
Niewidoczność, kolory, śnieg. Arktyczna biosemioza a przemoc zmiany klimatycznej

Gitte du Plessis

TEKSTY DRUGIE 2024, NR 6, S. 295–322

DOI: 10.18318/td.2024.6.16 | ORCID: 0000-0003-1292-4342

Źródło: Gitte du Plessis,
Invisibility, Colors, Snow.
Arctic Biosemiotics and the
Violence of Climate Change,
„Theory, Culture & Society”
2021, t. 38, nr 7–8.

Ty wiesz, bracie
ty rozumiesz, siostro
ale co powiedzieć obcym
których wszędzie pełno
jak odpowiedzieć na pytania
tych którzy są z innego świata
Jak wytłumaczyć
że nie można mieszkać w jednym miejscu
i żyć
kiedy się żyje
pośród tundry
Stoisz na moim łóżku
wygódka jest za krzakiem
słońce jest moją lampą
a jezioro wanną¹

Gitte du Plessis

– doc., pracuje
na Wydziale
Zarządzania i Biznesu
na Uniwersytecie
w Tampere. Jej
badania w zakresie
stosunków
międzynarodowych
łączą krytyczne
badania nad
bezpieczeństwem,
ekologię polityczną
i teorię polityczną
z naukami
biologicznymi, aby
opracować nowe
sposoby rozumienia
form przemocy.

1 N-A. Valkeapää, *Trekways of the Wind*, Guovdageaidnu, DAT 1994.

Wstęp

Niniejszy artykuł ujmuje przemoc geopolityczną zachodzącą we współczesnej Arktyce w rejestrze biosemiotycznym. Opierając się na interpretacji semiotyki Charlesa Sandersa Peirce'a dokonanej przez Eduarda Kohna oraz pracach teoretyków biosemiotyki i ekosemiotyki, autorka artykułu wychodzi z założenia, że proces znaków zachodzący wewnątrz organizmów żywych, jak również między nimi i ich środowiskiem jest zagadnieniem politycznym, stanowiącym o życiu i śmierci. Różne istoty żywe postrzegają różne rzeczy, a różnice te przekładają się „nie tyle na różne światopoglądy, ile na różne światy”², jak pisze Eduardo Kohn, zainspirowany etnograficznym spotkaniem z myślą Indian amerykańskich. Artykuł wskazuje na przemoc wpisaną w niezdolność do postrzegania światów innych istot, jak również rozpoznania siebie we własnym świecie.

W cytowanym powyżej fragmencie wiersza saamski poeta, pisarz, artysta i muzyk Nils-Aslak Valkeapää (Áillohaš w języku północnosaaamskim) opisuje świat nomadycznych pasterzy reniferów z terytorium Sápmi. Dostrzeżenie tego świata stanowi wyzwanie dla „obcych”. Valkeapää posługuje się wyrażeniem „inny świat”, które ewokuje „różne światy” Kohna i które w niniejszym artykule zostanie wykorzystane do semiotycznego odczytania przemocy geopolitycznej zachodzącej w Arktyce w czasach zmiany klimatycznej.

W celu „uznania jakiejś zmiany czy interwencji za przemoc, a nie zwykłą zmianę”, Jairus Grove posługuje się pojęciem „forma życia”, pod którym rozumie „mniej niż rasę, ale więcej niż kulturę czy styl”, oraz „te sposoby bycia w świecie – zawsze kolektywne – bez których nie można już być tym, kim bądź czym się jest”. Grove używa pojęcia „forma życia” w rozumieniu, jakie nadał mu Giorgio Agamben; jest to więc „życie, które pozostaje nieodłączne od swojej formy”³ i „życie, dla którego reguła staje się stylem życia”⁴. W cytowanym wierszu Valkeapää ilustruje nomadyczną formę życia słowami „nie można mieszkać w jednym miejscu/ i żyć”.

2 E. Kohn, *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*, University of California Press, Berkeley 2013, s. 10.

3 Zob.: G. Agamben *Najwyższe ubóstwo. Reguły monastyczne i forma życia*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN 2023, s. 160-161.

4 J. Grove, *Savage Ecology. War and Geopolitics at the End of the World*, Duke University Press, Durham 2019, s. 2-3.

Łącząc takie rozumienie formy życia z zasadą biosemiotyczną, która mówi, że wszelkie życie jest ze swej natury semiotyczne⁵, niniejszy artykuł opiera się na założeniu, że forma życia jest również zorientowana semiotycznie i że semiotyczne orientacje są równoznaczne z różnymi, dynamicznie zmieniającymi się światami. Z tego powodu w artykule pojęcie „formy życia” używane będzie wymiennie z pojęciem „różne światy”.

„Geopolityczny projekt planety Ziemia – pisze dalej Grove – jest przymocowanym pościągą za urzeczywistnieniem jednej formy życia kosztem innych – tylko tyle i aż tyle”⁶. Geopolityka – rozumiana jako manipulacja na skalę globalną dokonywana przez państwa narodowe – „opiera się na zasadzie selektywności i gwarantuje jej [selektywności] osiągnięcie przez użycie morderczego przymusu”⁷. Artykuł stanowi próbę zrozumienia przemocy geopolitycznej zachodzącej w Arktyce w czasach topnienia pokrywy lodowej. Zmiana klimatyczna i wydobywanie złóż mineralnych na terenie Arktyki to efekty tej samej przemocy geopolitycznej, przemocy zachodzącej kosztem form życia – ludzkiego i nie-ludzkiego – uzależnionych od powiązań z ekologią Arktyki, która sytuuje się w opozycji do euroamerykańskich reżimów wzrostu, zysku i rozwoju. W niniejszym tekście przykładami tego rodzaju form życia będą mieszkańcy Arktyki z północy Finlandii, Szwecji i Norwegii, to znaczy saamskie formy życia oraz takie nie-ludzkie zwierzęta, jak renifery, pardwy i zające.

Opierając się na teorii semiotycznej Peirce’a, Kohn zwraca uwagę na to, jak formy reprezentacji przekraczają język i to, co ludzkie⁸. Znaki ikoniczne (bazujące na podobieństwie) i znaki indeksowe (bazujące na związkach fizycznych bądź przyczynowych) to niesymboliczne modalności semiotyczne wspólne ludzkim i nie-ludzkim przejawom życia biologicznego, przy czym różne formy życia reprezentują świat w sposób im tylko właściwy⁹. Proces znaków zachodzący w organizmach żywych i między nimi stanowi

5 K. Kull, T. Deacon, C. Emmeche i in., *Theses on Biosemiotics. Prolegomena to a Theoretical Biology*, w: *Towards a Semiotic Biology. Life is the Action of Signs*, red. C. Emmeche, K. Kull, Imperial College Press, London 2011; E. Kohn, *How Forests Think*; T. Maran, *Biosemiotic Criticism*, w: *Handbook of Ecocriticism*, red. G. Garrard, Oxford University Press, Oxford 2014.

6 J. Grove, *Savage Ecology*, s. 3.

7 Tamże, s. 3.

8 E. Kohn, *How Forests Think*, s. 9.

9 Tamże, s. 9; T. Maran, K. Kull, *Ecosemiotics. Main Principles and Current Developments*, „Geografische Annalen. Series B, Human Geography” 2014, t. 96, nr 1.

sedno biosemiotyki¹⁰. Powiązana z nią ekosemiotyka stawia w centrum zainteresowań proces znaków, który wiąże organizmy z ich środowiskiem naturalnym, oraz bada „interakcje organizmów i środowiska naturalnego, które nie wysyła wiadomości do interpretujących organizmów w sposób intencyjny”¹¹.

Niniejszy artykuł proponuje dialog między modelem semiotycznym a wiedzą i tematami zaczerpniętymi z szerokiego spektrum dziedzin naukowych i zagadnień związanych z ekologiami Arktyki. W kwestii ekologii topniejącego lodu odwołuje się do nauki zachodniej. Moja interpretacja semiotycznych relacji zachodzących między ludem Saami i jego środowiskiem naturalnym bazuje na indygennej wiedzy Saamów, badaniach naukowych i artykułach prasowych powstałych na podstawie wywiadów z osobami pochodzenia saamskiego oraz dziełach saamskich poetów, takich jak Valkeapää i Rawdna Carita Eira¹².

Artykuł zrodził się z potrzeby zrozumienia form przemocy praktykowanych przez państwa kolonialno-osadnicze, których beneficjentką sama jestem. Nie będąc w stanie bezpośrednio wypowiadać się na temat perspektyw bądź kosmologii społeczeństw Saamów, nie zamierzam w sposób etnograficzny opisywać semiotycznych relacji zachodzących między ludnością rdzenną i jej środowiskiem naturalnym. Nie podejmując próby mówienia w imieniu Saamów, usiłuję zrozumieć przemoc, jakiej są poddani ludzcy i nie-ludzcy mieszkańcy Arktyki. Jako obywatelka z urodzenia zamieszkująca nordyckie państwo opiekuńcze i korzystająca z dobrodziejstw globalnego kapitalizmu, przemysłu wydobywczego i geopolitycznego projektu planety Ziemia, jestem obca saamskim formom życia. Moje pytania pochodzą z innego świata, jak ująłby to Valkeapää. Podsumowując, w niniejszym artykule próbuję zrozumieć, jak mój świat niszczy inne światy.

