

Egzotyzyzacja: nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe

Waldemar Kuligowski

Bruce Kapferer i Dimitrios Theodossopoulos, antropolodzy związani obecnie z uniwersytetami w Bergen oraz Kent, opublikowali zbiór tekstów pod wymownym tytułem *Against Exoticism*¹. Wychodząc z założenia, że egzotyka – jako coś niesamowitego, tajemniczego, niebezpiecznego, zwodniczego i zdemoralizowanego jednocześnie – porusza naszą wyobraźnię, zaliczyli ją do inherentnych cech Inności. Ma to swoje uzasadnienie już na poziomie etymologicznym, termin „egzotyka” bowiem wywodzi się od starogreckiego przysłówka *éxo* (zewnętrznie) oraz przymiotnikowego *exotikós* (zewnętrzny). Postrzegana w terminach tego, co pochodzi spoza *orbis interior* – co jest dziwne, cudzoziemskie, nieoczekiwane – egzotyka warunkuje wiele metafor, wartości i kategorii wiedzy. „Nasze pojęcie egzotyki wykracza poza ideę tego, co zewnętrzne, w bardziej abstrakcyjnym, a zarazem bardziej konkretnym sensie dotyczącym praktyk i/lub idei albo wartości, które wymagają ponownego przemyślenia w kontekście dominujących modeli rozumienia [...]. W szerokim sensie potencjalnie wszystko jest egzotyczne dla czegoś innego”².

Taka perspektywa, zarówno zdeterytorializowana, jak i zdetemporalizowana, pozwala redaktorom tomu na przyjrzenie się egzotyce na

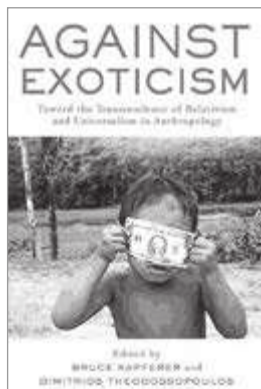
dwóch poziomach. Po pierwsze, idzie o właściwy dyscyplinarnej antropologii problem egzotyki i egzotyzyzmu, o tyle istotny, że jest to dziedzina skupiona na badaniu istot ludzkich w ich kulturowym oraz społecznym zróżnicowaniu. Świadomość ryzyka egzotyzyzacji tego, co się bada, a następnie porównuje z innymi systemami, winna być chlebem powszednim antropologów. Kapferer i Theodossopoulos sugerują wszelako, że brak nam w tym względzie pogłębionej świadomości, w związku z czym egzotyzyzowanie jawi się jako dość powszechna procedura wytwarzania dystansu i akcentowania różnic. Na drugim poziomie egzotyka/egzotyzyzm funkcjonują jako społeczno-kulturowe praktyki obecne w codziennych procesach konstruowania wspólnot, imaginariów, relacji społecznych, a także pamięci. Tym zagadnieniom poświęcone zostały pomieszczone w tomie studia.

Egzotyka analizowana w polu antropologii ma wszelkie cechy aporii. Zarówno postawa relatywistyczna, jak i uniwersalistyczna niosą ze sobą ryzyko egzotyzyzowania. Z jednej strony mamy celebrowanie antropologów jako Geertzowskich „handlarzy zadziwienia”³, którzy zawsze potrafią wyczarować coś z gromadzonych przez kolejne pokolenia bada-

¹ B. Kapferer, D. Theodossopoulos (red.), *Against Exoticism. Toward the Transcendence of Relativism and Universalism in Anthropology*, New York, Oxford 2016.

² B. Kapferer, D. Theodossopoulos, *Introduction. Against Exoticism*, [w:] *Against Exoticism...*, s. 3.

³ „Domeną innych jest rozpraszenie wątpliwości, naszą ich wzbudzenie. Australopiteki, triksterzy, języki mlaskowe, megality – polujemy na anomalie, kramarzy inności; my handlarze zadziwienia”. C. Geertz, *Anty anty-relatywizm*, przekł. J. Minksztym, [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa 1999, s. 61.



Bruce Kapferer
Dimitrios Theodossopoulos
Against Exoticism

czy „archiwów ludzkich rzeczywistości”. Z drugiej natomiast kryje się, motywowana szlachetnym w założeniach myśleniem o jedności rodzaju ludzkiego, groźba ignorowania albo redukcji pewnych odmienności, skutkująca uwyrażaniem różnic.

