

Jakub Orzeszek

Nekroprzemoc. Polityka, kultura i umarli

Nekroprzemoc? W książce z 2015 roku *The Land of Open Graves. Living and Dying on the Migrant Trail* amerykański antropolog Jason De León opisuje za pomocą tego terminu „przemoc dokonywaną poprzez szczególne traktowanie zwłok, postrzegane przez sprawcę lub/i ofiarę (oraz grupy kulturowe, które reprezentują) jako uwłaczające, świętokradcze albo niehumanitarne”¹. Nekroprzemoc, o jakiej tu mowa, „wiąże się głównie z udreżaniem zwłok”², objawia się zatem w najbardziej bezpośredniej, dosłownej formie – brutalnego operowania ciałem.

Podstawą takiego rozumienia nekroprzemocy są dla De Leóna szczątki migrantów, nierzadko anonimowe, porzucone na pustkowiach Sonory, którzy każdego roku próbują przedostać się z Meksyku do USA³. Śmiała i niezaprzeczalnie aktualna – także w kontekście europejskim⁴ – teza jego książki zawiera poważne oskarżenie, skierowane przeciwko długoletniej strategii uszczelniania amerykańskich granic, w efekcie której południowe szlaki migracji zostały przeniesione z terenów w pobliżu miast na obszary niezamieszkane i ekstremalne, takie jak pustynia Sonora. De León widzi w nich nie tylko wielkie „przestrzenie śmierci” (*deathscapes*⁵). Według niego pustkowia stają się narzędziem władzy do bezosobowej dewastacji zwłok za sprawą środowiska. „Twierdę, że szczególny rodzaj śmierci tych ludzi, podobnie jak sposób, w jaki natura oddziałuje na ich martwe ciała, są formami pośmiertnej przemocy, która wynika z podstawowej logiki programu

1 J. De León, *The Land of Open Graves. Living and Dying on the Migrant Trail*, photo. by Michael Wells, Oakland 2015, s. 69.

2 Ibidem.

3 Badania De Leóna obejmują lata 2009–2015.

4 Czy w nekropolityce europejskiej podobną rolę „przestrzeni śmierci” można obecnie przypisać Morzu Śródziemnemu, które rokrocznie „użytkuje” nieudokumentowane ciała uchodźców z Afryki Północnej i Azji Mniejszej? Przenosząc te rozważania w kontekst lokalny, można też zapytać, czy „przestrzenia śmierci” nie są lasy pod granicą polsko-białoruską. Tam anonimowe zwłoki „ukrywane” są głęboko pod wodą. Tu znikają w strefie, do której na mocy rozporządzeń polskiego rządu nie mają dostępu dziennikarze i działacze społeczni.

5 Zob. *Deathscapes. Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*, ed. A. Maddrell, J. D. Sidaway, Farnham 2010.

Zapobiegania przez Odstraszenie⁶. Na pozór «naturalne» fizyczne, chemiczne i biologiczne procesy rozkładu ciał na pustyni okazują się, jeżeli umieścić je pośród wielu różnych środków odstraszenia, faktami politycznymi, które reprezentują wartość nadawaną życiu i śmierci nieudokumentowanych ludzi. Fakty te zapisano na kościach umarłych⁷. Badania De Leóna opierają się na niejednorodnej, ale przekonującej metodzie, która jest autorskim połączeniem etnografii, archeologii i tafonomii. De León zresztą czasem świadomie oddala się od konwencji dyskursu naukowego, nadając fragmentom książki formę reportażu-dziennika.

Jeden z takich fragmentów skutecznie, chociaż bezkompromisowo – powtarzając środki, które opisuje – unaocznia proponowaną przez niego definicję nekropremocy. Jest to sprawozdanie z eksperymentu symulującego proces rozkładu ludzkich zwłok na szlaku. Ciało człowieka zastąpiono tu zwłokami świni. Zwierzę, zakupione za pieniądze grantu i zabite przy udziale autora, ubrano w kobiecą⁸ bieliznę, trampki, dżinsy i t-shirt oraz zaopatrzone w przedmioty osobiste – między innymi portfel, świstek z numerem telefonu, plecak i butelkę wody – a następnie ułożono w cieniu pod drzewem mesquite, gdzie, jak sądzono, wycieńczona kobieta mogłaby szukać schronienia. Przez dwadzieścia dwa dni kamera rejestrowała dezintegrację zwłok: objawy gnicia i, przede wszystkim, działanie sępów (począwszy od dnia piątego, ich żer trwał codziennie od świtu do zmierzchu). Ostatni obraz, jaki został utrwalony na filmie – rozrzucone na przestrzeni pięćdziesięciu metrów kości i resztki ekwipunku – w żadnym stopniu nie odróżniał się, zdaniem De Leóna, od widoku ludzkich szczątków, które w latach 2009–2015 jego zespół odnajdował na amerykańskim Południu.