Arktyczna zmiana klimatyczna a geopolityka

Ludzie nie zdawali sobie sprawy, że mają moc spowodować topnienie lodu w Arktyce, a jednak ten lód topnieje. Temperatura powietrza na obszarach

¹⁰ T. Maran, *Biosemiotic Criticism*.

¹¹ T. Maran, K. Kull, *Ecosemiotics*; W. Nöth, *Ecosemiotics and the Semiotics of Nature*, „Sign Systems Studies” 2001, nr 1.

¹² Cytaty pochodzą z tłumaczenia poezji Valkeapää na język angielski. Cytaty i parafrazy tekstów Eiry tłumaczyła z norweskiego autorka artykułu.

arktycznych rośnie dwa razy szybciej niż ma to miejsce w skali globalnej, lód morski gwałtownie zanika, topi się wieczna zmarzlina, pokrywy śniegowej ubywa, ocieplają się oceany¹³. Rzutując tę opowieść na geopolityczne lustro, otrzymujemy równie swojski obraz: topniejące lody odsłaniają podziemne zasoby mineralne i nowe szlaki morskie, „zmiana klimatu otwiera Arktykę dla biznesu”¹⁴, państwa wzmacniają wojskową infrastrukturę i obecność w regionie, by skuteczniej bronić swoich interesów¹⁵. Dopóki „rozwój” Arktyki odbywać się będzie kosztem degradacji środowiska naturalnego na globalną skalę, dopóty „zrównoważony rozwój” w tym regionie będzie pojęciem problematycznym. Zawłaszczenie globalnej dewastacji planety w celu dalszej jej dewastacji stanowi sedno geopolitycznego projektu planety Ziemia. Naświetla także zjawisko nazwane przez Cubitta, „samobójczymi skłonnościami korporacyjnego cyborga”¹⁶.

Czy możemy w tej kwestii jeszcze coś nowego powiedzieć? Jak przedstawiać i jak postrzegać zmianę klimatu i przemoc, jaką za sobą pociąga? Konieczna jest „redefinicja tego, co postrzegalne”¹⁷, wykraczająca poza niedźwiedzie polarne. Opisując przytoczone powyżej sposoby myślenia metaforą „znikającego lodu”, Dittmer i inni zachęcają do prowadzenia badań dotyczących geopolitycznego wymiaru Arktyki, które traktują ją w kategoriach ojczyzny, a nie abstrakcyjnej przestrzeni, a tym samym towaru wymagającego ochrony¹⁸. Według autorów analizy powinny być wrażliwe na to, co cieleśne, lokalne, codzienne; powinny opierać się determinizmowi właściwemu dyskursom bezpieczeństwa środowiskowego i klimatycznego. Istnieje różnica pomiędzy nauką rozumianą jako fakty, które wynikają z bezstronnej

13 IPCC, *Summary for Policymakers*, w: *IPCC Special Report on the Ocean and Cryosphere in a Changing Climate*, red. H.-O. Pörtner, D. Roberts, V. Masson-Delmotte i in., IPCC Publications, Monaco 2019.

14 M.Q. Frederiksen, *4 Ways Climate Change is Opening the Arctic Up for Business*, World Economic Forum 2019, <https://www.weforum.org/agenda/2019/09/4-ways-climate-change-is-opening-the-arctic-up-to-business/> (03.02.2020).

15 M. Breum, *Cold Rush. The Astonishing True Story of the New Quest for the Polar North*, McGill-Queens University Press, Montreal 2018.

16 S. Cubitt, *Integral Waste*, „Theory, Culture & Society” 2015, t. 32, nr 4.

17 K. Yusoff, *Biopolitical Economies and the Political Aesthetics of Climate Change*, „Theory, Culture & Society” 2010, t. 27, nr 2-3.

18 J. Dittmer, S. Moiso i in. *Have you Heard the One about the Disappearing Ice? Recasting Arctic Geopolitics*, „Political Geography” 2011, t. 30, nr 4.

obserwacji, a znaczeniem wyłaniającym się z doświadczenia¹⁹; uzasadnione jest też odwracanie „uwagi od zadania, jakim jest przyczynowa analiza zmian klimatycznych, a zamiast tego próba jej zrozumienia w kategoriach semiozy i sensu”²⁰.

Podążając za tą wskazówką, niniejszy artykuł usiłuje opisać przemoc geopolityczną w Arktyce w dobie przemian środowiskowych spowodowanych topnieniem lodu i ociepleniem klimatu. Wzmiankowana przemoc geopolityczna wywołuje zjawisko samoprzyspieszającego, podwójnego uderzenia: zwiększone wydobycie surowców mineralnych pociąga za sobą lokalne zmiany klimatyczne, które z kolei umożliwiają dalsze zwiększanie wydobywania. Artykuł zwraca uwagę na to, jak globalny aparat destrukcji wpływa na podmioty osadzone lokalnie, na przykład konkretne gatunki ptaków czy pasterzy reniferów.

W trzech kolejnych podrozdziałach – niewidoczność, kolory, śnieg – artykuł kreśli semiotykę różnych podmiotów osadzonych w skandynawskiej części Arktyki (ludność saamska, inżynierowie górnictwa, żołnierze NATO, renifery, pardwy i zające śnieżne) w celu prześledzenia przemocy geopolitycznej w dobie zmiany klimatycznej. Należy podkreślić, że tematów niewidoczności, kolorów i śniegu nie sposób zamknąć w obrębie jasno wytyczonych granic podrozdziału: kolory przenikają do części poświęconej niewidoczności, śnieg – do fragmentu omawiającego kolory, a niewidoczność – do tego, który mówi o śniegu. Wspólnie, wszystkie trzy splatają się w semiotycznym ujęciu współczesnej przemocy geopolitycznej w Arktyce i roli, jaką odgrywa w tym procesie zmiana klimatyczna. Artykuł kończy się dwoma podsumowaniami. Pierwsze z nich ujmuje przemoc zmiany klimatycznej w kategoriach przemocy rozumianej jako niezdolność do rozpoznania siebie. Drugie posługuje się koncepcją multinaturalizmu Eduarda Viveirosa de Castro w celu ukazania, jak jeden świat niszczy inne światy.

Niewidoczność

Różne istoty żywe postrzegają różne rzeczy. W fińskiej, szwedzkiej i norweskiej Arktyce różnice w postrzeganiu przekładają się na ciągle wymazywanie indygennej mniejszości saamskiej. Niniejszy podrozdział poświęcony jest

19 S. Jasanoff, *A New Climate for Society*, „Theory, Culture & Society” 2010, t. 27, nr 2-3.

20 B. Szerszynski, *Reading and Writing the Weather*, „Theory, Culture & Society” 2010, t. 27, nr 2-3, s. 22.

zrozumieniu przyczyn niezdolności dostrzeżenia istnienia Saamów przez państwa kolonialno-osadnicze oparte na władzy większości ukształtowanej przez kolonialną migrację.

„Koczownicy pozbawieni są historii; mają jedynie geografę”, piszą Deleuze i Guattari²¹. W historii rozumianej jako nauka o życiu osiadłym charakterystyka i semiotyka nomadycznych form zajmują miejsce marginalne. Taki jest też stosunek historii do Saamów:

Saamowie nie spisali swojej historii. Mamy tylko jakieś znaki i kilka obiektów w terenie. Nie napisaliśmy czterystu książek na temat naszej przeszłości. Istnieje tylko kilka książek napisanych przez saamskich autorów. Najważniejsze wspólne wspomnienia mamy w krajobrazie i w naszej wiedzy o nim²².

Tradycyjna egzystencja Saamów jest związana z krajobrazem i zwyczajowymi sposobami postrzegania i nadawania mu znaczenia, jak opisują to Tervaniemi i Magga²³. Tradycyjny sposób bycia Saamów w środowisku – kontynuują autorzy – nie wiąże się ani z potrzebą wytyczania granic, ani wznoszenia stabilnych struktur; dom jest obszarem, w którym ludzie się poruszają i z którego korzystają, niezwiązanym z zabudową czy własnością prywatną:

Długa historia wiąże Saamów z obszarem przez nich zamieszkivanym, choć pozostawione przez nich kulturowe ślady są w tym obszarze prawie niewidoczne. Znaki kultury Saamów bywają na tyle subtelne, że osobom postronnym trudno je zauważyć czy zrozumieć²⁴.

Tervaniemi i Magga opisują „duchowe, niewidoczne środowisko kulturowe”²⁵ Saamów, ściśle powiązane z wiedzą na temat sposobów użytkowania miejsc

21 G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, red. J. Bednarek, Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. XXX.

22 Berit Åse Johnsen, cytat za S. Lien, *Not „Just Another Boring Tree” – Landskapet Som Identitetsmarkør i Norsk og Samisk Fotografi*, „Kunst og Kultur” 2014, t. 97, nr 3. Tłumaczenie z norweskiego – autorka artykułu.

