

JEST WIELE GATUNKÓW OSTOI. WYWIAD Z SOPHIE CHAO

Sophie Chao – profesorka antropologii na Uniwersytecie w Sydney. Autorka książek *In the Shadow of the Palms: More-Than-Human Becomings in West Papua* (2022) oraz *Land of Famished Beings: West Papuan Theories of Hunger* (2025). Współredaktorka tomów zbiorowych *The Promise of Multispecies Justice* (2022) oraz *Beyond Bios: The Life of Matter and the Matter of Life* (2026).

Agata Kowalewska – adiunktka w Katedrze Performatyki UJ. Filozofka i artystka z wykształcenia, prowadzi transdyscyplinarne badania nad przestrzeniami konfliktu między ludźmi i nie-ludźmi oraz kulturami zwierząt¹.

*

Agata Kowalewska: Przede wszystkim bardzo dziękuję, że poświęciłaś czas, aby podzielić się swoimi przemyśleniami na temat złożonych i często trudnych kwestii tego, czym mogą być ostoje w czasach polikryzysu: jak i z kim można je tworzyć – choćby na chwilę – i co prowadzi do ich rozpadu. Zanim przejdziemy do tego tematu, zacznę od szerszego pytania o bezpieczeństwo. Czym według ciebie jest bezpieczna wspólnota? Czy bezpieczeństwo może być opresyjne? Jak odpowiedziałabyś na te pytania w kontekście twojej pracy z zamieszkującymi Papuę Zachodnią wspólnotami Marind, ich splątanych relacji z innymi gatunkami i istotami duchowymi? Czy bezpieczeństwo jest w ogóle adekwatną kategorią do opisu ich świata?

Sophie Chao: Dziękuję za zaproszenie do rozmowy i refleksji nad tymi istotnymi pytaniami etycznymi, epistemologicznymi i ontologicznymi. Słuchając cię, uderzyło mnie, że uznajemy, iż istnieje jakiś organiczny wręcz związek między ideą ostoji czy azyłu a doświadczeniem bycia, życia, stawania się, a może nawet umierania w rozmaicie definiowanej bezpiecznej „wspólnocie”. Aby określić, czym taka wspólnota może być w okupowanej przez Indonezję Papui Zachodniej, gdzie prowadzę badania,

¹ Badania Agaty Kowalewskiej są finansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki w ramach grantu Sonata 8, nr 2024/52/C/HS2/00365.

muszę najpierw odwołać się do szerszego geopolitycznego kontekstu. Region ten został zasiedlony przez kolonizatorów ponad pięćdziesiąt lat temu. A słów takich jak „bezpieczeństwo” czy „ochrona” najczęściej używają nie mieszkające tam społeczności rdzenne, lecz uznawany przez nie za okupacyjny rząd indonezyjski. Pojęcia te służą władzom jako uzasadnienie dla konieczności przekształcenia tamtejszych „dzikich i niebezpiecznych” lasów deszczowych w „ujarzmione i zdyscyplinowane” plantacje. Legitymizują również przymusową przemianę rzekomo „dzikich, okrutnych i prymitywnych” społeczności indygennych w „kulturalnych, cywilizowanych obywateli nowoczesnego państwa narodowego”. W imię bezpieczeństwa i ochrony lokalnego środowiska indonezyjskim i międzynarodowym naukowcom (w tym mnie) rutynowo odmawia się również zgody na badania terenowe w regionie. Ich wnioski (o ile w ogóle zostają złożone) są odrzucane pod pretekstem, że prowadzenie badań w tej części Indonezji może zagrażać im samym. To, kto może posługiwać się dyskursem bezpieczeństwa, okazuje się tu silnie uwikłane politycznie. Podobnie jak to, które miejsca, ludności i społeczności uznaje się za bezpieczne lub nie. Dyskurs ten można dowolnie instrumentalizować, by uzasadniać i wspierać logikę kolonializmu osiedleńczego czy politykę rządu lub międzynarodowych korporacji. Odpowiadając na twoje pytanie, mam ten geopolityczny kontekst z tyłu głowy.

Jeśli chodzi o Marind, bezpieczna wspólnota jest dla nich nierozzerwalnie związana z bezpiecznym środowiskiem. Mówimy bowiem o świecie, w którym natura jest społeczeństwem. Elementy środowiska mają swoje własne modusy społecznego istnienia, sprawczości i zdolności do nawiązywania relacji z innymi, które mniej lub bardziej sprzyjają rozwojowi życia. Dlatego wciąż zastanawiam się: czy członkowie tej społeczności określiliby lasy, w których mieszkają, jako bezpieczne? Czy uznaliby las za środowisko sprawiedliwe społecznie?

Nie wydaje mi się, by w ogóle w ten sposób artykułowali swoje rozumienie tej przestrzeni. Dla wielu moich rozmówców o wiele ważniejsze jest budowanie i podtrzymywanie społeczności ufundowanej nie tyle na antropocentrycznym pojęciu bezpieczeństwa, co na etyce wzajemnej wymiany. Mam przez to na myśli relację dawania i przyjmowania, w której to niekoniecznie ludzie są tymi, którzy biorą, a nie-ludzie tymi, którzy dają. Bycie w lesie oznacza poddanie się swego rodzaju współdzielonej kruchości (*distributed vulnerability*). Cieleśnej, emocjonalnej podatności na kontakt z wielościami istot, ciał, form skóry i wilgotności, które nadają lasowi żywotność jako świadomemu ekosystemowi (*sentient ecology*)². Wymaga to odwagi i chęci otwarcia się na cykle wymiany oraz relacje dawania i przyjmowania, których wynik nie jest z góry znany i nie musi być bezpieczny. Jednocześnie rozpoznanie, które związki międzygatunkowe są bezpieczne, wymaga znajomości rozległej i niezwykle skomplikowanej wiedzy, legend, opowieści, filozofii i sposobów postępowania,

² S. Chao, *Skinship, Scarship: Multispecies Vulnerabilities and the Violence of Plantation Capitalism* [w:] D. Kulick, M. Naepels (red.), *Analytics of Vulnerability*, School of Advanced Research Press, Santa Fe (w przygotowaniu).

przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Pozwalają one określić, które rzeki można przekroczyć o danej porze roku, które grzyby mogą zbierać konkretni członkowie wspólnoty albo jakie jedzenie bądź drobne usługi należy ofiarować zabijanym kazu-
arom w zamian za ich życie. To właśnie głęboko ucieleśniona i międzypokoleniowa wiedza ancestralna sprawia, że środowisko nie tylko staje się bezpieczniejsze dla tych, którzy je zamieszkują, korzystają z jego dobrodziejstw, lecz także umożliwia im powrót po śmierci w takiej czy innej formie.

Gdy Marind opowiadają o tym, co dla nich znaczy wspólnota oparta na wzajemności i wymianie, oprócz relacji międzygatunkowych, podkreślają znaczenie związków duchowych. Las jest bowiem środowiskiem jednocześnie więcej-niż-naturalnym i więcej-niż-sekularnym. Jego istnienie zapewniają duchy i przodkowie, przyjmujący zarówno materialne, jak i niematerialne formy. Aby zrozumieć ich potrzeby, dostrzec obecność, usłyszeć prośby i odpowiedzieć na nie, również potrzebna jest umiejętność odczytywania krajobrazu. Nie chodzi tylko o jego fizyczne aspekty, lecz także o jego energie i atmosfery (które Marind określają mianem nastroju lasu). Pozwalają one wyczuwać obecność nieuchwytnych, lecz istotnych sił ancestralnych. O ile zasady międzygatunkowego współżycia i wzajemnego szacunku będą przestrzegane, siły te mogą sprawić, że środowisko stanie się bezpieczne. W przeciwnym razie wymierzą karę tym ludziom, którzy nie będą chronić środowiska i podtrzymujących je metabolicznych łańcuchów dawania i przyjmowania.