Kapferer i Theodossopoulos dokonują robotycznej typologizacji orientacji antropologicznych, które ich zdaniem, poprzez mieszanie relatywizmu z uniwersalizmem, pozwalają na dokonanie „egzotyzyacji europocentryczności”⁴. Są to kolejno:

- (1) Lévi-Strauss i uniwersalizm strukturalistyczny;
- (2) Descola, Viveiros de Castro i poststrukturalistyczny zwrot ontologiczny;
- (3) komparatywizm Louisa Dumonta. Jaka jest istota tej typologizacji?

(1) Lévi-Strauss, fundator antropologii z ambicjami uniwersalizującymi, starał się przekroczyć europocentryzm. Działal i pisał na rzecz walki z rasizmem i uprzedzeniami wobec odmienności kulturowych już od lat 50. Kłopot w tym, jak wskazuje wielu komentatorów jego myśli, że w propagowanym przezeń uniwersalizmie ostatecznie i tak zawiera się paradoks. Wyraźne elementy egzotyzyacji są wszak obecne zarówno w fundamentalnej dla strukturalizmu opozycji natura/kultura (adekwatnej raczej dla środowiska francuskich akademików niż mieszkańców innych systemów kulturowych), jak i w ahistorycznej koncepcji „społeczeństw zimnych”, pozbawionych jakoby historii i postępu. (2) Ontologiczny zwrot, napędzany krytyką generalizacji proponowanych przez Lévi-Straussa, czerpiący z dorobku Michela Foucaulta i Gilles’a Deleuze’a, na gruncie antropologii najlepiej wyraził się w pracach

Eduarda Viveirosa de Castro i Philippe’a Descoli⁵. Drugi z wymienionych badaczy stworzył coś na kształt nowego ontologicznego i kognitywnego porządku. Uznając równoprawne istnienie różnych ontologii, aktualizowanych w historycznie istniejących społeczeństwach, Descola ujawnił ukryty autorytet egzotyzyacji, przejawiający się tyleż w homogenizacji różnic, co i w esencjalizowaniu. Jako sojusznika tej postawy należy potraktować perspektywizm, którego promotorem jest Viveiros de Castro. Jego koncepcja zaburza i unieważnia standardowe zachodnie podziały między tym, co ludzkie, a tym, co zwierzęce, a także między naturą a kulturą. Bazując na materiałach dotyczących rdzennych kultur Ameryki Południowej, Viveiros de Castro reaktywował dyskusję na temat totemizmu oraz animizmu, otwierając ponadto nowe możliwości dla debat na temat subiektywności: ludzkich i pozaludzkich. (3) Nazwisko Louisa Dumonta jest spośród wymienionych najmniej u nas znane. Ten francuski antropolog, zmarły w 1998 roku, dążył do ugruntowania przekonania o tym, że jego dziedzina jest pierwszym i najważniejszym polem komparatystyki. Jego kluczową pracą jest *Homo hierarchicus*⁶, książka zogniskowana na interpretacji systemu kastowego w społeczeństwie indyjskim. Postrzegana zwykle w kategoriach ekstremalnego przejawu nierówności kasta w ujęciu Dumonta staje się wyzwaniem dla zachodniego sposobu myślenia o wolności, władzy i indywidualizmie. Jak słusznie zauważył jeden z recenzentów, problemem u Dumonta nie jest system kastowy – „problemem jest Zachód”⁷. Nie idzie jednak o ponowne skonstruowanie Wschodu i Zachodu, ale o ukazanie ich jako „historycznych rozbieżności”, specyficznych ram ontologicznych, których porównywanie i ocenianie zawsze prowadzi do redukcji i uproszczeń. Jak formułował to sam Dumont: „nadchodzi czas na radykalne, porównawcze powtórzenie pytań tego rodzaju i [o to] że *Homo hierarchicus* pomoże *Homo aequalis* uzupełnić braki w samoświadomości”⁸.

⁴ B. Kapferer, D. Theodossopoulos, *Introduction...*, s. 6.

⁵ Zob. np. P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, przekł. J. Lloyd, Chicago 2013; E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 3/1998.

⁶ L. Dumont, *Homo hierarchicus. System kastowy i jego implikacje*, przekł. A. Lebeuf, Kraków 2009.

⁷ T.N. Madan, *Louis Dumont: A Memoir*, „Contributions to Indian Sociology” 3/1999.

⁸ L. Dumont, *Homo hierarchicus...*, s. 338.

