

JEDNAK KSIĄZKI



GDAŃSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2016 nr 5

Reportaż literacki. Pogranicza

STUDIA

PRZEKRACZANIE EUROPOCENTRYZMU. WYKLUCZENIE ETNICZNE ABORYGENÓW W *NIEWIDZIALNYCH* MATEUSZA MARCZEWSKIEGO

MAGDALENA HORODECKA

Uniwersytet Gdański
Wydział Filologiczny
Instytut Filologii Polskiej

Wielu współczesnych reporterów podejmuje etyczne zobowiązanie wobec wykluczonych, traktując je jako rodzaj powinności wpisanej w zawód dziennikarza, a zwłaszcza reportera. Tradycja tego zobowiązania sięga co najmniej 1933 roku, daty debiutu George'a Orwella, który w zbiorze *Na dnie w Paryżu i w Londynie* (Orwell 1992) opisał doświadczenie ludzi żyjących na marginesie społecznym – biedoty paryskiej i bezdomnych w Londynie. Zawstydzająca skala poniżenia, które stało się jego udziałem skłoniła Erica Blaire'a do opublikowania zbioru relacji pod pseudonimem „George Orwell”. O podobnej tendencji w historii polskiego reportażu w dwudziestoleciu międzywojennym pisała Urszula Glensk w monografii *Historia słabych* (Glensk 2014).

Współcześnie, zwłaszcza w tak zwanej polskiej szkole reportażu, zainteresowanie tematem wykluczenia wynika zarówno z respektowania standardów etyki dziennikarskiej, jak i z wciąż żywego oddziaływania autorytetów, zwłaszcza Hanny Krall czy Ryszarda Kapuścińskiego. To oni często podawani są w podręcznikach etyki dziennikarskiej jako inspirujące przykłady „etyki cnót”, szczególnie zaś „cnoty wrażliwości”, która motywuje pisanie o wykluczeniu (Pleszczyński 2007). Pomimo wciąż żywych kontrowersji wokół rzetelności niektórych opisów Kapuścińskiego, jego społeczna wrażliwość ma dużą siłę inspiracji. A wszak to właśnie autor *Cesarza* tak określał etyczną misję swojej profesji w *Dalem głós ubogim*: „[...] dziennikarz winien być głosem tych, którzy głosu nie mają” (Kapuściński 2008). Niektórzy współcześni reporterzy podążają śladem tej formuły, próbując wypełnić lukę, którą w globalnym dyskursie medialnym stanowi pogłębiona refleksja nad kondycją wykluczonych, marginalizowanych, „niewidzialnych” lub „źle widzianych”.

Równolegle nie można jednak pominąć dwuznacznego charakteru niektórych reportażowych opisów wykluczenia, w których momentami poetyka zaczyna przypominać styl tabloidów, narażając autora na podejrzenie, iż w centrum jego uwagi znajduje się nie tylko los wykluczonych, ale także perswazyjne oddziaływanie na możliwie szeroką publiczność czytelniczą, a co za tym idzie – uzyskanie lepszych wyników sprzedaży książki. Takie kontrowersje wzbudził opublikowany w 2013 roku utwór Wojciecha Tochmana *Eli, Eli*, poświęcony mieszkańcom slumsów na Filipinach (Tochman 2013)¹.

*

W szkicu tym przyjmuję za Marią Jarosz następującą definicję wykluczenia: „Wykluczenie społeczne jest pojęciem przeciwstawnym do społecznego uczestnictwa w szerszych zbiorowościach: narodzie, społeczeństwie czy społeczności. Oznacza ono izolację dobrowolną bądź, częściej, wymuszoną uwarunkowaniami zewnętrznymi (biedą, bezrobociem, odmienny kolorem skóry, religią, kalectwem, nieakceptowanym przez środowisko zachowaniem czy preferencjami seksualnymi). Izolacja jednostek lub grup społecznych od zbiorowości lub instytucji współczesnego państwa utrwała podział na «naszych» i «obcych» [...]” (Jarosz 2008: 10). Uściślając – wykluczenie, które czynię w tym artykule przedmiotem refleksji jest izolacją paradoksalną – wymuszoną, a zarazem swoiście dobrowolną, zaakceptowaną przez interesującą mnie grupę społeczną. Jego podstawowym wyróżnikiem jest inny kolor skóry (wykluczenie

¹ Więcej o paradoksie tego reportażu, który zarazem stoi po stronie wykluczonych oraz używa ich w celu przyciągnięcia uwagi masowego odbiorcy pisałam w tekście: *Afekty i emocje w reportażu literackim. Perspektywa genologiczna i kulturowa* (Horodecka 2015).

etniczne) i radykalnie odmienny od europejskiego system kulturowy objawiający się w odmienności wierzeń i zachowań.

W niniejszym artykule proponuję refleksję nad reprezentacją etnicznego wykluczenia Aborygenów w reportażu *Niewidzialni* Mateusza Marczewskiego (Marczewski 2008). O ważności i wyjątkowości tego utworu świadczy zarówno recepcja krytyczna, jak i drugie wydanie *Niewidzialnych*, które ukazało się w 2012 roku w serii reporterskiej Wydawnictwa Czarne. Wielopłaszczyznowość i złożoność obrazu wykluczonych w książce Marczewskiego zaskakuje także wyjątkowym antyeuropocentrycznym, postkolonialnym wyczuleniem autora i wyróżnia się na tle obfitej literatury reportażowej ostatnich dwóch dekad.

*

Wykluczenie Aborygenów wpisane w historię kolonizacji Australii wiąże się nie tylko z praktykami społecznymi, wykorzeniem z ziemi i dóbr kulturowych. Jego subtelne echo niesie się także w języku, w sposobach, w jakich opowiada się o tej grupie etnicznej. Stąd wyjątkowa ważność studiów nad reprezentacjami etniczności w literaturze, które uświadamiają nieprzezroczystość i stronniczość narracji autorów zabierających głos na temat Innego. Niezwykle europocentryczna jest na przykład duża część historiografii kontynentu. Wystarczy przytoczyć fragment z *Historii Australii* Manninga Clarka, pisanej w drugiej połowie XX wieku, niemal wyłącznie z perspektywy zdobywców. Obraz Aborygenów w cytowanym poniżej fragmencie powiela kolonialne perspektywy percepcji Aborygenów jako „dzikich”, „zezwierzęconych stworzeń” („okropnie wylł”), a zarazem sprowadza do minimum ich obecność w historii kontynentu. Jawią się historiografowi jedynie jako punkt w pejzażu, który należy zlikwidować, by nie przeszkadzał w realizacji wielkich i skomplikowanych celów Imperium Brytyjskiego:

Dnia 26 stycznia [1788 r. – M.H.] transport więźniów przybył do nowej ojczyzny, a gromada Aborygenów na brzegu okropnie wyla i obrzucała ich patykami i kamieniami, okazując, że biały człowiek jest tu niemiłe widziany. Tej nocy, po wylądowaniu skazańców, nad Sydney Cove załopotała brytyjska flaga, rozległy się wystrzały i wzniesiono toasty. Było to uroczyste uczczenie dnia, w którym cywilizacja europejska zawitała do Australii. (Clark 2004: 19)

Symptomatyczne, że fragment ten znalazł się w pierwszym, otwierającym rozdziale monografii o wymownie unifikującym tytule: *Przybycie Aborygena i białego człowieka*, mylnie

sugerującym równoczesność czy może równoważność pojawienia się obu ras na australijskiej ziemi. Książka Clarka, choć dokładnie rekonstruuje trudy i „zwycięstwa” procesu kolonizacji kontynentu, błędnie informuje w podtytule, że opowiada historię „narodów Australii”, gdyż nie ma w niej miejsca na aborygeńską perspektywę, a historia Australii okazuje się niemal wyłącznie historią podboju kontynentu przez Anglików, nie uwzględniającą dramatu kolonizacji i jej koszmarnych konsekwencji dla rdzennej ludności kontynentu.

