfikacji społecznych. Pozostawili po sobie sporą spuściznę takich truizmów jak często cytowana maksyma Lévi-Straussa mówiąca o tym, że pokarmem dobrze się myśli², czy też aforyzm „powiedz mi co jesz, a powiem ci kim jesteś” Brillat-Savarina³. Dyskurs naukowy także napotyka wiele banałów i stereotypów, którymi otoczone zostało jedzenie. Grupują się one wokół stwierdzeń,

iż jedzenie jest kwestią fundamentalną, że wszyscy musimy jeść, itp. Pośród podmuchów postmodernistycznego wiatru przenikającego publiczne debaty wydaje się, że większość z nas zgadza się z faktem, iż tożsamość nie jest już czymś prostym, że jest ich wiele, że są one pokawałkowane, tymczasowe, wstrząsane wielkimi zmianami w ekonomii i sposobach zatrudniania, rodzinnymi reorientacjami, zmianami w pojmowaniu płci biologicznej i kulturowej. Żyjąc na co dzień z owymi przemianami, nie możemy się dziwić, iż pokarm i jedzenie stały się zagadnieniem "fundamentalnym", bastionem autentyzmu naszego życia. Innymi słowy, używając bliskiej mi terminologii, jedzenie postrzegane jest jako bezpośrednie – jest czymś, co dotyczy nas wszystkich. Stanowi ono także bardzo silny sposób mediacji, łączenia nas z innymi. Kwestie tego, co jemy, jak jemy i gdzie jemy stały się ważkimi zagadnieniami społecznymi począwszy od faktu, że większość z nas nie jada *en famille*, że coraz częściej jadamy w restauracjach, barach i „*fast foodach*” (w Stanach Zjednoczonych ponad 50% budżetów domowych wydaje się na jedzenie poza domem), po obawy przed pokarmem modyfikowanym genetycznie i „pokarmami grozy” – wściekle krowy, chore kurczaki, kwadratowe pomidory. Jedzenie dokonuje wielu połączeń i rozłączeń. W coraz większym stopniu uwaga skierowana na to, co jemy, staje się bezpośrednim łącznikiem nas i naszych ciał z szerszymi zagadnieniami społecznymi. W szerszej skali połączenie to może być tak rozproszone jak wiatry, które, w przekonaniu wielu osób, rozsiewają genetycznie modyfikowane nasiona w odległych od siebie regionach świata. Może ono też być jednostkowo skupioną świadomością tego, że inni głodują w chwili, w której my sami jemy. Skojarzenie takie od dawna przesładuje dzieci, którym każe się zjeść wszystko, ponieważ afrykańskie dzieci głodują. W nieco bardziej rozwiniętej formie stanowiło ono łącznik wielu form wegetarianizmu i innych etycznych form jedzenia. Ze zdjęć głodujących dzieci patrzących na nas z okładek czasopism widmo głodu przeniosło na internetową Stronę Głodu, której użytkownikom pokazuje się mapa świata i „co 3,6 sekundy jakiś kraj miga na czarno, wskazując w ten sposób śmierć z głodu.” Jedzenie jest tu przedmiotem podwójnej artykulacji: rozpoznawanie głodu jest z założenia fundamentalną czynnością jednostek, a nasze uczucia stają się bodźcem bezbolesnego działania: kliknięcie na przycisk „głód” oznacza, że sponsor dotuje półtora miski jedzenia. Napis na stronie wyjaśnia, że sponsorzy płacą za dotacje jako formę reklamy i „*public relations*”. Rządzi tu logika trzewiowej (*visceral*) natury głodu jako podstawowego odczucia człowieka, które rozumiane jest tu jako bezpośrednie, czyli takie, które realizuje nasz fundamentalny związek z innymi jednostkami. Przedsiębiorstwa reklamowe doskonale wiedzą, że może to być zyskową formą pośredniczenia, a przekształcenie ludzi w konsumentów jest jednym z licznych przykładów złożoności tego, jak jedzenie łączy nas z innymi ludźmi, z towarami, z nowymi formułami tożsamości czy, jak w tym przypadku, z altruizmem (strona ta określana jest mianem „*the altruistic mouse*” – „altruistycznej myszki”)⁴. W globalnych ekonomiach tożsamości jedzenie nieustannie przenika pragnienia, potrzeby i aspiracje jednostek. W ostatnich dziesięciu latach punkty przecięcia globalności i lokalności stały się