Te szokujące notatki mogą budzić sprzeciw czytelnika, a już na pewno prowokują do postawienia pytania o etykę tego eksperymentu, powtarzanego przez De Leóna aż pięciokrotnie. Nawiasem mówiąc, wątpliwości te nieobce są samemu autorowi: „Uzasadnianie śmierci tych zwierząt autorytetem nauki trąci, mimo wszystko, hipokryzją. Dlaczego krytyka przemocy stosowanej wobec jednej grupy miałyby

6 Zapobieganie przez Odstraszenie (*Prevention Through Deterrence*), nazwa strategii opracowanej przez United States Border Patrol w 1994 roku, określającej zasady kontroli ruchu na granicy z Meksykiem. Jej głównym założeniem było maksymalne wzmocnienie ochrony granicy w miejscach najczęściej przekraczanych przez nielegalnych imigrantów i przemytników. Dzisiaj wiadomo, że okazała się nieskuteczna. Sprowokowała natomiast migrantów do wybierania, „na własne ryzyko”, bardziej niebezpiecznych szlaków, na których prawdopodobieństwo śmierci jest większe.

7 J. De León, *The Land of Open Graves*, s. 72.

8 Dlaczego kobiece? Czy to kolejna prowokacja polityczna autora, który uderza w mizoginiczny dyskurs władzy? De León tego nie ujawnia.



1. „Eksperymentowanie ze śmiercią”, dzień pierwszy – zwłoki świni porzucone pod drzewem. Fotografia: Jason De León. W zbiorach Undocumented Migration Project.

2. Dzień dwudziesty – dezintegracja zwłok. Fotografia: Michael Wells. W zbiorach Undocumented Migration Project.



3. Dzień piąty – początek żerowania sępów. Kadr z filmu nagrany na kamerze z czujnikiem ruchu. W zbiorach Undocumented Migration Project.

dawać komukolwiek prawo do przenoszenia tejże przemocy na grupę drugą?⁹. Niezależnie jednak od oceny tego problemu trzeba przyznać, że naturalistyczne notatki De Leóna, dopełniane fotografiami Michaela Wellsa, są prawdopodobnie najwierniejszą nekrografią ludzi, którzy umierają na pustyni śmiercią samotną i – z antropocentrycznego punktu widzenia – haniebną. Przemocowy charakter tego opisu, epatowanie abiektualnymi obrazami rozkładu – zdaniem autora tylko tak można opowiedzieć pośmiertne dzieje współczesnego *homo sacer*, a także zdemaskować, za pomocą języka subwersji, jak władza dzisiaj unicestwia niechciane, w świetle prawa pozbawione podmiotowości zwłoki.

„Przedstawiając rozkład ciała – pisze De León – nie zamierzałem po prostu szokować. Głównym celem tego rozdziału było osadzenie kości migrantów w kontekście pustynnej geopolityki, ujawnienie przemilczanego faktu śmierci tych ludzi i zrekonstruowanie ich pośmiertnego losu, a także udowodnienie, że te brutalne procesy tafonomiczne stanowią szczególne rozwinięcie polityki¹⁰.”

2

Zjawisko nekroprzemocy, któremu naukową nazwę dopiero niedawno nadał De León, nie jest jednak nowe, a tym bardziej nie ogranicza się do społeczeństwa amerykańskiego. Jak słusznie zauważa badacz, ludzkość stosuje te praktyki od tysięcy lat. Ponure widowisko okaleczania trupa jest podstawową formą manifestacji władzy w czasie wojny¹¹. Potwierdza to już *Iliada*, w której dzieje zwłok Patroklesa i Hektora stają się metonimią całego oblężenia Troi.

Po zabiciu rywala – sądząc, że pokonał Achillesa – Hektor nie ma wątpliwości, co powinien zrobić, aby podnieść morale swoich żołnierzy. W środku bitwy „[...] z Patrokla zdarł sławną zbroję i zwłoki / powłókł, by głowę zmarłego ściąć z ramion ostrzem spiżowym, / ciało zaś psom chciał trojańskim porzucić na rozszarpanie¹²”. O jego zamiarach wie także Ajas, który podejmuje szaleńczą obronę ciała i ostatecznie odpędza Trojan od martwego bohatera – ta scena batalii, której los waży się nad trupem wodza, będzie wielokrotnie parafrazowana w heroicznej sztuce Zachodu.

9 Ibidem, s. 64.

10 Ibidem, s. 84.

11 Z czego wynika druga śmiała teza De Leóna, niewypowiedziana wprost, lecz wyraźnie zasugerowana, że rząd amerykański prowadzi ukrytą wojnę przeciwko meksykańskiej ludności cywilnej. I znów należałoby zadać to pytanie w kontekście polsko-białoruskiej granicy.

12 Homer, *Iliada*, przeł. K. Jeżewska, oprac. J. Łanowski, Wrocław 1986, s. 406.

Przed walką z Achillesem, przeczuwając porażkę, Hektor proponuje układ: „Zwycięzę ciebie lub zginę. / Ale wpieryw zawezwijmy bogów – to będą najlepsi / naszych wzajemnych układów świadkowie i chroniciele. / Ciała ja twego nie zelżę okrutnie, gdy Dzeus mi pozwoli / odnieść nad tobą zwycięstwo potężne i wywlec twą duszę. / Zbroję ci tylko, Achillu, tę sławną zabiorę, a zwłoki / oddam z powrotem Achajom; ty ze mną uczyni to samo”¹³. Jak wiadomo, Achilles nie uszanował testamentu przeciwnika, a obraz publicznego okaleczenia zwłok Hektora oraz późniejsze ukorzenie się króla Priama przed oprawcą stanowi zapowiedź upadku Troi: „Najbardziej prawdopodobne to było do klęski – jakby już teraz / Ilion górzyste płonęło w ogniach niszczącej pożogi”¹⁴. Taką moc miał widok, gdy Achilles „boskiego Hektora niegodnym czynem znieważył: / ścięgnął mu tylne na wylot u obu nóg przedziurawił, / między kostkami i piętą przewłócił wołowe rzemienie / i do rydwanu przywiązał, a głowie wlec się pozwolił. / Potem na rydwan poskoczył, unosząc zbroję przesławną, / zaciął rumaki – te z miejsca ostrym porwały się lotem. / Podniósł się pył za wleczonym chmurą kurzawy, a włosy / w krąg rozrzuciły się czarne, bo głowa wlokła się w pyle, / sponiewierana, a przedtem taka urocza”¹⁵.

