Od środowiskowego studium przypadku do środowiskowego studium pokrewieństwa

Anja Kanngieser, Zoe Todd

TEKSTY DRUGIE 2024, NR 6, S. 279–294

DOI: 10.18318/td.2024.6.15

Źródło: Anja Kanngieser, Zoe Todd, *From Environmental Case Study to Environmental Kin Study*, „History and Theory" 2020, t. 59, nr 3, s. 385-393. Artykuł został opublikowany w ramach forum „Decolonizing Histories in Theory and Practice".

Anja Kanngieser – geografka i artystka dźwiękowa, pracuje na Uniwersytecie Wollongong w Australii. Jej badania koncentrują się na geohumanistyce, „kolonialnościach dźwiękowych" (*sonic colonialities*) oraz powiązaniach między dźwiękiem, słuchaniem a sprawiedliwością środowiskową. Zajmuje się także studiami nad środowiskowymi relacjami pokrewieństwa (*environmental kin studies*). Jest autorką książki *Experimental Politics and the Making of Worlds* (2013).

Zoe Todd – pracuje na Wydziale Studiów Rdzennych w Simon Fraser University w Vancouver w Kanadzie. Jest badaczką i artystką pochodzenia metyskiego, której zainteresowania naukowe koncentrują się na relacjach między suwerennością rdzennych społeczności a przyszłością ryb słodkowodnych. Zajmuje się zagadnieniem „krytycznej indygennej filozofii ryb" (*Critical Indigenous Fish Philosophy*) oraz prowadzi blog zatytułowany *Speculative Fishctions*, poświęcony dekolonizacji i przyszłości ryb. Działa w grupie badawczej Przyszłości Wód Słodkich (*Freshwater Futures*).

Kierowanie uwagi w stronę miejsca i ziemi jest konieczne we wszystkich działaniach, których cel stanowi uważna i naprawcza refleksja nad historią. W artykule tym prezentujemy koncepcję studium pokrewieństwa (*kin study*), która pozwala na nowo przemyśleć różne sposoby podejścia do tematyki miejsca obecne w historycznych badaniach środowiskowych[1]. Studium pokrewieństwa pozwala inaczej spojrzeć na wcześniejsze praktyki badania przypadków, które oddzielały od siebie kategorie miejsca, myśli i relacji pokrewieństwa. Vanessa Watts, badaczka zajmująca się społecznościami Haudenosaunee i Anishinaabe, trafnie krytykuje zachodnie metody badawcze, które oddzielają ontologię od epistemologii, wiedzę od bytu, miejsce od opowieści. Jako osoba zamieszkująca obszar Wielkich Jezior Ameryki Północnej proponuje swoiście indygenną koncepcję ontoepistemologii:

1 Z. Todd, *From Case-Study to Kin-Study. A Citational Politics for Studying Environmental Violence* (wykład, Postcolonial Tensions: Sciences, Histories, Indigenous Knowledges Workshop, Harvard University, Cambridge, MA, 12-13 kwietnia 2019).

http://rcin.org.pl

> środowisko naturalne i ekosystemy można zrozumieć lepiej, gdy traktuje się je jako społeczności postrzegane z indygennego punktu widzenia; oznacza to, że posiadają one struktury etyczne, międzygatunkowe umowy i porozumienia oraz rozwijają umiejętności interpretacji, rozumienia i implementacji. Istoty nie-ludzkie są aktywnymi członkami tych społeczności. Są nie tylko aktywne, lecz bezpośrednio wpływają na to, jak ludzie organizują się jako część takiej właśnie społeczności. […] W tym sensie ludzkie myśli i działania są wynikiem dosłownego manifestowania się konkretnych miejsc i historycznych zdarzeń obecnych w kosmologiach społeczności Haudenosaunee i Anishinaabe[2].

W podobny, korelacyjny sposób rozumie miejsce i Ziemię (*Land*) badaczka społeczności Mohawk – Sandra Styres, podkreślając jednak, że pojęcie „Ziemia" (*Land*) wykracza daleko poza zakres znaczenia, jakie przypisuje mu myśl zachodnia. Wyjaśnia to w następujący sposób:

> Pojęcie „miejsce" odnosi się do fizycznej przestrzeni geograficznej i jest definiowane przez wszystkie elementy, jakie ta przestrzeń obejmuje – łącząc się z takimi pojęciami, jak krajobraz, ekologia oraz środowisko – i jest określane mianem „ziemi" (*land*) zapisywanym małą literą. Powiązane, choć odrębne pojęcie „Ziemia" (*Land* zapisane wielką literą) oznacza coś więcej niż tylko fizyczną przestrzeń geograficzną. Pojęcie „Ziemia" wyraża dualizm, gdyż odnosi się nie tylko do „miejsca" jako przestrzeni geograficznej, lecz także do leżących u podstaw owej przestrzeni zasad pojęciowych, filozoficznych i ontologicznych. Dualizm ten nie powinien być jednak rozumiany jako dychotomia, opozycja czy binarność, gdyż wyraża on to, w jaki sposób „Ziemia" ucieleśnia konceptualizacje, które są jednocześnie powiązane i współzależne. „Ziemia" jako indygenne pojęcie filozoficzne jest zarówno przestrzenią (abstrakcyjną), jak i „miejscem/ziemią" (konkretną); jest konceptualna, doświadczana, relacyjna i ucieleśniona. „Bycie w miejscu" czy „pełne umiejscowienie" (*placefulness*) nie jest czymś odrębnym od „Ziemi", lecz istnieje w e w n ą t r z zniuansowanych kontekstów „Ziemi". […] „Ziemia" to coś więcej niż ulotność zamieszkujących ją wspomnień. „Ziemia" j e s t duchowa, emocjonalna

2 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, s. 23.

http://rcin.org.pl

> i relacyjna; „Ziemia" jest doświadczeniem, przypominaniem i opowieścią. „Ziemia" j e s t świadomością – „Ziemia" jest zdolna do odczuwania (*Land is sentient*)[3].

