
Humanistyka indygeniczna

Ewa Domańska

TEKSTY DRUGIE 2024, NR 6, S. 12–45

DOI: 10.18318/td.2024.6.2 | ORCID: 0000-0003-0875-976X

Artykuł powstał w ramach realizacji projektu badawczego nr 2020/39/O/HS3/01165 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

Humanistyka indygeniczna to transkulturowa i transdyscyplinarna dziedzina wiedzy i pole badań podchodzące do społeczności rdzennych i ich wytworów „od wewnątrz”, tj. od strony lokalnych i indygenicznych wiedzy i sposobów poznania. Odwołuje się do stojących za nimi wizji świata i kosmologii, których centralną zasadę stanowi relacyjność (relacyjna ontologia), czyli współlistnienie i współzależność połączonych więzami pokrewieństwa bytów ludzkich i nieludzkich, oraz duchowość (m.in. duchowa relacja z miejscem, duchami przodków). Kieruje się ona także zasadą wspólnotowości i żywotności (wszystko jest ożywione), równości bytów i świętości ziemi. Ziemia stanowi podstawę tożsamości, postrzega się ją jako żywy i świadomy byt, jest aktywnym uczestnikiem życia społecznego oraz nauczycielką¹. Dużą

Ewa Domańska
– profesor nauk humanistycznych na Wydziale Historii UAM, profesor wizytujący na Uniwersytecie Stanforda. Członek korespondent PAN oraz Academia Europaea. Autorka m.in. *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała* (2017) oraz projektów historii ratowniczej, humanistyki afirmatywnej i nekrodziedziectwa. Kontakt: ewa.domanska@amu.edu.pl.

¹ Są to bardzo ogólne i najczęściej wymieniane zasady wspólne dla różnych i zróżnicowanych wiedzy indygenicznych; zob. M.A. Hart, *Indigenous Worldviews, Knowledge, and Research. The Development of an Indigenous Research Paradigm*, „Journal of Indigenous Social Development” 2010, t. 1, nr 1; Wahinkpe Topa (Four Arrows), D. Narvarez,

wagę w humanistyce indygenicznej mają porównania z zachodnią humanistyką poprzez analizy konkretnych przykładów ekspresji artystycznej (m.in. literatury, filmu, teatru, tańca) oraz badanie tych form pod kątem odzwierciedlających tożsamość i wartości postaw i działań twórców i bohaterów.

Pisząc o humanistyce indygenicznej, która propaguje oraz ma chronić prawa i wiedze ludności rdzennej, będę miała na myśli również nasz lokalny – polski i ogólnie środkowoeuropejski – kontekst. Dynamiczne dyskusje na temat dekolonizacji wiedzy, sprawiedliwości epistemicznej i relacji pomiędzy wiedzami indygenicznymi i wiedzą zachodnią, najczęściej utożsamianą z nauką, stanowią bowiem ciekawą platformę rozważań na temat statusu i roli wiedz lokalnych oraz wiedz mniejszości etnicznych, a także zmieniającej się roli humanistyki (i ogólnie nauki), która staje się coraz bardziej terenowa, otwarta, publiczna, partycypacyjna, praktyczna, stosowana, wspólnotowa² i nastawiona na tworzenie wiedzy społecznie użytecznej.

W proponowanym tutaj ujęciu podstawą określenia humanistyki jako indygenicznej jest specyficzne rozumienie indygeniczności (o czym dalej) oraz pojmowanie tej humanistyki jako elementu holistycznego i integralnego systemu wiedzy, tworzonego i przekazywanego nie tylko przez człowieka, lecz także przez zwierzęta, rośliny, minerały czy/i duchy. Opiera się ona na nie- czy postantropocentrycznym rozumieniu świata i człowieka ulokowanego w różnych relacjach pokrewieństwa, współlistnienia i zależności z bytami ludzkimi i nieludzkimi posługującymi się różnymi sposobami komunikowania. Marginalizowanie, wypieranie czy nawet zabijanie tego rodzaju wiedzy było (i nadal jest) wynikiem funkcjonowania historycznych i współczesnych systemów kolonialnych. Dążąca do uznania tych zjawisk i do instytucjonalnych zmian humanistyka indygeniczna wymaga zatem od badaczy zarówno zachodnich, jak i indygenicznych myślenia w kierunku oduczania się (*unlearning*) i uczenia się na nowo (*relearning*) różnych sposobów myślenia i praktyk³, a także

Restoring the Kinship Worldview. Indigenous Voices Introduce 28 Precepts for Rebalancing Life on Planet Earth, North Atlantic Books, Huichin, unceded Ohlone land aka Berkeley, CA 2022.

- 2 Por. A. Jelewska, *Projekt nauki wspólnotowej. Społeczne monitorowanie skutków katastrofy ekologicznej Deepwater Horizon*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2021, nr 2.
- 3 *Decolonizing and Indigenizing as an Unlearning and Relearning Process*, w: I. Cull i in., *Pulling Together. A Guide for Indigenization of Post-Secondary Institutions*, BCcampus, Victoria, BC 2018; M. Krause, *Unlearning to Relearning Journey in Co-creating Space for Decolonization and Reconciliation*, w: *Indigenous Land-Based Knowledge and Sustainability. Settler Colonialism and the Environmental Crisis*, red. R. Datta, J. Chapola, J. Bosco Acharibasam, Routledge, London–New York 2024.

„oddyscyplinowania”⁴ humanistyki w sensie zarówno jej dekolonizacji, jak i odejścia od pojmowania humanistyki jako zbioru dyscyplin naukowych zajmujących się różnymi sferami ludzkiego doświadczenia. W takim ujęciu humanistyka indygeniczna zbliża się do tych tendencji budowania wiedzy w rozmaitych dyscyplinach nauk humanistycznych i społecznych, które wymagają otwarcia się na nie-naukowe (scjentystyczne) sposoby jej tworzenia i przekazywania, a przede wszystkim na ujęcia partycypacyjne (np. historia publiczna, archeologia publiczna i wspólnotowa, etnografia wielogatunkowa⁵ oraz szeroko ostatnio dyskutowana humanistyka publiczna⁶), a także (coraz częściej) postantropocentryczne i pozaeuropejskie⁷.

- 4 Idea „oddyscyplinowania” pojawia się m.in. w archeologii w kontekście projektów dekolonizowania tej dyscypliny. W tym kontekście oznacza odejście od zachodniej (kolonialnej) ontologii i epistemologii. Zob. A.F. Haber, *Un-Disciplining Archaeology*, „Archaeologies” 2012, t. 8, s. 62. W archeologii indygeniczej z kolei dotyczy prowadzenie etycznych badań opartych na realnej współpracy między społecznościami i badaczami rdzennymi oraz archeologami, która wymaga często przyjęcia oferowanych przez nią form kooperacji zgodnych z preferowanymi przez te społeczności zasadami. Zwraca na to uwagę Alfredo González Ruibal w tekście *Etyka archeologii* (przeł. K. Grześkowiak, w: *Ekshumacje polityczne. Teoria i praktyka*, red. A. Staniewska, E. Domańska, słowo/obraz terytoria i Muzeum Historyczne w Lubinie, Gdańsk–Lubin 2023, s. 229).
- 5 Badacze indygeni czasami z ironią podchodzą do nowych tendencji w humanistyce, np. do etnografii wielogatunkowej, wskazując, że odkrywa to, co wiedza indygeniczna głosiła od dawna, m.in. że wspólnoty są wielogatunkowe, że istnieje wiele ontologii (a nie przeświadczeń, *beliefs*), że istnieją różne nieludzkie osoby (*persons*) oraz że żyjemy w splocie współzależności i relacji (à propos „teorii aktora-sieci”); zob. K. TallBear, *Why Interspecies Thinking Needs Indigenous Standpoints*, „Society for Social Anthropology. Fieldsights” 18 listopada 2011, <https://culanth.org/fieldsights/why-interspecies-thinking-needs-indigenous-standpoints> (21.12.2024).
- 6 Humanistyka publiczna włączyła do swojego słownika wiele idei charakterystycznych dla indygenicznych wiedz, sposobów poznania i podejścia do badań, które zresztą w nieco innym kontekście i znaczeniu pojawiły się wcześniej także w zachodniej humanistyce zaangażowanej (nowej humanistyce), takich jak wzajemność (*reciprocity*), badania oparte na współpracy ze społecznością (*community-based research*), snucie opowieści (*storytelling*), nastawienie na tworzenie wiedzy praktycznej, poznanie ucieleśnione (*embodied cognition*), nacisk na wartości społeczne, m.in. odpowiedzialność, szacunek, szczerść, troskę czy zaufanie; zob. *The Routledge Companion to Public Humanities*, red. D. Fisher-Livne, M. May-Curry, Routledge, Abingdon–Oxon 2024. Por. J. Tabaszewska, *Humanistyka służebna. Negocjowanie pola i budowanie autonomii w dobie kryzysu*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2022; R. Nycz, *Kairos. O czasie, który nadchodzi dla polonistyki i o potrzebie humanistyki publicznej*, referat wygłoszony na VI Kongresie Dydaktyki Polonistycznej, wrzesień 2024.
- 7 Na świecie żyje obecnie 476 mln ludności rdzennej (6% światowej populacji). W Europie do ludności indygennej należą tylko Saami zamieszkujący północną Europę (Finlandia, Szwecja, Norwegia) oraz Inuici na Grenlandii. Por. *Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie*, red. J. Derlicki, W. Lipiński, DiG, Warszawa 2002.

Humanistyka indygeniczna sięga korzeniami lat sześćdziesiątych XX wieku, kiedy emancypacyjne ruchy społeczne, procesy dekolonizacji oraz samoidentyfikacji ludności lokalnej i rdzennej zaczęły wywoływać zmiany polityczne i społeczne⁸, a także coraz widoczniej wpływać na kulturę i badania naukowe⁹. W tym kontekście wyłoniła się ona jako reakcja na uniwersalizm i kolonializm zachodniego systemu wiedzy (zwłaszcza nauki w sensie *science* jako uprzywilejowanego sposobu tworzenia, przekazywania i organizacji wiedzy). Na przykład historycy zaczęli krytycznie patrzeć na opowiadanie o przeszłości z europejskiej perspektywy i włączać do narracji dzieje rdzennych i lokalnych społeczności, zwracając uwagę na wartość ich tradycji ustnej. Coraz częściej też autorami historii byli przedstawiciele społeczności rdzennych, piszący je z własnego punktu widzenia¹⁰. Uwagę zaczęły przykuwać

- 8 Na lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX w. w Stanach Zjednoczonych przypada faza aktywizacji ruchu Red Power. Zwraca się wtedy uwagę na wewnętrzny kolonializm oraz koncentrowanie się ruchów emancypacyjnych na zagadnieniach rasy i stosunku „białych” i „czarnych”, w których rdzenni mieszkańcy Ameryki Północnej byli pomijani czy traktowani jako podkategoria „czarnych”. W 1968 r. powstał radykalny Ruch Indian Amerykańskich (American Indian Movement, AIM), założony przez Dennisa Banksa i Russella Meansa, który dążył do osiągnięcia całkowitej suwerenności i pełnych praw obywatelskich dla rdzennych ludności Ameryki, respektowania historycznych traktatów z władzami oraz poszanowania kultur, religii, świętych miejsc i artefaktów (repatriacja szczątków), a także podejmował walkę ze stereotypami. Wsławił się spektakularnymi działaniami, takimi jak okupacja siedziby Biura do spraw Indian (1972) oraz okupacja miejsca masakry nad Wounded Knee (1973). W Polsce do spopularyzowania wiedzy na temat historii i kultur ludności indygennej w nieoceniony sposób przyczyniły się nie tylko badania antropologów, m.in. Aleksandra Poserna-Zielińskiego (*Między indygenizmem a indianizmem*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2005, i inne prace tego badacza), lecz także wydawane w latach 1985-2010 pismo Przyjaciół Indian „Tawacin” (red. Marek Maciołek), którego jednym z celów było oddanie głosu samym przedstawicielom ludności rdzennej (<https://www.tipi.pl/archiwum-taw.html>). Na łamach tego czasopisma ukazywały się zarówno artykuły polskich autorów, jak i tłumaczenia tekstów i wywiadów, m.in. Russella Meansa i Vine’a Delorii Jr. Z pismem współpracowali m.in. Marek Nowocień, Mariusz Kairski, Wiesław Karnabal, Bartosz Hlebowski i Waldemar Kuligowski. „Tawacin” ukazywał się nakładem Wydawnictwa „Tipi” (<https://www.tipi.pl/>; <https://tipibooks.pl/>), które wydaje książki na temat ludności rdzennej obu Ameryk oraz wspomnienia i autobiografie jej przedstawicieli. W kontekście obecnego zwrotu indygenicznego periodyk stanowi bezcenny zasób wiedzy do badania tej problematyki. Zob. także wydawane od 2011 r. czasopismo „Indigena. Przeszłość i Współczesność Tubylczych Kultur Amerykańskich” oraz numer tematyczny „Literatury Ludowej” (vol. 68, nr 4, 2024) poświęcony nowej literaturze rdzennej Ameryki.
- 9 O włączaniu literatury rdzennych Amerykanów do literatury światowej pisze Agnieszka Gondor-Wiercioch, *Dwa światy, dwie pamięci. Dylemat wielokulturowości w wybranych utworach Louise Erdrich i José Marii Arguedasa*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.
- 10 Zob. J. Goody, *Kradzież historii*, przeł. J. Dobrowolski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009; D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*,

kwestie praw ludności indygenicznej, a zwłaszcza jej praw do ziemi i własności intelektualnej, samostanowienia oraz udziału w procesach decyzyjnych. Zajęto się sprawami ochrony języka i kultury ludności indygenicznej, budując projekty rewitalizacji języków¹¹ oraz ochrony dziedzictwa¹². Szczególnie na fali dyskusji dotyczącej zmian klimatu i utraty bioróżnorodności naukowcy zaczęli się odwoływać do tradycyjnych metod ochrony i zarządzania na przykład lasami i wodą. W tym kontekście promowane są badania partycypacyjne z udziałem społeczności rdzennych i za ich zgodą prowadzone pod hasłem odejścia od kolonialnych praktyk ignorowania lub też eksploatawania i przywłaszczania wiedzy indygenicznych¹³.

przeł. D. Kołodziejczyk i in., Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011. Por. E. Wilczyńska, *Indiańskie kontrnarracje. Stara sprawa – nowe tropy, bohaterowie i konflikty*, „Historyka. Studia Metodologiczne” 2021, t. 51.

