
Kota jako źródło indygenicznych onto-epistemologii w perspektywie transkulturowego obszaru wiedzy

Rafał Madeja

TEKSTY DRUGIE 2024, NR 6, S. 136–158

DOI: 10.18318/td.2024.6.7 | ORCID: 0000-0003-4391-1499

Musimy znaleźć sposób, aby wykorzystać *kota* jako narzędzie do nauczania języka kwak'wala oraz związanej z nim kultury. Jest wiele cennych lekcji, które możemy wyciągnąć z *kota*.

Gloria Cranmer Webster (naród 'Na mgis')¹

Sztuka wyplatania wzorów ze sznurka, szeroko rozpowszechniona w różnych kulturach, jest jedną z najbardziej popularnych form rozrywki na świecie. Polega na przeciąganiu pętli sznurka wokół dłoni i palców, aby tworzyć różnorodne kształty – zarówno naturalne, jak i abstrakcyjne – które mogą być statyczne lub dynamiczne². Ta praktyka artystyczna pełni jednak także ważniejszą

Rafał Madeja – dr, wykładowca w Instytucie Literaturoznawstwa UŚ w Katowicach. Badacz kultur rdzennych w Kanadzie, interesuje się rdzennymi metodologiami rozumienia świata, wiedzą ekologiczną, storytellingiem, sztuką *kota*, procesami dekolonizacyjnymi i indygenizacyjnymi. Członek grupy badawczej Trans-Indigena. Ostatnio opublikował *Storytelling jako forma przekazu indygennej wiedzy ekologicznej Pierwszych Narodów Kanady* (2021). Kontakt: r.madeja@us.edu.pl.

1 P. Shaw, G. Webster, L. Cranmer, C. Mortimer, *Sharing Kwakwaka'wakw Worlds of Knowledge through Kota*, „ScholarSpace” 2013, <https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/items/25e32218-7d21-4386-8f3d-6f2e9835c78d> (1.08.2024).

2 D.J. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016, s. 10.

funkcję, służąc jako narzędzie przekazywania wiedzy i złożonych holistycznych światopoglądów charakterystycznych dla danej kultury indygenicznej³. Przykładem są Pierwsze Narody Północno-Zachodniego Wybrzeża Kanady, zwłaszcza naród Kwakwaka'wakw z północno-wschodniej części wyspy Vancouver, które wykorzystywały sztukę performatywną zwaną *kota*⁴ nie tylko jako formę rozrywki, ale też, jak twierdzą, jako sposób utrwalania i przekazu rdzennej wiedzy w formie wzorów, co można określić mianem *pattern literacy*. Wzory *kota* służą do ilustrowania narracji snutych w procesie tworzenia figur.

W artykule analizuję wzory sztuki performatywnej *kota* oraz towarzyszące im narracje, skupiając się na animistycznych onto-epistemologiach i protekcyjnych praktykach pozyskiwania zasobów naturalnych. Oparte na postantropocentrycznych relacjach społeczności rdzennych z tradycyjnymi terytoriami, praktyki te odzwierciedlają holistyczne więzi z ich terytorium i wszystkimi formami życia. Analiza przykładów pozwala uwypuklić, jak mnemotechnika i kinestetyka wspierają przekazywanie wiedzy o animistycznych światopoglądach, ekologicznych relacjach fauny i flory oraz zrównoważonym zarządzaniu środowiskiem. Zwracam uwagę, jak rewitalizacja rdzennych narracji może odnawiać więzi z naturą i wspierać odrodzenie kultur Pierwszych Narodów przez powrót do tradycyjnego stylu życia opartego na wiedzy pochodzącej z ziemi. Skupiam się na marginalizowanych perspektywach, które ukazują, jak społeczności rdzenne rewitalizują systemy wiedzy i odzyskują suwerenność nad swoim terytoriami⁵. Doświadczenia Kanady są istotne także w odradzaniu rdzenności kultur Europy Środkowo-Wschodniej, w tym emancypującej się kultury Górnego Śląska.

Transkulturowa pozycjonalność badacza. Sięgać w przeszłość, aby odnaleźć przyszłość

W opracowaniu wskazanego materiału przyjmuję transkulturową perspektywę badacza, integrując wiedzę społeczności indygenicznych z zachodnimi

3 J.P. Averkieva, M.A. Sherman, *Kwakiutl String Figures*, University of British Columbia Press, Vancouver 2011, s. 434.

4 Zob. R. Madeja, *A Loop of String. Storytelling Across Language Barriers*, w: *Bridges Between Cultures. Ties and Knots*, red. A. Adamowicz-Pospiech, E. Borkowska, T. Kalaga, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2019.

5 M. Kovach, *Indigenous Methodologies. Characteristics, Conversations, and Contexts*, University of Toronto Press, Toronto 2009, s. 56-63.

systemami wiedzy. Zindygenizowana rama badawcza, którą stosuję, podkreśla odpowiedzialność, wzajemny szacunek i znaczenie holistycznych systemów wiedzy we współpracy z rdzennymi społecznościami. Praca ta uwzględnia filozofię starszyny oraz indygenicznych badaczy przez odwołania do dominujących perspektyw kolonizatorów. Jako badacz nie-rdzenny (nie-miejscowy), reprezentujący zachodnie instytucje wiedzy, wspieram proces dekolonizacji i dążenie do bardziej sprawiedliwej geopolityki wiedzy⁶.

Doświadczenie badawcze pozwoliło mi zgłębić wiedzę tych społeczności opartą na bliskiej relacji z ziemią. Podczas badań w Kanadzie współpracowałem z członkami Pierwszych Narodów Północno-Zachodniego Wybrzeża, poznając ich głęboką relacyjną wiedzę o terytorium i zdolność zachowania tożsamości mimo industrializacji i degradacji środowiska. Kierując się zasadą „dwojga oczu” (*two-eyed seeing*)⁷, łączę wiedzę z kultur indygenicznych i moje wschodnioeuropejskie pochodzenie oraz doświadczenia zmarginalizowanych Europejczyków. Moje badania nad wiedzą indygeniczną w Kolumbii Brytyjskiej mają na celu podkreślenie jej znaczenia i zwrócenie uwagi na sytuację w Europie Środkowo-Wschodniej, szczególnie na Górnym Śląsku, gdzie mieszka największa nieuznana mniejszość w Polsce.

Moja historia to opowieść o złożonym dziedzictwie i wyłączeniu. Pochodzę z miejsca, które doświadczyło imperializmu kulturowego i wynaradawiania językowego. Urodziłem się w Chrzanowie, miasteczku na południu Polski, którego nazwa nawiązuje do historycznego dorzecza Wisły – polskiej prowincji przez wieki poddanej wpływowi potęg kolonizacyjnych, takich jak Rosja, Prusy i Austro-Węgry. Choć kolonializm rzadko kojarzy się z Europą Wschodnią, Polska była poddana wymazywaniu kulturowemu i podporządkowaniu, co można odczytać jako praktyki kolonialne. W trudnych warunkach społeczno-politycznych wielu Polaków opuszczało ojczyznę, a subnarodowe

6 Zgodnie z indygenicznymi protokołami i naukami, które otrzymałem, uważam za istotne przestrzeganie tych zasad i podzielenie się informacjami na temat mojej tożsamości, pochodzenia oraz rodziny. Taka postawa wpisuje się w etyczne podejście badawcze indygenicznych społeczności, które kładzie nacisk na przejrzystość; zob. tamże, *passim*.