23 S. Tervaniemi, P. Magga, *Belonging to Sápmi – Sámi Conceptions of Home and Home Region*, w: *Knowing from the Indigenous North. Sámi Approaches to History, Politics and Belonging*, red. T. Eriksen, S. Valkonen, J. Valkonen, Routledge, London 2019.

24 S. Tervaniemi, P. Magga, *Belonging to Sápmi*, s. 81.

25 Tamże, s. 82.

i większych obszarów środowiska. „Wiedza ta wytwarza znaczenia, a te przekształcają krajobraz fizyczny w krajobraz kulturowy”²⁶.

Stare siedlisko, źródło, *sieidi* (miejsce święte) czy granica obszaru wypasu zwierząt pozostają dla większości ludzi niewidoczne, ale dla Saamów, zakotwiczonych w wiedzy tradycyjnej, ich wartość i znaczenie są oczywiste. Co osobom postronnym wydaje się odludziem, może być dla Samów środowiskiem kulturowym, bez względu na to, czy zauważalne są konkretne oznaki ludzkiej aktywności na tym terenie²⁷.

Skoro przybyszm z zewnątrz kulturowy krajobraz Saamów wydaje się pusty, odległy czy marginalny, łatwo im przeoczyć oznaki saamskiej obecności na tych terenach i dostrzegać jedynie bogactwo zasobów naturalnych – zasobów, które w pierwszym rzędzie służą państwu a nie tym, którzy te krajobrazy zamieszkują²⁸.

Przychodzą
i pytają, gdzie twój dom
przychodzą z papierami
i mówią
to własność niczyja
teraz to ziemia rządowa
wszystko należy do Państwa
Przynoszą wypłowiałe grube księgi
i mówią
to jest prawo
obowiązuje także ciebie
[...] ale kiedy zapytają o twój dom
czy wytłumaczysz im że
Na Skuolfedievva rozbijaliśmy lávvu
w czasie wiosennej migracji
na fjordzie Čáppavuopmi stawialiśmy goahti na czas rui
nasz obóz letni jest w Ittunjárga

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 75.

a zimę renifery spędzają w Dálvadas
Ty to wiesz siostró
ty rozumiesz bracie²⁹.

W 1981 roku norweski Sąd Najwyższy zabronił Saamom wypasania reniferów w Trollheim z uwagi na fakt, że nigdy tam nie mieszkali. Swoją decyzję uzasadnił brakiem danych potwierdzających obecność Saamów na tym terenie w dostępnych źródłach pisanych, jak choćby spisie ludności z 1801 roku³⁰. Po wyroku archeolodzy odkryli w Trollheim ślady bytności Saamów pochodzące z epoki żelaza. Okazało się, że Saamów często nie ujmowano w takich oficjalnych dokumentach, jak księgi kościelne, protokoły publiczne czy raporty ze spisu ludności, bądź też nie zwracano uwagi na ich etniczność³¹. Valkeapää tak opisuje niewidoczność Saamów:

Nawet nie istniejemy
jesteśmy jak podziemne istoty
niewidoczni
możesz przejść przez nas

rozśmieszysz ich
gdy im powiesz
że mamy domy i obozy
że my też mamy prawa
że my też jesteśmy

wydaje się, że nas nie ma
a ci, których nie ma
nie mogą domagać się
niczego

niczego³²

29 N-A. Valkeapää, *Trekways of the Wind*.

30 H. Hermanstrand, *Borte Ble De-Usynlige Samer i Norske Kilder* [Gone Were the Invisible Sami in Norwegian Sources] 2017, <https://blogg.forskning.no/i-grensland-sorsamisk-i-midt-norge/borte-ble-de--usynligesameri-norske-kilder/1098280> (3.02.2020).

31 Tamże.

32 N-A. Valkeapää, *The Sun, My Father*, University of Washington Press, Seattle 1997, wiersz nr 509.

Niewidoczność Saamów wynika częściowo z faktu, że kolor ich skóry nie odbiega od koloru skóry społeczeństw większościowych, przez które zostali skolonizowani:

Dopóki mieliśmy tradycyjny saamski ubiór zwany gákhti, byliśmy częścią indygennej grupy i odróżnialiśmy się od „białych” uczestników konferencji. Ale bez gákhti wyglądaliśmy jak „biali”. W trakcie obrad pojawiły się sceptycznie głosy wobec [tożsamości] Saamów spowodowane naszym „białym” wyglądem³³.

Ten biały odcień skóry umożliwia Saamom asymilację z nordycką większością w sposób zacierający rdzenną tożsamość. Na skutek bezlitosnej polityki asymilacyjnej prowadzonej przez państwa nordyckie na przestrzeni ponad stu lat Norwegowie odkrywający swoje saamskie korzenie nie mają wiedzy, języka czy żywej historii rodzinnej, do których mogliby się odnieść³⁴. Tervaniemi i Magga dostrzegają w powrocie gákhti, utożsamianiu się z saamską ojczyzną (Sápmi), celebracji flagi, święta narodowego i hymnu „obronę [saamskiej] kultury przed społeczeństwem większościowym”, „zwiększanie widzialności” i domaganie się „uznania jako suwerenny naród”³⁵. Stawką jest semiotyczne odróżnienie się od państw większościowych. Jeśli outsiderzy nie są w stanie zauważyć domu Saama, może przynajmniej dostrzegać saamską flagę.

Wzory i kolory zdobiące różne gákhti wyrażają wyrafinowaną semiotykę miejsc i relacji rodzinnych. Sploty, prążki i ozdoby oznaczają miejsce pochodzenia osoby, która je nosi, i rodzinę, z jakiej pochodzi – mówią o relacjach, znaczeniach, pokrewieństwie, przynależności. To wszystko jest niewidoczne dla osób, które dostrzegają jedynie „kostiumy” Saamów. Zawłaszczenie gákhti zaciera relacje przestrzenne i relacje pokrewieństwa.

Większość współczesnych Saamów pracuje w tych samych zawodach co pozostali Szwedzi/Norwegowie/Finowie a gákhti zakłada wyłącznie na specjalne okazje. Wiedza zaczerpnięta z turystycznych broszurek, które utożsamiają Saamów z gákhti i pasterstwem reniferów, uniemożliwia przybyšom

33 H. Gaski, *Looking Both Ways: Future and Tradition in Nils-Aslak Valkeapää's Poetry*, w: *Mapping Indigenous Presence. North Scandinavian and North American Perspectives*, red. K. Shanley, B. Evjen, University of Arizona Press, Tuscon 2015, s. 202-203.

34 NRK, *Den stille kampen* [The Quiet Fight] Norwegia 2013, serial dokumentalny.

35 S. Tervaniemi, P. Magga, *Belonging to Sápmi*, s. 79.

rozpoznanie Saamów czy saamskich terenów pozbawionych tych atrybutów: „Z punktu widzenia praktyki politycznej postrzeganie Saamów jako «innych» utrudnia wpisanie ich w relację z zajmowanym przez nich terytorium, bo tylko nieliczni z nich odpowiadają idei «typowego» Saama”³⁶.

Wizerunek „typowego” Saama ustawia etniczność w kontrze do nowoczesności, sugerując konieczność zachowania kultury etnicznej i jej ochronę przed nowoczesnością³⁷. Ci norwescy politycy, którzy popierają przyznanie finansowych dotacji dla saamskich muzeów, odmawiając przyznania Saamom praw politycznych³⁸, przykładają rękę do wymazywania ich przyszłości.

W swoim Dorocznym Przeglądzie Spółek Wydobywczych za rok 2017 kanadyjski Fraser Institute uznał, że „według Indeksu Atrakcyjności dla Inwestycji [Finlandia] stwarza jedno z najbardziej atrakcyjnych na świecie środowisk prawnych dla inwestorów” ze względu na bogactwo złóż mineralnych i przyjazną politykę wydobywczą. Szwedzkie przedsiębiorstwo górnicze Boliden eksploatuje trzy kopalnie na terenie Sápmi – dwie w Szwecji i jedną w Finlandii – i „rozważa” możliwość uruchomienia kolejnych w ich sąsiedztwie. Pośród uwzględnianych opcji jest otwarcie kopalni miedzi w Laver (o zasięgu oddziaływania na środowisko wynoszącym blisko 50 km²) na tradycyjnych terenach zamieszkałych przez społeczność Semisjaur Njarg Sámi. Na swojej stronie internetowej Boliden w następujący sposób opisuje ekosemiotykę arktycznego środowiska skupioną na podziemnych złożach mineralnych:

W eksploracji chodzi o zidentyfikowanie, ustawienie priorytetów, zbadanie i wykonanie analizy złóż mineralnych w celu ustalenia, czy odpowiadają warunkom wydobywania. [...] Eksplorację można podzielić na cztery główne fazy: wybór terenu, początkowe badania regionalne, badania lokalne i odwierty próbne. Wykorzystujemy różne teorie i modele geologiczne; zebrane materiały interpretujemy, posługując się oprogramowaniem wielowymiarowym. Jeśli złożo spełnia wymogi dochodowości skalkulowanej na podstawie jego wielkości i zawartości metalu, dalsze

36 K. Olsen, *The Touristic Construction of the „Emblematic” Sámi*, w: *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*, red. A.-L. Siikala, B. Klein, M. Barbro, Stein Mathisen, Finnish Literature Society, Helsinki 2004, s. 292.