- 11 W Polsce działania takie prowadzi m.in. Justyna Olko (dyrektor Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego), która zajmuje się badaniami (między)kulturowej, społeczno-politycznej i językowej historii Mezoameryki. Wspiera rewitalizację języka *nahuatl* w Meksyku i języków mniejszościowych w Polsce. Jest laureatką konkursu Falling Walls 2020 w kategorii nauk humanistycznych i społecznych za „burzenie murów między akademią i lokalnymi społecznościami na rzecz różnorodności językowej”; zob. *Revitalizing Endangered Languages. A Practical Guide*, red. J. Olko, J. Sallabank, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2021.
- 12 Tutaj w istocie leżą źródła krytycznych studiów nad dziedzictwem. Jeden z ich głównych przedstawicieli, Rodney Harrison podkreśla, że idee połączenia dziedzictwa kulturowego i naturalnego są efektem wieloletnich kontaktów tego badacza ze społecznościami rdzennych mieszkańców Australii. Z tych inspiracji wynikają też charakterystyczne dla tego podejścia hasła pluralizmu ontologii i idee „ontologii łączności” opartej na więzach pokrewieństwa między bytami ludzkimi i nie-ludzkimi, postrzeganie Ziemi jako żywej istoty, sprawczości i żywotności materii, rozumienia dziedzictwa jako procedury troski i projekt połączenia zachodnich i niezachodnich form praktykowania dziedzictwa nakierowanego na tworzenie „wspólnych światów”. Zob. R. Harrison, *Przekroczyć podział na dziedzictwo „naturalne” i „kulturalne”. Ku ontologicznej polityce dziedzictwa w epoce antropocenu*, przeł. E. Klekot oraz L. Smith, *Dziedzictwo jako proces kulturowy*, przeł. E. Klekot, w: *Krytyczne studia nad dziedzictwem*, red. M. Stobiecka, Wydawnictwa UW, Warszawa 2023. Por. A. Diane, *Autochtoniczne dziedzictwo kulturowe. Opracowanie nowych metod i najlepszych praktyk dla światowego dziedzictwa w oparciu o rdzenne tradycje i wartości*, „Ochrona Dziedzictwa Kulturowego” 2020, t. 9.
- 13 Ochrona wiedzy indygenicznych jest powszechnie uznawana przez konwencje i deklaracje dotyczące praw człowieka w tym art. 31 Deklaracji Organizacji Narodów Zjednoczonych o Prawach Ludności Rdzennej z 2007 r. (https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_Polish.pdf, 8.12.2024). Por. T. Srogosz, *Pierwsze Narody w prawie międzynarodowym – podmiot praw czy prawa?*, „Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego” 2021, t. 19.

Rozwój humanistyki indygeniczej stymulowany jest przez różne zachodzące we współczesnej humanistyce zwroty, takie jak zwrot dekolonialny i postkolonialny, przestrzenny, partycypacyjny, praktyczny, relacyjny, ontologiczny, gatunkowy, zwrot ku temu co nieludzkie, zwrot ku zwierzętom, roślinom, ku rzeczom, zwrot animistyczny, witalistyczny, postsekularny, ku religii i duchowości itd. Wspierają go także zarówno zwrot ku ludności rdzennej (*indigenous turn*), jak i zwrot ku lokalności (*local turn*). Ten pierwszy koncentruje się na specyficznych doświadczeniach, wiedzy, praktykach oraz kosmologii społeczności indygenicznych. Celem jest nie tylko ich uznanie i docenienie, ale i włączenie do dominujących systemów wiedzy, co uczyni je bardziej sprawiedliwymi i inkluzywnymi (dekolonizacja i sprawiedliwość epistemiczna)¹⁴. Z kolei zwrot ku lokalności dotyczy uwzględniania lokalnych kontekstów w różnych procesach. Można go dostrzec zwłaszcza w badaniach nad pokojem (*peace studies*) i w studiach rozwoju i zarządzania podkreślających rolę lokalnych społeczności oraz krytycznie odnoszących się do podejść odgórnych, marginalizujących ich głosy. Zwrot ten promuje oparty na zaangażowaniu oddolnym rozwój partycypacyjny, upodmiotowienie lokalnych aktorów i uwypuklenie ich udział w projektowaniu i wdrażaniu strategii rozwiązywania konfliktów przy wykorzystaniu lokalnych praktyk i ram kulturowych zamiast narzucania uniwersalnych modeli¹⁵.

Humanistyka indygeniczna ma coraz większe znaczenie w kształtowaniu i rozumieniu świata, relacji międzygatunkowych, miejsca i roli człowieka w ekosystemie oraz w tworzeniu wiedzy i w edukacji zwłaszcza w krajach o dużym odsetku mieszkańców pochodzenia rdzennego, takich jak Australia, Nowa Zelandia, Kanada, Stany Zjednoczone i niektóre kraje Ameryki

14 P. Dudgeon, A. Bray, *The Indigenous Turn. Epistemic Justice, Indigenous Knowledge Systems, and Social and Emotional Well-Being*, w: *Handbook of Critical Whiteness. Deconstructing Dominant Discourses Across Discipline*, red. J. Ravulo i in., Singapore, Springer Nature 2024; G. Hartley, *Indigeneity*, w: *The Routledge Companion to Latino/a Literature*, red. S. Bost, F. R. Aparicio. Routledge, London–New York 2013, ebook.

15 R. MacGinty, O. P. Richmond, *The Local Turn in Peace Building. A Critical Agenda for Peace*, „Third World Quarterly” 2013, t. 34, nr 5; A. K. Johnson i in., *Peace Scholarship and the Local Turn. Hierarchies in the Production of Knowledge about Peace*, „Journal of Peace Research” 2023, t. 60, nr 4. Ostatnie badania inicjatorów tego zwrotu wskazują na ograniczoną efektywność działań w rozmontowywaniu struktur władzy. Jak pisze Olivier P. Richmond, „wpływ «lokalnego zwrotu» koncentrował się głównie na sferze doktryny, retoryki i metodologii, a nie na skutecznej praktyce, w której zamiast tego był używany jako zasłona dla braku strukturalnych reform”; tenże, *The Use and Misuse of the „Local Turn”*, „Millennium. Journal of International Studies” 2024, t. 52, nr 3, s. 560.

Łacińskiej, między innymi Boliwia, Brazylia i Ekwador¹⁶. W dążeniu do wypracowania strategii radzenia sobie z różnego typu kryzysami współczesnego świata – politycznymi, społecznymi, gospodarczymi, ekologicznymi i religijnymi/duchowymi – humanistyka indygeniczna buduje mosty między wiedzą zachodnią (nauką) i różnymi lokalnymi oraz indygenicznymi wiedzami i sposobami poznania.

Indygenizowanie jako proces i praktyka

Coraz częściej słowo „indygenizowanie” (*indigenizing*), tj. włączanie perspektyw społeczności rdzennych (lub lokalnych), pojawia się w tytułach tekstów naukowych obok dekolonizowania i prowincjalizowania jako niezbywalny aspekt myślenia o przyszłości¹⁷. Na początku (od lat siedemdziesiątych) stosowane było zwłaszcza w kontekście inkorporacji wiedzy, wartości i perspektyw lokalnych do instytucji kościelnych i religii, języka i przekładu, następnie (lata dziewięćdziesiąte XX i początek XXI stulecia) z naciskiem na obecność i wpływ ludności indygennej (kultur, wartości, badań) na akademię i edukację (oraz różne dziedziny i dyscypliny naukowe), a także na przyszłość przez „urzdennienie” dziennikarstwa, radia, sportu, psychologii, opieki zdrowotnej,

16 Niektóre kraje w podstawowych aktach prawnych, takich jak konstytucja, zawierają odwołania do indygenicznosci kosmologii i sposobów życia. Na przykład w preambułach konstytucji Ekwadoru (2008) i Boliwii (2009) przywoływane są idee dobrego życia (keczua: *sumak kawsay*) oraz Matki Ziemi (*Pacha Mama*); zob. R. T. Skowron, *Konstytucyjna aksjologia postkolonialna XXI w. w Ameryce Łacińskiej na przykładzie Republiki Ekwadoru i Wielonarodowego Państwa Boliwii*, „Przegląd Sejmowy” 2023, nr 1; W. Bar OFMConv, *Nowa dogmatyka konstytucji Republiki Ekwadoru. Casus praw natury*, „Teki Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie” 2010, t. 3.

17 Niektórzy badacze nad określenie „indygenizowanie” (*indigenizing*) preferują słowo „indygenować” (*indigenate*). Jill Carter zapożyczyła je od tancerki z plemienia Mohawk – Santee Smith, według której pojęcie „indygenizacji” oznacza powierzchowne zmiany. W zamian Carter wprowadziła termin używany przez przedstawicielkę Starszyny, Louise Cook – „indigenate”, aby określić w ten sposób transformację „do szpiku kości”. Carter dalej wyjaśnia, że „indygenizacja» projektu badawczego może polegać na zastosowaniu rdzennej metody badawczej, np. kręgu dzielenia się [*sharing circle*] bez zmiany (instrumentalnego) nastawienia do realizacji projektu, tzn. bez zmiany sposobu interpretowania i prezentowania danych. [...] Natomiast badacz, który stara się «indygenować» swój projekt, dba o to, by każdy etap badań postępował według zasad systemu wiedzy rdzennej, wywodzącego się z terytorium, na którym projekt ostatecznie zostanie zrealizowany”; taż, „*It’s About Becoming*”. *Indigenating Research Practice at the CDTPS*, „*Theatre Research in Canada / Recherches théâtrales au Canada*” 2018, t. 39, nr 2, s. 249, przypis 1.

prawa, więziennictwa, aż po widoczne w ostatniej dekadzie hasła indygenizacji antropocenu¹⁸, zrównoważonego rozwoju, Instagrama czy NATO.

Ważne dla prowadzonych w tym artykule rozważań rozumienie indygenizacji zaproponował Daniel R. Wildcat, członek społeczności Yuchi, będącej częścią Narodu Muscogee z Oklahomy, i profesor na Haskell Indian Nations University:

Indygenizacja to zbiór praktyk inicjujących procesy, dzięki którym ludzie z całą powagą jeszcze raz gruntownie analizują i wybierają przynależność do konkretnych i jedynych w swoim rodzaju kultur wyłaniających się z miejsc, w jakich zdecydowali się zamieszkać. Tym samym przyznają, że dawne sposoby życia nadal przechowują wiedzę liczącą się w naszym życiu tu i teraz¹⁹.

Zaproponowane przez Wildcata ujęcie otwiera rozumienie indygeniczności, która nie jest tym samym co autochtoniczność i tubylczość. Chodzi tu

18 Na przykład proponowane przez Kyle'a Whyte'a (Potawatomi) indygenizowanie przyszłości i dekolonizacja antropocenu miałyby polegać na działaniach prowadzonych w ramach indygenicznych badań nad zmianami klimatu (*Indigenous Climate Change Studies*), które jako punkt wyjścia biorą opowieści i doświadczenia ludności rdzennej, przy czym same zmiany klimatu postrzegane są jako typ „zintensyfikowanych zmian środowiskowych, który został narzucony ludności rdzennej przez kolonializm” (*climate change as intensified colonialism*). Antropocen w tym ujęciu jest zakorzeniony w kolonializmie. Zjawisko „uciekierców klimatycznych” (*climate refugees*), np. przymusowa migracja ludności rejonów Pacyfiku spowodowana podniesieniem się poziomu oceanu w wyniku ocieplenia, przypomina zatem kolonialne praktyki przesiedlania ludności rdzennej. Jak twierdzi Whyte, pojęcie epoki antropocenu nie definiuje przyszłości ludności rdzennej, która ma własne przyszłości i sposoby radzenia sobie ze zmianami klimatu (np. petycja „Prawo do zimna” wystosowana w 2005 r. przez Inuitów przeciwko Stanom Zjednoczonym za naruszenie praw człowieka do życia w zimnym klimacie). Tradycyjna wiedza ekologiczna pełni funkcje integrujące różne wspólnoty tej społeczności i pomaga wypracować własny plan radzenia sobie z kryzysem, czerpiący z wcześniejszych doświadczeń adaptacji do zmieniających się warunków. W tym celu potrzebne jest jednak zarówno odnowienie opartych na zasadzie wzajemności (*reciprocity*) i odpowiedzialności relacji między bytami ludzkimi i nie-ludzkimi, jak i nawiązanie nowych (np. ceremonie społeczności Iñupiat zamieszkujących Alaskę zapraszające wieloryby do odbudowy relacji z ludźmi); tenże, *Indigenous Climate Change Studies*. *Indigenizing Futures, Decolonizing the Anthropocene*, „English Language Notes” wiosna – jesień 2017, t. 55, nr 1/2. Zob. także J. Harrington, *Climate Change, Human Rights, and the Right to Be Cold*, „Fordham Environmental Law Review” 2007, t. 18, nr 3; Ch. Sakakibara, „No Whale, No Music”. *Iñupiaq Drumming and Global Warming*, „Polar Record” 2009, t. 45, nr 4.

