




MAŁGORZATA POKS

 <https://orcid.org/0000-0003-0055-935X>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Filologiczny

Narracje zootanatologiczne jako wyznacznik relacji między osobą ludzką i pozaludzką

*Dla moich czworonożnych przyjaciół,
którzy odeszli w 2018 roku:*

Kiwiego, Bruna, Tomaszka i Gerdy

Ze śmiercią zwierząt stykamy się na co dzień. Z reguły jest to śmierć brutalna i bolesna (wypadki drogowe, polowania, eksterminacja tzw. szkodników i gatunków inwazyjnych), czasem rytualna (pseudosporty z wykorzystaniem zwierząt, ubój rytualny), najczęściej jednak niewidzialna i anonimowa (ubojnie, hodowle przemysłowe, laboratoria naukowe). Coraz częściej – choć wciąż jeszcze zbyt rzadko i nieco wstydliwie – zaczyna być również opłakiwana, przeżywana emocjonalnie, co do niedawna zastrzeżone było tylko dla śmierci człowieka.

Kanadyjska filozofka Chloë Taylor z Uniwersytetu Alberty twierdzi, że odmowa prawa do opłakiwania śmierci zwierzęcia wynika z odmowy uznania życia zwierzęcia za realne¹. Odrealniona śmierć zwierzęcia nie wymaga odpowiedzi etycznej. Prawdziwe życie, godne szacunku i żałoby, to życie ludzkie. Niepokojącą oznaką siły oddziaływania szowinizmu gatunkowego wyrażonego w tej postawie jest fakt, że nawet Judith Butler, podejmując namysł nad mechanizmami zarządzającymi podziałem na życie godne żałoby i niezastługujące na nią², interesuje się kategorią bezbronności (*vulnerability*) wyłącznie w kontekście

¹ CH. TAYLOR: *The Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee, and Animal Ethics*. „Philosophy Today” 2008, nr 52(1), s. 64.

² J. BUTLER: *Precarious Lives: The Powers of Mourning and Violence*. London–New York 2004.

życia ludzkiego. Krytykując Butler za krótkowzroczność, Taylor postuluje konieczność postawienia kategorii bezbronności cielesnej w centrum etyki odpowiedzialności wspólnej dla zwierząt ludzkich i pozaludzkich³.

W eseju *Respect for the (Animal) Dead* [Szacunek dla (zwierzęcych) zmarłych] Taylor zauważa, że sposób, w jaki traktujemy umarłych rzutuje na to, jak traktujemy żywych. Podczas gdy do ludzi mamy stosunek deontologiczny, argumentuje autorka, do zwierząt odnosimy się instrumentalnie – wykorzystując je aż do śmierci, a po niej zjadając. Brak powszechnej akceptacji oplakiwania śmierci zwierząt daje więc przyzwolenie na instrumentalizację zarówno ich śmierci, jak i całego życia⁴.

Fakt, że człowiek usytuował sam siebie poza naturą i łańcuchem pokarmowym daje mu (rzekomo) prawo do manipulacji życiem i śmiercią pozaludzkich innych, łącznie z prawem wymierzania kary drapieżnikom, które ośmielają się polować na człowieka. O tym, że paradygmat dualistyczny, legitymizujący oddzielenie człowieka od świata natury, jest nierealny, przekonała się doświadczalnie australijska filozofka Val Plumwood, która w 1985 roku przeżyła atak krokodyla. „Redukcja złożonej istoty ludzkiej do kawałka mięsa była [dla mnie] szokiem” – napisze później Plumwood. „Po namyśle zrozumiałam, że nie tylko człowiek, ale każde stworzenie może rościć sobie prawo do tego, by być czymś więcej niż tylko pokarmem”⁵.