Powyższe opinie wskazują, jak kluczowe jest spojrzenie na Ziemię i miejsce jako zbiór różnorodnych relacji pomiędzy ludźmi a istotami pozaludzkimi, które wzajemnie się ustanawiają. Postawa taka wymaga od historyków zajmujących się problemami środowiskowymi uznania, że eksponowanie etycznego charakteru relacji wzajemności wobec Ziemi i miejsca (i wszystkich skorelowanych z tym elementów i zjawisk) ma znaczenie. Nicholas J. Reo, badacz pochodzący ze społeczności Anishinaabe, wyraża tę postawę, postulując takie praktykowanie[4] studiów środowiskowych, które ma charakter „relacjocentryczny" (tj. skupiony na „relacjach pokrewieństwa"), nawiązując w ten sposób do prac Enrique'a Salomóna[5]:

> Gdy badacze skupiają swoją uwagę na budowaniu i podtrzymywaniu relacji, związek między ontologią a epistemologią w badaniach etnobiologii staje się bardziej czytelny. Zamiast zastanawiać się, jak mogłaby wyglądać ontologia roślin, możemy do roślin mówić. Niezależnie, czy zajmujemy się badaniami samodzielnie, czy nie, jesteśmy jako badacze zawsze gotowi do słuchania roślin (lub zwierząt) bezpośrednio w naszej pracy; możemy jako badacze współpracować, organizować spotkania i prowadzić zajęcia w sposób, który pozostawia miejsce dla indygenności i ją docenia[6].

Takie ujęcia pomagają nam krytycznie odnosić się do badań, w których określone miejsca w Kanadzie czy rejonie Pacyfiku przyciągają uwagę badaczy z Globalnej Północy reprezentujących kolonialne podejście akademickie, analizujących zmiany klimatyczne i kryzysy środowiskowe, zarówno

---

3 S. Styres, *Literacies of Land. Decolonizing Narratives, Storying and Literature*, w: *Indigenizing and Decolonizing Studies in Education. Mapping the Long View*, red. L. Tuhiwai Smith, E. Tuck, K. Wayne Yang, Routledge, New York 2019, s. 27

4 N.J. Reo, *„Inawendiwin" and Relational Accountability in Anishnaabeg Studies. The Crux of the Biscuit*, „Journal of Ethnobiology" 2019, t. 39, nr 1, s. 66.

5 E. Salomón, *Kincentric Ecology. Indigenous Perceptions of the Human-Nature Relationship*, „Ecological Applications" 2000, t. 10, nr 5.

6 N.J. Reo, *„Inawendiwin" and Relational Accountability*, s. 68.

http://rcin.org.pl

te z przeszłości, jak i współczesne. Watts, Reo i Styres ukazują potrzebę dostrzeżenia i poszanowania relacji, które są wynikiem interakcji człowieka z danym miejscem. Miejsce, rozumiane jako istota nie-ludzka, jest wrażliwe na bodźce i aktywne. Żadne miejsce nie może zastąpić innego, gdyż każde jest kształtowane przez stale zachodzące relacje oparte na zasadzie wzajemności. W przeciwieństwie do takiego podejścia badacze zachodni uznają takie miejsca jak Tar Sands [złoża piasków bitumicznych – dop. tłum.] w kanadyjskiej prowincji Alberta czy Wyspy Marshalla na Pacyfiku za „typowe przypadki epoki antropocenu", tym samym instrumentalizując je i wykorzystując jako swoiste metafory ilustrujące bardziej uniwersalne procesy. Izolują je w ten sposób od konkretnego kontekstu oraz zamieszkujących je ludzi i ich kultur.

Jak sugeruje Watts, metody badawcze wykorzystujące studium przypadku w analizach historycznych opierają się na rozdzielnym traktowaniu miejsca i myślenia o nim. Oczywiście, badania oparte na studium przypadku mogą mieć swoje znaczenie strategiczne – jak w przypadku mobilizowania społeczności indygennych w Kanadzie do rozpoczęcia walki o swoje prawa, chcemy jednak zwrócić uwagę na to, jakie niebezpieczeństwa wiążą się z wykorzystywaniem studium przypadku w dawnych i współczesnych badaniach środowiskowych w odniesieniu do narracji na temat katastrof ekologicznych[7]. W społeczeństwach zachodnich studium przypadku ma „podróżować" – ma być wykorzystywane w przyszłych bataliach sądowych, tworzeniu norm i polityce, debatach zachodzących w bardzo odległych wobec inicjującego zdarzenia kontekstach. Alienacja prowadzi do uniwersalizacji, która co do zasady nie jest już istotnie powiązana ze specyfiką i dynamiką konkretnego miejsca.

W odpowiedzi na takie podejście chcemy przyjrzeć się praktykom i ideom wsłuchiwania się, swoistego „dostrojenia" (*attunement*), które leżą u podstaw podejścia, nazwanego przez Zoe Todd środowiskowym „studium pokrewieństwa" (*environmental „kin study"*). W swoich rozważaniach korzystamy z prac Kim Tall Bear, Roberta Alexandra Innesa, Brendy McDougall, Reo i Donny Haraway[8]. Tak rozumiana bliska i szczegółowa uważność opiera się zawsze

7 Przykład takiego strategicznego wykorzystania studium przypadku w odniesieniu do walki o prawa społeczności indygennych znaleźć można w: J.J. Borrows, L.I. Rotman, *Aboriginal Legal Issues. Cases, Materials and Commentary*, wyd. 5, LexisNexis Canada, Toronto 2018.