19 D.R. Wildcat, *Indygenizowanie przyszłości. Dlaczego w XXI wieku musimy myśleć przestrzennie?*, przeł. M. Sugiera, „Teksty Drugie” 2024, nr 6, s. 250.

raczej o wybór przynależności do kultur powstałych w danych miejscach, a nie o genetycznie wywiedziony rodowód i bycie pierwszym w tym miejscu²⁰. Jednak decyzja zamieszkania w danym miejscu jest obustronna i zakłada odpowiedzialność opartą na zasadzie wzajemności. Ziemia, która przechowuje wiedzę i jest żyjącym bytem, stanowi kształtowany przez wiele pokoleń system zależności bytów ludzkich i nieludzkich, który może zaadoptować nowe osoby, ale wymaga troski i szacunku. W podobnym tonie pochodząca z ludności Syilx (Naród Okanagan, Kanada/USA) Jeannette Armstrong uważa, że pojęcie rdzennych (*indigenous*) mieszkańców należy rozumieć jako paradygmat społeczny, tj. specyficzny sposób myślenia i działania, oparty nie na etniczności, lecz na połączeniu z ziemią i sposobach czerpania z niej wiedzy i mądrości, co pozwala na zachowanie ciągłości życia²¹.

Humanistyka indygeniczna a dekolonizacja wiedzy

Samo określenie „humanistyka indygeniczna” (*Indigenous humanities*)²² zostało spopularyzowane i rozwinięte przez grupę badaczy reprezentujących

20 K.P. Whyte, *Indigeneity*, w: *Keywords for Environmental Studies*, red. J. Adamson, W.A. Gleason, D. Pellow, New York University Press, New York 2016, s. 144, 146. Zwraca na to uwagę Małgorzata Poks; zob. też, *Uwagi tłumaczkki*, w: L. Hogan, *Kobieta, która czuwa nad światem. Pamiętnik rdzennej Amerykanki*, przeł., wstęp i red. M. Poks, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2021, s. 32.

21 J.Ch. Armstrong, „Constructing Indigeneity. Syilx Okanagan Oraliture and Tmixwcentrism”, praca doktorska, Ernst-Moritz-Arndt Universität Greifswald, 2009, s. 1, https://epub.ub.uni-greifswald.de/files/1023/Dissertation_Armstrong_Jeannette.pdf (19.12.2024). Relacja między indygenicznością a etnicznością stanowi przedmiot wielu dyskusji i kontrowersji; zob. M. Williams, R. Schertzer, *Is Indigeneity like Ethnicity? Theorizing and Assessing Models of Indigenous Political Representation*, „Canadian Journal of Political Science” 2019, t. 52.

22 Czasami można spotkać także termin „humanistyka autochtoniczna” czy „rdzenna” (*native humanities*), którym określa się pożądane w danych warunkach procesy nacjonalizacji wiedzy. Na przykład badacze z Iranu piszą o niej w takim kontekście: „pożądane rodzime nauki humanistyczne dla Iranu to nauki i metody będące wynikiem działalności naukowej opartej na kulturze, wierzeniach i potrzebach społeczeństwa irańskiego, mające na celu rozwiązywanie problemów tego społeczeństwa. Dlatego zagadnienia powinny być projektowane lokalnie czy idee powinny być odpowiednio lokalizowane, zgodnie z kulturą i religią kraju, aby można było osiągnąć pożądane rezultaty. [...] Powinniśmy czerpać ogólne ramy i kierunki z islamu oraz umieścić ducha i istotę nauk islamskich w centrum nauk humanistycznych i społecznych”; S. Taj Khorasani; G. Hossein Masoud; M. Shekarchizadeh, *A Native View of the Theory of Social Control of Crime According to Islamic-Iranian Foundations*, „Journal of Criminal Law and Criminology” 2023, t. 10, nr 20, s. 317-318. Zaznaczam, że nie o takie „umiejscowienie” (nacjonalizację) wiedzy w tym artykule chodzi.

Pierwsze Narody (Marie Battiste – Mi'kmaq z Pierwszego Narodu Potlo'tek na Cape Breton w Nowej Szkocji – i James [Sákéj] Youngblood Henderson urodzony w Klanie Niedźwiedzia Narodu Chickasaw i Narodu Cheyenne [Tsistsistas] w stanie Oklahoma) oraz pochodzenia europejskiego (Lynne Bell, Cathryn McConaghy, Isobel Findlay) na University of Saskatchewan w Saskatoon (Kanada) w ramach badań i praktyk edukacyjnych promujących podejście wspólnotowe, transkulturowe i interdyscyplinarne²³. Odnosząc się do tego pola wiedzy w momencie jego powstania, tj. na początku XXI stulecia, powinienam raczej stosować tłumaczenie „humanistyka rdzennych społeczności”, gdyż prowadzone wtedy rozważania charakteryzują się specyficzną retoryką dyskursu postkolonialnego, aczkolwiek już wtedy krytykowanego. Pisząca na ten temat Isobel M. Findlay podkreśla, że nauki humanistyczne, które opierając się na humanizmie i ideałach równości, choć współczesniczyły w praktykach wykluczania ludności indygennej, to mogą się stać narzędziem dekolonizacji²⁴.

Celem humanistyki indygenicznej były w tym czasie zdemaskowanie i krytyka fundamentów humanistyki eurocentrycznej oraz demontaż kolonialnych struktur władzy i wiedzy, a także docenienie wiedzy i dziedzictwa rdzennych społeczności, podkreślenie autorytetu starszyny i nauczycieli oraz uznanie pochodzących z ludności rdzennej twórców kultury. W tym sensie posłużyła ona jako „strategiczne określenie na aktywnie wytwarzaną i z szacunkiem rozpowszechnianą wiedzę”, narzędzie dekolonizacji i walki o prawa ludności indygennej w Kanadzie i poza jej granicami²⁵. W ten sposób humanistyka ludności rdzennej stała się częścią dynamicznie rozwijającej się wtedy tak zwanej nowej humanistyki, obejmującej takie interdyscyplinarne obszary badań (*studies*), jak *cultural studies*, *gender studies*, *postcolonial studies*, *critical race studies*, *legal studies* itd., a także *indigenous studies* i *Native American studies*²⁶.

23 *Different Knowings and the Indigenous Humanities*, rozmawiają: Daniel Coleman, Marie Battiste, Sákéj Henderson, Isobel M. Findlay, Len Findlay, „ESC. English Studies in Canada” 2012, t. 38, nr 1.

24 I.M. Findlay, *Working for Postcolonial Legal Studies. Working with the Indigenous Humanities*, „Law, Social Justice & Global Development Journal” 2003, t. 1, s. 8 i n.

25 Tamże, s. 10.

26 Pisałam o tym w: *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 17 i n. „Indygenizowanie” nowej humanistyki na potrzeby polskich badań prezentuje książka *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii* (red. P. Czaplinski i in., Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2017).

W tekstach wymieniających cele humanistyki rdzennych społeczności wyraźnie podkreśla się jej krytykę eurocentrycznych reżimów różnicowania (*othering*), tj. wmontowanego w pojęcie kultury alienowania i wykluczania ze względu na odmienność, a także wyolbrzymianie różnic kulturowych²⁷. Zamiast tego podstawę tej humanistyki stanowi ekologia, która uczy określonego sposobu bycia człowiekiem. Kluczem do zmiany jest edukacja jako przestrzeń praktykowania dekolonizacji wiedzy zgodnie z często w tym kontekście przywoływanym hasłem liderki czarnego feminizmu bell hooks, że uczenie ma prowadzić do transgresji, a edukacja jest praktykowaniem wolności (*Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*). Myślenie miejscem i z miejsca (*thinking place*) oraz miejsce jako przestrzeń uprzywilejowana stało się punktem wyjścia teorii i praktyk humanistyki indygenicznej oraz promowanych przez nią sposobów tworzenia wiedzy (*place-based knowledge*).

Humanistyka indygeniczna ostatnio zyskała impet na fali krytyki postkolonializmu, któremu zarzuca się traktowanie społeczności indygenicznych w kategoriach inności (*other*) i podporządkowania (*subaltern*), co utrudnia im odzyskiwanie podmiotowości oraz esencjalnie rozumianej różnicy. Wskazuje się także na ambiwalentność terminu „postkolonializm”, w sytuacji gdy kolonializm wciąż trwa i przyjmuje nowe formy. Ponadto uważa się, że postkolonializm jest często uznawany za projekt transformacji budowany w ramach zachodniej akademii. Trzeba zatem wykonać następny krok, który oferuje opcja dekolonialna promująca „oduczenie się” i „epistemiczne odłączenie” od zachodnioeuropejskich sposobów bycia i myślenia uważanych za uniwersalne i najlepsze. Hasło „sprawiedliwości epistemicznej” – uznania równości różnych systemów wiedzy oraz ich wielości, a także uznania i naprawienia krzywd wynikających z marginalizowania, niszczenia i wiedzobójstwa (*epistemicide*)²⁸ czy nieuprawnionego wykorzystywania wiedzy indygenicznych (używa się tu terminu „epistemiczne uprzedmiotowienie”, czyli instrumentalne traktowanie osób mających wiedzę jako źródła informacji) – stało się jednym z głównych haseł i celów humanistyki indygenicznej. Marginalizowanie

27 Por. M. Tłostanowa (Tlostanova), *Postkolonialna kondycja, dekolonialna opcja i postsocjalistyczna interwencja*, przeł. T. Szerszeń, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2023, t. 77, nr 4.

28 Zob. *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*, red. B. de Sousa Santos. Verso, London 2007; B. de Sousa Santos, *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*, Routledge, London – New York 2014; M. Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, New York 2007. Zob. J.P. Barszczewski, *Myśleć, ucząc się od globalnego Południa. Socjologia Boaventury de Sousa Santosa na tle współczesnych sporów w ramach nauk społecznych*, Nomos, Kraków 2022.

czy/i deprecjonowanie wiedzy lokalnych oraz brak przedstawicieli społeczności lokalnych/indygennych zarówno w tworzeniu wiedzy dotyczącej danego miejsca/regionu, jak i w jego zarządzaniu rozpatrywane jest w ramach systemowej kolonialności władzy (Anibal Quijano) i wiedzy oraz projektów jej dekolonizacji²⁹. Jak pisze argentyński badacz dekolonialny Walter Mignolo:

O d - ł ą c z e n i e jest zatem konieczne, ponieważ nie ma innego wyjścia z kolonialności władzy zachodnich (greckich i łacińskich) kategorii myśli. W konsekwencji o d - ł ą c z a n i e pociąga za sobą raczej epistemiczne nieposłuszeństwo, a nie ciągle poszukiwanie „nowości” (np. tak jakby koncepcja rasizmu i władzy Michela Foucaulta była „lepsza” lub bardziej „odpowiednia”, gdyż jest „nowsza” w chronologicznej historii lub archeologii europejskich idei). Epistemiczne nieposłuszeństwo przenosi nas w inne miejsce, w inny „początek” (nie do Grecji; rodzi się w odpowiedzi na „podbój i kolonizację” Ameryki oraz masowy handel zniewolonymi Afrykanami), do rozrzuconych w przestrzeni miejsc walki, nie zaś w nową czasowość tej samej przestrzeni (od Grecji i Rzymu, przez Paryż i Londyn, aż do Waszyngtonu)³⁰.

Można powiedzieć, że manifest Mignolo oferuje w istocie rodzaj „epistemicznego skoku”, tj. przeniesienia sposobu myślenia i poznania poza granice zachodniej nauki, otwierając przestrzeń dla innych rodzajów wiedzy i sposobów poznania – nie tylko indygenicznych (i lokalnych), lecz także wiedzy maszynowych, generatywnych i hybrydowych. Tym samym poddaje pod dyskusję epistemiczny autorytet ludzi jako jedynych i wiarygodnych twórców wiedzy, przydając go również zwierzętom, roślinom, bytom duchowym i maszynom (AI). Badacze promujący idee tak zwanej sztucznej mądrości (*artificial wisdom*)³¹ podkreślają wartość wiedzy

29 Tendencje te dotyczą nie tylko wiedzy lokalnych i indygenicznych, lecz ogólnie „epistemicznych marginesów”, w tym Europy Środkowo-Wschodniej. Wspominam o tym w artykule *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej* („Teksty Drugie” 2017, nr 1). Por. *Perspektywy postkolonializmu w Polsce, Polska w perspektywie postkolonialnej*, red. J. Kieniewicz, seria „Deбаты Artes Liberales”, t. 10, Wydział „Artes Liberales” UW, Warszawa 2016 oraz poruszająca te problemy obszerna literatura autorstwa m.in. Bogusłwa Bakuły, Michała Buchowskiego, Hanny Gosk, Doroty Kołodziejczyk, Dariusza Skórczewskiego, Tomasza Zaryckiego i in.

