
„Wampiryczny projekt”. Biotechnologie, biokolonializm i indygeniczne systemy wiedzy w poezji Heid E. Erdrich

Joanna Ziarkowska

TEKSTY DRUGIE 2024, NR 6, S. 66–90

DOI: 10.18318/td.2024.6.4 | ORCID: 0000-0002-5110-4104

W artykule analizuję wybrane wiersze odzibwejskiej¹ poetki Heid E. Erdrich w kontekście dyskusji na temat postrzegania indygeniczných systemów wiedzy przez badaczy reprezentujących zachodni model rozumienia i uprawiania nauki. Twórczość Erdrich zwraca uwagę na tendencje w anglo-amerykańskiej tradycji do odrzucania wiedzy tubylców jako zbioru wierzeń kulturowych i religijnych, które nie są oparte na racjonalnym myśleniu. Co ważniejsze, zasady postrzegania świata i zawartych w nich relacji są często przez naukowców ignorowane, nawet w sytuacjach gdy projekt jest realizowany w rdzennych społecznościach. Erdrich interesuje się szczególnie biokolonializmem, czyli współczesną formą wyzysku kolonialnego nastawionego na pozyskiwanie informacji z tkanek ludzkich. Biokolonializm staje się

Joanna Ziarkowska – dr hab., jest adiunktem w Instytucie Anglistyki UW oraz autorką *Indigenous Bodies, Cells, and Genes. Biomedicalization and Embodied Resistance in Native American Literature* (Routledge 2021) i wielu artykułów i rozdziałów książkowych na temat indygenicznej literatury w Stanach Zjednoczonych. Interesuje się humanistyką medyczną oraz studiami nad nauką i technologią. Kontakt: j.ziarkowska@uw.edu.pl.

1 Odzibwejowie (również Odzibwa; ang. Ojibwa, Ojibwe, Ojibway, Chippewa) to indygenna ludność zamieszkująca Kanadę i Stany Zjednoczone, będąca częścią większej grupy etnicznej znanej jako Anishinaabeg; zob. G. Vizenor, *The People Named the Chippewa. Narrative Histories*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984.

możliwy dzięki rozwojowi biotechnologii, co umożliwiła szczegółowe badania DNA. Poezja Erdrich ukazuje skalę krzywd wyrządzonych przez odrzucanie indygenicznego wiedzy, zgodnie z którą świat jest postrzegany jako siatka powiązań między żywymi organizmami i materią nieożywioną. Erdrich angażuje się w dyskusję o roli biotechnologii w tworzeniu biokolonializmu jako osoba interesująca się nowoczesnymi technologiami i rozumiejąca implikacje ich entuzjastycznego przyjęcia w popularnym dyskursie kultury. Dlatego właśnie jej krytyka nie opiera się na przedstawieniu obu systemów wiedzy jako niekompatybilnych, ale raczej uwrażliwieniu czytelników na skalę problemu wynikającego z paternalistycznego podejścia do indygenicznego nauki.

Artykuł podzielony jest na trzy części. W pierwszej wyjaśniam pojęcie biokolonializmu i pokazuję, jak paląca jest to kwestia dla rdzennych społeczności nie tylko w kontekście naukowym, lecz także politycznym i kulturowym. Przybliżyłam też słynny przypadek Hawasupajów² i ich (niefortunnej) współpracy z naukowcami z Arizona State University (Uniwersytet Stanowy w Arizonie, ASU) w Stanach Zjednoczonych jako przykład biokolonializmu. W części drugiej zestawiam indygeniczny i zachodni modele nauki, aby pokazać, jak odmiennie definiują one cele badawcze i sposoby ich osiągnięcia. Omawiam współczesne biotechnologie oparte na genetyce i genomice, które dały początek takiej dyscyplinie jak genetyka populacyjna i produktom typu domowe testy genetyczne. W części tej wyjaśniam, jak zachodnie rozumienie tożsamości kulturowej opartej na genetyce stoi w sprzeczności z indygenicznymi formami postrzegania kultury i społeczności. Wreszcie w trzeciej części przedstawiam odczytanie wybranych wierszy Erdrich jako przykładu literackiej odpowiedzi na zamieszczone tutaj pytania i problemy.

Biokolonializm i Hawasupajowie z Wielkiego Kanionu

W Science, Colonialism, and Indigenous People Laurelyn Whitt postrzega biokolonializm jako formę kolonializmu ekstrakcyjnego, czyli kontynuację kolonializmu, jaki znamy z czasów „wielkich odkryć geograficznych” i zasiedlania „nowo odkrytych”³ ziem przez osadników z Europy. Biokolonializm jest jedną

2 Hawasupajowie zamieszkują część Wielkiego Kanionu w Arizonie. Więcej informacji o tej społeczności znajduje się w dalszej części artykułu; zob. też S. Hirst, *I Am the Grand Canyon. The Story of the Havasupai People*, Grand Canyon Association, Grand Canyon, AZ 2006.

3 Świadomie używam tutaj cudzysłowu, aby zaznaczyć, iż z perspektywy rdzennych ludów ziemi te nie zostały odkryte, ale były od wieków zamieszkiwane.

z odmian neokolonializmu, relacji dominacji i ucisku między narodami i społecznościami, w której jedno lub więcej państw utrzymuje władzę nad innym państwem za pomocą różnych środków, innych niż bezpośrednia kontrola rządowa. W kontekście współczesnej globalizacji i międzynarodowych korporacji grupa dominująca coraz częściej obejmuje więcej niż jedno państwo⁴.

Biokolonializm jest ściśle powiązany z zachodnim modelem wytwarzania wiedzy oraz według założeń globalnego kapitalizmu transformacją tej wiedzy w produkty, które mogą podlegać zasadom gospodarki rynkowej. Jak zauważają Jennifer A. Hamilton, Banu Subramaniam i Angela Willey, związek między kolonializmem w ogóle i zachodnim modelem wiedzy jest fundamentalny dla zrozumienia ideologicznych aspektów wyzysku kolonialnego. Autorzy ci piszą:

Nauka jest integralną częścią kolonializmu. Nauka to więcej niż tylko instrumentalne rozszerzenie władzy kolonialnej. Nauka i kolonizacja są współwystępujące, współtworzone i współprodukowane; nie można zrozumieć nauki bez kolonializmu ani kolonializmu bez nauki⁵.

Biokolonializm ma zasięg globalny i dlatego jego wykonawcami niekoniecznie są narody, ale raczej instytucje i korporacje, wytwarzające wiedzę biotechnologiczną i gotowe na obrót nią i jej sprzedaż.

W podobnym tonie wypowiadają się Debra Harry, Stephanie Howard i Brett Lee Shelton, pisząc o biokolonializmie jako głównym zagrożeniu dla ludności indygenicznej. W podręczniku adresowanym do rdzennych społeczności i narodów, o wiele mówiącym tytule *Indigenous People, Genes and Genetics. What Indigenous People Should Know About Biocolonialism* (Indygeniczne ludy, geny i genetyka. Co indygeniczne społeczności powinny wiedzieć o biokolonializmie), autorzy przyznają, że biokolonializm jako nowa forma kolonializmu wtargnęła do życia społeczeństw w wielu krajach. Podkreślają,

4 L. Whitt, *Science, Colonialism, and Indigenous Peoples. The Cultural Politics of Law and Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 20. Wszystkie cytaty ze źródeł anglojęzycznych w moim tłumaczeniu.

5 J.A. Hamilton, B. Subramaniam, A. Willey, *What Indians and Indians Can Teach Us about Colonization. Feminist Science and Technology Studies, Epistemological Imperialism, and the Politics of Difference*, „Feminist Studies” 2017, t. 43, nr 3, s. 613.

że konieczny jest odpowiednio opracowany program edukacyjny, aby przygotować indygeniczne narody do odpierania praktyk, które zagrażają tradycyjnej wiedzy, kulturze i stylom życia⁶. Istotnie, Harry, Howard i Shelton zwracają uwagę na powiązanie użycia biotechnologii w badaniach skoncentrowanych na rdzennych społecznościach z istotnymi aspektami ich kultur i możliwościami ich praktykowania. Sprawa Indian Hawasupajów z początku XXI wieku doskonale obrazuje te zależności.