przedmiotem licznych debat i rozważań. Przykładowo John Tomlison w jednej ze swych ostatnio napisanych książek czyni z „globalnego pokarmu i lokalnej tożsamości” punkt wyjścia do problematyzacji tych terminów. Zmiany w przetwarzaniu pokarmów i nowe technologie transportu w oczywisty sposób zmieniły nasze poczucie łączności, poczucie tego, co jest odległe, a co bliskie. W supermarkecie codziennie możemy znaleźć i zjeść produkty, które kiedyś stanowiły wiktuały wyłącznie dla elit. Owe zmiany, tak instytucjonalne jak i technologiczne, przetwarzają związki jednostek z ich lokalną społecznością, z regionem, z innymi narodowościami, pośród których żyją. Zdaniem Tomlisona „globalizacja od samego początku podważa bliski związek materialny pomiędzy proveniencją jedzenia a lokalnością”⁵. Skutki, jak stwierdza on nieco dalej, są zarówno dobre (dostępność, różnorodność), jak i złe (naderwanie „subtelnych związków pomiędzy klimatem, porą roku, lokalnością a kulturowymi praktykami”⁶). Na temat tego, co jemy obecnie, Tomlinson stwierdza, że „same stereotypy kulturowe identyfikujące pokarm z, na przykład, kulturą narodową stają się coraz słabsze”⁷. Rozrzedzając moralizatorski smrodek towarzyszący wielu rozważaniom o jedzeniu, Tomlinson zauważa, że zmiana nawyków kulinarnych „w znacznej mierze nie jest doświadczana po prostu jako kulturowa strata czy też udziwnienie, lecz jako złożone i niejednoznaczne przemieszanie bliskości i inności, ekspansji horyzontów kulturowych i coraz większego poczucia zagrożenia, dostępu do «innego świata», któremu towarzyszy głęboka penetracja naszych własnych światów i nowych niebezpieczeństw”⁸. Z punktu widzenia mojej argumentacji zwrócenie uwagi na wzrastające poczucie zagrożenia jest szczególnie istotne. Ujmując rzecz nieco prościej, chciałabym wykazać, że jedzenie jest istotne z punktu widzenia sposobów, na jakie może być ono wskaźnikiem trzewiowej natury naszych wzajemnych powiązań lub dzielących nas odległości, a także powiązań i odległości w nas samych i w naszym otoczeniu społecznym. Jedzenie uwalnia intuicyjne, bolesne, zabawne lub przyjemne artykulacje tożsamości. Mówiąc nieco jaśniej, chcę tu użyć jedzenia i związanych z nim skojarzeń celem przemyślenia, w jaki sposób najzwyczajniejsze czynności mogą posłużyć refleksji nad naszymi związkami z innymi ludźmi oraz z bardziej lub mniej ważkimi kwestiami społecznymi. Wymaga to skupienia się nad bezpośredniością jedzenia oraz nad sposobami jej komunikowania, zapośredniczania i użycia w myśleniu o kulturze. Przychodzi tu na myśl już wcześniej użyty przymiotnik „trzewiowy”, sygnalizujący odniesienie do organów wewnętrznych. Czy coś tak zwyczajnego jak jedzenie może zawierać w sobie nasienie niezwykłej refleksji, trzewiowej reakcji na to, kim i czym się stajemy? Czy zgłębiając jedzenie i jego cechy, można dostrzec przejawy reakcji naszych wnętrzości na historie oraz terażniejszości kultur, w których żyjemy? Jak zapytuje Emily Jenkins w swej relacji „przygód w kulturze fizycznej”, a co wtedy, gdyby trzeba było wstępować w rzeczy „językiem do przodu. Żeby zobaczyć, jak smakują”⁹. W takim też sensie chciałabym poplądrować po trzewiowych, brzusznych pokładach odsłanianych przez ów najnudniejszy i najbardziej fascynujący z tematów: jedzenia i pokarmu. Pragnę też zastanowić się tu nad tym, czym są ciała i co robią ciała