Życie w bezpiecznej wspólnocie (albo raczej bezpieczne życie we wspólnocie) pociąga za sobą świadomość zobowiązań wobec konkretnych przodków, znajomość protokołów zachowań, których trzeba przestrzegać, i praktyk, które należy podtrzymywać. To one decydują, jaką przodkinią staniesz się w przyszłości. Mam na myśli to, w jaki sposób będą cię postrzegać nie tylko przyszłe pokolenia, zarówno ludzi i nie-ludzi, lecz także ci, którzy byli tu przed tobą. Ten sposób myślenia o bezpieczeństwie i relacyjności jako czymś międzypokoleniowym wykracza poza zachodnie rozumienie czasu. A to, co nie-sekularne czy duchowe, niewiele różni się tu od tego, co naturalne i społeczne.

Posługując się określeniami „więcej-niż-sekularne” czy „naturalne”, próbuję wykroczyć poza zachodnie dystynkcje pojęciowe, całkowicie obce Marind i ich sposobom myślenia o sprawczym czy ożywionym ekosystemie. Kluczowe jest dla nich, jak mi się zdaje, że bezpieczeństwo wynika z gotowości poddania się działaniu innych. Tych, o których mowa w przekazach kulturowych, tradycjach i opowieściach. Nawet kiedy ich statusu ontologicznego nie da się nigdy w pełni poznać. Akceptacja dla kruchości oznacza również pogodzenie się z tą niepoznawalnością. W związku z tym bezpieczeństwo to dla Marind nieustanna praca. Podobnie jak stawanie się człowiekiem nie posiada ono skończonej formy. Jak mawiają osoby, z którymi rozmawiam, stajemy się ludźmi poprzez rozmaite relacje, które nawiązujemy z innymi, i spotkania, nadające kształt naszym światom życia. Stawanie się to wiecznie niedokończone zadanie, ciągły dynamiczny proces, obejmujący różne rodzaje ciał, bytów i materialności. Takie procesualne podejście do człowieczeństwa jako

czegoś otwartego i nieskończonego również wymaga swego rodzaju podatności na zranienie, akceptacji dla faktu, że nic nie jest ostateczne. Inaczej mówiąc, wcielanie w życie zasad zapewniających bezpieczeństwo i dbanie o nie to swoisty *work in progress*, na którego przebieg i wynik wpływają zarówno ludzkie, jak i więcej-niż-ludzkie sprawczości.

Agata: Wróćmy jeszcze do tego, co mówiłaś na początku o bezpiecznym umieraniu. Czy to znaczy, że w procesach tworzenia i niszczenia światów, o których opowiadałaś, największym zagrożeniem dla Marind nie jest śmierć, lecz odcięcie od tych wszystkich więcej-niż-biologicznych relacji?

Sophie: Dokładnie tak. Porządek społeczno-ekologiczny, który przyniósł kolonializm osiedleńczy wraz z monokulturowymi plantacjami, nie pozwala ludziom umrzeć w pokoju. Tak określają to osoby, z którymi pracuję. Możliwość dobrej śmierci jest istotnym przedmiotem żałoby w obliczu antropogenicznych zmian środowiska. Jakiś czas temu opisywałam historię pary, których syn, Petrus, zmarł na dyzenterię w wyniku zatrucia pokarmowego³. Chorobę wywołały pestycydy w rzece, z której pili i w której się kąpali członkowie całej wspólnoty. Chłopca nie można było pochować w miejscu, gdzie spoczywają przodkowie jego klanu, gdyż znajduje się ono na terenie prywatnej plantacji palm olejowych. Zarządzająca nią korporacja odmówiła pochówku, powołując się na konieczność ochrony zdrowia i dobrostanu roślin. Rodzina poprosiła więc o zgodę na pogrzeb w rezerwacie, który ta korporacja utworzyła, by zminimalizować szkodliwy wpływ swoich działań na środowisko. Ta prośba również została odrzucona, tym razem z uwagi na ochronę bioróżnorodności. Ostatecznie dziecko pochowano przy autostradzie przecinającej dwie wioski Marind, która, podobnie jak plantacje palm olejowych, powstała, by rozwijać regionalne relacje handlowe i wspierać tereny wiejskie w Papui Zachodniej. Moi rozmówcy wielokrotnie opowiadali o powracających snach, w których przejeżdżające ciężarówki pełne owoców palmy rozjeżdżają ciało Petrusa. Nie mógł zaznać spokoju po śmierci, gdyż jego ciało nie spoczywało w ziemi, z którą był związany, i nie nawiązywało relacji z organizmami, z którymi wcześniej żył.

Mamy tu do czynienia z nawiedzającą śmiercią, czy – precyzyjniej rzecz ujmując – tym, co Deborah Bird Rose nazwała podwójną śmiercią⁴, która nie prowadzi z powrotem do form życia i witalności. Jest to forma przemocy ontologicznej, która wykracza poza zachodni podział na świat żywych i umarłych. Ten rodzaj nawiedzenia powołuje do istnienia istoty, które wielu Marind nazywa błędzącymi duchami, które nie bardzo wiedzą, gdzie i kim teraz są. Pozostają więc niesamowitymi

³ S. Chao, *The Truth about 'Sustainable Palm Oil'*, „SAPIENS”, 13.06.2019, <https://www.sapiens.org/culture/palm-oil-sustainable/> (dostęp: 16.02.2026).

⁴ D. Bird Rose, *Double Death*, The Multispecies Salon, <https://www.multispecies-salon.org/double-death/> (dostęp: 16.02.2026).

i nieprzejrzyistymi bytami liminalnymi⁵. Krajobraz jest nawiedzany przez istoty uwięzione między życiem i śmiercią, lasem deszczowym i plantacją, kulturą Marind i indonezyjską geopolityką. Możliwość bezpiecznego umierania stała się dziś zatem swego rodzaju przywilejem. Dotyczy to zarówno ludzi, jak i nie-ludzi. Marind oplakują bowiem również śmierć roślin i zwierząt, które zginęły w wyniku powstania plantacji. Wykorzystują do tego pieśni, praktyki tkackie czy przesadzanie roślin⁶. To nowe rytuały, których nie praktykowano w przeszłości, gdyż wtedy – jak Marind przekonują w rozmowach ze mną – śmierć roślin czy zwierząt miała i powód, i cel. Za każdą śmiercią szła ofiara, dar albo odpowiedni rytuał. Tymczasem śmierć nawiedzająca dziś rubieże papuaskich plantacji jest zbędna. W technokapitalistycznej logice całkowicie znika i nikt się nią nie przejmuje. Taka śmierć, powtarzająca się raz za razem, ma miejsce tam, gdzie nikt jej tak naprawdę nie widzi. Dla Marind ta śmierć ma jednak znaczenie. Choć żałoba po niej nie pozwala zadośćuczynić zmarłym, daje przynajmniej szansę na stanięcie w obliczu potężnej wagi, jaką ma zniknięcie każdego pojedynczego, szczególnego organizmu z większego łańcucha życia i umierania z innymi.

Agata: Mówisz o głębokim dostrajaniu się do różnego rodzaju istnień i relacji, które ze sobą nawiązują. Wiąże się to z kwestią, która nie daje mi spokoju od naszego pierwszego spotkania, gdy przeczytałam twoją książkę *In the Shadow of the Palms*. Mam na myśli ogromną wagę, którą Marind przykładają do życia palmy olejowej, i ich odmowę pozostania obojętnymi względem tego, że to również jest żywa istota. Może stanowić zagrożenie, może być niezrozumiała, ale nie można pozostać wobec niej obojętnym. Biorąc pod uwagę tę radykalną otwartość Marind na życie, moje następne pytanie brzmi: kto znajduje się za murem ostoi i jak możemy o nich myśleć? I zdaję sobie sprawę, że w tym rozumieniu ostoi, o którym mówisz, nie ma sztywnych granic, może powinnam więc zapytać o to, kto jest poza wspólnotą, poza ostoją i jak możemy o nich myśleć i budować z nimi relacje? Tworzenie ostoi zawsze wiąże się z jakąś formą wykluczenia. Jednak ten rodzaj relacyjności i tworzenia relacji, o którym piszesz, zdaje się zawierać w sobie uważność na tych, którzy znajdują się poza najbliższym kręgiem.