Nekroprzemoc interesuje De Leóna głównie jako narzędzie nekropolityki, rozumianej przez niego za Achillesem Mbembem, czyli w kontekście Foucaultowskiej władzy suwerena i biowładzy, która jednak nie ogranicza się do prawa „skazywania na śmierć i zezwalania na życie” lub „skazywania na życie i zezwalania na śmierć”¹⁶, lecz obejmuje swoim zasięgiem także martwe ciała – decyduje o ich istnieniu w sferze publicznej (i określa sposób tego istnienia) lub nadaje im status „politycznego odpadu”¹⁷ (i skazuje na degradację). Amerykański badacz omawia trzy, jego zdaniem najbardziej rozpowszechnione, strategie stosowania nekroprzemocy.

Po pierwsze, oprawca poprzez beczczenie ciała próbuje odebrać umarłemu prawo do pośmiertnej egzystencji. W kulturach religijnych może się to wiązać z przerwaniem rytuału przejścia – dusza zmarłego, któremu nie udzielono godnego pochówku, nie odnajdzie drogi do nowego, pożądanego stanu. W kulturach świeckich natomiast jest atakiem na zmarłego jako osobę zanurzoną w czasie – rzuca

13 Ibidem, s. 513.

14 Ibidem, s. 519.

15 Ibidem, s. 518.

16 M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przet. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 238. Zob. też S. J. Murray, *Thanatopolitics: Reading in Agamben a Rejoinder to Biopolitical Life*, „Communication and Critical/Cultural Studies” 2008, No. 2, s. 203–207.

17 A. Mbembe, *Necropolitics*, transl. L. Meintjes, „Public Culture” 2003, No. 1, s. 35. Gdy pisałem, ukazało się polskie tłumaczenie tego słynnego eseju: idem, *Polityka wrogości. Nekropolityka*, przet. U. Kropiwiiec, K. Bojarska, Kraków 2018.

cień na jego biografii i dalsze trwanie w historii-pamięci. Antyгона chowa porzucone zwłoki brata wbrew woli władcy Teb, bo tak nakazuje jej sumienie: „Mają więc leżeć bez łez i bez grobu, / Na pastwę ptakom żarłocznym i strawę”¹⁸, ale też prawo boskie: „Bo wiarołomstwem nie myślę się kalać”¹⁹. Pod koniec tragedii Sofoklesa Tejrezjasz przepowiada Kreonowi śmierć rodziny, która będzie karą: „Za to, że z światła strąciłeś do nocy, / Zamknąłeś życie haniebnie w grobowcu, / A tu na ziemi zmarłe trzymasz ciało, / Które się bóstwom należy podziemnym. / Nie masz żadnego ty nad zmarłym prawa”²⁰.

Po drugie, zmaltretowane, a następnie eksponowane zwłoki są komunikatem, nośnikiem brutalnego przesłania, które władza kieruje do spoglądającej społeczności. Nowoczesne dzieje Europy – wbrew hasłom oświecenia, które oficjalnie nadają jej kierunek – obfitują w przykłady takiego posługiwania się trupami. Makabra Wielkiej Rewolucji Francuskiej i zbrodnie dziewiętnastowiecznego kolonializmu to tylko dwa spośród nich. Marlow, narrator słynnej noweli Josepha Conrada z 1899 roku, która uprzedziła o pięć lat raport Rogera Casementa, odczytuje prawdę o tyranii Kurtza – jak z dekretu – z głów afrykańskich buntowników, które ten „opłakany Jupiter” kazał nabić na pale ku przestrodze swoich czcicieli: „Pamiętacie, mówiłem wam, że uderzyły mnie już z daleka pewne próby ornamentacji, dość szczególne wobec ruiny tego miejsca. Teraz zobaczyłem je z bliska i pod pierwszym wrażeniem targnąłem głowę w tył jak przed ciosem. Potem przesuwalem szkła starannie od słupa do słupa i przekonałem się o błędzie. Owe okrągłe galki to nie był ornament, lecz s y m b o l; wyraziste i zagadkowe, uderzały i niepokoiły – jako pokarm dla myśli, a także sępów [...]. Owe głowy na palach wywieralyby jeszcze większe wrażenie, gdyby ich nie obrócono twarzami ku szopie”²¹. Po trzecio wreszcie – pisze De León – nekroprzemoc stanowi (co jest skutkiem obu tych działań) jedno z głównych narzędzi opresji, za pomocą których władza konstruuje ramy społeczno-politycznego modelu, opartego na poczuciu zagrożenia i definiowanego całościowo jako „kultura terroru”²².