8 Więcej na temat koncepcji relacji pokrewieństwa w indygennych społecznościach Kanady i USA zob. Z. Todd, *From Case-Study to Kin-Study*. Zob. też: K. TallBear, *Failed Settler Kinship,*

http://rcin.org.pl

na bliskim i uważnym „wsłuchiwaniu się". Nasze rozważania pozwalają na postawienie pytania, w jaki sposób badania pokrewieństwa mogą pozwolić na nowo zdefiniować czy nawet zastąpić (*re-place*) studia przypadków. Z jakich typów wiedzy możemy czerpać, by zdefiniować środowiskowe studia pokrewieństwa w perspektywie transregionalnej? W jaki sposób, jako badacze, możemy wzbogacić badania oparte na środowiskowych badaniach pokrewieństwa? Jeśli przyznajemy, że nasza obecność bezpośrednio na miejscu czy też obserwowanie go z pewnego dystansu zmienia miejsca, o których mówimy, to jak możemy pozycjonować się w sensie etycznym wobec miejsca, które przywołujemy w opowiadanych przez nas historiach środowiskowych?

Przejście od studiów przypadku do studiów pokrewieństwa wymaga od badaczy piszących historie miejsca rozważania ciągłej, współtworzącej, zakorzenionej i elastycznej natury zarówno samego opisywanego miejsca, jak i naszego stosunku do niego[9]. Transregionalne środowiskowe studia pokrewieństwa tworzone są z wykorzystaniem swoistych protokołów uwagi, wsłuchiwania się i dostrzegania, realizowanych na wielu różnych poziomach. W zaprezentowanym w niniejszym artykule dialogu chcemy przedstawić kilka wstępnych propozycji dotyczących tego, jak można rozwinąć i wykorzystać badania oparte na studium pokrewieństwa w odniesieniu do historii przemocy wobec ziemi w rejonie Pacyfiku i zachodniej Kanady.

Część I. Miejsce

Anja Kanngieser: To, jak mówimy o miejscu i naszym stosunku do niego, w dużej mierze zależy od tego, kim jesteśmy i jakie wartości nas ukształtowały. W rejonie Pacyfiku, w miejscach, do których zostałam zaproszona, jestem

Truth and Reconciliation, an Science, „Indigenous Science, Technology Society" 16 marca 2016, http://indiginoissts.com/failed-settler-kinship-truth-and-reconciliation-and science/ (8.12.2024); R.A. Innes, *Elder Brother and the Law of the People. Contemporary Kinship and Cowessess First Nation*, University of Manitoba Press, Winnipeg 2013, rozdz. 5; B. MacDougall, *One of the Family. Metis Culture in Nineteenth-Century Northwestern Saskatchewan*, University of British Columbia Press, Vancouver 2010; B. MacDougall, *The Method of Genealogy. Only a First Step in Understanding Metis Kinscapes*, Rupertsland Centre for Métis Research, 19 września 2019, Facebook Live Video, 1:14:53, http://facebook.com/342894772481204/videos/743486272739155/ (8.12.2024); N.J. Reo, *„Inawendiwin" and Relational Accountability*; D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham NC 2016.

9 V. Watts, *Indigenous Place-Thought*; Stures, *Literacies of Land*; N.J. Reo, *„Inawendiwin" and Relational Accountability*.

http://rcin.org.pl

postrzegana przede wszystkim jako biała badaczka z Australii. Z czasem zauważa się również moje niemieckie pochodzenie. Na moją tożsamość składają się też inne elementy, jednak to właśnie te dwa wymiary mają największy wpływ na to, jak jestem postrzegana. Zarówno Niemcy, jak i Australia od dawna powiązane były z rejonem Pacyfiku poprzez swe brutalne działania imperialne i kolonialne. W Nauru i Papui Nowej Gwinei niemieckie słowa i wymowa ukształtowały lokalne dialekty, zostawiając swoisty ślad po okresie okupacji. Można tu realnie u s ł y s z e ć procesy w wymiarze terytorialnym. Pytanie o miejsce, o to, jak się w nim odnaleźć i jak wejść z nim w relację, gdy jest ono nawiedzane przez ślady działalności i języka przodków, staje się absolutnie kluczowe. Zarówno w rejonie Oceanii, jak i w Kanadzie badacze nieindygenni muszą być świadomi i ostrożni, przemierzając niezależne tereny, które nigdy nie zostały oficjalnie oddane we władanie białych, jeżeli ich celem jest podjęcie próby naprawienia przynajmniej niektórych krzywd, jakie były efektem naszego sposobu tworzenia historii. Jak twierdzi badaczka pochodząca ze społeczności Ngāti Awai Ngāti Porou z Nowej Zelandii – Linda Tuhiwai Smith – powinniśmy zrozumieć, że „imperializm jest dyskursywnym obszarem wiedzy"[10].

Na tyle, na ile poznałam kultury rejonu Pacyfiku, wiem, że niemożliwe jest w nich oddzielenie lądu od oceanu, ludzi, roślin, zwierząt i świata duchowego. Konai Helu Thaman, poeta i badacz ze stolicy Tonga, Nuku'alofa, twierdzi, że „tożsamość postrzegana jest w rejonie Pacyfiku jako ściśle powiązana ze «środowiskiem» rozumianym jako integralna całość, czego nie jest w stanie adekwatnie wyrazić angielskie słowo *land*"[11]. Unaisi Nabobo-Baba wyjaśnia, że w pierwotnych językach fidżyjskich słowo *vanua* określa „zarówno ziemię [*land*], jak i miejsce [*place*] […], wszystko, co się w niej i na nim znajduje […] [obejmuje] całą faunę i florę, rzeki i strumienie, oceany, góry i lasy. […]. Ziemia ma dla mieszkańców znaczenie zarówno fizyczne, jak i społeczne oraz duchowe"[12]. Jak pisze antropolożka Katerina Teaiwa (badaczka o korzeniach z wyspy Banaban w państwie Kiribati oraz afroamerykańskich), ocean jest

10 L. Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Zed Books, London 2012, s. 22.

11 K. Helu Thaman, *A Pacific Island Perspective of Collective Human Rights*, w: *Collective Human Rights of Pacific Peoples*, red. N. Thomas, International Research Unit for Maori and Indigenous Education, Auckland 1998, s. 4.