37 Tamże.

38 Tamże.

badania prowadzone są pod kątem geologicznych, środowiskowych, technologicznych i finansowych aspektów przedsięwzięcia³⁹.

Jedną z „metod eksploracji” wyszczególnionych przez Boliden jest „polowanie na głązy”. Polega ono na „fizycznym przeszukiwaniu stanowiska pod kątem geologicznie obiecujących głązów [świadczących o] obecności złóż mineralnych w pobliskich skałach macierzystych”⁴⁰. Zgodnie z powyższym formacje skalne pozyskuje się na podstawie kryterium zyskowności, z pominięciem takich kryteriów, jak sakralność miejsca, jego zasiedlenie czy znaczenie dla przeżywanych historii.

Na stronie internetowej Boliden znajdziemy też zgrabnie napisany tekst zatytułowany *Budowanie zaufania ze społecznościami Saamów. Strategia Boliden*, który przeczy ustaleniom Stockholm Environment Institute. W swoim raporcie SEI zauważa, że w przeprowadzonej przez Boliden ocenie oddziaływania otwarcia kopalni w Laver na środowisko naturalne znajduje się następująca konkluzja: „niewykluczone, że pasterze reniferów zmuszeni będą do rezygnacji ze swoich źródeł utrzymania”, a „środki łagodzące i kompensujące proponowane przez Boliden polegać będą na przedłożeniu pasterzom reniferów oferty pracy w kopalni”⁴¹. W liście zaadresowanym również do Boliden Rada Szwedzkich Saamów stwierdza jednoznacznie, że kopalnia „stanowi zagrożenie dla ziemi, hodowli reniferów, tradycyjnej kultury i kulturowej tożsamości” Saamów⁴². Proponowanie pasterzom reniferów pracy w kopalni, która zdewastowała pastwiska i naruszyła semiotyczne relacje, jakie zachodziły między pasterzami i terenem przez nich zamieszkałym, jest równoznaczne z pełnym przemocy ludobójczym unicestwieniem Saamów.

Większościowe formy życia w Skandynawii, będące częścią geopolitycznego projektu planety Ziemia, notorycznie ignorują saamskie historie, domy, terytoria, relacje, przyszłość – nie dlatego, że nie-Saamowie udają, że nie dostrzegają Saamów, ale dlatego, że Valkeapää ma rację: dla outsiderów

39 Boliden, *Exploration*, 2020, www.boliden.com/operations/exploration (26.03.2020).

40 Boliden, *Our Exploration Methods*, 2020, <https://www.boliden.com/operations/exploration/methods-of-exploration> (26.03.2020).

41 R. Lawrence, R. Larsen, *Fighting to Be Herd. Impacts of the Proposed Boliden Copper Mine in Laver, Älvsbyn, Sweden for the Semisjaur Njarg Sami Reindeer Herding Community*. SEI Report, Stockholm Environment Institute, Stockholm 2019.

42 Saami Council, *Your Institution's Investments in Boliden*, 2019, http://www.saamicouncil.net/fileadmin/user_upload/Documents/Diverse/Laver_letter_APF.pdf (26.03.2020).

Saamowie najczęściej po prostu nie istnieją. Wróć do tego we wnioskach, zaznaczając, że jest to problem natury ontologicznej, a nie epistemologicznej.

Kolory

Nauka zachodnia definiuje biel jako kolor, który postrzegamy, gdy wszystkie długości fal światła odbijają się od danego obiektu. Odbijający charakter śniegu i lodu ma ogromne znaczenie dla ekologii Arktyki z tego względu, że odbiciu ulega również światło ultrafioletowe. Pokryta śniegiem i lodem Arktyka odbija prawie 90 procent promieni UV, które na nią padają, podczas gdy teren pozbawiony śniegu odbija ich zazwyczaj tylko kilka procent⁴³. Gdy lód topnieje, zmniejszony współczynnik odbijania przyspiesza topnienie. Proces ten, znany zachodniej nauce o klimacie pod nazwą arktycznego wzmocnienia, związany jest ze sprzężeniem zwrotnym zwanym w języku angielskim *albedo-surface-feedback*. Albedo jest parametrem określającym miarę odbijania światła (a tym samym ciepła) z powrotem do atmosfery przez daną powierzchnię. Dla przykładu, woda w stanie ciekłym pochłania więcej promieniowania elektromagnetycznego niż pokryty śniegiem lód, który ma wysoki współczynnik odbicia.

Warto zauważyć, że światło ultrafioletowe znajduje się poza zakresem postrzegania człowieka, podczas gdy widzi je renifer – jako jeden z nielicznych gatunków ssaków⁴⁴. Zatem renifery sięgają wzrokiem głębiej od nas w błękitną ekologię fal krótkich typową dla zimowego środowiska Arktyki, charakteryzującą się przedłużonym okresem półmroku⁴⁵. Posługując się kamerą UV, neuronaukowcy dowiedli, że niektóre ważne dla reniferów znaki pochłaniają promieniowanie UV, dzięki czemu prezentują się w wysokim kontraście do śniegu. Znaki te to, przykładowo, mocz (wizualny i węchowy znak obecności drapieżników i rywali), porosty (główne źródło pożywienia zimą) czy futro, znak pozwalający dostrzec takie drapieżniki, jak wilki, które pozostają zakamuflowane dla zwierząt niewidzących światła UV⁴⁶. Ilość odbitego światła UV różni się dla różnych warunków pokrywy śniegowej, co

43 C. Hogg, M. Neveu, K-A. Stokkan i in., *Arctic Reindeer Extend Their Visual Range into the Ultraviolet*, „Journal of Experimental Biology” 2011, t. 214, nr 12,

44 Tamże.

45 Tamże.

46 Tamże.

oznacza, że renifery są w stanie dostrzec wiele – prawdopodobnie z uwagi na warunki żerowania – tam, gdzie inni widzą tylko jednostajną powierzchnię śniegu⁴⁷. Owa różnica w zdolności postrzegania wskazuje na świat reniferów.

W Arktyce efekty geopolitycznego projektu planety Ziemia przybierają złowieszcze kolory. „Błękitniący” ocean wolny od lodu pochłania więcej ciepła niż lód, co przyczynia się do zwiększonego ocieplania oceanów⁴⁸. „Zielenienie” Arktyki, zjawisko ekspansji krzewów na tundrze spowodowane wzrastającymi temperaturami, skutkuje większym pochłanianiem ciepła niż to ma miejsce na obszarach tundry pozbawionych krzewów⁴⁹. Pojęcie „brązowienia” Arktyki opisuje wypalone bądź martwe krajobrazy, będące efektem pożarów, inwazji insektów, czy ciepłych zim: rośliny niechronione przez pokrywę śnieżną przed wyiębieniem stają się bezbronne⁵⁰. Czarny węgiel to smolisty czarny osad wydzielany przez silniki diesla i spalaną biomasę, który osadza się na arktycznym śniegu i lodzie, przyciemniając, a tym samym przyspieszając, ich topnienie⁵¹. Ostatni aspekt owej destrukcyjnej kolorystycznej palety stanowi eksplozja kolorów plastikowych śmieci, które dotarły na północ. Opisane powyżej kolory zmiany klimatycznej mogą oznaczać „czeluści – a może raczej otchłań – gówna, w którym utkneliśmy”⁵². Kolory te, będąc znakami destrukcji, są destrukcyjne same w sobie i to nie w sensie semiotycznym, lecz materialnym.

W poezji Valkeapää i Eiry Arktyka nie jest szczególnie biała. Jawi się w kolorach błękitu, złota, srebra i jeszcze wielu innych, odbijanych ku ludzkiemu oku w świetle różnych pór arktycznego roku. Eira pisze: „diamenty lodowego kraju/ zdobią czoło/ otula nas/ szyfonowe lśnienie/ zagubione promienie/ nie pozwalają odejść/ przytrzymując nas/ za srebrny pas”⁵³ i porównuje noszony

47 Tamże.

48 C. Thackeray, A. Hall, *An Emergent Constraint on Future Arctic Sea-Ice Albedo Feedback*, „Nature Climate Change” 2019, t. 9, nr 12.

49 H. Hoag, *Climate Change Made the Arctic Greener. Now Parts of It Are Turning Brown*, „Science News” 11 kwietnia 2019.

50 Tamże.

51 P. Winiger i in., *Source Apportionment of Circum-Arctic Atmospheric Black Carbon from Isotopes and Modeling*, „Science Advances” 2019, t. 5, nr 2.