podczas jedzenia. Powracając do terminologii, od której zaczęłam, można powiedzieć, że jedzenie potwierdza to, czym i kim – dla siebie i dla innych – jesteśmy, oraz odsłania nowe sposoby myślenia o tych związkach. Weźmy przykładowo pod uwagę najbardziej podstawowy fakt: pokarm wchodzi do ciała, po czym podlega przemianie i z niego wychodzi, równocześnie dokonując w ciele pewnej zmiany. O ile w życiu codziennym jest to niezauważalne, zastanowienie nad trawieniem daje możliwość spojrzenia na nasze ciała jako na złożone układy połączone z licznymi innymi układami. Jedzenie ujawnia zdwersyfikowaną naturę tego, w jaki sposób i gdzie różne części nas samych łączą się z różnymi aspektami życia społecznego, równocześnie rozmywając nasze przekonania o odżywczych tożsamościach. Oczywiście jemy zgodnie z regułami społecznymi, w gruncie rzeczy niejako wchłaniając te ostatnie. „Karm swego mężczyznę mięsem” proklamują reklamy, podążając drogą uwewnętrzniania męskości. Inne reklamy wychodzą na zewnątrz biologii i kobiecości i nawołują: „Jedz chudą wołowinę”. Jedzące ciało uległo teoretyzacji umożliwiającej ustanawianie socjologicznych porównań dotyczących tego, kim jesteśmy w kategoriach klasowych i genderowych. Zamiast uznawać ciało za już poznane, z góry uporządkowane przez to, co i jak je, można spróbować postawić takie hipotezy na głowie. Z chwilą wprowadzenia do przewodu pokarmowego (*ingestion*) ściśle podziały ulegają przemieszaniu. Najbardziej podstawowa czynność jedzenia ujawnia co nieco z dziwaczności funkcjonowania ciała. W konsekwencji coraz trudniej jest pomieścić ciało w kategoriach, uporządkować je w stabilne tożsamości. Stanowi to mocne przypomnienie faktu, iż – podejmiemy tu wątek o dosyć już starym rodowodzie (od Spinozy po Deleuze’a i feministyczne rozważania o ciele) – wciąż jeszcze nie wiemy, do czego zdolne jest ciało. Moira Gatens i Genevieve Lloyd argumentują w tej kwestii, iż „każde ciało istnieje w relacjach współzależności z innymi ciałami, a relacje te tworzą «świat», w którym różnego rodzaju jednostki wymieniają się tworzącymi je częściami – doprowadzając w ten sposób do wzbogacenia jednych i zubożenia innych (np. jedzenie jest niszczące dla jednego ciała, równocześnie stanowiąc o wzroście drugiego)”¹⁰. Tym, co interesuje mnie najbardziej, jest sposób, w jaki jednostki odgrywają zrównanie jedzenia i tożsamości. Brzmi to nieco abstrakcyjnie z punktu widzenia tego, o co mi chodzi. Z owych górnych wyżyn pragnęłabym spojrzeć w dół, daleko w dół i dać się poprowadzić drogą, że tak powiem, żołądka. W ten sposób zaczynam zauważać drobne szczegóły, takie jak fakt odkrywania śniadania. Po diecie składającej się z kawy (z mlekiem o nazwie „Życie”) i papierosów, teraz grzecznie przeżuвам płatki silnie wzbogacane kwasem foliowym na wypadek gdybym była w ciąży (jedząc zastanawiam się: czy jestem, czy może powinienam być?)¹¹. Zaniepokojona prasowymi artykułami ostrzegającymi przed tym, cóż też może spotkać kobietę w zachodnich społeczeństwach, szukam po sklepach soi, siemienia lnianego i innych składników, dzięki którym stworzę sobie namiastkę bogatej w fitoestrogeny diety Japonek. Jedzenie płatków, powiadają, łagodzi stany depresyjne, szczególnie jeśli dodać do nich bananów. Popiwszy je zalecanym jogurtem „wzmocnionym” *acidofiliusem* i *bifidusem* celem zaopatrzenia mego