Sophie: To bardzo ciekawe pytanie. Pokazuje bowiem, że granice ostoi są nie tylko fizyczne, infrastrukturalne czy geograficzne. Mogą być też epistemologiczne, afektywne i etyczne. Masz całkowitą rację. Tworzenie ostoi i zamieszkiwanie ich zawsze wymaga określonych form wykluczenia tych, którzy tu nie pasują. Stoi za tym oczywiście szersze pytanie o to, kto ma prawo dokonywać tego wykluczenia. Kiedy uwięzienie jednych staje się sposobem na budowanie ostoi, zapewniających wolność

⁵ S. Chao, *Spaces and Subjects of Rupture on the Papuan Oil Palm Frontier*, „Antipode Online” 2023, https://antipodeonline.org/wp-content/uploads/2023/12/1_Chao.pdf (dostęp: 16.02.2026).

⁶ S. Chao, *Multispecies Mourning: Grieving as Resistance on the West Papuan Plantation Frontier*, „Cultural Studies” 2022, nr 37 (4), s. 553–579.

innym? Przykład palm olejowych dostarcza tu fascynującego wglądu. Introdukowane w Papui Zachodniej jako rośliny uprawne, rozprzestrzeniają się tam na masową skalę wraz z przemysłowymi plantacjami. Cechują się tym, co nazywam „zróznicowaną ontologią” (*dispersed ontology*)⁷. Z jednej strony Marind ich nie cierpią i się ich boją. Uważają je bowiem za żarłoczne, chciwe i drapieżne istoty, które nie potrafią dzielić z innymi czasu i przestrzeni.

Z drugiej strony palmy olejowe wzbudzają u moich rozmówców i rozmówczyń litość. Ludzie poddają je bowiem rozmaitym manipulacjom, technologicznym czy biologicznym, a duch kapitalizmu pochłania ich żywotność. Co więcej, wielu Marind podchodzi do palm z ciekawością czy wręcz fascynacją, chcą wiedzieć, skąd palma przybyła i czy wszędzie tam, gdzie rośnie, nawiązuje z ludźmi i nie-ludźmi relacje głęboko naznaczone przemocą. Opowieści moich współpracowników nieustannie krążyły między tak zróznicowanymi sposobami postrzegania tych roślin. Palmy stawały się w nich swego rodzaju istotami zmiennokształtnymi, co pociąga za sobą szereg istotnych kwestii. Nie są one gatunkiem rodzimym, więc nie mieszczą się w onto-epistemologiach marindzkiego ekosystemu leśnego. A więc w sensie klasyfikacji i taksonomii są one materią nie na miejscu w światach życia i kosmologiach Marind. Podobnie jak inni aktorzy społeczni i instytucje, uznawani za sojuszników palm olejowych: państwo indonezyjskie, międzynarodowe korporacje, niektóre ekologiczne NGOsy, inne gatunki inwazyjne i tak dalej.

W ostatnim czasie coraz więcej uwagi poświęcam refleksji nad pozycją, jaką zajmuje antropolożka, czy to wewnątrz, czy to poza granicami ostoi. Oczywiście istoty spoza ostoi, ludzkie i nie-ludzkie, same również tworzą swoje ostoje. Są nimi lasy deszczowe czy gaje sagowców (palm sago), szczególnie wysoko cenione przez Marind jako ostoja dla duchów i wielu gatunków fauny i flory. Zwłaszcza te drugie pokazują, że żadna ostoja nie jest wolna od obecności obcych czy represyjnych sił, które ją zanieczyszczają i infekują. Wystarczy zwrócić uwagę na przepływające przez gaje sagowców szlaki wodne. Nie ma rzeki płynącej przez gaj, w której nie znajdowałyby się zanieczyszczenia i toksyny pochodzące z plantacji, które następnie przenikają do drzew. Które następnie trafiają do ciał tych, którzy je ścinają, i tych, którzy jedzą ich mięsz. Ci z kolei przekazują je swoim dzieciom i wnukom. Zmierzam do tego, że mamy tu do czynienia z wieloma bytami, które choć pozostają poza obrębem ostoi, zawsze są już w nich obecne, mniej lub bardziej potajemne, nieoczywiste czy uspio-
ne. Innymi słowy, żadna ostoja nie jest czysta.

Prawdziwe wyzwanie nie polega więc na tym, by oddzielać tych, którzy mogą zamieszkiwać ostoje, i tych, którzy nie mają do tego prawa. Stawką jest wypracowanie bardziej pokojowych sposobów wspólnego zamieszkiwania ostoi. Wróćmy na chwilę do palm olejowych. Marind wprost stwierdzają, że nie należą do rodziny – nie są z nimi spokrewnione. Nie wykluczają jednak, że być może kiedyś się z nimi

⁷ S. Chao, *In the Shadow of the Palm: Dispersed Ontologies among Marind, West Papua*, „Cultural Anthropology” 2018, nr 33 (4), s. 621–649.

zaprzyjaźnią. To z kolei będzie zależeć od tego, czy rośliny nauczą się współdzielić czas, przestrzeń i ziemię z nimi i ich więcej-niż-ludzkimi krewnymi. Nie chodzi tu o to, że Marind lepiej poznają praktyki życiowe palm olejowych. Muszą one nawiązać z nimi relację dawania i przyjmowania, o której wspomniałam na początku. Oczywiście pozostaje kwestia, czy rośliny mogą to zrobić w warunkach systemu monokulturowych plantacji, który narzuca im poważne ograniczenia. Marind wciąż pozostawiają tę kwestię otwartą. Jak stworzyć relacje pokrewieństwa (*kin*) z rośliną inwazyjną? Z jednej strony niszczy ona przecież ostoję Marind, z drugiej jednak współistnienie z nią jest konieczne dla funkcjonowania całego ekosystemu. To pytanie spowija szarość. Tak mówią o tym Marind, używając indonezyjskiego określenia *abu-abu*. Można je przetłumaczyć zarówno dosłownie, jako kolor szary, ale również jako coś niepewnego, nieprzejrzystego czy mętnego. Taka szarość towarzyszy też pytaniom o to, czym jest ostoja i dla kogo. Kto może w niej przebywać, a kogo trzeba wykluczyć? I co zrobić z istotami naruszającymi jej granice, które w innych okolicznościach mogłyby stać się sojusznikami, a nie wrogami zamieszkujących ją bytów?

Agata: To, o czym mówisz, pokazuje, że musimy wciąż dostrzegać napięcie między tym, co w środku, i tym, co na zewnątrz ostoi, między krewnymi i wrogami, skrzywdzonymi i krzywdzącymi, nie tracąc z oczu skomplikowania świata i nie spłaszczając go. W posłowie do książki *The Promise of Multispecies Justice*⁸, którą redagowałaś z Karin Bolender i Ebenem Kirkseyem, piszecie o miejscach ucieczki i ostojach dla nieoczekiwanych krewnych (*oddkin*). Podoba mi się zwłaszcza to ostatnie określenie. Takie ostoje mogą być również epistemologiczne, symboliczne czy konceptualne. Czy mogłabyś nieco więcej powiedzieć o tym, czym mogą być symboliczne ostoje w międzygatunkowym, więcej-niż-biologicznym świecie?

Sophie: Cieszę się, że nawiązujesz do tej książki. Pożyczyliśmy termin „nieoczekiwane krewne”⁹ od Donny Haraway, by rozszerzyć tradycyjne rozumienie pokrewieństwa, tak by zawarło w sobie zaskakujące ludzkie i nie-ludzkie relacje, zarówno z ludźmi, jak i zwierzętami, roślinami i żywiołami. Zaznaczam, że większość krytycznych i twórczych uwag w posłowie pochodzi od Karin Bolender. Ta niesamowita badaczka i praktykująca artystka wniosła do naszego projektu radykalne myślenie oraz zestaw eksperymentalnych i skomplikowanych etycznie pytań i stanowisk. Jak mi się wydaje, są one kluczowe dla osiągnięcia celu naszej książki, czyli rozszerzenia pojęcia sprawiedliwości na nie-ludzkie istoty.