Hawasupajowie zamieszkują dolne części Wielkiego Kanionu w środkowo-północnej Arizonie. Przed przybyciem osadników z Europy prowadzili osiadły tryb życia. W miesiącach letnich zaludniali Cataract Cañon i zajmowali się rolnictwem. Uprawiali kukurydzę, fasolę, melony, słoneczniki oraz tytoń. Dieta roślinna uzupełniana była mięsem pochodzącym z polowania. Zimą przenosili się na wyżej położone obszary bliżej krawędzi Wielkiego Kanionu. Pierwsze kontakty z hiszpańskimi osadnikami sięgają XVII wieku, a pierwszym misjonarzem, który dotarł do społeczności w 1776 roku, był franciszkański zakonnik ojciec Francisco Garcés. Obecnie Hawasupajowie dalej zamieszkują część kanionu, który znajduje się na terenie rezerwatu założonego w 1880 roku⁷. Ze względu na położenie ich osad około 900 metrów poniżej linii Wielkiego Kanionu przez długi czas, szczególnie w pierwszej połowie XX wieku, ich kontakty z innymi społecznościami były znacząco ograniczone. Ów brak genetycznej różnorodności sprawił, że przedstawiciele narodu Hawasupajów przyciągnęli zainteresowanie naukowców zajmujących się genetyką populacyjną, czyli analizą zmienności genetycznej w populacjach, co z kolei pozwala na badanie historii ludzkich migracji.

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku genetycy z Arizona State University zwrócili się do Hawasupajów z prośbą o udostępnienie im próbek krwi do analizy. Planowane badania miały pomóc wytłumaczyć wysoki odsetek chorych na cukrzycę wśród członków plemienia. Miała to więc być współpraca oparta na obopólnych korzyściach: naukowcy mieli okazję zbadać genetyczne uwarunkowania cukrzycy, a Hawasupajowie mieli otrzymać pomoc i wskazówki dotyczące leczenia chorych i profilaktyki cukrzycy w społeczności. Aby

6 D. Harry, S. Howard, B. Lee Shelton, *Indigenous Peoples, Genes and Genetics. What Indigenous People Should Know about Biocolonialism*, „Indigenous Peoples Council on Biocolonialism” 2000, http://www.ipcb.org/pdf_files/ipgg.pdf (15.06.2024).

7 C. Waldman, *Encyclopedia of Native American Tribes*, Checkmark Books, New York 2006, s. 102-103; *Havasupai Habitat. A.F. Whiting's Ethnography of a Traditional Indian Culture*, red. S.A. Weber, P.D. Seaman, University of Arizona Press, Tucson 1985, s. 3-15.

ułatwić proces pobierania próbek, do projektu zatrudniono Johna Martina, antropologa, który przez lata współpracował ze społecznością i zdobył jej zaufanie. Niestety, wbrew pierwotnym zamierzeniom zespołowi ASU nie udało się wyizolować genu odpowiedzialnego za cukrzycę i badania przeprowadzono. Gdy w 2002 roku projekt wznowiono pod przewodnictwem innego naukowca, Hawasupajowie zaprotestowali przeciw kolejnemu użyciu próbek krwi bez ich zgody. Wyszło też na jaw, że ich krew była używana do badań nad genetycznymi uwarunkowaniami schizofrenii oraz historią ludzkich migracji na przestrzeni dziejów⁸. Co więcej, stworzone z krwi Hawasupejów linie komórkowe udostępniano innym badaczom spoza ASU, ponownie bez wiedzy i zgody społeczności. Oburzeni postępowaniem naukowców Hawasupajowie postanowili pozwać ASU. Po długiej batalii sądowej 10 kwietnia 2010 roku Zarząd Regentów Arizony rozstrzygnął sprawę poza sądem, przyznając członkom plemienia Hawasupajów odszkodowanie w wysokości 700 tysięcy dolarów, co stanowiło ułamek sumy żądanej przez plemię. Ugoda zawierała również wytyczne dotyczące dalszej współpracy z naukowcami oraz zwrotu próbek krwi⁹.

Opisane tutaj zdarzenie wykracza poza ramy etyki naukowej i medycznej oraz związanej z nimi konieczność pozyskania zgody osób objętych badaniem, choć oczywiście stanowi to ważną kwestię. Problem jest bardziej złożony, gdyż ilustruje zetknięcie się dwóch różnych systemów wartości i postrzegania, czym jest wiedza, kto jest upoważniony do jej wytworzenia i rozprzestrzeniania. Po pierwsze, Hawasupajowie nie wyrazili zgody na badania nad schizofrenią, gdyż w ich społeczności jest to temat tabu. Po drugie, w ich kulturze i w wielu innych indygenicznych kulturach krew traktuje się jako integralną część ciała w sensie fizycznym i duchowym, dlatego nie może być traktowana jako produkt, który można sprzedawać lub przekazywać osobom postronnym. Jak pisze Debra Harry (z plemienia Pajutów), w wielu rdzennych kulturach geny nie są postrzegane jako elementy zarządzające produkcją białek, ale jako świętość¹⁰. Dlatego właśnie oczekiwano, że po zakończeniu projektu próbki zostaną zwrócone. Jednak najbardziej obraźliwy dla Hawasupajów element badania stanowiła analiza genetyki populacyjnej służąca

8 R. Dalton, *When Two Tribes Go to War*, „Nature” 29 lipca 2004, t. 430.

9 J. Reardon, K. TallBear, „Your DNA Is Our History”. *Genomics, Anthropology, and the Construction of Whiteness as a Property*, „Current Anthropology” 2012, t. 53, supplement 5, s. S241.

10 D. Harry, *The Human Genome Diversity Project. Implications for Indigenous People*, „Abya Yala News” 1994, t. 8, nr 4.

potwierdzeniu teorii, że społeczności indygeniczne przywędrowały na kontynent Ameryki Północnej z Azji przez Cieśninę Beringa. Hawasupajowie wierzą, że pochodzą z Wielkiego Kanionu, i nie zgadzają się na badania, które odrzucają te teorie o powstaniu ich ludu i klasyfikują je jako zabobony¹¹.

Historia użycia próbek krwi Huwasapajów wykracza też poza ramy kapitalistycznego wyzysku i dominacji technologicznej reprezentowanych przez naukowców wywodzących się z ekonomicznego i politycznego imperium. Stanowi to przykład kolonializmu, który zająwszy indygeniczne ziemie i surowce naturalne, w XXI wieku kieruje swą uwagę ku indygenicznym ciałom. Jest to szczególnie inwazyjna forma wyzysku, gdyż proponuje spojrzenie na rdzenne ciała jako zasoby, które można zamienić w produkty pożądane na rynku. Nie bez przyczyny John Liddle, dyrektor the Central Australian Aboriginal Congress, nazwał powołany w latach dziewięćdziesiątych The Human Genome Diversity Project (HGDP) „wampirycznym projektem”¹². Ta nowa forma kolonializmu, czyli biokolonializm, jest możliwa dzięki nowoczesnym biotechnologiom pozwalającym badać ludzki genom, identyfikować poszczególne geny i odpowiednio je modyfikować. Dla indygenicznych narodów w Stanach Zjednoczonych (i innych krajach z rdzennymi społecznościami, np. Australii i Nowej Zelandii) biokolonializm nie jest zagrożeniem wyłącznie ekonomicznym. Ze względu na specyficzny status prawny narodów indiańskich biokolonializm ingeruje w niezależność polityczną i prawo do definiowania tożsamości kulturowej. Z tego właśnie powodu biokolonializm i użycie biotechnologii do definiowania istoty indygeniczności są tematami obecnymi w życiu społeczności indiańskich w USA zarówno w debatach politycznych czy akademickich, jak i twórczości artystycznej.

Indygeniczne systemy wiedzy a biologia molekularna

Rozpoczynając rozważania na temat indygenicznych systemów wiedzy, należy pamiętać, że dla każdej społeczności wiedza ta ma wymiar fundamentalny przy określaniu, kim się jest i jakie miejsce we wszechświecie się zajmuje. Jako badaczka nie pochodząca z rdzennych narodów omawiam w artykule ogólne założenia takich systemów i nie twierdzę, że dysponuję pełną wiedzą na ich temat. Kierując się szacunkiem wobec tych systemów wiedzy, przedstawiam

11 A. Winters, *Trespass to Culture. The Bioethics of Indigenous Populations' Informed Consent in Mainstream Genetic Research Paradigms*, „American Indian Law Review” 2016, t. 41, nr 1, s. 239–240.

12 L. Whitt, *Science, Colonialism, and Indigenous Peoples*, s. 112.

idee, którymi podzieliło się wielu indygenicznych badaczy i naukowców. Cechą wspólną indygenicznych systemów wiedzy jest założenie, że nie jest ona ani mitem, ani opowiadaniem wykorzystywanym w celach dydaktycznych lub rozrywkowych. Jak wyjaśnia Deborah McGregor, ekolożka Anishinabee, indygeniczna wiedza „jest postrzegana jako dar od Stwórcy i zawiera wskazówki dotyczące właściwego postępowania dla całego stworzenia i wszystkich istot. Zawiera nie tylko instrukcje adresowane do ludzi, ale także przypisuje role i obowiązki całemu stworzeniu. Wiedza pochodzi z naszej relacji ze stworzeniem. W kontekście życia rdzennych społeczności wiedza ta z natury jest również wiedzą o środowisku”¹³.