12 U. Nabobo-Baba, *Knowing and Learning. An Indigenous Fijian Approach*, University of Douth Pacific, Suva 2006, s. 81.

http://rcin.org.pl

„cielesnym, fizycznym wehikułem opartym na relacyjności"[13], zaś ląd istnieje, by uczyć nas o «przestrzennym» wymiarze życia, co stanowi kontrast, ale też pozostaje w harmonii z naturą oceanu"[14]. Każdy badacz nieindygenny, pochodzący spoza rejonu Pacyfiku, który prezentuje jakiekolwiek uogólnione twierdzenia dotyczące relacji z ziemią, tym samym eliminuje to istotne, formacyjne dziedzictwo pojęciowe. Uniwersalizujące dyskursy w zachodnich historiach środowiskowych są zasadniczo nieadekwatne, jeśli nie rozpoznają podstawowej prawdy, że miejsce i ziemia są zawsze ukształtowane przez powiązania, które nie są w prosty sposób wymienialne. Jeśli jednak Ziemia rozumiana jest w sposób relacyjny, wówczas pojawia się przestrzeń dla rozwoju studiów pokrewieństwa (*kin studies*).

Zoe Todd: Przykłady, które przywołałaś, bardzo przypominają mi historie ziem, relacji i odpowiedzialności, które poznałam w rejonie Wielkich Równin i lasów borealnych zachodniej Kanady, gdzie dorastałam jako Metyska (*otipêmisiw*/*Michif*). Historyczka zajmująca się dziejami Metysów kanadyjskich, Brenda MacDougall, studiowała historię naszych rodów żyjących w społeczności Sakitawak, analizując zarówno linię metyską, jak i Kri. Twierdzi ona, że tym, co kształtuje relacje ludzi z ich krewnymi, jest specyficzny etos obecny w etyce społeczności Kri, który powstaje ze splotu pojęć przestrzeni i czasu, a określany jest mianem *wahkohtowin* (*wahkootowin*):

> Struktura rodzinna typowa dla Metysów kanadyjskich, jaka ukształtowała się na północnym zachodzie Kanady i w rejonie Sakitawak, jest głęboko zakorzeniona w historii i kulturze przodków – społeczności Kri i Dene – tym samym w ich rozumieniu świata, które skupiało się na relacji wobec ziemi, ludzi (żyjących, zmarłych przodków i tych, którzy mieli się dopiero narodzić), świata duchowego i istot zamieszkujących przestworza. W skrócie można powiedzieć, że to rozumienie świata, *wahkootowin*, opiera się na specyficznych, pierwotnych pojęciach i definicjach rodziny, w których kluczowe jest powiązanie ze sobą wszystkich istot, ludzkich i nie-ludzkich, żywych i umarłych, fizycznych i duchowych[15].

Przykład ten, pochodzący z metyskiej filozofii i tradycji prawnej, pokazuje jasno, że ziemie, wody i powietrze w obszarach dziś określanych jako

13 K. Teaiwa, *Saltwater Feen. The Flow of Dance in Oceania*, w: *Deep Blue. Critical Reflections on Nature, Religion and Water*, red. S. Shaw, A. Francis, Equinox, London 2008, s. 108.

14 Tamże, s. 111.

15 B. MacDougall, *One of the Family*, s. XXIX.

http://rcin.org.pl

Kanada i Ameryka Północna są działającymi podmiotami postrzeganymi przez pryzmat wielorakich form współzależności i pokrewieństwa, jakie łączą je z ludźmi. Mają one swoje własne historie, które wykraczają znacznie poza granice egzystencji ludzi. Ziemie, wody i powietrze mają swój udział w konstytuowaniu ludzkiej wiedzy i ludzkiego istnienia. Dlatego gdy w naszych historiach zaczynamy przywoływać miejsce, ziemię, wodę, atmosferę i inne nie-ludzkie istoty, musimy z ostrożnością traktować wszelkie relacje i opartą na zasadzie wzajemności odpowiedzialność, które w istocie wówczas przywołujemy[16].

Jeśli poważnie traktujemy relacyjność świata i naszą własną, powinniśmy zadać sobie pytanie: co możemy zrobić? Nie istnieje bowiem jeden model zaangażowania, nie mamy też zamiaru wskazywać takiego modelu czy nawet sugerować, jakie powinien mieć parametry. Próbując prowadzić na różne sposoby badania pokrewieństwa, proponujemy nasze własne doświadczenia, które traktujemy jako punkt wyjścia i inspirację do dalszych badań.

Część II. Słuchanie

Zoe Todd: Prezentowane tu rozważania mają swój początek w naszych rozmowach dotyczących tego, w jaki sposób wykorzystuje się pojęcie miejsca w dyskursach z obszaru historii i humanistyki, które skupiają się na kwestiach antropocenu, zmian klimatycznych i sytuacji kryzysowych. Obie odczuwałyśmy potrzebę zbliżenia i większej uważności, tego, co amerykańska antropolożka Anna Lowenhaupt Tsing i biolożka Donna J. Haraway postulują jako „sztukę zauważania"[17] (Tsing) czy „trwanie przy problemie"[18] (Haraway). Obie te zasady wymagają od nas swoistego przeżywania owych relacji, zrozumienia, co się na nie składa i co one obejmują oraz ciągłego manifestowania związków pokrewieństwa i wzajemności. W mojej ocenie takie podejście współgra z sugestiami badaczy indygennych, którzy postulują metody

16 Analiza ludzkiej odpowiedzialności wobec istot nie-ludzkich w indygennych kosmologiach Ameryki Północnej: zob. V. Watts, *Indigenous Place-Thought*, s. 27-28; N.J. Reo, *„Inawendiwin" and Relational Accountability*, s. 70-72.