ciała w „przyjazne” bakterie zwalczające tę okropną *helicobacter pylori*, jestem przekonana, że dzięki śniadaniu mogę nawet zrzucić trochę wagi. To chyba przesada, by pierwszą poranną informacją była tak odstręczająca obietnica długiego życia. Miriady wydrukowanych obietnic z zawilego świata programowego żywienia stanowią ciekawy kontrprzykład dla bezpośrednich i szczerych stwierdzeń z opakowań papierosów. „Palenie zabija” przeciw cieniutkim obietnicom, iż jedzenie takiej to a takiej ilości płatków zbożowych „stanowi bogate źródło fitoestrogenów (izolfawonów), które mogą wywierać korzystny wpływ na twój organizm”. Prócz niemożliwych do wymówienia składników (czy rzeczywiście można chcieć zjeść coś, czego nazwy nie da się wypowiedzieć?), także warunki kontraktu pomiędzy mną a producentami płatków są słabiutkie: czy to coś tam jedynie „może” wywierać korzystny wpływ na mój organizm? Choć zysk producentów mógłby być niezmierny, pomniejsza się on, gdy usiłują mnie przekonać, iż dieta „bogata w kwas foliowy może zmniejszyć ryzyko wad cewy nerwowej (*spina bifida*) u nowonarodzonych dzieci”.

Otoczająca nas sieć informacji o odżywianiu się ma długą historię. W swej garnkowej teleologii znaczenia jedzenia Sue Thompson, konsultantka dietetyczka, pisze, że w latach sześćdziesiątych głównym sloganem było „Jesteś tym, co jesz”. Później, w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, panowało przekonanie, że jedzenie szkodzi. Był to czas, jej zdaniem, sloganów „Nie jedz” i „Jedzenie jest podłe”. Obecnie wkraczamy szczęśliwie do „czasów, w których doceniane są zdrowotne walory jedzenia” (Promocyjna broszura *Dairy Farmers*, 1997). Jedzenie okopuje się pośród coraz to nowych znaczeń jako pole walki o dłuższe i ulepszone życie. Choć szanuję ów entuzjazm, jestem jednak stale zaskakiwana intymnością szczegółów. Radzę sobie jeszcze jakoś z opisami seksu, lecz pomysł dyskusowania, w jaki sposób „redukowane są toksyny bakteryjne wytwarzane w niewielkich przerostach jeli” (Thompson) to chyba trochę zbyt wiele. To dopiero trzewiowa intymność. Jednakże jedzenie jest intymne. Dziwnym trafem nikt prócz wylewnych guru zdrowia i autorów plotek o kulinarnych nawykach sław, nie jest skłonny przyznać publicznie, że funkcjonujemy jako „ustne maszyny” (*mouth machines*) – że posłużę się tu terminem Noëlle Châtelet. Żeby nie owijać w bawełnę: „Jedzenie jest łączeniem (...) ust z odbytem”¹². Wolimy, z różnych powodów, nie myśleć o tym. Jest to obszar zarezerwowany dla rozmów z kimś bliskim, co jednak nie znaczy, że wspomnienie o flakach partnera lub partnerki nie może być początkiem końca związku. Pozostańmy więc na poziomie „ustnej maszyny” i tego, w jaki sposób łączy ona fizyczny fakt tego, co wchodzi, i symboliczną produkcję tego, co wychodzi: znaczenia, stwierdzenia, myśli. Żeby jeszcze bardziej oczyścić pole, zamierzam traktować ustną maszynę jako metonimię¹³ całego zakresu działań centralnego dla studiów kulturowych terminu „artykulacja”. Klasyczna już definicja Stuarta Halla stwierdza, że „artykulacja odnosi się do złożonego zbioru praktyk historycznych, poprzez które usiłujemy wytworzyć tożsamość lub strukturalną jedność z tego, lub w dodatku do tego, co jest złożone, inne lub sprzeczne”¹⁴. Termin ten używany jest raczej luźno – teoretycy powszechnie