Indygeniczna wiedza, tak jak inne kulturowe teksty, funkcjonuje w tradycji ustnej i jest przekazywana z pokolenia na pokolenie. Ze względu na ów wspólnotowy charakter jest ona często postrzegana jako rezerwuuar doświadczeń i mądrości kluczowych dla danej społeczności i wykorzystywana do życia w danym miejscu. Według Melissy K. Nelson (Anishinaabe/Mety-sowie) indygeniczna wiedza jest zawsze powiązana z miejscem, w którym dana społeczność żyje; jest to wiedza o „określonych miejscach, geografiach i ojczyznach. Są to systemy wiedzy specyficzne dla danego miejsca, oparte na lokalizacji, złączone z miejscem”¹⁴. Gdy zmieniają się warunki panujące w danej lokalizacji, zmienia się też wiedza. Dlatego też jest ona rozumiana jako proces, a nie treść, książka czy encyklopedia. Indygeniczna wiedza jest przede wszystkim praktyką i przejawia się w działaniach. Co ważniejsze, jest bezpośrednio powiązana z suwerennością i procesami podejmowania decyzji na poziomie wspólnotowym, obejmującym różnorodne obszary zarządzania społecznością, takie jak bezpieczeństwo żywnościowe, edukacja, zdrowie ludzi i zwierząt, zarządzanie zasobami naturalnymi oraz sprawiedliwość środowiskowa. Ów związek z miejscem, lokalnością i wszystkimi istotami, które tam żyją, jest często nazywany relacyjnością (*relationality*). Relacyjność stanowi rdzeń rdzennych ontologii i epistemologii. Jak wyjaśnia Aileen Moreton-Robinson, działaczka i akademiczka z Goenpul z narodu Quandamooka w Australii, „Relacyjność opiera się na holistycznym rozumieniu współzależności i współistnienia między

13 D. McGregor, *Coming Full Circle. Indigenous Knowledge, Environment, and Our Future*, „The American Indian Quarterly” 2004, t. 28, nr 3/4, s. 389.

14 M.K. Nelson, *Indigenous Science and Traditional Ecological Knowledge. Persistence in Place, The World of Indigenous North America*, red. R. Warrior, Routledge, New York 2015, s. 198.

wszystkimi istotami żywymi oraz ziemią, którą zamieszkuje świat przodków i stworzonych istot”¹⁵.

Jednym z najważniejszych głosów objaśniających paradygmat indygeniczej nauki jest Gregory Cajete (Santa Clara Pueblo). W wydanej w 2000 roku *Native Science. Natural Laws of Interdependence* (Rdzenna wiedza. Naturalne prawa współzależności), pisząc o rdzennych systemach wiedzy, Cajete często odnosi się też do zachodniego modelu i strategicznie przypomina, że termin „nauka” nie jest neutralny i ideologicznie pusty. Spory o definicje nauki są wpisane w zachodnią tradycję filozoficzną i oddają różne sposoby postrzegania jej roli w społeczeństwie. Oczywiście badaczki reprezentujące studia nad wpływem nauki i technologii na kulturę, takie jak Donna Haraway, Sandra Harding, Sheila Jasanoff, Jenny Reardon i inne, wielokrotnie podkreślały, że nauka i kultura nie istnieją w dwóch odrębnych próżniach, ale wpływają na siebie lub raczej się „współtworzą” (*co-produce*). Cajete dołącza się do tych głosów, ale z indygeniczej perspektywy. Niezwykle ciekawe i ważne jest także to, że nie ustawia ona modeli zachodniego i indygenicznego w opozycji, jako dwóch niekompatybilnych światów. Wręcz przeciwnie, stara się podkreślić punkty styczne i możliwe przestrzenie dialogu.

Definicja indygeniczej nauki zwraca uwagę na wszystkie wspomniane wcześniej elementy, takie jak lokalność, relacyjność i szacunek do stworzenia. Cajete mówi też o roli doświadczenia jako nadrzędnego narzędzia poznania:

Perspektywa rdzennej nauki wykracza poza obiektywne pomiary, uznaje ona bowiem nadrzędność bezpośredniego doświadczenia, współzależności, relacji, holizmu, jakości i wartości. [...] Zajmując się procesami i energiami we wszechświecie, nieustannie operuje systemami relacji oraz ich zastosowaniem w życiu społeczności¹⁶.

Co ciekawe, to właśnie nacisk na współzależność i relacyjność pozwala Cajete’owi zwrócić uwagę na to, jak w rzeczywistości modele nauki zachodniej i rdzennej są tożsame. Pod względem metodologicznym nauka indygenicznych społeczności i fenomenologia dzielą zainteresowanie ludzkim

15 A. Moreton-Robinson, *Relationality. A Key Presupposition of an Indigenous Social Research Paradigm*, w: *Sources and Methods in Indigenous Studies*, red. Ch. O’Brien, J.M. Andersen, Routledge, New York 2017, s. 71.

16 G. Cajete, *Native Science. Natural Laws of Interdependence*, Clear Light Publishers, Santa Fe, NM 2000, s. 66.

doświadczeniem i jego implikacjami dla zrozumienia interakcji człowiek–natura. Ponadto obie epistemologie mają podobną orientację na wcześniej zdobytą wiedzę oraz narzędzia metodologiczne, takie jak obserwacja, eksperyment empiryczny i przyczynowość. W ten sposób projekt Cajete’a sprzeciwia się dychotomizacji zachodnich i rdzennych podejść naukowych, tworząc zamiast tego przestrzeń, w której dialog jest możliwy i doceniany. Badacz ten podsumowuje, że „nauka zachodnia potrzebuje nauki rdzennej, aby przyjrzeć się swojemu dominującemu światopoglądowi i dominującej kulturze”¹⁷.

Rzeczywiście w erze antropocenu, kiedy sprawdzone metody zarządzania środowiskiem nie działają i konieczna staje się uważność wobec powiązań między organizmami, świat zachodniej nauki zauważył indygeniczne systemy wiedzy. Nie jest to jednak, niestety, pełnoprawna współpraca, do jakiej namawia Cajete. Czerpanie z rdzennej wiedzy okazuje się często powierzchowne i motywowane względami politycznymi. Pisze o tym trendzie antropolożka, pisarka i artystka Leanne Betasamosake Simpson (Nishnaabeg). Głównym powodem sięgania po tę wiedzę jest szukanie odpowiedzi na pytanie, jak przeciwdziałać skutkom katastrofy klimatycznej. Ironiczne wydaje się więc to, że sięga się po zasoby konsekwentnie atakowane i narażone na zniknięcie przez politykę asymilacyjną, wyśmiewane przez zachodnią akademię, które przetrwały tylko dzięki wysiłkom indygenicznych społeczności. Co więcej, jak podkreśla Simpson, zachodni naukowcy są zainteresowani głównie tymi aspektami rdzennej wiedzy, które mają potencjał rozwiązać problemy, z jakimi boryka się Pierwszy Świat / uprzywilejowana Północ. Tymczasem „duchowe fundamenty wiedzy indygenicznych społeczności oraz wspierające ją ich wartości i światopoglądy są mniej pożądane, często dlatego że istnieją w opozycji do światopoglądu i wartości dominujących społeczeństw”¹⁸.

Biolożka Patawatomi Robin Wall Kimmerer w fascynującej książce *Pieśń ziemi* dołącza się do apelu Cajete’a o poszanowanie rdzennej wiedzy jako modelu poznawania świata i przekonuje, że zachodnia nauka i rdzenna wiedza są systemami komplementarnymi. Doskonale ilustruje to opowieść o Trzech Siostrach: kukurydzy, fasoli i dyni, trzech najważniejszych uprawach w Mezoameryce. Kimmerer pokazuje, jak współistnienie tych trzech roślin zależy

17 Tamże, s. 307.

18 L. Betasamosake Simpson, „Traditional Ecological Knowledge. Marginalization, Appropriation and Continued Disillusion”, referat wygłoszony podczas „Indigenous Knowledge Conference” na University of Saskatchewan w 2001 r., s. 134-135.

od złożonych reakcji biochemicznych i fizycznych, które razem tworzą idealne środowisko do ich rozwoju i uprawy. W wielu rdzennych kulturach sadzono te trzy rośliny razem, obok siebie, a nie oddzielnie na grządkach, jak zakładają zasady euro-amerykańskiego rolnictwa. W tradycyjnych opisach kukurydza, fasola i dynia są przedstawiane jako istoty żywe, każda charakteryzująca się inną osobowością¹⁹.