7 Zasada „dwojga oczu” (*two-eyed seeing*), sformułowana przez Alberta Marshalla (naród Mi'k-maw), odzwierciedla takie podejście do badań i rozwiązań, w którym ludzie uczą się postrzegać świat zarówno przez pryzmat rdzennej perspektywy, jak i przez zachodnie sposoby poznania. W ten sposób docenia się różne punkty widzenia oraz łączy i integruje rdzenną i zachodnią wiedzę, tworząc ścieżki współpracy i szacunku, które mogą pozostawić świat w lepszym stanie dla przyszłych pokoleń. Ważne jest, aby unikać dominacji jednego światopoglądu i asymilacji wiedzy drugiego; zob. *Two-Eyed Seeing*, „Integrative Science”, <http://www.integrativescience.ca/Principles/TwoEyedSeeing> (22.11.2023).

mniejszości kulturowe, jak Górnolązacy, zmagali się z marginalizacją, relegowaniem ich języków do roli „zwykłych dialektów” i zaprzeczaniem ich odrębności kulturowej. Państwo polskie nie uznaje Górnolązaków ani za mniejszość etniczną, ani za odrębną grupę regionalną, rodzimą na tym terenie, z własnym językiem⁸.

Górny Śląsk, obszar w południowo-zachodniej części Polski, jest „odrębnym regionem w Europie Wschodniej/Środkowej, który rozciąga się obecnie na Polskę, Czechy i Niemcy”⁹. Przez całą swoją historię był punktem centralnym dla dominujących sił politycznych i kulturalnych, które wielokrotnie dzieliły go i próbowały wymazać odrębną tożsamość jego mieszkańców. Zbigniew Kadłubek, badacz z Uniwersytetu Śląskiego, pisarz i tłumacz, podkreśla, że te procesy zerwały więź Górnolązaków z ziemią i osłabiły relacje rodzinne. Rządy socjalistyczne, dążące do stworzenia homogenicznego społeczeństwa, wymazywały lokalną historię i kulturę, często redukując je do poziomu folkloru, co pozostawiło ludzi oderwanych od ich dziedzictwa kulturowego¹⁰. W rezultacie duchowa istota regionu została w znacznym stopniu utracona¹¹.

Niemniej, według badaczki Eugenii Sojki z Uniwersytetu Śląskiego ostatnie dekady przyniosły ponowne odczytanie historii Górnego Śląska i stopniową dekolonizację językową. Górnolązcy badacze, literaturoznawcy i pisarze, tacy jak Kazimierz Kutz, Zbigniew Kadłubek, Tadeusz Sławek czy Wojciech Kuczok, redefiniują polską historię, uwzględniając lokalne perspektywy i opowieści. Proces ten, polegający na kwestionowaniu rzekomej etnicznej jednolitości Polski, dekolonizacji mentalności Górnolązaków i odbudowie regionalnej tożsamości, podkreśla wagę tradycji ustnych, wcześniej przemilczanych historii i zapomnianego dziedzictwa, eliminując jednocześnie piętno prymitywizmu. Jak zauważa Sojka, odzyskanie „przemysłowej przeszłości Górnego Śląska oraz przedchrześcijańskiej wiedzy o ziemi i jej mieszkańcach”¹² jest kluczowe dla zrozumienia i docenienia lokalnego dziedzictwa.

8 Zob. Z. Kadłubek, *Bezbronne myśli. Eseje i inne pisma o Górnym Śląsku*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2016; E. Sojka, *Decolonizing Upper Silesia. Reclaiming and Validating a Hybrid Culture in Scholarly and Literary Discourses*, w: *Cultural Changes in East-Central European and Eurasian Space*, red. S.C. Pearce, E. Sojka, Springer, Cham 2021.

9 E. Sojka, *Decolonizing Upper Silesia*, s. 170.

10 Tamże, s. 185.

11 Tamże, s. 187.

12 Tamże.

Historia mojej ojczyzny i Górnoślązaków, poświadczająca odporność społeczności stawiających czoła kolonizacji, wyzyskowi i degradacji środowiska, znajduje odrodzenie w twórczości górnośląskich pisarzy i uczonych. Ich opowieści o śląskości, zakorzenione w duchu ziemi i języka, stanowią akt przetrwania, oporu i odrzucenia dominacji, a zarazem przyczyniają się do ponownego uświadomienia tożsamości regionu.

Moje dziedzictwo wpisuje się w tę narrację. Dorastałem w Chrzanowie, na pograniczu zachodniej Galicji i Górnego Śląska, w rodzinie łączącej dwie odmienne spuścizny kulturowe. Moja matka, posługująca się dialektem małopolskim, i ojciec, mówiący zarówno po polsku, jak i śląsku, stworzyli przestrzeń, w której tradycje wzajemnie się przenikały, kształtując moją hybrydową tożsamość. To dynamiczne środowisko, zbudowane na różnorodności, ukształtowało moje spojrzenie na świat i podejście do badań. Opowieści moich rodziców, splecione z ich doświadczeniami i świadectwami, stworzyły narrację łączącą przeszłość z teraźniejszością. Były one realizacją procesu *storywork* (opowieścio-czynu), opisanego przez Jo-Ann Archibald z narodu Stó:lō, który wymaga „słuchania trojgiem uszu: dwoma znajdującymi się na naszej głowie oraz tym, które jest w naszym sercu”¹³. Dzięki tym opowieściom powstała przestrzeń, w której mogłem swobodnie się poruszać między różnymi sferami kulturowymi. To doświadczenie umożliwiło mi osadzenie się w transkulturowej „trzeciej przestrzeni”, gdzie angażuję się w dynamiczne, indygeniczne relacyjne światopoglądy pielęgnowane od zarania dziejów.

Zainteresowanie kulturami rdzennymi wzbogaciło moją drogę odkrywania siebie, pozwalając na ponowne połączenie z ziemią, historią rodziny i śląskimi korzeniami. Wspomnienia krewnych pomogły mi odzyskać tożsamość i zrozumieć znaczenie bliskiej relacji z naturą. Łączę te wartości z rdzennymi zasadami współzależności całego stworzenia i szacunku dla ziemi, przekazywanymi poprzez język, opowieści i modlitwy. W epoce oddalenia od natury wierzę, że tradycyjny holistyczny kontakt z ziemią może inspirować zarówno rdzenne społeczności Kanady, jak i Polaków oraz mniejszości kulturowe w Europie. Z perspektywy dekolonizacyjnej widzę w tym szansę na ponowną indygenizację świata, która nie tylko łagodzi skutki jego zniszczenia, lecz także promuje praktyki ochrony środowiska i głębsze zrozumienie wzajemnych relacji z lokalnymi ekosystemami.

¹³ J.-A. Archibald, *Indigenous Storywork. Educating the Heart, Mind, Body, and Spirit*, University of British Columbia Press, Vancouver 2008, s. 8.

Sztuka performatywna *kota* jako wyraz ucieleśnionej wiedzy

Podczas podróży badawczej do Alert Bay ('Yalis) na wyspie Cormorant w 2010 roku miałem okazję zapoznać się ze sztuką performatywną *kota*, której nauczyły mnie Gloria Cranmer Webster¹⁴ i Carrie Mortimer¹⁵ z narodu 'Namgis. Wprowadziły mnie w technikę tworzenia wzorów oraz ich symbolikę i przybliżyły opowieści, które im towarzyszą. Zainspirowało mnie to do zbadania, w jaki sposób wzory *kota* odzwierciedlają holistyczne podejście do przekazywania wiedzy i technik zarządzania zasobami. Moje badania sugerują, że wielozmysłowe doświadczenie *kota* może być cennym narzędziem w rewitalizacji relacji z ziemią oraz ontologii i epistemologii Kwakwaka'wakw, a także w zarządzaniu lokalnym ekosystemem.

W dążeniu do głębszego zrozumienia wiedzy Kwakwaka'wakw zapisanej w figurach *kota* odwołuję się do kultury materialnej rdzennych narodów oraz ich umiejętności odczytywania wzorów. Ta zdolność pozwala im opowiadać historie swoich społeczności i przekazywać wiedzę o ważnych wydarzeniach i wierzeniach duchowych poprzez skomplikowane wzory geometryczne w formie piktogramów, haftów, tkania koszy i koców. Skomplikowane wzory odgrywają kluczową rolę w komunikacji, umożliwiając międzypokoleniową naukę przez doświadczenie i przekazywanie wiedzy przodków, jednocześnie ucieleśniając ideę współzależności wszystkich form życia i znaczenie ziemi.