Jak słusznie zauważyłaś, posłowie w dużej mierze dotyczy kwestii języka, kluczowej dla zrozumienia roli symboli i symboliki, o które pytasz. Zastanawialiśmy się nad problemami w opisywaniu i przekazywaniu wiedzy o terenach i teksturach

⁸ S. Chao, K. Bolender, E. Kirksey (red.), *The Promise of Multispecies Justice*, with M.L. Clark, R. Govindrajana, Z. Ihar et al., Duke University Press, Durham 2022.

⁹ D. Haraway, *Making Oddkin: Story Telling for Earthly Survival*, Yale University, YouTube, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=z-iEnSztKu8> (dostęp: 12.02.2026).

relacji międzygatunkowych w ich różnych formach, przemocowych i życiodajnych, kruchych i rezylientnych, kulturowych lub zupełnie przeciwnie. Jako artystka wizualna Karin zaproponowała, by uciec od języka prawa i jego jurysdykcji, poszukując nowych przestrzeni dla interdyscyplinarnej symbiozy, gdzie można odkryć odmienne typy relacji i sposoby myślenia o więcej-niż-ludzkiem świecie. Przykładem takiej relacji jest przywoływana przez nas w posłowie spekulatywna rozmowa z Andym, słuzowcem, którego pytaliśmy nie tylko o to, jak według niego wygląda sprawiedliwość międzygatunkowa, lecz także jaka jest w dotyku, jaki ma zapach i jak smakuje. Osoby czytające naszą książkę wiedzą, że jego odpowiedzi były interesujące, acz enigmatyczne. A my oczywiście przefiltrowaliśmy je przez nasze ludzkie sposoby rozumienia i postrzegania świata. Wydaje mi się, że częściową odpowiedzią na twoje pytanie o ostoje symboliczne jest poszukiwanie ścieżek ucieczki przed językiem jako domyślną domeną tego, co stałe, określone i dające wszechwiedzę. Jedną z nich jest eksperymentowanie z pozajęzykowymi trybami opowiadania o sprawiedliwości i niesprawiedliwości międzygatunkowej. Wspólnie wyobrażając sobie na nowo relacje między językiem i sprawiedliwością, odwoływaliśmy się oczywiście do długiej tradycji myślenia o ucieczce, między innymi w krytycznych studiach nad rasą, w studiach queerowych czy latynoamerykańskich. Co w momencie, gdy okazuje się, że najważniejszymi czy najbardziej pożądanymi narzędziami przeciwdziałania strukturom władzy i niesprawiedliwości nie są walka, protest i aktywizm, lecz ucieczka do rezerwatu czy ostoi, gdzie można znaleźć rozmaicie rozumiane towarzystwo i ukojenie?

Jak trafnie zauważyłaś, przestrzenie ucieczki, o których myśleliśmy, są zarówno materialne, jak i konceptualne czy symboliczne. Autorka jednego z rozdziałów, Elizabeth Lara, przygląda się na przykład więziennym ogródkom w Stanach Zjednoczonych jako ostojom. Uprawiają je (przede wszystkim afroamerykańscy) więźniowie, dbają o nie, cenią i doglądają, mimo że sami zamieszkują i są – dosłownie – skazani na kolonialne i urasawiające topografie karceralne¹⁰. Lara dowodzi jednak, że więzienny ogródek sprzyja niektórym formom międzygatunkowej relacyjności, dając im nadzieję na rozwój i wzrost w miejscu zdawałoby się najbardziej niesprzyjającym międzygatunkowym schronieniom. Autorka innego rozdziału przygląda się postindustrialnym nieużytkom w Azerbejdżanie, w których zdziczałe psy i niesforne chwasty zawierają rozmaite alianse z grupami marginalizowanych ludzi, knując, jak stworzyć alternatywne scenariusze wspólnych przyszłości, na obrzeżach, czy w cieniu, projektów kapitalistycznej nowoczesności¹¹.

Myślę, że takie miejsca, tematy i wyobrażenia na temat ostoi pozwalają dostrzec związki sprawiedliwości i relacji międzygatunkowych w prozaicznych kontekstach dnia codziennego. To kolejny sposób na odejście od sprawiedliwości pisanej wielką

¹⁰ E. Lara, *Prison Gardens and Growing Abolition* [w:] S. Chao, K. Bolender, E. Kirksey (red.), *The Promise of Multispecies Justice*, Duke University Press, Durham 2022.

¹¹ Z. Ihar, *Multispecies Mediations in a Post-Extractive Zone* [w:] S. Chao, K. Bolender, E. Kirksey (red.), *The Promise of Multispecies Justice*, Duke University Press, Durham 2022.

literą, ściśle związanej z dyskursem prawa, w stronę drobnych sprawiedliwości. Często niedoceniane i niedostrzegane, takie rzeczy mają ogromne znaczenie jako formy troski, formy budowania sojuszy czy dostrzegania i otwierania się na kruchość.

W kontekście ostoi i miejsc ucieczki wszystkim osobom współtworzącym nasz tom towarzyszyło oczywiście jedno pytanie: co w momencie, gdy ostoja się wyczerpuje? Gdzie je wtedy znajdziemy? Kto podtrzymuje i wspiera ich istnienie? Kto jest w nich suwerenem? Czy istnieją ostoje bez suwerena: fundamentalnie suwerenne, lecz pozbawione tradycyjnych struktur władzy i hierarchii? Tych, które najczęściej prowadzą do właśnie takich rodzajów niesprawiedliwości i nierównowagi, które leżą u podstaw niesprawiedliwości międzygatunkowej, antropocentryzmu i innych niebezpiecznych fikcji. Nie mam dobrej odpowiedzi na pytanie o to, jaka jest relacja między suwerennością i zdolnością do ucieczki. Myślę, że musimy dalej jej poszukiwać, nieustannie poddając refleksji to, kto może uciec, dokąd i z kim, oraz z kim chcemy poszukiwać ostoi i je pielęgnować, zarówno w ludzkim, jak i innym-niż-ludzki sensie.

Agata: Gdy mówisz o wyczerpywaniu się ostoi, przychodzi mi na myśl język używany w szeroko pojętej humanistyce środowiskowej. Istotna część tej dziedziny badawczej charakteryzuje się zaangażowaniem w działania na rzecz sprawiedliwości międzygatunkowej. W tym celu nieustannie wymyślane są nowe, lepsze słowa, po wyczerpaniu poprzednich, które okazały się zatrutymi ostojami. Łącząc to z problematyką ostoi epistemicznych: czy to oznacza, że ostoje z natury rzeczy muszą być tymczasowe, wyczerpywać się?

Sophie: To naprawdę świetne pytanie. Tak się złożyło, że niedawno przeprowadziłam wywiad na temat języka i sprawiedliwości międzygatunkowej z Alejandro Ponce de Leónem, genialnym kolumbijskim redaktorem, artystą i doktorantem w dziedzinie kulturoznawstwa na Uniwersytecie Kalifornijskim w Davis. Rozmawialiśmy o sprawiedliwości międzygatunkowej w kontekście melanezyjskim i – w jego badaniach – latynoamerykańskim¹². Poruszyliśmy również właśnie temat ograniczeń języka w kontekście sprawiedliwości.

Myślę, że wiele z tych terminów i pojęć, czy raczej przypisywanych im znaczeń i sposobów użycia, charakteryzuje przemijalność. Czasami też używa się ich w różnych kontekstach na określenie innych zjawisk, kiedy indziej zyskują nowe znaczenia lub są przechwytywane. Podobne dyskusje toczą się wokół terminów „międzygatunkowy”¹³, „wiecej-niż-ludzki”, „inny-niż-ludzki”, „nieludzki” i tak da-

¹² S. Chao, A. Ponce de León, *¿Alcanza el Lenguaje para Hacer Justicias?*, „Revista Anfibia”, 11.06.2024, <https://www.revistaanfibia.com/alcanza-el-lenguaje-ambiental-para-hacer-justicias/> (dostęp: 12.02.2026).