17 A.L. Tsing, *Sztuka zauważania*, w: tejże, *Grzyb u kresu świata. O możliwości życia na ruinach kapitalizmu*, przeł. M. Rogowska-Stangret, A. Ross, J. Grygieńć, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2024, s. 53.

18 D.J. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham NC, 2016.

http://rcin.org.pl

badawcze oparte na „etycznej relacyjności”[19]. Podobnie indygenna koncepcja „Miejsca Myślotwórczego”[20] zasygnalizowana w tytule eseju Vanessy Watts *Indigenous Place-Thought* czy koncepcja wzajemności wynikającej ze związków pokrewieństwa (jak w przypadku pojęcia *wahkohtowin*) zaproponowana przez Andrew MacDougalla. Nasze rozmowy pomogły mi lepiej zrozumieć potrzebę wyjścia w naszych rozważaniach poza sposoby myślenia i pojęcia stosowane tradycyjnie w badaniach i w historiach, które opowiadamy. Gdy zastanawiam się nad potrzebą czerpania z myśli indygennej, by zrozumieć lepiej nasze zobowiązania wobec ludzkich i nie-ludzkich krewnych, przywołuję z pamięci twoje prace poświęcone „dostrajaniu się” (*attunement*).

Anja Kanngieser: Dla mnie słuchanie to kwestia zasadnicza. To więcej niż tylko słyszenie dźwięków – słuchanie to praktyka wyczuwania, dostrajania się, zauważania. „Dostrajanie się” oznacza dopasowywanie się, rezonowanie, odnajdywanie miejsc wspólnych. To proces wymagający pracy, pokory i autorefleksji. W swoich tekstach na temat indygennych systemów wiedzy na Fidżi Nabobo-Baba pisze, że milczenie i słuchanie umożliwiają „pedagogikę głębokiego zaangażowania”[21]. W czasie naszej rozmowy w 2018 roku pochodzący z Kiribati poeta Teweiariki Teaero powiedział:

> Dwoje uszu, jedne usta – nie mów zbyt wiele. Naucz się bardziej słuchać. Nie tylko słyszeć, ale pozwolić się rozwinąć czemuś innemu, bo to znaczy być zdolnym do interpretowania. Te rzeczywistości są inne, one pojawiają się na różnych poziomach. Słuchanie i interpretowanie tego, co słyszymy […] to tak naprawdę część naszego świata[22].

---

19 D.T. Donald, *Forts, Curriculum, and Indigenous Métissage. Imagining Decolonization of Aboriginal-Canadian Relations*, „First Nations Perspectives” 2009, t. 2, nr 1, s. 6.

20 *Place-Thought* (Miejsce-Myślotwórcze) to termin zaproponowany przez Vanessę Watts (z narodu Mohawk i Anishinaabe), która wyjaśnia jego znaczenie w kontekście kosmologii rdzennych społeczności Haudenosaunee i Anishinaabe. Ziemia posiada tu inteligencję i intencjonalność – jest żywa, myśląca i stanowi aktywną siłę wpływającą na działania oraz myśli zarówno ludzi, jak i bytów nie-ludzkich, które są kształtowane przez jej sprawczość i witalność. Ziemia posiada swoją własną formę świadomości, a ludzie oraz inne istoty są z nią w stałych relacjach. Wiedza nie jest wyłącznie wynikiem ludzkiego poznania, ale wyłania się z Ziemi i z doświadczeń, jakie ludzie zdobywają w konkretnym miejscu. Watts krytykuje zachodnie epistemologie, które postrzegają Ziemię jako materię nieożywioną, oraz kwestionuje rozdział pomiędzy umysłem a ciałem, człowiekiem a naturą oraz podmiotem a przedmiotem [przyp. red.].

21 U. Nabobo-Baba, *Knowing and Learning*, s. 94.

22 Teweiariki Teaero, wywiad przeprowadzony przez A. Kanngieser, Temaiku, Kiribati, 27 lutego 2018.

http://rcin.org.pl

Słuchanie oznacza dostrajanie się do różnorodnych rejestrów. Amerykański etnomuzykolog Steven Feld w swoich pracach poświęconych pejzażom dźwiękowym okolic góry Bosavi w Papui Nowej Gwinei ukazał, jak społeczności Kaluli potrafią orientować się w przestrzeni dzięki dźwiękom[23]. Zmysł słuchu zawsze współgra z innymi rejestrami zmysłowymi i współodczuwanie wszystkich zmysłów jest kluczem do interpretacji i rozumienia. Słuchanie wymaga od słuchającego przyznania się do własnych ograniczeń i pojęć dotyczących miejsca i ziemi. Po przyjeździe na wyspy Nauru zdziwiło mnie, że skaliste tereny silnie eksploatowane przez przemysł wydobywczy są porośnięte drzewami i gęstą szatą roślinną. Dowiedziałam się, że na tych terenach żyje endemiczny gatunek trzcinniczka zwyczajnego, więc przez cały tydzień co wieczór o zmierzchu czekałam na śpiew tych ptaków. Jednak usłyszałam jedynie bzyczenie komarów, szum wiatru i uderzenia fal oceanu o brzeg. Zaskoczona, zapytałam kilku mieszkańców wyspy o to, gdzie podziały się ptaki. Powiedzieli, że miało tam miejsce kilka fal wymierania ptaków, których oficjalnie nigdzie nie zgłoszono. Słuchanie miejsc, w których się przebywa, jest kluczowe w procesie rewidowania opowieści o nich, opowieści, które nie są już prawdziwe w danym momencie. Gdy słucham, nie mogę uciec przed moim ciałem, moim oddechem, moim dyskomfortem i moim nastawieniem. Nabieram głębokiego przekonania, że moja obecność d o k o n u j e c z e g o ś w miejscu, w którym jestem. Słuchanie z wykorzystaniem „protokołów zaangażowania", takich jak Protokoły Badawcze Rejonu Pacyfiku, uwrażliwia mnie na to, że moja cielesna obecność może być niechciana czy wręcz niepokojąca[24]. Wiem, że moja uwaga niesie ze sobą całą moją historię, która kształtuje konkretne sposoby interpretacji i reprezentacji. Proces „dostrajania się" oznacza uznanie tej rzeczywistości i tego, że jestem tu gościem, intruzem i kolonizatorem. Historyków nie uczy się, jak mają traktować granice, jak wejść w nieznaną przestrzeń bez terytorializowania jej wedle norm naszych ciał, myśli, argumentacji i wstępnych założeń. Słuchanie uczy mnie, że istnieje wiele sposobów, by prosić o zgodę na wejście do tego świata, i że o taką zgodę należy nieustannie zabiegać, zarówno ze strony miejsc, jak i zamieszkujących je ludzi. „Dostrajanie się" uświadamia mi, kiedy p o d z i ę k o w a ć i s i ę