Dla przykładu dramatopisarka i performerka Monique Mojica z narodów Guna i Rappahannock opisuje proces tkania *mola* – tradycyjnych tekstyliów narodu Guna. Proces ten obejmuje technikę aplikacji odwrotnej, aplikacji i haftu. Wymagają kilku warstw tkaniny, a ręcznie wycinane wzory odsłaniają kolory z dolnych warstw¹⁶. Kluczowe jest szycie najcieńszymi nićmi, które łączą wszystkie warstwy. W miarę dodawania kolejnych warstw tkaniny *mola* staje się coraz grubsza. Niektóre obszary są wzbogacane aplikacjami, a detale

14 Gloria Cranmer Webster była światowej sławy antropolożką, aktywistką i kuratorką muzealną z narodu 'Namgis, która całe życie poświęciła ochronie dziedzictwa kulturowego Kwakwaka'wakw. Jej mądrość i wskazówki wywarły trwały wpływ na moją ścieżkę badacza transkulturowego. Jestem głęboko wdzięczny za przekazaną wiedzę i inspiracje, które pielęgnuję jako wyraz szacunku dla jej dziedzictwa.

15 Carrie Mortimer, znana jako Nagega, była siostrzenicą Glorii Cranmer Webster i kuzynką Laury Cranmer. Należała do społeczności Kwakwaka'wakw, miała bogate doświadczenie akademickie i współprowadziła badania nad dokumentacją oraz rewitalizacją języka kwak'wala. Interesowała się także sztuką performatywną *kota*, w której wykazywała się biegłością.

16 Monique Mojica, rozmowa przeprowadzona przez autora w roku 2013.

wykańczane haftem. Mimo że symetria i dwoistość są centralnymi zasadami, każdy egzemplarz *mola* pozostaje unikatowy, a dwie strony tej samej tkaniny nigdy nie będą identyczne. Mojica podkreśla, że ona sama i jej matka dorastały z *molas*, doświadczając ich tekstury, zapachu i wzorów¹⁷. Narracyjna sztuka tekstylna *molas* pełni funkcję archiwum, stanowiąc „materialny przykład, zbiór pradawnej wiedzy rdzennych społeczności”¹⁸ – jak pisze Jill Carter, badaczka i dramaturżka z narodu Anishinaabe. Wyjaśnia ona, że w tej tradycyjnej sztuce tekstylnej można odnaleźć „kosmologię, systemy wiedzy, zasady estetyki i wydarzenia historyczne, które umiejscawiają naród Guna w czasie i przestrzeni, nadając znaczenie każdemu aktowi oporu i przypominając im, kim nadal są”¹⁹.

Oswaldo DeLeon Kantule, malarz i artysta wizualny z narodu Guna, podkreśla, że proces tworzenia *molas* opiera się na czterech filarach estetyki Guna: dwoistości i powtórzeniach, abstrakcji, metaforze oraz wielowymiarowości (zgodnie z kosmologią Guna świat składa się z ośmiu wymiarów). Zasady te znalazły zastosowanie w praktyce artystycznej i performansie Monique Mojici *Chocolate Woman Dreams the Milky Way*²⁰. Według DeLeona Kantule *molas* pełnią funkcję dokumentów historycznych, przekazujących historię jego rdzennej społeczności²¹.

W *molas* ujrzałem analogię do sztuki performatywnej *kota*, która w kulturze Kwakwaka'wakw odgrywa podobną rolę w przekazywaniu zakodowanej wiedzy za pomocą wzorów. Przez połączenie wizualnych obrazów z ich ucieleśnieniem przez opowiadacza sztuka ta kształtuje narrację i przekazuje ucieleśnioną wiedzę. Zgodnie z czterema zasadami estetyki DeLeona Kantule uważam, że powtórzenia, abstrakcja, metafora i wielowymiarowość również kształtują sztukę performatywną *kota*. Powtórzenia pomagają opowiadaczowi zapamiętać etapy budowy *kota*, abstrakcja – geometryczna reprezentacja emocji Kwakwaka'wakw – utrwała i przekazuje zakodowaną wiedzę,

17 M. Mojica, *Chocolate Woman Dreams the Milky Way*, „Canadian Women Studies / Les Cahiers De La Femme” 2008, t. 26, nr 3.

18 J. Carter, *The Physics of the Mola. Writing Indigenous Resurgence on the Contemporary Stage*, „Modern Drama” 2016, t. 59, nr 1.

19 Tamże, s. 5.

20 J. Carter, *Repairing the Web. Spiderwoman's Children Staging the New Human Being*, University of Toronto, Toronto 2010, s. 273.

21 O. De León Kantule, *Contemporary Arts Americas tbc*, „Mmaracuja” 2014, <https://mmaracuja.wordpress.com/2014/10/22/oswaldo-de-leon-kantule> (21.03.2023).

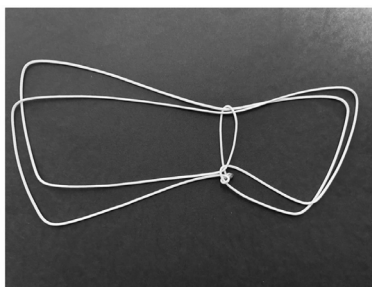
metafora szyfruje lokalne systemy wiedzy, a wielowymiarowość zapewnia wielosensoryczne przypomnienia o różnych wymiarach rzeczywistości, obejmujących światy ludzi i równorzędnych bytów. *Kota* jako materialne archiwum i dowód żywej kultury umożliwia opowiadaczom przeniesienie duchowej relacji Kwakwaka'wakw z ziemią i innymi istotami do współczesnego świata, zachowując relacyjną wiedzę przodków.

***Kota* w kontekście animistycznych technik rybackich**

Naród Kwakwaka'wakw, opierając przetrwanie na połowie łososia, stworzył zaawansowane technologie rybackie, które były integralną częścią ich kultury i duchowości. Łosoś pojawia się zarówno w opowieściach, jak i w motywach sztuki, co podkreśla jego znaczenie nie tylko jako źródła pożywienia, lecz także symbolu świętej więzi z ożywioną naturą. Jak wyjaśniają nierdzenne archeolożka Hilary Stewart i etnobotaniczka Nancy J. Turner, wysokie zaawansowanie technologiczne Kwakwaka'wakw wynikało z głębokiej wiedzy przodków dotyczącej środowiska i umiejętnego wykorzystania zasobów roślinnych²².

Jednym z ciekawszych przykładów, jak praktyki animistyczne i relacyjna wiedza Kwakwaka'wakw mogą inspirować proces rewitalizacji marginalizowanych systemów wiedzy, jest figura *kota* „Pułapka na łososia” („A Salmon Trap”). Analizując ukończony wzór i biorąc pod uwagę metody połowu stosowane przez społeczności omawianego regionu, doszedłem do wniosku, że pętla znajdująca się w centralnej części figury może symbolizować prastarą, ale niezwykle skuteczną metodę selektywnego połowu łososia – cylindryczną pułapkę na ryby. Dzięki ruchom rąk można zmniejszyć cylindryczną część figury, co skłania do refleksji nad selektywnym połowem łososia. Rozmiar ryby decyduje o jej możliwości ucieczki przez szczelinę pułapki; umożliwiało to zachowanie równowagi w ekosystemie podczas tarła. Takie odpowiedzialne i zrównoważone podejście do rybołówstwa, odzwierciedlone w figurze *kota*, pozwalało zarówno na korzystanie z zasobów, jak i ochronę populacji łososia. Świadomie podaję te szczegóły, aby ukazać stopień zaawansowania procesów myślowych i technologii postantropocentrycznych, które były stosowane przez Kwakwaka'wakw.

²² Zob. H. Stewart, *Indian Fishing. Early Methods on the Northwest Coast*, D&M Publishers, Vancouver 2008; N.J. Turner, *Ancient Pathways, Ancestral Knowledge. Ethnobotany and Ecological Wisdom of Indigenous Peoples of Northwestern North America*, t. 1, McGill-Queen's University Press, Montreal 2014, s. 355.