¹³ Przykładem trudności terminologicznych może być również to, że „międzygatunkowy” tłumaczmy w tekście z ang. *multispecies*. Mimo że *multispecies* bliżej zdawałoby się do „wielogatunkowego”, to w polskim dyskursie przyjmuje się raczej „międzygatunkowy”, jako zawierający już w sobie

lej czy wokół „antropocenu”, „plantajocenu”, „kapitalocenu” i innych (przegląd tych różnic można znaleźć m.in. w rozmowie Price i Chao¹⁴ oraz w artykule Chao¹⁵). Debata terminologiczna jest interesująca – ale tylko do pewnego stopnia. Aby zdecydować, które pojęcia mają dla mnie znaczenie, jako antropolożka najpierw szukam ostoi w językach i epistemologiach tych, którzy sprawiają, że moje badania są możliwe i mają sens. Mam tu na myśli wspomniane już społeczności Marind, od których miałam wielki przywilej uczyć się i z którymi mogłam wspólnie myśleć przez ostatnią dekadę. Szukam ostoi w ich języku. Szukam ostoi w ich ucieleśnionych praktykach. Szukam ostoi w ich teoriach, ujęciach i krytykach teorii przez wielkie T, nazwijmy to teorii naukowej. Tak naprawdę bardzo rzadko muszę tworzyć (nowe) pojęcie, aby opisać coś, na co Marind mają już słowo – a jeśli nie jest to pojedyncze słowo, to splot sposobów działania i budowania relacji, które zasługują na pełne rozwinięcie w tekście.

Rozpoczynanie refleksji nad pojęciami od kategorii generowanych i dyskutowanych przez ludzi w terenie, w dialogu z istotami innymi-niż-ludzkie, w których pojęcia te są zakorzenione i przez które są kształtowane, to również postawa etyczna i polityczna. Myślę, że dla badaczek i badaczy na wczesnym etapie kariery taka postawa może również stanowić rodzaj ostoi w momencie, gdy zaczynają się gubić lub odrywać od empirii w zderzeniu z przestrzenią abstrakcyjnych dyskursów i rozważań pojęciowych. Uważam, że ta przestrzeń ma ogromne znaczenie i czerpię radość z zagłębiania się w nią. Ostatecznie jednak tym, co przywraca mnie do pionu i pozwala znaleźć grunt, jest zawsze powrót do ostoi rzeczywistości, tak jak są one przeżywane, opisywane, konceptualizowane, krytykowane i dyskutowane przez tych, którzy najgłębiej i najbardziej bezpośrednio doświadczają międzygatunkowej niesprawiedliwości i przemocy.

Agata: Pozostając przy nietrywialnych kategoriach: w twojej pierwszej książce znajduje się jeszcze jedna historia, która ze mną została, historia Rubena, „plastikowego kazuar”. Ruben nie był udomowiony ani dziki. Żył wśród ludzi, którzy na różne sposoby otaczali go opieką i karmili, choć sami mieli niewiele jedzenia. W pewnym sensie wracamy do kwestii niezgody na obojętność wobec życia, nawet jeśli jest ono nieco podejrzane lub trudne do zrozumienia. Dla mnie jest to opowieść o nieostrych granicach społeczności, o outsiderach-insiderach, którzy nie stanowią co prawda bezpośredniego zagrożenia dla jej żywotności, jak palma olejowa, a jednak nie do końca do

krytyczne podejście do samego terminu „gatunek”, obecne w anglojęzycznym dyskursie w terminie *multispecies* (przyp. tłum.).

¹⁴ C. Price, S. Chao, *Multispecies, More-than-Human, Non-Human, Other-than-Human: Reimagining Idioms of Animacy in an Age of Planetary Unmaking*, „Exchanges: The Interdisciplinary Research Journal” 2023, nr 10 (2), s. 177–193.

¹⁵ S. Chao, *Beyond the Anthropocene: We Must Rethink Our Epoch*, „IAI News”, The Institute of Art and Ideas, 8.04.2024, https://iai.tv/articles/beyond-the-anthropocene-we-must-rethink-our-epoch-auid-2803?_auid=2020 (dostęp: 16.02.2026).

tej społeczności należą. Wydaje się, że porowate granice wzmocniają ostoje, jednak z drugiej strony porowatość i przepuszczalność w praktyce potrafią sprawiać problemy.

Sophie: To był jeden z najtrudniejszych do napisania rozdziałów tej książki. Opowiada historię młodego kazuara, którego las i dom zostały spalone, by zrobić miejsce dla palm olejowych. Ruben trafił do jednej z wiosek Marind, gdzie pracowałam, w poszukiwaniu schronienia i pożywienia. Jak powiedziałaś, został przyjęty i otoczony opieką, ale z dużą niepewnością i bez przekonania. Wynikało to z przeświadczenia, że istota ta powinna być dzika i żyć ze swoimi pobratymcami. Tymczasem jej obecność w pewnym sensie zamieniła ludzi w ciemiężców, którzy muszą się nią opiekować. Będąc w wiosce, kazuar staje się materią nie na miejscu i podlega udomowieniu. W książce piszę, że w takim problematycznym zwierzęciu domowym jest coś głęboko niepokojącego. Jest ono przecież również przodkiem, a idea osvajania własnych przodków rodzi wiele złożonych kwestii etycznych związanych z między-pokoleniowymi relacjami opieki i bycia pod opieką.

Agata: W twoim ujęciu historia kazuara Rubena wiąże się z tematem ostoi w sposób, o którym dotąd nie myślałam. Pokazuje nie tylko porowate granice ostoi. Dowodzi również, że pozycja istot wewnątrz i na zewnątrz wspólnoty nigdy nie jest statyczna. Zastanawiam się, czym jest ostoja dla Rubena? Czy naprawdę jest nią wioska? Czy może umierający las? A może niegościnna, rozrastająca się plantacja?

Sophie: To pytanie przywodzi mi na myśl inne symptomatyczne wydarzenie, które miało miejsce podczas moich badań terenowych, również związane z kazuarem pozabawionym domu. Jedziemy z przyjaciółmi polną drogą pośród wiejskich terenów Papui, gdy nagle gwałtownie hamujemy. Na środek zakurzonej szosy wyskoczył dorosły kazuar. Piękny, potężny, majestatyczny ptak, wygląda na śmiertelnie przerażonego. Szybko orientujemy się, dlaczego: po lewej stronie drogi płonie las – dosłownie widać płomienie. To efekt nielegalnej praktyki lokalnych firm, by tanio oczyścić teren pod uprawę palm olejowych. Po prawej stronie barykada: ocean kłujących palm olejowych, gdzie kazuar nie znajdzie nic do jedzenia i nie przetrwa. Utknął na drodze, podobnie jak my w samochodzie. Moi przyjaciele Marind komentują: „patrz, jego los jest taki sam jak nasz”. On też nie wie, co zrobić, uwięziony między lasem a plantacją. W końcu ptak wskakuje do płonącego lasu, zdaje się, że woli zginąć w ogniu, niż umrzeć z głodu. Tak to ujęli moi przyjaciele ze społeczności Marind. Jakie wybory stoją przed istotami uwięzionymi na rozmytych, płonących krawędziach ostoi? Co jest mniejszym złem? Umierający leśny dom czy niegościnnie środowisko plantacji? Jakie realne wybory istnieją w tej sytuacji?

Historia Rubena skłania nas również do refleksji nad kwestią władzy w ostoi. Jego pojawienie się w wiosce było tak problematyczne między innymi dlatego, że pod wieloma względami jego sytuacja w niesamowity sposób odzwierciedlała los

jego ludzkich opiekunów. Sierota, która straciła dom, teraz zajada makaron instant, zażywa kąpeli i rozpoznaje dźwięk telefonu komórkowego. Nie leży to w jego naturze ani nie wynika z jego zwyczajowych potrzeb. Podobnie dla społeczności Marind używanie telefonów komórkowych, posługiwanie się językiem indonezyjskim zamiast językiem Marind czy noszenie nowoczesnych ubrań zamiast tradycyjnych strojów jest czymś obcym. Myślę, że istoty takie jak Ruben wnoszą do ostoi specyficzną relację indeksalności i rezonansu oraz uświadamiają podobieństwo między gatunkami, które przypomina tajemnicze echo. Choć w ostoi mamy do czynienia z różnymi refrakcjami i dyfrakcjami doświadczeń żyjących tam istot, można znaleźć między nimi ziarno podobieństwa. Staje się ono ziarnem solidarności we współdzielonej kruchości w obliczu sprzymierzonych przeciw nim sił, chociażby kapitalistycznych form kolonializmu osadniczego, które są fundamentalnie opresyjne, obezwładniające i pozostawiają po sobie różnego rodzaju sieroty.