Po trzecio, za ostateczną, najbardziej radykalną formę nekroprzemocy autor uznaje polityczne usunięcie ciała lub grobu, rozumiane jako usunięcie śladu istnienia (powtórna śmierć), które utrudnia, a czasem wręcz uniemożliwia dopełnienie się

18 | Sofokles, *Antygonia*, przeł. K. Morawski, oprac. S. Srebrny, uzup. J. Łanowski, Wrocław 1999, s. 4.

19 | *Ibidem*, s. 5.

20 | *Ibidem*, s. 54–55.

21 | J. Conrad, *Jądro ciemności*, przeł. A. Zagórska, w: *idem, Wybór prozy*, oprac. Z. Najder, Wrocław 2015, s. 142. Podkreślenie – J. O.

22 | Por. M. Taussig, *Culture of Terror—Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture*, „Comparative Studies in Society and History” 1984, No. 3, s. 467–497.

żałoby po osobie zmarłej. Takie doświadczenie nieobecności ciała, określane przez psychologię kliniczną jako „niejednoznaczna strata” (*ambiguous loss*)²³ – strata, która nie odnajduje oparcia w materii i która nie prowadzi do konsolacji czy do „usensownienia” trupa jako „przedmiotu żałobnego” – może stać się udziałem zarówno bliskich zmarłego, jak i zbiorowości (gdy anihilacja dotyka bohatera narodu lub kiedy mowa o śmierci masowej)²⁴. Według De Leóna nie ma większego nadużycia władzy niż polityczne manipulowanie żałobą, którego efektem są społeczeństwa pogrążone na lata w traumie, niezdolne do przekształcenia, tożsamościowo unieruchomione.

3

Książka De Leóna, naznaczona świadomością traum XX wieku – choć stosuje narzędzia charakterystyczne dla posthumanizmu – przedstawia głęboko humanistyczne i antropocentryczne zaangażowanie w obronę godności człowieka. Najważniejszą zasługą badacza jest bez wątpienia obnażenie faktu, że nekroprzemoc jako technika władzy nie stanowi politycznego atawizmu, lecz jest obecna także dzisiaj, w centrum świata Zachodu, za jakie uchodzą Stany Zjednoczone. Trudno przecenić te ustalenia. A jednak kiedy De León z prowokującą mocą buntu pisze, że nekropolityka to „nie abstrakcyjne idee rozumu, prawdy i wolności”, lecz „namacalność życia i śmierci”²⁵, stawia przed nami niełatwą do przekroczenia granicę.

Wyrasta ona z Agambenowskiego imperatywu „składania świadectwa w imieniu umarłych” i wiąże się z odrzuceniem, czy nawet potępieniem, wszelkich prób racjonalizacji, uniwersalizacji lub estetyzacji, a zatem – jak powiada amerykański badacz – eufemizacji nekroprzemocy w dyskursie nauki i sztuki. Ten dylemat poznawczy, stale powracający w literaturze tanatologicznej, a zwłaszcza w studiach nad Holocaustem, został sugestywnie przedstawiony przez Giorgia Agambena w ostatnim tomie trylogii *Homo sacer*: „Gdy kilka lat temu opublikowałem w jednym z francuskich dzienników artykuł dotyczący obozów koncentracyjnych, pewien człowiek napisał do redaktora owej gazety list, w którym oskarżał mnie o chęć zaprzepaszczenia wyjątkowego i niewysłowionego charakteru Auschwitz [...], kryjącą się rzekomo za moimi analizami”²⁶.

Mam świadomość tego niebezpieczeństwa. Sądzę jednak, że horyzont De Leóna może – ale też powinien – być przekroczony. Zaproponowana przez niego definicja

23 | Zob. P. Boss, *Ambiguous Loss. Learning to Live with Unresolved Grief*, Cambridge–London 1999.

24 | J. De León, *The Land of Open Graves*, s. 71.

25 | Ibidem, s. 67.

26 | G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 31.

nekroprzemocy domaga się kilku dopowiedzeń, przede wszystkim rozszerzenia oglądu na szeroko rozumianą sferę kulturową, co niekoniecznie musi prowadzić do indyferentyzmu etycznego czy niestosowności (choć bez wątpienia nakłada na badacza dużą odpowiedzialność i skłania do introspekcji). Dzięki temu możliwe będzie uzupełnienie rozważań De Leóna o przemoc symboliczną, która często wydaje się mniej uchwytne niż przemoc cielesna, lecz przecież nie jest ani mniej brutalna, ani mniej powszechna, czego wielokrotnie dowodzi w swoich pracach Pierre Bourdieu. Za takie nekropraktyki symboliczne trzeba uznać, między innymi, rozmaite strategie dyskursywnego – ideologicznego lub komercyjnego²⁷ – zawłaszczania i używania ciał, grobów i pogrzebów; także przemoc słowną, która nie ma bezpośredniego kontaktu z ciałem zmarłego, na przykład instrumentalne kształtowanie legendy pośmiertnej w taki sposób, aby umacniała interes danej grupy społecznej.