Kota „Pułapka na łososia”, figura wykonana przez Rafała Madeję

świadome struktury, które z jednej strony zaspokajały ludzkie potrzeby, z drugiej dawały rybom wybór, czy pozostać w swoim podwodnym świecie, czy też wkroczyć do ludzkiego świata przez otwór pułapki²³. Rozwijając myśl Cullon, proponuję uznać, że metoda połowu łososia stosowana przez Kwakwaka'wakw, uchwycona w przedstawionej figurze *kota*, jest znakomitą przykładem ożywionej technologii połowu, przekazywanej z pokolenia na pokolenie, a także zapisem kosmologii i animistycznych filozofii.

Animizm jest kluczowym motywem w niektórych figurach *kota*. Robin Kimmerer, ekolożka i edukatorka Potawatomi, w swoich pracach podkreśla, że natura, obdarzona moralną odpowiedzialnością i świadomością, powinna być postrzegana jako podmiot. Nazywa to „gramatyką żywotności”, wskazując na konieczność uznania więzi z roślinami, zwierzętami i ziemią, w których widzi starszych krewnych, a nie zasoby

Warto dodać, że pułapki pełniły funkcję nie tylko narzędzi do połowu. Deidre Sanders Cullon, niereczenna badaczka z Uniwersytetu Wiktorii, sugeruje, że były one postrzegane jako portale lub drzwi, przez które ryby wkraczały do świata ludzi. Z tego względu pułapki i jazy rybackie należy traktować nie tylko jako mechaniczne urządzenia do połowu, lecz również jako



Jazy rybackie na rzece Capilano, North Vancouver, Kanada (fot. Rafał Madeja)

²³ D.S. Cullon, *Dancing Salmon. Human-fish Relationship on the Northwest Coast*, University of Victoria, Victoria 2017, s. 140-141.

naturalne²⁴. Vanessa Watts, badaczka Anishinaabe i Haudenosaunee, rozwija tę myśl, dowodząc, że natura i jej składniki, takie jak rośliny, zwierzęta i skały, mają własną podmiotowość. Natura zawiera w sobie tchnienie życia, ponieważ oddycha i jest pełna niewidzialnej energii²⁵. Kimmerer zachęca do nawiązywania bliskich relacji z innymi bytami, świadoma, że relacja ludzi z otaczającym ich środowiskiem została zerwana. Zamiast traktować byty naturalne jako „to”, Kimmerer sugeruje, aby mówić o nich jako „młodszych braciach”, podkreślając tym samym pokrewieństwo²⁶. W książce *Pieśń Ziemi. Rdzenna mądrość, wiedza naukowa i lekcje płynące z natury* Kimmerer argumentuje, że wszystkie żywe istoty są nauczycielami, od których ludzie powinni czerpać mądrość²⁷. W przeciwieństwie do chrześcijańskiej i tradycyjnej zachodniej hierarchii organizmów żywych, stawiającej człowieka na piedestale, według Kimmerer indygeniczna wiedza ekologiczna traktuje ludzi jako młodszych braci stworzenia, a inne żywe istoty odgrywają rolę nauczycieli, krewnych i podtrzymujących życie. Te równorzędne byty uczą hojności i zrównoważonego rozwoju, pomagając w przywróceniu równowagi ekologicznej²⁸.

Co więcej, rdzenni badacze podkreślają, że ziemia to natura i sama jest świętością. W artykule *Land Speaking* badaczka Syilx Jeannette Armstrong zaznacza, że dla narodu Syilx ziemia to coś więcej niż jednostka ekologiczna; ziemia komunikuje się, pełniąc funkcję skarbnicy wspomnień i wiedzy. Ponieważ kolonizacja przyczyniła się do zerwania tych więzi, Armstrong nawołuje do ponownego połączenia się z rdzennością i z żyjącą ziemią, „aby odzyskać poczucie siebie jako integralnej części ziemi”²⁹. Watts rozwija tę myśl, przedstawiając rdzenną koncepcję onto-epistemologii, która splata wiedzę z bytem, a miejsce z narracją. Opisuje świat poprzez fizyczne ucieleśnienie

24 R. Kimmerer, *Pieśń Ziemi. Rdzenna mądrość, wiedza naukowa i lekcje płynące z natury*, przeł. M. Bukowska, Znak, Kraków 2020.

25 V. Watts, *Indigenous Place-Thought and 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.

26 R. Kimmerer, *Learning the Grammar of Animacy*, „The Leopold Outlook” 2012.

27 R. Kimmerer, *Pieśń Ziemi*, s. 13.

28 Tamże.

29 J. Armstrong, *Land Speaking*, w: *Speaking for the Generations: Native Writers on Writing*, red. S.J. Ortiz, University of Arizona Press, Tucson 1997, s. 153.

*place-thought*³⁰, będące „centralnym elementem produkcji wiedzy”³¹, zakładając, „że ziemia jest obdarzona życiem i inteligencją, a ludzie i równorzędne byty czerpią swoją sprawczość z [...] myśli”³² zakorzenionych w tym miejscu. W jej badaniach rdzenne społeczności są postrzegane jako przedłużenie ziemi, z którą muszą zachować komunikację i wzajemne relacje³³. Jak wyjaśnia dziedziczny wódz narodu Ahousaht Richard Atleo, wiedza związana z miejscem nie dopuszcza podziału między wiedzą a istnieniem³⁴.

Zrozumienie ziemi jako przestrzeni, która fizycznie mocuje wiedzę w krajobrazie przyrodniczym, rozwija badaczka Mohawk Sandra Styres, stwierdzając, że ziemia „odnosi się nie tylko do miejsca jako fizycznej przestrzeni geograficznej, lecz także do leżących u podstaw zasad, filozofii i ontologii tego miejsca”³⁵. Dla Styres ziemia to byt duchowy i emocjonalny, pozostający w relacji z ludzkim i nieludzkim światem. Jest nośnikiem wspomnień, źródłem opowieści i istotą zdolną do odczuwania³⁶. Anja Kanngieser (Uniwersytet Wollongong) i Zoe Todd (Métis) zauważają, że ziemia reprezentuje dualizm, obejmując zarówno fizyczną przestrzeń geograficzną, jak i zasady moralne, filozofię oraz ontologię tego miejsca³⁷. W rezultacie ludzkie działania są ściśle powiązane z ziemią i jej elementami, a wiedza pozostaje integralną częścią natury i bytów nieludzkich. Ta koncepcja *pluriversum* wzmacnia bliską relację ludzi z duchowym światem i ziemią pełną niewidzialnej energii, która ożywia wszystko. Te elementy, należące do sfery nadprzyrodzonej, mogą zmieniać formę i doświadczać życia z różnych perspektyw, przypominając Kwakwaka’wakw o ich miejscu w większym cyklu życia. Wierzenia animistyczne, pokrewieństwo, szacunek i wzajemność są klu-

30 Sprawa rozumu i nie-rozumu (instynktu). Zachodnia binarność tych kategorii jest kwestionowana.

31 V. Watts, *Re-Meaning the Sacred. Colonial Damage and Indigenous Cosmologies*, Queen’s University, Kingston 2016, s. 4.

32 Tamże, s. 21.

33 V. Watts, *Indigenous Place-Thought...*, s. 23.

34 Richard Atleo, rozmowa przeprowadzona przez autora w roku 2023.

35 S. Styres, *Literacies of Land. Decolonizing Narratives, Storying, and Literacies*, w: *Indigenous Decolonizing Studies in Education*, red. L.T. Smith, E. Tuck, K.W. Yang, Routledge, New York 2019.