W bezpośredniej konfrontacji człowieka z drapieżnikiem zachodnia narracja o różnicy ontologicznej między człowiekiem a zwierzęciem rozpadła się; dualizm hiperseparacyjny⁶, charakteryzujący kulturę Zachodu, legł w gruzach. Plumwood zaapelowała o niekrzywdzenie zwierząt polujących na ludzi. Uważała, że drapieżnikom należy pozwolić żyć w sposób wolny, zgodnie z ich naturą. Zgadzając się na bycie zjadającymi i zjadanymi jednocześnie, wykażemy się „gotowością do współistnienia z innością ziemi” oraz uznania wzajemności łączących wszystkie byty ekologicznych powiązań⁷. W swojej ostatniej książce, *Environmental Culture*⁸, autorka sformułowała zasadę międzygatunkowej etyki uznania (*interspecies ethics of recognition*), zakładającej konieczność dostrzeże-

³ CH. TAYLOR: *The Precarious Lives...*, s. 65.

⁴ EADEM: *Respect for the Animal Dead*. W: *Animal Death*. Red. J. JOHNSTON, F. PROBYN-RAPSEY. Sydney 2013, s. 95.

⁵ V. PLUMWOOD: *Surviving a Crocodile Attack*. „Utne Reader” 2000 (lipiec–sierpień). Przeł. – M.P. Dostępne w Internecie: <https://www.utne.com/arts/being-prey> [data dostępu: 12.12.2018].

⁶ Zob. D. BIRD ROSE: *Val Plumwood's Philosophical Animism: attentive interactions in the sentient world*. „Environmental Humanities” 2013, nr 3, s. 96. Dostępne w Internecie: <http://www.environmentandsociety.org/mml/val-plumwoods-philosophical-animism-attentive-interactions-sentient-world> [data dostępu: 12.12.2018].

⁷ V. PLUMWOOD: *Surviving...*

⁸ EADEM: *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. Abingdon–Oxon 2002.

nia w innych bytach ziemskich (*earth others*) „narracyjnych podmiotów opowieści i osób zdolnych do świadomego działania”⁹.

W niniejszym artykule chciałabym zastanowić się nad konsekwencjami podważenia obowiązującej w świecie zachodnim narracji o życiu i śmierci zwierząt. Czy zwierzęce życie jest godne opłakiwania i czy zwierzęta opłakują swoich zmarłych? – retorycznie pytała Taylor¹⁰. Retorycznie – bo praktyki żałoby po zwierzętach są coraz częstsze, a odpowiedź twierdzącą na drugie pytanie przynoszą liczne badania zachowań zwierząt, które utraciły członków swojego stada¹¹. Wychodząc od rozważań Plumwood dotyczących alternatywnych ikonografii śmierci, tak zwierząt, jak i ludzi, postaram się uzasadnić wagę myślenia z marginesu zachodniej nowoczesności dla pokonania tego, co filozofka nazywa dualizmem hiperseparacyjnym. W części analitycznej sięgnę do twórczości literackiej dwóch autorek zakorzenionych w odmiennych kręgach kulturowych, by wykazać istotne zbieżności w myśleniu o śmierci zwierzęcia przez grupy i jednostki usytuowane w opozycji do dominującej kultury. Powieść Lindy Hogan *Solar Storms* (1995) osadzona jest w *imaginarium* autochtonicznych ludów pogranicza USA i Kanady; powieść Olgi Tokarczuk *Prowadź swój pług przez kości umarłych* (2009) – w doświadczeniu życiowym nietuzinkowej kobiety, która rzuca wyzwanie małomiasteczkowej elicie na południowo-zachodnim pograniczu Polski.

I

Plumwood przez blisko dziesięć lat zmagala się z problemem reprezentacji doświadczenia ataku drapieżnika w języku, który nie byłby zawłaszczony przez dominującą narrację kulturową Zachodu – narrację przedstawiającą polującego na człowieka drapieżnika jako wynaturzonego potwora, którego trzeba przykładowo ukarać za pogwałcenie kulturowego tabu¹². Tymczasem w oczach Plumwood krokodyl był niewinny – to ona była intruzem, to ona zakłóciła jego spokój i sprowokowała atak, a on ostatecznie puścił ją wolno. Czuli się odpowiedzialni za tego krokodyla. Nie chciała, by poniósł śmierć w odwecie za zachowanie dla niego naturalne: obronę terytorium i zdobywanie pożywienia.

⁹ D. BIRD ROSE: *Val Plumwood's Philosophical...*, s. 97. Przeł. – M.P.

¹⁰ CH. TAYLOR: *The Precarious Lives...*, s. 62.