23 S. Feld, *Waterfalls of Sound. An Acoustemology of Place Resounding in Bosavi, Papua New Guinea*, w: *Senses of Place*, red. S. Feld, K.H. Basso, School of American Research Press, Santa Fe, NM 1996.

24 Massey University, *Pacific Research Guidelines and Protocols*, Pacific Research and Policy Centre, Manawatū 2017.

http://rcin.org.pl

wycofać, co jest jedną z najważniejszych lekcji, jakie musi odrobić badacz.

Zoe Todd: W rozmowie z dziennikarzem Donem Hillem z 2008 roku Leroy Little Bear wyjaśnił, że w ontologii społeczności Czarnych Stóp (Siksika) istnieją formy słuchania, które znacząco wykraczają poza obszar tego, jak uczymy się słuchać w kulturze anglosaskiej i europejskiej. Powiedział, „by spojrzeć na ludzki mózg jak na jedną ze stacji w odbiorniku radiowym; ustawiony na odbiór konkretnej częstotliwości pozostanie głuchy na wszystkie inne stacje; a przecież w tym samym czasie zwierzęta, skały i drzewa nadają swoje sygnały we wszystkich dostępnych częstotliwościach"[25]. Myślę o tym wywiadzie, gdy zastanawiam, się, w jaki sposób mogę lepiej dostroić się do miejsc, w których dorastałam, i do miejsc w centralnej Kanadzie, gdzie obecnie mieszkam, które przemierzam w swoich wędrówkach. A ponieważ w swoich badaniach zajmuję się rybami, dużo rozmyślam nad tym, jak stopniowo uczyłam się ich słuchać, i nad tym, jak wiele jeszcze muszę zrobić, aby nawiązać z nimi relacje.

Część III. Praktyka

Zoe Todd: Tsing sugeruje, że „między opowieściami o życiu i zarabianiu na życie, a tym, co o wzroście gospodarczym mówią nam eksperci i ekspertki, jest przepaść. Ten rozziew w żaden sposób nie pomaga nam zrozumieć sytuacji. Najwyższy czas, by to, jak pojmujemy ekonomię, przefiltrować przez sztukę zauważania"[26]. W mojej pracy, którą prowadzę w terenie, zmagam się z problemem polegającym na tym, jak właściwie wykorzystać moją wiedzę na temat relacji zachodzących między ludźmi i istotami nie-ludzkimi w Albercie (w której znajdują się złoża piasków bitumicznych, Tar Sands), by nie przekształcić swych badań w rodzaj studium przypadku, wykorzystanego następnie i niefrasobliwie powielonego przez badaczy, którzy sami nie mając żadnych doświadczeń związanych z tą ziemią, wodami i atmosferą, wykorzystają moje badania w swoich własnych pracach na temat antropocenu, późnego liberalizmu, wymierania gatunków i innych problemów leżących u źródeł katastrof ekologicznych. Musimy zachować swe uwrażliwienie na

25 D. Hill, *Listening to Stones. Learning in Leroy Little Bear's Laboratory. Dialogue in the World Outside*, „Alberta Views Magazine" 1 września 2008, https://albertaviews.ca/listenig-to-stones/ (8.12.2024).

26 A.L. Tsing, *Sztuka zauważania*, s. 191.

http://rcin.org.pl

miejsce i jego historie, korzystając z przywołanej przez Tsing „sztuki zauważania" i szanując indygenną niezależność i autonomię tych terytoriów Kanady, które padają ofiarą korporacyjnej i osadniczej kolonialnej eksploatacji. Jeśli studium przypadku w praktyce izoluje miejsce i ludzi od całej sieci ich wzajemnych powiązań, to studium pokrewieństwa przywraca owe relacje i opowieści, czyniąc zarówno autora, jak i czytelnika takich prac bardziej uważnym obserwatorem złożoności relacji funkcjonujących w danym miejscu. To, czego potrzebujemy, to uważne, pluralistyczne, p o n a d l o k a l n e opowieści, które staną się antidotum dla typowo eurocentrycznego, charakterystycznego dla białego człowieka rozumienia problemu globalnego ocieplenia, które w istocie nie dostrzega ogromu dewastacji, jakiego doświadczają społeczności mniejszościowe.