36 Tamże, s. 27.

37 A. Kanngieser, Z. Todd, *From Environmental Case Study to Environmental Kin Study*, „History and Theory” 2020, nr 59, s. 386.

czowe dla zrównoważonego rozwoju na terytorium przodków. Zrozumienie relacjocentrycznej wizji świata Kwakwaka'wakw pozwala nie tylko zgłębić ich ontologię, lecz także dostrzec, jak zakodowana w performatywnej sztuce *kota* perspektywa relacji i wzajemności może inspirować bardziej zrównoważone relacje z naturą³⁸.

Kartografia performatywna. Znaczenie języka i nazewnictwa

Niektóre figury *kota* pełnią funkcję performatywnej kartografii, tworząc szczegółowe mapy kluczowych miejsc połowów istotnych ryb morskich. Tego rodzaju figury kartograficzne odzwierciedlają rozbudowaną wiedzę przestrzenną, zachowywaną i przekazywaną za pomocą skomplikowanych wzorów sznurkowych. Te wzory, będące swoistymi mapami, wraz z narracjami zawierają szczegółowe dane geograficzne, takie jak ukształtowanie terenu czy lokalizacja zasobów naturalnych, które można odwzorować i dzięki temu łatwiej zapamiętać³⁹. Inspirując się takimi metodami, warto się zastanowić, jak podobne praktyki mogłyby znaleźć zastosowanie w Europie – szczególnie na Górnym Śląsku – gdzie wiedza lokalna i narracje o relacjach z ziemią mogłyby wspierać proces poprawy stanu środowiska po dekadach przemysłowej eksploatacji. W tej części tekstu omówię również rolę języka w przekazywaniu wiedzy zakodowanej w takich mapach oraz jej potencjał w procesie odzyskiwania indygeniczności w lokalnych społecznościach europejskich.

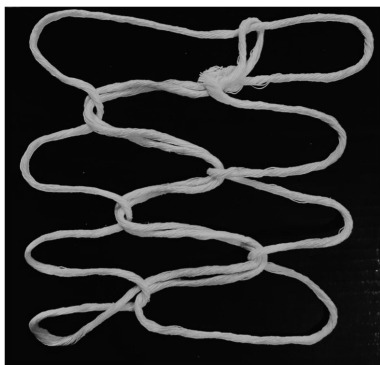
Kota „Łosoś” („A Salmon”)

Figura „Łosoś” pełni funkcję performatywnej kartografii, pokazując, jak Kwakwaka'wakw wykorzystywali *kota* do zachowywania wiedzy przestrzennej o obfitych siedliskach na terytorium przodków. Zgadzam się z Carrie Mortimer i historykiem Billem Holmem, którzy zauważają, że końcowy wzór figury nie przedstawia rzeczywistego obrazu łosia, lecz symbolizuje kręty szlak wodny, bogaty w łosie zmierzające na tarło⁴⁰.

38 Zob. R. Atleo, *Tsawalk. A Nuu-chah-nulth Worldview*, University of British Columbia Press, Vancouver 2005.

39 R. Madeja, *Storytelling jako forma przekazu rdzennej wiedzy ekologicznej Pierwszych Narodów Kanady*, w: *Piszący z ziemi. Teatr indygeny Floydą Favela*, red. E. Sojka, A. Głowacka, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2021.

40 Carrie Mortimer, rozmowa przeprowadzona przez autora w roku 2010.



Kota „Łosoś”, figura wykonana przez Rafała Madeję

Rozwijając ich obserwacje, twierdzą, że figura ta jest formą performatywnej kartografii, która w sposób interaktywny ilustruje punkty orientacyjne, elementy krajobrazu, święte miejsca i lokalizacje związane ze zbieraniem zasobów. Towarzysząca jej opowieść⁴¹, zapisana przez George'a Hunta i Franza Boasa, składa się z krótkich pytań i odpowiedzi, mogących zawierać w końcowym wzorze zakodowane przesłanie.

wēxtō'lasa'kü-lē
qwēxtō'len lax gwā'dzē
 Dokąd skaczesz?
 Zmierzam do *gwā'dzē* [nazwa wioski].
Wēxtō'lasa'kü-lē
qwēxtō'len lax g-Eyō'xu
 Dokąd skaczesz?
 Zmierzam do *g-Eyō'xu* [nazwa wioski].

Wēxtō'lasa'kü-lē
qwēxtō'len lax hā'nwadē
 Dokąd skaczesz?
 Zmierzam do *hā'nwadē* [nazwa wioski].
Wēxtō'lasa'kü-lē
qwēxtō'len lax dzā'wadē
 Zmierzam do *dzā'wadē* [nazwa wioski]⁴².

Wzór sznurkowy ilustruje myślenie Kwakwaka'wakw w kategoriach wzorów. Biorąc pod uwagę treść tej narracji, figura ta stanowi instruktaż i mapę, co potwierdza Bill Holm, który pisze, że nazwy wymienione w odpowiedziach odnoszą się do wiosek rybackich położonych wzdłuż potoków w Knight

⁴¹ Jeżeli nie podano inaczej, przekładu tekstów dokonał autor artykułu.

⁴² J.P. Averkieva, M.A. Sherman, *Kwakiutl String Figures*, s. 108-109.

Inlet⁴³. W pewnym sensie nazwy te są „umieszczane” na wijącym się wzorze ze sznurka, co ułatwia ich lokalizację. Wzór ten wizualizuje przypisane nazwy miejsc, związane z nimi wydarzenia i historie. W niedawno opublikowanym artykule *The Kwakwaka'wakw Art of Kota – Rooted in Cultural Traditions, Re-Routed to Language Reawakening* Laura Cranmer i Patricia A. Shaw wyjaśniają, że „wzór sznurka tworzy zygzak, który można nałożyć na mapę rzeczywistych miejscowości”⁴⁴. Podobnie jak hawajskie figury ze sznurka *hei*⁴⁵, wykorzystujące kartografię performatywną, obraz figury *kota* wyraźnie ilustruje Knight Inlet i wskazuje istotne miejsca ludzkiej aktywności opisane w narracji. Warto dodać, że w tym miejscu używane jest nazewnictwo Kwak'wala. Wizualna reprezentacja tego rejonu działa jak mapa, dzięki słowom takim jak *gwā-* („w dół rzeki”), przypisanym do nazw wiosek. Pomaga to opowiadczo, tworzącemu wzór poprzez doświadczenie tekstylne, powtarzanie i wyobrażnię, oraz obserwatorowi w budowaniu własnej mentalnej mapy zatoki. Moja analiza wskazuje, że proces mapowania wspiera powtarzający się zygzakowaty wzór pętli oraz nazwy wiosek, pełniąc funkcję mechanizmu mnemonicznego, który utrwała i odtwarza te informacje przy każdym wykonaniu figury.

Badania doprowadziły mnie do książki Franza Boasa *Geographical Names of the Kwakiutl Indians*, która potwierdza moją interpretację. Boas opisuje miejsca zbierania zasobów jako lokalizacje bogate w jedzenie i surowce, takie jak łososie w rzekach czy małże na plażach⁴⁶. Wspomina również miejsce połowu olakonu w *dzā'wadē* (początek Knight Inlet)⁴⁷ nad rzeką Klinaklini⁴⁸, wpływającą do zatoki. Z moich badań wynika, że nazwy tych miejsc są ściśle powiązane z narracjami zawierającymi wiedzę o ziemi i cyklach sezonowych. Na przykład *dzā'wadē* i *hā'nwadē* pojawiają się w opowieściach o transformacji

43 Tamże, s. 109.

44 L. Cranmer, P. Shaw, *Afterword. The Kwakwaka'wakw Art of Kota – Rooted in Cultural Traditions, Re-Routed to Language Reawakening*, w: *Art as a Way of Listening. Centering Student and Community Voices in Language Learning and Cultural Revitalization*, red. A.C. Wager, B.R. Berriz, L.A. Cranmer, V.M. Poey, Routledge, New York 2023.