52 J. Grove, *Savage Ecology*, s. 11.

53 R. Eira, *Løp svartøre løp = Ruohtha muzetbeallji ruohtha [Run Blackear Run]*, Gyldendal, Oslo 2011, s. 56.

przez siebie pas do „płomieni zorzy polarnej/ wokół tali”⁵⁴. Ubieranie się na kolorowo jest sposobem nawiązywania relacji z otaczającym ekosystemem. Przytoczony poniżej wiersz traktuje gąkti i jego kolory jako sposób komunikowania się z otoczeniem i bierze pod uwagę semiotyczną podmiotowość renifera:

A kiedy dotarliśmy do letniego obozu
kilku z nas założyło czerwone gąkti
wystroiliśmy się
złożyliśmy płynną ofiarę na cześć świetlistego pięknego obozu
prosząc by znów wziął nas w swoje opiekuńcze ramiona
A kiedy poszliśmy do reniferów nie rozpoczęliśmy pracy od razu
wystroiliśmy się również dla nich
żeby miały większą uciechę widząc nas ponownie⁵⁵

Jak pisze David Batchelor, „chromofobia”⁵⁶ oznacza skłonność człowieka Zachodu do postrzegania koloru jako czegoś prymitywnego, pierwotnego, barbarzyńskiego, kobiecego, niekontrolowanego. Batchelor bada, jak upadek w kolor – bo jest to „upadek” – koreluje z upadkiem w odcłanianie narkotyków, psychozy, purpurowego deszczu i szarych tęcz. Architektura, medycyna, sektor finansowy i rządowy świata zachodniego preferują minimalistyczne, sterylne środowisko: garnitury, płaszcze i krawaty utrzymane są w białej, szarej, czarnej i granatowej tonacji. W tradycji Zachodu kolor jest semiotycznie obsadzony jako antyteza porządku, racjonalności, wyrafinowania, cywilizacji, czystości, powagi. Konieczność maskowania koloru pociąga za sobą założenie, że tych, którzy na różne sposoby reprezentują czy utożsamiają się z kolorem, należy gnębić i że nie zasługują na poważne traktowanie⁵⁷.

W swojej buntowniczej książce *Greetings from Lappland. The Sámi – Europe's Forgotten People*, oryginalnie napisanej po fińsku i przeznaczonej dla fińskich czytelników, Valkeapää zauważa, że nie-Saamowie „zwyczajowo zakładają

54 Tamże, s. 54.

55 N-A. Valkeapää, *Trekways of the Wind*.

56 D. Batchelor, *Chromophobia*, Reaktion Books, London 2000.

57 Zagadnienie koloru w studiach nad bezpieczeństwem zob.: R. Andersen, J. Vuori, X. Guillaume, *Chromatology of Security. Introducing Colours to Visual Security Studies*, „Security Dialogue” 2015, t. 46, nr 5.

czarne lub przynajmniej szare ubrania”⁵⁸. Po satyrycznym opisie Saamów widzianych okiem zachodniego przybysza – prymitywnych, niepiśmiennych, niewysokich, karłowatych, krzywonogich, o przypalonej słońcem, brudnej skórze – Valkeapää tak przedstawia siebie:

Niestety, mówię po fińsku. W istocie o wiele lepiej niż przeciętny fińskojęzyczny mieszkaniec kraju. Potrafię również myśleć po fińsku. I pisać. Poza tym mam jasną skórę i prawie białe włosy. Liznałem nawet trochę studiów. [...] Może nie jestem bardzo wysoki, ale dobrze zbudowany i mam proste nogi. Ubieram się kolorowo i, co więcej, jestem całkiem sexy⁵⁹.

Zdaniem Kathleen Osgood Dany Valkeapää:

odwołuje się do wszystkich cech, których kultura dominująca odmawia ludziom pochodzenia indygennego. [...] Decydując się na przedstawienie swoich argumentów w języku fińskim, nie tylko rzuca otwarte wyzwanie fińskim intelektualistom i politykom, ale też dotyka na dodatek najgłębszych lęków kultury dominującej dotyczących jej językowej i seksualnej sprawności. Otwarcie kwestionuje patriarchalne, zdominowane przez mężczyzn władze i robi to w ich własnym języku⁶⁰.

Od siebie dodam, że Valkeapää rzuca też wyzwanie chromofobicznej naturze dominującej formy życia, która jest w stanie uszanować kolory gąkti jedynie wówczas, gdy przekładają się na dochód z turystyki. Są tacy, którzy widzieli w Arktyce całą gamę kolorów, na długo zanim zmiana klimatyczna wprowadziła do niej barwy prawdziwie barbarzyńskie.

Śnieg

W Guovdageaidnu saamscy pasterze posługują się około 318 słowami na określenie różnych rodzajów śniegu, zwracając uwagę na takie parametry,

58 N.-A. Valkeapää, *Greetings from Lapland. The Sámi – Europe's Forgotten People*, Zed Press, London 1983, s. 22.

59 Tamże.

60 K.O. Dana, *Áillohaš the Shaman-Poet and His Govadas-limage Drum. A Literary Ecology of Nils-Aslak Valkeapää*, University of Oulu, Oulu, Finlandia 2003, s. 56-57 (niepublikowana praca doktorska).

jak rodzaj pokrywy śnieżnej, temperatura, wilgotność, wiatr, zachowanie stada, stan zwierząt⁶¹. Pięć kluczowych czynników opisuje pokrywę śnieżną i rodzaj śniegu: dostęp do wody, żywności i przestrzeni; aktywność fizyczna, schronienie i odpoczynek; łatwość poruszania się reniferów i pasterzy; widoczność tropów na śniegu; widoczność zwierząt i otoczenia⁶². Pasterze nie mierzą, czy też nie określają, śniegu w sposób ilościowy, a „stabilność” jest w ich języku słowem obcym⁶³. To semiotyka diametralnie różna od zachodnich sposobów nawiązywania relacji ze środowiskiem, opartych na technice i dokładności pomiarów.

W przeszłości tradycyjna wiedza ekologiczna pasterzy reniferów, swoboda dostępu do terenów wypasu, różnorodność w stadach i na pastwiskach zapewniały zrównoważony rozwój hodowli, postrzeganej jako odbywająca się w systemie poza równowagą (*non-equilibrium-system*)⁶⁴. Narzucone przez państwo odgórne sterowanie hodowlą reniferów traktowaną jako przemysł mięsny nastawiony na optymalizację liczebności stad, pastwisk i produkcji, wraz z popieranym przez państwo postrzeganiem tundry jako systemu równowagi utrudniają osiągnięcie stanu zrównoważonego rozwoju hodowli⁶⁵. Pasterstwo reniferów w skandynawskiej Arktyce dodatkowo utrudnia rozwój infrastruktury (drogi, szklaki kolejowe, turystyka) i pozyskiwanie bogactw naturalnych (energia wodna, eksploracja ropy naftowej i gazu, leśnictwo, górnictwo, energia wietrzna), wdzierając się na ziemie Saamów i powodując ich fragmentację⁶⁶.

61 I.M.G. Eira, I. M. Gaup, A. Oskal i in., *Snow Cover and the Loss of Traditional Indigenous Knowledge*, „Nature Climate Change” 2018, t. 8, nr 11.

62 Tamże, s. 928.

63 Tamże.

64 N. Tyler, J.M. Turi i in., *Saami Reindeer Pastoralism Under Climate Change. Applying a Generalized Framework for Vulnerability Studies to a Sub-Arctic Social–Ecological System*, „Global Environmental Change” 2007, t. 17, nr 2.

65 Tamże; K.I. Johnsen, T.A. Benjaminsen, *The Art of Governing and Everyday Resistance. „Rationalization” of Sámi Reindeer Husbandry in Norway Since the 1970s*, „Acta Borealia” 2017, t. 34, nr 1. Powyższe nie znaczy, że przyjmując założenie, iż tundra jest systemem nierównowagi, państwo automatycznie zaczęłoby dowartościowywać pasterstwo reniferów. Nieliniowa nauka również może waloryzować efektywność kosztem relacyjności semiotycznej i wartości różnych form życia.

66 K.I. Johnsen, T.A. Benjaminsen, *The Art of Governing and Everyday Resistance*.

Scenariusze klimatyczne przyszłości dla terenów użytkowanych przez Samów nie wykluczają wzrostu średnich temperatur o 7 do 8 stopni Celsjusza w ciągu kolejnych stu lat i skrócenie okresu zalegania śniegu o 1-3 miesięcy⁶⁷. Pasterze coraz częściej zgłaszają tak powszechne zmiany w środowisku naturalnym, jak: coraz bardziej ekstremalne i zmienne zjawiska pogodowe, wyższe temperatury, wcześniejszy początek wiosny, wyższa linia drzew i rozrost krzewów na obszarze tundry⁶⁸. Te zmiany klimatyczne z kolei zmieniają cechy śniegu. Pokrywa śnieżna jest bardziej zbita, co utrudnia reniferom dotarcie do ukrytych pod nią porostów⁶⁹. Ciepłe wiosenne noce uniemożliwiają wytworzenie się na powierzchni śniegu skorupy, co z kolei utrudnia migrację. Ciepleszy początek zimy oznacza, że jeziora i rzeki, w normalnych warunkach tworzące zamrożone korytarze migracyjne, nagle okazują się zagrożeniem dla życia lub całkowicie uniemożliwiają migrację. Wcześniejszy początek i późniejsze zakończenie sezonu grzybowego utrudniają wyłapanie reniferów na jesienny ubój (renifery uwielbiają grzyby i rozchodzą się we wszystkich kierunkach w ich poszukiwaniu)⁷⁰. Do najpoważniejszych skutków wyżej opisanych zmian należy wzrastająca liczba pastwisk „zamkniętych” przez twardy lód utworzony przez deszcz padający na śnieg bądź przez roztopy, po których wraca mróz. Zamknięte pastwiska mogą uniemożliwić reniferom dotarcie do źródeł żywności znajdujących się pod śniegiem. Ponadto, tworzenie się dolnej skorupy lodowej na niezamrożonym gruncie może prowadzić do pleśnienia porostów, co je zabija i naraża renifery na choroby (żółtawa barwa owłosienia na pysku renifera jest dla pasterzy znakiem obecności pleśni)⁷¹. Zbita powierzchnia śniegu i występowanie skorupy lodowej mogą ograniczać dostęp do zasypanego śniegiem pożywienia, a w rezultacie prowadzić do