„artykułują” to lub tamto – więc pewne uściślenie go może być tu użyteczne. Przede wszystkim wiąże się on ze stosunkiem jednostek do kontekstu społecznego i historii. Podczas gdy wszyscy jesteśmy w pewnej mierze „składnicami” przeszłych praktyk, poprzez nasze działania „artykułujemy”, łączymy i przywiązujemy samych siebie do tych praktyk i kontekstów zawsze na nowe sposoby. Inaczej mówiąc, nieustannie przeskakujemy pomiędzy utworzonymi już praktykami i znaczeniami a „rzeczywistymi warunkami”, w których się znajdujemy. Zdaniem Lawrence’a Grossberga, umożliwia to „nie-esencjonalistyczną teorię ludzkiego działania (...), podzielony, zdecentralizowany podmiot, który równocześnie podlega jakiejś władzy i zdolny jest do działania przeciwko niej”¹⁵. Gdzie indziej Grossberg zastanawia się nad artykulacją, twierdząc, że jest ona „wytwarzaniem tożsamości w dodatku do różnicy, wytwarzaniem jedności z fragmentów, tworzeniem struktur wyznaczających praktyki”¹⁶. Stanowimy więc podmioty „artykułowane”, wytwory integracji z praktykami i strukturami z przeszłości, będąc równocześnie podmiotami „artykułującymi”: poprzez wykonywanie praktyk wykuwamy nowe znaczenia i nowe tożsamości dla nas samych. Ujawnia się tu wizja podmiotu jako czegoś zmiennego, czegoś, co nie jest z góry zdeterminowane ani całkowicie woltarystyczne. Fakt, że źródłem naszej wiedzy o świecie są częstokroć nie przez nas stworzone praktyki dyskursywne „nie oznaczają, że musimy przetykać je bez protestu”¹⁷. Ustna machina pobiera, lecz także wypływa. Działająca jednostka stale coś łączy, rozłącza i przełącza. Grossberg wiąże teorię artykulacji z pojęciem kłącza u Deleuze’a i Guattariego. Kłącze, zarówno w rzeczywistości, jak i w teorii, jest czymś wspaiałym: jest to rodzaj rośliny – takiej jak ziemniak czy orchidea – która jednak nie posiada jednego korzenia, lecz rozprzestrzenia swe pędy na zewnątrz po to, by mogły z nich wyrosnąć pędy nowe. Kłącze, użyte jako figura związków społecznych, pozwala na dostrzeżenie nowych rodzajów związków i połączeń. O ile drzewna logika korzeni wiąże mnie pionowo – poprzez drzewo genealogiczne – ze spuścizną po przodkach, to logika kłącza pozwala mi rozrastać się poziomo i na boki. Jak pisał Deleuze, kłącze jest antygenealogiczne, „zawsze posiada wiele wpustów”, zmuszając nas do zastanowienia nad różnorodnością naszych związków i połączeń z bardziej lub mniej oczywistym światem¹⁸. Dla Grossberga atrakcyjność połączenia artykulacji z teorią inspirowaną pojęciem kłącza polega na tym, że wiąże ono „pionową złożoność” kultury i kontekstu z „dzikim realizmem” poziomych możliwości połączeń z zewnątrz¹⁹. Dzięki temu można zacząć postrzegać ciało jako składankę: kawałki dawnych i obecnych praktyk, wpusty, łączniki z fragmentami rzeczywistości społecznej, zapory i awersje do innych fragmentów. Język pragnący posmakować czegoś nowego może napotkać miłe wspomnienia, lecz równie dobrze może się wzdrygnąć z obrzydzeniem. Jak pisze Jenkins, tworzy to fascynującą „sprzeczność ciała jako więzienia i źródła poszukiwania przygód”²⁰. Sprzeczność ta uwypukla fakt, iż „ciało nie jest tym samym z dnia na dzień. Nawet z minuty na minutę. (...) Czasem jest ono jak dom, a czasem jak tani motel pod Pittsburgiem”²¹. Wchłaniając pokarmy, mutujemy, powiększamy się i pomniejszamy – czasem subtelnie, czasem gwałtownie