Agata: Może więc w świecie pełnym takich niemożliwych wyborów ostoja sama w sobie staje się raczej momentem, decyzją, a nie stanem, miejscem ani czymś, co można zabezpieczyć, obiecać lub utrzymać w niezmienionym stanie?

Sophie: Formą ostoi, nad którą się najwięcej zastanawiałam w kontekście badań nad plantacjami, jest działka (*plot*) – formacja, którą jako pierwsza poddała refleksji teoretycznej Sylvia Wynter¹⁶. Wykorzystuje się ją również w nowszych pracach w polu humanistyki środowiskowej, poświęconych systemowi plantacyjnemu¹⁷. Działka to był kawałek ziemi, który zniewoleni afrykańscy robotnicy uprawiali i pielęgowali na obrzeżach plantacji, która wykorzystywała i eksploatowała ich ciała, karmiąc imperialny system kapitalistyczny. Była miejscem, gdzie zniewoleni ludzie dbali o rośliny i nasiona, które przywieźli ze Starego Świata do Nowego Świata, często wplecione bezpośrednio we włosy kobiet, gdy wyruszały w morderczą podróż przez Przejście Środkowe. Działka była miejscem, w którym dzielili się opowieściami, pieśniami i rytuałami, które kiedyś praktykowali na swoich ziemiach, a które, wraz z ludźmi, zostały przeszczepione do ziem nowych i nieznanych. Na działkach karmili się i zapewniali pożywienie sobie i przyszłym pokoleniom. Jak napisała Wynter i wielu innych krytycznych teoretyków rasy, miejsce to było nie tylko ostoją, lecz także przestrzenią oporu i sprzeciwu, gruntem dla przyszłych rewolucji i abolicjonizmów.

A wszystko zaczynało się od nasion i gleby. Od dłoni wplatającej we włosy nasiono, które następnie trafiło do cieków wodnych i tak podróżowało. Działka to cały międzygatunkowy ekosystem. I czuję, że jest w tym coś naprawdę potężnego, ponieważ działka jest ostoją nie tylko w sensie przestrzeni geograficznej (jako miejsca, gdzie wytwarzano jedzenie), ale także w sensie postawy socjo-politycznej, ponieważ było

¹⁶ S. Wynter, *Novel and History, Plot and Plantation*, „Savacou” 1971, nr 5, s. 95–102.

¹⁷ Zob. np. J. Davis, A.A. Moulton, L. Van Sant, B. Williams, *Anthropocene, Capitalocene, ... Plantationocene?: A Manifesto for Ecological Justice in an Age of Global Crises*, „Geography Compass” 2019, nr 13, e12438.

to jedyne miejsce, w którym zniewoleni ludzie mogli szukać wytchnienia, ukojenia i wspólnoty, rozmawiać i śmiać się poza kontrolą i spojrzeniem kolonialnego pana. Działka oznaczała nie tylko przestrzeń i postawę wobec świata, lecz także praktykę. Zbieranie plonów, pielienie, pracę na rzecz wzrostu roślin i siebie nawzajem. W działce rozumianej jako anty-plantacyjna materialność i imaginarium krystalizowały się nowe formy działania, przestrzeń, okoliczności, energie i zachodziły ponowne połączenia między ludźmi i nie-ludźmi. Jakie możliwości dają nam ogrody, grządki i inne przestrzenie przeciwhegemoniczne w czasach, gdy – jak się zdaje – naprawdę zatraciliśmy umiejętność pielęgnowania troski ponad granicami gatunkowymi?

Aby wprowadzić takie myślenie w życie, nie trzeba szukać daleko od miejsc ani osób, które są naszym domem. Możemy zacząć od dostrajania się, o którym wspominałaś wcześniej. Od uważności i wolniejszego tempa życia, które pozwoli dostrzec istnienie i trwanie więcej-niż-ludzkiej relacji i życiowótórczych projektów w pobliskim ogrodzie, na ścieżce kampusu, w przerwach między torami kolejowymi. To właśnie w tych pozornie prozaicznych i nieistotnych miejscach możemy także odkryć to, na ile sposobów życie toczy się nieustannie, czy nam się to podoba, czy nie, czy jesteśmy jego częścią, czy nie. Być może te miejsca i to, co w nich dostrzeżemy, niekoniecznie doprowadzi do totalnej rewolucji, której tak bardzo nam dziś potrzeba. Myślę jednak, że jest to ważne w myśleniu o ostojach jako wyrastających niekiedy w nieoczekiwanych miejscach, zawsze już tymczasowych, zawsze już więcej-niż-ludzkiej i zawsze już łączących przestrzenne, czasowe i afektywne wymiary tego, czym jest bycie w świecie i bycie ze świata.

Można by odnieść wrażenie, gdy tak mówię, że ostoje i ich tworzenie jest czymś bardzo pozytywnym i sprzyjającym życiu, co klóci się z moimi wcześniejszymi rozważaniami na temat zagrożeń i obietnic związanych z konceptualizowaniem ostoi jako czegoś z konieczności niegroźnego i generatywnego. Myślę jednak, że istnieją różne gatunki ostoi. Każdy z nich zawiera napędzającą go do działania, specyficzną, usytuowaną, częściową i często przypadkową mozaikę towarzyszy, pobratymców i wrogów. I każdy, podobnie jak plantacje i inne mroczne miejsca eksploatacji, również jest miejscem negocjacji, kompromisów i niezręcznego współistnienia.

Agata: Właśnie ukazała się twoja najnowsza książka, *Land of Famished Beings*¹⁸. Ona również jest oparta na twojej długoletniej pracy ze wspólnotami Marind w Papui Zachodniej. Realizujesz w niej jeden ze swoich celów, by dobrze opowiadać gorzkie historie: pozostajesz przy bólu i dzielisz się opowieściami o głodzie, stracie i śmierci, które zostały pozbawione towarzyszących im zwykle znaczeń, oraz rekonstruujesz liczne indygenne teorie głodu. Piszesz o świecie, w którym wiele istot nie znajdzie pożywienia i który wraz z zawartymi w nim międzygatunkowymi wspólnotami jest dosłownie pożerany przez byty pochodzące z daleka. W istotny

¹⁸ S. Chao, *Land of Famished Beings: West Papuan Theories of Hunger*, Duke University Press, Durham 2025.

sposób problematyzujesz tam również rolę badaczy, osób pracujących w terenie, które (współ)świadczą (*wit(h)nessing*)¹⁹ i dzielą się historiami. Czy możesz powiedzieć nieco więcej o tej książce i o tym, jak jako istota zaangażowana w tę trudną pracę tworzysz swoje ostoje?