Jestem zdania, że w wielu przypadkach – również w książce De Leóna – nekroprzemoc, niejako z reguły, eskaluje poza jeden wymiar doświadczenia: jest działaniem na styku tego, co polityczne (techniki sprawowania władzy), i tego, co kulturowe (style i możliwości ekspresji), tak jak obejmuje równocześnie to, co materialne, oraz to, co symboliczne. Niezależnie któremu z tych aspektów damy pierwszeństwo (jako badacze osadzeni w swoich kompetencjach, językach i empatiach), właśnie perspektywa tej polimorficzności problemu, a razem z nią postulat poznawczego przekroczenia – jako pewna intelektualna utopia, choć także metoda – wydaje mi się w namyśle nad nekroprzemocą szczególnie ważna, a na pewno nie mniej uzasadniona niż postawa „albo-albo”. Dlatego proponuję spojrzeć na radykalne stwierdzenie De Leóna przede wszystkim jako na emocjonalną deklarację solidarności autora z ofiarami, a nie bezwzględną dyskwalifikację metodologiczną.

Bo czy martwa świnia, która w eksperymencie amerykańskiego badacza zastępuje ciało migranta, sfotografowana przez Michaela Wellsa nie bez estetycznych ambicji, nie jest zarazem – oprócz tego, że ze względu na biologiczną budowę pozwala na wierną symulację rozpadu ludzkiego ciała – ostrą, nietrudną do odczytania metaforą, która odwołuje się do fantazmatu świni jako stworzenia „nieczystego”, „grzesznego” i moralnie „niższego rzędu”? Czy opisując, nie bez literackiego talentu, ludzkie szczątki porzucone na pustyni Sonora, autor nie aktualizuje równocześnie toposu kulturowego, mocno zakorzenionego w wyobraźni Zachodu oraz w zachodniej tradycji przedstawiania śmierci, jakim są „kości bielejące na pustkowiu”?

27 | Przykładów takiego komercjalizowania przestrzeni śmierci dostarczają media ze swoją poetyką „*breaking news*”, ale także tanatoturystyka. Zob. S. Tanaś, *Tanatoturystyka. Od przestrzeni śmierci do przestrzeni turystycznej*, Łódź 2013.

I wreszcie, czy uruchomienie tego kontekstu musi się wiązać z odrealnieniem jednostkowego losu ofiar?

Zajmuje i niepokoi mnie właśnie ta sfera pograniczna między destruktywną dosłownością nekroprzemocy a próbami jej kulturowego opracowania, także w sztuce i literaturze. I szerzej – między milczeniem martwego ciała a sposobami ponownego włączania go w porządek dyskursu. Zgadzam się ponadto ze stanowiskiem Louisa-Vincenta Thomasa, że w refleksji nad śmiercią i zwłokami „nakładanie się wymiarów rzeczywistości i wyobraźni okazuje się nieuchronne”²⁸. Słynna książka Thomasa *Trup. Od biologii do antropologii* opisuje ten proces symbolizacji zwłok jako obronę wyobraźni przed biologiczną „agresją zgnilizny”, która jest zapowiedzią nicności. Dopiero dzięki fantazmatom i symbolom możliwe jest bowiem przysłonięcie „bezkształtnego” (Bataille’owskie *informe*), w które po śmierci obraca się ciało. Z drugiej strony, francuski tanatolog zauważa, że dynamika tych fantazmatów ulega przemianowaniu – równie często są to wyobrażenia związane z przemocą skierowaną na martwe ciało („Agresywność rozciąga się niekiedy poza umieranie, na samego trupa”²⁹), a także z przemocą zmarłych (fantazmat „agresywnego trupa”, tak dobrze znany konsumentom współczesnej popkultury, od komiksów po seriale i gry komputerowe, w postaci zombie, ale też podstawowa i ponadczasowa figura imaginarium romantycznego).

Georges Bataille idzie nawet dalej od Thomasa: „Trup zapewne zawsze był przedmiotem troski tych, którzy byli mu za życia towarzyszami; wolno sądzić, że gdy człowiek padł ofiarą gwałtu, bliscy starali się go uchronić przed nowymi gwałtami. Pochówek z pewnością od początku oznaczał pragnienie uchronienia zmarłych przed żarłocznością zwierząt. Ale [...] lęk przed zmarłymi długo musiał górować nad uczuciami, które rozwinęły się w cywilizacji łagodniejszej. Śmierć była znakiem gwałtu wkraczającego w świat, który mogła unicestwić. Znieruchomiałe trup miał w sobie coś z gwałtu, którego padł ofiarą: wszystkimu, co znajdowało się w zasięgu jego «zaraźliwości», groziła podobna ruina”. Pierwotnie relacja z umarłymi kształtowała się zatem na strachu i na mniej lub bardziej intencjonalnej przemocy – mówi Bataille – czego nieświadomione, często afektowe stosunki widać także w nowoczesności: „Zmarły jest zagrożeniem dla tych, którzy pozostają przy życiu, toteż grzebią oni trupa nie tyle, żeby go uchronić, ile żeby uchronić samych siebie przed «zarażeniem». Idea zarażenia kojarzy się często z rozkładem zwłok, w czym także widziano przejaw groźnej, agresywnej siły. Nieporządek, jakim jest

28 | L.-V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł. K. Kocjan, Łódź 1991, s. 9.

29 | *Ibidem*, s. 63.