Oczywiście, pojęcie egzotyki – kluczowe dla rozważań Kapferera i Theodossopoulou – nie jest związane z jednym tylko polem kompetencyjnym. Krytyk sztuki Andrzej Banach na przykład podkreślał w odniesieniu doń cechę obcości, a także pochodne etymologiczne: „exodus, egzogenność, egzotyzm i egzogamię”⁹. Egzotyczny, kontynuował Banach, bazując na zasobach słownika Larousse’a, to także „przeniesiony z obcych krajów”, „sprzeczny ze zwyczajem”, „dziwny”. W jego rozumieniu egzotyzm jest nade wszystko grą i potrzebą wyobraźni, a wśród ich przejawów znajdują się tak różne zjawiska i obiekty, jak manieryzm, romantyzm, Art Negro, chimery, fantastyczne stworzenia, a nawet powieści kryminalne. Traktując egzotyzm jako „dopływ świeżej krwi”, Banach nie skupiał się oczywiście na aporiach, jakie wiążą się z tym zjawiskiem – zostawmy zatem ten punkt widzenia.

Punkt wyjściowy dla zajmującej mnie tutaj refleksji antropologicznej nad egzotyzmem trafnie wskazał Jeremy MacClancy: „Powody, dla których antropologia jest w pewnych okresach popularna, są różnorakie i zmienne. Kluczowym czynnikiem jednak jest nieprzemijające ludzkie zadziwienie tym, co egzotyczne, tą nietrwałą, przekształcającą się kategorią [...]. To, co egzotyczne, jest w tym samym momencie źródłem wstępu i podziwu, strachu i fascynacji”¹⁰. Aczkolwiek mamy w tym przypadku do czynienia z historyczną kontyngencją omawianej kategorii, pewne tropy jawią się jako trwałe; dotyczy to choćby społeczeństw łowców i zbieraczy z tropikalnych stref klimatycznych, postrzeganych niczym żyjące przykłady pierwotnego, autentycznego człowieczeństwa, zagubionego następnie w toku dziejów. Innym przykładem tego rodzaju byłby szamanizm.

Gdy w ramach antropologii na dobre uświadomiono sobie dziedzictwo kolonializmu, uwikłanie w dyskursy imperialne oraz zależność od modernistycznych (a przy tym androcentrycznych) strategii reprezentowania rzeczywistości, kwestia egzotyki także nieuchronnie musiała wypłynąć na powierzchnię. Dlatego we wstępie do ważnego tomu *Exotic No More* z 2002 roku ten sam MacClancy otwarcie wystąpił przeciwko stereotypowi, według którego antropologia specjalizuje się w badaniach „niewiarygodnych obyczajów odległych plemion”, dostarczając

„barwnej” wiedzy o izolowanych społecznościach¹¹. Czas z tym skończyć, nawoływał autor, inaczej wciąż będziemy kojarzeni z imperialnym imperatywem „odkrywania” i kolonizowania i wciąż będziemy ścigać się na sensacje z autorami książek podróżniczych i dziennikarzami śledczymi, eksplorującymi egzotyczne światy.

Antropologowie od początków dyscypliny prowadzili badania nie tylko w Nigrze, Australii i na Vanuatu, ale również we Francji i Wielkiej Brytanii, zajmując się kwestiami jak najbardziej żywotnymi i istotnymi w ich własnych światach (by przywołać Franza Boasa konsekwentnie krytykującego rasizm). „Współczesna antropologia społeczna może walenie przyczynić się do rozumienia szerokiego spektrum praktyk społecznych [...] od fundamentalizmu do ochrony żywności, od pracy dzieci po handel narkotykami”¹², przekonywał MacClancy. Stąd w redagowanym przez niego tomie studia poświęcone apartheidowi, prawom człowieka, ideologiom politycznym, handlowi organami, genderowi, uchodźcom, własności intelektualnej, masowemu turystyce, religii. „Antropologia oznacza traktowanie ludzi poważnie [...]. Antropologowie słuchają, co ludzie mówią, obserwują, co ludzie robią, a potem próbują nadać sens ich słowom i czynom, umieszczając je w kontekście”¹³, deklarował badacz. W tak zarysowanym horyzoncie egzotyki i egzotyzacji jawią się wyłącznie jako inercyjne zakłócenia.

