

 <https://orcid.org/0000-0002-5529-5833>

Małgorzata Owczarska

MYŚLEĆ PRZEZ MORZE. SZTRANDOWANIE I INNE METAFORY, W POSZUKIWANIU POZNAWCZYCH ALTERNATYW

Thinking Through the Sea. Stranding and Other Metaphors, in Search of Cognitive Alternatives

Abstract: In this article, I would like to consider the comparison of stranding to landcentric cognitive processes that translate into the creation of an impossible world – devoid of water and its potentials, rhythms and cycles immersed in it. I will illustrate this with examples of fresh water and sea hydro-policies (including nuclear trials in the Pacific) and will explore cognitive and activist alternatives proposed by the Polynesian sailors and navigators. I will also use two ambiguous metaphors of a ship and a Polynesian voyaging canoe as an opening for different narrations of the planets' future in the climate crisis.

Keywords: blue humanities, water, ocean, sea epistemologies, Polynesia, blue anthropology, hydro-politics, sea metaphors, ship as metaphor, Polynesian canoe, Pacific studies, climate crisis, water in anthropology, stranding, wreck

Żeglarze mawiają, że na morzu najbardziej niebezpieczny jest ląd. To zaskakujące dla tych, którzy przywykli do wyobrażania lądu jako „cichej przystani”, ale również jako oczywistej okoliczności własnego poznania. Wszak o punkt widzenia tu idzie. Skuteczna nawigacja i manewrowanie łodzią zakładają unikanie gwałtownego, a właściwie jakiegokolwiek, zetknięcia się z lądem. Istnieje jednak manewr prowadzący do celowego osadzenia statku na wybrzeżu czy mieliźnie, aby ocalić załogę lub ładunek – jest to sztrandowanie. Unika się go, gdyż w ten sposób bezpowrotnie można uziemić łódź, wyjść z opresji, powodując kolejną. Na lądzie łódź jest pozbawiona zdolności obcowania z oceanem, kontynuowania podróży, jej instrumenty nawigacyjne ślepną, perspektywa z morza znika. Podobnie jak każde morskie stworzenie czy każda istota żywa (przynajmniej na Ziemi) bez wody łódź umiera. Nie bez przyczyny również statek albo piroga polinezyjska są metaforami, choć nie

równoznacznymi, planety w epoce antropocenu. W tym artykule pragnę poddać pod rozagę porównanie sztrandowania do lądocentrycznych procesów poznawczych, brzemienne w skutkach, bo przekładających się na tworzenie świata niemożliwego – pozbawionego wody i zatopionych w niej potencjałów, rytmów i cykli. Zilustruję to przykładami hydro-polityk lądowych i morskich oraz alternatyw proponowanych przez rdzennych mieszkańców Pacyfiku (częściowo opierając się na własnych etnograficznych badaniach terenowych).

Woda, w tym ocean, dopiero od niedawna zaczęła być teoretyzowana i eksplorowana przez humanistów, w tym antropologów. Wcześniej, choć cicho obecna, zdawała się być przez te dyscypliny niemalże wyparta, toteż ich metodologia, tematyka oraz wypracowane kategorie stały się lądocentryczne, a morskie metafory i złożoności wodnych światów – nieczytelne. Dziś błękitna humanistyka postuluje poszukiwanie nowego epistemologicznego i ontologicznego otwarcia, alternatywnych sposobów formułowania światów i perspektyw. Badacze i badaczki literaturoznawstwa, antropologii, geografii, socjologii, *gender studies* czy medioznawstwa postulują zwrot ku wodzie/oceanowi¹. Czerpią przy tym z trzech już przecież znanych teoretycznych inspiracji: nowego materializmu, posthumanizmu oraz perspektywizmu. Redefiniują podział materii i znaczenia, odrzucają statykę i ponadczasowość przypisywaną materii, przestrzeniom lub miejscom. Zwracają uwagę na bardziej ruchliwe, wciąż stające się, tymczasowe procesy i scenerie (*scapes*)² oraz sprawczość nie-ludzi. Odrzucają antropocentryczność badań nad człowiekiem, który zostaje uczestnikiem różnorodnych symbioz, hybrydyzacji i asamblaży³. W centrum zainteresowań badawczych stawiają relacje, ale również procesualny i pluralistyczny charakter rzeczywistości. Jak mówi Tim Ingold⁴, świat i człowiek są połączonymi ze sobą czasownikami – człowieczeniem i światowaniem. Te eksploracje są niewątpliwie skorelowane z globalnym kryzysem klimatycznym i coraz bardziej dotkliwie odczuwanymi zaburzeniami w planetarnym i lokalnych systemach cyrkulacji wody.

¹ Tytuł artykułu oczywiście nawiązuje do głównego postulatu całego nurtu błękitnej humanistyki, który podejmuje epistemologiczne wyzwanie poszukiwania różnorodnych krytycznych form „myślenia przez/z wodą”, zwłaszcza morzem, np. C. Chen, J. MacLeod, A. Neimanis (eds.), *Thinking with Water*, McGill-Queen's University Press, Montreal–Kingston–London–Ithaca 2013; S. Mentz, *Toward a Blue Cultural Studies: The Sea, Maritime Culture, and Early Modern English Literature*, „Literature Compass” 2009, vol. 6 (5), s. 997–1013; V. Strang, *Water: Nature and Culture*, Reaktion Books, London 2015; M. Jue, *Wild Blue Media: Thinking Through Seawater*, Duke University Press, Durham–London 2020 i wiele, wiele innych.

² Więcej w: P. Steinberg, K. Peters, *Wet Ontologies, Fluid Spaces: Giving Depth to Volume Through Oceanic Thinking*, „Environment and Planning D: Society and Space” 2015, vol. 33 (2), s. 247–264.

³ Więcej o wymienionych nurtach: K. Majbroda, *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży*, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2019.

⁴ T. Ingold, *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill*, Routledge, London–New York 2000; idem, *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge, and Description*, Routledge, London–New York 2011; idem, *Splatać otwarty świat. Architektura, antropologia, design*, przeł. E. Klekot, D. Wąsik, Instytut Architektury, Kraków 2018.

Być człowiekiem i nie tylko

Odchodzenie od antropocentryzmu, zwłaszcza w antropologii, zmusza do redefinicji pojęcia „człowieka” oraz jego powiązań z otoczeniem. Biorąc pod uwagę klasyczną krytykę Bruno Latoura⁵, ale też Michela Foucaulta⁶ – konstruktywność pojęć staje się oczywista, zaś osobne i niezależne istnienie „człowieka” w świecie raczej mało prawdopodobne. Etnografowie, mówi Marisol de la Cadena⁷, ukazują różnorodność sposobów bycia istotą ludzką, które nieustannie formułują się w inny, niż o tym wiemy, sposób, przekraczają granice uznawanego, głównie przez wyobraźnię zachodnią, „możliwego”. De la Cadena, rozpatruje przypadek *runakuna* (osoba w języku quechua) wchodzących w empirycznie dla badaczki niedostępne relacje z górami i skałami (*tirakuna / earth beings*). Relacje z *tirakuna*, mówi autorka, czyniły *runakuna* ludźmi, ale nie tylko. Określenia „i nie tylko”, „więcej niż” lub „nie-ludzkie” zadomowiły się w antropologicznym słowniku, otwierając nowe ścieżki postrzegania i opisu. Jedni przywołują argumenty geologiczne i biologiczne, zmierzają ku istotom biotycznym, wielogatunkowym, symbiotycznym, jak u Donny Haraway⁸. Inni akcent kładą na ucieleśnioną relacyjność, kształtującą tożsamość, związaną z ludzkimi genealogiami, miejscami, codzienną praktyką, historią i sposobami doświadczania (np. Eduardo Kohn, Rane Willerslev, Karin Amimoto Ingersoll⁹). W wypadku wody teoretycy podążają podobnym tropem, przyglądają się tworzącym człowieka relacjom z wodą od poziomu molekuly do przestrzeni oceanicznej. I tak Astrida Neimanis pisze:

Wszyscy jesteśmy ciałami z wody [*bodies of water*]. (...) Jako wodni, w mniejszym stopniu doświadczamy siebie jako osobnej całości, a bardziej jako wiry oceaniczne: jestem jedną, dynamiczną spiralą rozpuszczającą się w złożonej, płynnej cyrkulacji. Przestrzeń między nami a innymi jest odległa jak pierwotne morze, a zarazem bliższa niż nasza własna skóra – ślady tych samych oceanicznych początków wciąż przez nas krąży, zatrzymując się, jak to cielesne

⁵ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. K. Abriszewski, A. Derra, Universitas, Kraków 2010.

⁶ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, A. Tatariewicz, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2005.

⁷ M. de la Cadena, *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Duke University Press, Durham–London 2015; eadem, *Runa: Human but Not Only*, Talk for 2nd Riga International Biennial of Contemporary Art 2020, <https://www.rigabiennial.com/en/riboca-2/programme/event-human> (dostęp: 2.02.2021); eadem, *An Invitation to Live Together Making the “Complex We”*, „Environmental Humanities” 2019, vol. 11 (2), s. 477–484.

⁸ D. Haraway, *The Haraway Reader 1st Edition*, Routledge, New York 2004; eadem, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.

⁹ E. Kohn, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California Press, Berkeley 2013; R. Willerslev, *Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 2004, vol. 10 (3), s. 629–652; K.A. Ingersoll, *Ways of Knowing: A Seascape Epistemology*, Duke University Press, Durham–London 2016.

coś, które nazywamy „swoim”. Woda jest między ciałami, ale z ciał, przed nami i poza nami, a jednak obecnie również [jest] tym ciałem. Nasze wygodne kategorie myślenia ulegają erozji. Woda wikła nasze ciała w wymianę darów, w dług, kradzież, współudział, różnicowanie, relację¹⁰.