4. Théodore Géricault, *Odcięte głowy*, olej na płótnie, 50×61 cm, około 1810. W zbiorach Nationalmuseum Stockholm.

5. Joel-Peter Witkin, *Head of a Dead Man, Mexico City*, odbitka żelatynowo-srebrowa, tonowana, 65×84 cm, 1990. Własność prywatna.



biologicznie przyszła zgnilizna, będąca podobnie jak świeży trup obrazem losu, niesie w sobie groźbę”³⁰.

Obok zaangażowanego – umotywowanego przede wszystkim racjonalnie i moralnie – sposobu myślenia i odczuwania, który deklaruje De León, istnieje przecież druga odsłona cywilizacji Zachodu, ta ciemna, irracjonalna i neurotyczna, podatna na popęd śmierci. Jej domeną jest transgresja – by pozostać w słowniku Bataille’a. Wyobraźnię i wrażliwość tego typu pobudzają treści uderzające w sferę zakazu: fantazmaty brudu, kazirodztwa, seksualnej perwersji i zniszczenia. Nie inaczej jest z nekroprzemocą, która narusza wszelkie oficjalne tabu. I choć z pewnego punktu widzenia wydaje się to trudne do zaakceptowania, trzeba powiedzieć otwarcie, że obraz rozkładającego się ciała, podobnie jak ciała zbeszczeszczonego, poddanego celowej agresji lub władzy, z wielką siłą negatywności zapładnia lub „zaraża” (jak skażone nasienie) twórczą imaginację Zachodu. Literatura i sztuka, jako naturalna sfera ekspresji fantazmatów, dają niezliczone dowody tego dwuznacznego stosunku do nekroprzemocy, który płynnie przechodzi od wstępu, poprzez poczucie odpowiedzialności, bunt moralny i empatię, po perwersję spod znaku markiza de Sade’a. Niektóre dzieła tego rodzaju, jak choćby *Okropności wojny Goi*, *Głowy skazańców Géricaulta*, *Frankenstein* Mary Shelley czy groteskowe fantazje Alfreda Kubina, niezależnie od intencji autorów, uważa się dzisiaj za kanoniczne – a więc normatywne – dokonania kultury europejskiej. Jednak najtrudniejsze w odbiorze są chyba te działania twórcze, dla których nekroprzemoc nie służy za temat, za mniej lub bardziej zapośredniczone wyobrażenie, lecz które włączają martwe ciało bezpośrednio w samą materię sztuki, dla których szczątki stają się osią procesu artystycznego, jak na przykład performanse akcjonistów wiedeńskich czy fotograficzne transgresje Joela-Petera Witkina.

4

Czy jednak w ogóle jest możliwa uniwersalna teoria lub definicja nekroprzemocy? Poststrukturalizm słusznie naucza ostrożności wobec esencjonalizmu. „Każdą wymianę językową zawiera teoretyczną możliwość aktu władzy”³¹, mówi Bourdieu, a Barthes nazwie taki dyskurs efektownie: „faszystowskim”³² (ponieważ „wszelki język jest porządkowaniem, a porządkowanie jest opresywne”³³). Ale kontekst

³⁰ G. Bataille, *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 2015, s. 50–51.

³¹ P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa 2001, s. 136.

³² R. Barthes, *Wykład*, przeł. T. Komendant, „Teksty” 1979, nr 5, s. 11.

³³ Ibidem, s. 10.

martwego ciała sprawia, że opresja uogólnienia staje się jeszcze bardziej dotkliwa. W wielu wypadkach o postawach badaczy, a także o stylu ich narracji, decyduje przede wszystkim moment historyczny, formacja intelektualno-kulturowa, jaką reprezentują, oraz ich – nie mniej ważne – osobiste uczucia moralne. Dla Philippe’a Ariès’a, który w swoich pracach wielokrotnie dawał dowody przywiązania do chrześcijańsko-śródziemnomorskiego modelu kultury, kremacja w 1977 roku jawiła się jako akt niemal brutalny, a do pewnego stopnia nawet pretensjonalny: „Kremacja, której czasem towarzyszy rozrzucenie popiołów, nabiera coraz szerszego zasięgu, czego przyczyny tkwią nie tylko w pragnieniu zerwania z tradycją chrześcijańską, okazania *enlightment* (światłej postawy), nowoczesnych poglądów. Najgłębsze motywy wiążą się z uznaniem kremacji za najbardziej radykalny sposób usunięcia i skazania na zapomnienie wszystkiego, co mogłoby pozostać z ciała, za metodę unicestwiania ciała”³⁴.

Czterdzieści lat później natomiast Ewa Domańska, która identyfikuje się z ideami szeroko rozumianego posthumanizmu, a zwłaszcza nowego animizmu, dosłownie odwraca hierarchię wartości Ariès’a. Polska badaczka dostrzega działanie przemocowe w usilnej pracy upamiętniania i uobecniania: „W totalitarnym świecie historii *non omnis moriar* jest nie tyle obietnicą, ile przekleństwem. Mamy bowiem wielu historyków – strażników pamięci, którzy za cel stawiają sobie zachowanie przeszłości, oddanie głosu zmarłym, umieszczenie ich w księdze pamięci, ale kto może pomóc, jeżeli chcielibyśmy skorzystać z prawa do zapomnienia i uwolnić się od kulturowego zachowania dla przyszłości? Książka ta próbuje zatem otworzyć dyskusję na temat możliwości myślenia w kategoriach anonimowości i anihilacji istnienia w sensie jednostkowego (a może i zbiorowego) pragnienia całkowitego rozkładu ciała bez pozostawienia śladu, bez chęci zachowania w pamięci – i prawa do takiego właśnie myślenia”³⁵.