zmieniamy się. Otwieranie się i zamykanie naszych ciał stale przekształca sposoby współistnienia z innymi. Zdaniem Jenkins, „znieszczenia ciała, niepokoje, ekstazy i niewygody wywierają istotny wpływ na interakcję jednostki z ludźmi, którzy ją obsługują”. Wytwarzane jest w ten sposób ciało jako „artykułowana płaszczyczna, której organizacja określa swe własne relacje władzy i punkty oporu”, które „wskazują na istnienie innej polityki, polityki odczucia”²². Owe rozważania teoretyczne ujawniają złożoność ciał, które jedzą. Ustna machina rejestruje doświadczenia, po czym je artykułuje, wypowiada. Jedząc możemy równie dobrze wgrzyzać się w całe ciągi ustanowionych wcześniej konotacji, jak i zakłócać je, stawiać im opór. Na przykład przychodzący „e-mail” pozostawia ślady swego łączowego przejścia, wędrując z jednego końca świat do drugiego, by w końcu znaleźć się u mnie. Nieproszony, przekazuje mi wiadomość, że pewien dr Johannes Van Vugt z San Francisco rozpoczął 11 listopada 1999 roku (Narodowy Dzień Jedzenia Poza Domem w USA) „bezterminową głodówkę na rzecz równouprawnienia gejów, lesbijek i innych mniejszościowych orientacji seksualnych”. Zaprzęgać do swej głodówki nauki Ghandiego i Martina Luthera Kinga, dr Van Vugt powiada, że głoduje po to, „byś wybrał miłość miast strachu”. Dowiaduję się także, że już wcześniej głodował on „w celu pozyskania funduszy na pomoc głodującej Afryce, za co otrzymał wyróżnienie Kongresu”. Choć osobiście raczej wątpię, żeby otrzymał powtórne wyróżnienie, przykład ten dobrze ilustruje rozbieżność artykulacji tożsamości i polityki przez ustną machinę. O ile głodówka na rzecz uświadomienia istnienia głodu może mieć coś wspólnego z kulturą drzewną, to związek pomiędzy niejedzeniem a polityką anty-homofobiczną jest zdecydowanie łączowy. Niezależnie od ostatecznego sukcesu czy klęski projektu – jednym z prawideł logiki łączowej jest brak pewności znalezienia punktów łączności – łączy on usta pełne seksu z ustami pełnymi homofobicznych stwierdzeń. Mamy tu więc do czynienia z pewnym rodzajem „dzikiego realizmu”, stawiającym sobie za cel ustanowienie nowej konstelacji ciał, ust i polityki.

Przechodząc od głodowania do pisania, można zapytać: Co z ciałem, które pisze o ciele, które je? W rozważaniach Grossberga przejście do łączowego obszaru analizy stanowi obietnicę skierowania teorii kultury w stronę tego, co „rzeczywiste”. Stwierdza on, że teoria taka „dotyczyć musi poszczególnych konfiguracji praktyk, tego, w jaki sposób powodują one różne skutki i w jaki sposób skutki te są organizowane i rozmieszczane”²³. Należy jednak pamiętać, że nie istnieją one w kulturze w stanie czystym, w oddzieleniu od ich reprezentacji czy też od ciał tych, którzy je analizują. „Dziki realizm”, do którego wzywa Grossberg, podobnie jak „nowy empiryzm” Deleuze’a, stanowi pewien sposób widzenia świata i równocześnie oferuje go na nowo, „innościowo” (*otherly*) oświetlając jego struktury i interakcje jednostek z owymi strukturami. Podążanie drogą łączy oznacza, iż „musimy usilnie pracować zarówno na płycach semiotycznych, jak i na płycach materialnych i społecznych”, pisze Guattari, stwierdzając równocześnie, że „nie istnieje trójpodział na domenę rzeczywistości (świat), domenę reprezentacji (książka) i domenę subiektywności (autor). Jedyne utworzenie pewnego zesta-