Bodies of water w języku angielskim oznacza akwen i może być odniesieniem do ciała ludzkiego lub nie (zaimek „my” jest tu bowiem niedookreślony, zdecydowanie nie-antropocentryczny). Zdecydowałam się przełożyć *bodies of water* na „ciała z wody” z przekonaniem, że najtrafniej oddawać będzie wieloznaczność sformułowania. Odsyła nie tylko do substancji, z której ciało się składa, dzięki której funkcjonuje (swoistego zbiornika, worka z wodą), ale również wskazuje na miejsce pochodzenia, pierwotnej nie-tylko-ludzkiej relacji tworzącej i podtrzymującej życie; tak w rozumieniu ewolucyjnym, jak i w odniesieniu do jednostkowego cyklu życia – od wód płodowych po rozmaite płyny, które w trakcie istnienia człowieka wchodzi nieustannie w relacje i transformacje z naszymi tkankami, aby finalnie uczestniczyć w ich kompostowaniu¹¹ – tworzeniu poprzez rozpad. Neimanis w tym krótkim cytacie stawia poznawcze wyzwanie indywidualizmowi i binarnym kategoriom – rozumieniu bytów jako osobnych, niezależnych i hierarchicznych całości. Statycznie przeciwstawia ruch, mieszanie się i połączenia. Zadaje pytania etyczne związane z odpowiedzialnością za jakość, konsekwencje i sprawiedliwość rozmaitych transformacji, wymian i kradzieży, które się dokonują między ludźmi i nie-ludźmi. Woda jest z tego punktu widzenia wyjątkowa, ponieważ, jak mówi autorka, łatwo nabiera charakteru metafory, choć jednocześnie ma swoje materialne umocowanie, „jest tym, czym ją uczynimy”¹², ale nigdy nie traci swojej tożsamości i charakterystyki, pozostaje przy tym tajemniczo niepoznawalna¹³. W innych słowach, antropolożki Andrei Ballestero¹⁴, woda jest transsubstancją, która w zależności od sytuacji ma wiele znaczeń i jednocześnie wymyka się dokładnym definicjom. Jej materialność i znaczenia są nieuchwytnie, płynne i zmienne, jednocześnie pozostając nieuniknionymi. I tak woda może występować we wszystkich trzech stanach skupienia, być raz gazem cieplarnianym, raz chłodziwem, raz prawem, raz towarem; jest życiodajna i niszczytelna, wnika raz w tkanki biologiczne, raz w społeczne. Zdaje się nie znosić podziałów

¹⁰ A. Neimanis, *Hydrofeminism: Or, on Becoming a Body of Water* [w:] H. Gunkel, C. Nigianni, F. Söderbäck (eds.), *Undivided Daughters: Mobilizing Future Concepts, Bodies, and Subjectivities in Feminist Thought and Practice*, Palgrave Macmillan, New York 2012, s. 85. Tłumaczenie własne.

¹¹ Więcej na temat terminu kompostowania: A. Neimanis, *We Are All at Sea*, Talk for 2nd Riga International Biennial of Contemporary Art, 2020, www.rigabiennial.com/en/triboca-2/programme/event-care-astrida-neimanis (dostęp: 19.01.2021); J.M. Hamilton, A. Neimanis, *Composting Feminisms and Environmental Humanities*, „Environmental Humanities” 2018, vol. 10 (2), s. 501–527; D. Haraway, *Staying with the Trouble...*, op. cit.

¹² A. Neimanis, *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology*, Bloomsbury, London 2019, s. 19.

¹³ Ibidem; A. Neimanis, *Thinking with Water: An Aqueous Imaginary and an Epistemology of Unknowability*, talk at „Entanglements of New Materialisms”, Manuskript, Linköping, Sweden 2012.

¹⁴ A. Ballestero, *A Future History of Water*, Duke University Press, Durham 2019.

i binarnych określeń, chętnie porusza się po obszarach ambiwalencji, jednoczesności i wieloaspektowości. Daje to pewien interesujący potencjał analityczny w myśleniu „z wodą” lub „przez wodę” w wielu skalach i w różnych kontekstach.

Umysł lądowy i zwrot ku morzu

Tacy badacze i badaczki, jak choćby Edward Barbier, Jeremy Schmidt czy Ariel Salleh¹⁵, udowadniają, że krytyczny stan globalnych i lokalnych systemów hydrologicznych, poważne zakłócenia cyrkulacji wody w biosferze, naprzemienne susze i powodzie, a co za tym idzie – brak dostępności wody pitnej w wielu regionach to skutki zmian klimatu oraz nieumiejętnego sposobu obchodzenia się z wodą. To ostatnie wynika z imaginariów tworzących porządku społeczne i ekonomiczne, które błękitni humaniści i humanistki najczęściej określają jako lądocentryczne, zachodnie, kolonialne, kapitalistyczne, fallogocentryczne (*phallogocentric*), antropocentryczne, wsobne i statyczne. Ja proponuję termin sztrandowania, takiego organizowania życia przez umysł lądowy, w którym uziemił on własne poznanie, pozbawiając się możliwości dostrzeżenia otaczających go wirów i pływów, rozmaitych połączeń, dalekosiężnych skutków własnych działań. Z tego powodu jego strategie przetrwania są nieuchronnie (auto- i nie tylko) destruktywne. Woda stanowi w tym systemie epistemologicznym zewnętrzny element świata poza „kulturą”. Staje się substancją ambiwalentną, o skomplikowanej, choć nieuprzywilejowanej pozycji „odpadu”, „ścieku”, „taniego zasobu” (termin Jasona Moore’a¹⁶), „usługi środowiskowej”, zagrożenia, nieprzewidywalnego żywołu do „ujarzmienia”. Woda poddawana jest złudnej kontroli poprzez stawianie kolejnych tam, zastawek, kanałów i regulacji rzek. Dla Salleh¹⁷ jest to forma „alienacji od życia”, charakterystyczna dla systemów patriarchalnych i kapitalistycznych, u swych podstaw opartych na błędzie poznawczym – binarnym i hierarchizującym opisie rzeczywistości. Wdrożony, wybiórczo wyklucza i dewaloryzuje, elementy życia – na przykład wodę, ciało, kobiety, rozmaite grupy zawodowe, różnego rodzaju wiedzę – i doprowadza do kryzysu. Podobnie dla Moore’a¹⁸ wczesny kapitalizm był oparty na logice izolacji, grodzenia, fragmentowania i uproszczeń, co prowadziło do wydzielania tego, co prywatne, cywilizowane i użyteczne z szerzej działającej „sieci życia”. Choć przecież nadal ludzie korzystali z wszystkich jej elementów bądź to bezwiednie, bądź cynicznie i „darmowo”. Autor określa to swoistym

¹⁵ E.B. Barbier, *The Water Paradox: Overcoming the Global Crisis in Water Management*, Yale University Press, New Haven–London 2019; A. Salleh, *Rethinking Climate Politics in the Vernacular*, „Arena Magazine: Critical Thinking and Ideas for Change” 2018, vol. 155, s. 18–20; J.J. Schmidt, *Water: Abundance, Scarcity, and Security in the Age of Human*, New York University Press, New York 2017.

¹⁶ J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso Books, London 2015.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

rodzajem „organizowania natury”, który w rezultacie doprowadził do utraty samoistnej reprodukcji tejże „sieci życia”. Ciekawe jest, że zarówno Salleh, jak i Moore nie traktują ziemi, zwłaszcza rolniczej, jako metaforycznej „matki Ziemi”, bytu kobiecego, niemalże boskiego i życiodajnego. Przeciwnie, zauważają, że głównie w Europie, ze względu na prawa do dziedziczenia (historycznie w linii męskiej) i posiadania ziemi, wpisana jest ona raczej w patriarchalny porządek jako coś cennego i oswojonego. Nie oznacza to, że ziemia nie była poddawana ekstraktywizmowi, o czym pisze Moore, ale też Thomas Piketty¹⁹. Nie oznacza to też, że w Europie nie istniały symboliczne konotacje ziemi z życiem. Chodzi mi o poszukiwanie pewnej logiki umysłu lądowego, niewątpliwie uwikłanego w skomplikowane zależności historyczne i ekonomiczne, który aranżuje procesy włączania i wykluczania tego, co sam wydziela i wypiera, dowartościowuje i unieważnia, w końcu tego, co unieruchamia (zapewne w statyce upatrując bezpieczeństwa i kontroli) i tego, co uznaje za płynne. A jednak pola nie rodziły bez deszczu, domy nie istniały bez studni, a kopalnie złota nie płukały kruszcu bez strumienia. Woda oraz relacje z nią związane pozostawały aktywne. Jak powyższe przemyślenia są adekwatne w dzisiejszym kryzysie? Przykład suszy i powodzi w Polsce jest najlepszą ilustracją, synergii zmian klimatycznych i konsekwencji stosowania określonych hydro-polityk i wodnych imaginariów. W okresie powojennym, a w niektórych wypadkach już w XIX wieku, planiści, inżynierowie i rolnicy pokryli łąki, torfowiska i tereny podmokłe sieciami kanałów melioracyjnych, aby odprowadzić wodę do regulowanych rzek. Celowo osuszali całe regiony, aby zapewnić więcej terenów dla rolnictwa i urbanizacji, zapobiegać zalaniu mienia. Był to triumf logiki i technologii „wydzierania” ziemi wodzie, odprowadzania odpadu, traktowania nadmiaru wody jako przeszkody, regulowania jej obecności dla własnych potrzeb. Dziś skutkami tego są: poważne zachwianie naturalnej retencji wody w środowisku, jej znikanie z krajobrazów, susza, powódzie błyskawiczne i zachwianie równowagi ekosystemów rzecznych, torfowisk i terenów podmokłych. Miejsca, których nazwy posiadały dotychczas negatywne, niepokojące konotacje: błoto, bagno, mokradło, obecnie zaczynają jawić się jako sprzymierzeńcy²⁰, przecież nie dlatego, że onegdaj pełniły inne funkcje w ekosystemach. Stanowiły, jak mówi Ludwik Stomma, *orbis exterior*, w stosunku do których ludzie stosowali „izolację świadomościową”, a więc: „przenoszenie ideologii nad empirię, przekonanie, iż w przypadku skłócenia zasad z faktami prawdziwe są zasady”²¹. Dlatego można było osuszać tereny podmokłe, było to nawet wskazane. Razem ze zmianą klimatu i rozkładu opadów w ciągu roku kraj, niegdyś bagienny i błotnisty, staje się regionem

¹⁹ T. Piketty, *Kapitał w XXI w.*, przeł. A. Bilik, Krytyka Polityczna, Warszawa 2015. Między innymi definiuje akt „pierwszej kradzieży” – źródła kumulacji kapitału kosztem pracy lub „natury”.

²⁰ Wszystkie te aspekty wybrzmiały podczas konferencji „Światowy Dzień Mokradła 2021 – Mokradła i Woda”, <https://bagna.pl/aktualnosci/666-wstepny-program-obchodow-swiatowego-dnia-mokradel-2021-online> (dostęp: 2.02.2021).

²¹ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 143.

narażonym na pustynnienie. Umysł lądowy, rozwiązując swój doraźny problem, nie dostrzegł złożoności połączeń różnych „ciał z wody”, wysztrandował w kolejną opresję, choć widzimy to dopiero z perspektywy wielu pokoleń.