Opisywana przez indygenicznym badaczy potrzeba umiejętnego łączenia obu systemów wytwarzania wiedzy wybrzmiewa także w przypadku wykorzystania biotechnologii do badań materiału genetycznego przedstawicieli rdzennych społeczności. Wspomniany przypadek Hawasupajów jest dobitnym tego przykładem. Użycie badań genetycznych w projektach wcześniej kojarzonych z antropologią stało się możliwe dzięki wynalezieniu w latach sześćdziesiątych biotechnologii pozwalających na badanie markerów nukleotydowych w DNA. Obiektem analiz były określone zestawy markerów lub nukleotydów w DNA mitochondrialnym (mtDNA, dziedziczonym od matki) oraz jednostki DNA na chromosomie Y (dziedziczonym od ojca, tylko osobniki męskie mają chromosom Y). W toku dalszych badań ustalono, że pewne nukleotydy występują z różną częstotliwością w różnych populacjach, co pozwalało śledzić geny „populacji założycielskich”. Tak właśnie narodziła się genetyka populacyjna.

Jak obszernie wyjaśnia Kim TallBear (Sisseton Wahpeton Oyate) w doskonałej książce *Native American DNA* (Rdzenne DNA), główny problem związany z genetyką populacyjną w perspektywie indygenicznych społeczności stanowi narracja budowana wokół tych badań. Krew rdzennych mieszkańców jest postrzegana jako rezerwuuar informacji genowych, jedyny w swoim rodzaju z uwagi na częstą izolację geograficzną. Innymi słowy rdzenne DNA staje się tekstem, który należy odkodować dla dobra „nauki” (czytaj: zachodniej nauki) i całej ludzkości (czytaj: białego mężczyzny). Tall-Bear wielokrotnie podkreśla, iż mimo że tradycyjne społeczności wierzyły w pokrewieństwo biologiczne jako wyznacznik przynależności, uznawały także inne sposoby stawania się pełnoprawnym członkiem społeczności, takie jak adopcja. Więzy krwi są metaforą oraz dowodem pokrewieństwa, ale nie są jedyną uznawaną formą więzi kulturowej. Dlatego właśnie odnoszenie się do badania genetycznego jako potwierdzenia, czy ktoś rzeczywiście należy do indygenicznej społeczności i co to oznacza na przestrzeni

¹⁹ R. Wall Kimmerer, *Pieśń ziemi. Rdzenna mądrość, wiedza naukowa i lekcje płynące z natury*, przeł. M. Bukowska, Znak, Kraków 2020, s. 191-192.

wieków, jest nie do przyjęcia. W dodatku aby przekonać opinię publiczną do swych projektów, naukowcy często budują atmosferę natychmiastowej konieczności działania, gdyż w przeciwnym razie rdzenni mieszkańcy dosłownie wyginą lub co gorsza wymieszają się z innymi populacjami (czytaj rasami) i tak poszukiwana w czystej formie indygeniczność zostanie bezpowrotnie stracona. Owa narracja nie znajduje potwierdzenia w spisach ludności Stanów Zjednoczonych, które pokazują, że liczba osób identyfikujących się jako rdzenne stale rośnie²⁰. Dobitym przykładem takiego myślenia jest, według TallBear, Genographic Project, zorganizowany w 2005 roku przez National Geographic Society. Projekt miał realizować ambicję odtworzenia mapy ludzkich migracji, a jego organizatorzy i afiliowani naukowcy rozpościerali wizję „naszej” (czytaj białej ludności z klasy średniej) historii, zakłętej w indygenicznej krwi. Oprócz opisanych wyżej zastrzeżeń TallBear podkreśla, że taka wizja projektu nie tylko wykazuje się całkowitym brakiem poszanowania dla rdzennych systemów wiedzy, ale w rzeczywistości zamienia indygeniczną krew w zasób, produkt, do którego rości sobie prawo kultura dominująca²¹. Ta sama technologia, która zrodziła genetykę populacyjną, dała też podstawę do wyprodukowania domowych testów genetycznych, takich jak „23andMe” i „AncestryDNA”. Testy te, dostępne do zakupu online (np. na platformie Amazon), obiecują identyfikację etnicznych przodków i odpowiedź na pytanie, kim jestem. Obecność lub brak pewnych markerów jest odczytywana jako potwierdzenie przynależności rasowej bądź etnicznej. Zarówno genetyka populacyjna, jak i domowe testy genetyczne oparte są na założeniu o genetycznych podstawach tożsamości, które jest nie do zaakceptowania dla indygenicznych społeczności.

Podsumowując, to właśnie owo upraszczanie kwestii tożsamości kulturowej przez stosowanie testów genetycznych, pozostaje w sprzeczności z indygenicznymi systemami wiedzy. Testy podsycają „fetyszizm genów”, co prowadzi do przekonania, że geny dostarczają ostatecznej odpowiedzi na pytania dotyczące tożsamości i pochodzenia. Michelle Jacob (Yakama) podkreśla kulturowe fundamenty tożsamości rdzennych Amerykanów i także

20 Zob. A.I. Sánchez-Rivera, P. Jacobs, C. Spence, *A Look at the Largest American Indian and Alaska Native Tribes and Villages in the Nation, Tribal Areas and States*, „United States Census Bureau” 3 października 2023, <https://www.census.gov/library/stories/2023/10/2020-census-dhc-a-ai-an-population.html> (12.06.2024).

21 K. TallBear, *Native American DNA. Tribal Belonging and the False Promise of Genetic Science*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013, s. 143-176.

wyjaśnia, dlaczego testy genetyczne są nieistotne w historycznych i kulturowo specyficznych indygenicznych kontekstach:

[Rdzenna] tożsamość opiera się na wiedzy i praktyce kulturowej. Ta rdzenna koncepcja tożsamości wydaje się w wyraźnym kontraście do tożsamości opartej na genetyce. Rdzenna koncepcja tożsamości jest zakorzeniona w wiedzy kulturowej i uczestniczeniu w życiu społeczności, co wymaga tożsamości grupowej i poczucia przynależności do własnej ojczyzny.

Natomiast ujęcie genetyczne wymaga jedynie testu DNA i naukowej interpretacji, aby „udowodnić” indywidualną tożsamość; w takim ujęciu tożsamość nie ma żadnego znaczenia społecznego ani kulturowego²².

Rozważając powyższe przykłady i głosy badaczy z rdzennych społeczności, należy pamiętać, że tocząca się dyskusja nie polega na dowiedzeniu, który system wiedzy jest lepszy, dojrzałszy, prawdziwy czy bardziej zaawansowany technologicznie. Jak pokazuje przykład o uprawie Trzech Sióstr, obydwa systemy wiedzy pozwalają dojść do tych samych wniosków, wyjaśniających, dlaczego ma sens sadzenie tych roślin obok siebie. To, co jest odmienne, to język użyty do prezentacji faktów i kontekstu, z których ten język wyrasta. Zachodnia nauka i rdzenne systemy wiedzy nie muszą funkcjonować jako binarne opozycje, czyli w układzie wykluczającym współpracę. Wymagane jest jednak uszanowanie rdzennej wiedzy jako całego systemu moralnego, który wpływa na formę relacji międzygatunkowych.

„Ampułka czerwieni”. Poezja Heid E. Erdrich i biotechnologie

Erdrich jest poetką zaangażowaną w życie kulturowe i artystyczne indygenicznej społeczności Minneapolis and St. Paul w stanie Minnesota; oprócz działalności pisarskiej pracowała jako profesorka kreatywnego pisania między innymi na uniwersytetach Cincinnati i Minnesoty, produkowała krótkometrażowe filmy i instalacje, była kuratorką dziesiątek wystaw sztuki rdzennych Amerykanów²³. Ważny jest również jej wkład w promowanie rdzennej

22 M.M. Jacob, *Making Sense of Genetics, Culture, and History. A Case Study of Native Youth Education Program*, w: *Genetics and the Unsettled Past. The Collision of DNA, Race, and History*, red. K. Wailoo, A. Nelson, C. Lee, Rutgers University Press, New Brunswick 2012, s. 280-281.

23 Heid E. Erdrich, <https://heiderdrich.com/biographies/> (22.07.2024).

poezji – w 2018 roku zredagowała i wydała zbiór *New Poets of Native Nations* zawierający najważniejsze i najnowsze głosy poetyckie wywodzące się z indygenicznych społeczności²⁴. Znamienny jest też tytuł. Erdrich pisze o poetach rdzennych n a r o d ó w, tym samym kładąc nacisk na wagę plemiennej suwerenności, czyli prawa Indian Amerykańskich do samostanowienia. Prawo to wywodzi się z traktatów podpisanych z plemionami przez rząd Stanów Zjednoczonych w XIX wieku, w których plemiona ujmowano jako odrębne narody²⁵. „Rdzenne narody są naszymi domami, naszymi ciałami politycznymi, naszym dziedzictwem i miejscem, które czyni nas tymi, kim jesteśmy, rdzennymi mieszkańcami w Stanach Zjednoczonych”²⁶, pisze Erdrich we wstępie. Nie dziwi więc zainteresowanie poetki szerokimi implikacjami, jakie niosą ze sobą biotechnologie, i tym, jak są stosowane we współczesnych badaniach naukowych. Kwestia ta stanowi oś tematyczną pierwszej części zbioru *Cell Traffic*, wydanego w 2012 roku. Ostatni zbiór, o wiele mówiącym tytule *Little Big Bully*, wydany w 2020 roku, także powraca do tego problemu.