wienia ustanawia związki pomiędzy mnogościami zaczerpniętymi z każdego z tych porządków²⁴. Rozważania teoretyczne i konceptualizacje możliwości oferowanych przez jedzenie kierują nas ku innym sposobom myślenia o tożsamości – zarówno w kategoriach trawienia, jak i niestrawności. Ciało w gryzają się w kulturę. Ustna machina umiejscowiona jest w centrum artykulacji innych porządków świata, lecz tam także usytuowany jest wystający język, język wciągający pokarmy, przedmioty i ludzi. Poddani analizie podążającej tropem żywienia, jedząc stale pochłaniamy i wypluwamy swe tożsamości.

Przełożył: Tadeusz Rachwał

Przypisy

¹ Niniejszy artykuł publikujemy za zgodą *M/C*, periodyku elektronicznego poświęconego kulturze i mediom, w którym tekst Elspeth Probyn ukazał się w październiku 1999 roku. [This article was originally published in *M/C*, a journal of media and culture (October 1999), and is translated and reproduced here with their kind permission – <http://www.media-culture.org.au>]

² Jak wykazała ostatnio Barbara Santich, stwierdzenie Lévi-Strauss’a dotyczyło tabu jedzenia zwierząt totemicznych w społeczeństwach tradycyjnych. Zob. Barbara Santich, *Research Notes*, The University of Adelaide, wrzesień 1999, s. 4.

³ Jean-Anthelme Brillat-Savarin, *The Physiology of Taste*, przekład angielski Anne Drayton, Penguin Books 1974, s. 13.

⁴ Zob. <http://www.thehungersite.com/cgi-bin/WebObjects/CTDSites.woa/161/wo/cV5000fT100KK400HX/0.0.33.13.0.1.0.0.0.CustomContentActiveImageDisplayComponent.0.0.0>

⁵ John Tomlinson, *Globalization and Culture*, Oxford, Polity Press 1999, s. 123.

⁶ Tomlinson, s. 124.

⁷ Tomlinson, s. 124.

⁸ Tomlinson, s. 128.

⁹ Emily Jenkins, *Tongue First: Adventures in Physical Culture*, London, Virago 1999, s. 5.

¹⁰ Moira Gatens i Loyd Genevieve, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, New York and London, Routledge 1999, s. 101.

¹¹ Ciało w ciąży jest w naszej kulturze ciałem najbardziej kontrolowanym, a ciężarne koleżanki stale wyrażają swój niepokój o to, co „wejdzie” w ciało przyszłego dziecka.

¹² Noëlle Châtelet, *Le Corps a Corps Culinaire*. Paris. Seuil 1977, s. 34.

¹³ Châtelet pisze, że myślenie o jedzącym ciele „wrzuca ją w pełnię metafory (...) łącząc, na przykład, żywiące się usta z ustami kochanka”. Châtelet, s. 8.

¹⁴ Cytat za: Lawrence Grossberg, *History, Politics and Postmodernism: Stuart Hall and Cultural Studies*, „Journal of Communication Inquiry” 10.2 (1986), s. 64.

¹⁵ Grossberg, s. 65.

¹⁶ Lawrence Grossberg, *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*, New York and London, Routledge 1992, s. 54.

¹⁷ Jenkins, s. 5.

¹⁸ Gilles Deleuze, *Rhizome versus Trees*, W: *The Deleuze Reader*, red. Constantin V. Boundas. New York, Columbia UP 1993, s. 35.

¹⁹ Grossberg, *We Gotta Get Out*, s. 58.

²⁰ Jenkins, s. 4.

²¹ Jenkins, s. 7.

²² Grossberg, *History*, s. 72.

²³ Grossberg, *We Gotta Get Out*, s. 45.

²⁴ Grossberg, *We Gotta Get Out*, s. 48.