Jak w takim razie traktowały wodę nauki społeczne i humanistyczne mające kontakt z pozaeuropejskimi systemami poznawczymi, na przykład antropologia? Stefan Helmerich²² widzi w wodzie, zwłaszcza oceanie, „maszynę teoretyczną”. Za Peterem Galisonem²³ rozumie to pojęcie jako „obiekt w świecie stymulujący formułowanie teorii”. Jakkolwiek zgadza się z innymi krytykami co do lądocentryczności etnografii, to jednak pokazuje, że morze było cały czas w niej obecne, choć w zależności od okresu – inaczej. Wyróżnia następujące epizody – oceaniczne początki antropologii, antropologię morską i oceanizację myśli. Tak też pierwsi antropologowie, którzy musieli przekroczyć morze, aby dyscyplina w ogóle powstała, odmówili oceanowi głębszej teoretycznej uwagi. Helmerich zarzuca choćby Franzowi Boasowi, że mimo refleksji nad kulturowym postrzeganiem kolorów wody morskiej, traktował ocean jako „ateoretyczny”, obcy, przestrzeń pustą lub „naturalny” krajobraz do kontemplacji. Podobnie robił Bronisław Malinowski, morze było dla niego romantycznym dominium „natury”²⁴; dla Claude’a Lévi-Straussa²⁵ – przestrzenią monotonną, płaską i opresyjną; dla Rolanda Barthes’a²⁶ pozbawioną znaczeń. Chang Hasok (2012) czy Jamie Linton (2010) opisują, ile wysiłku naukowego włożono w uczynienie wody „naturalną”, poza tym, co społeczne, zredukowaną do wzoru H₂O lub do cyklu hydrologicznego, specjalistycznych pomiarów, reżimów gospodarek wodnych i „zarządzania wodą”. Linton nazywa ten rodzaj abstrakcji „wodą nowoczesną” (*the modern water*), a jej początków upatruje w XIX wieku. Właściwie ten rodzaj „machiny teoretycznej” zdefiniował pisanie o wodzie w nauce. W etnografii stanowiła ona najczęściej tło lub kontekst do badania różnych zjawisk społeczno-kulturowych, duchowych i religijnych, była estetyzowana albo traktowana jako żywiół, przed którym broniły się badane społeczności. Stała się bytem zewnętrznym, pozaspołecznym, a więc tylko marginalnie interesującym dla badaczy. Morze natomiast było nieoswojone, stanowiło przeszkodę do przekroczenia. Wprawdzie, jak twierdzi Gísli Pálson²⁷, zachodnie oko rozpatrywało „reżimy gospodarowania” morzem na zasadzie wydzielania „wielkiego akwarium” z oceanicznego, hipernaturalnego bytu, aby jakoś je oswoić,

²² S. Helmerich, *Nature/Culture/Seawater*, „American Anthropologist” 2011, vol. 113 (1), s. 132–144. Ten sam tekst: *Sounding the Limits of Life: Essays in the Anthropology of Biology and Beyond*, Princeton University Press, Princeton–Woodstock 2016, s. 94–105.

²³ P. Galison, *Einstein’s Clocks, Poincaré’s Maps: Empires of Time*, W.W. Norton, New York 2003.

²⁴ Zob. też: J. Phelan, *Seascapes: Tides of Thought and Being in Western Perceptions of the Sea* [w:] M. Mollona, E. Tarlo, F. Pine, O. Swift (eds.), *Goldsmiths Anthropology Research Papers*, Goldsmiths College, London 2007, s. 1–23, http://research.gold.ac.uk/75/1/ANT-GAR14_GRO.pdf (dostęp: 26.01.2021).

²⁵ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Aletheia, Warszawa 2020.

²⁶ R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Aletheia, Warszawa 2020.

²⁷ G. Pálson, *The Birth of the Aquarium: The Political Ecology of Icelandic Fishing* [w:] T. Gray (ed.), *The Politics of Fishing*, Macmillan, London 1998, s. 209–227.

społecznie lub gospodarczo. Tak właśnie operowała etnografia morska, najczęściej podejmująca kwestie rybołówstwa, gospodarki przybrzeżnej oraz technologii żeglowania czy budowy łodzi. Nie inaczej podchodzili do rzeczy badacze analizujący wpływ wody na rozwój całych społeczeństw i cywilizacji, co czynił na przykład Gray Graffam. Choć z czasem nie zabrakło i krytycznej analizy relacji władzy i hydroinżynierii, przykładowo w książce Stevena Mithena²⁸. Powstawały prace nad wodą przetworzoną (*engineered water*), dotyczące irygacji, wielkich konstrukcji hydroinżynieryjnych oraz ich lokalnych, kolonialnych, środowiskowych i politycznych konsekwencji, jak w wypadku Tamy Asuańskiej²⁹ czy Kanału Panamskiego³⁰. Wraz z rozwojem studiów nad środowiskiem, które czerpały z metod fenomenologii i zastanawiały się nad doświadczaniem wody, zaczęto teoretyzować wodę samą w sobie oraz jej relacje z człowiekiem. Świetnym przykładem są badania Gísli Pálsona³¹ wśród islandzkich rybaków czy prace różnych autorów związane z doświadczeniem powodzi³². W tych tekstach przypisywano wodzie sprawczość. Wodne metafory przepływów, płynności, cyrkulacji i fal przeniknęły do teorii postkolonialnej, refleksji nad procesami globalnymi, historycznymi bądź politycznymi, jak u Paula Girloya, Arjuna Appaduraia czy Zygmunta Baumana³³. Ten właśnie nurt Helmerich widzi jako początek oceanizacji myśli, którego kolejną, współczesną odsłoną jest zwrot ku materialności wody, czy też, za Veronicą Strang³⁴, „ku formie wody”. Wiąże się on z eksploracją fizycznych właściwości, stanów skupienia i wieloskalowości substancji oraz wynikających z tego relacji, które tworzą różnorodne światy, ale i znaczenia (głównie ze względu na udział człowieka w tych relacjach). Pokazny i wielowątkowy dorobek Strang, ale i związany ze zmianami klimatu projekt „Waterworlds” Kirsten Hastrup³⁵, wytyczają nowe antropologiczne ścieżki w tym kierunku. Hastrup mówi o „momencie antropocenu w antropologii”, w którym badacze i badaczki zwracają

²⁸ G. Graffam, *Beyond State Collapse: Rural History, Raised Fields, and Pastoralism in the South Andes*, „American Anthropologist” 1992, vol. 94 (2), s. 428–440; S. Mithen, *Thirst: Water and Power in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge 2012.

²⁹ G. Peter, *The Myth of the Dam*, „American Anthropologist” 1973, vol. 75 (1), s. 184–194.

³⁰ A. Carse, *Nature as Infrastructure: Making and Managing the Panama Canal Watershed*, „Social Studies of Science”, *Water Worlds* 2012, vol. 42 (4), s. 539–563.

³¹ G. Pálson, *Enskilment at Sea*, „Man” 1994, vol. 29 (2), s. 901–927.

³² J.M. Jackson, *Declaration of Talking Twice: The Fazendeville Community of the Lower Ninth Ward*, „American Anthropologist” 2006, vol. 108 (4), s. 765–780; A. Peña, *Wade in the Water: Personal Reflection on a Storm, a People, and a National Park*, „American Anthropologist” 2006, vol. 108 (4), s. 781–798.

³³ P. Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge 1993; Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006; A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005.

³⁴ V. Strang, *Common Senses: Water, Sensory Experience and the Generation of Meaning*, „Journal of Material Culture” 2005, vol. 10 (1), s. 92–120.

³⁵ K. Hastrup, F. Hastrup (eds.), *Waterworlds: Anthropology in Fluid Environments*, Berghahn, New York–Oxford 2015.

się ku przyszłości – wspólnej, globalnej i zagrożonej katastrofą klimatyczną. Dla nauki badającej lokalne społeczności jest to wyzwanie, musi poszukiwać nowych sposobów rozumienia powiązań tego, co planetarne³⁶, z tym, co miejscowe, uzupełnić nie-ludzkie aktorów, nieustannie redefiniować pojęcie relacji i pracować interdyscyplinarnie, ale może też korzystać z olbrzymiego potencjału rozpoznawania tworzonych lokalnie alternatyw oraz facylitować lub otwierać kanały zaangażowanych, wielogłosowych dyskusji. „Ludzie są częścią problemu i rozwiązania”, powiada Hastrup³⁷ i proponuje kolekcje tekstów z różnych „płynnych światów” połączonych wodą, oceanem. Ważne jest zauważyć, że chcąc się zwrócić ku morzu, antropolog powinien też zwrócić się ku tym, którzy je zamieszkują.

Zamiast zwracać się ku morzu, warto poznać tych, którzy już tam są³⁸

Antropologia, mówi Martin Holbraad, „nie jest o tym «jak myślimy, że oni myślą». Jest o tym, jak możemy się nauczyć myśleć, biorąc pod uwagę to, co oni mówią i robią”³⁹. Równouprawnienie rdzennych koncepcji i pojęć oraz włączenie ich do korpusu antropologicznej teorii są jednymi z ważniejszych postulatów współczesnych badań, zwłaszcza na terenach postkolonialnych doświadczonych przemocą symboliczną, zawłaszczaniem i dewastacją miejscowych systemów wiedzy⁴⁰, ale i ekosystemów. Dekolonizacja dyscypliny zależy od rezygnacji z zawłaszczania, dowolnego przetwarzania i banalizacji rdzennych koncepcji bądź reprezentacji, oraz poważnego traktowania głosów rdzennych ludzi, badaczy i badaczek. Nie jest to jedynie projekt etycznego zadośćuczynienia postkolonialnej winie, kierowany ku emancypacji skolonizowanych; chodzi również o zdjęcie wysztrandowanego okrętu z mielizny, otwarcie naukowej przestrzeni poznawczej na różnorodność alternatyw. Studia nad oceanem nie pozostają wyjątkiem, zwłaszcza jeśli chodzi o Oceanię. Nadal jednak,

³⁶ Tutaj używam pojęcia „planetarność” za A. Neimanis (*Thinking with Water...*, op. cit.), która za G. Spivak odróżnia globalność – wynik kontrolującej kartografii, ale i pewnych postulatów ekonomicznych – od planetarności, którą przeżywają wszyscy, wszystkie i wszystko w różnorodności swoich doświadczeń i słyszalności ich głosu.

³⁷ Ibidem, s. 2.