¹¹ Zob. np. B.J. KING: *How Animals Grieve*. Chicago–London 2013.

¹² Plumwood szczególnie obawiała się wpisania się w narrację rozpropagowaną przez australijski film *Krokodyl Dundee*, który maskulinizuje drapieżnika, feminizuje jego ofiarę i domaga się wkroczenia do akcji dzielnego białego mężczyzny, który ocali kobietę.

Autorce książki *Feminism and the Mystery of Nature*¹³ bliższa była narracja alternatywna, wywodząca się z kultur aborygeńskich. Dla australijskich tubylców zjadanie i bycie zjadanym są nierozłącznie ze sobą związane. Ludzie, zwierzęta i wszelkie inne byty podlegają tym samym prawom, a ich śmierć oznacza włączenie martwego ciała w ponowny obieg materii, bez względu na to, czy jest to ciało ludzkie, czy pozaludzkie. Jak napisze w pośmiertnie wydanym esej *Tasteless: Towards a Food-Based Approach to Death*, w świecie Zachodu traktowanie człowieka jako (potencjalnego) pożywienia uważa się za „niesmaczne”¹⁴, ale nasi przednowocześni przodkowie, zamieszkujący świat wolny od dualizmów, rozumieli śmierć jako swojego rodzaju recykling – ciało wchłaniane przez ekologicznych innych przemienia się w owych innych, staje się ich częścią. To właśnie wspólna wszelkim bytom cielesność przypomina nam o tym, że jesteśmy wpisani w porządek ekologiczny i że „życie jest darem od ucieleśnionej wspólnoty innych, którzy nas poprzedzili; darem, który należy pielęgnować”¹⁵. Jak podkreśla Plumwood, obalenie destrukcyjnego mitu o wyjątkowości człowieka w świecie przyrody nie może się obyć bez rekonceptualizacji pojęcia śmierci. Animistyczna wyobraźnia ekologiczna, o której pisała w swoich pracach, domaga się stworzenia takiej „ikonografii śmierci”, która zakwestionuje granice między tym, co ludzkie i tym, co pozaludzkie¹⁶.

Filozofia Val Plumwood rozwijała się w dużej mierze pod wpływem kulturowych narracji australijskich aborygenów, uznających ciągłość i wzajemne przenikanie się światów ludzkich i pozaludzkich. Argentynski semiotyk Walter Mignolo otwarcie się na narracje zmarginalizowane przez nowoczesność nazywa epistemicznym nieposłuszeństwem wobec paradygmatu nowoczesności/kolonialności¹⁷. Dekolonizacja bycia i wiedzy, twierdzi Mignolo, możliwa jest tylko z perspektywy Fanonowskiego *damné*, bytu wyklętego, który narodził się w trakcie powstawania świata nowoczesnego/kolonialnego. W dalszej części artykułu pojęcie *damnés* odnosić będę do ludzkich i pozaludzkich ofiar nowoczesności. Moim zamiarem jest ukazać, jak odzyskanie wypartej przez nowoczesność perspektywy kincentrycznej¹⁸ (typowej dla kultur przednowoczesnych) prowadzi do zmiany myślenia o śmierci (i życiu), zarówno zwierzęcia,

¹³ V. PLUMWOOD: *Feminism and the Mastery of Nature*. London 1993.

¹⁴ EADEM: *Tasteless: Towards a Food-Based Approach to Death*. „Environmental Values” 2008, nr 17(3), s. 323.

¹⁵ Ibidem, s. 328.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ W.D. MIGNOLO: *Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom*. „Theory, Culture & Society” 2009, nr 26(7–8), s. 1–23.

¹⁸ Zob. E. SALMÓN: *Kincentric ecology: Indigenous perceptions of the human-nature relationship*. „Ecological Applications” 2000, nr 10(5), s. 1327–1332.

jak i człowieka, a co za tym idzie, do uznania wszelkich bytów ziemskich (*earth beings*) za oplakiwalne.