Wiersz *Human Map* (Ludzka mapa) z wcześniejszego zbioru *Fishing for Myth* (1997), przedrukowany w *Cell Traffic*, jest chyba najwymowniejszą krytyką genetyki populacyjnej uprawianej kosztem rdzennych społeczności. Bazując na artykule Boyce’a Rensbergera z „Washington Post”²⁷, Erdrich

24 Należy też pamiętać, że termin „Native” stosowany w Stanach Zjednoczonych nie jest tożsamy ze słowem „Indigenous”. Erdrich podkreśla prawo społeczności pochodzenia indygenicznego do samostanowienia prawnego i kulturowego. „Indigenous” jest terminem bardziej globalnym i ma znaczenie strategiczne. Według Rolanda Niezena umożliwia on identyfikację ze społecznościami „pochodzącymi od pierwotnych mieszkańców danego regionu, zanim pojawili się tam osadnicy, którzy z czasem stali się populacją dominującą”, i pozwala walczyć o utrzymanie różnic kulturowych oraz sprzeciwiać się „politycznemu marginalizowaniu prowadzącemu do ubóstwa, ograniczonego dostępu do usług i braku ochrony przed niechcianym «rozwojem»”; tenże, *The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley 2003, s. 19.

25 Zob. J. Barker, *For Whom Sovereignty Matters*, w: *Sovereignty Matters*, red. J. Barker, University of Nebraska Press, Lincoln 2005; A. Cobb, *Understanding Tribal Sovereignty. Definitions, Conceptualizations, and Interpretations*, „American Studies” 2005, t. 46, nr 3/4; V. Deloria Jr., C.M. Lytle, *The Nations Within. The Past, Present, and Future of American Indian Sovereignty*, University of Texas Press, Austin 1984; H. Kay-Trask, *From a Native Daughter. Colonialism and Sovereignty in Hawaii*, University of Hawaii Press, Honolulu 1999; K. Tsianina Lomawaima, *Uneven Ground. American Indian Sovereignty and Federal Law*, University of Oklahoma Press, Norman 2002; S.R., Lyons *Rhetorical Sovereignty. What Do American Indians Want from Writing?*, „College Composition and Communication” 2000, t. 51, nr 3.

26 *New Poets of Native Nations*, red. H. Erdrich, Graywolf Press, Minneapolis 2018, s. XI.

27 H. Erdrich, *Cell Traffic. New and Selected Poems*, University of Arizona Press, Tucson 2012, s. 181.

ukazuje punkt widzenia indygenicznych grup, dla których fascynacja ich materiałem biologicznym przy całkowitym ignorowaniu ich postulatów politycznych konsekwentnie artykułowanych od wielu dekad jest przejawem hipokryzji i popularyzowaniem nauki wciąż ślepej na kontekst jej tworzenia. Zestawienie tych dwóch perspektyw, naukowej i rdzennej, ujawnia, jak funkcjonują one w kontekście nierównych relacji władzy, widocznych zawsze wtedy, gdy zachodnia nauka rości sobie prawo do wytwarzania („rzetelnej”) wiedzy i do produkcji prawdy oraz odrzucania alternatywnych metodologii jako przejawów kulturowych praktyk lub wierzeń religijnych.

Wiersz rozpoczyna się ironicznym w tonie stwierdzeniem informującym rdzennych mieszkańców, że teraz w centrum zainteresowania znajduje się ich materiał genetyczny, który pozwoli odpowiedzieć na pytanie, skąd wzięły się plemiona indiańskie w Ameryce Północnej. Wplecione w tkanę wiersza cytaty z artykułu Rensbergera roztaczają wizję genialnego projektu pozwalającego rozszyfrować kod ludzkiego DNA i tym samym odpowiedzieć na wszystkie dręczące ludzkość pytania o pochodzenie człowieka²⁸. Odnajdziemy tu odniesienia do opisanego wcześniej Genographic Project i reakcji społeczności indygenicznej na zawartą w nim propozycję. Wiedza, która ma zostać pozyskana, jest postrzegana jako niezbędna i cenna dla wszystkich i dlatego właśnie naukowcy mają obowiązek odtworzenia szlaków ewolucyjnych naszego gatunku. Niestety, aby odszyfrować zagadki przeszłości, naukowcy potrzebują krwi przedstawicieli rdzennych społeczności. Obawiając się protestów, uspokajają, że w ich projekcie nie ma nic kontrowersyjnego ani rasistowskiego²⁹. Jak jednak wielokrotnie wykazała TallBear, a wcześniej zrobiły to Jenny Reardon i Donna Haraway, takie taktyki zastępowania terminu „rasa” słowem „populacja” są jedynie pozornie neutralne i w rzeczywistości powtarzają hierarchie rasowe, choć rzekomo mają je eliminować³⁰.

Human Map kwestionuje obiektywizm i neutralność zachodniej nauki i zwraca uwagę, jak bardzo jest ona zależna od kontekstu kulturowego i politycznego, tych, którzy tę naukę tworzą i finansują. Już w pierwszych wersach Erdrich uwypukla nierówny podział władzy pomiędzy badaczami

28 Tamże, s. 180.

29 Tamże, s. 181.

30 K. TallBear, *Genomic Articulations of Indigeneity*, „Social Studies of Science” 2013, t. 43, nr 4, s. 519; D.J. Haraway, *Modest-Witness@Second-Millennium. Female Man-Meets-Onco Mouse. Feminism and Technoscience*, Routledge, New York 1997, s. 232.

a badanymi: „Z radością Was informuję, że ktoś zapytał nasze komórki, by powiedziały/ w swoim własnym morfologicznym języku, czy wszystkie indiańskie narody/ wywodzą się z jednej grupy przybyłej z Azji”³¹. Składnia zdania służy położeniu nacisku na to, że w kręgu zainteresowania naukowców są właśnie komórki, a nie ludzie, w których ciałach one się znajdują. Tym sposobem Erdrich wskazuje na uprzedmiotowienie rdzennych mieszkańców w kontekstach naukowych i sprowadzanie ich człowieczeństwa do obiektu, który można zbadać. Praktyka ta skutecznie uniemożliwia postrzeganie ich jako twórców wiedzy i sytuuje ich po drugiej stronie narzędzi badawczych jako okazy, przedmioty, ciekawe przypadki, tkanki. Jest to oczywiście asymetryczna relacja sięgająca początków kolonializmu osadniczego, kiedy zasoby takie jak ziemia były po prostu zabierane. Teraz „wampiryczny projekt”³² chce sięgnąć po indygeniczną krew:

Nie oddacie krwi? Przecież jesteście świetnie zaznajomieni z igłą.
Nie ma znaczenia, czy zgodzimy się im pomóc czy nie.
Nasza krew będzie rozlana. Nasze ciała zdradzą zawarty w nich kod.
Dostaną swoją mapę³³.

Nieprzypadkowo igła porównana jest do broni, dzięki której można przelewać krew wroga. „Przelew krwi zawsze decydował, kto odziedziczy skrawek ziemi”³⁴, zauważa Erdrich. Krew i ziemia związane są też z zasadami dziedziczenia kolonizatorów: o tym, kto przejmie spadek, decyduje pokrewieństwo biologiczne, symbolizowane przez krew. Zestawienie krwi i ziemi oznacza przede wszystkim przemoc praktyk kolonialnych oraz zredukowanie ziemi i natury do przedmiotów podporządkowanych kapitalistycznemu prawu zysku. Gdy ziemia została już odebrana rdzennym mieszkańcom, kolonizatorzy zwracają się ku krwi jako kolejnemu zasobowi.

31 H. Erdrich, *Cell Traffic*, s. 180. W oryginale: „You will be happy to know someone has asked our cells to tell, / in their own bloody language, whether or not all Indian tribes/ descend from a single group migrated from Asia”.

32 Tamże.

33 Tamże, s. 180-181. „You say you won’t go to the blood drive? But the needle’s nothing new. / Whether we help them or not is no matter. / Our blood will out. Our bodies’ code will crack. They will have their map”.