³⁸ Parafraza z tekstu A. Te Punga Somerville, *Where Oceans Come From*, „Comparative Literature” 2017, vol. 69, s. 25–31. Postuluje ona opisywanie oceanu z perspektywy ludzi go zamieszkujących. Wątek ten podjęli również S. Mentz, J.L. Smith, *Learning an Inclusive Blue Humanities: Oceania and Academia through the Lens of Cinema*, „Humanities” 2020, vol. 9 (3), s. 67, <https://www.mdpi.com/2076-0787/9/3/67> (dostęp: 29.01.2021).

³⁹ M. Holbraad, *Ontography and Alterity: Defining Anthropological Truth*, „Social Analysis” 2009, vol. 53 (2), s. 91.

⁴⁰ Zob. też: E. Viveiros de Castro, *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Hau Books, Chicago 2015; M. Holbraad, M.A. Pedersen, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge University Press, Cambridge 2017; M. de la Cadena, M. Blaser, *A World of Many Worlds*, Duke University Press, Durham 2018.

zauważa Alice Te Punga Somerville, wyspiarska perspektywa pozostaje w cieniu. W błękitcie humanistyki jest zbyt dużo białości, a za mało granatu *moana uriuri*.

Tahitańczycy mają przynajmniej pięć różnych pojęć na wodę: *miti* – woda słona, *pape* – woda słodka, *vai* – woda, rzeka, *tai* – morze, wody przybrzeżne, *moana* – ocean, głębia. Jest też wiele określeń na opisywanie wody i morza, ich stanu, powierzchni, koloru, głębokości, zafalowania itp. Na przykład określenie *vai poea* to woda wypełniona żyłkami, *vai avaava* oznacza ujście rzeki, gdzie można przepłynąć pirogą, *moana urirui* jest z kolei określeniem głębi, gdzie granat wpada w czerń, *moana tauana* to morze z podwodnymi jaskiniami⁴¹. Karin Amimoto Ingersoll⁴² – sama będąca Kanaka Hawai'i (Hawajką) – podaje różne określenia niespokojnego morza z prądem podwodnym: *kai kuolu*, *kai holo*, *kai lewa*, *lapa kai*, *kai kō*. Te wyrażenia są wpisane w nazwy miejsc, z którymi zawsze wiąże się określona historia; czasami nazywa się nimi kierunki (*te tai* na Tahiti określa kierunek z gór ku nabrzeżu), ale również mają swoje powiązanie z postrzeganiem czasu⁴³. Są wyrazem wielopokoleniowych doświadczeń obserwacji i obcowania z wodą w świecie, gdzie ludzie i ląd nie są oddzielni od morza. Charakteryzuje je kontekstualność oraz rozumienie efemerycznych przejawów istnienia różnych sytuacji z udziałem wody. Świadczą o włączeniu tej substancji w hydro-bio-społeczny świat wyspiarzy. Hawajska *'āina*, często tłumaczona jako ziemia rodzima, matczyzna, w rzeczywistości jest czymś znacznie szerszym i zawiera w sobie wszystkie nabrzeża, rzeki, laguny, rafy, podwodne skały i koralowce, istoty żywe, w tym ludzi, oraz ocean, fale, prądy i nieba. Ludzie dzielą z nimi genealogię, pieśni, taniec, a ocean zapisuje w sobie pamięć morskich podróży przodków i antenatów. Nie jest to obraz romantyzowany, jest to obraz świata wiedzy i znajomości morza (i nie tylko) bardzo silnie sensoryczny, ucieleśniony, w którym historyczność i pamięć wyrażają się przez praktykę surfingu, wioślarstwa, połowu ryb, zbierania żyłatek z lagun oraz żeglarstwa i nawigacji. Ma on swój wyraz w codziennych praktykach, duchowości, gospodarowaniu, postkolonialnej polityce i aktywizmie. Dla wyspiarzy ocean nigdy nie był pusty, nieznan, oddzielny, bez znaczenia, nigdy nie stanowił bariery. Ich relacja z nim polega na połączeniu, nie tylko poprzez kształtowanie wiedzy, umiejętności bycia na i w morzu, czy znajomości morza (*sea literacy*), ale też rozumieniu interakcji i współzależności, jakie się w tej scenarii (*scape*) dzieją, kultuwowaniu związanych z tym pieśni i genealogii, oraz samej podróży morskiej, która łączyła wyspy i tworzyła osadnictwo. „Morze ma pamięć”, mawiają wyspiarze, „a my płynamy wodnym szlakiem przodków”⁴⁴. Jest

⁴¹ *Dictionnaire Tahitien – Français. Fa'atoro Parau Tahiti – Farāni*, Fare Vāna'a, Académie Tahitienne, Pape'ete 1999.

⁴² K.A. Ingersoll, *Ways of Knowing...*, op. cit., s. 84.

⁴³ Rozwinięcie kwestii postrzegania przeszłości i przyszłości oraz czasu i jego wodnych korelacji, opisują bliżej w M. Owczarska, *Teoria rekonekcji. Ścieżki tahitańskiego aktywizmu*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2020.

⁴⁴ Notatki terenowe autorki z 2012 roku z Tahiti.

to rodzaj tożsamościotwórczej relacji prywatnej, dyskursywnej i ucieleśnionej, ale i politycznej, postkolonialnej i ekologicznej.

Epeli Hau'ofa⁴⁵, tongijski uczony, artysta, pisarz, odrzuca wizję oceanu jako przeszkody, wodnego pustkowi. Przecistawia Oceanię postrzeganą przez „człowieka kontynentalnego, głównie Europejczyka i Amerykanina” jako „wysepki na dalekim oceanie” – małe, wyizolowane, odległe od centrów władzy, punkty na wodnej mapie, wizji „morza wysp”. Proponuje perspektywę holistyczną, biorącą pod uwagę morskie relacje. Wyspiarzy nazywa „ludźmi morza”:

Świat przodków był wielkim morzem, pełnym miejsc do odkrycia, aby stworzyć w nich dom, wychować pokolenia podobnych sobie żeglarzy. (...) Bawili się w nim, gdy tylko nauczyli się chodzić, pracowali w nim, toczyli na nim boje. (...) ludzie i kultury poruszali się i mieszały nieskrępowani granicami, które znacznie później zostały ustanowione przez imperialne siły. Płynęli z jednej wyspy na drugą, aby handlować, pobrać się, w ten sposób rozszerzając społeczne sieci i zwiększając przepływ dóbr. Podróżowali, aby odwiedzić krewnych (...), aby ugasić pragnienie przygody, a nawet walczyć i dominować⁴⁶.

Wizja Hau'ofy to ocean – łącznik, który nie unifikuje różnorodności, ale sprawia, że ona się rozwija i rozprzestrzenia, dzięki niemu jest również wspólnotą, pamięcią o jednym pniu, z którego wyrasta – stąd waga przypisana genealogii. Jest to wątek ontologiczny, bardzo silnie widoczny choćby w tahitańskiej mitologii i pieśni stworzenia⁴⁷. Genealogie hawajska, maoryska czy tahitańska zaczynają się od pojawienia się postaci pierwszych rodziców – najczęściej Ziemi i Nieba, kamienia fundacyjnego i nieboskłonu, które rodzą, przeistaczają części własnych ciał, lub poprzez inkantację powołują do istnienia kolejne byty boskie i materialne, przestrzenie, ludzi, rośliny i zwierzęta. Gwiazdy, stworzenia morskie, rośliny i kamienie mają zatem ten sam rodowód co człowiek. Wszyscy i wszystkie biorą udział w akcie mitycznego rozrostu wszechświata. Ocean poniekąd mediuje tym procesom, tak historycznym, na przykład migracji, jak i duchowym. Był przecież dla Polinezyjczyków „największą *marae* (świątynią)”, bogiem (najczęściej uosobianym z Ta'aroa, Tangaroa, Kanaloa), przestrzenią podróży pomiędzy *te Ao* (światem materialnym – światłem) i *te Pō* (zaświatami – pierwotną ciemnością). W końcu oceany, woda, morskie ptaki i stworzenia były również na niebie. *Vai ora a Tāne* (tah. dosłownie żyjąca woda [boga] Tāne) to nazwa Drogi Mlecznej, gdzie zamieszkuje *Pire'a tea a Tāne* (biała morska jaskółka Tāne) – gwiazda Deneb w konstelacji Łabędzia. Po każdym oceanie, czy to niebieskim, czy ziemskim, pływały pirogi. Ponadto same wyspy, ląd były przyrównywane do olbrzymich ryb lub łodzi, a nawigacja – do połowu. Ocean był miejscem

⁴⁵ E. Hau'ofa, *We Are the Ocean: Selected Works*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2008.

⁴⁶ Ibidem, s. 32–33.

⁴⁷ B. Rigo, *Altérité polynésienne ou les métamorphoses de l'espace-temps*, CNRS Éditions, Paris 2004; T. Henry, *Ancient Tahiti: Based on Materials Recorded by J.M. Orsmond*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 48, Kraus Reprint Co., New York 1971; L. Kame'eiehiwa, *Native Land and Foreign Desire: Pehea Lā E Pono Ai?*, Bishop Museum Press, Honolulu 1992; M. Owczarska, *Teoria rekonekcji...*, op. cit.

zamieszkałym przez ludzi i bogów, sam będąc istotą – życiodajną, karmiącą, destrukcyjną, mediującą, pamiętającą szlaki. Rysuje się wizja świata ruchomego, świata postrzeganego z morza, który łatwo jest zrozumieć tym, którzy kiedykolwiek stracili ląd z pola widzenia. Ruchome lądy, podłogi i horyzonty, podmuchy wiatru, podróżujące gwiazdy, fale i prądy – to punkt widzenia nawigatora pirogi; w ten sposób Polinezyjczycy wyobrażali sobie świat, tak go „mapowali”⁴⁸, tak poznawali. Współzależności, cykle i rytmy ruchu pomiędzy setkami różnych punktów odniesienia były podstawą tradycyjnej nawigacji, która wymagała wiele wiedzy, doświadczenia i odwagi, aby móc przetrwać czy odbyć podróż. Ponadto konieczne było coś, co Astrida Neimanis nazywa zawieszeniem wiedzy kontrolującej (oczywiście Neimanis polemizuje z lądocentrycznym systemem wiedzy, Polinezyjczycy niczego nie „zawieszali”, po prostu rozwijali swój sposób znajomości morza), i doskonalenie umiejętności, które Karin Amimoto Ingersoll nazywa poddaniem i współpracą (np. nie da się działać wbrew prądom, można działać tylko z nimi)⁴⁹. Taka wiedza istnieje zarówno na poziomie teoretycznym, intelektualnym, jak i zakorzenia się w ciele, w odruchach reakcji na zależności między zjawiskami.