Sophie: *Land of Famished Beings* podejmuje temat tego, jak indygenne teorie głodu i odżywiania odnoszą się do szerszego pytania o to, czym w międzygatunkowych światach jest dobre odżywianie się i stawanie się dobrym pożywieniem dla innych. Dla mnie to pożywienie w dużej mierze sprawia, że dane miejsce staje się ostoją lub wspólnotą. W pewnym sensie rozmowa, którą teraz prowadzimy, tutaj, z tobą, stanowi dla mnie ostoję. Jestem z tobą w intelektualnym towarzystwie, dzielę z tobą międzycieleśną i intelektualną kruchość. Znajdujemy się również w relacji wzajemności. W dzisiejszych czasach tego rodzaju pożywne rozmowy są dla mnie ważną ostoją, chwilową ulgą od paralizującej polityki rozpacz, z którą mamy tak często do czynienia. Gdy wydaje nam się, że nic nie można zrobić w obliczu przytłaczających planetarnych wyzwań, których – zdawałoby się – nie sposób przezwyciężyć. Za Gabrielle Hecht²⁰ uważam, że ostoje są międzyskalowe, ponieważ obejmują zarówno formacje ekologiczne, ruchy aktywistyczne, chwasty rosnące w szczelinach między torami kolejowymi i wiele innych zjawisk. Wszystko to są ostoje, w których możemy się zatrzymać i z którymi możemy pozostawać w relacji. Podobnie uważam, że dialog i praktyki naprawcze, które dialog może umożliwić, mogą być odżywcze i mogą stanowić ostoje. To po prostu długi sposób na powiedzenie: bardzo dziękuję za tę rozmowę, Agato!

Pisanie *Land of Famished Beings* było wyzwaniem, ponieważ jest to książka nie tylko o tym, jak lokalne systemy żywnościowe społeczności indygennych ulegają radykalnym przekształceniom pod wpływem zmian środowiskowych. Jest także o tym, że nikt z nas, kto czyta (i pisze) tę książkę, nie jest niewinny. Tkwimy bowiem w nierównomiernie rozłożonych, lecz obejmujących całą planetę procesach ekstraktywizmu, niszczenia i wymierania. Wszyscy jesteśmy mniej lub bardziej świadomie, mniej lub bardziej dobrowolnie uwikłani w globalne systemy żywnościowe, które, jak ujęłaby to bell hooks, opierają się w dużej mierze na „zjadaniu innych”²¹. Innych ziem, innych ludzi, innych gatunków, innych ekosystemów, innych światów życia. Słowa bell hooks silnie rezonują ze słowami Julie Livingston, która przekonuje, że żyjemy w epoce „samozjadającego się wzrostu”²². Te idiomy niemożliwej do

¹⁹ L. Boscacci, *Wit(h)Nessing*, „Environmental Humanities” 2018, nr 10 (1), s. 343–347; B.L. Ettinger, *Weaving a Woman Artist With-in the Matrixial Encounter-Event*, „Theory, Culture & Society” 2004, nr 21 (1), s. 69–94.

²⁰ G. Hecht, *Interscalar Vehicles for an African Anthropocene: On Waste, Temporality, and Violence*, „Cultural Anthropology” 2018, nr 33, s. 109–141.

²¹ b. hooks, *Black Looks: Race and Representation*, Routledge, New York 2014.

²² J. Livingston, *Self-Devouring Growth: A Planetary Parable as Told from Southern Africa*, Duke University Press, Durham 2019.

utrzymania konsumpcji, ekstraktywizmu i drapieżnictwa są związane z samą ontologią logiki kapitalistycznej i fikcją niekończącego się wzrostu. Co może oznaczać dobre odżywianie się w epoce, w której żadna żywność nie jest nieskażona lub niezanieczyszczona w wyniku przemysłowych procesów, praktyk i form przemocy, które w ogóle umożliwiają nam jej produkcję? Nie wiem, czy w obliczu ekstraktywistycznych przemysłowych systemów produkcji żywności, takich jak plantacje, możliwe są jakiegokolwiek formy wyrównania rachunków, uznania krzywd i naprawy zniszczeń.

Uprawianie własnej żywności jest dziś zapewne najbardziej rewolucyjnym działaniem, jakie można podjąć. A jednak wody i gleby, na których uprawia się tę żywność, najprawdopodobniej są już zanieczyszczone. Moja odpowiedź na twoje pytanie nie jest satysfakcjonująca, a frustracja, jaką odczuwam, nie będąc w stanie udzielić optymistycznej odpowiedzi, jest taka sama, jak ta, którą odczuwam, gdy ludzie, którzy przeczytali moją książkę, zwłaszcza spoza akademii, pytają mnie: co ja mogę z tą sytuacją zrobić? Szczerze mówiąc, jako indywidualni konsumenci niewiele możemy zmienić. Niewiele możemy w obliczu strukturalnych sił, które rodzą strukturalną przemoc żywieniową. Musimy nauczyć się żyć z zanieczyszczeniami, czy nieczystością, jak ujmuje to Alexis Shotwell²³. Nie da się też ukryć, że zanieczyszczenie bywa twórcze i niekiedy rodzi nowe rodzaje światów i relacji. Nie twierdzę, że są one lepsze lub gorsze, po prostu są nowe i inne. Niektóre istoty bujnie rozwijają się w towarzystwie mikroplastiku, inne nie.

Myślę, że większym wyzwaniem dla mnie jest to, jak dobrze opowiedzieć ich historie. Jak znajdować ostoje w codziennym życiu? Jak opowiadać, celebrować i chronić ostoje? Skąd wiedzieć, o które warto walczyć? Dla kogo i z kim podejmujemy te wysiłki opowiadania, celebrowania i ochrony? Co jesteśmy gotowi poświęcić, aby chronić te przestrzenie lub praktyki? Czego wymaga osiągnięcie masy krytycznej i impetu potrzebnych dla urzeczywistnienia sprawiedliwości międzygatunkowej? Jak sprawić, aby te historie i praktyki tworzenia ostoji zostały wysłuchane i wzięte pod uwagę przez podmioty, które są zdecydowane je zniszczyć? I jak pogodzić się z tym, że ostoja może oznaczać coś zupełnie innego dla różnych osób, tak samo jak przemoc (lub sprawiedliwość) może oznaczać coś zupełnie innego dla różnych podmiotów. Dla niektórych ostoją jest akademicka wieża z kości słoniowej. Dla innych będzie nią zdyscyplinowana, uporządkowana i zorganizowana plantacja. Według mnie ostoja wymaga, abyśmy pozostawali w napięciu między opowiadaniem lepszych, gorzkich historii o umierających i powstających światach, a jednocześnie przekładali nasze oburzenie na bardziej praktyczne, zaangażowane i konkretne działania oraz wspólprace.

Agata: Być może to właśnie jest twoja rola. W swojej książce piszesz wyraźnie, że tego chcieli od ciebie Marind.

²³ A. Shotwell, *Against Purity: Living Ethically in Compromised Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2016.

Sophie: Tak, to prawda. W tej pracy nigdy nie chodziło o rozwiązania jako takie, ale raczej o etyczne i polityczne aspekty opowiadania historii. Wiem, że w niektórych kręgach akademickich unika się proponowania rozwiązań, i rozumiem, skąd bierze się ta postawa. Jednocześnie, zanim zostałam badaczką, byłam aktywistką działającą na rzecz praw człowieka, dla której pierwszym odruchem było działanie w świecie, a nie tylko próba jego zrozumienia. Jak już powiedziałam, całkowicie rozumiem niechęć do podejścia zorientowanego na rozwiązania, ale w obliczu narastających, wielopostaciowych kryzysów i pilnych problemów nie umiem nie myśleć o tym, że *musimy* działać. Potrzebne jest działanie, a nie tylko myślenie. Nikt nie jest w stanie wykonać całej tej pracy samodzielnie, a angażowanie szerszej opinii publicznej to naprawdę trudne zadanie. Podobnie jak przekazywanie wiedzy różnym odbiorcom, w tym decydom politycznym. Zastanawiam się, na przykład, w jaki sposób mówić o ostoi, by zrozumiał mnie indonezyjski urzędnik ministerstwa rolnictwa lub dyrektor generalny korporacji produkującej olej palmowy. Jak w rozmowie z nimi otworzyć przestrzeń do myślenia o lesie jako o więcej-niż-ludzkiem ekosystemie posiadającym świadomość, a nie jako o strefie przemysłowej eksploatacji lub sprywatyzowanej strefie ochrony przyrody? Jaką pracę translacyjną trzeba wykonać, by uczynić pojęcie „ostoja” zrozumiałym i możliwym do wprowadzenia w życie przez tych, którzy mają największy wpływ i władzę, by zmieniać więcej-niż-ludzkie światy?