W odmienny sposób nieobecna jest historia i współczesność Aborygenów w innym opracowaniu dostępnym w polskich bibliotekach akademickich – pracy *Współkultura Australii*, autorstwa Jerzego J. Smolicza, wydanej przez Oficynę Naukową (Smolicz 1999). Autor, profesor socjologii i komunikacji międzykulturowej, Polak od dziecka mieszkający w Australii, w bardzo nikłym stopniu uwzględnia sytuację kultury aborygeńskiej. Odnotowuje wprawdzie znaczącą zmianę w strukturze etnicznej kontynentu, przypominając powszechnie znane dane, które przytoczymy tu także w celu zarysowania radykalności procesu wykluczenia, który w swej istocie stał się równoległe procesem unicestwienia: „[...] Aborygeni stanowili 100% ludności w 1788 roku, a następnie 13% ludności w 1861 roku i znacznie poniżej 2% w 1986 roku [...]” (Smolicz 1999: 3). Smolicza interesuje jednak nade wszystko przyszłość Australii jako państwa wielokulturowego. Z jednej strony podkreśla nieco sceptycznie, iż nie jest jasne, do jakiego stopnia liczne odmienne rasowo grupy etniczne są akceptowane przez społeczeństwo australijskie. Twierdzi, że wynika to częściowo „z niewielkiej liczby takich «widocznych mniejszości» [...]”, następnie zaś proponuje nieco utopijną wizję przyszłości australijskiej tożsamości narodowej, która zależy od tego, czy „całościowa struktura wspólnych wartości będzie wolna od ocen wpływających z podłoża rasowego i czy będzie odnosić się do każdego, bez względu na jego rasę, tak aby był akceptowany jako Australijczyk, niezależnie od jego wyglądu – aborygeńskiego, europejskiego, azjatyckiego czy afrykańskiego” (Smolicz 1999: 28-29). Można rzec, że poglądy te w konfrontacji z narracją Marczewskiego brzmią jak mrzonka. Kiedy jednak autor pisze: „Australijczycy, choć są narodem młodym, już wyprzedzili wiele starych narodów na drodze do pluralizmu” (Smolicz 1999: 28-29), bardziej niż diagnoza interesuje mnie język, w jakim zostaje wyrażona. Wynika z niej, że 50 000 lat obecności Aborygenów na tej ziemi nie pozwala im na miano „Australijczyków”, skoro autor australijski naród uważa za młody, wykluczając tym samym historię rdzennej ludności z jakichkolwiek możliwości partycypacji w historii tych, którzy współcześnie mienią się Australijczykami. Rzecz jasna kłopot sprawia tu pojęcie „narodu”, które ukształtowało się dopiero w wieku XIX, niemniej w stwierdzeniu tym słychać myślenie autora o historii regionu, która zaczyna się wraz z pojawieniem się na tych terenach Brytyjczyków, co poświadczają także inne rozdziały monografii. Dość paradoksalnie na

tym tle brzmią słowa autora, który podkreśla, że polityka poszczególnych rządów powinna być zogniskowana na współdziałaniu w kulturalnej i politycznej aktywności wszystkich grup etnicznych obecnych w społeczeństwie australijskim (na podstawie *Towards a National Agenda for Multicultural Australia: A Discussion Paper*, Canberra 1988; cyt. za Smolicz 1999: 7). Symptomatyczne wydaje się wreszcie hegemoniczne wydziedziczenie Aborygenów z wkładu w tożsamość mieszkańców kontynentu. W książce mówi się wyłącznie o „brytyjskich źródłach tożsamości australijskiej”, ani słowem nie wspomina się o źródłach aborygeńskich. Myli się też czytelnik, który sądzi, że znajdzie choć jedno zdanie na ten temat w rozdziale o obiecująco brzmiącym tytule: *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, gdzie opisano wartości ważne dla Polaków, Żydów, Włochów czy Chińczyków mieszkających w Australii, ani słowa nie poświęcając zaś Aborygenom (Smolicz 1999: 32-53). Tymczasem rdzenne oznacza przecież tubylcze.

Tej formule reprezentacji Aborygenów jako „niewidzialnych” w narracjach historiograficznych i socjologicznych przeciwstawiają się w polskim obiegu czytelniczym dwie ważne książki pochodzące z różnych rejestrów dyskursywnych: obszerne antropologiczne studium profesora Wojciecha Bębena *Aborygeni – pierwsi nomadzi. Życie i kultura* (Bęben 2012) oraz interesujący nas reportaż *Niewidzialni* Mateusza Marczewskiego. Równoległa lektura tych książek prowadzi czytelnika najpierw do doświadczenia jakiejś koszarnej niespójności „światów przedstawionych”, następnie – do przeżycia fascynacji aborygeńską mitologią, wreszcie – pogrąża w głębokim smutku. Wspomniana niespójność wynika z odmienności czasoprzestrzennego porządku obu książek. Antropologiczne *opus magnum* Wojciecha Bębena prezentuje w czasie teraźniejszym (!) wspaniale bogactwo kultury materialnej i duchowej plemion aborygeńskich. Jednocześnie sam autor we wstępie zaznacza, że prowadzone przez ostatnie dziesięciolecia badania powoli się dezaktualizują, zamieniają w historię, w coraz mniejszym stopniu stanowią synchroniczny opis wciąż żywych kultur plemiennych, liczebność ich członków kurczy się bowiem drastycznie. Natomiast Marczewski, podróżujący po Australii autostopem na początku XXI wieku, opisuje wyłącznie doszczętnie zdegradowaną diasporę miejską Aborygenów, których zwyczaje, styl życia, duchowość – umierają w zdominowanej kulturą masową i konsumpcją cywilizacji miejskiej. O ile monografia Bębena jawi się jako zapis nieprzebranego bogactwa kultury materialnej i duchowej, o tyle reportaż Marczewskiego czytamy z tym większym przygnębieniem wywołanym wizją nieuchronnej degradacji tych, którzy, jak określił Aborygenów Claude Lévi-Strauss, byli duchową arystokracją wśród kultur plemiennych (cyt. za Bęben 2012: 395).