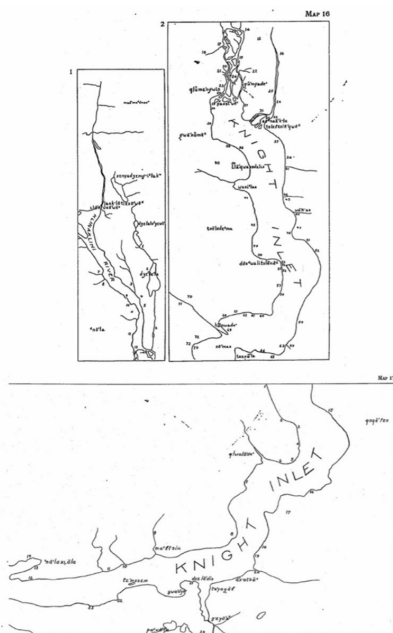
45 Zob. K. Akana, *Hawaiian Performance Cartography of Kaua'i*, „Educational Perspectives” 2013, t. 45, nr 1/2, s. 17.

46 F. Boas, *Geographical Names of the Kwakiutl Indians*, Columbia University Press, New York 1934, s. 12.

47 Tamże, s. 59.

48 D. Mitchell, L. Donald, *Sharing Resources on the North Pacific Coast of North America. The Case of the Eulachon Fishery*, „Antropologica” 2001, t. 43, nr 1, s. 270.

Kwakwaka'wakw, wyjaśniających obfitość łososia w Knight Inlet⁴⁹. Ustaliłem, że te miejsca są zaznaczone na mapach Boasa nr 16 i 17, przedstawiających szlaki wodne Knight Inlet i rozmieszczenie kluczowych zasobów⁵⁰.



Mapy Knight Inlet, ilustracje przygotowane przez Franza Boasa

Niektóre opisane miejsca występują w narracji towarzyszącej figurze *kota*, ale Boas mimo słowa *gwā'dzē* nie zdobył szczegółowych informacji na temat jego lokalizacji ani przeznaczenia. Znaczenie figury potwierdzają jednak opis etnograficzny i mapy wskazujące kluczowe miejsca połowu, których brakuje na zachodnich mapach. To kolejny przykład *kota* jako techniki zachowania ucieleśnionej wiedzy Kwakwaka'wakw o miejscach zbierania zasobów w formie sznurka.

Rdzennym badaczom, takim jak Leroy Little Bear (naród Blackfoot) i Marie Battiste (naród Mi'kmaq), zawdzięczam głębsze zrozumienie znaczenia języka w narracji Hunta i Boasa. Zwracają oni uwagę na to, że w rdzennych

49 F. Boas, *Geographical Names...*, s. 22-23.

50 Tamże, s. 117.

filozofiach relacyjnych język i słownictwo pozwalają społecznościom odnosić się do całego stworzenia i wyrażać istotne relacje z ziemią i bytami, które tam żyją⁵¹. Jeannette Armstrong pokazuje, że ziemia jest źródłem języków, narracji i wiedzy ludności rdzennej. W eseju *Land Speaking* Armstrong podkreśla, że n'silxchn, język jej narodu, pozwala wyrazić jego głęboką więź z ziemią. Jak sama pisze, to ziemia „ciągle mówi... nieustannie komunikuje”, przemawiając w języku n'silxchn, duchu ludu Okanagan, który otacza ją w „pierwotnym, bezsłownym stanie”⁵². Aby zapewnić zrównoważony rozwój i przetrwanie kulturowe, ziemia i jej specyficzne dla miejsca nauki muszą być wysłuchane.

Ponadto badaczki Megan Bang z narodu Anishinaabe i Ananda Marin z UCLA oferują wgląd w praktyki nazewnnicze, które są „przykładami sytuacji, gdy aspekty świata naturalnego (np. miejsca i pojęcia) otrzymują nazwy, stając się znakami semiotycznymi relacji natura–kultura”⁵³. W umyśle społeczności rdzennych, jak trafnie zauważa badacz Tewa Gregory Cajete, języki rdzenne są związane z ziemią, co odzwierciedla orientację ludzi względem terytorium i wspiera odpowiedzialne relacje z ziemią. Cajete podkreśla animistyczną siłę języków rdzennych, która

jest wrodzona w mówionym słowie i łączy oddech każdej osoby z oddechem świata. Języki rdzenne nasycają ziemię przodków swoją obecnością przez aktywny proces „mówienia o ziemi” – nadawania nazw miejscom, śpiewania o jej wartościach i opowiadania jej historii. Języki rdzenne są bardzo opisowe w odniesieniu do miejsc naturalnych i zwracają uwagę na to, jak wydarzenie lub miejsce, które opisują, znajduje się w stanie nieustannego ruchu⁵⁴.

Co ważne, zdałem sobie sprawę, że nazwy wiosek w narracji odzwierciedlają to relacyjne rozumienie rdzennych języków, zakorzenionych w ziemi. Poprzez nazwy w języku kwak'waka Kwakwaka'wakw wyrażają relację

51 Zob. M. Battiste, *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, University of British Columbia Press, Vancouver 2000; L. Little Bear, *Naturalizing Indigenous Knowledge*, University of Saskatchewan, Saskatchewan 2009.

52 J. Armstrong, *Land Speaking*, s. 175-176.

53 M. Bang, A. Marin, *Nature-Culture Constructs in Science Learning. Human/Non-Human Agency and Intentionality*, „Journal of Research in Science Teaching” 2015, nr 52, s. 536.

54 G. Cajete, *Native Science. Natural Laws of Interdependence*, Clear Light Publishers, Santa Fe 2000, s. 184.

kulturową z terytorium przodków, nadają tym miejscom znaczenie zarówno jako źródłom zasobów, jak i świętym miejscom. Na przykład Gloria Cranmer Webster, Laura Cranmer i Patricia Shaw wyjaśniają, że *hā'ñwadē* można w przybliżeniu przetłumaczyć jako „miejsce różowych łososi”, podczas gdy *hānu'n* oznacza różowego łososia⁵⁵, co wskazuje na powiązanie nazwy wioski z połowem tego gatunku podczas tarła⁵⁶. Uważam, że te nazwy są kluczowe, ponieważ potwierdzają więź Kwakwaka'wakw z ich ziemią i przekazują ich relacyjne ontologie, co jest istotne dla oporu wobec kolonializmu osadniczego. Jak podkreśla nierdzenna badaczka Rebekah Sinclair, przywracanie rdzennych nazw miejsc „umożliwia kontrmapowanie, które przekształca rdzenne sposoby poznawania w dyskursy oporu wobec osadniczych temporalności”⁵⁷. To ważna strategia dekolonizacyjna. Wzór *kota* odgrywa tu ważną rolę w zachowaniu lokalnej wiedzy przed zatarciem przez kolonializm osadniczy.

Ogrody małży

Repertuar *kota* zawiera także odniesienia do przybrzeżnych ogrodów małży, znanych jako *lux wxiwēy*, które miały zasadnicze znaczenie dla zapewnienia stabilności i bezpieczeństwa żywnościowego Kwakwaka'wakw. Te przybrzeżne tarasy, jak wyjaśnia Kwaxsistalla Adam Dick, wódz Kwakwaka'wakw, były tworzone przez budowę kamiennych murów u podstawy plaży na linii najniższego przypływu, a następnie wypełniano je piaskiem oraz muszlami, co świadczy o głębokim zrozumieniu ziemi jako systemu współzależnych istot żywych i reprezentuje innowacyjne podejście do zrównoważonego zarządzania krajobrazem⁵⁸. Stanowiły rezultat zbiorowej pracy, były utrzymywane

55 L. Cranmer, P. Shaw, *Afterword*.

56 *Kota* i towarzyszące im narracje odgrywają kluczową rolę w rewitalizacji i nauce języka kwak'wala w U'mista Cultural Centre w Alert Bay ('Yalis) oraz na uniwersyteckim kursie poświęconym językom rdzennym, prowadzonym przez profesor Patricię Shaw na Uniwersytecie Kolumbii Brytyjskiej.

57 R. Sinclair, *Righting Names. The Importance of Native American Philosophies of Naming for Environmental Justice*, w: *Indigenous Resurgence. Decolonization and Movements for Environmental Justice*, red. J. Dhillon, Berghahn Books, New York 2022, s. 103.