W bardzo zbliżonym tonie wypowiadała się ponadto Micaela di Leonardo w książce o charakterystycznym wobec powyższego tytule – *Exotics at Home*¹⁴. Jako że autorka skupia się na antropologii, innych i amerykańskiej nowoczesności, jej spojrzenie jest partykularne. Obejmuje w rezultacie zasilane przez antropologię dyskursy i wizerunki tego, co egzotyczne: od chicagowskiej wystawy światowej z 1893 roku¹⁵ po współczesne reklamy sygnowane marką Body Shop.

¹¹ J. MacClancy (red.), *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, Chicago 2002.

¹² J. MacClancy, *Introduction: Taking People Seriously*, [w:] *Exotic No More...*, s. 2.

¹³ Ibidem, s. 4.

¹⁴ M. di Leonardo, *Exotics at Home. Anthropologies, Others, American Modernity*, Chicago 1998.

¹⁵ Warto dodać, że wspomnianą „wystawę” oglądał 35-letni wówczas Ludwik Krzywicki. Jego uwagę zwróciła ekspozycja ludów „prymitywnych”: samońskie chaty, indiańskie wigwamy, uliczka w Kairze, wioska murzyńska. Wszystkie te „rekonstrukcje” nie były wypełnione figurami woskowymi, ale żywymi „eksponatami”, stanowiącymi pomoce naukowe w założonej na tę

⁹ A. Banach, *O potrzebie egzotyki*, Kraków 1980, s. 5.

¹⁰ J. MacClancy, *Popularizing Anthropology*, [w:] J. MacClancy, C. McDonaugh (red.), *Popularizing Anthropology*, London, New York 1996, s. 22.

Zdaniem badaczki, kondycja amerykańskiej antropologii jest zła, co wynika z jej odizolowania od władzy (*power*) i braku wpływu na kulturowe zmiany. Di Leonardo twierdzi, że Ameryka kształtuje swoją tożsamość, używając „niszczących” wyobrażeń rasy, etniczności i płci kulturowej. W potocznej wyobraźni nadal dominują wizerunki egzotycznych innych, na przykład śniadoskórej dziewicy (*Dusky Maiden*), kompletnie ignorujące antropologię i jej dorobek. Odmienność kulturowa funkcjonuje w obiegu publicznym niemal wyłącznie na prawach kliszy, dekoracji albo towaru (co doskonale poświadczają mijane przez autorkę w drodze na uczelnie sklepy, należące do sieci o nazwach: Nomades Ltd., Primitivo, East Meets West, The Jade Monkey). Di Leonardo żąda w związku z tym większego zaangażowania antropologów w życie publiczne i polityczne, stałego zainteresowania stanem państwa, naruszania nowoczesnego status quo. Nawołuje ponadto do wykraczania poza pewne dyscyplinarne nawyki myślowe: „musimy przezwyciężyć sprzeczność między Tutaj a Tam, niebędącymi, jak chciał Geertz, miejscami, z których wyruszamy i do których podróżujemy po to, by zrozumieć Inność. I Tam, i Tutaj są arenami partykularnych ekonomii i hierarchii, zróżnicowanych codzienności, światów poznawczych i porządków moralnych, [...] są połączone długą historią odkryć, wpływów, handlu, kolonizacji, imperializmu, finansowych i kulturowych przepływów, migracji zarobkowych oraz polityk prowadzonych przez państwa”¹⁶.

W świetle charakterystycznych wypowiedzi MacClancy’ego i di Leonardo „publiczna antropologia” jawi się jako dyscyplina świadomie angażująca w rozwiązywanie najbardziej palących problemów społecznych wieloletni dorobek swoich przedstawicieli, których wiedzę i doświadczenie należy wykorzystywać wbrew dominującym trendom politycznym czy społecznym. Krokiem niezbędnym do przyjęcia tej roli jest jednak zrzucenie płaszcza „egzotyki”, lokującej wiedzę antropologiczną w polu niegroźnych, marginalnych praktyk humanistycznych.