67 I.M.G. Eira i in., *Snow Cover and the Loss of Traditional Indigenous Knowledge*.

68 M. Furberg, B. Evengaård, M. Nilsson, *Facing the Limit of Resilience. Perceptions of Climate Change among Reindeer Herding Sami in Sweden*, „Global Health Action” 2011, t. 4, nr 1, s. 8417; J. Jaakkola, S.J. Juntunen, I.K. Näkkäläjärvi, *The Holistic Effects of Climate Change on the Culture, Well-Being, and Health of the Saami, the Only Indigenous People in the European Union*, „Current Environmental Health Reports” 2018, t. 5, nr 4; B.C. Forbes, M.T. Turunen, *Changes in Mountain Birch Forests and Reindeer Management. Comparing Different Knowledge Systems in Sápmi, Northern Fennoscandia*, „Polar Record” 2019, t. 55, nr 6.

69 J.A. Riseth, H. Tømmervik, E. Helander-Renvall, *Sámi Traditional Ecological Knowledge as a Guide to Science. Snow, Ice and Reindeer Pasture Facing Climate Change*, „Polar Record” 2010, t. 47, nr 3; I.M.G. Eira i in., *Snow Cover and the Loss of Traditional Indigenous Knowledge*.

70 M. Furberg i in., *Facing the Limit of Resilience*.

71 J.A. Riseth i in., *Sámi Traditional Ecological Knowledge as a Guide to Science*.

trwającego latami masowego wymierania reniferów. Tego typu wymieranie zdarza się coraz częściej. W rezultacie zmiany klimatycznej, połączonej z wielorakimi czynnikami mającymi niekorzystny wpływ na tereny wypasów, pasterze nierzadko zmuszeni są inwestować w sztuczne żywienie reniferów w okresie zimowym, a nawet przewozić stada ciężarówką⁷². Ogólne zmniejszanie się obszarów wypasu stanowi kolejny czynnik ograniczający zdolność wytworzenia reakcji adaptacyjnych do powodowanych zmianą klimatyczną zmian warunków śniegowych⁷³. Wśród pasterzy powszechne jest poczucie „dotarcia do granicy odporności”⁷⁴.

Siły zbrojne NATO i wojsk sprzymierzonych, które w związku z topnieniem lodu i wzrostem zagrożenia militarnego ze strony Rosji coraz częściej odbywają ćwiczenia w skandynawskiej Arktyce, mają własną arktyczną ekosystematykę. Major Jim Lawson z brytyjskiej Royal Marines tak mówi o norweskiej Arktyce: „Krajobraz jest wrogiem, jak każdy inny. Jeśli będziesz stał bez ruchu, zabije cię”⁷⁵. Opublikowany niedawno fotoreportaż na temat żołnierzy na poligonie w Norwegii został opatrzony następującym tekstem: „Wrogi Teren – rzadko zaludniony, mroźny, nieprzystępny krajobraz wzdłuż fiordu Malangen na kole podbiegunowym w Norwegii stanowi poważne wyzwanie dla sił zbrojnych”⁷⁶. W przeciwieństwie do Saamów, mających problem z niewidocznością, wojskowi odpowiedzialni za szkolenie żołnierzy w środowisku arktycznym mają problem z tym, że rzucają się w oczy. Jak mówi kapitan Samuel Moreton z brytyjskiej Royal Marines: „Wszędzie zostają ślady, trzeba się więc nieźle nagłowić, żeby wyprowadzić przeciwnika w pole. Dla przykładu: szusuj poniżej umówionego miejsca, zawróć, pokrąż trochę i spróbuj zastać zasadzkę”⁷⁷. Na zimowy ubiór żołnierze zakładają biały kamuflaż a broń maskują paskami białej taśmy. Helikoptery i statki wyposażone są w czujniki podczerwieni i kamery reagujące na ciepło i ruch, by mogły wejrzeć głębiej w ciemną ekologię Arktyki⁷⁸.

72 Tamże; M. Furberg i in., *Facing the Limit of Resilience*.

73 I.M.G. Eira i in., *Snow Cover and the Loss of Traditional Indigenous Knowledge*.

74 M. Furberg i in., *Facing the Limit of Resilience*.

75 Cyt. za N. Hines, *Inside the West's Plans for Arctic War Against Russia*, „Daily Beast” 5 lipca 2019.

76 R. Nickelsberg, I.J., Matloff, *Surviving a Cold War*, „World Policy Journal” 2013, t. 30, nr 2.

77 Cyt. za N. Hines, *Inside the West's Plans for Arctic War Against Russia*.

78 V. Turk, *Inside the Royal Marines' Sub-Zero Arctic War Preparations*, „Wired” 11 lipca 2019.

Pasterze, którzy ubierają się kolorowo dla przyjemności swoich reniferów lub by uczcić otoczenie i połączyć się z nim, znajdują się w semiotycznej opozycji do żołnierzy, którzy pragną wtopić się w otoczenie. Widoczni są ci, którzy pragną się ukryć, podczas gdy szukający uznania pozostają niewidoczni. Porządek hegemoniczny ceni niewidzialność. Kamuflaż jest przeciwieństwem wymazania. Tylko ten wymaga kamuflażu, kto jest z natury swojej widzialny.

Jak pisze Nils Oskal, w przeciwieństwie do sposobów nawiązywania semiotycznych relacji ze środowiskiem Arktyki przez badaczy zasobów naturalnych czy przez wojskowych „w społecznościach pasterzy reniferów nie-dopuszczalne jest negowanie świata przez ucieczkę od niego czy też próbę zdominowania, kontrolowania go. Nie podbija się świata; należy próbować dostosować się do niego, próbować dojść z nim do porozumienia”⁷⁹.

Podobnie twierdzi Hætta, pisząc, że kultury oparte na myślistwie i zbieractwie wymagają od swoich członków współpracy z naturą, a nie usiłowania zmiany jej czy podporządkowania sobie⁸⁰. Systemy koczowniczy i półkoczowniczy korzystają z zasobów natury odmiennie niż struktury permanentnego osadnictwa⁸¹.

ziemia
 zmienia się jeśli w niej mieszkałeś
 przemierzałeś ją
 harowałeś
 marzłeś
 widziałeś jak słońce wschodzi
 znika powraca
 ziemia zmienia się
 kiedy wiesz
 że tu są
 twoje korzenie
 twoi przodkowie⁸².

79 N. Oskal, *On Nature and Reindeer Luck*, „Rangifer” 2000, t. 20, nr 2-3, s. 175-180.

80 O.M. Hætta, *The Sámi – An Arctic Indigenous People*, Davvi Girji, Kárášjohka 2008, s. 20.

81 Tamże, s. 26.

82 N-A. Valkeapää, *The Sun, My Father*, s. 71.

Znajdziesz nas
na sørhellingene
gdzie stok opada w przepaść
sięgamy bezczelnie
ku światłu
nucimy na wietrze
my którzy
stawiamy opór burzom⁸³.

Dla opisanych powyżej saamskich pasterzy reniferów, jak również innych mieszkańców Arktyki – gryzoni, reniferów czy pardw – śnieg jest drogą. Z eksploatacyjnej perspektywy euro-amerykańskich form życia śnieg jest przeszkodą na drodze.

Przemoc zmiany klimatycznej

W normalnych warunkach zmiana ubarwienia zająca bielaka skorelowana jest ze zmianą pokrywy śnieżnej i zachodzi dwa razy w roku. Zając jest biały, ale teren zmienił kolor na brązowy, co nieoczekiwanie czyni zająca widocznym. Śnieg stopniał wcześniej niż zwykle i zającowi trudno ukryć się przed drapieżnikami. W efekcie zwiększa się śmiertelność, a zmniejsza liczebność populacji zające bielaków⁸⁴. Również takie zwierzęta jak lis polarny czy pardwa mszarna cierpią z powodu „wywołanego zmianą klimatu niedopasowania ubarwienia”⁸⁵. Semiotyczna świadomość pardw przejawia się w dostosowaniu zachowania do wyżej wzmiankowanego niedopasowania tak, by podtrzymać zjawisko kamuflażu. Dla przykładu, pardwy wypoczywają i żerują na terenach dopasowanych kolorystycznie do barwy ich upierzenia, nawet gdy wartość odżywcza terenów jest znikoma, czy też brudzą swoje upierzenie po wystąpieniu przedwczesnych roztopów⁸⁶. Kolor futra zająca

83 R.C. Eira, *Løp svartøre løp = Ruohta muzetbeallji ruohta*, s. 58.

84 S. Pedersen, M. Odden, H-C. Pedersen *Climate Change Induced Molting Mismatch? Mountain Hare Abundance Reduced by Duration of Snow Cover and Predator Abundance*, „Ecosphere” 2017, t. 8, nr 3; M. Zimova, K. Hackländer, Klaus i in., *Function and Underlying Mechanisms of Seasonal Colour Moulting in Mammals and Birds. What Keeps Them Changing in a Warming World?*, „Biological Reviews”, t. 93, nr 3.