*

Przejdźmy do szczegółowej analizy interesującego nas reportażu. Książka Mateusza Marczewskiego to jego bardzo dojrzały debiut, który, jak wspomniałam, przykuł uwagę krytyków literatury. Szczególnie trafne wydaje się spostrzeżenie Dariusza Nowackiego, który podkreśla, że *Niewidzialni* to „niezwykle ambitna książka, dalece wykraczająca poza ramy zaangażowanego, trzymającego stronę ofiar reportażu”². Nie oznacza to jednak, że autor staje się ich przeciwnikiem, lecz raczej – że twórczo komplikuje dominującą współcześnie poetykę relatywistycznego opisu innych kultur (por. Horodecka 2016), w której głos Innego, w tym głos wykluczonego, poddanego opresji czy marginalizacji, staje się głosem jedynym i niekonfrontowanym z pełnym szacunku i empatii komentarzem autorskim. Innymi słowy, Marczewski, pisząc o wykluczeniu, nie ulega opisanemu przez Ewę Domańską „uprzywilejowaniu głosu ofiary” (Domańska 2008: 19-36). Nie popada też w suchy, deskryptywny język dziennikarstwa, lecz nadaje swojej książce rys literacki dzięki widocznej perspektywie osobistej oraz niebanalnemu, językowemu obrazowaniu. Styl Marczewskiego, pełen metafor, symboli, poetyckiej wrażliwości na pejzaż oraz wyczulony na głębokie metafizyczne pokłady aborygeńskich mitów znacząco odbiega o typowej dla reportażu „zewnętrzności”, poetyki wielkiej liczby, statystyk, intensywnej historiograficzności.

Stąd też „reportaż” jako obecna na okładce książki etykieta zyskuje w *Niewidzialnych* nowy, bardzo sugestywny ton, w którym dziennikarska przenikliwość obserwacji, pozycja świadka obecnego „na miejscu zdarzeń”, dążenie do empirycznej weryfikacji gromadzonego materiału, choć istotne, zostają twórczo rozmiękczone przez pierwiastki eseistyczne, autobiograficzne, czy fragmenty prozy poetyckiej. Jest to więc jeden z opisanych przez Zbigniewa Bauera reportaży antymedialnych, które pisał już Ryszard Kapuściński (Bauer 2001). Uderzająca różnica między pisarstwem mistrza i jego „wnuka” zasadza się jednak na sposobie wprowadzenia w narracji perspektywy postkolonialnej (temat ten winien być osobno omówiony, tu jedynie go zaznaczam) oraz na odmiennym tempie poznawania innej kultury. Kapuściński, relacjonując kolejne rewolucje afrykańskie w różnych częściach kontynentu, ale także – mając ambicję całościowego, syntetycznego opisu podejmowanych zagadnień, musiał przemieszczać się w przestrzeni szybko. Tryb finansowania jego podróży wymagał gorączkowej pracy, a i osobowość twórcza Kapuścińskiego wylała go w szereg mrozących krew w żyłach perypetii, które umiał on wyzyskać na potrzeby nasyconej suspensem narracji. O ile u Kapuścińskiego, właściwie aż do czasu „przełomu eseistycznego” w jego twórczości (lata 80. i 90., powstanie cyklu *Lapidariów*),

² Opinia Dariusza Nowackiego dostępna jest na stronie Wydawnictwa Czarne oraz drukowana na obwolucie książki (por.: <http://czarne.com.pl/katalog/ksiazki/niewidzialni>; data dostępu 1.11.2015).

mamy do czynienia z szybkim tempem pracy, o tyle Marczewski jawi się jako zwolennik poznawczego *largo*. Nie wiemy wprawdzie, w jaki sposób autor *Niewidzialnych* finansuje swoją podróż, nie wiemy, ile trwa wyprawa. Z porozrzucanych w narracji nazw własnych domyślamy się jedynie rozległości jego podróży, która toczy się niespiesznie, jakby bez z góry obranego planu, co podkreśla także środek transportu – autostop rzucający autora i jego towarzyszkę (bo nie jest to podróż w pojedynkę) a to do Darwin, a to do Sydney, innym razem – do Alice Springs. Percypując pejzaż kontynentu zza samochodowej szyby, Marczewski przypomina narratora prozy Andrzeja Stasiuka, umiejącego snuć długie rozważania o przesuwających się za oknem auta krajobrazach, o czasie, przestrzeni i ich wzajemnych interakcjach. Przebywając w przestrzeniach miast, zachowuje się także podobnie do bohatera *Jadąc do Babadag* – godzinami przesiaduje w jednym miejscu, długo obserwuje ludzi, cały czas jakby medytując nad tym, co przesuwa się przed jego oczyma. Jeśli zestawimy tę dominującą w całym utworze strategię poznawczą z tytułem reportażu, zrozumiemy, że Marczewski robi wszystko, by przelamać determinizm diagnozy, którą sam formułuje. Co ciekawe, podróżnik rzadko zagaduje ludzi, zdaje się czekać na moment, kiedy sami do niego podejda, nie wymusza kontaktu. A może bardziej ufa uważnej pracy oka niż ucha? Do kalejdoskopu nagromadzonych w książce obserwacji dołącza wiedzę zdobytą w czasie licznych lektur historycznych i antropologicznych, która jednak nigdy nie dominuje nad osobistą perspektywą poznawczą.

W opowieści Marczewskiego wyraźnie dominuje wątek tragicznej sytuacji opisywanej grupy etnicznej. Na swojej ziemi w ciągu dwustu lat brytyjskiej kolonizacji Aborygeni stali się „obcymi”, „innymi”, wykluczonymi, przesuniętymi na granice miast i funkcjonującymi poza granicami społeczeństwa: zamknięci w dzielnicach, „które im wskazano”. Aborygeni, posługujący się – w odbiorze białych Australijczyków – innym „charczącym” językiem, swoją biernością budzą nieme oburzenie bogatych, „cywilizowanych” mieszkańców australijskich miast. Marczewski równie sugestywnie przedstawia jednak inne wykluczenie – alienację wewnętrzną, utratę tożsamości, wykorzenie z duchowego świata, który mógł istnieć tylko w dawnych strukturach plemiennych, ściśle związanych z przestrzenią natury. Aborygeni, którzy uważają krajobraz za przesycony obecnością *sacrum*, w mieście zostali pozbawieni dostępu do tego dziedzictwa. Zdaniem Marczewskiego – już nie pamiętają lub już nie potrafią wyjaśnić, na czym polega świętość tej ziemi i ich prawo do niej. Choć Marczewski, przeniknięty myśleniem w kategoriach niepewności i aporii poznania innej kultury dodaje, że być może „nie przekładają tego na język mówiony, bo nikt z nowo przybyłych, białych, tego nie zrozumie” (Marczewski 2008: 10).

Owa kondycja „swojskiego”, który stał się „obcym”, wyraźnie nurtuje autora – uparcie wpatruje się w obecnych na ulicach Aborygenów, nie koncentrując się jednak na barierach

społecznych stwarzanych im w Australii. Może dlatego, że oni sami tych barier już nie kontestują. Obdarzeni przez pomoc socjalną kartami bankomatowymi trwają na marginesie bogatego, konsumpcyjnego społeczeństwa, które z dezaprobatą patrzy, jak godzinami jedzą chipsy, przesiadując na trawnikach, po czym – sprzęta z nich pozostawione przez Aborygenów śmieci.