30 W. Mignolo, *Epistemiczne nieposłuszeństwo i dekolonialna opcja. Manifest*, przeł. T. Szerszeń, „Konteksty” 2020, t. 331, nr 4, s. 16.

31 D. Casacuberta Sevilla, *The Quest for Artificial Wisdom*, „AI & Society” 2013, t. 28, nr 2; Ch. Tsai, *Artificial Wisdom. A Philosophical Framework*, „AI & Society” 2020, t. 35.

indygenicznych dla rozwijania ograniczonej (wynikającej z zachodniego światopoglądu) „epistemologii algorytmów”, na której opiera się sztuczna inteligencja³². Jednym z jej celów byłoby zbudowanie networków opartych na pokrewieństwie, których uczestnikami byłyby zarówno byty ożywione, to znaczy mające duszę/ ducha (np. ludzie, zwierzęta, drzewa, skały), jak i (na razie) nieożywione (różne formy AI). W tym sensie sprawiedliwość epistemiczna ma charakter post- czy nieantropocentryczny – nie tylko transgatunkowy, lecz także „międzybytowy”, gdyż (docelowo) obejmuje różne byty zdolne do wytwarzania wiedzy, niezależnie od ich formy czy pochodzenia.

Łączenie wiedzy indygenicznych oraz lokalnych z zachodnimi systemami wiedzy (nauką)

Nawiązując do idei amerykańskiego historyka, filozofa i działacza społecznego Vine’a Deloria Jr. (Lakota), wspomniany wcześniej Daniel R. Wildcat postrzega indygeniczne wiedze i sposoby poznania nie jako wytwory historyczne, ale jako praktyczną wiedzę istotną dla współczesnego świata³³. Na Szczycie Ziemi, tj. Konferencji Narodów Zjednoczonych na temat Środowiska i Rozwoju, która odbyła się w Rio de Janeiro w 1992 roku, sformułowano dokument zawierający 27 zasad zrównoważonego rozwoju. Zasada 22 głosiła:

Ludność tubylcza i ich wspólnoty, a także inne wspólnoty lokalne odgrywają istotną rolę w zarządzaniu środowiskiem i rozwoju ze względu na ich wiedzę i tradycje. Państwa powinny rozpoznać i właściwie wspierać ich tożsamość, kulturę i zainteresowania oraz umożliwić im efektywny udział w osiągnięciu zrównoważonego rozwoju³⁴.

32 Zob. D.H. Williams, G.P. Shipley, *Enhancing Artificial Intelligence with Indigenous Wisdom*, „Open Journal of Philosophy” 2021, t. 11; L. Munn, *The Five Tests. Designing and Evaluating AI According to Indigenous Māori Principles*, „AI & Society” 2024, t. 39; R. Bonaldo, A.C. Barbosa Pereira, *Potential History. Reading Artificial Intelligence from Indigenous Knowledges*, „History and Theory” 2023, t. 62, nr 1.

33 D.R. Wildcat, *Indygenizowanie przyszłości*, w tym numerze, s. 241-242.

34 „Deklaracja z Rio w sprawie środowiska i rozwoju”, Biblioteka Sejmowa, <https://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/inne/1992.html> (15.12.2024). Por. także: „Posynodalna adhortacja apostolska *Querida Amazonia* Ojca Świętego Franciszka ludowi bożemu i wszystkim ludziom dobrej woli”, 2020, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html (27.12.2024).

Sheila Jasanoff i Marybeth Long Martello twierdzą, że zapis ten manifestuje „przesunięcie od «nauki» (*shift from science*) jako poznawczego zasobu do rozważania globalnych wyzwań społecznych i ekologicznych, w kierunku szerszej kategorii «wiedzy», a także innych niż nauka jej rodzajów³⁵. Niedoceniane przez długi czas wiedze indygeniczne mogą pomóc w rozwiązywaniu problemów dotyczących zmian klimatycznych, deforestacji czy wymierania gatunków. Przekazywana przez generacje wiedza na temat cykli życia, systemów żywienia, upraw oraz holistyczne i relacyjne widzenie świata mogą być przydatne w wypracowaniu strategii ochrony bioróżnorodności i zmaganiu się ze zmianami klimatu³⁶. Tradycje to laboratoria adaptacji i przetrwania, ale opierając się na wierzeniach, duchowości, ideach pokrewieństwa z bytami ludzkimi i nieludzkimi oraz świętości Ziemi, stanowią też istotny problem dla zsekularyzowanej akademii.

Niemniej impulsy do potencjalnej współpracy i poszukiwania punktów stycznych pomiędzy wiedzami indygenicznymi, lokalnymi oraz wiedzą naukową napływają z różnych stron, a badacze reprezentujący rozmaite opcje nawołują do integracji wiedzy w poszukiwaniu rozwiązań problemów współczesnego świata (politycznych, społecznych, gospodarczych, technologicznych i ekologicznych), skoro rezultaty badań w danym zakresie ich nie oferują. Wiedze indygeniczne odgrywają ważną rolę na przykład w szybko rozwijającym się designie i projektowaniu spekulatywnym (*speculative design*), koncentrującym się na prototypowaniu przyszłości³⁷. W istocie sam design

35 S. Jasanoff, M. Long Martello, *Introduction. Globalization and Environmental Governance*, w: *Earthly Politics. Local and Global in Environmental Governance*, red. S. Jasanoff, M. Long Martello, MIT Press, Cambridge, MA – London 2004, s. 9.

36 Zob. *Indigenous Knowledges and the Sustainable Development Agenda*, red. A. Breidlid, R. Krøvel, Routledge, Abingdon–Oxon 2020; *Traditional Ecological Knowledge. Learning from Indigenous Practices for Environmental Sustainability*, red. M.K. Nelson, D. Shilling, Cambridge University Press, Cambridge 2018; *The River of Life. Sustainable Practices of Native Americans and Indigenous People*, red. M.E. Marchand i in., De Gruyter, Berlin–Boston 2014.

37 Design spekulatywny jest już od pewnego czasu obecny w Polsce, np. na SWPS, gdzie promują go Wiesław Bartkowski i Mirosław Filiciak; zob. Uniwersytet SWPS, „Zaprojektować przyszłość: design spekulatywny”, 22 lutego 2017, <https://swps.pl/my-uniwersytet/aktualnosci/aktualnosci/14527-zaprojektowac-przyszlosc-design-spekulatywny> (14.12.2024). Ważną rolę odgrywają w tego rodzaju projektowaniu fabulacje spekulatywne; zob. M. Borowski, *Zamiast końca świata. Fabulacje spekulatywne i nowe początki*, w: *Performatyka. Poza kanonem*, red. Ł. Iwaniczewska, A. Półtorak, Wiele Kropek, Kraków 2023. Por. M. Sugiera, *Wprowadzenie oraz Inne historie. Eksperymentalne formy pisania o przeszłości*, w: *Fikcje jako metoda. Strategie kontr(f)aktualne w pisaniu historii, literaturze i sztukach*, red. M. Sugiera. Księgarnia Akademicka, Kraków 2018.

spekulatywny staje się swoistą metodą badań, która połączona z indygenicznymi sposobami poznania, projektuje możliwy rozwój refleksji w ramach humanistyki obejmującej też wiedze indygeniczne³⁸.

Wiedze indygeniczne oparte są na myśleniu w kategoriach relacji, odpowiedzialności i wzajemności, a także uczeniu przez praktykę, podkreślają rolę duchowości oraz starszyszy (the Elders) w tworzeniu i przekazywaniu wiedzy, proponują też własne metody i sposoby poznania. Jak pisze James (Sákéj) Youngblood Henderson, podejście Pierwszych Narodów do humanistyki indygenicznej uwzględni cztery wektory:

Pierwszy wektor to odrębna, dynamiczna forma świadomości, która jest tworzona nie przez pisemny system pojęć i zapamiętywania, ale przez obserwację, słuchanie, uczenie i doświadczenia. Drugi wektor polega na tym, że humanistyka rdzennych społeczności opiera się na stanach istnienia i procesach (które w gramatyce angielskiej mają charakter czasownikowy), a nie na rzeczach (które mają charakter rzeczownikowy). Trzeci wektor wskazuje, że humanistyka ta jest tworzona w ramach dynamicznej przestrzeni ekologicznej, a nie przez sztuczne czy wyobrażeniowe koncepcje ludzkiego umysłu. Zrozumienie tych trzech wektorów i skutki takiego podejścia pozwalają czytelnikom wyjść poza izolację wiedzy porównawczej oraz interpretacyjne manipulacje istniejącego mrocznego dziedzictwa kolonialnego i przejść do czwartego wektora. Takie podejście zapowiada, ale jeszcze nie ustanawia, czwarty wektor możliwego pojednania odrębnych tradycji humanistycznych w systemach edukacyjnych³⁹.

Przestrzeń do takiego pojednania z trudem, ale też konsekwentnie tworzą obie strony i odnoszą już pewne sukcesy. Z jednej strony badacze pochodzący z ludności rdzennej argumentują za określaniem ich wiedzy jako nauki,

38 Porównanie zasad wiedzy zachodnich i indygenicznych zob. m.in. Four Arrows (Washinkpe Topa) aka D.T. Jacobs, *Introduction*, w: *The Red Road (Čhaŋkú Lúta). Linking Diversity and Inclusion Initiatives to Indigenous Worldview*, Information Age Publishing, Charlotte, NC 2020, s. LXI-LXII. Zob. też Worldview Chart (Dominant and Indigenous Worldview Manifestations), Kindred, 20 grudnia 2022, <https://kindredmedia.org/2022/12/discovering-using-kindreds-worldview-chart-by-four-arrows-a-video-with-four-arrows-and-darcia-narvaez/> (21.12.2024). Por. T. Gmerek, *Edukacja tubylcza a procesy rewitalizacji etnicznej autochtonicznych mniejszości – wybrane modele i egzemplifikacje*, „Studia Edukacyjne” 2016, t. 42.

39 J. (Sákéj) Youngblood Henderson, *Insights on First Nations Humanities*, „The Australian Journal of Indigenous Education” 2005, t. 34, nr 1, s. 150.

twierdząc, że rozumienie nauki przez pryzmat europejski jest redukcyjne. Nie ma bowiem jednej nauki, istnieje zaś wiele form systematycznej organizacji wiedzy związanych z regionem, kulturą i czasem ich funkcjonowania⁴⁰. Innym problemem są trudności we wskazaniu kryteriów oddzielających naukę od tego, co nią nie jest⁴¹. Coraz częściej podkreśla się zatem, że w przypadku indygennych systemów wiedzy można mówić o „nauce indygeniczej” (*Indigenous science*), mając na myśli wiedzę tradycyjną, a szczególnie tradycyjną wiedzę ekologiczną (*traditional ecological knowledge*, TEK), co wymaga rezygnacji z obdarzania nadmiernym zaufaniem wiedzy zachodniej. Efektem działań w tym kierunku jest publikacja w 2019 roku specjalnego numeru prestiżowego pisma „Human Biology”, zatytułowanego *Indigenizing Science and Reasserting Indigeneity in Research*, pod redakcją dwóch indygennych badaczek: Krystal S. Tsosie i Katriny G. Claw. Ich celem było „zaprezentowanie badań, które włączają do badań indygeniczne stanowiska i wizje świata oraz [...] ustanowienie nauki indygeniczej jako wartościowego podejścia”⁴².

Zmiany zachodzące od lat sześćdziesiątych w zachodnich systemach wiedzy (postępujące zacieranie się granic między dyscyplinami naukowymi, „zmiękczenie” naukowych wywodów, postmodernistyczne rozważania o narracji i snuciu opowieści oraz wadze pamięci i relacji ustnych jako źródeł wiedzy, popularność badań partycypacyjnych, a także postjakościowych, które wprowadzają zamiast metod różne sposoby dociekań, takie jak sztuki zauważania i uważności⁴³, decentralizacja człowieka i posthumanizm,

40 Warto w tym miejscu przypomnieć krytykę płynącą z samego wnętrza nauki zachodniej, którą wyrażał np. sceptyczny wobec „szowinizmu nauki” Paul Feyerabend. Jak pisał: „oddzielenie nauki od nie-nauki jest nie tylko sztuczne, ale również szkodliwe dla rozwoju wiedzy. Jeśli chcemy zrozumieć przyrodę i zawładnąć naszym środowiskiem materialnym, musimy wykorzystywać wszelkie idee i wszelkie metody, a nie tylko ich ograniczony zbiór. Natomiast twierdzenie, że poza nauką nie ma żadnej wiedzy – *extra scientiam nulla salus* – to jedynie nowa bajka”; tenże, *Mit „nauki” i jego rola w społeczeństwie*, przeł. J. Jusiak, w: *Czy sprzeczność może być racjonalna?*, red. K. Jodkowski. Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986, s. 299.