85 M. Zimova i in., *Function and Underlying Mechanisms...*

86 Tamże.

czy upierzenia pardwy stanowi znak ikoniczny łączący zwierzę z jego środowiskiem naturalnym. Zmiana klimatu niszczy związki semiotyczne między zwierzęciem i środowiskiem, tym samym narażając zwierzę na śmierć. Taka jest przemoc zmiany klimatycznej.

Powyższe rozważania mają bezpośrednie przełożenie na sytuację saamskich pasterzy reniferów. Kiedy związki semiotyczne między pasterzami i krajobrazem ulegają zerwaniu, saamska forma życia narażona jest na śmierć. Arktyka była od zawsze miejscem ekologicznie niestabilnym; saamskie sposoby poznania i bycia na terenach arktycznych z konieczności waloryzowały zdolności adaptacyjne i elastyczność⁸⁷. Jednak, jak twierdzi poniżej troje starszych pasterzy, współczesne zmiany klimatyczne wykraczają poza rozpoznawalne kontinuum:

nie można już polegać na tradycyjnych umiejętnościach przewidywania pogody. Dawniej wiedzieliśmy z wyprzedzeniem, jaka będzie pogoda. Teraz dawne znaki i umiejętności już nie wystarczą. Stare sposoby zawodzą, świat za bardzo się zmienił. Najwidoczniej sama natura się pogubiła⁸⁸.

Dziś skoki temperatury mogą wynieść nawet 30 stopni w bardzo krótkim okresie czasu. Dawniej pojawienie się podobnie radykalnych zmian tak szybko byłoby uznane przez Saamów za koniec świata. [...] Dzisiaj nie można przewidzieć pogody tak, jak to dawniej robiliśmy. Za dużo się zmieniło. Wciąż wiele można wyczytać z zachowania reniferów i tym tropem trzeba iść, jeśli chodzi o przewidywanie pogody. Ale znaki na niebie niewiele nam już mówią. Nie da się prognozować pogody długoterminowo⁸⁹.

Tradycyjne sygnały płynące ze świata natury zawodzą. Wydaje się, że zmieniły się ekosystemy⁹⁰.

87 N. Tyler, J.M. Turi i in., *Saami Reindeer Pastoralism Under Climate Change*; M. Furberg i in., *Facing the Limit of Resilience*; H. Huntington, S. Fox, *The Changing Arctic. Indigenous Perspectives*, w: *Arctic Climate Impact Assessment*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

88 Veikko Magga, cyt. za: H. Huntington, S. Fox, *The Changing Arctic*.

89 Heikki Hirvasvuopio, cyt. za: H. Huntington, S. Fox, *The Changing Arctic*.

90 Ilmari Vuolab, cyt. za: H. Huntington, S. Fox, *The Changing Arctic*.

Kiedy przekazywanej przez pokolenia pasterzy reniferów tradycyjnej wiedzy ekologicznej nie da się już stosować do zmieniających się warunków arktycznego krajobrazu, pasterze nie są w stanie rozpoznać samych siebie⁹¹, podobnie jak zające nie rozpoznają siebie na tle zmienionego środowiska.

Ci Saamowie, którzy „czytają naturę”⁹² przez pryzmat tradycyjnej wiedzy ekologicznej, interpretują znaki pochodzące od organizmów żywych oraz krajobrazu i komunikują się z nimi. Jak zauważa Gaski, wiersze Valkeapää pełne są dźwięków: „natura ma swój własny język, który domaga się interpretacji i zrozumienia na tym samym poziomie, co język ludzki”⁹³. Jak ujmują to w swojej twórczości Eira i Valkeapää:

szorstka kora
muskająca policzek
rozprasza samotność
mówimy w tym samym języku⁹⁴.

rozmawiam z ziemią
i słyszę odpowiedź strumieni
ich głosy jak dźwięk srebra
rozmawiam z ziemią
poza czasem⁹⁵.

W tomiku poetyckim *Løp svartøre løp* (Biegnij, Blackear, biegnij, 2011), który, jak twierdzi, „osadzony jest w bardzo saamskim uniwersum”⁹⁶, Eira przedstawia życie koczowników na pastwiskach z perspektywy pasterki reniferów. Píše, że widzi swoją babcię w czystych wodach wiosennego potoku i gałązki z osadzoną na nich szadzią; że renifer o imieniu Blackear biegnie pierwszy i niesie wiatr; pisze o tym, jak śpiewają płatki śniegu, jak wiatr jest muzyką

91 M. Furberg i in., *Facing the Limit of Resilience*.

92 L. Heikkilä, *Comparison of Indigenous and Scientific Perceptions of Reindeer Management*, w: *Reindeer Management in Northernmost Europe*, red. B. Forbes i in., Springer, Berlin 2006, s. 86.

93 H. Gaski, *Looking Both Ways. Future and Tradition in Nils-Aslak Valkeapää's Poetry*, s. 272.

94 R. Eira, *Løp svartøre løp = Ruohta muzetbealli ruohta [Run Blackear Run]*, s. 84.

95 N.-A. Valkeapää, *The Sun, My Father*.

96 Nordic Co-operation, *Interview with Rawdna Carita Eira Nominated for the Nordic Council Literature Prize 2012*, www.youtube.com/watch?v=14ocQkZ9lMFuo (26.03.2020).

i jak kamienie zawsze witają się z nią i ze zwierzętami; wypowiada nazwy roślin i ziół, by leczyły ludzi i renifery; pyta, czy wzgórze płaczą. Odpowiedź na pytanie, czy ów animizm saamskiej ekosemiotyki oznacza, że skały uważane są za żywe, a podmioty nieożywione emitują sygnały, wymaga zniuansowanego podejścia do bio- i ekosemiotycznych zasad. Według Dany krewnymi Saamów są ptaki, zwierzęta, kamienie, wzgórze, bracia, siostry, słońce, księżyc i gwiazdy⁹⁷.

Zmiana klimatyczna ma charakter przemocowy, bo zmienia języki, pieśni i głosy czy też wiatr, temperaturę i śnieg środowiska, od którego zależy forma życia niektórych Saamów. Jak pisze Elina Helander-Renvall, wiedza ekologiczna Saamów jest warunkiem ich przetrwania⁹⁸.

Wkrótce nazwy śniegu rozminą się z rzeczywistością. Zmieni się kierunek wiatrów. Ubiór będzie za ciepły. Kolory świętych miejsc zmieniają się w kluczowych okresach roku; może święte miejsca będą zniszczone wydobywaniem bądź zatopione. Renifery utracą przewagę, jaką dało im widzenie światła UV. I tak dalej. Niedopasowanie koloru futra zająca bielaka do otoczenia zwiększa jego ryzyko śmierci. Na poziomie gatunku oznacza to wymieranie. Wielu Saamów również doświadcza niedopasowania formy życia do środowiska, od którego są uzależnieni; to niedopasowanie też naraża ich na śmierć, na wymieranie. Niezdolność rozpoznania siebie wobec zmiany znaków środowiskowych, wokół których zostało zorganizowane życie, to kwestia życia i śmierci.

W wyniku nacisków państwa i presji czynników ekologicznych Saami zmuszani byli do nieustannej przebudowy swojego życia. Argument o zdolnościach adaptacyjnych Saamów może być (i często jest) używany do legitymizacji dalszej eksploatacji zasobów naturalnych, w przypadku gdy eksploatacja uznana zostaje za „konieczną”. Nie chodzi o to, czy połączone efekty zmiany klimatycznej i nieprzerwanego uszczuplania pastwisk spowodowane eksploatacją zasobów okazały się zabójcze dla zająca bielaka, a może formy życia Saamów. Problem w tym, że semiotyczna interpretacja przemocy zmiany klimatycznej zaprzecza wyobrażeniu, zgodnie z którym przymusowa migracja klimatyczna miałaby być praktycznym problemem adaptacyjnym a nie procesem ludobójczym.

Semiotyka pomaga nam rozumieć zmianę klimatyczną w kategoriach przemocy polegającej na niezdolności rozpoznania siebie, niedopasowania

97 K.O. Dana, *Áillohaš the Shaman-Poet and His Govadas-limage Drum*, s. 196.

98 Cyt. za: H. Huntington, S. Fox, *The Changing Arctic*.

siebie do otoczenia. Nadmiarowe krzaki na tundrze, nieszkodliwe same w sobie, stają się oznakami przemocy, gdy zobaczymy je przez semiotyczne soczewki. Przemoc polegająca na zerwaniu powiązań znaczeniowych prowadzi do niemożności funkcjonowania w środowisku, które przodkowie znali, które interpretowali i na którym polegali przez tysiąclecia. To utrata formy życia właśnie dlatego, że forma życia zależy od podtrzymywania pewnych relacji z otoczeniem.