II

Nieposłuszeństwo epistemiczne jest pojęciem powstałym w ramach studiów nad (de)kolonialnością, a te rozwijają się głównie w państwach osadniczych, takich jak kraje Ameryki Południowej, Kanada, USA czy Australia. Status zwierząt w społeczeństwach osadniczych wynika z tego, co Billy-Ray Belcourt¹⁹ z narodu Kri nazywa „fantazją osadników”, czyli białych, heteronormatywnych mężczyzn z kręgu nowoczesnej kultury europejskiej. Jako alternatywę dla typowej dla tej kultury perspektywy uprzedmiotowienia zwierząt, Belcourt proponuje decentralizację kategorii „zwierzęcości” za pomocą kosmologii indygeniczných i docelowe wypracowanie postkolonialnej etyki zwierzęcej (nie-gatunkistycznej i antykolonialnej). Jak przypomina autor artykułu *Animal Bodies, Colonial Subjects* [Zwierzęce ciała, kolonialni poddani], umysły skolonizowane przyjmują szowinizm gatunkowy za normę, bo radykalizm relacji między ludnością indygeniczną a zwierzętami został przez nie wyparty. Pierwszym krokiem we właściwym kierunku jest zatem powrót do tradycyjnych kosmologii i epistemologii ludów rdzennych. Zwierzęcy wyklęty otrzyma wówczas szansę powrotu ze świata śmierci do świata życia, świata kincentrycznego.

Z takim eksperymentem mamy do czynienia w powieści *Solar Storms* amerykańskiej pisarki Lindy Hogan, pochodzącej z narodu Czikasowów. Główni bohaterowie powieści reprezentują kilka pokoleń ofiar nowoczesnej narracji o postępie cywilizacyjnym, którzy wszakże nigdy nie utożsamiali się z tą narracją. Ich życie pozostaje w pełni zintegrowane z rytмами przyrody, której są częścią i której cierpienia odczuwają we własnym ciele. W konsekwencji, ich życie jest niekończącą się żałobą: po bobrach, niedźwiedziach i innych zwierzętach futerkowych, których porzucone, zmasakrowane ciała gęsto znaczyły szlaki przejścia traperów; po lisach i wilkach wytrutych na terenach przeznaczonych pod zabudowę miast; po całych stadach zwierzyny łownej zatopionych w wyniku budowy zespołu elektrowni wodnych w Zatoce Jamesa w latach 70. XX wieku.

Holokaust dzięki zwierzyny jest konsekwencją genocydalnego projektu nowoczesności. Żyjący w łączności ze światem przyrody bohaterowie *Solar Storms* oplakują cierpienie i śmierć swoich krewnych, zarówno tych, których świat nowoczesny nazywa ludźmi, jak i tych, których ludzie Zachodu nazywają zwie-

¹⁹ B.-R. BELCOURT: *Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animal Bodies in Decolonial Thought*. „Societies” 2015, nr 5, s. 1–11.

rzętami, roślinami czy przyrodą nieożywioną. Dla rdzennej ludności Ameryki Północnej to wszystko osoby – obdarzone świadomością i intencjonalnością; interakcyjne, towarzyskie i komunikatywne²⁰. Ich życie ma nieskończoną wartość, a masowa śmierć jest tragedią, która domaga się rytuału ekspiacyjnego. Nawet śmierć zadana wieki wcześniej.

Jedna z bohaterek, Bush, okazjonalnie zajmuje się składaniem szkieletów zwierząt, które następnie trafiają do muzeum. Jej zajęcie nie ma wyłącznie charakteru zarobkowego, ale wypływa z głębokiej potrzeby zadośćuczynienia za bezduszną nieopłakaną śmierć. Odtwarzając kształt zwierzęcia z rozproszonych fragmentów jego kości, Bush dotyka każdego odłamka kości z najwyższym szacunkiem i oferuje duchowi zwierzęcia pokarm zgodnie z nakazami tradycji żałobnej. Przez złożenie szkieletu i nakarmienie ducha zmarłego, Bush umożliwia zwierzęciu spokojne przejście do świata przodków.