41 A. Agrawal, *Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge*, „Development and Change” 1995, t. 26, s. 424.

42 Badaczki podkreślają przy tym, że każdym etapem procesu recenzji i publikacji kierowali badacze indygeni, którzy byli redaktorami tomu, autorami i recenzentami, budując naukę tworzoną przez nich i dla nich; K.S. Tsosie, K.G. Claw, *Indigenizing Science and Reasserting Indigeneity in Research*, „Human Biology” 2020, t. 91, nr 3, s. 139-140.

43 „Sztuki zauważania” promowane przez Annę L. Tsing oraz „sztuki uważności” popularyzowane przez etnografię wielogatunkową stanowią przykład inspirowania się badaczy akademickich wiedzami indygenicznymi zob. A.L. Tsing, *Sztuka zauważania*, w: tejsze, *Grzyb u kresu świata*.

szybko rozwijające się badania zwierząt i roślin oraz badania środowiskowe, zmieniające relacje między człowiekiem i środowiskiem, zwrot postsekularny i powrót religii i duchowości także do akademii⁴⁴, rozkwit zainteresowań badaniami lokalnymi i lokalnymi systemami wiedzy, nacisk na tworzenie wiedzy społecznie użytecznej itd.) przygotowują podłoże do możliwego połączenia różnego rodzaju wiedzy i nauk w jakiś inny system, integrujący różne wiedze⁴⁵.

Indygeniczne metodologie

Szczególnie ciekawe pole rozważań i praktyk humanistyki indygenicznej stanowią indygeniczne metodologie⁴⁶. Przy czym użycie paradygmatu indygenicznego nie jest zarezerwowane dla badaczy pochodzących z ludności rdzennej. Jak pisze Wilson Shawn (Kri):

to filozofia stojąca za naszym poszukiwaniem wiedzy sprawia, że ta nowa wiedza staje się częścią nas, tego, kim i czym jesteśmy. A wybór tego paradygmatu, filozofii lub światopoglądu decyduje o tym, że badania są indygenistyczne, niezależnie od etnicznej czy rasowej tożsamości badacza⁴⁷.

O możliwości życia na ruinach kapitalizmu, przeł. M. Rogowska-Stangret, A. Ross, J. Grygieńć. Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2024, 66; T. Van Dooren, E. Kirksey, U. Münster, *Multispecies Studies. Cultivating Arts of Attention*, „Environmental Humanities” 2016, t. 8, nr 1.

44 Zob. numer tematyczny „Tekstów Drugich” *Humanistyka postsekularna*, red. E. Drzewiecka, T. Wiśniewski, w przygotowaniu.

45 Omawiałam te procesy w artykule *Humanistyka ekologiczna* („Teksty Drugie” 2013, nr 1/2). Por. M. Kowalski, Ł. Albański, *Integracja zasobów wiedzy ludności rdzennej z systemem edukacji wielokulturowej w Kanadzie*, „Edukacja Międzykulturowa” 2022, nr 3.

46 Praktyki badawcze w ramach metodologii indygenicznych są omawiane w licznych publikacjach, zob. np. wielokrotnie wznawiana książka *Decolonizing Research. Indigenous Storywork as Methodology*, red. J.A. Q’um Q’uim Xiiem, J.B.J. Lee-Morgan, J. De Santolo, przedmowa L. Tuhiwai Smith, ZED, London 2019; B. Chilisa, *Indigenous Research Methodologies*, Sage, Los Angeles 2012; M. Kovach, *Indigenous Methodologies. Characteristics, Conversations, and Contexts*, University of Toronto Press, Toronto 2021.

47 W. Shawn, *Guest Editorial. What is an Indigenist Research Paradigm?*, „Journal of Native Education” 2007, t. 30, nr 2, s. 193-194. Poszczególni autorzy w często odmienny sposób tłumaczą różnice pomiędzy określeniami badania czy metodologie „indigenistyczne” (*indigenist*) a „indygeniczne” czy „rdzenne” (*indigenous*). Według Shawna badania indygenistyczne może prowadzić każda osoba, która będzie postępowała zgodnie ze wskazanymi wyżej zasadami tego sposobu

Dalej Shawn wymienia następujące pryncypia, które powinny sterować badaniami w ramach paradygmatu indygenicznego:

- Szacunek dla wszystkich form życia, jako że wszystkie są wzajemnie powiązane i współzależne.
- Prowadzenie wszelkich działań i interakcji w duchu życzliwości, uczciwości i współczucia.
- Celem podejmowanych badań musi być przynoszenie korzyści wspólnocie indygennej.
- Pytanie badawcze musi wypływać z realiów doświadczeń indygennych.
- Wszelkie rozwinięte czy wygenerowane teorie muszą być zakorzenione w rdzennej epistemologii oraz poparte przez Starszych i społeczność, która praktykuje tę epistemologię.
- Wykorzystane metody powinny być zorientowane na proces [tworzenia wiedzy], a badacz/ka musi być świadomy/a swojej roli jako części grupy [biorącej udział w tym procesie].
- Uznaje się, że transformacja zachodząca w każdym żyjącym bycie, który bierze udział w badaniach, będzie jednym z efektów każdego projektu.
- Uznaje się, że badacz/ka ponosi odpowiedzialność za te przemiany i wyniki projektów badawczych, które wnosi do społeczności.
- Zaleca się, aby badacz/ka pracował/a jako część zespołu rdzennych uczonych/myślicieli i pod kierunkiem Starszych lub strażników wiedzy.
- Uznaje się, że integralność rdzennych społeczności czy wspólnot nie może być podważona przez badania indygeniczne, ponieważ są one zakorzenione w tej integralności.

poznania, ale różni badacze podchodzą do tej różnicy odmiennie. Ogólnie metodologia indygenistyczna jest bardziej zaangażowana. Stosujący ją badacze często angażują się w działania na rzecz sprawiedliwości i praw ludności rdzennej, dążąc do ochrony jej dziedzictwa kulturowego. Stąd metodologia indygenistyczna skupia się na uznaniu i integracji tradycyjnej wiedzy oraz praktyk społeczności rdzennych w procesie badawczym. Celem jest nie tylko tworzenie wiedzy, lecz także wspieranie i wzmacnianie autonomii i tożsamości tych grup. Z kolei metodologia indygeniczna dotyczy stosowania tradycyjnych metod, takich jak wywiady, obserwacja uczestnicząca czy analiza dokumentów, ale niekoniecznie uwzględnia specyficzne potrzeby i perspektywy tych społeczności.

- Uznaje się, że języki i kultury ludności rdzennej to żywe procesy, a stała rola myślicieli i uczonych każdej rdzennej grupy to badanie i odkrywanie wiedzy⁴⁸.

Inkorporacja wymienionych zasad do wiedzy akademickiej wymaga różnych dostosowań, takich jak przyjęcie idei wielości autorytetów poznawczych (*multiple epistemic authorities*), w tym uznanie epistemicznego autorytetu Starszyzny (*the Elders*) oraz podmiotów nieludzkich: zwierząt, roślin, gór, rzek, ziemi jako przewodników, nauczycieli i strażników wiedzy⁴⁹. Preferowaną metodą są badania partycypacyjne oparte na społeczności (*Community-Based Participatory Research*). Dużo się w tym kontekście mówi o badaniach partycypacyjnych prowadzonych z troską o innych (*participation with care*). Zakładają one, że nie ma wyraźnego podziału między pozycją badacza znajdującego się na zewnątrz czy wewnątrz procesu badawczego, stąd uważne częściowe uczestnictwo jest zalecane bardziej niż postawa zewnętrznego obserwatora. Badania prowadzi się bowiem z (np. ludnością indygeną czy innymi podmiotami), a nie o niej czy na jej temat⁵⁰. Celem badań prowadzonych z udziałem społeczności indygenicznych ma być nie tylko wiedza, lecz także dekolonizacja, przywrócenie balansu relacji władzy i zapewnienie ukojenia kolonialnych traum.

Ciekawe i innowacyjne są propozycje badań partycypacyjnych z udziałem bytów niebędących ludźmi, a postrzeganych jako aktywni uczestnicy badań i partnerzy ludzi. Michelle Bastian, Owain Jones, Niamh Moore i Emma Roe we wprowadzeniu do książki *Participatory Research in More-than-Human Worlds* twierdzą, że „kluczem do odejścia od paradygmatu ludzkiej wyjątkowości jest zakwestionowanie metod tworzenia wiedzy”⁵¹. Ich zdaniem podejścia oferowane przez etnografię wielogatunkową, zoomuzykologię czy etnoetologię

48 Tamże, s. 195.

49 Symptomatyczne jest tu zdanie Robin Wall Kimmerer (Potawatomi), „Musimy szukać nauczycieli pośród innych gatunków. Ich mądrość przejawia się w tym, jak żyją” oraz „Skoro rośliny są naszymi najstarszymi nauczycielami, dlaczego nie pozwolić im uczyć?”; też, *Pieśń ziemi. Rdzena mądrość, wiedza naukowa i lekcje płynące z natury*, przeł. M. Bukowska. Znak, Kraków 2020, s. 22, 277.

50 C. Brattland, B. Kramvig, H. Verran, *Doing Indigenous Methodologies. Toward a Practice of the „Careful Partial Participant”*, „ab-Original” 2018, t. 2, nr 1.

51 M. Bastian, O. Jones, N. Moore, E. Roe, *Introduction. More-than-Human Participatory Research*, w: *Participatory Research in More-than-Human Worlds*, red. M. Bastian i in., Routledge, London–New York 2017, s. 2.

stanowią przykłady zmieniających się procedur postępowania. Badania tego rodzaju wymagają rozwoju i uczenia się różnych sposobów (pozawerbalnego) komunikowania, empatii i wyobraźni, a także bliskiej współpracy z naukami przyrodniczymi.

Jakkolwiek takie praktyki mogą się wydać jednostronne (nadal to człowiek kontroluje proces tworzenia wiedzy), niemniej zyskują zainteresowanie w różnych dziedzinach wiedzy oraz sztuki szybko reagującej na tego typu wyzwania. Podczas gdy Bastian prowadzi z zespołem eksperymentalne badania z wodą (jako partnerem)⁵², na wystawie „Warta. Ćwiczenia z wyobraźni” polska artystka Gosia Kępa w pracy *Mów mi rzeko – dopływy* (2024) oddaje rzece głos, tworząc metodę „rozmowy” z rzeką. Jak artystka pisze w opisie projektu:

Rzeka jest współgłosem wielu kropel. [...] Kopel, Bogdanka, Cybina, Główna, Wierzbak – to tylko niektóre z dopływów Warty. Głos każdej z nich jest równie ważny. Razem tworzą większy, kolektywny organizm. Wody cieków, strumyków i potoków łączą się z głównym nurtem. Również te najmniejsze mają bezpośredni wpływ na to, jak wygląda Warta, jaka woda nią płynie. W szerszym dyskursie, zapominając o nich, zapominamy o roli, jaką pełni Rzeka. W swoim projekcie oddają im głos. Przybliżyłam się, zatrzymuję, tworzę przestrzeń do spotkania i rozmowy – dialogu, w którym głównie słucham⁵³.

Impuls do tego rodzaju badań i projektów dały między innymi dyskusje dotyczące uznania rzek jako osób prawnych, co ma chronić ich dobrostan i zdrowie. Ruch ten nabrał dynamiki w 2017 roku, kiedy parlament Nowej Zelandii uchwalił ustawę Te Awa Tupua, na mocy której rzeka Whanganui jako pierwsza otrzymała status osoby prawnej. Dokument ten promuje rozumienie rzeki w kategoriach pokrewieństwa, jako żywej wspólnoty składającej się z ryb, ludzi, roślin, wody oraz jako duchowego przodka Whanganui Iwi (rdzennej

52 *Conversations with the Elements. Ethical Community-based Participatory Research with Water*, blog projektu „More-than-Human Participatory Research” 2013, <https://www.morethanhumanresearch.com/conversations-with-the-elements.html> (2024); M. Bastian, *Co-Designing with Water*, 23 maja 2013, <http://www.michellebastian.net/home/co-designing-with-water> (14.12.2024).

53 G. Kępa, *Mów mi rzeko – dopływy*, <https://www.youtube.com/watch?v=03zkfLsTVPo> (14.12.2024). Praca przedstawiona na wystawie „Warta. Ćwiczenia z wyobraźni”, kurator: Michał Kępski, Poznań, Galeria Śluza, 18 października 2024 – 23 lutego 2025, <https://galeriasluza.pl/warta-cwiczenia-z-wyobrazni/> (14.12.2024).

ludności Maorysów)⁵⁴. Idee te w różnych konfiguracjach rezonują też w dynamicznych dyskusjach na temat katastrofy ekologicznej Odry w 2022 roku oraz przyznaniu tej rzecze osobowości prawnej⁵⁵, a także w inspirujących rozważaniach toczonych w ramach „błękitnej humanistyki” i hydrofeminizmu⁵⁶.