Intrygującą kwestią jest wskazana przez redaktorów omawianego tomu dialektyka między egzotyzowaniem i samoegzotyzowaniem (*self-exoticization*). Ilustruje ją przykład dotyczący męskich

nauczycieli capoeiry w Bahii, środowiska opisanego przez Theodorę Lefkaditou¹⁷. Przemysł turystyczny od dawna budował specyficzne, zesencjalizowane obrazy „czarnej” tożsamości mieszkańców stanu Bahia¹⁸. Badaczka przekonuje, że współcześni mieszkańcy tego stanu są świadomi owych procesów i działają w zgodzie z nimi. Tworzą więc stereotypy trenerów jako „łowców zagranicznych kobiet”, przy czym ważną rolę odgrywa warunkowana rasowo atrakcyjność. Należy to postrzegać zarówno w kontekście wizerunku brazylijskiej sztuki walki, jak i Bahii jako turystycznej destynacji. W efekcie młodzi brazylijscy mężczyźni, zaangażowani w nawiązywanie krótkotrwałych kontaktów erotycznych – mogących ułatwić im także wyjazd za granicę – korzystają z funkcjonującego uprzednio stereotypu, będącego w istocie powtórzeniem egzotyzującego ich mitu. Tyle że tym razem sięgają po niego sami. W codziennych rozmowach skłonność młodych nauczycieli capoeiry do flirtowania postrzegana jest dwojako: z podziwem, ale i pogardą. Sami trenerzy natomiast zdecydowanie utrzymują, że ich „erotyczna reputacja” jest sposobem na wydoszenie się z sytuacji zmarginalizowania.

Maurice Said badał podobne dylematy na Sri Lance¹⁹. Po katastrofalnym tsunami z 2004 roku uwyraźniły się, jego zdaniem, dwa tropy. Pierwszy polega na stereotypowym postrzeganiu mieszkańców tego kraju – zwłaszcza przez pracowników organizacji humanitarnych – jako niezróżnicowanej populacji. Powstał w ten sposób obraz pasywnych ofiar żywiołu, które potrzebują pomocy z zewnątrz. Obrazowi temu towarzyszą wartościujące określenia, według których tubylcy są „niewydurowani”, „niecywilizowani”, a nawet po prostu „niewiarygodni”. Odpowiedzią na te egzotyzujące ujęcia stały się praktyki kontr-egzotyzujące: własne, lokalne opowieści o uogólnionych cudzoziemcach – ludziach

okazję „encyklopedii cywilizacji” (L. Krzywicki, *Za Atlantykami. Wrażenia z podróży po Ameryce*, Warszawa 2011).

¹⁶ M. di Leonardo, *Exotics at Home...*, s. 366.

¹⁷ T. Lefkaditou, *Bahia of All Saints, Enchantments, and Dreams: Female Tourists, Capoeira Practitioners, and the Exotic*, [w:] *Against Exoticism...*

¹⁸ Bahia, nadoceaniczny stan we wschodniej Brazylii – ów „murzyński Rzym”, jak określił go Umberto Eco w *Wahadle Foucaulta* – ma także bardzo perswazyjną polską egzotyczną wizję. Znajdziemy ją w pracy Leszka Kolankiewicza *Samba z bogami*, trzykrotnie już wznawianej. Kolankiewicz opisał w niej „gusła tropików”, czyli afrobrazylijskie kultury opętania, osadzając je w kontekście Mickiewiczowskich *Dziadów*, co powołało ostatecznie do życia jakiś rodzaj podwójnej egzotyzacji (L. Kolankiewicz, *Samba z bogami. Opowieść antropologiczna*, Wrocław 2016).

¹⁹ M. Said, *Living the Li(f)e: Negotiating Paradise in Southern Sri Lanka*, [w:] *Against Exoticism...*

skupionych na biznesie i pieniądzu, przy tym jednak łatwowiernych i dających się wykorzystywać. Oba te egzotyzujące tropy jawią się jako sprzeczności, ich cechą jest jednak dostarczanie wiedzy na temat oczekiwani, oscylujących między idealizacją a rozczarowaniem (w przypadku cudzoziemców) oraz zależnością a wykorzystywaniem (w odniesieniu do Lankijczyków).

Z tych dwu przykładów wynika jasno, że egzotyzacja nie jest nigdy jednokierunkowa ani jednoznaczna. W ogólnej perspektywie Sri Lanka korzysta ekonomicznie z egzotyzującego wizerunku tropikalnego raju. Co więcej, te kraje i regiony, które stały się „ofiarami” długotrwałej i efektywnej egzotyzacji, mogą w rezultacie liczyć na większą pomoc humanitarną i liczniejsze zagraniczne inwestycje.