Obok śmierci anonimowej i masowej, Hogan ukazuje także śmierć pojedynczego zwierzęcia: znanego, kochanego i obdarzonego osobowością. W powieści *Solar Storms* znajdziemy dramatyczną historię białej niedźwiedzicy, która, podobnie jak skolonizowani i wyzuci z ziemi przodków autochtoni, należy do świata, który przemija. Ostatnia z przetrzebionego przez osadników gatunku (*last of its kind*²¹) niedźwiedzica, schwytana przez białych, żądnych rozrywki ludzi, zmuszana jest do brutalnych walk z psami. Aby zachować swoje życie, musi zabijać, stając się pionkiem w okrutnym spektaklu reżyserowanym przez człowieka Zachodu (Hogan celowo wypukla podobieństwa między jej położeniem a kondycją skolonizowanej ludności indygenicznej). Gdy nie ma już sił walczyć, sponiewierana i schorowana, zostaje skazana na powolne i bolesne dogorywanie w ciasnocie i izolacji klatki. Jest kolejną ofiarą wojny totalnej przeciw blokującemu rozwój zachodniej cywilizacji Innemu, któremu odmówiono praw przysługujących (białemu) człowiekowi. Jednak z perspektywy osób naznaczonych niepełnym człowieczeństwem, których kolor skóry i animistyczne wierzenia wykluczają z kręgu osób ludzkich – jak dwunastoletnia Agnes z fikcyjnego plemienia Fat Eaters – niedźwiedzica, będąca w oczach Indian pełnowartościową osobą, ma nieskończoną wartość.

Dla Inuitów i innych plemion algonkińskich, z którymi Agnes się identyfikuje, niedźwiedź jest zwierzęciem świętym, zbyt podobnym do człowieka, by na niego polować. Polowanie na niedźwiedzia jest w tych kulturach rzadkością, jak czytamy w powieści, i jeśli się odbywa, to z zachowaniem najwyższego poszanowania dla majestatycznego zwierzęcia. Agnes angażuje się w pomoc niedźwiedzicy, zaprzyjaźnia się z nią, broni jej przed zaczepkami i razami wyrostków, kradnie dla niej strawę, a w końcu, odczytując jej najgłębsze pragnienie, przela-

²⁰ Zob. definicję „osoby” według Odźibwejów w: D. BIRD ROSE: *Val Plumwood's Philosophical...*, s. 98–99.

²¹ L. HOGAN: *Solar Storms*. New York 1995, s. 45.

muje dla niej plemienne tabu i pomaga jej odejść. Zabijając ją, Agnes wybawia swoją przyjaciółkę od cierpienia, którego ta nie mogła już znieść, od brzemienia życia, które stało się za ciężkie. Wchodzi do klatki przyjaciółki i błyskawicznym ruchem podcina jej gardło. Hogan pisze: „Ciepła krew wsiąkała w ziemię. Był chłodny dzień. Z ran niedźwiedzicy unosiła się para, jej oczy napełniły się wdzięcznością. [...] [Agnes] głaskała olbrzymie zwierzę a ono położyło na niej swoją łapę i odwzajemniło się taką samą pieszczotą”²².

W momencie śmierci zwierzę odzyskuje godność i moc odwzajemnienia daru (odpowiada na pieszczotę Agnes). Logika potępienia (*damnation*²³) zostaje przełamana. Przemoc, jaką stosuje dziewczyna, sytuuje się w opozycji do przemocy kolonialnej – jest aktem sprzeciwu wobec kondycji „życia w śmierci”. Jej czyn wyrasta z gniewu i miłości: gniewu wobec położenia, w jakim znalazło się zwierzę, i miłości do tego cierpiącego stworzenia, uważanego przez jej współplemieńców za święte.

Szacunek i miłość wyrażają się też w specyficznym rytuale żałobnym odprawionym przez nastolatkę. Agnes nie może dopuścić, by jej przyjaciółka pozostała dla swoich oprawców dobrem konsumpcyjnym, by jej futro i mięso zostały przez nich spieniężone. Własnoręcznie zdziera więc skórę ze zwierzęcia, ćwiartuje jego zwłoki, oddziela mięso od kości i ukrywa wszystko przed białym człowiekiem. Szacunek wobec martwego zwierzęcia nakazuje nie tylko ochronę przed desakracją przez byłych oprawców, ale także niemarnowanie jego ciała jako źródła pokarmu. Włączone przez śmierć w ponowny obieg materii, ciało niedźwiedzicy zostanie zjedzone, a jej duch wchłonięty przez kochających ją żywych: Agnes i jej krewnych. Futro z niedźwiedzicy stanie się drugą skórą Agnes – kobieta będzie je nosić do końca życia, a ono pozwoli jej myśleć i czuć jak niedźwiedź. Wewnątrz swojego niedźwiedziego płaszcza usłyszy prastare pieśni, których kiedyś nauczyły ludzi zwierzęta. A kiedy umrze, zostanie pożarta przez drapieżniki, zgodnie ze swoim życzeniem.