Czytając opisy biernej akceptacji dofinansowanego wykluczenia Aborygenów, przypomina się obserwacja zamieszczona w *Pieśniach stworzenia* Bruce'a Chatwina: „Dla Aborygenów można było zrobić tylko jedno, mianowicie zachować ich podstawowe prawo do tego, by pozostali biedni (czy też [...], by mieli miejsce, gdzie mogą być biedni, jeśli tego chcą)” (Chatwin 2008: 10). Z drugiej strony obraz atrofii, swoistej zbiorowej demencji tej grupy społecznej jest efektem kolonizacji, wygnania z przestrzeni dla niej naturalnej, a następnie działań wynikających z nieumiejętnej polityki wobec mniejszości, którą dawny system uzależnił od alkoholu, a współczesny – od pomocy społecznej. Bierność Aborygenów sprawia, że jawią się narratorowi jako przedmioty, „nakręcane zabawki”, którymi można dowolnie sterować (Marczewski 2008: 10). Przeróżająco w tym kontekście brzmi ironiczna figura modlitwy, którą przypisuje autor białym mieszkańcom Australii: „Tylko żeby się nie pojawiali – brzmi zbiorowa modlitwa białego społeczeństwa. Tylko żeby siedzieli tam, gdzie siedzą, w swoich dzielnicach, w swoich wsiach, na odludziu, w milczeniu” (Marczewski 2008: 10). Te słowa, brzmiące jak zaklęcie, zdają się reprezentować nie tyle dawne poczucie kolonialnej władzy, ile lęk i bezradność wobec nieprzeniknionej inności Aborygenów i własnej wobec nich winy. Warto jednak dodać, że jest to swoista projekcja, którą dopowiada sobie czytelnik *Niewidzialnych*. Współczesna, wielokulturowa tkanka społeczna Australii, w której wygasa napływ emigrantów z Europy, a zwiększa się liczba Azjatów, sprawia, że jak słusznie tym razem zauważa Jerzy J. Smolicz: „Jest jednak mało prawdopodobne, aby współcześni Australijczycy, nawet ci z bardzo długim rodowodem australijskim, chcieli określić się jako «potomkowie zdobywców»” (Smolicz 1999: 2). W tym kontekście tym bardziej zaskakuje swoiste poczucie winy i odpowiedzialności, których przejawy dostrzec możemy w tekście Marczewskiego. Wiązać je można z wyjątkowo czułą postkolonialną wrażliwością autora, który wielokrotnie we właściwy sobie sposób utożsamia się z „białymi” mieszkańcami Australii, czując wspólnotę korzeni i europejskiego dziedzictwa, w tym także dziedzictwa winy. Z drugiej strony kategoria „biały”, jako jedna z etykiet podmiotu mówiącego stawiana jest w opozycji do tego, co fascynujące w świecie wartości aborygeńskich – bogatej kosmogonii, niezwyklej muzyki, umiejętności tanecznych, instynktu wspólnotowego, wreszcie – co jak się zdaje dla Marczewskiego najważniejsze – utraconej jedności ze światem natury, której obrazy zdają się drzemać w potomkach mieszkańców stepów, gór i pustyni australijskich. Cały ten wielki świat jest, zdaje się mówić Marczewski, dla mnie, białego „niewidzialny”, rozumieją go

zaś, czują i widzą Aborygeni. Biali, a więc także narrator reportażu, jawią się tym samym jako gorsi, pozbawieni jakiegoś szóstego zmysłu, a zarazem zazdrośni, chcący doświadczyć choć ułamka tego, co było doświadczeniem mitycznej jedności człowieka z naturą. Właśnie ta tęsknota za bliskością człowieka i pejzażu, tęsknota, która jawi się jako symptom fundamentalnego braku człowieka współczesnego, czyni Marczewskiego „gorszym”, bo białym. Ona także – co poświadcza finał reportażu – jest marzeniem, celem, punktem dojścia podróży, stanowi siłę sprawczą jego poszukiwań. Jest to jednak wątek zasługujący na osobne opracowanie, wykracza bowiem poza ramy określone w tym artykule. Wspominam o nim, gdyż stanowi bardzo istotny kontekst motywujący obecność Marczewskiego w Australii i wyjaśniający ważne źródła jego zainteresowania „niewidzialnymi”. O sile tej motywacji świadczy wspomniana finalna scena reportażu, w której autor w czasie nocy spędzonej w namiocie słyszy przemierzające się tuż obok dzikie konie:

I tak leżeliśmy, a one podchodziły coraz bliżej namiotu i w końcu gdzieś nad naszymi głowami jeden z nich przejechał pyskiem po brezencie i wciągnął powietrze. Potem je wydmuchał. I był to dźwięk, jaki wydawały farne organy u mojej babki we Wschowie, dźwięk miecha tłoczącego powietrze, dźwięk, który przebijał się w trakcie mszy przez chybotliwe zawrodożenie piszczałek organów i biegł astmatycznym westchnieniem ponad ludźmi [...]. I wtedy właśnie usłyszałem dźwięk, który wydawały, dudniący rytm kopyt, i dźwięk ten dobiegał nas od dołu, drzeniem samej ziemi. Czulem jak materia wibruje pod ich uderzeniami, i było to jak bicie wielkiego serca, i ono przechodziło przez nas, i już wiedziałem, że tak wysoko nigdy więcej nie zostaniemy uniesieni, bo to jednostajne głębokie bicie to był właśnie głos ziemi. (Marczewski 2008: 177)

Wyeksponowanie tej sceny w epilogu ujawnia autobiograficzne podłoże podróży reportera, który poszukuje w Australii „bicia głosu ziemi”. Narrator werbalizuje tę tęsknotę dopiero w tym miejscu opowieści, w przebiegu całego reportażu koncentruje się natomiast na dociekaniach antropologicznych, historycznych i opisie współczesnej kondycji Aborygenów. Wyrazisty i często powracający wątek stanowi próba rekonstrukcji koszmaru dwustuletniego procesu wykluczenia i eksterminacji miejscowej ludności.

*

Pierwszą kolonię brytyjską w Australii założono w 1788 roku. Na terenie kontynentu żyło wtedy około 600-700 tysięcy Aborygenów (Bęben 2012: 12). Obecnie około 90% australijskiej populacji

stanowią potomkowie przybyszów z Europy³. Na początku XIX wieku istniało około sześciuset plemion. Każde z nich miało własną nazwę, język lub dialekt, obyczaje i terytorium, którym władało. Książka Marczewskiego, jak już wspomniałam, może prowadzić do mylnego wniosku, iż współcześnie tradycyjne plemiona Aborygenów zostały całkowicie unicestwione, na swoich szlakach spotyka bowiem autor wyłącznie Aborygenów mieszkających na przedmieściach miast i miasteczek, wykorzenionych z tradycyjnych struktur społecznych i naturalnego pejzażu. Monografia Wojciecha Bębena poświadcza, że najliczniejsze grupy plemienne ludności – Pitjantjatjara, Aranda i Luritja – mieszkają w środkowej części kontynentu (Bęben 2012: 15). Należy podkreślić ten fakt, gdyż uświadamia on, iż reprezentacja Aborygenów w utworze Marczewskiego, nie oddaje sytuacji całej społeczności. Nie jest to zarzut skierowany do autora, jego ambicją nie było napisanie monografii, lecz oddanie osobistego przeżycia spotkania z przedstawicielami tej grupy etnicznej. Czytelnik może jednak na podstawie *Niewidzialnych* wysnuć upraszczające wnioski dotyczące ujednoliconego, głównie miejskiego stylu życia Aborygenów w Australii.