Inspirująca i wizjonerska, ale także trudna, miejscami natchniona (w sensie duchowości³⁶, a nie poetyki), książka Ewy Domańskiej *Nekros* świetnie pokazuje, że badanie martwego ciała i szczątków (*dead body studies*) skłania raczej do podejmowania dialogu, do budowania wielogłosu, nieraz do konfrontacji stanowisk – niż do konstruowania jednego, stabilnego i paradygmatycznego dyskursu. Dzieje się tak właśnie dlatego, że stosunek do martwego ciała nierozzerwalnie idzie w parze

34 | P. Ariès, *Rozważania o historii śmierci*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 2007, s. 95.

35 | E. Domańska, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa 2017, s. 76. Na marginesie dodam, że Ariès zadedykował swoje *Rozważania o historii śmierci*: „Pamięci naszych zmarłych, zepchniętych w zapomnienie”.

36 | Autorka określa siebie jako badaczkę postsekularną.

z sądami etycznymi i światopoglądem badacza. (Otwarcie artykułowana postawa etyczno-polityczna De Leóna nie będzie zatem odosobniona). Znamienne, że Stanisław Rosiek swojej polemice z Ewą Domańską, która w 2018 roku została opublikowana w „Kontekstach”, nadał podtytuł *Deklaracje na temat ontologii martwego ciała*³⁷. Jak gdyby dyskurs o zwłokach domagał się od autora odsłonięcia siebie, mówienia w swoim imieniu, poza strefą komfortu, którą gwarantuje autorytet cytatu i styl obiektywizmu naukowego. Zapewne tak jest – studia nad nekroprzemocą nie powinny unikać zaangażowania zarówno intelektualnego, jak i etycznego. Zawieszam jednak kwestię tego dwugłosu (choć mam wrażenie, że określa on przyszłe drogi polskiej tanatologii lub – jak pisze Domańska – nekrohumanistyki). Dodam jeszcze tylko, że mimo fundamentalnych różnic w metodzie i języku, postulowanych przez Domańską i Rośka, ich prace w gruncie rzeczy cechuje podobna wrażliwość moralna.

Czytając *Zwłoki Mickiewicza* i *Nekrosa*, nie mam przecież wątpliwości, że w obu książkach uobecnia się impuls etyczny. Prowadzi on do nadrzędnego pytania, w jaki sposób obcować z umarłymi, również pisząc o nich, nie posuwając się do przemocy. Stanisław Rosiek we wstępie do drugiego tomu swoich studiów o Mickiewiczu próbuje na to odpowiedzieć, powołując figurę nekrografa sabotażysty, który patrzy na dzieje zmarłego „od strony śmierci” i którego dyskurs, odmiennie niż dyskurs biografy, „jest (powinien być) tworzony przeciw zbiorowości. Stając po stronie umarłego Mickiewicza, zobowiązuje się on do opisywania i odsłaniania w s z e l k i c h a k t ó w p r z e m o c y, której ten był przedmiotem. Także przemocy słownej”³⁸. Ten sam etos – jak sądzę – doprowadził Ewę Domańską do radykalnego odrzucenia antro- i europocentryzmu oraz do poszukiwania nowej ontologii martwego ciała, która nie polegałaby na hierarchizowaniu i zawłaszczaniu: „Żyjący patrzą na zmarłych z pragmatycznego punktu widzenia – pozostają oni ważni o tyle, o ile s ł u ż ą żyjącym i o ile m o g ą b y ć w y k o r z y s t a n i c z y to jako źródło natchnienia (Laura w sonetach Petrarke), czy to jako *corpūs delicti* (procesy sądowe), czy jako obiekty żałoby, przedmioty artystycznej kontemplacji, czy też jako rezerwuar organów lub obiekt badań naukowych”³⁹.

Ale czy zawsze potrafimy ocenić, kiedy dochodzi do aktu zawłaszczenia umarłego? Co w istocie sprawia, że jedno działanie, którego celem stają się ludzkie zwłoki, oceniane

37 | *Nekrosowi* Ewy Domańskiej poświęcony został osobny, niezwykle interesujący blok tematyczny, który składa się z esejów i recenzji Stanisława Rośka, Anny Kubiak, Jacka Leociaka i Mikołaja Smykowskiego – „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2018, nr 4, s. 321–368.

38 | S. Rosiek, *Mickiewicz (po śmierci). Studia i szkice nekrograficzne*, Gdańsk 2013, s. 20. Podkreślenie – J. O.

39 | E. Domańska, *Nekros*, s. 63–64. Podkreślenie – J. O.