Na kartach tej i wielu innych swoich powieści Linda Hogan ukazuje dobitnie, jak bardzo jesteśmy przez wspólną nam cielesną naturę włączeni w świat materii – świat obdarzony świadomością, inteligencją i intencjonalnością. Wsłuchując się w mądrość przodków, Hogan potwierdza filozoficzno-egzystencjalną intuicję Val Plumwood o tym, że zjadanie i bycie zjadany to dwa oblicza tej samej rzeczywistości. Śmierć zwierzęcia – podobnie jak śmierć człowieka – ma głębokie znaczenie. Nie jest ani bezsensowna, ani „ostateczna”. W swojej twórczości

²² Ibidem, s. 46–47. Przeł. – M.P.

²³ Bazując na analizie różnicy transontologicznej Frantza Fanona, filozof Nelson Maldonado-Torres odczytuje stan bycia wyklętym/potępionym (Fanonowskie *damné*) jako niemożność odwzajemnienia daru. „Jeśli potępienie – pisze Torres – określa status podmiotów skolonizowanych i pozbawionych człowieczeństwa, dobro można po części zdefiniować jako dekolonizację i humanizację, a to oznacza radykalny przejaw miłości”. N. MALDONADO-TORRES: *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham–London 2008, s. 18. Przeł. – M.P.

Hogan dowodzi, że dzięki powrotowi do kosmologii i epistemologii rdzennych mieszkańców Ameryki możliwy jest demontaż gatunkizmu i uznanie więzów pokrewieństwa międzygatunkowego.

III

Janina Duszejko to postać literacka stworzona przez Olę Tokarczuk na kartach powieści *Prowadź swój pług przez kości umarłych* (i rozślawiona dzięki filmowi *Pokot*²⁴). Małomiasteczkowa elita zdominowana przez myśliwych traktuje zwierzęta jak przedmioty stworzone dla człowieka (dualizm hiperseparacyjny). Zabijanie jest dla niej rozrywką i świętym rytuałem. Okrucieństwo „sportu” uprawianego przez myśliwych – w sezonie czy też poza nim – jest dla nich niewidoczne, bo zwierzęta pozostają dla nich nierzeczywiste. Pograżona w żałobie po dziku czy sarnie Duszejko wzbudza w myśliwych politowanie. Odmawiają jej prawa do żałoby nawet po zastrzelonych przez nich podczas polowania ukochanych psach, które stanowiły rodzinę Duszejki. Sama bohaterka natomiast zdaje się nigdy nie wychodzić z żałoby. Opłakując martwego dzika, zabitego bezmyślnie poza sezonem łowieckim, Duszejko wyznaje, że odczuwa „[ż]al, wielki żal, żałobę po każdym martwym Zwierzęciu, która nigdy się nie kończy. Po jednej zaczyna się druga, więc jestem w nieustannej żałobie. Oto mój stan”²⁵. W morderczym świecie żałoba nigdy się nie kończy.

Szacunek dla (zwierzęcych) zmarłych – by przywołać tytuł artykułu Taylor – przekłada się na nieskończoną odpowiedzialność, zarówno za zmarłych, jak i za żywych. Jako świadek zbrodni Duszejko została powołana – na mocy sprawiedliwości wyższej niż prawo stanowione (którego wyegzekwować w małym miasteczku niepodobna) – do postawienia winnych przed sądem. Odmowa współpracy ze strony organów ścigania obarcza ją odpowiedzialnością za własnoręczne wymierzenie kary. Okrutne, rytualne, powtarzające się morderstwa na bezbronnych zwierzętach usprawiedliwiają – jak uważa kobieta – działania ekstremalne²⁶. Wymierzając sprawiedliwość mordercom, Duszejko

²⁴ *Pokot*. Reż. A. HOLLAND, K. ADAMIK, 2017.