W ciągu ostatnich dwustu lat rodzimi mieszkańcy kontynentu byli sukcesywnie wypierani przez europejskich osadników, pozbawiani ziemi oraz ludzkiej godności, czego wyrazem był między innymi fakt, iż wpisano ich do tak zwanej *Księgi Flory i Fauny*. Ginęli, dziesiątkowani przez choroby, zwłaszcza ospę, poddani zaplanowanej, konsekwentnej eksterminacji. Marczewski sugestywnie opisuje dwa największe koszmary polityki kolonizacji – dopracowane scenariusze pogromów oraz wieloletnią praktykę odbierania Aborygenom dzieci. Pierwszy proceder spowodował krwawą zagładę tysięcy niewinnych ludzi, często wspieraną także perfidną praktyką rozdawania Aborygenom mięsa zatrutego strychniną, które powodowało śmierć w strasznych mękach. Stosowano także zasadę praktykowaną w czasie podbojów w Afryce: pozyskanie przychylności jednego z lokalnych klanów i dokonanie zagłady klanów sąsiednich jego rękami. Polityka kolonizacyjna oparta była na słynnym hasle – Australia to *terra nullius* – ziemie niczyje. Na początku XX wieku wprowadzono kolejne bestialskie zarządzenie: dzieci narodzone ze związków mieszanych będą rodzicom odbierane siłą. Tym samym tysiące dzieci pozbawiono rodzin oraz poddano procesowi wykorzeniania tradycyjnych wierzeń aborygeńskich, głównego, jak uważano, źródła ich odmienności. Proceder trwał do lat 70. XX wieku, a 100 000 dzieci, które padło jego ofiarą nazwano później „skradzionym pokoleniem” (*stolen generations*). Marczewski powołuje się na raport *Bringing them Home* (z 1997 roku), plon ogromnej akcji szacowania rozmiarów tej zbrodni opartej na badaniu relacji 700 ofiar polityki asymilacyjnej. Fakty, które ujawnił raport okazały się druzgoczące: co piąte dziecko w ośrodkach opieki było

³ Spis ludności z 2006 r. określa liczbę potomków rodzimej ludności australijskiej na około 517 200 (cyt. za Bęben 2012: 13).

wykorzystywane seksualnie, co szóste – dręczone psychicznie. Dorośli, którzy w dzieciństwie stali się ofiarami polityki asymilacyjnej, cierpieli na depresje, kryzysy tożsamości, problemy z kierowaniem sobą⁴.

Marczewski próbuje ukazać historię przelamywania tego procesu kolonialnego wykluczenia, przywołując postać słynnego aborygeńskiego malarza, Namatjija, który został doceniony przez zachodnich kolekcjonerów i dorobił się ogromnych pieniędzy. Nie mógł jednak za nie kupić domu, gdyż nie był obywatelem Australii. Nadanie mu obywatelstwa rozpoczęło proces nadawania praw obywatelskich pozostałym Aborygenom w latach 80. XX wieku. Jako obywatele zyskali prawo do głosowania, wznoszenia domów, a także kupowania alkoholu, co okazało się ich zgubą. Wciąż jednak nazywano ich „czarnuchami” oraz odbijano się jak od muru od aborygeńskiej odmienności kulturowej.

Współczesna polityka społeczna próbująca integrować Aborygenów zmagą się z poczuciem fiaska. Marczewski opisuje symptomatyczny przypadek rozdawania fotelików samochodowych aborygeńskim rodzinom, akcję, która miała na celu zmniejszenie liczby ofiar wypadków samochodowych spowodowanych przez pijanych rodziców. Po kilku tygodniach pracownicy organizacji rządowej, która przeprowadziła akcję, znajdowali foteliki na śmietniskach, niektóre przymocowano do słupów i używano ich jako huśtawek dla dzieci. Okazało się, że dla Aborygenów był to przedmiot zbyteczny, a niektórzy z nich uważali także, że skoro otrzymali te foteliki za darmo, pewnie były „do niczego”. Opisywana przez Marczewskiego procedura „zmarowanej” pomocy uświadamia zawikłania procesu wykluczenia, alienacji i braku zaufania czy prób rekompensaty/rekoncyliacji. Z drugiej strony – przykład ów ilustruje, iż w praktykowaniu pomocy społecznej zdarza się, że czynnik ekonomiczny wyprzedza czynnik kulturowy. W Australii woła pomocy i środki na nią przeznaczone już są, należy je jednak ściśle łączyć z wiedzą antropologiczną, która być może uczyniłaby tę pomoc bardziej efektywną. Sytuację komplikuje jednak dodatkowo masowe uzależnienie żyjących w miastach Aborygenów od alkoholu. Marczewskiego niepokoi także los kolejnego straconego pokolenia – dzieci aborygeńskich mieszkających na przedmieściach, które, widząc bezczynność rodziców, szukają sensu i smaku świata wyłącznie w telewizji.

Te dwa powody – zawstydzająca historia opresji oraz bezradność prób naprawienia obecnego *status quo* sprawiają, że biali mieszkańcy Australii odwracają wzrok, a wykluczenie

⁴ Raport *Bringing them Home* uznał tę politykę, zgodnie z ustaleniami konwencji ONZ z 1948 roku, za ludobójstwo. Kolejni premierzy twierdzili, że nie mogą przeprosić za błędy poprzednich pokoleń; zrobił to dopiero premier Kevin Rudd w 2008 r. Por. stronę Australijskiej Komisji Praw Człowieka: https://www.humanrights.gov.au/sites/default/files/content/pdf/social_justice/bringing_them_home_report.pdf, (data dostępu 1.09.2015).

nierozerwalnie splata się z nieprzekraczalnością granicy międzykulturowej. Marczewski natomiast wykonuje gest opozycyjny – uporczywie wpatruje się w wykluczonych, chcąc ich zrozumieć. Jest przy tym daleki od formułowania pewnych wniosków, jak i od idealizacji Aborygenów, potrafi jednak dostrzec fascynujące przejawy ich dawnej, a także współczesnej kultury, choć ma świadomość dramatycznego wysychania jej duchowych źródeł.

Marczewski podkreśla kilkakrotnie – „Aborygeni są jak dzieci”. Formuła ta jest wieloznaczna, obarczona kolonialną perspektywą, bowiem projektuje opozycję dorosły/racjonalny (kolonizator) *versus* dziecinny/irracjonalny (skolonizowany). U Marczewskiego formuła ta ma jednak inne zabarwienie. Akcentuje zarazem niewinność, jak i „dziecinność”, niedojrzałość do podjęcia ról, których od dorosłych obywateli oczekuje współczesne państwo. W utworze odnajdziemy jednak także jednoznacznie negatywne reprezentacje tej grupy etnicznej. Czasem są obecne w przytoczonych fragmentach rozmów z białymi mieszkańcami Australii⁵, pewien spotkany w Sydney mężczyzna nazywa Aborygenów: „porzuconymi, i bezprizornymi skurwysynami” (Marczewski 2008: 6), twierdzi, że „śmierdzą”, są „ciemnym, ale silnym gatunkiem” (Marczewski 2008: 6), wreszcie określa ich jako: „innych”, „strasznych”, „zwierzęcą dziką ...” [siłę w domyśle? – M.H.] (Marczewski 2008: 6). Marczewski nigdy tak ostro o Aborygenach się nie wypowie, charakterystyczny dla niego ton odnaleźć można na przykład w zdaniu: „Są jak dzieci. Zepsute, ogłupiałe kolorową okładką świata, który nastał” (Marczewski 2008: 6). Zauważmy, że w tej metaforze jest też ukryta diagnoza – kultura masowa, sącząca się z telewizorów w aborygeńskich domach-rupieciarniach, pozbawia ich ostatnich resztek duchowego bogactwa. Marczewski przytacza też negatywne informacje o „niewidzialnych”, opisując ich nalogowe picie, palenie papierosów oraz sygnały przemocy („w mieście rzuca w ciebie butelką za nic”, „kradną”, „gwałcą”). Warunki życia – widoczny efekt kolonizacji i wykluczenia, stanowią także część negatywnego wizerunku Aborygenów:

[...] mieszkają w jednym, wskazanym obszarze miasta [...] tworzą tam własne zakłete rewiry. [...] Domy [...] wyglądają jak po powstaniu: okna wybite, czarne wnęki i rozpadliny w murach powiewają strzępami gazet, zaparkowane samochody to kupa rdzy, domino z blachy porzucone na chodnikach. I jeszcze ogniska, i ślalom pijanych mieszkańców tego getta. [...] Za nimi, za parkiem, w niebo strzelały srebrne race wieży *city* i niemożliwe zdawało się, że to, co się dzieje na pierwszym planie, rozgrywa się w centrum pięknego miasta. (Marczewski 2008: 6-7)

⁵ O tym, że to zdanie rozmówcy, a nie narratora świadczy dopiero zakończenie akapitu: „Ludzie z Sydney boją się tej zwierzęcej, tej dzikiej... no, jak to powiedzieć, wiesz... oni są po prostu inni, jacyś tacy straszni... musiałbyś tu dłużej pomieszkać” (Marczewski 2008: 6).

W cytacie tym zwraca uwagę połączenie opisu fatalnych warunków bytowych Aborygenów z drugim planem, który stanowi rodzaj ironicznego oskarżenia twórców „wspaniałego” miasta zbudowanego przemocą wobec Aborygenów, kosztem wydziedziczenia ich z tej ziemi. Marczewski wyjątkowo sugestywnie opisuje zwłaszcza statyczność, beczynność Aborygenów zamieszkujących miasta, całymi dniami siedzących na starych kanapach wyciągniętych przed domostwa, wędrujących między stertami śmieci. Jak mówi, są to „widma w dresach przemierzające się w celu zakończenia dnia” (Marczewski 2008: 8). W innym miejscu doda, iż jakiś biegły operator skalpela usunął z ich ciała nerw sprzeciwu (Marczewski 2008: 10).

Na tym tle, dbając o perswazyjną siłę kontrastu, niczym szaleństwo wyobraźni jawi się opis wieczornego tańca dwóch aborygeńskich kobiet. Jest on swoistym łącznikiem między negatywnym obrazem Aborygenów obecnym na kartach reportażu i wytrwałym dążeniem podróżnika, by ten obraz dopełniać śladami wielkiej przeszłości, które choć już nieliczne i bardzo słabe, jednak są możliwe do odnalezienia. Marczewski dodaje jednak do obserwacji kontemplację, tak jakby z obrazów istniejących w empirycznej, doświadczanej przezeń rzeczywistości nie dało się odtworzyć piękna i majestatu kultury, która na jego oczach umiera w zdegradowanej, miejskiej egzystencji dawnych władców kontynentu.

Ów afirmatywny plan narracji ma swoje trzy powracające motywy – przekonanie o wyjątkowości aborygeńskiej sztuki, epistemologii i relacji z naturą. Wydaje się, że wytrwale powracający wątek fascynacji można interpretować jako jednostkową, autorską próbę sprzeciwu wobec wykluczającego/„niewidzącego” postrzegania rdzennych mieszkańców kontynentu. Strategię tę nazywam afirmatywnym opisem Innego i dostrzegam w niej wyraz tak zwanej poetyki pojednania (por. Cohen 1997), mającej na celu poprzez pismo, opowiadanie, narrację choć w niewielkiej części odbudować relację między agresorem (Europejczykami) i ofiarą (Aborygenami). W tej perspektywie w nowym wymiarze odsłania się poczucie winy i odpowiedzialności widoczne w narracji autorskiej.

Przywołajmy wybrane przykłady zjawisk, które składają się na strategię afirmatywnego opisu Innego. Marczewski opisuje wybrane mity Aborygenów, odsłaniające często niepochwytne dla europejskiej wyobraźni bogactwo ich duchowego świata. Autor zastanawia się, czy ta mitologia trwa nadal w zmienionych, małomiasteczkowych warunkach bytowania Aborygenów. Podróżnik nie udziela jednak pewnych odpowiedzi. Kiedy cytuje poetyckie zdanie napotkanego Aborygena: „[...] przeszłość istnieje nadal, zapisana w krajobrazie”, dodaje, sugerując owo pęknięcie między dawnym i obecnym światopoglądem tubylców: „tak przynajmniej mówią”. W reportażu pojawiają się liczne przytoczenia, nawiązania i refleksje na temat aborygeńskich mitów, jak choćby ten o Czasie Snu, czy ptaku Tokampini (intencjonalnie wyeksponowanym

w tytule pierwszego rozdziału). Marczewski traktuje je jak klucz do rozumienia Aborygenów, przy czym nie jest to tylko poznawcza decyzja, lecz subtelnie, nienachalnie sygnalizowana emocja, z którą czasem zdradza się autor, na przykład gdy pisze: „kocham ptaka Tokampini” (Marczewski 2008: 16). Znacznie bezpieczniej czuje się jednak w innych formułach, akcentujących na przykład wyjątkową estetyką i konstrukcję aborygeńskich narracji: „Podania Aborygenów same w sobie są literaturą. Żadnych dodatków, tylko ciąg przyczynowo-skutkowy, ciągła akcja, niemal bez dialogów. Myślenie w czystej formie” (Marczewski 2008: 16). Z drugiej strony narrator wydaje się nieświadomy nieuchronnego naruszenia autentycznej tkanki formalnej tych podań w procesie ich przekazywania gromadzącym dane antropologom, najczęściej – przybyszom spoza tej kultury. Nie uwzględnia także Marczewski transformacyjnej siły tłumaczenia, która także musiała zmodyfikować oryginalny kształt opowieści.