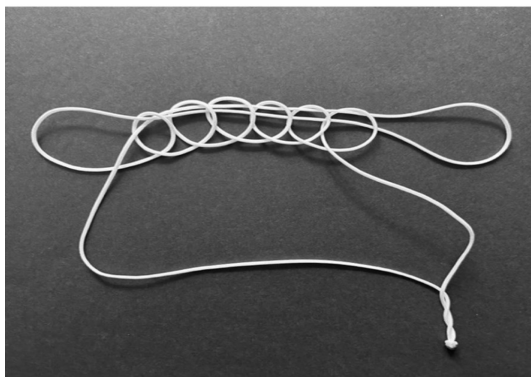
58 T.A. Lloyd, *Cultivating the Tekkillakw, the Ethnoecology of Aksem, Pacific Silverweed or Cinquefoil. Lessons from Kwaxsistalla, Clan Chief Adam Dick, of the Qawadiliqella Clan of the Dzawada'e-nuxw of Kingcome Inlet (Kwakwaka'wakw)*, University of Victoria, Victoria 2011.

przez jego przodków przez tysiąclecia i były własnością Kwakwaka'wakw⁵⁹.

Podczas omawiania tych praktyk Kwax-sistalla używa terminologii w języku kwak'wala, takiej jak *gawiganux* (*Saxidomus gigantea*), *gulgulum* (*Leukoma staminea*), *matani* (*Hippopus hippopus*) i *joli* (*Cardiidae*)⁶⁰ w odniesieniu do różnych gatunków małży występujących w omawianym regionie⁶¹. Uważam, że użycie słownictwa kwak'wala w kontekście tych ogrodów odzwierciedla indygeniczne filozofie i przywraca relacyjne więzi z ziemią.



Ogród małży, fot. Mary Morris



Kota „Zbieranie małży”, figura wykonana przez Rafała Madeję

Figura *kota* „Zbieranie małży” („Digging Clams”), składająca się z sześciu równomiernie rozmieszczonych pierścieni, jest wizualnym narzędziem mnemonicznym, wspierającym przekazanie wiedzy o zarządzaniu tymi ogrodami. Towarzyszy jej następująca narracja:

59 N.J. Turner, P.R. Spalding, „We Might Go Back to This”. *Drawing on the Past to Meet the Future in Northwestern North American Indigenous Communities*, „Ecology and Society” 2013, t. 18, nr 4.

60 Z uwagi na brak tłumaczenia na język polski nazw poszczególnych gatunków małży występujących w omawianym regionie, w artykule zastosowałem nazewnictwo łacińskie.

61 T.A. Lloyd, *Cultivating the Tekkillakw...*, s. 30.

*emāsLasdzē'k-aLEnuexulā'lx-īnlā'xsa
k!! eō'sēk!wāx·eidaōsōes q! ä'lēg·īnuexu
tētEēlō'xwā'ēnēsLasqāpā'xsdEg-aa'Laeē
âemēlaqāp!ē'dewēwuelaxēts! ē'daqē q! āL!ō'kwe*

Dokąd zmierzasz?

Wyruszamy zbierać małże.

Pozwólcie mi płynąć z wami!

Kanoe jest pełne. Nie ma dla ciebie miejsca, aby usiąść.

Mam nadzieję, że łódź się wywróci i wszyscy utoniecie.

Sześć kobiet wypadło z łodzi⁶².

Opowieść ta podkreśla znaczenie współpracy i infrastruktury, takiej jak kanoe cedrowe, które umożliwiały transport zasobów oraz podróże do miejsc zbiorów. Jednocześnie wprowadzenie języka kwak'wala w opisach i narracji jest aktem dekolonizacji – wzmacnia relacyjne podejście Kwakwaka'wakw do zarządzania krajobrazem i przywraca znaczenie indygenicznym form przekazywania wiedzy.

Po zapoznaniu się z figurą poprzez sensoryczne doświadczenie uważam, że jej wzór został zaprojektowany tak, aby odzwierciedlać rzeczywisty krajobraz, przypominający ogród małży. W analizie sensorycznej kota „Zbieranie małży” zastosowałem rdzenne techniki pamięci, opisane przez Tysona Yunkaportę z Wik Nation, który w książce *Sand Talk* bada somatyczną i multisensoryczną naturę indygenicznej wiedzy, używając *sand talk* – rdzennych form rysowania obrazów na piasku z Australii, aby odzwierciedlić wydarzenia opisane w narracjach i przekazać zakodowaną wiedzę⁶³. Yunkaporta zauważa, że

w kulturze indygenicznej symbole, wzory i obrazy kodują wiedzę w sposób pozaracjonalny. Obrazy odnoszące się do miejsc i narracji mogą być przypomniane poprzez replikację obrazu lub interakcję z przedmiotem lub miejscem, gdzie obraz jest zapisany. Obrazy te są zazwyczaj metaforycznymi, a nie dosłownymi kodami dla konkretnych rzeczy⁶⁴.

62 J.P. Averkieva, M.A. Sherman, *Kwakiutl String Figures*, s. 117.

63 T. Yunkaporta, *Sand Talk. How Indigenous Thinking Can Change the World*, Text Publishing Company, Melbourne 2020.

64 T. Yunkaporta, *Indigenous Memorisation Techniques*, 2021, <https://www.linkedin.com/pulse/indigenous-memorisation-techniques-tyson-yunkaporta/> (1.11.2023).

Wiedza indygeniczna jest ucieleśniona w rzeczywistości fizycznej, a przedmioty rytualne pełnią funkcję narzędzi mnemonicznych, które „mogą być tworzone i nasycone pamięcią w sposób pozwalający ją przywołać przez trzymanie tego przedmiotu lub interakcję z nim w dowolnym czasie lub miejscu”⁶⁵. Jest to istotne, ponieważ sprawdzona w czasie informacja może być celowo kodowana i odczytywana z tych przedmiotów⁶⁶. Dodatkowo, jak wyjaśnia Yunkaporta, wiedza rdzennych społeczności jest zlokalizowana, co oznacza, że krajobraz może być „opowiadany i wizualizowany z perspektywy ptaka, gdy każdy punkt podróży reprezentuje część opowieści i zbiór wiedzy”⁶⁷.

Stosując tę koncepcję obrazów i wzorów jako technik pamięciowych, twierdząc, że znaczenie projektowania ogrodu i wiedza przodków są komunikowane i ożywiane przez ruch i przeplatanie wzorów na palcach obu rąk. Analiza opisu ogrodów małżowych przez Kwaxsisstallę, skoncentrowana na fizycznym projekcie budowy krajobrazu i jego regularnym utrzymaniu, skłania mnie do wniosku, że plecione kręgi figury mogą odpowiadać konstrukcjom murów na linii zerowego przypływu, a dolna część – tarasom plażowym, na których hodowano małże. Uważam, że figura ta działa jako wizualno-dotykowe narzędzie mnemoniczne, przekazujące ekologiczną wiedzę Kwakwaka'wakw o budowie ogrodów małżowych i animistycznych systemach zarządzania zasobami. Jako forma ożywienia kulturowego i przetrwania narodu Kwakwaka'wakw te opowieści i figura *kota* przywracają pradawne sposoby poznania do życia w teraźniejszości, kwestionując dominujący dyskurs oraz nadmierną eksploatację ziemi na terytoriach ich przodków. Ta wiedza jest przechowywana w ciele, umyśle i obrazie. „Większość ludzi ma ręce, jeśli więc powierzmy im całą wiedzę, każdy może ją nosić”⁶⁸, a figury sznurkowe *kota* mogą być jednym z takich sposobów przechowywania tej wiedzy.