Polityczną ważkość tego, czy Oceanię postrzega się jak „wyspy na dalekim oceanie”, czy raczej „morze wysp”, ukazuje historia zimnowojennych poligonów nuklearnych na Pacyfiku. Zarówno próby na Bikini i Enewetak (Wyspy Marshalla), prowadzone przez USA w latach 1948–1958, jak i te na Polinezji Francuskiej w latach 1966–1996 na atolach Moruroa i Fangataufa, zostały przeniesione z pustyni w Nevadzie i Algierii. „Odludne”, „wyizolowane” wodne odpowiedniki pustkowia, z dala od centrów władzy i jej mieszkańców, niezamieszkałe lub z nieliczną populacją (ok. 170 osób), którą łatwo było przesiedlić, spełniały strategiczne warunki prowadzenia testów z materiałem radioaktywnym. Mieszkańców Bikini namówiono do tymczasowego opuszczenia domu, sugerując, że ich wyspa została wybrana do testów „dla dobra ludzkości, aby zakończyć wszystkie wojny”⁵⁰. Mieszkańcy do dziś nie powrócili na wyspę, która jest niezdatna do życia dla człowieka, tym samym utracili swoją tożsamość i uwarunkowanie życia społecznego i duchowego. Opad radioaktywny, zwłaszcza ten po próbie „Bravo” w 1954 roku, gdy zdetonowano bombę termojądrową o sile 15 Mt (tysiąc razy więcej niż w Hiroszynie), osiągnął sąsiadujące atole Rongelap i Rongerik. Miejscowa ludność nie została ostrzeżona

⁴⁸ Bardzo ciekawe pod tym względem są rozważania nad mapą Tupaia z 1769 roku, jedynym kartograficznym dziełem tahitańskiego mistrza nawigatora, który płynął z kapitanem Cookiem w trakcie jego pierwszej podróży na Pacyfik. Więcej m.in. w: L. Eckstein, A. Schwarz, *The Making of Tupaia's Map: A Story of the Extent and Mastery of Polynesian Navigation, Competing Systems of Wayfinding on James Cook's Endeavour, and the Invention of an Ingenious Cartographic System*, „The Journal of Pacific History” 2019, no. 54 (1), s. 1–95; A. Di Piazza, E. Pearthree, *A New Reading of Tupaia's Chart*, „Journal of the Polynesian Society” 2007, vol. 116 (3), s. 321–340.

⁴⁹ A. Neimanis, *Thinking with Water...*, op. cit.; K.A. Ingersoll, *Ways of Knowing...*, op. cit.

⁵⁰ T.K. Teaiwa, *Bikinis and Other S/pacific N/oceans*, „The Contemporary Pacific” 1994, vol. 6 (1), s. 87–109. Tekst jest feministyczną krytyką militarystyki i militarystyki na Pacyfiku.

o niebezpieczeństwie i ewakuowano ją dopiero dwa dni po wybuchu. Ludzie, zwłaszcza dzieci, doznali ślepoty, poparzeń popromiennych, wypadania włosów, doszło do deformacji płodów, wykryto postacie raka i białaczki⁵¹. Podobnie w Polinezji Francuskiej, mieszkańcy i personel wojskowy byli utrzymywani w niewiedzy, jeśli chodzi o konsekwencje radioaktywności, konsumowali skażoną wodę i żywność, na przykład kraby kokosowe, albo kąpali się w morzu. Wyizolowane bazy wojskowe były niedostępne dla niezależnych obserwatorów. Międzynarodowe naciski, zwłaszcza ze strony Nowej Zelandii, doprowadziły do zaprzestania najpierw w 1975 roku testów atmosferycznych, a potem po protestach w Pape’ete, spaleniu lotniska w Fa’a’a na Tahiti i dyplomatycznej burzy, całkowitego zamknięcia programu w 1996 roku. Próbom na Polinezji Francuskiej towarzyszyła idylliczna propaganda sukcesu i wyspiarskiej prosperity, utrwalanie wizji rajskości rodem z XVIII wieku oraz rozkwit turystyki masowej. Rzeczywiście, władze Francji, aby utrzymać i obsłużyć testy, sztucznie wpompowały duże ilości kapitału na wyspy, tworząc system przez ekonomistów zwany ARAB – od słów *atomic rent, aid, bureaucracy*⁵². Polinezja Francuska stała się jednym z najbogatszych krajów w regionie. Całkowicie jednak uzależniono wyspy od subsydiów francuskich, importu energii oraz podstawowych produktów, co trwa do dziś. Wpływ testów na środowisko i zdrowie ludzi z sąsiednich archipelagów, zwłaszcza Wysp Gambiera i atolu Tureia, do dziś nie został całkowicie określony⁵³. Dopiero w marcu 2021 roku niezależni dziennikarze, aktywiści i badacze z grupy Disclose opublikowali „Moruroa Files”⁵⁴, oparte na odtajnionych w 2013 roku danych wojskowych. Wynika z nich, że w trakcie prób atmosferycznych (zwłaszcza testu „Centaure” z 1974 roku) nadmiernemu promieniowaniu jonizującemu została poddana większość populacji całej Polinezji Francuskiej, w tym najbardziej zaludnione Tahiti i inne Wyspy Towarzystwa. Łącznie mogło to być około 110 tysięcy osób. Ten nuklearny, kolonialny kontekst nie tylko ukazuje mechanizmy dominacji, uzależniania i militaryzacji Pacyfiku, które kamuflowane są za różnymi wyobrażeniami, na przykład rajskich turystycznych kierunków, procesów pokojowych, narracji sukcesu i dobrobytu. Widać tu hydro-polityczną „maszynę teoretyczną” w działaniu. Bikini, Enewetak, Moruroa i Fangatoufa nie były wyizolowanymi punktami na wodnym pustkowiu. Były – i są – płynnymi ekosystemami: morza, powietrza,

⁵¹ H.M. Barker, *Bravo for the Marshallse: Regaining Control in a Post-Nuclear, Post-Colonial World*, Wadsworth Publishing, Belmont, CA 2003.

⁵² B. Poirine, *Rent, Emigration and Unemployment in Small Islands: The MIRAB Model and the French Overseas Departments and Territories*, „World Development” 1994, vol. 22 (12), s. 1997–2010.

⁵³ Badania na temat skutków prowadzenia prób jądrowych w Polinezji Francuskiej nadal nie zostały przeprowadzone w transparentny sposób, mimo podpisanych deklaracji z Pape’ete w 2016 roku przez François Hollande’a i uznania całkowitej odpowiedzialności Francji za skutki ekologiczne i zdrowotne testów. Więcej na temat prób: B. Danielson, M.T. Danielsson, *Moruroa Notre Bombe Coloniale. Histoire de la colonization nucléaire de la Polynésie française*, Éditions L’Harmattan, Paris 1993; J. Chesneau, N. Maclellan, *After Moruroa: France in the South Pacific*, Ocean Press, Melbourne–New York 1998; M. Owczarska, *Teoria rekonekcji...*, op. cit.

⁵⁴ *Moruroa Files*, Disclose 2021, <https://moruroa-files.org/> (dostęp: 27.04.2021).

lądy i organizmy, przemieściły się w chmurze radioaktywnej, żołądkach ludzi i zwierząt, wraz z prądem. Bomby wybuchły w „morzu wysp”, a brzemienne tego skutki przecięły przestrzeń, materię, całe pokolenia ludzkich i nie-ludzkich żyć, zdefiniowały dekady polityk i strategii oporu. Zdefiniują również przyszłość – radioaktywne odpady dalej tam są, bardziej trwałe niż cementowe konstrukcje, które je izolują. Wysztrandowany umysł, niepomny oceanicznego charakteru rzeczywistości, w którą wkroczył, z jednej opresji stworzył kolejne.

Tu warto odnieść się do zasygnalizowanej we wstępie metafory planety jako statku lub pirogi polinezyjskiej i wyjaśnić różnicę. Statek jest jednokadłubową konstrukcją, zbudowaną z wytrzymałych materiałów, wyposażoną w nowe technologie satelitarne i meteorologiczne, sonary, radary, silniki spalinowe (odpowiedzialne za olbrzymie ilości emisji CO₂ i zanieczyszczeń tworzących własne ślady w chmurach) lub reaktory, autopiloty, zawodowe załogi. Jednostki te są niezwykle skuteczne, szybkie, zdolne do przewozu dużych ładunków i pasażerów, trzymania się harmonogramów i w dużej mierze niezależne od wiatru i warunków morskich. Taki statek bywa animizowany, a załoga cieleśnie doświadcza oceanu przez jego pokład, pobyt na nim nie wyklucza też personalnych przeżyć duchowych i poczucia połączenia z morzem. Załoga niewątpliwie zna morze, nawigację, radzi sobie w oceanicznych warunkach. Na Pacyfiku statek często jest wojskowy, na północy to lotniskowiec lub krążownik armii amerykańskiej, albo tankowiec, trawler rybacki i frachtowiec. Obecność każdego typu statku i to, co na tym morzu robi, obrazują w rzeczywistości łądową wyobraźnię i polityki – militarizm, energetykę opartą na paliwach kopalnych, masowe odławianie ryb⁵⁵ i globalne szlaki handlowe. Elizabeth DeLoughrey⁵⁶, wzywając do krytycznych studiów militaryzacji Pacyfiku, pokazuje, jak transoceaniczne szlaki paliwowe (większość ropy podróżuje z Bliskiego Wschodu drogą morską, a duża jego część jest zużywana właśnie przez marynarkę wojenną, między innymi do eskortowania tych ładunków), są mocno związane z hydro-politykami antropocenu. Wojskowa wyobraźnia czyniła z wysp już od II wojny światowej niezatopialne lotniskowce – na tym polegała strategia „żabich skoków” Douglasa MacArthura. Od tamtego czasu armia amerykańska dominuje na morzu z powietrza, a piloci nazywają Guam czy stowarzyszone z USA wyspy największymi stacjami benzynowymi świata⁵⁷. Te relacje energii, morza, wysp, militaryzacji i dziś podwodnej obecności atomu

⁵⁵ Kwestia nadmiernego odłowu ryb, trałowania dna morskiego, piractwa i niewolnictwa związanego z rybołówstwem, skutków tzw. przyłowu i przemysłowych hodowli ryb są niezwykle ważne, jednak w tym artykule nie zostaną poruszone. Więcej np. w: Ali Tabrizi, *Seaspiracy, film*, 2021; S. Islam, *Confronting the Blue Revolution: Industrial Aquaculture and Sustainability in the Global South*, University of Toronto Press, Toronto 2014; B. Crowell, W. Turvold, *Illegal, Unreported, and Unregulated Fishing and the Impacts on Maritime Security* [w:] A. Vuving (ed.), *Hindsight, Insight, Foresight: Thinking about Security in the Indo-Pacific*, Daniel K. Inouye Asia-Pacific Center for Security Studies 2020, s. 209–216.