Istotnym materiałem badań w humanistyce indygenicznej są opowieści i artefakty. Sam akt opowiadania stanowi najważniejszą jakościową metodę badań. Jest ona również uznana za najlepszy sposób włączania w dialog uczestników niebędących ludźmi (zwierząt, wiatru, wody). Z kolei *yarning* (zwłaszcza w Australii) oznacza nieformalną rozmowę, opowiadanie historii lub wymianę doświadczeń i myśli, odzwierciedlające tradycyjne sposoby komunikacji i przekazywania wiedzy w rdzennych kulturach. Wiedza jest generowana wspólnie w trakcie rozmowy, a wszyscy uczestnicy są aktywnymi współtwórcami procesu badawczego. Za bardzo ważny element badań indygenicznych należy uznać autoetnografię⁵⁷. Dociekania zaczynają się bowiem nie od rozważań o literaturze przedmiotu czy kategoriach badawczych, ale od opisanego doświadczenia i umiejscowienia samego badacza (opowiadania o sobie). Interesujące jest także podejście do teorii, którą się praktykuje,

54 Ustawa mówiła o rzece jako „niepodzielnej i żywej całości, która obejmuje rzekę Whanganui od gór do morza i zawiera wszystkie jej elementy fizyczne i metafizyczne” zob. D. A. Salmond, *Rivers as Ancestors and Other Realities. Governance of Waterways in Aotearoa/New Zealand*, w: *ResponsAbility. Law and Governance for Living Well with the Earth*, red. B. Martin, L. Te Aho, M. Humphries-Kil, Routledge, London–New York 2018, ebook; M. Kramm, *When a River Becomes a Person*, „Journal of Human Development and Capabilities” 2020, t. 21, nr 4. Por. A. Nacher, *Antropocen nad Missisipi – języki rzeki*, „Kultura Współczesna” 2021, nr 1.

55 A. Malak, M. Strzelecka, J. Tusznio, *Czym jest solidarność ekologiczna? Badania perspektywy obrońców rzek w Polsce*, „Studia Socjologiczne” 2024, t. 1; A. Barcz, *Łagodne monstrum rzeki*, „Czas Kultury” 2022, nr 19, <https://czaskultury.pl/artykul/lagodne-monstrum-rzeki/> (14.12.2024).

56 „Przegląd Kulturoznawczy” 2021, nr 2: *Błękitna humanistyka*, red. E. Jarosz; A. Barcz, M. Gromala, P. Waclawik, *Aquacritical Vistula: The Deep Mapping of Literary Sources within the Emerging Historiography of Flooding (1934)*, „Water History” 2024, t. 16; A. Barcz, *Wstęp. Hydrofenomenologia według Astridy Neimanis*, w: A. Neimanis, *Ciała wodne. Posthumanistyczna fenomenologia feministyczna*, przeł. S. Królak, Pamoja Press, Warszawa 2024.

57 Kwestia „wiedzy umiejscowionej” i dyskusje na temat uzależnienia procesu tworzenia wiedzy od podmiotu poznającego są dyskutowane w humanistyce od dawna. W ostatnich latach szczególną popularność zyskała metoda autoetnografii; zob. „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2014, t. 10, nr 3: *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat?*, red. A. Kacperczyk; *Autoetnograficzne „zbliżenia” i „oddalenia”. O autoetnografii w Polsce*, red. M. Kafar, A. Kacperczyk. Wydawnictwo UŁ, Łódź 2020.

zaczynając od materiału badawczego, a nie traktuje priorytetowo wobec źródeł, narzucając ich interpretację⁵⁸.

Prócz tego istnieją liczne metody badań specyficzne dla danych społeczności indygennych, na przykład dla Ameryki Północnej jest to Krąg czy Krąg Wspólnotowy (*Sharing Circle*) – metoda oparta na rdzennych praktykach grupowego dzielenia się informacjami i dyskusji, w której uczestnicy współpracują, przekazując sobie wzajemnie myśli i doświadczenia. W przeciwieństwie do zachodnich grup fokusowych krąg dzielenia ma znaczenie sakralne, pozwala uczestnikom na wyrażenie wszystkich aspektów ich istoty – serca, umysłu, ciała i ducha – oraz równowagi relacje władzy między badaczem a uczestnikami, gdyż wyrażają oni zgodę na wykorzystanie ich wypowiedzi do celów badawczych. Ważna i często omawiana jest metoda podwójnego spojrzenia (*Twin-Eye Method*). Chodzi tutaj o połączone widzenie jednym okiem, które wzmocnione jest soczewkami indygenicznymi wiedzi i sposobów poznania, i drugim – wzmocnionym zachodnimi sposobami poznania⁵⁹. Z kolei metafora drzewa życia uznawana jest za metodę badań uprzywilejowaną zasady współlistnienia konieczne do prowadzenia takich badań, które przyniosą korzyści wspólnocie nimi objętej⁶⁰.

Przykładem przenikania się wiedzy indygenicznej i wiedzy zachodniej oraz dążeń do ich połączenia są dociekania Amy Shawandy, Anishinaabe z terytorium Wikwemikong na wyspie Manitoulin (Kanada). Badaczka zastanawia się, jak w standardowych tekstach akademickich odnosić się do wiedzy pochodzącej ze snów (*Dream Knowledge*) prezentowanej przez osoby wywodzące się z indygennej społeczności Anishinaabe. Próby zintegrowania śnienia jako istotnej formy wiedzy duchowej (*Spiritual Knowledge*) z wiedzą zachodnią napotyka spore trudności zarówno ze względu na dominację psychoanalizy w interpretacji

58 Wielu badaczy indygennych powołuje się na teorię ugruntowaną jako dobrze oddającą pryncypia metodologii indygenicznej. Ciekawe połączenie konstruktywistycznej teorii ugruntowanej i metod wiedzy rdzennej omawia T.B. Sebeelo, *Methodological Confluence. Weaving Constructivist Grounded Theory (CGT) and Indigenous Research Methods*, „Methodological Innovations” 2024, t. 17, nr 2.

59 C. Bartlett, M. Marshall, A. Marshall, *Two-Eyed Seeing and Other Lessons Learned within a Co-Learning Journey of Bringing together Indigenous and Mainstream Knowledges and Ways of Knowing*, „The Journal of Environmental Studies” 2012, t. 2; A.S. Dawson, E. Toombs, Ch.J. Mushquash, *Indigenous Research Methods*, „International Indigenous Policy Journal” 2017, t. 8, nr 2.

60 Kwestie te omawiają autorzy artykułów opublikowanych w numerze tematycznym „The Australian Journal of Indigenous Education” 2005, t. 34, nr 1: *Thinking Places. Indigenous Humanities and Education*, red. M. Battiste, C. McConaghy.

snów, jak i zeświecczenie nauki oraz egzotyzację wiedzy rdzennej sprowadzanej do pola badań etnograficznych. Shawanda twierdzi jednak, że konsekwentne powoływanie się na tego typu źródła wiedzy doprowadzi do ich akceptacji. Autorka opracowała nawet odpowiadający standardom publikacji naukowych system cytowania (*dream citations*), który powinien zawierać informację, kto odwiedził osobę w śnie, kiedy i gdzie sen nastąpił, przekazane przesłanie oraz formę przekazu. Wśród tych ostatnich Shawanda wymienia rozmowę we śnie (*dream conversation*), odwiedziny we śnie (*dream visitation*), wiadomość senną (*dream message*), sny przedstawiające interpretacje wydarzeń i zjawisk (*dream interpretation*), śnienie na jawie (*daydream*) oraz proroctwo/wizja (*prophecy/vision*). Opis bibliograficzny snu może wyglądać tak: A. Shawanda-ba, *Opowieści Anishinaabe. Rozmowa we śnie*, Sudbury, ON 2015⁶¹.

Niezależnie, ale paralelnie i wychodząc z podobnych przesłanek, także w akademickiej humanistyce (nie od dzisiaj rzecz jasna) traktuje się sny jako źródła wiedzy, jak robi to Barbara Engelking w artykule *Sny jako źródło do badań nad Zagładą*⁶². Z kolei Grzegorz Libor postuluje wprowadzenie nowej subdyscypliny wiedzy – socjologii snów, zauważając, że wzmożone zainteresowanie snami wynika z jednej strony z postępu w naukach o mózgu, a z drugiej z zainteresowania duchowością (w stylu New Age), oraz promowanie tematyki snów przez kulturę popularną i mass media⁶³. W przytoczonym tu przykładzie wspólnych zainteresowań wiedzy indygenicznych oraz nauki i kultury zachodniej liczą się nie tyle różne metody i podejścia do snów, ile to, że sam temat snów uważa się za istotny i uznaje się sny za ważne źródła poznania.

Jednym z głównych elementów badań indygenicznych jest ich rytualizacja i traktowanie w kategoriach ceremonii⁶⁴. Podejście takie reprezentuje Lauren Tynan ze społeczności Trawlwulwuy z kraju Tebrakunna w Australii, która w artykule *Thesis as Kin. Living Relationality with Research* dokonuje

61 A. Shawanda, *Baawaajige. Exploring Dreams as Academic References*, „Turtle Island Journal of Indigenous Health” 2020, t. 1, nr 1, s. 42.

62 B. Engelking, *Sny jako źródło do badań nad Zagładą*, „Zagłada Żydów. Studia i materiały” 2013, nr 9; W. Owczarski, *Sny więźniów obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2020. Por. I. Paperno, *Dreams of Terror. Dreams from Stalinist Russia as a Historical Source*, „Kritika. Explorations in Russian and Eurasian History” 2006, t. 7, nr 4.

63 G. Libor, *O potrzebie socjologii snów słów kilka*, w: *Wielopropblematowość – wybrane aspekty ponowoczesności*, red. G. Libor, M. Michalska, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2014.

64 S. Wilson, *Research is Ceremony. Indigenous Research Methods*, Fernwood Publishing, Black Point, NS 2008. Por. E. Sojka, *Proces badawczy jako ceremonia*, w tym tomie.

„dekolonizacji pracy doktorskiej” i zaprasza badaczy, by potraktowali badania oraz pisanie jak krewnych i rozszerzyli etykę odpowiedzialności relacyjnej (*ethic of relational accountability*) na wszystkie relacje, także na pracę naukową. Autorka opowiada się za praktyką badawczą wykraczającą poza konsumpcyjną reprodukcję wiedzy i zmierzającą ku procesowi opartemu na więzach pokrewieństwa. Jej artykuł to próba troskliwego dbania o wszystkie nasze relacje poprzez życie w procesach relacyjności z badaniami. Jak pisze Tynan:

Koncepcja „pracy naukowej jako krewnej” wywodzi się z aborygeńskiego ontologicznego tłumaczenia angielskiego (oryginalnie łacińskiego) słowa „thesis”, podzielonego na dwie części – „the”, „sis”, gdzie „sis” oznacza skrót od „siostra” jako główny byt. „Praca naukowa jako krewna” może być również przekształcona w grę słów „thesis askin” (praca zadająca pytania), co stanowi prowokację, sugeruje bowiem, że proces tworzenia wiedzy zachodzi razem z pracą naukową, która sama również „pyta” [*asking*] o różne kwestie. Wyobrażenie pracy naukowej jako krewnej nie ogranicza się do pracy doktorskiej; jest to pełna szacunku i pokory odpowiedź na postulaty badaczy, aby w rdzennych paradygmatach badawczych relacyjność znajdowała się w centrum uwagi⁶⁵.

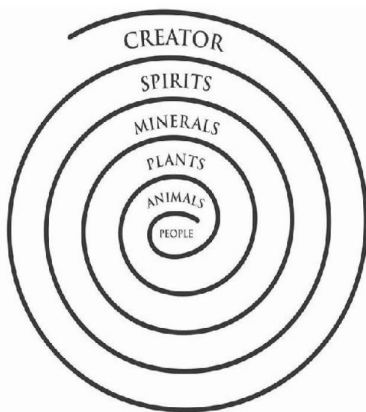
Tynan traktuje zatem swoją tezę doktorską jak siostrę, o którą się trzeba troszczyć i razem z nią się stawać. Relacyjność jest nie tylko impulsem do podjęcia badań (autorka pisze, że „zdecydowała się na doktorat, by wzmocnić relacyjność”), lecz także staje u podstawy badań – wyznacza sposób, w jaki do nich podchodzimy. „Ontologia (relacyjność) jest metodologią” – zaznacza. U tej autorki pojawia się też idea, że teza doktorska jako siostra opiera się na założeniu, iż tworzona wiedza nie jest nowa, ale wyrasta z miejsca i pamięci przodków (*knowledge comes from place*). Przy tym „nie tyle jest ważne, co robimy, ale j a k”. Jak podkreśla, zanim zaczniemy robić badania i zanim dokonamy ontologicznego połączenia i refleksji, najpierw musimy przejść przez etyczny proces poszanowania (*respecting*) wartości, duchów, praw, wiedzy indygennej, którą wnosimy do pracy. „Metodologia jest bowiem zewnętrzną manifestacją naszej aksjologii, ontologii i epistemologii; tego, jak rozumiemy świat, do kogo należymy i jak myślimy”⁶⁶. W tym sensie „teza doktorska jako siostra jest

65 L. Tynan, *Thesis as Kin. Living Relationality with Research*, „AlterNative. An International Journal of Indigenous Peoples” 2020, t. 16, nr 3, s. 163.

66 Tamże, s. 167.

czymś więcej niż metaforą – jest etyką relacji opartych na trosce w świecie, w którym nie ma wyraźnego podziału na badania i rodzinę”⁶⁷. Relacyjna metodologia ma pomóc w odejściu od konsumpcyjnej (re)produkcji wiedzy w stronę budowania relacji pokrewieństwa.