Kapferer i Theodossopoulos przekonują, że dobre rozumienie procesów samoegzotyzacji winno pozwolić na otwarcie nowej perspektywy dla badań w kontekście postkolonialnym. O ile bowiem egzotyzacja przychodziła z zewnątrz/centrum, o tyle praktyki samoegzotyzacyjne powstają wewnątrz, na peryferiach, coraz częściej w sposób świadomy. Wypada potraktować je, jak sądzę, w kategoriach zaawansowanych przejawów „mimikry”, opisanej ongiś przez Homiego Bhabhę²⁰. Mamy przecież do czynienia z efektownymi strategiami naśladowania wzorów kultury Zachodu, skutkującymi w rezultacie ich demaskacją i eksploatacją. Z pewnością zbliżone praktyki miała na uwadze Ewa Klekot, analizująca znaczenie sztuki ludowej we współczesnej kulturze polskiej. Z jej punktu widzenia „samofolkloryzacja” jest bowiem „wypowiedzią sformułowaną w języku kolonizatora przez skolonizowanego, który nie widzi możliwości realnej zmiany swojej sytuacji, lecz chce ją zmienić symbolicznie”²¹. Podobieństwa obu procesów kończą się bodaj właśnie na granicy między efektem symbolicznym (samofolkloryzacja) a faktycznym (samoegzotyzacja).

Ciekawe jest to, że Stephen Nugent²², jeden ze współautorów omawianego tomu, zalicza do zbioru kwestionowanych praktyk egzotyzujących także te elementy współczesnego dyskursu naukowego, które

zazwyczaj traktuje się jako udane próby ich przezwyciężenia. Wskazuje przy tym na przywołanego już w tym tekście Viveiros de Castro i jego bardzo wpływową w niektórych kręgach koncepcję perspektywizmu (czasem określanego jako „neo-animizm”). Jeśli, twierdzi Nugent, perspektywizm jest tak poszukiwaną i wyczekiwaną „antropologią tubylczą” – co waloryzowano jako jego wyróżniającą cechę – to jedynie zastępczo, za pośrednictwem antropologicznego pisarstwa i autorytetu tej zachodniej dyscypliny. Nie jest to pojęcie samych rdzennych Amerykanów; ani Bororo, ani Nambikwara nie rozmawiają o perspektywizmie. W istocie mamy tylko antropologiczne „brzuchomówstwo”, a jego skutkiem jest kolejna forma egzotyzowania, tym razem pod sztandarami „wielorakich ontologii” i „zwierzęcych subiektywności”.

Ostateczną stawką antropologicznych pytań o egzotyzację jest kwestia porzucenia „imperialnego spojrzenia” i (post)kolonialnej perspektywy. Redaktorzy *Against Exoticism* zdecydowanie opowiadają się za „de-egzotyzacją etnograficznej nostalgii”²³. Reprezentowanie kolonizowanych niegdyś społeczeństw odgrywało wszak legitymizującą rolę w projekcie kolonialnym jako takim, maskując dramatyczne nierówności figurą naukowego i zdyscyplinowanego poszukiwania Innego. Kolonialne rządy z upodobaniem egzotyzowały zdominowane ludy, dyskursywnie naturalizując ich podrzędność. Praktycy antropologii nie byli bez winy. Współcześnie zatem, choć nadal traktują badanie odmienności kulturowej jako kluczowe zadanie prowadzonych przez siebie badań, próbują realizować je – jak zauważył gdzie indziej Michael Herzfeld – odrzucając egzotyzację, rozumianą jako poszukiwanie „sensacyjności różnicy kulturowej”²⁴.

Chodzi o to, jak możemy przeczytać w posłowniu, by pojęcie egzotyki uwolnić wreszcie od jakichkolwiek związków z różnicą kulturową bądź, w wersji bardziej umiarkowanej, związki te sproblematyzować²⁵. Nie trzeba bodaj dodawać, że wskazane w *Against Exoticism* aporie są udziałem nie tylko antropologii, ale również wszystkich dziedzin, dyskursów i dyscyplin parających się próbami zrozumienia Inności.

²⁰ H. Bhabha, *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse*, „Discipleship”, A Special Issue on Psychoanalysis, 28/1984.

²¹ E. Klekot, *Samofolkloryzacja. Współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej*, „Kultura Współczesna” 1/2014, s. 98.

²² S. Nugent, *The Exotic Albatross: Exotic Indians, Exotic Theory*, [w:] *Against Exoticism...*

²³ B. Kapferer, D. Theodossopoulos, *Introduction...*, s. 6.

²⁴ M. Herzfeld, *Anthropology Through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge 1987, s. 2–3.

²⁵ B. Kapferer, D. Theodossopoulos, *Afterword. Lessons of the Exotic*, [w:] *Against Exoticism...*, s. 137.