⁵⁶ E. DeLoughrey, *Island Studies and the US Militarism of the Pacific* [w:] A. Ginoza (ed.), *The Challenges of Island Studies*, Springer, Singapore 2020, s. 29–44.

⁵⁷ Ibidem.

(łódzie podwodne) są niezwykle istotnym wyrazem całego wodnego, geopolitycznego imaginarium kształtowanego na Pacyfiku. Taka łódź musi być i jest kojarzona ze stratą, toksycznością i śmiercią (np. wielorybów, które po manewrach RIMPC, najpewniej zdezorientowane sonarami, sztrandują i umierają na wybrzeżach). W narracjach kryzysu klimatycznego statki zazwyczaj są metaforą planety jako źle prowadzonej jednostki dążącej do katastrofy. „Wszyscy jesteśmy na jednym pokładzie, który zmierza ku zniszczeniu”, to dość popularne porównanie w rozmaitych dyskursach ekologicznych i aktywistycznych snujących niewesołą wizję przyszłości. Steven Mentz⁵⁸ rozwija wątek wraku z punktu widzenia historyka literatury. W jego interpretacji wrak staje się „oceaniczną machiną teoretyczną”, wskazując, jak sędzę, na autodestrukcyjne konotacje morskiej podróży i tego, co może ona utożsamiać. „Ulisses żegluje na zachód i południe w wyobrażoną przyszłość, która włączy, w globalnej ekologii, światowy przepływ dóbr, ludzi i katastrof”⁵⁹. Ulisses Mentza rusza na nieznaną wodę, ku wolności i odkryciom, wyidealizowanej idei piękna i chwały, w rzeczywistości jednak płynie w imię ekspansji i unifikującej wizji zglobalizowanego świata, wytyczać nowe szlaki handlu i władzy. Ten projekt był u swego zarania oceaniczny i poprzez ocean się odbywał. Ceną za to był wrak, rezultatem – narracje o katastrofach. Pierwszy jest dla Mentza wynikiem ludzkiego doświadczenia „wrogiej natury”, drugie równoważą, być może płonne, nadzieje na uporządkowaną przyszłość, mimo faktów świadczących jednak o braku umiejętności nawigowania w niepewnych czasach, zwłaszcza w epoce kryzysu ekologicznego. W swej propozycji nowoczesności, jako „Wiek Wraków”, Mentz demaskuje przyzwolenie na katastrofę w imię projektu cywilizacyjnego. Pokazuje, że taka logika była obecna w dużej mierze od początków nowoczesnej eksploracji morza przez Europejczyków. Jeśli to przełożyć na współczesny kryzys klimatyczny, gdy myślimy o statku jako metaforze planety, jest to wizja beznadziejna. Nowoczesny statek zawsze jest skazany na rozbitcie i w zamian może zyskać jedynie mniej lub bardziej chwalebna narrację, która podtrzymuje „business as usual”. Wysztrandowanie stało się wartością. Pytanie jednak, czy jest to satysfakcjonująca wizja przyszłości? Stąd metafora pirogi polinezyjskiej jest alternatywą, przynajmniej taką, która niesie nieco więcej „ekowerwy”, jak mówi Ewa Bińczyk⁶⁰.

Piroga polinezyjska jest dwukadłubowa, co dla tahitańskich żeglarzy świadczy o jej zrównoważeniu, związanym z prawami fizyki, ale również z równowagą społeczną. Henry Hiro, poeta i aktywista tahitański, w jednym ze swych spektakli

⁵⁸ S. Mentz, *Shipwreck Modernity: Ecologies of Globalization, 1550–1719*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015.

⁵⁹ Ibidem, s. xxiii.

⁶⁰ E. Bińczyk, *Zablokujemy marazm*, „Polityka”, 25.10.2020, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1975216,1,zbojkotujemy-marazm.read> (dostęp: 2.02.2021); eadem, *Ekowerwa*, cykl spotkań online Ex-centrum NR 3, rozmowa z Edwinem Bandykiem, organizacja Fundacja Olgi Tokarczuk, Wrocławski Dom Literatury, tygodnik „Polityka”, <https://youtu.be/YT6ZJvIBxkE> (dostęp: 2.02.2021).

Ari'ipaea Vahine z 1978 roku inspirował się przepowiednią kapłana Vaita sprzed 300 lat, w której była mowa o przybyciu białych w „pirodze bez statecznika”. Artysta inkantował: „Widzę jak przybywają dziwne stworzenia, na wielkiej pirodze bez statecznika. (...) Ustanowiła się nowa władza, która oddziela pirogę od statecznika i wynika z własnej nierównoważnej natury. Otóż statecznik jest wsparciem ludu Mā'ohi, który mu daje możliwość uznania się, przez swoją mądrość, zwyczaję, poszukiwania. Statecznik jest mu potrzebny, tak jak i wszystko, co wiąże z ziemią i [nadaje] głęboki sens jego życia. A oto dziś: piroga bez statecznika. Zgłiszcza targane wiatrami, dryfujące w niespokojnych pływach”⁶¹. Ten cytat przewiduje nieuchronność sztrandowania niekompletnej łodzi, wpisana w nią katastrofę. Choć Hiro opisuje tutaj kolonialną traumę i poczucie straty wyspiarzy, nie sposób nie zauważyć analogii do Mentza (choć ten pisał dużo później). Piroga nie tylko uosabia równowagę, ale również połączenie morza za ziemią, porządek szerszej kolektywnej wspólnoty niż sama załoga. Piroga – *va'a* stanowi metaforę społeczności ludzkich i nie tylko, domu, wyspy, w końcu całej planety. Ma to źródła duchowe, genealogiczne, związane jest z wątkami polinezyjskiej migracji. Wyspiarze dosłownie i w przenośni pochodzą z pirogi i są z nią powiązani, podobnie jak poprzez nią wiążą się z morzem i zamieszkują wodną jedną trzecią Ziemi. Piroga nie jest zwykłym środkiem transportu, ona jest częścią świata przodków, który dziś jawi się wyspiarzom właśnie jako zrównoważony na przykład ekologicznie i społecznie. Należy też powiedzieć, że na Polinezji pirogi i umiejętność nawigacji przepadły w wyniku kolonializmu. Epidemie zabrały nauczycieli i uczniów sztuki nawigowania, misjonarskie zakazy i chrystianizacja zniszczyły rytuały i tajne szkoły szkutnicze i nawigacyjne, handel drewnem tropikalnym, a na końcu zakazy żeglugi tradycyjnej sprawiły, że pirogi pełnomorskie zniknęły. Wyspiarze doznali aktu kolonialnego uziemienia. Dzisiejsze rejsy pirog są skutkiem trwającego od lat siedemdziesiątych XX wieku ruchu odrodzenia żeglugi polinezyjskiej, która jest silnie wpisana w procesy postkolonialne, emancypacyjne i suwerennościowe (zwłaszcza na Hawajach), ale również ekologiczne. I tak pirogi nowej generacji są z pleksiglasu, zasilane wiatrem i panelami fotowoltaicznymi. Śpi się w pływakach, które czasem są skonstruowane na wzór zbiorowej kabiny, a czasem od nieba dzieli jedynie materiałowe zadaszenie, niejednokrotnie po koi leje się woda. Życie odbywa się na łączącej kadłuby drewnianej platformie, a ster (*hoe*) ma formę wiosła bezpośrednio przenoszącego wszystkie obciążenia z wody na sternika lub sterniczkę. Choć małe i bez wielkich możliwości frachtu, nie potrzebują paliwa i infrastruktury portowej. Dlatego stały się jachtami ulgi, niosącymi pierwszą pomoc po uderzeniach huraganów na Marianach w 2018 i Vanuatu w 2015 roku. W końcu pływają na nich mistrzowie nawigatorzy⁶². Ich znajomość morza (*sea literacy*) jest

⁶¹ M. Owczarska, *Teoria rekonekcji...*, op. cit., s. 41.

⁶² Nie na wszystkich współczesnych pirogach pływają już mistrzowie nawigatorzy, których przynajmniej w Polinezji jest stosunkowo niewiele. Wszystkie jednostki morskie, w tym pirogi, zgodnie z prawem muszą też być wyposażone w odpowiednie instrumenty nawigacyjne i nadajniki. Nie ma tam jednak np. kompasu magnetycznego. Więcej o odrodzeniu polinezyjskiej żeglugi: B. Finney, *Sailing in*

oparta nie tylko na odkrytej na nowo wiedzy przodków, ale na sensoryczności i cielesności obserwacji, które, jak wynika choćby z relacji Ingersoll czy starszych opisów Davida Lewisa⁶³, są bliskie zespoleniu – nawigatora, morza, pirogi, fal, prądów, wiatru, nieba, wschodów gwiazd, słońca i księżyca. Nawigator umie wyczuć poprzez ruch pokładu odbite od wyspy fale i ustalić w ten sposób jej położenie. Po kolorze, kształcie i ruchu chmur może ocenić, czy zbliża się do atolu, czy wyspy wysokiej. Znajomość ptaków morskich i ich zwyczajów migracyjnych, zasięgu lotu i sposobów żerowania pozwala ocenić odległość i kierunek zbliżającego się lądu. Z relacji osiemnastowiecznych marynarzy wiemy, że przykładowo tahitańscy nawigatorzy poznawali po gwiazdach, czy „są pod własnym niebem” i gdzie należy popłynąć, aby się pod nim znaleźć. Nawigowanie jest sposobem bycia człowiekiem i nie tylko, szczególnym rodzajem tworzenia świata, który nie jest dostępny wszystkim ludziom. Polinezyjczycy potrafią wejść w taką relację, gdyż jak podkreśla Ingersoll, wchodzą w nią z innego miejsca, z oceanu, a można by rzec: z miejsca oceanicznej epistemologii, która jest dziedziczna, wynika z genealogii, ale też jest tworzona na co dzień przez kontakt z morzem. I tutaj ukazuje się przekraczający koncepcje charakter myślenia przez wodę, gdyż łączą się esencja z kreacją – nawigacja polinezyjska jest taka i taka jednocześnie. Moi rozmówcy często podkreślali, że pobyt na pirodze uczył ich współżycia z załogą, łączył ich z otoczeniem, przodkami i z samymi sobą: ich białe ja z ich polinezyjskim ja. Mieli na myśli proces psychologicznego uzdrawiania z postkolonialnej traumy. Ale to wiązało się z pewną zmianą percepcji z lądowej na taką, która ujawnia się na morzu, która kształtuje poczucie dumy z morskiej wiedzy i doświadczeń, którą poprzez praktykę dzielili z przodkami. Jednak kreowali nową podróż, własne doświadczenie morza.