²⁵ O. TOKARCZUK: *Prowadź swój pług przez kości umarłych*. Kraków 2009, s. 59.

²⁶ Na marginesie warto wspomnieć, że na kartach swej powieści Tokarczuk interesująco ukazuje, jak epistemologiczna kategoria „człowiek” zostaje zawłaszczona przez heteronormatywnego, mięsożernego mężczyznę, który odmawia pełni człowieczeństwa każdemu, kto odstaje od owej normy. Argumentów Duszejki nie traktuje się poważnie, bo jest „inna”, nienormatywna, a więc naznaczona brakiem pełni człowieczeństwa, usytuowana bliżej zwierzęcości – kategorii, która umożliwia konstrukcję człowieczeństwa poprzez różnicę. Zob. np. S. WYNTER: *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument*. „The New Centennial Review” 2003, nr 3(30), s. 257–337;

burzy starannie przez nich budowany mit o ludzkiej dominacji nad światem przyrody. Działając z namaszczenia zwierząt, które ją, jak twierdzi, powołały na narzędzie swojej zemsty, bohaterka na powrót wpisuje ciała oprawców w obieg materii, przywracając ludziom miejsce w łańcuchu pokarmowym, do którego od zawsze należeli, choć pragnęli o tym zapomnieć. Ciało Wnętrzaka, nadgryzione przez lisy i porośnięte pleśnią, czy też ciało Prezesa, skolonizowane przez zgniotka szkarłatnego, świadczą o tym, że wszyscy jesteśmy zjadanymi i zjadającymi jednocześnie.

W perspektywie Janiny Duszejko tak ludzie, jak i zwierzęta są podmiotami działania, podejmują decyzje i przeżywają żalobę. Sarny podchodzą do zamordowanego młodego dzika, by „na własne oczy zobaczyć zbrodnię i odprawić żalobę po młodzieńcu”²⁷; są również postrzegane jako zdolne do dokonania samosądu na człowieku²⁸. Dwa majestatyczne białe lisy wyzwolone z fermy Wnętrzaka wydają się „służbą dyplomatyczną z Królestwa Zwierząt, która przybyła tu na rozpatrzenie sprawy [zbrodni na zwierzętach]”²⁹, a olbrzymi jeleni atakujący myśliwego na internetowym filmiku³⁰ nie tylko nie wywołuje zdziwienia, ale zdaje się potwierdzać nadzieje Duszejki i jej przyjaciół, że zwierzęta nareszcie przestały biernie przyglądać się własnej zagładzie, że nadeszła pora na ich kontratak w tej brutalnej wojnie totalnej, jaką człowiek prowadzi przeciw zwierzętom.

Tezę o wojnie człowieka przeciw zwierzętom stawia Australijczyk Dinesh Wadiwel w opublikowanej w 2015 roku książce *The War Against Animals*. Czerpiąc z myśli Michela Foucaulta, Giorgia Agambena i aparatu pojęciowego wypracowanego przez krytyczne studia nad zwierzętami, Wadiwel dowodzi, że zwierzęta stały się łupem wojennym człowieka – kolonizatora i zarządcy (Foucaultowskie *governmentalité*) całych populacji. Jako łupy wojenne zwierzęta zostały uprzedmiotowione – są rzeczą, własnością, z którą zwyczajca ma prawo robić, co zechce³¹. Strefa wojny, w której zamieszkują pokonani, cechuje się naturalizacją praktyk genocydalnych (eksterminacji, tortur czy gwałtu). Człowiek heteronormatywny, karno-fallogocentryczny – którego figurami są Komendant, Wnętrzak, Prezes czy Książdz Szelest z powieści Tokarczuk – jest zarządcą obozu śmierci, w którym żyją skolonizowane przez niego zwierzęta. Pozaludzki „inny” żyje w warunkach permanentnego zawieszenia prawa, dzięki czemu można na niego polować przez cały rok, można go bezkarnie mordować i wykorzystywać, bo jako pokonany nie ma żadnych przywilejów. „Zabijanie stało się bezkarne” – skarży się Duszejko:

A. Ko, S. Ko: *Aphro-ism: Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*. New York 2017.

²⁷ O. TOKARCZUK: *Prowadź...*, s. 59.