Tom McCallum, noszący imię duchowe White Standing Buffalo, przypomina, że naszym celem powinno być przywrócenie równowagi. Pomóc w tym mogą ceremonie i uczenie się różnych systemów wiedzy, zwłaszcza tych uczących o pielęgnowaniu relacji. Wskazuje na podobieństwo między geometrią fraktalną i spiralą Fibonacciego, która manifestuje złote proporcje do znanej na przykład w społeczności Kri „spiralą zależności” obrazującej relacje pomiędzy stworzeniem. W samym centrum znajduje się człowiek, na kolejnych poziomach zwierzęta, rośliny, minerały, byty duchowe i Stwórca. Jak pisze McCallum, „znajdujemy się w centrum nie dlatego, że jesteśmy najważniejsi, lecz dlatego że jesteśmy najbardziej zależni. Nasze przetrwanie zależy od innych bytów. Te zaś nie potrzebują nas do przetrwania”⁶⁸.



Ryc. Hierarcha zależności (za: T. McCallum, *Listening to the Trees*, s. 208)

67 Tamże. Por. K. Czuy, M. Hogarth, *Circling the Square. Indigenizing the Dissertation*, „Emerging Perspectives. Interdisciplinary Graduate Research in Education and Psychology” 2019, t. 3, nr 1.

68 T. McCallum, *Listening to the Trees*, w: *Indigenous Sustainable Wisdom. First-Nation Know-How for Global Flourishing*, red. D. Narvaez i in., Peter Lang, New York 2019, s. 207. Por. *Nasze światy prowadzą wojnę Ailton Krenaki i Maurício Meirelles*, przeł. A. Kalewska, Zachęta – Narodowa Galeria Sztuki, Warszawa 2021, <https://zacheta.art.pl/pl/mediateka-i-publikacje/nasze-swiaty-prowadza-wojne> (21.12.2024).

Humanistyka indygeniczna a badania lokalności w Polsce

W przypadku Polski (i ogólnie Europy Środkowo-Wschodniej) humanistyka indygeniczna rezonuje między innymi w nowym regionalizmie, zainteresowaniu kulturami lokalnymi („nowa lokalność”), chłopstwem (zwrot ludowy), artystami ludowymi oraz „twórczością niepozorną” (by posłużyć się określeniem Ingi Iwasów), pisarzami i poetami regionalnymi, których status i rola w kształtowaniu kultury i wiedzy zorientowanej na przyszłość zyskują nowe znaczenie w kontekście indygenizacji przyszłości, dekolonizacji wiedzy i edukacji oraz działań na rzecz sprawiedliwości epistemicznej. Rozpatrywanie zagadnień tożsamości, trudnej przeszłości, dziedzictwa i pamięci z perspektywy miejsc jest charakterystyczne także dla europejskiej i polskiej humanistyki ostatnich lat⁶⁹. Podobnie jak w specyficznym rozumieniu indygeniczności proponowanym przez Wildcata, tak i tutaj chodzi nie o bycie pierwszym w danym miejscu, ale o „pamięć miejsca”⁷⁰, o próbę tworzenia chronotopowej relacji z miejscem, które dla jego mieszkańców (często przesiedlonych czy/i wysiedlonych), nie jest „ich”⁷¹. W tym kontekście na przykład nowe narracje różnych przesiedleń (i zasiedleń) przejawiają wiele podobieństw z różnymi motywami humanistyki indygenicznej powstałej w innych celach i dla ludności mieszkającej w przewadze poza Europą.

W naszym rejonie świata procesy reindygenizacji można odnieść do społeczności, które doświadczyły marginalizacji czy akulturacji, takich jak Kaszubi, Łemkowie czy Ślązacy. Przejawiają się one między innymi w działaniach oddolnych i lokalnych nastawionych na zachowanie oraz rozwój kultur i języków różnych grup etnicznych. Spośród bardzo wielu inicjatyw można wspomnieć o działaniach Stowarzyszenia Dziedzictwa Pomorza im. Bogusława X i Rady Rodzin Trzebiatowskich. Skupiają się one na podtrzymywaniu

69 Bardzo podobnie do rozważań badaczy rdzennych na temat miejsca brzmią rodzime refleksje Marii i Ilony Copik. Zob. *Pedagogika miejsca*, red. M. Mendel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2006; I. Copik, *Pedagogika miejsca – kultura lokalna a kształtowanie tożsamości współczesnego człowieka*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie” 2013, t. 22.

70 Zob. M. Czermińska, *Tożsamość kształtowana w pamięci miejsca*, „Ruch Literacki” 2013, t. 55, z. 6.

71 A. Czyżak, *Pamięć zbiorowa a tożsamość miejsc. Przypadek Pomorza Zachodniego*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2024, t. 24; „Ziemia Odzyskane”. W poszukiwaniu nowych narracji, red. E. Kledzik, M. Michalski, M. Praczyk, Instytut Historii UAM, Poznań 2019; M. Praczyk, *Pamięć środowiskowa we wspomnieniach osadników na „Ziemiach Odzyskanych”*, Wydawnictwo Instytutu Historii UAM, Poznań 2018; B. Halicka, *Polski Dzik Zachód. Przymusowe migracje i kulturowe oswojanie Nadodrza 1945-1948*, Universitas, Kraków 2015.

i rozwoju kaszubskiej kultury oraz dziedzictwa rodowego Trzebiatowskich, co obejmuje organizowanie (od 2000 r.) zjazdów rodzinnych, wydarzeń kulturalnych, projektów edukacyjnych i artystycznych, a także rewitalizację miejsc historycznych. Nastawione są one na rozwój kaszubskiej świadomości i kultury, nie zamykając się tylko w kultywowaniu tego, co minione⁷².

Literaturą regionalną, „prozą korzenną” i dekolonizacją prowincji interesuje się na przykład Katarzyna Szkaradnik, która zwraca się ku historii lokalnej, pisząc o twórczości Jana Szczepańskiego, Józefa Pilcha i Jana Wantuły, by przez pryzmat ich (auto)biografii ukazać przepracowywanie przeszłości, problemów tożsamościowych czy inkulturacji. Przeprowadzone przez autorkę analizy „literatury korzennej” dotyczące kwestii relacji pomiędzy naturą i kulturą, zakorzenienia i „ugruntowania” oraz stosowane do analiz figury drzewa i metafory wegetacyjne dostarczają narzędzi interpretacyjnych do badań tego typu literatury⁷³. Studia tego rodzaju neutralizują matrycę narracji narodowych, zwracając się ku specyfice lokalnych doświadczeń, tradycji i praktyk oraz pokazując je od wewnątrz.

Tematy humanistyki indygenicznej rezonują również w rozważaniach na temat rozwoju obszarów wiejskich. Na przykład Tomasz Adamski i Krzysztof Gorlach w tekście *Koncepcja rozwoju neo-endogennego, czyli renesans znaczenia wiedzy lokalnej* zwracają uwagę, że europejskie strategie rozwoju zrównoważonego nawiązują do neoendogennego mechanizmu rozwojowego, który opiera się na współrzędności i partnerskiej współpracy pomiędzy działaczami lokalnymi/regionalnymi i państwem oraz organizacjami międzynarodowymi, a także na trzech rodzajach wiedzy: naukowej, menadżerskiej i lokalnej. Ten model rozwoju dowartościowuje zatem wiedze lokalne, które są „strategicznym zasobem” i okazują się istotne zarówno w tworzeniu

zrównoważonego systemu zarządzania gruntami na obszarach wiejskich, jak i do skutecznego budowania społeczeństwa obywatelskiego na wsi

72 W 2024 r. został uruchomiony projekt poświęcony współczesnej sztuce tworzonej przez Kaszubów i twórców czerpiących z dziedzictwa kaszubskiego, pt. „Modern Art”. Ten cykl wystaw, koncertów, plenerów ma pokazać, że kultura kaszubska oprócz folkloru ma również sztukę profesjonalną i nowoczesną; Stowarzyszenie Dziedzictwa Pomorza im. Bogusława X, <https://trzebiatowscy.eu/stowarzyszenie-dziedzictwa-pomorza-im-boguslaw-x/> (21.12.2024). Dziękuję Pani Barbarze Jutrzence-Trzebiatowskiej za udostępnienie informacji na temat działań Stowarzyszenia i Rady Rodzin Trzebiatowskich.

73 K. Szkaradnik, *Historia jako narracja i doświadczenie w tekstach Jana Szczepańskiego, Józefa Pilcha i Jana Wantuły*, Universitas, Kraków 2021.

oraz do ochrony środowiska naturalnego i bioróżnorodności. Jawi się ona również jako znaczący wkład w rozwój nierolniczej gospodarki na terenach wiejskich i produkcji „regionalnej” żywności. Czerpać z wiedzy lokalnej można w końcu także przy planowaniu ogólnie rozumianej strategii zrównoważonego zarządzania zasobami⁷⁴.

Integracja różnych rodzajów wiedzy w ramach modelu neoendogenego odzwierciedla kluczowe idee humanistyki indygenicznej, promując podejście łączące tradycyjne i nowoczesne formy wiedzy w celu osiągnięcia zrównoważonego i inkluzywnego rozwoju.

W polskich badaniach metodologie indygeniczne traktowane są jako element „emancypacyjnego paradygmatu badań jakościowych” – jak o tym pisze Justyna Pilarska. Ma on zainspirować refleksję na temat włączania lokalnych epistemologii do badań w celu uprawomocnienia mniejszości narodowych lub innych marginalizowanych grup⁷⁵. Badaczka ta uważa, że indygeniczne podejście do badań „warto uczynić postulatem, a zarazem głosem w dyskusji nad badaniami w przestrzeni międzykulturowej”⁷⁶. W podobnym tonie wypowiada się Ewa Bał, wskazując na wagę badań prowadzonych nad lokalnymi praktykami wiedzytwórczymi oraz „performowania lokalności” w kontekście emancypowania się języków regionalnych i ogólnego odrodzenia lokalności⁷⁷. Z kolei Dariusz Kubinowski zastanawia się, czy łączący teorię krytyczną oraz paradygmat konstruktywistyczny i partycypacyjny zaproponowany przez Bagele Chilisa model postkolonialno-autochtoniczny może być zastosowany do badań wielokulturowości w Polsce, i omawia ten problem na przykładzie kultury Romów⁷⁸.

74 T. Adamski, K. Górlach, *Koncepcja rozwoju neo-endogenego, czyli renesans znaczenia wiedzy lokalnej*, w: *Socjologia jako służba społeczna. Pamięci Władysława Kwaśniewicza*, red. K. Górlach, M. Niezgodna, Z. Seręga, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007.

75 J. Pilarska, *Metody indygeniczne w kontekście badań wrażliwych kulturowo*, „Multicultural Studies” 2018, nr 1. Por. K. Konecki, *Kreatywność w badaniach jakościowych. Pomiędzy procedurami a intuicją*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2019, t. 15, nr 3.

76 J. Pilarska, *Perspektywa indygeniczna w badaniach środowisk zróżnicowanych kulturowo – ku metodologicznej wrażliwości kulturowej*, „Pogranicze. Studia społeczne” 2015, t. 25, s. 231.

77 E. Bał, *Od poddaństwa do poznawczej suwerenności. Perspektywy badań współczesnych praktyk wiedzytwórczych kultur lokalnych*, „Didaskalia. Gazeta teatralna” 2021, nr 166. Por. też, *Performowanie lokalności*, w: *Teatr historii lokalnych w Europie Środkowej*, red. E. Wąchocka, D. Fox, A. Głowacka. Wydawnictwo UŚ, Katowice 2015.

78 D. Kubinowski, *Postkolonialno-autochtoniczny paradygmat badań społecznych nad wielokulturowością w perspektywie pedagogicznej*, „Pogranicze. Studia społeczne” 2015, t. 25.

Również w edukacji obserwuje się zwrot ku lokalności przejawiający się w afirmowaniu kultury oddolnej, tradycji żywej i ważnej dla danej społeczności, między innymi w kontekście neutralizowania zarówno „skostniałej edukacji formalnej”, jak i wpływów odgórnie prowadzonych różnych polityk historycznych⁷⁹. Ciekawy przykład badań, które (nieintencjonalnie) przyczyniają się do „synchronizowania” wiedzy rdzennych z zachodnimi stanowi projekt „pedagogiki nieantropocentrycznej” (i dydaktyki multigatunkowej) Maksymiliana Chutorąńskiego. Autor proponuje odejście od tradycyjnego antropocentrycznego rozumienia edukacji jako działań skoncentrowanych wyłącznie na człowieku i zajęcie stanowiska inkluzywnego, uwzględniającego byty pozaludzkie (np. zwierzęta, przedmioty, środowisko) jako uczestników i współtwórców procesów edukacyjnych. Chutorąński deklaruje:

to nie krytyka antropocentryzmu jest moim celem, ale możliwość utrzymania/porzucenia Pierwszej Zasady: „Będziesz oddzielał ludzi od nie ludzi!”. W tym celu ważne dla mnie jest pojęcie osoby, którym można by zastąpić pojęcie człowieka jako jedyne do wycho(wy)wania⁸⁰.