Zajmując się wyzwaniami środowiskowymi na wielu różnych poziomach – myśląc jednocześnie o lokalnych i globalnych implikacjach wydobywania surowców, zanieczyszczeniu i przemocy wobec środowiska naturalnego – badamy miejsca, traktując je bardziej jako krewnych niż jako jedynie podłoże, z którego czerpiemy swoje idee[27]. Jak twierdzi Nicolas J. Reo, „zwierzęta mogą stać się naszymi nauczycielami, rzeki naszymi współpracownikami i współautorami"[28]. Na tej podstawie staram się stanowczo przeciwstawiać podejściu, w którym wydobywanie surowców w mojej prowincji stało się niejako „paradygmatycznym przypadkiem dla epoki antropocenu". Odpowiadając na współczesne problemy środowiskowe, Leroy Little Bear mówi nam, że „p o w i n n i ś m y z a p y t a ć r y b y, o n e p r z e ż y ł y"[29]. Taka postawa wymaga od nas przyjęcia rozumienia środowiska i historii opartego na związkach pokrewieństwa, które bazuje na pracach Watts, Styres i Reo. By zadać pytanie rybie, musimy zastosować wszystkie podejścia, które opisałyśmy wyżej: słuchać, dostrajać się, „uwrażliwiać się" na nasze konkretne środowiska. W naszych historiach musimy iść śladem Reo i odwoływać się do miejsc i istot nie-ludzkich jako zdolnych do odczuwania i do mocy sprawczych, istot i miejsc, które posiadają zdolność wyrażania zgody na współpracę z nami, ale też mogą jej odmówić.

---

27 Więcej na temat ziemi, postrzeganej bardziej jako aktywny podmiot niż podłoże zob. V. Watts, *Indigenous Place-Thought*, s. 30-32.

28 N.J. Reo, *„Inawendiwin" and Relational Accountability*, s. 72.

29 Leroy Little Bear, *Big Thinking – Leroy Little Bear. Blackfoot Metaphysics „Waiting in the Wings"*, Congress of the Humanities and Social Sciences, YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=0_txPA8CiA4 (01.06.2016).

http://rcin.org.pl

Anja Kanngieser: Bardzo przekonuje mnie sposób, w jaki określasz ponadlokalną etnografię (*hyperlocal ethnography*) jako fundament dla studiów pokrewieństwa i jako swoiste wyzwanie wobec zasad, na których opiera się wiedza historyczna. Niezależny badacz i autor z Nairobi w Kenii Keguro Macharia stwierdził:

> tyle wiedzy istnieje w formie pieśni i tańców, plotek i pogłosek, w ledwie dających się odczytać znakach wyciętych na pniach drzew i kamieniach, w ziemi dotkniętej zniszczeniem i w inwazyjnych gatunkach roślin, a my wciąż uporczywie wierzymy, że wiedza jest wiarygodna jedynie wtedy, gdy prezentuje się ją w formie recenzowanych artykułów i monografii[30].

Pochodząca z rdzennej hawajskiej społeczności Kanaka Maoli badaczka i edukatorka Noelani Goodyear-Ka'ōpua podkreśla znaczenie „ziemiocentrycznych procesów oraz kompetencji poznawczych i twórczych" (*Land-centered literacies*)[31], które obejmują

> to, w jaki sposób rodowici mieszkańcy Hawajów (Kanaka 'Oiwi) nauczyli się odczytywać znaczenia zapisane w gwiazdach i innych ciałach

30 K. Macharia (@keguro_), Twitter, https://twitter.com/keguro_/status/1165504631356760065 (25.08.2019).

31 *Land-centered literacies* („ziemiocentryczne procesy oraz kompetencje poznawcze i twórcze") odnoszą się do głębokiej relacji między Ziemią a sposobami, w jakie wiedza, kultura oraz rozumienie świata są kultywowane i przekazywane przez ludność indygenną. Koncepcja ta wychodzi poza zachodnie czytanie i pisanie, obejmując wszelkie ucieleśnione praktyki zdobywania wiedzy z Ziemi i poprzez relacje z Ziemią, która jest postrzegana jako żywy byt, posiadający własną świadomość i intencjonalność. Ziemia nie tylko kształtuje świadomość i tożsamość, lecz również aktywnie wpływa na procesy uczenia się, które mogą przejawiać się poprzez różnorodne formy wyrazu, takie jak pieśni, tańce, obrazy czy poszczególne frazy i słowa. Termin ten odnosi się również do procesu twórczego, który wynika z interakcji z Ziemią, a także obejmuje różnorodne formy rejestracji i zapisu tych praktyk twórczych. Dąży on do holistycznego zapisu, łącząc różne media oraz metody artystyczne, aby oddać złożoność i pełnię związków z Ziemią. W ten sposób „ziemiocentryczne umiejętności" integrują poznanie, twórczość oraz uczenie się, zakładając, że wiedza nie jest wyłącznie wynikiem ludzkiego działania, lecz także efektem różnorakich relacji z otaczającą naturą. W ujęciu indygennych epistemologii takie praktyki są kluczowe dla zachowania tożsamości kulturowej oraz przekazywania wiedzy kolejnym pokoleniom. W ten sposób *Land-centered literacies* mogą także pełnić rolę środka oporu wobec kolonialnych form wiedzy, podkreślając, że Ziemia, kultura i wiedza są nierozerwalnie związane. Stanowią zatem sposób na odrodzenie wspólnoty, odzyskiwanie i promowanie transpokoleniowej mądrości i zrównoważony rozwój [przyp. red.].

http://rcin.org.pl

> niebieskich; jak wiatry, deszcze, ptaki, fale i kamienie przynoszą odpowiedź na ich wyrażone w ludzkim języku pieśni; jak wpisywanie się w krajobraz – poprzez tworzenie tradycyjnych systemów irygacyjnych *lo'i kalo* – umożliwia powrót wody do strumieni[32].