34 Tamże, s. 180. „Bloodshed always determines who inherits a patch of earth”.

Konwencjonalna broń używana w bitwach zostaje tu zamieniona na jednorazową sterylną igłę, co zapowiada stosowanie nowych strategii w starzym przedsięwzięciu, jakim jest kolonializm osadniczy. Tym razem jednak rdzenni mieszkańcy nie zostają poddani przemocy, ale są wystawieni na działanie neoliberalnego dyskursu, ukierunkowanego na wywołanie potrzeby identyfikowania się z zachodnim demokratycznym społeczeństwem i jednocześnie potrzeby indywidualizmu, który pozwala uwierzyć w ważkość uczestnictwa w projekcie naukowym. Podmiot liryczny sarkastycznie imituje ów ton zaangażowania, mający być przejawem demokratycznych wartości: „Kraży plotka, że/ nie jest wymagany formularz zgody i każda klinika może pobrać krew – więc/ idź – Oddaj krew! To twój obywatelski obowiązek”³⁵. Erdrich przywołuje tutaj mechanizm identyfikacji z narodem, wykorzystany w bardzo skuteczny sposób w słynnym plakacie „I Want You for U.S. Army” Jamesa Montgomery’ego Flagga z 1917 roku³⁶. Wzbudzanie poczucia przynależności do narodu to oczywiście przejaw hipokryzji, co jest oddane w tonie wypowiedzi: Indianie Amerykańscy uzyskali obywatelstwo dopiero w 1924 roku i w wielu stanach nie oznaczało ono automatycznego prawa do głosowania³⁷. Cel tak skonstruowanego przesłania stanowi podkreślenie wagi procesów wytwarzania wiedzy, tej opartej na zachodnich metodologiach. Jak słusznie zauważa Sheila Jasanoff, „wiedza stała się głównym bogactwem narodów, wypierając zasoby naturalne, a osoby mające wiedzę stanowią prawdopodobnie najważniejszą formę kapitału”³⁸. Aby zdobyć ten nowy zasób, członkowie rdzennych narodów są nakłaniani (a czasem oszukiwani), by wziąć udział w projektach naukowych. Erdrich nawiązuje też do wymogu świadomej zgody na uczestnictwo w badaniu, będącego ogólnie przyjętą praktyką w medycynie, ale w tym wypadku zalecenie to zostaje pominięte lub zmanipulowane. Tak więc badania naukowe, mimo że dyskursywnie konstruowane jako obiektywne i politycznie neutralne, okazują się związane z programami ideologicznymi i realną przemocą dokonaną na rdzennych ciałach.

35 Tamże. „Rumor has it/ donations need no consent and any clinic might be in on it – so/ go ahead – Give Blood! It’s your civic duty”.

36 Plakat można zobaczyć pod aresem <https://www.loc.gov/resource/ppmsc.03521/> (17.06.2024).

37 N. Blackhawk, *The Rediscovery of America. Native Peoples and the Unmaking of U.S. History*, Yale University Press, New Haven 2023, s. 383.

38 S. Jasanoff, *Designs on Nature. Science and Democracy in Europe and the United States*, Princeton University Press, Princeton 2005, s. 4.

Human Map zwraca uwagę nie tylko na rzekomy obiektywizm zachodniej nauki, lecz także jej niechęć do akceptowania innych metodologii i epistemologii:

W „owianej mrokiem ewolucyjnej przeszłości”,
 bez użycia latarki naukowcy potrafią dostrzec szlaki
 „starożytnych migracji i ślady prastarego mieszania się ludów,
 które ukształtowały każde plemię i kulturę na Ziemi”.
 Cóż, za późno, żeby zbadać Kobiętę, Która Spadła z Nieba, której oddech
 istnieje
 we wszystkich ziemskich stworzeniach, albo Kobiętę Pająka, która ożywia
 nas swoją myślą nawet w tej chwili,
 czy jakkolwiek z Pierwszych Istot, którym dzięki fortelom udało się
 przetrwać.
 Za późno, muszą więc zadowolić się Waszą krwią³⁹.

Wprowadzenie kluczowych postaci opowieści o stworzeniu świata narodów Haudenosaunee i Acoma Pueblo jest potężnym gestem zwrócenia uwagi na konsekwentne pomijanie indygenicznych ontologii i epistemologii, które także wygenerowały wiedzę na temat „owianej mrokiem ewolucyjnej przeszłości”. Z perspektywy tych społeczności opowieści o Kobięcie, Która Spadła z Nieba, i Kobięcie Pająku nie są metaforami ani narracyjnymi artefaktami wymarłej kultury, lecz złożonymi conceptami wyjaśniającymi nie tylko stworzenie wszystkich istot ludzkich i nieludzkich, ale i źródła ich pokrewieństwa. Odnosząc się do opowieści o Kobięcie, Która Spadła z Nieba, Vanessa Watts (Mohawk/Anishinabee) twierdzi, że opisywane wydarzenia „nastąpiły. Nie zostały sfabrykowane ani nie są wytworem fantazji. Nie są przykładem podania, mitu czy legendy. Te historie nie są opowiastkami z morałem. To, o czym mówią, wydarzyło się naprawdę”⁴⁰. Liczni rdzenni naukowcy podkreślają, że epistemologie tubylczych ludów opierają się na odrzuceniu podziału na różne

39 H. Erdrich, *Cell Traffic*, s. 180. „All the way back to ‘humanity’s dim evolutionary past,’/ without the flashlight, scientists can trace/ ‘the ancient migrations and ancestral intermixings/ That have shaped every tribe and culture on Earth.’/ Still, it’s too late to test Sky Woman, whose breath of life exists/ in all creatures, or Thought Woman, who imagines us even now,/ or any of the First Beings who survived by tricks./ Too late, so they will have to settle for your blood”.

40 V. Watts, *Indigenous Place-Thought & Agency Amongst Humans and Non- Humans (First Woman and Sky Woman Go on a European World Tour!)*, „Decolonization: Indigeneity, Education & Society” 2013, t. 2, nr 1, s. 21.

kategorii wiedzy, takie jak filozofia, religia, biologia itd. Rdzenna wiedza jest całością, która postrzega i opisuje świat jako całość: wszystkie istoty żywe i nieżywe są ze sobą związane. Co ważniejsze, epistemologie te są zawsze kształtowane przez kontekst lokalny i integrują wiedzę oraz etykę. Ukazują one, jak „nauka» zależy od kulturowego światopoglądu osoby ją definiującej”⁴¹, co w pewnym sensie stanowi świadome uznanie tego, jak wiedza jest zależna od miejsca powstania. W wierszu podmiot liryczny podkreśla, jak historie o stworzeniu świata funkcjonują także jako teorie naukowe związane z tak różnorodnymi dyscyplinami, jak genetyka ewolucyjna i fizyka kwantowa: „oddech Kobiety, Która Spadła z Nieba, „istnieje we wszystkich ziemskich stworzeniach”, a Kobieta Pająk wyobraża równoległe światy. Ponieważ jednak ani Kobiety, Która Spadła z Nieba, ani Kobiety Pajaka nie można dotknąć, zobaczyć, ani zadać im pytań przy użyciu naukowego formularza, nie można też przebadać ich krwi, są one bezużyteczne dla naukowców zajmujących się genetyką populacyjną. Dlatego właśnie pożądają krwi rdzennych społeczności, aby dostarczyć własnych odpowiedzi na pytania o „owianą mrokiem ewolucyjną przeszłość”.

Erdrich sprzeciwia się nie tylko delegowaniu indygenicznej wiedzy do kategorii mitu, ale też sytuowaniu rdzennych społeczności jako istniejących na granicy wymarcia. Koncepcja „znikającego Indianina” (*Vanishing Indian*) zyskała popularność na przełomie XIX i XX wieku, kiedy wierzono, że zakończenie wojen z narodami rdzennymi, umieszczenie ich w rezerwach i opracowanie skutecznego programu asymilacji przez utworzenie systemu szkół z internatem dla indiańskich dzieci doprowadzi do wyginięcia pierwotnych mieszkańców Ameryki Północnej. Najlepiej ilustruje tę ideę ikoniczne zdjęcie Edwarda S. Curtisa z 1904 roku „The Vanishing Race”, przedstawiające Nawahów⁴². Nawahowie pokazani są jako jeźdźcy odjeżdżający w dal, w stronę ciemnego tła, horyzontu, gdzie zapada zmrok. Symbolika kompozycji jest jasna: odchodzą w dal, gdyż nie ma dla nich miejsca w cywilizowanym i stechnologizowanym świecie XX stulecia. Wielu antropologów z tego okresu, także Curtis, widzieli swoją rolę jako kronikarzy dokumentujących ginące kultury. Ironiczne jest więc to, że populacja osób identyfikujących się jako Indianie Amerykańscy wcale nie wymarła, ale systematycznie rosła w XX i rośnie w XXI wieku. Jak zauważa Erdrich, a także Whitt i TallBear, idea

41 R. Tsosie, *Indigenous Peoples and Epistemic Injustice. Science, Ethics, and Human Rights*, „Washington Law Review” 2012, t. 87, nr 4, s. 1140.