6. „Wieczna warta”. Ekshumacja zwłok 16 nazistów poległych w puczu monachijskim i ich ponowny pochówek w mauzoleum Ehrentempel. Fotografia anonimowa z 9 listopada 1935 roku. W zbiorach Bayerische Staatsbibliothek.

jest jako przemocowe, inne natomiast zasługuje na moralną akceptację? Nekroprzemoc w warunkach wojny jest aż nader oczywista (choć dzięki Susan Sontag wiemy, że nasze uczucia na widok zrujnowanego i/lub uśmierconego ciała najczęściej nie są niewinne). Co jednak, gdy kontekst nie jest tak dramatyczny? Zapewne na ocenę wielu nekropraktyk istotny wpływ może mieć (1) indywidualna wola umarłego albo, jeśli nie została ona przekazana przed śmiercią w testamentie, (2) norma kulturowo-prawna, regulująca w danej grupie sposób obchodzenia się ze zmarłymi.

Lecz kategorie te, mimo że czasem pomocne, trzeba uznać za bardzo niedoskonałe, co widać w sytuacjach konfliktu, gdy obie są wobec siebie niespójne lub sprzeczne. Stosunkowo nietrudno udowodnić pogwałcenie przez grupę woli jednostki, jeżeli jest ona wyraźnie sformułowana. Sade, który (1) pragnął – poniekąd zgodnie ze swoją filozofią „człowieka suwerennego” – spocząć w świeckiej i nieoznakowanej ziemi, bez udziału księdza („Po zasypaniu dołu należy zasiać na nim żółędzie, aby w wyniku tego miejsce wspomnianego dołu zostało pokryte, zagajnik stał się tak gęsty jak przedtem, a ślady mego grobu znikły z powierzchni ziemi”⁴⁰), pochowany został (2) na cmentarzu katolickim, jego grób ozdobiono kamieniem i krzyżem, a pogrzeb, chociaż skromny, miał charakter religijny.

Drugi przypadek, gdy testament nie istnieje lub nie zawiera instrukcji na temat losu ciała i pogrzebu albo kiedy są one zgodne z oczekiwaniami zbiorowości, pozostawia z pozoru mniej miejsca na działania przemocowe. Jednak nawet ta sytuacja nie jest od nich wolna. Przekonuje nas do tego na przykład kompleks wielkich nacjonalizmów – polityka robiona na grobach, podczas publicznych pogrzebów i uroczystości ku pamięci „męczenników narodu”. Nazistowska kultura funeralna – tak aprobowana przez społeczeństwo III Rzeszy – oficjalnie miała (2) oddać hołd bohaterom, którzy (1) poświęcili się na rzecz zbiorowości. Ale kiedy oglądamy niemieckie filmy propagandowe z lat trzydziestych, choćby ten z 9 listopada 1935 roku, którego tematem jest patetyczny spektakl ekshumacji i przeniesienia do mauzoleum Ehrentempel zwłok członków NSDAP, poległych w trakcie puczu monachijskiego w roku 1923, nie mamy żadnych wątpliwości, że martwi naziści stali się dla swoich dygnitarzy zaledwie pretekstem do usankcjonowania reżimu i mitologizacji wizerunku Hitlera.

Dwa powyższe przypadki są jednak skrajne i do pewnego stopnia modelowe. Zdecydowanie więcej nekropraktyk sytuuje się, co oczywiste, w strefie szarości. Uparte umieszczanie ich w ramach idealnego konstruktetu etyki uniwersalnej lub

40 | D.-A.-F. de Sade, *Testament Donatienna Alphonse’a François Sade’a*, pisarza, w: idem, *Powiedzieć wszystko. Antologia*, wyb. i przeł. B. Banasiak, M. Bratuń, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 2003, s. 330.



7. Sally Mann, *Untitled (Body Farm #18)*, odbitka żelatynowo-srebrzawa, 76×97 cm, 2000. Własność prywatna.

8. Sally Mann, *Untitled (Body Farm #19)*, odbitka żelatynowo-srebrzawa, 76×97 cm, 2000. Własność prywatna.

równanie do innej makrostruktury będzie chyba tyleż нефункционаłne, co po prostu nieuprawnione. Cykl fotografii Sally Mann *What Remains* z 2004 roku może budzić kontrowersje jako przykład zawłaszczenia zwłok ludzkich w sztuce, a nawet jako dzieło nekropornograficzne, ale równie dobrze przecież – i takie jest moje odczytanie tego cyklu – można w nim rozpoznać głębokie, uczuciowe utożsamienie artystki z umarłymi. Najbardziej poruszająca w fotografiach Mann nie jest nagość rozpadu, lecz nieodwołalna i krańcowa bezbronność umarłych. Artystka przedstawia ją w sposób osobny, niepozbawiony wątpliwości i gestów zaniechania, bez lubieżności voyeuryzmu, ale też bez quasi-teologicznej apoteozy humusu.

5

Co zatem pozostaje? Niewykluczone, że w studiach nad nekroprzemocą większe znaczenie niż globalne odpowiedzi („teorie dalekiego zasięgu”) mają same pytania. A także krytyczny opis, możliwie bliski ofiarom – umarłym. Co to jest nekroprzemoc? Albo lepiej jaka jest nekroprzemoc? Gdzie w kontekście martwego ciała przebiega, tak często przekraczana, również w kulturze i polityce polskiej, granica między prawem do szacunku a roszczeniem do własności? Zagadnienia te, choć zawiera się w nich treść ogólnoantropologiczna, nabierają sensu dopiero w obliczu konkretnego, jednostkowego doświadczenia i losu. Dopiero w tej mikroskali, która w istocie jest stawką i miarą naszego pisania, odsłonić się może coś w rodzaju prawdy.