Niezależnie od tego, czy pracujemy z poziomu danego miejsca, czy też z oddalenia, jako nieindygenni historycy musimy zastanowić się, jak możemy stać się dobrymi krewnymi, pozostając w oddaleniu i jak możemy kultywować „ziemiocentryczne procesy oraz kompetencje poznawcze i twórcze". Nawet jeśli nie są to nasze własne umiejętności, my, jako badacze nieidygenni, możemy prowadzić badania z ich wykorzystaniem, zaczynając od prostego stwierdzenia, że pewnych rzeczy nie wiemy. Studium pokrewieństwa polega na wzmacnianiu własnej determinacji i własnej reprezentacji, własnych sposobów bycia i poznania, które często nie są uznawane przez narracje historyczne. Oznacza to konieczność zwrócenia się ku innym formom pisania oraz czytania pieśni, wierszy i rozmów; ku słuchaniu ziemi i traktowaniu tego, co słyszymy, z taką samą powagą, z jaką traktujemy nasze archiwa, artykuły i książki. Jest to praktyka łącząca akceptację tego, że czegoś nie wiemy, ze zwracaniem się w bardziej uwrażliwiony sposób ku obszarom, do poznania których jesteśmy zaproszeni.

By do naszych badań nad historią wprowadzić studia pokrewieństwa, potrzebna nam jest inna wrażliwość i zrozumienie konkretnego miejsca i skali – w ramach konkretnego miejsca i skali. Relację pokrewieństwa można też jednak ustanowić w przestrzeni wirtualnej, z dystansu. Dobre relacje mogą być praktykowane w archiwach, mediach społecznościowych, różnych platformach komunikacji internetowej czy dzięki dokumentacji audiowizualnej. Jak pokazują nam osiągnięcia antropologii i geografii kolonialnej, sama fizyczna obecność w danym miejscu nie jest warunkiem niezbędnym, by wytworzyły się relacje oparte na wzajemności. Dostrajanie się w ramach studiów pokrewieństwa polega na skupieniu się na indygennych głosach, twierdzeniach i praktykach (mając świadomość złożoności samej kategorii „indygenności" i konieczności dużej otwartości w konfrontacji z problemami

32 N. Goodyear-Ka'ōpua, *The Seeds we Planted. Portraits of a Native Hawaiian Charter School*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013, s. 34. [„Lo'i kalo to tradycyjny hawajski system irygacyjny używany do uprawy taro, podstawowego zboża w kulturze hawajskiej. Słowo *lo'i* oznacza w języku hawajskim „teren podmokły" lub „nawadnianą tarasową uprawę", natomiast *kalo* to hawajskie określenie taro"; https://savethewetlands.org/what-is-a-loi-kalo/ (7.10.2024) – przyp. tłum.].

http://rcin.org.pl

społeczności czarnych i indygennych). Podejście to skupia się na indygennych kosmologiach i indygennej wiedzy dotyczącej danego obszaru czy danej Ziemi; podejście, które wymaga słuchania historii i opowieści, korzysta z nagranych pieśni i poezji, zawsze wzywając do solidarności. Dla mnie „dostrajanie się" oznacza, że jestem odpowiedzialna wobec miejsc, które zamieszkuję, że znam swoje własne miejsce i wiem, jak się w nim zachować[33].

Bardziej wstęp niż zakończenie

Myślenie z miejscem i o miejscu (*thinking with and from a place*) jest kluczowe, gdy mówimy o dawnych i współczesnych przykładach ekobójstwa. Wymaga to zwrócenia się w stronę etyki, która rozumie ontoepistemologie jako konstytuujące się wzajemnie; która potwierdza znaczenie pracy z m i e j s c e m i w m i e j s c u; pracy odwołującej się do trwałych relacji wzajemności[34]. Nasz krótki tekst jedynie prefiguruje pewne konceptualizacje, mamy jednak nadzieję, że już teraz zachęci historyków i innych badaczy do nieco szerszego spojrzenia na rolę studium przypadku oraz na modułowe i abstrakcyjne analizy, które na swój sposób wywłaszczają ludzi i kultury. Dzięki temu będą mogli poszukiwać sposobów na lepsze „dostrojenie się" do miejsc i środowisk, które są przedmiotem ich opisu i badań.

Przełożył Tomasz Markiewka

ORCID 0000-0002-9274-4992

33 Więcej na temat relacji wzajemności pomiędzy miejscem a istotami nie-ludzkimi oraz na temat tego, jak relacje te kształtują odpowiedzialność wynikającą z pokrewieństwa (*kinship responsibilities*) w kosmologiach Ameryki Północnej zob. R.A. Innes, *Elder Brother and the Law of the People*, rozdz. 1, 4 i 5; B. MacDougall, *One of the Family*, s. XXVIII-63; N.J. Reo, *„Inawendiwin" and Relational Accountability*, s. 70-71.

34 Więcej na temat wzajemnej odpowiedzialności w odniesieniu do istot nie-ludzkich i miejsc w społecznościach indygennych Ameryki Północnej zob. V. Watts, *Indigenous Place-Thought*, s. 27-28; N.J. Reo, *„Inawendiwin" and Relational Accountability*, s. 70-73.

http://rcin.org.pl

Abstract

Anja Kanngieser, Zoe Todd
UNIVERSITY OF WOLLONGONG; SIMON FRASER UNIVERSITY
From Environmental Case Study to Environmental Kin Study

The article explores relationships among place, knowing, and being in environmental histories. Grounding ourselves in the work of indigenous scholars from North America and the Pacific, we propose a method of listening and attuning that can attend to the dislocation and abstraction often found in work addressing ecocide and environmental violence. Against the ubiquity of the case-study approach, we propose a method we call "kin study," which invites more embedded, expansive, material, and respectful relations to people and lands. This article frames issues and then proposes – through a dialog – how kin studies may be constituted and applied in investigating environmental histories of the Pacific and Western Canada.

Keywords

listening, kin study, case study, environment, indigenous studies, place

http://rcin.org.pl