42 Zdjęcie można zobaczyć pod adresem <https://www.clevelandart.org/art/2019.27> (17.06.2024).

„znikającego Indiania” powraca w dyskursie genetyki populacyjnej, która buduje sytuację zagrożenia: jeśli t e r a z nie zbadamy krwi rdzennych społeczności, one wyginą i już nigdy nie będziemy mieć podobnej okazji. Przez „wyginięcie” badacze rozumieją wymieszanie się genów, kontakty z innymi społecznościami, co oznacza bazowanie na koncepcji „czystości rasy”. Pisze o tym TallBear, wskazując na silnie subiektywne kryterium, kto jest przez naukowców klasyfikowany jako „czysty Indianin”: „«zmieszany» przedstawiciel rdzennej ludności staje się za mało rdzenny. Ilustrują to powszechne standardy pobierania próbek, zgodnie z którymi dobry uczestnik badania powinien mieć troje lub czworo «rdzennych» dziadków, a nie tylko jednego”⁴³. *Human Map* przywołuje owo zainteresowanie „ratowaniem” rdzennych narodów i ujawnia jego hipokryzję:

Antropolodzy, nasi dobrzy przyjaciele, wspierają tę „pilną i ważną sprawę”. Kto wie? Może także jesteście HIPsterami (Historycznie Interesującymi Populacjami), którzy, jak twierdzą naukowcy, wymierają w alarmującym tempie⁴⁴.

Indygeniczni Amerykanie zostają zredukowani do poziomu obiektów naukowych, fascynujących artefaktów przeszłości, których obecność w teraźniejszości jest ekscytująca, ale tylko z naukowego punktu widzenia. Tym samym zostają oni pozbawieni jakiegokolwiek sprawczości i podmiotowości w zachodnim procesie produkcji wiedzy: wiedza tworzona jest o n i c h, ale nigdy z n i m i. Podmiot liryczny oczywiście przeciwstawia się takim praktykom. Nie dowierza słowu „Wymierają? Brzmi to, jakby całe narody/ po prostu zniknęły z powierzchni ziemi”⁴⁵. Dlatego właśnie w *Human Map* indygeniczne społeczności bynajmniej nie wymarły i mają się świetnie. Erdrich w zabawny, a jednak skuteczny sposób zestawia żywe, czujące, poruszające się ciała prawdziwych ludzi z próbkami krwi, których tak żądni są naukowcy. Ludzie, o których pisze, nie stoją na krawędzi wyginięcia, ale z entuzjazmem pielęgnują swoją kulturę i tożsamość. Doskonale potwierdzają to ostatnie spisy

43 K. TallBear, *Genomic Articulations of Indigeneity*, „Social Studies of Science” 2013, t. 43, nr 4, s. 517-518.

44 H. Erdrich, *Cell Traffic*, s. 180. „Anthropologists, our friends, support this «needy and urgent/ cause.» And who knows? You may be one of the «HIP people»/ (Historically Interesting Population)/ who, they note, are vanishing at an alarming rate”.

45 Tamże. „Vanishing? They make it sound so passive, as if whole peoples/ simply fade away”.

ludności w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie oraz prężnie rozwijająca się indygeniczna aktywność polityczna, akademicka, artystyczna i ekologiczna. Jak zauważa TallBear:

Twierdzenia o nadchodzącej zagładzie rdzennych narodów oparte na badaniach genetycznych stoją w sprzeczności z kluczowymi postulatami stawianymi przez te społeczności. Mimo że poruszanie kwestii ataków na ich ziemię i ciała jest ważnym elementem działalności politycznej, to jednak najważniejszy w niej jest nacisk na przetrwanie i wywalczenie jak najszerszej suwerenności. Nie dziwi więc, że rdzenne narody sprzeciwiają się określeniom, które uprzedmiotawiają ich jako historyczne lub biologiczne ciekawostki czy też relikty przeszłości⁴⁶.

W krytyce biokolonializmu Erdrich nie zawęża się tylko do kontekstu Stanów Zjednoczonych. Jej spojrzenie jest bardziej globalne, podkreśla ona bowiem istnienie schematu instrumentalnego traktowania indygenicznych społeczności w różnych zakątkach świata. Doskonały przykład stanowi wiersz *Vial* (Fiolka) ze zbioru *National Monuments* z 2008 roku. Wiersz oparty jest na faktach i dotyczy biokolonialnego potraktowania ludu Karitiana, liczącego zaledwie 315 osób i zamieszkującego pięć wiosek w gminie Porto Velho, stolicy stanu Rondônia w brazylijskiej Amazonii. Karitiana żyli w stosunkowej izolacji i nawiązali kontakty ze współczesnym społeczeństwem dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku⁴⁷. Ów brak kontaktów ze światem zewnętrznym i w konsekwencji brak mieszania się genetycznego sprawiły, że Karitiana znaleźli się w centrum zainteresowania genetyków badających historię ludzkich migracji. W 1996 roku do amazońskiej dżungli przybyła grupa naukowców i zaproponowała plemieniu współpracę: za próbki krwi mające posłużyć do badań nad genomem człowieka Karitiana mieli otrzymać darmowe lekarstwa i opiekę medyczną. Lata mijały, obietnice nie zostały spełnione. Co więcej, wraz z pojawieniem się w wioskach internetu członkowie plemienia dowiedzieli się, że ich krew jest sprzedawana przez amerykański koncern Coriell Cell Repositories laboratoriom naukowym na całym świecie po 85 dolarów za kilkumililitrową próbkę. Jak można się domyślać, Karitiana ani

⁴⁶ K. TallBear, *Genomic Articulations of Indigeneity*, s. 518.

⁴⁷ F. Vander Velden, *Things That White Men Have in Great Quantity. Chickens and Other Exotic Birds among Karitiana (Rondônia, Brazilian Amazon)*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2019, nr 5, s. 13.

nie uczestniczyli w zyskach ze sprzedaży, ani nie zostali nawet poinformowani o istnieniu tego komercyjnego przedsięwzięcia. W artykule dla „New York Timesa” Larry Rother opisał kontrowersje związane z tą sprawą. Podjęte dochodzenie nie przyniosło oczekiwanych odpowiedzi, gdyż Francis Black, pierwszy badacz, który uzyskał próbki krwi, już nie żył i nie można go było przesłuchać. Niemniej urzędnicy z FUNAI, brazylijskiej agencji rządowej do spraw ludności, twierdzili, że obecność Blacka na terenach zamieszkiwanych przez Karitiana nie była autoryzowana i naruszała obowiązujące przepisy. Podobnie w 1996 roku naukowcy nie mieli pozwolenia na prowadzenie badań genetycznych⁴⁸.

Vial rozpoczyna się intrygującym i uduchowionym opisem krwi:

Ampułka czerwieni
 jak pomadka namiętności,
 kupiona, lecz nieopłacona,
 przywłaszczona jak puderniczka
 z drogerii ukradziona⁴⁹.

Pierwsza strofa zwraca uwagę na estetyczne właściwości krwi, jej gęstość i kolor przywołujący namiętność. Pomadka i puderniczka budują skojarzenie z drogimi produktami kosmetycznymi opakowanymi w estetyczne pudełka. Produkty te, używane do poprawy urody, są oferowane na sprzedaż, można je kupić, płacąc za nie wymaganą cenę. Tu właśnie Erdrich wprowadza niepokojące zestawienie: ampułka mogła być „kupiona”, ale z jakiejś przyczyny jest „nieopłacona”, została „ukradziona”. Co więcej, ampułka krwi nie jest produktem kosmetycznym, nie powinna więc być poddana tym samym mechanizmom obecnym w transakcjach finansowych. A jednak tak się dzieje.

Druga strofa opisuje, jak fiołkę krwi postrzegają Karitiana. W przeciwieństwie do kontekstu, w którym krew jest produktem, ta część wiersza wprowadza duchowy aspekt postrzegania tej substancji. Porównując ją do „szklanego palca”, Erdrich podkreśla, że w wielu kulturach krew nawet po usunięciu z ciała wciąż jest postrzegana jako jego integralny element. Dla

48 L. Rother, *In the Amazon, Giving Blood But Getting Nothing*, „New York Times” 20 czerwca 2007, <https://www.nytimes.com/2007/06/20/world/americas/20blood.html> (17.06.2024).