Pirogi, w odróżnieniu od statków, skupiają wokół siebie społeczności na lądzie i służą komunikacji między nimi. *Waka ohana* – rodzina pirogi – to hawajskie określenie na ludzi wspierających rejsy, ale też inne pacyficzne stowarzyszenia żeglugi tradycyjnej. Kapitanów często nazywa się ojcami lub wujkami, a członków załóg – siostrami i braćmi. Nie odbiega to od codziennego zwracania się do rówieśników i starszego pokolenia na wyspach, ale jest znaczące i wyróżniające pirogę spośród innych statków. Wszak tahitańskie słowo *va'amata'eina'a* oznacza społeczność (pirogę) zamieszkującą dany teren, określa jednostkę terytorialną na Tahiti, *va'a'ā'ia* (dosłownie piroga ziemia) tłumaczy się jako naród. Społeczność na Tahiti jest definiowana poprzez pryzmat połączenia pirogi (morza), ziemi i ludzi. W końcu pirogi to dla Polinezyjczyków istoty ożywione, posiadające swoje imiona zamiast nazw, oraz ducha i wolę. Dba ona o załogę w trakcie rejsu, z wzajemnością. Stąd też ceremonia wodowania na Tahiti nazywa się pojeniem (*fa'ainu ra'a*) zamiast „moczeniem”

the Wake of the Ancestors: Reviving Polynesian Voyaging, Bishop Museum Press, Honolulu 2003; idem, *Renaissance* [w:] K.R. Howe (ed.), *Vaka Moana. Voyages of the Ancestor: The Discovery and Settlement of the Pacific*, David Bateman Ltd. & Auckland Museum, Auckland 2008, s. 288–333.

⁶³ K.A. Ingersoll, *Ways of Knowing...*, op. cit.; D. Lewis, *We, the Navigators: The Ancient Art of Land-finding in the Pacific*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1994.

(*fa'ariru*), jak dzieje się to w wypadku statków. Piroga jest technologią, przedmiotem, bytem istniejącym w innym ontologicznym świecie i jej zadaniem jest też poszukiwanie przyszłości dla swojej społeczności. Ciekawe, że różnorodność, przynajmniej w dzisiejszych rejsach pirog, jest niezwykle istotna. Zarówno podróż floty pirog *Te Mana o te Moana* (Siła Oceanu) w latach 2009–2012, jak i rejs dookoła świata pirogi Hōkūle'a pod hasłem *Malama honua* (Troska o wyspę/świat) w latach 2014–2017, miały cele ekologiczne. Jednak aktywistyczne cele środowiskowe były zdefiniowane na sposób wyspiarski. „Ochrona oceanu”, zmagania z kryzysem ekologicznym były formułowane według hawajskich wartości *aloha 'āina* i *pono*, dbania o szerszą kolektywną wspólnotę oraz czynienia słusznie, właściwie, dobrze. Załogi miały zbierać doświadczenia morskie, pieśni, opowieści, tańce, codzienne praktyki mieszkańców różnych wysp i kontynentów, zdobywać wiedzę o sposobach obcowania z oceanem i ziemią, w tym strategii związanych z kryzysem ekologicznym. Piroga miała stać się posłańcem, przynosić te opowieści z miejsca na miejsce. W 2009 roku, kiedy był planowany pierwszy rejs floty siedmiu pirog *Te Mana o Te Moana*, inicjatorzy przedsięwzięcia, ludzie z niemieckiej fundacji Okeanos, postulowali, aby celem podróży był protest przeciwko manewrom wojskowym RIMPAC na Hawajach. Znamienne jest, że stowarzyszenia żeglugi tradycyjnej, razem z najstarszym hawajskim Polynesian Voyaging Society, odmówiły udziału w proteście. Uważali, że powieliliby sposób działania kolonialistów, mówienia innym, „co i jak mają robić”. Taka akcja protestacyjna byłaby dla nich działaniem zewnętrznym, staliby się narzędziem zachodnich aktywistów, chętnie podpierających się wizerunkiem „ludzi rdzennych, strażników natury”. Jednak dla wyspiarzy nie taka była rola pirogi i ich rejsu; piroga miała tworzyć relacje, łączyć ponownie ludzi, historie i opowieści, morze, ziemię i stworzenia w nich żyjące. Miały łączyć postkolonialne wyrwy w morskich ścieżkach, budzić świadomość połączeń wyspiarza z oceanem i tożsamości *tangata/ta'ata/kana-ka* (ludzi z wysp). Innymi słowy, popłynąć ku własnej, zapomnianej, wodnej ontologii i kanałom oceanicznych połączeń, jednocześnie je ożywiając. To jest koncepcja aktywizmu ekologicznego i kulturowego zarazem. Nie jest to aktywizm „ochraniający zewnętrzne byty”, ale ten redefiniujący bycie człowiekiem, zwracający morzu uziemione łodzie, a ludziom ich morskie „ja”, wdrażający w praktykę oceaniczne poznanie. I choć część tego opisu może zdawać się nazbyt idealistyczna, to tak nie jest; to jest opis wydarzeń w świecie, osadzonych w wyspiarskich wartościach i sposobie postrzegania oceanu, ziemi i siebie. Umysł lądowy go banalizuje i unieważnia, bo sam takiej relacji nawiązać nie potrafi. Rejs pirogą nie jest też podróżą defetystyczną, ku nieuniknionemu wysztrandowaniu, to raczej podjęcie próby stworzenia przyszłości, a przynajmniej jej wizji zakorzenionej w rdzennej praktyce, współczesności oraz w doświadczeniu morza. Jest to wizja współżycia w pewnym ekosystemie, w którym człowiek nie jest uprzywilejowany, ale może żyć dobrze (haw. *pono*).

Powyższe metafory przytoczyłam bez intencji tworzenia kolejnych dychotomii – oceanizacja poznania wyklucza wszak dalsze myślenie binarne, a same porównania można by mnożyć (nic przecież nie było o sprzecznię nurkowym, deskach

surfingowych, żaglowcach, małych łodziach rybackich lub wiosłowych). Bezcelowe zdaje się też przeciwstawianie myślenia lądocentrycznego jakiemuś, jak sądzę nieistniejącemu, umysłowi oceanocentrycznemu. Metafory statku i pirogi są próbą wskazania na możliwe mnogie ścieżki ludzkiego wchodzenia w relacje z otoczeniem, co stanowi o potencjale poznawczym, ale i kreatywnym – z których wynika formułowanie zbiorowych (nie-tylko-ludzkich) rzeczywistości, wartości i społeczności. Są otwarciem dla poszukiwania wielu alternatyw poznawczych, możliwych trybów istnienia i odkrywania aktywnych w świecie zależności, które na morzu i z morzem jest łatwiej zauważyć, przeżyć i zaakceptować. Morze cieleśnie, sensorycznie i emocjonalnie wymusza zmianę perspektywy istoty, która na co dzień mieszka na lądzie, co stanowi proces fizjologiczny, psychologiczny, intelektualny i duchowy. Często jest bolesny i bezwzględny, ale również posiada swoistą siłę emancypacji. Perspektywa Pacyfiku jako radioaktywnej zupy czy rejs statkiem skazanym na sztrandowanie, poznawczo i w praktyce, są wizjami świadczącymi o szaleństwie. A jednak to właśnie technologia atomowa w drugiej połowie XX wieku uznawana była za szczyt osiągnięć nauki, choć łatwo osuwała się w technokrację, militarną przemoc i podporządkowywanie. W wypadku testów nuklearnych na Pacyfiku „wiedza kontrolująca” niczego nie kontrolowała, nie była „triumfem ludzkiej myśli”, ale katastrofą, której skutki pozostają nieprzewidywalne i nieodwracalne. Stosowano przy nich zasadę zaakceptowania wraku – jakim stały się Bikini i jej społeczność, Mururoa, Fangatoufa, chorujące na raka ciała Polinezyjczyków i personelu wojskowego. Melioracja i regulacja rzek, przemysłowy połów ryb i wiele innych działań powodujących antropogeniczne zmiany klimatu, krajobrazu i destabilizację dotychczasowej homeostazy też wloką za sobą swoje wraki. Nie różni się to tak bardzo od, zdawałoby się skrajnego, przykładu prób jądrowych. Ludzie podejmujący takie przedsięwzięcia poruszają się po jednotorowych narracjach, czy to politycznych, czy ekonomicznych, podpierają wyspecjalizowaną wiedzą i technologią, działają punktowo, niepomni swego wpływu na szersze, zmieszane, ruchome zależności. To jest pokłosie postrzegania lądowego, w wodzie nie da się działać punktowo; kumulacja, rozlewanie i wzajemne wpływanie na siebie materii i istot są oczywiste. Nawigacja tradycyjna jest nauką i praktyką o wielości rytmów, zależności i wpływów w ruchomym świecie (do którego należy również ląd). Ponadto piroga włącza ciało, wymiar duchowy, społeczny i ponad-ludzką wspólnotowość w spektrum poznawcze. Jest to dalece pragmatyczne i związane z przetrwaniem – inaczej żegluga byłaby niemożliwa.

Tu pewnie warto zadać pytanie o odpowiedzialność nauki, w tym humanistyki i innych nauk opisowych, które nie są niewinne poznawczo i stoją dziś przed wyzwaniem przekraczania swych dotychczasowych obszarów badawczych i redefinicji kategorii takich jak „człowiek”, „społeczność” czy „kultura”. W epoce antropocenu, w którym ludzka interwencja tworzy rzeczywistość i przyszłość, oraz w czasach kryzysu klimatycznego, decyzja, jaki wehikuł poznawczy się wybiera, określi kto, co i jak przetrwa. Przesądzi o tym, jakie hydro-polityki zostaną przeanalizowane, skompromitowane, przeoczone lub wyobrażone na nowo i wdrożone. Podstawowe

pytanie metodologiczne, że sparafrazuję myśl Marisol de la Cadeny, zdaje się związane z zaangażowaniem i swego rodzaju osobistą postawą badacza lub badaczki – „Jak (dalece) możesz wejść w relacje?” („How can you relate?”) z wodą i nie tylko.