Reindygenizacja Górnego Śląska. Inspiracje z kultury Kwakwaka'wakw

Sztuka performatywna *kota* jako źródło rdzennych onto-epistemologii narodu Kwakwaka'wakw z Kolumbii Brytyjskiej odgrywa kluczową rolę w przekazywaniu wiedzy ekologicznej i wspieraniu zrównoważonego zarządzania

65 Tamże.

66 Tamże.

67 T. Yunkaporta, *Sand Talk*.

68 Tamże.

środowiskiem. Wzory te pełnią funkcję narzędzi edukacyjnych wzmacniających świadomość więzi między ludźmi a ożywioną ziemią. Ich rewitalizacja przywraca bliskie relacje ze środowiskiem naturalnym, jednocześnie wspierając odrodzenie rdzennych kultur, których wiedza i tożsamość wyrastają z harmonijnego współistnienia z ziemią. Proces ten, będący formą oporu wobec kolonializmu, wspomaga sprawiedliwą geopolitykę wiedzy, przeciwstawiając się dominacji hegemonicznych systemów myślenia.

Praktyki te mogą także wzbogacić refleksję nad indygenizacją Górnego Śląska, regionie o siedemsetletniej historii kolonizacji i intensywnej eksploatacji zasobów naturalnych przez huty i kopalnie. Działalność przemysłowa stworzyła pilną potrzebę odbudowy ekologicznej, przywrócenia poczucia przynależności i odrodzenia lokalnych tradycji. Lokalna wiedza, zakorzeniona we wzorach na porcelanie, ceramice, strojach ludowych, a także w górniczych zwyczajach i konstrukcjach technicznych, odzwierciedla bliską relację człowieka z ziemią oraz jej zasobami. Stanowi ona swoiste archiwum ontologii i epistemologii, które mogą zostać ożywione jako narzędzia edukacyjne łączące estetykę z narracjami o harmonii z naturą. Jednocześnie rewitalizacja takich wzorów i towarzyszących im narracji odgrywa istotną rolę w procesie odrodzenia śląskiej tożsamości i języka śląskiego, który wciąż zмага się z marginalizacją i brakiem formalnego uznania.

Śląskie wzory mogłyby spełniać podobną funkcję jak wzory *kota*, będąc wizualnymi nośnikami wiedzy ekologicznej, historycznej i kulturowej. W kulturze Kwakwaka'wakw wzory te promują długofalowe planowanie oraz troskę o przyszłe pokolenia, ukazując relacje między człowiekiem a naturą. Na Górnym Śląsku mogłyby inspirować interaktywne mapowanie przestrzeni przemysłowej, przywracając pamięci lokalne historie. Mechanizmy mnemoniczne, takie jak powtarzające się wzory, opowieści czy rekonstrukcja dawnych map górniczych, mogłyby ukazać ciągłość relacji człowieka z przestrzenią, a także wspierać procesy edukacyjne i artystyczne na Uniwersytecie Śląskim. Tradycje wiązania lin i węzłów w pracy górników i hutników (np. węzły „Prusika” oraz „Hopfa”) oraz śląskie hafty inspirowane naturą mogłyby stanowić podstawę do działań ożywiających dawne praktyki.

Ustne opowieści i pieśni górnicze, takie jak legendy o Skarbniku, wzmacniają więź mieszkańców z przestrzenią przemysłową. Przywracanie dawnych nazw miejscowych związanych z lokalnymi zasobami, takich jak Bogucice (od bogactwa ziemi) czy Miechowice (od węgla), może sprzyjać budowie mentalnych map regionu, które łączą historię przestrzeni z tradycjami. Zabytki techniki, na przykład Kopalnia Guido czy Sztolnia Królowa Luiza, mogą

pełnić funkcję centralnych punktów takich map, integrując edukację z ochroną dziedzictwa.

Systemy zarządzania środowiskiem, takie jak kanały w sztolniach odprowadzające i oczyszczające wodę, projektowane z myślą o minimalizacji strat, odzwierciedlają wartości harmonii z naturą i zrównoważonego zarządzania zasobami. Projekty renaturyzacji terenów poprzemysłowych mogą czerpać z tych tradycji, szczególnie w kontekście problemów związanych z suszą i nadmiarem wody. Ogrody małży Kwakwaka'wakw jako przykład współpracy i szacunku wobec ziemi mogą inspirować rewitalizację hałd jako miejsc regeneracji i edukacji ekologicznej. Hałdy, symbol przemysłowej przeszłości Śląska, mogą się stać przestrzeniami miejskiego ogrodnictwa, warsztatów środowiskowych i mikrorezerwatów przyrodniczych. Przykładem takiego działania jest hałda „Skalny” w Piekarach Śląskich. Tradycje przydomowych ogrodów warzywnych na Śląsku, oparte na rotacji upraw i szacunku wobec lokalnych ekosystemów, oferują solidną podstawę do rozwijania miejskiego rolnictwa i permakultury.

Filozofia relacyjności Kwakwaka'wakw, zakodowana w figurach *kota*, może inspirować dekolonizację wiedzy i wzmacniać śląską tożsamość, promując zrównoważone podejście do zarządzania środowiskiem. Włączenie tych wartości do praktyk lokalnych – od regeneracji krajobrazu po ochronę zasobów naturalnych – umożliwia budowanie nowych ontologii, opartych na współzależności człowieka i ziemi. Przywrócenie zainteresowania śląskimi wzorami, podobnie jak w przypadku figury *kota* „Zbieranie małży” i zawartej w niej wiedzy, może się stać katalizatorem zmian w postrzeganiu i użytkowaniu ziemi. Rewitalizacja hałd i sztolni jako przykładów środowiskowej odnowy oraz lokalnego dziedzictwa stanowi istotny krok w tym procesie, sprzyja bowiem integracji przeszłości z przyszłością w duchu ekologicznej równowagi oraz odrodzenia śląskiej tożsamości i języka.

W tym wszystkich dostrzegam również osobisty wymiar moich badań, które stały się dla mnie formą głęboko przemieniającej ceremonii⁶⁹ – zarówno jako badacza, jak i człowieka. Zgłębianie kultur indygenicznych wzbogaciło moją drogę samopoznania, odnawiając więź z ziemią, dziejami rodziny i śląskimi korzeniami. Opowieści stały się dla mnie nie tylko narzędziem nauczania, ale przede wszystkim kluczem do głębszego zrozumienia własnej historii i tożsamości, ożywiając moją relację z przodkami i śląskością. Praca nad

69 S. Wilson, *Research Is Ceremony. Indigenous Research Methods*, Fernwood Publishing, Winnipeg 2008.

kulturami indygenicznymi otworzyła przede mną nowe formy zrozumienia świata, a także zainspirowała do zgłębiania wiedzy i tradycji rdzennej w moim regionie. To doświadczenie pozwoliło mi dostrzec, jak istotna jest rewitalizacja lokalnego dziedzictwa i ożywienie więzi z rodzimymi narracjami, które mają podobną wartość w kontekście śląskiej tożsamości, wiedzy pochodzącej z ziemi, języka i indygenizacji emancypującego się regionu Górnego Śląska.

Abstract

Rafał Madeja

UNIVERSITY OF SILESIA IN KATOWICE

Kota as a Source of Indigenous Ontoepistemologies in the Perspective of the Transcultural Field of Knowledge

Written from the transcultural perspective of a researcher from Eastern Europe, the article partakes in the process of decolonization and re-indigenization of scientific research. The author emphasizes the need to reclaim in Europe indigeneity, local perspectives, and marginalized knowledge systems along the lines of the processes that happen in Canadian indigenous communities. The text focuses on "pattern literacy" and employs as a case study the performance art of *kota* by the Kwakwaka'wakw Nation. Using indigenous methodologies, the author analyzes selected *kota* and accompanying narratives to show that it is a somatic and experiential science that uses mnemonics and kinesthetics to convey ontoepistemologies related to ethical management of the environment. The revitalization of *kota* and its application to the transmission of environmental knowledge recovers marginalized indigenous knowledge, demonstrates the complexity of related cultures, and reveals the changing geopolitics of knowledge.

Keywords

indigenous knowledge, storytelling, *kota* performance art, animistic ontology, post-anthropocentrism