49 H. Erdrich, *National Monuments*, Michigan State University Press, East Lansing 2008, s. 65. „Tube of red/ like a lipstick/ passion’s paint,/ paid for, yet / unpaid for,/ filched like a drugstore/ compact pinched”.

naukowców, ośrodków badawczych i firm farmaceutycznych krew stanowi kod, który należy rozszyfrować, skomercjalizować i zamienić w chodliwy produkt. Dla ludu Karitiana pozostaje ona integralną częścią ich ciała i ma kluczowe znaczenie dla zdrowia oraz integralności społeczności. Erdrich zwraca szczególną uwagę na istotność krwi także po śmierci, gdy przechodzi się do innego świata: „Gęsta i czerwona/ krew głodu/ przelana w strachu/ przed zaświatami,/ które żądają/ całego ciała,/ każda kropla rozliczona...”⁵⁰. Obecność tego tabu kulturowego o integralności ciała pozwala przypuszczać, że decyzja o oddaniu krwi nie była łatwa i została podjęta jedynie z myślą o uzyskaniu pomocy medycznej. Niewywiązanie się z obietnicy stawia czyn naukowców na równi ze świadomym wyrządzeniem krzywdy. Rebecca Tsosie (Yaqui) nazywa takie praktyki „krzywdą kulturową” – jest to konsekwentne lekceważenie wierzeń i praktyk związanych z kulturą⁵¹. „Obiecane lekarstwo/ Karitiana, Amazonczycy/ indygeniczny lud, oddali/ krew/ i nie otrzymali niczego”⁵².

Historia oszukania ludu Karitiana nie jest odosobnionym przypadkiem. Według Erdrich stanowi przykład biokolonializmu. Bawiąc się aliteracyjnymi powtórzeniami, opisuje ona, co dalej działo się z pobranymi próbkami krwi, i wysmiewa dyskurs, którego zadaniem jest maskowanie chęci zysku. Fiolki krwi są „Na sprzedaż/ dla organizacji non-profit,/ a jednak niekupione/ niezapłacone”⁵³. Naukowcy nigdy nie deklarowali, że chcą zamienić próbki krwi w zyskowny produkt. Tymczasem zapewne takie było pierwotne założenie projektu. Jak wyjaśnia Rother, Coriell Cell Repositories to organizacja non-profit z siedzibą w Camden, New Jersey, która przechowuje ludzkie materiały genetyczne i oferuje je do badań. W rozmowie telefonicznej z Rotherem Joseph Mintzer, ówczesny prezes tego ośrodka, zaprzeczył, jakoby czerpał profity z dystrybucji próbek krwi społeczności Karitiana⁵⁴. Jednak próbki stały się produktami sprzedawanymi i rozprowadzanymi online, a zyski nigdy nie trafiły do Amazonii. Dlatego właśnie fiolki krwi są „niekupione”

50 Tamże, s. 65-66. „Rich and red/ blood of hunger/ bled in fear of the next world wanting/ the body whole,/ each drop accounted for...”.

51 R. Tsosie, *Cultural Challenges to Biotechnology. Native American Genetic Resources and the Concept of Cultural Harm*, „Journal of Law, Medicine & Ethics” 2007, t. 35, nr 3.

52 H. Erdrich, *National Monuments*, s. 65. „Promised medicine/ Karitiana, Amazonian/ indigenous, offered/ blood and got/ nothing”.

53 Tamże. „For Sale/ to non-profits/ yet non-bought/ non-paid for”.

54 L. Rother, *In the Amazon*.

(ponieważ zostały dobrowolnie przekazane), a mimo to „nieopłacone” (ponieważ społeczność wymieniała je na lekarstwa, a nie sprzedawała jak produkty). Zestawienie to pokazuje, jak świat zachodni wykorzystuje nierówność struktur władzy, będącą istotą relacji naukowców z plemionami rdzennych mieszkańców, zwłaszcza tych z odległych obszarów świata o ograniczonym dostępie do informacji i pomocy prawnej. Zgadzając się na przekazanie próbek, społeczność Karitiana wierzyła, że uczestniczy w wymianie. Zamiast tego stali się ofiarami eksploatacji i wyzysku, który sięga początków kolonializmu osadniczego i trwa w biotechnologicznej formie: „Kiedy [naukowcy] sprzedają je wszystkie, / wrócą / po więcej”⁵⁵.

W artykule o postkolonialnym systemie kształcenia edukator Joe Kincheloe tak pisze o postrzeganiu indygenicznych systemów władzy w XX wieku:

Wyśmiewane przez Europejczyków jako prymitywne, rdzenne epistemologie były często niszczone przez kolonialnych zdobywców, nie tylko tych wojskowych, lecz także politycznych, religijnych i edukacyjnych. [...] Zachodni, zazwyczaj chrześcijańscy obserwatorzy protekcyjnie nazywali takie perspektywy panteizmem lub kultem natury i pozycjonowali je jako wrogie wobec monoteizmu⁵⁶.

Współczesne spojrzenie na indygeniczną wiedzę zmieniło się, ale często tylko pozornie. Jak podkreślają cytowani wcześniej badacze, na przykład Simpson i Kimmerer, naukowcy podchodzą do indygenicznej wiedzy w sposób wybiórczy, akceptując te elementy, które można przekazać za pomocą „uznanych” metodologii, odrzucając te nazywane wierzeniami lub światopoglądem. Czerpanie z tej wiedzy przybiera wtedy formę wyzysku, kolejnej formy eksploatacji, która przedłuża trwanie projektów kolonialnych. Z jeszcze innej perspektywy rosnące zainteresowanie rdzennymi społecznościami, ale nie jako partnerami w procesach wytwarzania wiedzy, lecz obiektami badawczymi, przyczynia się do rozwoju biokolonializmu. Biokolonializm to jedna z kolejnych form agresywnej ekstrakcji, opierającej się wprawdzie na nauce, niemniej zamieniającej rdzenne ciała i kultury w produkt, który można opatentować i sprzedawać. Rdzenne społeczności w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie i Australii są świadome tych procesów i starają się im

55 H. Erdrich, *National Monuments*, s. 66. „When they sell it all, / they'll come back / for more”.

56 J. Kincheloe, *Critical Ontology and Indigenous Ways of Being. Forging a Post-colonial Curriculum*, w: *Curriculum as Cultural Practice*, red. Y. Kanu, University of Toronto Press, Toronto 2006, s. 136.

przeciwstawiać. Dzięki coraz liczniejszej obecności studentów i naukowców pochodzenia indygenicznego na uniwersytetach mogą oni zabierać głos w dyskusji na temat kształtu współpracy między zachodnią akademią a indygenicznymi społecznościami. Inicjatywa badawcza Indigenous Science and Technology Society pod przewodnictwem Kim TallBear na University of Alberta w Kanadzie nie tylko przyczynia się do wytwarzania wiedzy w akademickim kontekście z indygenicznego perspektywy, ale ma też charakter społecznościowy. Każdego roku organizowane są warsztaty „mające na celu budowanie potencjału rdzennych społeczności i rozwijanie wiedzy naukowej poprzez szkolenie studentów studiów licencjackich i magisterskich, doktorantów oraz członków społeczności w podstawach genomiki, bioinformatyki, a także rdzennych i dekolonialnych zasad bioetyki”⁵⁷.

W tym kontekście przeciwstawiania się biokolonializmowi poezja Erdrich to bardzo ważny głos dowodzący zaangażowania na poziomie artystycznym i lokalnym. Erdrich jest poetką i artystką świadomą wyzwań stojących przez indygenicznymi społecznościami w konfrontacji z pędem ku pozyskiwaniu wiedzy z biotechnologii. Jej zabawny, inteligentny styl włączania się w te dyskusje ukazuje siłę rdzennych społeczności i ich aktywność w obronie tradycyjnych sposobów życia.

57 Indigenous Science and Technology Society, <https://indigenousts.com/sing-canada/> (12.06.2024).

Abstract

Joanna Ziarkowska

UNIVERSITY OF WARSAW

"The Vampire Project:" Biotechnologies, Biocolonialism, and Indigenous Knowledge Systems in the Poetry of Heid E. Erdrich

The article analyzes selected poems by the Ojibwe poet Heid E. Erdrich in the context of a discussion on the perception of indigenous knowledge systems by researchers representing the Western model of understanding and doing science. Erdrich's work foregrounds the tendency in the Anglo-American tradition to dismiss indigenous science as a set of cultural and religious beliefs that are not based on rational thought. The first part of the article explains the concept of biocolonialism and shows how pressing it is for indigenous communities not only in the scientific but also the political and cultural contexts. The second part juxtaposes the indigenous and the Western models of science and modern biotechnologies based on genetics and genomics, which have given rise to such disciplines as population genetics and such products as home genetic testing. The third part provides a reading of selected Erdrich poems as an example of literary commentary on biocolonialism and biotechnology.

Keywords

indigeneity, indigenous knowledge, biocolonialism, biotechnologies, population genetics, genetic testing