Fascynacja narratora widoczna jest także w opisie muzyki aborygeńskiej, czy raczej muzyki granej na aborygeńskim instrumencie – *didgeridoo* przez europejskiego (!) muzyka (Marczewski 2008: 13). Niezwykły, sensualny opis tańca potężnych Aborygenek jawi się podróżnikowi jako echo archetypu Wielkiej Matki. Zdolność kobiet do rytmicznego tańca, ogarniającego całe ciało kolejnymi falami drgań wzbudza w patrzącym podziw i rodzaj ekstazy, skoro, jak pisze „chciało się wrzeszczeć, wrzeszczeć” (Marczewski 2008: 14). Ta epifania talentu i tanecznej mocy kobiet prowadzi do symptomatycznego wniosku, w którym brzmi oskarżenie i tak ważna dla Marczewskiego chęć odwracania utartych, kolonialnych hierarchii: „Nad białymi, prócz zachwytu, wisiał milczący wstyd, że mogą być tylko widzami” (Marczewski 2008: 14). Dość charakterystyczna dla Marczewskiego jest widoczna w tym zdaniu projekcja. Domyślać się można, iż własny wstyd przenosi on także na pozostałych białych widzów niezwykle muzycznego widowiska. Tym samym kreuje rodzaj społecznej postkolonialnej wrażliwości białych w Australii, która jest wprawdzie trudna do zweryfikowania, ale wydaje się mało prawdopodobna. W owym „my” i mechanizmie projekcji własnego doświadczenia na podmiot zbiorowy „biali” kryje się, jak sądzę, niechęć do nieco ekshibicjonistycznego epatowania własnym wstydem, który chyba samemu Marczewskiemu wydaje się tyleż dojmujący, co irracjonalny. Doświadczany a zarazem trudny do wytłumaczenia.

Dodajmy, że z punktu widzenia Saidowskiej koncepcji orientalizacji Innego (por. Said 2005), ów sensualny opis akcentujący także zmysłowość, cielesność, erotyzm tańczących Aborygenek może narazić autora na oskarżenie o instrumentalizację Innego. Intencja autorska jest jednak wyraźnie odmienna od tej, która towarzyszyła erotyzacji Innego w dawnej i współczesnej kolonialnej i neokolonialnej literaturze podróżniczej. Tam związana była z instrumentalizacją i egzotyризacją, która finalnie zmierzała do utrwalenia hegemonicznej relacji

między europejskim „ja” i dalekim Innym. Tu Europejczycy/biali są upodrzednieni wobec sakralnej mocy drzemiącej w ruchach Aborygenek, bezsilni wobec ich biologicznej i mitycznej mocy, skarłali w swej nieumiejętności cielesnego doświadczania rytmu muzyki na taką skalę.

Marczewski tak samo uporczywie umie wpatrywać się w pejzaż, jak uporczywie wpatruje się w ludzi. W swych poetyckich opisach krajobrazu draży detal, ogrom i bezruch przestrzeni, jej kolory i światłocienie. Autor *Niewidzialnych* dobrze wie jednak, że wpatrywanie się w pejzaż nie jest zupełnie bezinteresowne. Skoro przez tysiąclecia wpatrywali się weń ludzie, których tak wytrwale próbuje zrozumieć, to oglądanie przestrzeni australijskiej natury staje się lekcją aborygeńskiej tożsamości. Choć język tego krajobrazu można raczej usłyszeć, niż zrozumieć. Marczewski domyśla się, że ludzie zamieszkujący te tereny „żyli rytmem, który sam się narzucił”, „musieli zgodzić się na warunki, które postawiła przed nimi natura” (Marczewski 2008: 134). Wędrując przez cały rok, rozumieli swą zależność od przyrody i w jej wielkiej sile dostrzegali sacrum. Zestawiając żywe sacrum przyrody z „chłodem sacrum zamkniętego w świątyni” (Marczewski 2008: 136), Marczewski odsłania dodatkowe motywacje swojej fascynacji. W trakcie lektury czytelnik przekonuje się, że autora przywiodła do Australii nie tylko sprawa Aborygenów i autentyczne przejęcie się ich losem, ale także własna wędrówka w poszukiwaniu sensu życia, którego nie udało się odnaleźć ani w chłodnych świątyniach Europy, ani w jej cywilizacyjnym, miejskim zgiełku. Pochwała bliskiego związku Aborygenów z naturą staje się więc zarazem subtelnym sygnałem dojmującego braku. Co ciekawe, Marczewski ma jednak dystans do swojej tęsknoty, potrafi ironicznie napisać: „jest mistycznie i naprawdę dziko, jest autentycznie wspaniale” (Marczewski 2008: 158).

Drugim wątkiem afirmacyjnej postawy wobec Aborygenów jest przekonanie o wyjątkowości ich epistemologii, która stawiana jest przez Marczewskiego ponad racjonalistycznym modelem gromadzenia wiedzy. Owa wyższość Aborygenów widoczna jest choćby w ciekawym wątku dotyczącym pierwszego, jak twierdzą niektórzy, antropologa rodzimej ludności, policjanta Foelsche’a, któremu zawdzięczamy sporą, dziewiętnastowieczną dokumentację fotograficzną złożoną z portretów Aborygenów napotkanych przez niego w różnych rejonach Australii. W poświęconym mu rozdziale, pojawia się wątek uznania dla tworzenia archiwum fotograficznego, jednak ta kolekcja wywiedziona z muzealnych tradycji europejskiej kultury zostaje skontrapunktowana następującym autorskim komentarzem: „Oni [Aborygeni] mieli swoje własne metody zapisywania, metody prostsze, a jednocześnie jakby bardziej głębsze, wielowymiarowe” (Marczewski 2008: 49). W tym zdaniu jest cała subtelność pióra Marczewskiego, które unika pewności („jakby”) i preferuje nieeuropejską metodę poznawania świata. Widać to także w kontrastujących opisach. Fragment dotyczący

zorganizowanego wedle niemieckiej idei muzealnego ładu Centrum Badań Kultury Aborygenów im. Strehlowa (gdzie metodycznie gromadzono i klasyfikowano święte dla Aborygenów przedmioty, zapisy filmowe dawnych rytuałów, teksty pieśni) zestawiony zostaje z notatką na temat Aborygenów, którzy godzinami przesiadują przed budynkiem, trwają w chaotycznej bierności. Kontrast uruchamia ironię tego obrazu – społeczność ujawniająca niechęć do porządku ucieleśnionego w idei muzeum stała się przedmiotem opisu, który w sąsiednim budynku skatalogował ich kulturę. Jak pisze Marczewski: „[...] gdzie oni, tam *disorder*; wszędobylstwo drobnych przedmiotów, papierków, śmieci, plam wilgoci od splunąć” (Marczewski 2008: 50).

Ostatni wyodrębniony w tej interpretacji wątek strategii afirmacji, stanowią w książce opisy sztuki aborygeńskiej oraz aborygeńskich artystów. Napotykamy tu na przykład studium słynnego malarstwa kropkowego interpretowanego w perspektywie myślenia o sztuce jako ekspresji etnicznej tożsamości⁶. Marczewski dociera także do Ubirr, gdzie z pietyzmem obserwuje pradawne malarstwo naskalne, nazywając je poetycko – „statyką istnienia” (Marczewski 2008: 70). By przybliżyć europejskiemu czytelnikowi idee tej sztuki, może nieco powierzchownie porównuje ją to *Totentanz* Holbeina oraz określa aborygeńskim „panteonem świętych”. Malowidła naskalne, które mają 20 000 lat opisuje jako „starsze niż te z jaskini w Lascaux”, dążąc do antyeuropocentrycznego wartościowania. Być może nie wie jeszcze o odkryciu w 1994 roku w jaskini Chauvetta we Francji malowideł datowanych na 30-35 tysięcy lat lub nie wspomina o tym, by jednak podkreślić wartość pradawnej sztuki aborygeńskiej.