W mojej praktyce do pewnego stopnia pisanie i uważność na rodzaje odpowiedzialności oraz stawki związanych z reprezentowaniem międzygatunkowych światów stanowią dla mnie ostoję. Z jednej strony jest to niezwykle trudne, ponieważ wymaga mierzenia się z zadaniem, które wydaje się niewykonalne. Chodzi o oddanie sprawiedliwości życiu, słowom i światom osób, które sprawiają, że wszystkie moje badania są możliwe, znaczące i trudne, w najlepszym tego słowa znaczeniu. Z drugiej strony, w praktyce pisanie również znajduje schronienie. Choć słowa mają swoje ograniczenia, podobnie jak język, mogą także skupiać w sobie afekty, doświadczenia i potencjalności w sposób, który w moim doświadczeniu daje poczucie sprawczości. Istnieje bardzo szczególny rodzaj rzemiosła i zaangażowania, które są potrzebne, aby opowiedzieć dobrą historię, lepszą gorzką historię (*better bitter story*). I chociaż pisanie jest często działaniem indywidualnym (lub wyindywidualizowanym), pisanie jest również wspólnotą. Nigdy nie pisze się w samotności, ponieważ zawsze pozostaje się w intelektualnym i afektywnym towarzystwie szerszej społeczności myślicieli i praktyków, zarówno z własnego pola, jak i z innych dyscyplin. Osobiście nigdy nie doświadczyłam samotności w pisaniu, ponieważ zawsze w pewien sposób prowadzę intelektualny dialog z wieloma głosami i obecnościami, przed którymi na różne sposoby odpowiadam. Nawet gdy sprzeciwiam się ich perspektywom czy praktykom. Mówię tu o pisaniu akademickim, ale oczywiście istnieje wiele różnych sposobów przedstawiania światów więcej-niż-ludzkich, które wykraczają poza medium tekstowe. Dla mnie pisanie jest ostoją, gdy odbywa się w duchu wspólnego myślenia, w etosie współpracy.

Istnieją też inne formy ostoi. Kiedy sytuacja staje się zbyt trudna, Marind udają się do lasu. Gdy życie w wiosce staje się zbyt trudne, a ze strony państwa narasta presja, udają się do gaju sagowców. W lesie siadają pod drzewem, na pniu czy czymkolwiek innym, co pozostało z gaju, i obserwują, słuchają i praktykują to, co nazywają *damai*, czyli wewnętrzny spokój. Zwalniają tempo. Zaprzestają wszelkich działań i kierują uwagę na to, co ich otacza – to, co po prostu jest. Sama staram się wprowadzać w codziennym życiu te chwile przerwy i zawieszenia. Chodzę do lasu, idę nad wodę. Siadam, zatrzymuję się i zwalniam tempo. Świat, w którym żyjemy, nie zachęca nas do poszukiwania schronienia w spowolnionym rytmie życia, nie wspiera nas w tym i nie umożliwia tego doświadczenia. Na koniec, jako że mam małe dziecko, chcę dodać, że ostoję można również znaleźć w cudzie ponownego odkrywania świata oczami istoty, która widzi go po raz pierwszy, wacha po raz pierwszy, smakuje po raz pierwszy, jest przez ten świat po raz pierwszy obejmowana i po raz pierwszy zostaje przezeń zraniona. Jest jakaś świeżość w znajdowaniu takiej ostoi, ponownym odkrywaniu świata, krok po kroku. Takie odkrywanie jest wyzwalające, a jednocześnie niezwykle trudne. Wpaja postawę zdumienia, ciekawości, zachwytu i możliwości – postawę, która może dać promyk nadziei na to, że nauczymy się na nowo uczyć się tworzenia ostoi i odbudowywania ich pośród planetarnych zniszczeń.

Tłumaczenie: Mateusz Chaberski, Agata Kowalewska

Bibliografia

- Bird Rose D., *Double Death*, The Multispecies Salon, <https://www.multispecies-salon.org/double-death/> (dostęp: 23.01.2026).
- Boscacci L., *Wit(h)Nessing*, „Environmental Humanities” 2018, nr 10 (1), s. 343–347.
- Chao S., *Beyond the Anthropocene: We Must Rethink Our Epoch*, „IAI News”, The Institute of Art and Ideas, 8.04.2024, https://iai.tv/articles/beyond-the-anthropocene-we-must-rethink-our-epoch-auid-2803?_auid=2020 (dostęp: 23.01.2026).
- Chao S., *In the Shadow of the Palm: Dispersed Ontologies among Marind, West Papua*, „Cultural Anthropology” 2018, nr 33 (4), s. 621–649.
- Chao S., *In the Shadow of the Palms: More-Than-Human Becomings in West Papua*, Duke University Press, Durham 2022.
- Chao S., *Land of Famished Beings: West Papuan Theories of Hunger*, Duke University Press, Durham 2025.
- Chao S., *Multispecies Mourning: Grieving as Resistance on the West Papuan Plantation Frontier*, „Cultural Studies” 2022, nr 37 (4), s. 553–579.
- Chao S., *Skinship, Scarship: Multispecies Vulnerabilities and the Violence of Plantation Capitalism* [w:] D. Kulick, M. Naepels (red.), *Analytics of Vulnerability*, School of Advanced Research Press, Santa Fe (w przygotowaniu).
- Chao S., *Spaces and Subjects of Rupture on the Papuan Oil Palm Frontier*, „Antipode Online” 2023, https://antipodeonline.org/wp-content/uploads/2023/12/1_Chao.pdf (dostęp: 23.01.2026).

- Chao S., *The Truth about 'Sustainable Palm Oil'*, „SAPIENS”, 13.06.2019, <https://www.sapiens.org/culture/palm-oil-sustainable/> (dostęp: 16.02.2026).
- Chao S., Bolender K., Kirksey E. (red.), *The Promise of Multispecies Justice*, with M.L. Clark, R. Govindrajana, Z. Ihar et al., Duke University Press, Durham 2022.
- Chao S., Ponce de León A., *¿Alcanza el Lenguaje para Hacer Justicias?*, „Revista Anfibia”, 11.06.2024, <https://www.revistaanfibia.com/alcanza-el-lenguaje-ambiental-para-hacer-justicias/> (dostęp: 23.01.2026).
- Davis J., Moulton A.A., Van Sant L., Williams B., *Anthropocene, Capitalocene, ... Plantationocene?: A Manifesto for Ecological Justice in an Age of Global Crises*, „Geography Compass” 2019, nr 13, e12438.
- Ettlinger B.L., *Weaving a Woman Artist With-in the Matrixial Encounter-Event*, „Theory, Culture & Society” 2004, nr 21 (1), s. 69–94.
- Haraway D., *Making Oddkin: Story Telling for Earthly Survival*, Yale University, YouTube, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=z-iEnSztKu8> (dostęp: 23.01.2026).
- Hecht G., *Interscalar Vehicles for an African Anthropocene: On Waste, Temporality, and Violence*, „Cultural Anthropology” 2018, nr 33, s. 109–141.
- hooks b., *Black Looks: Race and Representation*, Routledge, New York 2014.
- Ihar Z., *Multispecies Mediations in a Post-Extractive Zone* [w:] S. Chao, K. Bolender, E. Kirksey (red.), *The Promise of Multispecies Justice*, Duke University Press, Durham 2022.
- Lara E., *Prison Gardens and Growing Abolition* [w:] S. Chao, K. Bolender, E. Kirksey (red.), *The Promise of Multispecies Justice*, Duke University Press, Durham 2022.
- Price C., Chao S., *Multispecies, More-than-Human, Non-Human, Other-than-Human: Reimagining Idioms of Animacy in an Age of Planetary Unmaking*, „Exchanges: The Interdisciplinary Research Journal” 2023, nr 10 (2), s. 177–193.
- Livingston J., *Self-Devouring Growth: A Planetary Parable as Told from Southern Africa*, Duke University Press, Durham 2019.
- Shotwell A., *Against Purity: Living Ethically in Compromised Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2016.
- Wynter S., *Novel and History, Plot and Plantation*, „Savacou” 1971, nr 5, s. 95–102.