Naturalizm wewnątrzgatunkowy

Grubasy przechodzą tuż obok ciebie i nie widzą nikogo. Być może lokalni mieszkańcy tak bardzo się dostosowali, że stali się niewidzialni. A może to grubasy pozbawione są zdolności sensorycznych⁹⁹.

Różne istoty żywe postrzegają różne rzeczy. Jak pisze Eduardo Kohn¹⁰⁰, ludzie to nie jedyne podmioty na świecie i nie tylko oni nadają światu znaczenie¹⁰¹. Renifery widzą światło ultrafioletowe, ludzie nie. W rezultacie świat reniferów różni się od świata ludzi. Czerpiąc ze swoich doświadczeń z myślą rdzennych mieszkańców Ameryki Południowej, Eduardo Viveiros de Castro tłumaczy różnice dotyczące różnych światów, używając pojęcia multinaturalizmu:

Pojęcia multinaturalizmu można by używać na określenie jednej z najbardziej charakterystycznych cech myśli indygennej¹⁰², stojącej w opozycji do nowoczesnych „wielokulturowych” kosmologii zachodnich. Podczas gdy [wielokulturowość] zakłada wzajemną implikację jedności natury i wielości kultur – tę pierwszą gwarantuje obiektywna uniwersalność ciała i substancji, ta druga wypływa z subiektywnej partykularności ducha i znaczenia [...] – koncepcja indiańska zakłada duchową jedność i cielesną różnorodność. Tutaj to „kultura” lub podmiot są formą tego,

99 N-A. Valkeapää, *Greetings from Lapland: The Sámi – Europe's Forgotten People*, s. 42.

100 E. Kohn, *How Forests Think*.

101 Zob. także A.F. Conty, *The Politics of Nature. New Materialist Responses to the Anthropocene*, „Theory, Culture & Society” 2018, t. 35, nr 7-8.

102 W języku polskim zazwyczaj używa się słowa „indiański” w tłumaczeniach tekstów Viveirosa de Castro, zob. przypis 103 [przyp. tłum.].

co uniwersalne, podczas gdy „natura” bądź przedmiot są formą tego, co partykularne¹⁰³.

Innymi słowy, różne perspektywy nie oznaczają różnych oglądów tego samego świata, a ten sam ogląd różnych światów¹⁰⁴. Perspektywizm oznacza „niezmienną epistemologię i zmienne ontologie”¹⁰⁵. W multinaturalizmie nie ma miejsca na odrębność podmiotu:

Relatywizm kulturowy, będący wielokulturowością, zakłada zróżnicowanie subiektywnych i częściowych reprezentacji, z których każda odnosi się do natury, jednolitej i holistycznej, zewnętrznej wobec reprezentacji i obojętnej wobec nich [...]. Myśl indygenna postuluje coś przeciwnego, a mianowicie rzeczywiste bądź obiektywne radykalne zróżnicowanie perspektyw, a nie reprezentacji¹⁰⁶.

Reprezentacje to „właściwości umysłu”, podczas gdy perspektywa tkwi „w ciele”¹⁰⁷. Każdy podmiot tworzy reprezentacje i każdy podmiot tworzący znaczenia posiada umysł. Reprezentacja i umysł są stałe, różnica tkwi w specyfice ciała¹⁰⁸. „Zwierzęta widzą w taki sam sposób co my, ale widzą różne rzeczy, ponieważ ich ciała różnią się od naszych”¹⁰⁹. Ciało oznacza tu nie tyle wygląd zewnętrzny, ile „asamblaż sposobów czy też trybów bycia, które konstytuują habitus, etos bądź etogram”, ciało to „wiązka afektów i zdolności”¹¹⁰. Różnice fizjologiczne mogą, ale nie muszą, sygnalizować owe różnice.

Viveiros de Castro opisuje wielość natur w kontekście międzygatunkowym. Ja uważam, że multinaturalizm posiada również aspekt wewnątrzgatunkowy. Grubas z wypowiedzi Valkeapää to ciało różne od ciała Saama

103 E. Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics*, Univocal, Minneapolis 2014, s. 56. [Por. E. Viveiros de Castro, *Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański*, przeł. M. Filip, K. Chlewińska, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2017, t. 3 – przyp. tłum.].

104 Tamże, s. 72, 74.

105 Tamże, s. 74.

106 Tamże, s. 72, 74.

107 Tamże, s. 72.

108 Tamże.

109 Tamże.

110 Tamże, przypis.

pasterza reniferów, niekoniecznie z uwagi na różnice w wyglądzie – oni nie muszą wyglądać inaczej – ale dlatego, że widzą, robią, czują, szukają i zauważają inne rzeczy. Ciała Saamów, „czytające naturę” przez posiadaną przez siebie tradycyjną wiedzę o ekosystemie, którego część stanowią, są dostrójone do reniferów i Arktyki w sposób odmienny niż ciała inżynierów górniczych czy żołnierzy NATO. W rozumieniu indiańskim są to różnice ontologiczne; różne światy. Pasterz reniferów w kopalni, tęskniący za swoim stadem, to efekt geopolitycznego projektu planety Ziemia, rujnującego inne światy.

Jak podkreśla Viveiros de Castro, nie w tym rzecz, że gdzieś istnieje coś = x, co różne zwierzęta czy różni ludzie interpretują na różne sposoby. A problem stawiany przez perspektywizm indiański nie polega na okryciu wspólnego dla różnych reprezentacji punktu odniesienia czy też na odnalezieniu międzykulturowych synonimów. Problem polega na tym, że dwa różne ciała mające to samo na myśli (lub mówiące to samo) mogą odnosić się do różnych rzeczy. Tłumaczenie jednej perspektywy na drugą związane jest z tym, co Viveiros de Castro nazywa „kontrolowaną ekwiwokacją”, a co oznacza zwrócenie uwagi na różnice, które zostają zamazane przez „zwodnicze homonimy”¹¹¹. Zakładanie jednoznaczności czy zasadniczego podobieństwa między tym, co mówią odmienne perspektywy, prowadzi do tłumienia innych perspektyw¹¹².

Oprócz radykalnego zniesienia przywileju ludzkiego umysłu jako najważniejszego i jedynego umysłu będącego w stanie tworzyć znaczenia (sprawa oczywista dla nomadycznych Saamów cytowanych w niniejszym artykule) opisany przez Viveirosa de Castro perspektywizm indiański kwestionuje przekonanie o obiektywnym istnieniu jednego środowiska arktycznego (przykładowo, środowiska opisanego przez naukę zachodnią) i dewaluacji innych perspektyw jako „subiektywnych” i „kulturowych”. Zaprzeczając podtrzymywanej przez świat zachodni wierze o istnieniu wiedzy uniwersalnej, multinaturalizm stanowi przykład „epistemicznego nieposłuszeństwa” w znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu Walter Mignolo¹¹³. Tervaniemi i Magga wydają się nader ostrożni, kiedy opisują „duchowy i niewidzialny kulturowy krajobraz”¹¹⁴ Saamów jako powiązany z wiedzą i znaczeniami, które „zmieniają

111 Tamże, s. 74.

112 Tamże, s. 10.

113 W.D. Mignolo, *Epistemiczne nieposłuszeństwo i dekolonialna opcja. Manifest*, przeł. T. Szerszeń, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2020, t. 74, nr 4.

114 S. Tervaniemi, P. Magga, *Belonging to Sápmi*, s. 82.

krajobraz naturalny w krajobraz kulturowy”. Kosmologia indiańska w interpretacji Viveirosa de Castro wyklucza istnienie obiektywnego krajobrazu fizycznego; rzeczywiste są tylko granice między różnymi światami. Choć gatunek ludzki utrzymuje się przy istnieniu, zachodząca obecnie przemoc geopolityczna naraża nas na utratę różnorodności w obrębie tych światów. Jeden świat ludzki niszczy inne światy – ludzkie i nie-ludzkie. Równowaga to niewłaściwe słowo, bo ukrywa nakładające się na siebie znaczenia. Kiedy górnik i nomada używają słowa „równowaga”, odnoszą się do różnych rzeczy. Jak zauważył Valkeapää, brak zdolności sensorycznych może być wymówką dla działań o charakterze destrukcyjnym.

Przełożyła Małgorzata Poks

ORCID 0000-0003-0055-935X

Abstract

Gitte du Plessis

Tampere University

Invisibility, Colors, Snow: Arctic Biosemiotics and the Violence of Climate Change

Eduardo Kohn's reading of the semiotics of Charles Sanders Peirce, and theorists of biosemiotics and ecosemiotics, the article analyses how signs in and between living organisms and their environments are political matters of life and death. Via themes of invisibility, colors, and snow, the article traces semiotic relations between different living beings and their Arctic ecologies to weave a semiotic understanding of contemporary geopolitical violence in the Arctic and the role of climate change therein. The article defines the violence of climate change as a violence of not being able to recognize oneself and builds on Eduardo Viveiros de Castro's concept of multinaturalism to explain what it means that one world ruins other worlds.

Keywords

Arctic, biosemiotics, climate change, geopolitics, Sámi