W pamięci czytelnika wyjątkowo mocno zapada spotkanie autora ze schorowanym, uzależnionym od alkoholu legendarnym artystą aborygeńskim, Paddy’em Fordhamem. Jego los wydaje się czymś więcej niż tylko jednostkową tragedią, w oczach Marczewskiego urasta do symbolu degradacji całej społeczności. Wizyta w galerii Fidżijczyka Coco, handlującego sztuką aborygeńską w Katherine, stanowi tło spotkania autora z utrzymywanym przez właściciela galerii Fordhamem. Starzec jest kompletnie zaniedbanym alkoholikiem, nic nie mówi, Marczewskiemu także trudno jest sformułować jakiegokolwiek pytanie. W relacji z tego spotkania notuje precyzyjnie elementy fizjologii – tłuste włosy, twarz jak worek, siwy zarost, przesikane spodnie oraz dodaje: „[...] jego życie zaczynało się tam, gdzie moje się kończyło, nasze światy stykały się ze sobą, nigdy się nie przenikając” (Marczewski 2008: 130).

Losy wspaniałej aborygeńskiej sztuki, przemiany, które dotknęły życie tubylczych artystów, obrazują postępowanie procesu wykluczenia. Napotkana na autostopowej trasie dziewczyna, która okazuje się historykiem sztuki, dopowiada komentarz do tego procesu: „[...] największym problemem stojącym przed współczesnym malarstwem aborygeńskim jest pamięć.

⁶ Por. metaforyczny sens tytułu jednego z rozdziałów *Niewidzialnych*: „Kropki tworzą obraz”.

Kiedyś Aborygeni nie chcieli zdradzać swoich klanowych podań, gorliwie strzegli legend. [...] Potem się to zmieniło, skomercjalizowało, ale... Biali i tak nie umieli odczytać skomplikowanej mitologii i symboliki tego malarstwa. Sztuka ta zanika, odkąd zetknęła się z pieniądzem” (Marczewski 2008: 63).

*

Marczewski przyznaje pokornie, że nie odnalazł klucza do kultury Aborygenów, pomimo długiego i wytrwałego patrzenia, pozostali niezrozumiali. Stali się jednak, a to także ważne: bardziej widzialni – dla reportera, ale także dla jego europejskich czytelników. Autor patrzy na nich świadom braku poznawczych narzędzi, by przybliżyć się zarówno do ukrytych sensów dawnej wielkości ich kultury, jak i współczesnego znaczenia, jakie ma dla miejscowych jej umieranie. W wytrwale podejmowanych próbach opisu przeszłości i współczesności rodzimych mieszkańców Australii oraz w strategii afirmacji tego, co fascynujące w ich kulturze Marczewski praktykuje jednak literackie i filozoficzne zjawisko, o którym wspomniałam w przebiegu tej analizy – poetykę pojednania. Wiąże się ona z postawą podmiotu autorskiego wobec skrzywdzonych, którą cechuje szacunek, troska o zrozumienie racji drugiej strony, dążenie do naprawienia niesprawiedliwości oraz przekonanie o integralności i pełnej godności obu stron sporu jako podmiotów moralnych (Cohen 1997). Choć wprowadzenie w życie wszystkich tych postulatów z powodu barier opisanych przez Marczewskiego po obu stronach etnicznego wykluczenia jest dalekie od możliwości pełnej realizacji, to w pewnym sensie i w jakimś stopniu urzeczywistnia się w narracji autora *Niewidzialnych*, który z czujną, niepewną siebie przenikliwością spojrzenia gromadzi ślady historii, piękna i współczesnego dramatu Aborygenów.

SUMMARY

Overcoming eurocentrism. Ethnical exclusion in “Niewidzialni” by Mateusz Marczewski

The article describes the ethnic exclusion of Aboriginal minority in Australia. Using the method of cultural comparative studies the author examines representation of Aborigines in the literary journalism by Polish writer Mariusz Marczewski who travelled to Australia and observed urban Aboriginal diaspora. This representation is juxtaposed with the anthropological monograph of Aboriginal customs by Wojciech Bęben and with historiographical books about Australia. This context helps to point particular features of Marczewski's picture of Aborigines which shows his postcolonial sensitivity, poetic language and melancholic sadness on account of the death of Aborigines' culture.

KEYWORDS

Postcolonial studies, ethnic exclusion, Marczewski, literary journalism, Aborigines

BIBLIOGRAPHY

- Bauer Zbigniew. 2001. Antymedialny reportaż Ryszarda Kapuścińskiego. Warszawa: Wydawnictwo PAP.
- Bęben Wojciech. 2012. Aborygeni – pierwsi nomadzi. Życie i kultura. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Chatwin Bruce. 2008. Pieśni stworzenia. Puławski Krzysztof, tłum. Warszawa: Świat Książki.
- Cohen Cynthia E. 1997. A Poetics of Reconciliation. The Aesthetic Mediation of Conflict. Online: <http://www.brandeis.edu/ethics/peacebuildingarts/pdfs/poetics.pdf>. Data dostępu 1.09.2015.
- Clark Manning. 2004. Historia Australii. Bażyńska-Chojnacka Katarzyna, Chojnacki Piotr, tłum. Warszawa: Bellona; Gdańsk: Marabut.
- Domańska Ewa. 2008. O poznawczym uprzywilejowaniu ofiary. (Uwagi metodologiczne), 19-36. W: Gosk Hanna, Karwowska Bożena, red. *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*. Warszawa: Dom Wydawniczy „Elipsa”.
- Glensk Urszula. 2014. Historia słabych. Reportaż i życie w Dwudziestoleciu (1918-1939). Kraków: Universitas.
- Horodecka Magdalena. 2015. Afekty i emocje w reportażu literackim. Perspektywa genologiczna i kulturowa, 415-441. W: Nycz Ryszard, Łebkowska Anna, Dauksza Agnieszka, red. *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Horodecka Magdalena. 2016. Kulturowa historia reportażu. Od uniwersalizmu do relatywizmu kulturowego. W: Bolecki Włodzimierz, Łebkowska Anna, red. *Kulturowa historia literatury*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN. [tekst w druku]
- Jarosz Maria. 2008. Wstęp. Obszary wykluczenia w Polsce, 7-17. W: Jarosz Maria, red. *Wykluczeni. Wymiar społeczny, materialny i etniczny*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Kapuściński Ryszard. 2008. *Dalem głos ubogim*. Kraków: Znak.
- Marczewski Mateusz. 2008. *Niewidzialni*. Wołowiec: Czarne.
- Orwell George. 1992. *Na dnie w Paryżu i w Londynie*. Zborski Bartłomiej, tłum. Gdańsk: Graf.
- Pleszczyński Jan. 2007. *Etyka dziennikarska*. Warszawa: Difin.
- Said Edward W. 2005. *Orientalizm*. Wyrwas-Wiśniewska Monika, tłum. Poznań: Zysk.
- Smolicz Jerzy Jarosław. 1999. *Współkultury Australii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Tochman Wojciech. 2013. *Eli, Eli*. Wołowiec: Czarne.

Australijska Komisja Praw Człowieka. Online:
https://www.humanrights.gov.au/sites/default/files/content/pdf/social_justice/bringing_them_home_report.pdf. Data dostępu 1.09.2015.

Wydawnictwo Czarne. Online: <http://czarne.com.pl/katalog/ksiazki/niewidzialni>. Data dostępu 1.11.2015.