Bibliografia

- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005.
- Ballesterio A., *A Future History of Water*, Duke University Press, Durham 2019.
- Barbier E.B., *The Water Paradox: Overcoming the Global Crisis in Water Management*, Yale University Press, New Haven–London 2019.
- Barker H.M., *Bravo for the Marshallese: Regaining Control in a Post-Nuclear, Post-Colonial World*, Wadsworth Publishing, Belmont, CA 2003.
- Barthes R., *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Aletheia, Warszawa 2020.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Bińczyk E., *Zablokujmy marazm*, „Polityka”, 25.10.2020, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1975216,1,zbojkotujmy-marazm.read>.
- Carse A., *Nature as Infrastructure: Making and Managing the Panama Canal Watershed*, „Social Studies of Science”, Water Worlds 2012, vol. 42 (4).
- Chen C., MacLeod J., Neimanis A. (eds.), *Thinking with Water*, McGill-Queen’s University Press, Montreal–Kingston–London–Ithaca 2013.
- Chesneau J., Maclellan N., *After Moruroa: France in the South Pacific*, Ocean Press, Melbourne–New York 1998.
- Crowell B., Turvold W., *Illegal, Unreported, and Unregulated Fishing and the Impacts on Maritime Security* [w:] A. Vuving (ed.), *Hindsight, Insight, Foresight: Thinking about Security in the Indo-Pacific*, Daniel K. Inouye Asia-Pacific Center for Security Studies 2020.
- Danielson B., Danielsson M.T., *Moruroa Notre Bombe Coloniale. Histoire de la colonisation nucléaire de la Polynésie française*, Éditions L’Harmattan, Paris 1993.
- de la Cadena M., *An Invitation to Live Together Making the “Complex We”*, „Environmental Humanities” 2019, vol. 11 (2).
- de la Cadena M., Blaser M., *A World of Many Worlds*, Duke University Press, Durham 2018.
- de la Cadena M., *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Duke University Press, Durham–London 2015.
- de la Cadena M., *Runa: Human but Not Only*, Talk for 2nd Riga International Biennial of Contemporary Art 2020, <https://www.rigabiennial.com/en/riboca-2/programme/event-human>.
- DeLoughrey E., *Island Studies and the US Militarism of the Pacific* [w:] A. Ginoza (ed.), *The Challenges of Island Studies*, Springer, Singapore 2020.
- Di Piazza A., Pearthree E., *A New Reading of Tupaia’s Chart*, „Journal of the Polynesian Society” 2007, vol. 116 (3).
- Dictionnaire Tahitien – Français. Fa’atoro Parau Tahiti – Farāni, Fare Vāna’a*, Académie Tahitienne, Pape’ete 1999.
- Eckstein L., Schwarz A., *The Making of Tupaia’s Map: A Story of the Extent and Mastery of Polynesian Navigation, Competing Systems of Wayfinding on James Cook’s Endeavour*,

- and the Invention of an Ingenious Cartographic System, „The Journal of Pacific History” 2019, vol. 54 (1).
- Finney B., *Renaissance* [w:] K.R. Howe (ed.), *Vaka Moana. Voyages of the Ancestor: The Discovery and Settlement of the Pacific*, David Bateman Ltd. & Auckland Museum, Auckland 2008.
- Finney B., *Sailing in the Wake of the Ancestors: Reviving Polynesian Voyaging*, Bishop Museum Press, Honolulu 2003.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, A. Tatkiewicz, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2005.
- Galison P., *Einstein's Clocks, Poincaré's Maps: Empires of Time*, W.W. Norton, New York 2003.
- Gilroy P., *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge 1993.
- Graffam G., *Beyond State Collapse: Rural History, Raised Fields, and Pastoralism in the South-Andes*, „American Anthropologist” 1992, vol. 94 (2).
- Hamilton J.M., Neimanis A., *Composting Feminisms and Environmental Humanities*, „Environmental Humanities” 2018, vol. 10 (2).
- Haraway D., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.
- Haraway D., *The Haraway Reader 1st Edition*, Routledge, New York 2004.
- Hastrup K., Hastrup F. (eds.), *Waterworlds: Anthropology in Fluid Environments*, Berghahn, New York–Oxford 2015.
- Hau'ofa E., *We Are the Ocean: Selected Works*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2008.
- Helmreich S., *Nature/Culture/Seawater*, „American Anthropologist” 2011, vol. 113 (1).
- Helmreich S., *Sounding the Limits of Life: Essays in the Anthropology of Biology and Beyond*, Princeton University Press, Princeton–Woodstock 2016.
- Henry T., *Ancient Tahiti: Based on Materials Recorded by J.M. Orsmond*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 48, Kraus Reprint Co., New York 1971.
- Holbraad M., *Ontography and Alterity: Defining Anthropological Truth*, „Social Analysis” 2009, vol. 53 (2).
- Holbraad M., Pedersen M.A., *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Ingersoll K.A., *Ways of Knowing: A Seascape Epistemology*, Duke University Press, Durham–London 2016.
- Ingold T., *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, London–New York 2011.
- Ingold T., *Splatać otwarty świat. Architektura, antropologia, design*, przeł. E. Klekot, D. Wąsik, Instytut Architektury, Kraków 2018.
- Ingold T., *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London–New York 2000.
- Islam S., *Confronting the Blue Revolution: Industrial Aquaculture and Sustainability in the Global South*, University of Toronto Press, Toronto 2014.
- Jackson J.M., *Declaration of Talking Twice: The Fazendeville Community of the Lower Ninth Ward*, „American Anthropologist” 2006, vol. 108 (4).
- Jue M., *Wild Blue Media: Thinking Through Seawater*, Duke University Press, Durham–London 2020.

- Kame'eleihewa L., *Native Land and Foreign Desire: Pehea Lā E Pono Ai?*, Bishop Museum Press, Honolulu 1992.
- Kohn E., *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California Press, Berkeley 2013.
- Latour B., *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. K. Abriszewski, A. Derra, Universitas, Kraków 2010.
- Lévi-Strauss C., *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Aletheia, Warszawa 2020.
- Lewis D., *We, the Navigators: The Ancient Art of Landfinding in the Pacific*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1994.
- Majbroda K., *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży*, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2019.
- Mentz S., *Shipwreck Modernity: Ecologies of Globalization, 1550–1719*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015.
- Mentz S., Smith J.L., *Learning an Inclusive Blue Humanities: Oceania and Academia through the Lens of Cinema*, „Humanities” 2020, vol. 9 (3), <https://www.mdpi.com/2076-0787/9/3/67>.
- Mentz S., *Toward a Blue Cultural Studies: The Sea, Maritime Culture, and Early Modern English Literature*, „Literature Compass” 2009, vol. 6 (5).
- Mithen S., *Thirst: Water and Power in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge 2012.
- Moore J.W., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso Books, London 2015.
- Moruroa Files*, Disclose 2021, <https://moruroa-files.org/>.
- Neimanis A., *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology*, Bloomsbury, London 2019.
- Neimanis A., *Hydrofeminism: Or, on Becoming a Body of Water* [w:] H. Gunkel, C. Nigianni, F. Söderbäck (eds.), *Undutiful Daughters: Mobilizing Future Concepts, Bodies and Subjectivities in Feminist Thought and Practice*, Palgrave Macmillan, New York 2012.
- Neimanis A., *Thinking with Water: An Aqueous Imaginary and an Epistemology of Unknowability*, talk at „Entanglements of New Materialisms”, Manuskript, Linköping, Sweden 2012.
- Neimanis A., *We Are All at Sea*, Talk for 2nd Riga International Biennial of Contemporary Art 2020, www.rigabiennial.com/en/riboca-2/programme/event-care-astrida-neimanis.
- Owczarska M., *Teoria rekonekcji. Ścieżki tahitańskiego aktywizmu*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2020.
- Pálson G., *Enskilment at Sea*, „Man” 1994, vol. 29 (2).
- Pálson G., *The Birth of the Aquarium: The Political Ecology of Icelandic Fishing* [w:] T. Gray (ed.), *The Politics of Fishing*, Macmillan, London 1998.
- Peña A., *Wade in the Water: Personal Reflection on a Storm, a People, and a National Park*, „American Anthropologist” 2006, vol. 108 (4).
- Peter G., *The Myth of the Dam*, „American Anthropologist” 1973, vol. 75 (1).
- Phelan J., *Seascapes: Tides of Thought and Being in Western Perceptions of the Sea* [w:] M. Mollona, E. Tarlo, F. Pine, O. Swift (eds.), *Goldsmiths Anthropology Research Papers*, Goldsmiths College, London 2007, http://research.gold.ac.uk/75/1/ANT-GARP14_GRO.pdf.
- Piketty T., *Kapitał w XXI w.*, przeł. A. Bilik, Krytyka Polityczna, Warszawa 2015.

- Poirine B., *Rent, Emigration and Unemployment in Small Islands: The MIRAB Model and the French Overseas Departments and Territories*, „World Development” 1994, vol. 22 (12).
- Rigo B., *Altérité polynésienne ou les métamorphoses de l'espace-temps*, CNRS Éditions, Paris 2004.
- Salleh A., *Rethinking Climate Politics in the Vernacular*, „Arena Magazine: Critical Thinking and Ideas for Change” 2018, vol. 155.
- Schmidt J.J., *Water: Abundance, Scarcity, and Security in the Age of Human*, New York University Press, New York 2017.
- Steinberg P., Peters K., *Wet Ontologies, Fluid Spaces: Giving Depth to Volume Through Oceanic Thinking*, „Environment and Planning D: Society and Space” 2015, vol. 33 (2).
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.
- Strang V., *Common Senses: Water, Sensory Experience and the Generation of Meaning*, „Journal of Material Culture” 2005, vol. 10 (1).
- Strang V., *Water: Nature and Culture*, Reaktion Books, London 2015.
- Te Punga Somerville A., *Where Oceans Come From*, „Comparative Literature” 2017, vol. 69.
- Teaiwa T.K., *Bikinis and Other S/pacific N/oceans*, „The Contemporary Pacific” 1994, vol. 6 (1).
- Viveiros de Castro E., *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Hau Books, Chicago 2015.
- Willerslev R., *Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 2004, vol. 10 (3).

Filmografia:

- Seaspiracy*, Tabrizi A., Netflix, 2021.
- Ekowerwa*, cyklu spotkań online Ex-centrum NR 3, rozmowa z Edwinem Bendykem i Ewą Bińczyk, organizacja Fundacja Olgi Tokarczuk, Wrocławski Dom Literatury, tygodnik Polityka 2021, <https://youtu.be/YT6ZJvIBxkE>.