Perspektywy na przyszłość

W multikulturowym i wielonaturalnym świecie przyszłości humanistyka indygeniczna może odegrać ważną rolę i stanowić istotną część wyłaniającej się holistycznej, transdziedzinowej i zintegrowanej wiedzy. Daje też podstawy do budowania międzybytowych modeli wiedzy, w których zarówno ludzie, jak i zwierzęta, rośliny, rzeki, duchy i różne formy AI będą traktowane jako równoprawne podmioty tworzące wiedzę. W istocie kluczem są tu problemy komunikacji, co ułatwi rozwój technologii. Dużą wartość widzę także w dyskusji na temat sztucznej mądrości, która korzysta z wiedzy indygenicznych, przekraczając antropocentryczne, eurocentryczne i sekularne ograniczenia nauki zachodniej. Humanistyka indygeniczna buduje w istocie inną świadomość, opartą na relacyjności i współzależności, otwierając się

79 M. Derejczyk, A. Kurpiel, *Edukacja regionalna obok głównego nurtu – bliżej źródeł i wiedzy lokalnej. Przykłady działań na Dolnym Śląsku*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 2020, t. 59. Zob. D. Porczyński i in., *Edukacja regionalna? Edukacja lokalna? Wiedze lokalne? Wiedze regionalne?*, „Literatura Ludowa” 2024, t. 68, nr 1/2.

80 M. Chutorąński, *Nie(tylko)ludzkie wymiary edukacji. W stronę pedagogiki nieantropocentrycznej*, Wydawnictwo Naukowe US, Szczecin 2020, s. 73. Zob. tenże, *Neantropocentryczna pedagogiczność lasu*, „Forum Pedagogiczne” 2022, t. 12, nr 2.

również na realia życia w przestrzeni kosmicznej. Stąpając jednak bardziej po ziemi, może ona ułatwić opracowanie i promowanie strategii regeneracji ekosystemów, traktując działania ludności indygenicznej jako dla nich prototypowe.

W kontekście Europy Środkowo-Wschodniej oferowane w jej ramach podejścia, takie jak myślenie przestrzenne i wiedza oparta na miejscu, studia międzygatunkowego pokrewieństwa czy analizy ekosemiotyczne, pozwalają na tworzenie przyszłościowych narracji dotyczących lokalnych kultur mniejszości etnicznych, przygranicznych i migracyjnych. Reindygenizacja wiedzy polega w tym wypadku na odzyskiwaniu, docenieniu i przywracaniu lokalnych wiedz i sposobów poznania oraz na korzystaniu z lokalnych doświadczeń i wiedzy praktycznej w akademickich badaniach humanistycznych. Z kolei ekologiczne podejście do wiedzy, epistemiczna różnorodność oraz oparta na idei wzajemności etyka odpowiedzialności wspiera zrównoważony rozwój wiedzy.

Nie można jednak zapomnieć o zagrożeniach płynących z możliwego nadużywania i niewłaściwego wykorzystania idei zawartych w humanistyce indygenicznej. Należą do nich na przykład romantyzacja wiedz lokalnych i indygenicznych oraz idealizowanie miejscowych praktyk lub ignorowanie szerszych czynników strukturalnych kształtujących lokalną rzeczywistość. Ponadto ujmowanie wiedz indygenicznych/lokalnych w kategoriach opozycji pomiędzy „złą” i skażoną racjonalizmem, sekularyzmem, ideologią postępu i obiektywizmu euronauką a „dobrą”, „czystą” wiedzą indygeniczną podsyca negatywne tendencje podważania autorytetu wiedzy naukowej i otwiera przestrzeń do nieuprawnionych spekulacji, a także egzotyzuje i esencjalizuje wiedze lokalne i indygeniczne. Przede wszystkim wspieranie praw lokalnych społeczności może prowadzić do separatyzmów. Znane są także efekty promowania w naszej części Europy idei zakorzenionych w lokalności, wspólnotach etnicznych, bliskich relacjach z ziemią, ekologii i neopogaństwie. Stały się one podstawą ideologii „ziemi i krwi” (*Blut und Boden*), rasistowskich i ksenofobicznych działań prowadzących do ludobójstwa. Również obecnie mogą one zostać wykorzystane w podobnych celach, a także w populistycznych dyskursach i do instrumentalnego traktowania społeczności lokalnych/indygenicznych pod hasłem ochrony ich dziedzictwa w celu zdobycia i utrzymania władzy. Z kolei odwołania do duchowości, rdzennej tradycji i religii inspirują ruchy neopogańskie, co często skutkuje mitologizacją przeszłości, uproszczonym i zafałszowanym jej obrazem. W najlepszym razie efektem tego typu myślenia jest komercjalizacja symboli i rytuałów społeczności

rdzennych i lokalnych, w najgorszym stać się może elementem wspierającym ruchy nacjonalistyczne, co grozi eskalacją przemocy.

Zawsze krytyczne podejście do wiedzy i świadomość wymienionych wyżej zagrożeń powinny utrzymać zainteresowanych humanistyką indygeniczną w stanie czujności badawczej, przy jednoczesnym promowaniu w Polsce indygenicznego (lokalnego) podejścia do badań oraz dyskusji na temat potencjału wiedzy indygenicznych i lokalnych, które są moim zdaniem jednym z najbardziej obiecujących kierunków przyszłościowego tworzenia wiedzy.

Aneks

Uwagi o problemach dekolonizacji języka

Podczas przygotowywania artykułów, w tym tłumaczeń, do tomu o humanistyce indygenicznej natknęliśmy się z Eugenią Sojką na wiele problemów dotyczących przekładu terminów noszących piętno dziedzictwa kolonializmu. Naszym zamiarem było postępowanie zgodne z zachodzącymi procesami dekolonizacji języka, co przejawia się między innymi w unikaniu określeń uważanych przez społeczności rdzenne za obraźliwe, takich jak Indianie⁸¹, oraz w stosowaniu wielkich liter w określeniach typu *Indigenous People*, *Native Americans* czy *Traditional Knowledge* i *Elders*. Staraliśmy się też unikać sformułowań w rodzaju „ludy tubylcze” i zastępować je terminami: społeczności lub grupy rdzenne/indygenne/indygeniczne, zdając sobie sprawę, że termin „rdzenny Amerykanin” jest coraz bardziej kwestionowany przez ludność tego pochodzenia. Obecnie rekomenduje się stosowanie nazw konkretnych grup rdzennych mieszkańców w ich własnych językach zgodnie z zaleceniami przedstawicieli tych społeczności. Na przykład jeżeli chodzi o ludność Kri w Kanadzie, to nazwa Kri (*Cree*) jest uznawana za kolonialny – wywodzi się z francuskiego tłumaczenia (Kristineaux, Kiristinous, Kilistinous) nazwy Ojibway Kinistino. Właściwym terminem w języku Kri z Wielkich Równin (*Plains Cree*) jest *nêhiyawak*⁸². Zgadzałyśmy się, że jeśli to możliwe, należy używać nazw własnych danych ludności rdzennych (w zapisie przez nich

81 A. Angulo Martinez, *Rdzenni, czyli jacy?*, Polska Akcja Humanitarna, https://www.pah.org.pl/rdzenniczyliejacy/?enable_cookies=all&enable_cookies=all (19.12.2024) oraz tenże, *Kłopot ze słowem „Indianin”*, https://www.pah.org.pl/kłopot-ze-slowem-indianin/?enable_cookies=all&enable_cookies=all (19.12.2024). Por. M. Krysińska-Kałużna, „Indianin” w świetle prawa, „Ameryka Łacińska” 2013, t. 1 (79).

82 Por. *Indianin czy Indigena?*, Słownik Języka Polskiego PWN, <https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/Indianin-czy-Indigena;18955.html> (19.12.2024).

preferowanym) oraz ogólnie w przypadku Stanów Zjednoczonych mówić o rdzennych mieszkańcach Ameryki Północnej, a Kanady – o Pierwszych Narodach (*First Nations*).

Kwestia ta wywołała wiele dyskusji z autorami i tłumaczami. Na przykład antropolog Tarzycjusz Buliński sugerował unikanie określenia „indygeniczny”. Optował też za stosowaniem określenia „lud” i uznawał termin „ludy rdzenne Ameryki” za neutralny. Argumentował też, że w Polsce funkcjonuje ważne antropologiczne czasopismo „Lud”, istnieje także Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, zasadna jest zatem „praktyka oczyszczania tego słowa z niewłaściwych skojarzeń poprzez umieszczanie go w kontekstach niesugerujących egzotyzyacji, folkloryzacji czy prymitywizmu, zamiast unikania jego używania”⁸³. Tego samego zdania był antropolog indianista Bartosz Hlebowicz, który w podobnym tonie wielokrotnie wypowiadał się na temat terminologii⁸⁴. Z kolei językoznawczyni Jolanta Tambor, która była nieoceanioną konsultantką terminów używanych w tekstach opublikowanych w tym tomie, wskazywała, że słowa „tubylec” i „tubylczy” są pojęciami z dyskursu kolonialnego i często stanowią synonim słowa „dzikus”. Słowo „lud” z kolei kojarzy się między innymi z niższym poziomem, egzotyczną prymitywnością, czego przykładem są „ludy Afryki”. Jak napisała w jednym z e-maili, „lud” się „spejoratywizował, sprymitywizował i skolonializował”⁸⁵.

Jako historyk byłam wrażliwa na językowe anachronizmy, to znaczy uważałam, że kiedy Vine Deloria Jr. pisał w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych o *American Indian* i *Indians*, to miał na myśli Indian, a nie ludność rdzenną, do czego trudno mi było przekonać Małgorzatę Sugierę tłumaczącą artykuł Daniela R. Wildcata. W zamieszczonym w tym tomie tekście Eduarda Viveirosa de Castro zaproponowałam tłumaczenie tytułowego określenia „Indigène” jako „Indygena”, kierując się zarówno historyczną

83 T. Buliński, „Humanistyka indygeniczna. Terminologia”, wiadomość do Ewy Domańskiej z 29 września 2024 r. (autoryzowana).

84 B. Hlebowicz, *Algonkini, Kikapowie, Ute i inni. O nazywaniu grup tubylczych Ameryki Północnej w polskojęzycznej literaturze naukowej i popularnonaukowej*, „Lud” 2015, t. 99; *Jak (nie) pisać o Siuksach. Kilka praktycznych uwag*, „Wyspa Żółwia” 2018, nr 2, s. 916. Szczególnie godna polecenia i pomocna jest publikacja *Dylematy tłumaczenia literatury tubylczej Ameryki Północnej*, 2024, https://amerykaindianska.pl/wp-content/uploads/2024/01/MiNA_Debata_Tlumaczy_OPRACOWANIE_20232024.pdf (19.12.2024).

85 J. Tambor, „Konsultacja językoznawcza”, wiadomość do Eugenii Sojki z 5 września 2024 r. (autoryzowana). Por. G. Younging, *Elements of Indigenous Style. A Guide for Writing By and About Indigenous Peoples*, Brush Education, Edmonton, AB 2018.

tradycją indygenatu w Rzeczypospolitej szlacheckiej, jak i wydawanym w Polsce pismem „Indigena. Przyszłość i współczesność tubylczych kultur amerykańskich”.

Zdając sobie sprawę z mankamentów stosowanej terminologii i związanych z nią kontrowersji, mam nadzieję, że proponowane w tomie *Humanistyka indygeniczna* rozważania przyczynią się do tworzenia języka niedyskryminującego i równościowego, który stoi u podstaw budowania inkluzywnej, nie tylko indygenicznej, humanistyki⁸⁶.

86 Warto się zastanowić w kontekście humanistyki indygenicznej, które określenia używane wobec mniejszości etnicznych w Polsce (jako ludności rdzennej, tubylczej, autochtonicznej, tutejszej itd.) działają na rzecz ich lokalnej kultury, wiedzy i języka. Na przykład w artykule *Narodotwórcza rola XIX-wiecznego piśmiennictwa tworzonego i upowszechnianego przez polskojęzycznych Górnioślązaków* Krystyna Kossakowska-Jarosz pisze, że polskojęzyczni Górnioślązacy to „rdzenni mieszkańcy regionu, którzy się tu urodzili, wychowali, [...] pielęgnowali śląską tradycję i obyczaje, tutejszy system wartości oraz język”. W angielskim abstrakcie artykułu mówi się o polskojęzycznych pisarzach działających na Górnym Śląsku, którzy starali się „to work out the indigenous voice of the region” („Studia Śląskie” 2024, t. 94, s. 63 i 93, podkr. E.D.).

Abstract

Ewa Domańska

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ

Indigenous Humanities

The article invites critical reflection on the integration of Indigenous Humanities into research on minority and local cultures, seeking to define its status and role within scholarship. It presents Indigenous Humanities as a transcultural field of inquiry that bridges Indigenous and local knowledges and ways of knowing with a critical approach to Western Eurocentric science and its methods of research. The author highlights the potential of Indigenous Humanities to challenge the anthropocentric nature of knowledge by incorporating an Indigenous perspective based on kincentric understandings of the relationships between human and non-human beings. Various methods of Indigenous ways of knowing are discussed in relation to their alignment with post-qualitative methods of research. The author highlights the capacity of Indigenous Humanities to enrich Polish local and regional studies, while critically addressing the dangers of instrumentalizing and nationalizing local knowledges, which may entangle them with nationalist ideologies and undermine their critical potential.

Keywords

Indigenous humanities, Indigenous knowledges, local knowledges, indigenization, decolonization, Indigenous methodology