²⁸ Ibidem, s. 109.

²⁹ Ibidem, s. 80.

³⁰ Ibidem, s. 128.

³¹ D. WADIWEL: *The War Against Animals*. Leiden–Boston 2015.

A ponieważ stało się bezkarne, nikt go już nie zauważa. A ponieważ nikt go nie zauważa, nie istnieje. Gdy przechodzie koło wystaw sklepowych, na których wiszą czerwone poście poćwiartowanego ciała, to myślicie, że co to jest? Nie zastanawiacie się, prawda? Albo gdy zamawiacie szaszłyk czy kotlet – to co dostajecie? Nic w tym strasznego. Zbrodnia została uznana za coś normalnego, stała się czynnością codzienną. Wszyscy ją popełniają. Tak właśnie wyglądałby świat, gdyby obozy koncentracyjne stały się normą. Nikt by nie widział w nich nic złego³².

Na taką bezkarność Duszejko się nie godzi. Z namaszczenia zwierząt staje się agentką wojny partyzanckiej zmierzającej do przywrócenia „łupom wojennym” twarzy i imienia. Przywrócenia im realnego, opłakiwalnego, godnego szacunku istnienia.

Jej sposób myślenia wykazuje się epistemicznym nieposłuszeństwem. Duszejko podważa uświęcone tradycją i przekazywane z pokolenia na pokolenie prawdy, umacniające heteronormatywną, patriarchalną władzę i legitymizujące dominację Wnętrzaków i Prezesów nad uprzedmiotowionym zwierzęciem. Zakwestionowanie przez nią hierarchii istnień wpisanej w dominujący światopogląd przywraca zwierzęciu status podmiotu (który w kulturze Zachodu miało jeszcze w średniowieczu, o czym świadczyły procesy sądowe przeciwko zwierzętom), a tym samym podważa legitymację człowieka do bezkarnego zabijania zwierząt pozaludzkich. Śmierć odzyskuje godność. Życie staje się darem, o który trzeba dbać. Człowiek i zwierzę, zjednoczeni dzięki wspólnej wszystkim bytom cielesności, wpisani są w ten sam porządek ekologiczny.

Abstract

Zoathanatological Narratives as an Index of Relations between Humans and Nonhumans

Is animal death grievable and do animals grieve their dead? The answer to these questions depends on the narratives one subscribes to. In the dominant narrative of the Western world, human death is treated with respect and animal death is either invisible or instrumentalized. In this article I am considering the consequences of challenging this narrative from the sites of enunciation that are marginal to modernity and, thus, do not replicate its hyperseparated dualism (Val Plumwood's phrase). First, I introduce the holistic imaginary of indigenous Americans on the example of Linda Hogan's novel *Solar Storms*. Next, on the example of Olga Tokarczuk's *Drive Your Plow over the Bones of the Dead*, I move to the perspective of Duszejko – a self-exile from European modernity. Both novels demonstrate that iconographies of death (and life) make a real difference in our relationship to the nonhuman other.

Keywords:

mourning, food-based approach to death, iconographies of death, Janina Duszejko, Linda Hogan

³² O. TOKARCZUK: *Prowadź...*, s. 63.

Абстракт**Зоотанатологические повествования
как определитель между человеком и не-человеком**

Настоящая статья является попыткой опровергнуть стереотипный рассказ о гибели животных, принятый в западном мире. Ссылаясь на понятие скорби и деконструируя табу, связанное с поеданием человека, я подчеркиваю важность эпистемологического непослушания для создания альтернативной иконографии смерти и жизни животных. Смерть, понимаемая как включение тела в повторный круговорот веществ, помогает опровергнуть миф об онтологическом различии человека и животного и, таким образом, подчеркивает связь родства между всеми формами жизни. Во второй части статьи я анализирую романы *Солнечные бури* Линды Хоган и *Веди свой плуг по костям мертвецов* Ольги Токарчук, чтобы показать значительные сходства в размышлениях о смерти животного группами и отдельными людьми, находящимися в оппозиции к доминирующей культуре.

Ключевые слова:

скорбь, потребительский подход к смерти иконографии смерти, Янина Душейко, Линда Хоган

