

Teksty

WIEK PÓŁCZENIA

Sztuka w czasach planetarnej zmiany

WIOSNA – LATO 2020

MUZEUM
Sztuki
nowoczesnej
w Warszawie
M



9 788364 176668



Sebastian Cichocki
Jagna Lewandowska
Wstęp

3

Jan Chwałczyk
Antoni Dzieduszycki
Jerzy Ludwiński
*Nauka i sztuka
w procesie ochrony
naturalnego
środowiska człowieka*

7

Françoise Vergès
*Kapitałocen, odpady,
rasa i płęć*

10

Mierle Laderman Ukeles
*Manifest na rzecz
sztuki utrzymywania
1969!*

20

Nabil Ahmed
*Moment negatywności.
Geologia polityczna
w XXI wieku*

23

Anja Kanngieser
*Geopolityka
i antropocen. Pięć
twierdzeń o dźwięku*

31

Astrida Neimanis
*Hydrofeminizm,
czyli stawanie się
ciałem wodnym*

36

Beom Kim
*Jak zostać drzewem
Jak zostać kamieniem
Jak zostać wodą
w strumieniu*

45

Sebastian Cichocki
Jagna Lewandowska
Wstęp

Dziś huragany, susze, powodzie, rekordowe opady śniegu i wzrastające temperatury wywołują inne odczucie — nieustanny niepokój związany z tym, że nietypowa pogoda staje się nową normą. Współbrzmi z nim niepokój właściwy życiu w czasach nowych globalnych miast, sieci cyfrowych i dronów. Aby żyć w świecie, który nie ociepla się z miesiąca na miesiąc, trzeba było urodzić się w roku 1985 lub wcześniej. Jeśli zatem masz mniej niż 30 lat, nie możesz znać świata sprzed zmiany klimatu. Mimo to, twoje ciało wie, że susze, powodzie i rosnący poziom morza są zupełnie niezgodne z przeszłymi doświadczeniami. Coś jest nie tak. Musimy więc wyobrazić sobie tę przeszłość, musimy „odwiedzić” — by użyć sformułowania Miéville’a — wpojone nam sposoby widzenia świata i zacząć sobie wyobrażać nową relację z tym, co zwykliśmy nazywać naturą. Idzie zatem o zobaczenie antropocenu.

— Nicholas Mirzoeff, *Jak zobaczyć świat*, 2016

W drugim numerze gazety towarzyszącej wystawie *Wiek półcienia. Sztuka w czasach planetarnej zmiany* udostępniamy wybrane teksty, które towarzyszyły nam podczas przygotowań do projektu i rozmów o relacjach między sztuką, nauką i politykami klimatycznymi. Zbiór ten stanowi rozwinięcie kilku zagadnień obecnych na wystawie, gromadząc rozproszone dotąd i nietłumaczone wcześniej na język polski teksty, a także udostępnia rodzimy historyczny tekst, jakim są założenia programowe pleneru artystycznego Ziemia Zgorzelecka 71 (Jan Chwałczyk, Antoni Dzieduszycki, Jerzy Ludwiński). Podczas prac nad wystawą inspirowaliśmy się m.in. tekstami Nicholasa Mirzoeffa

i Loraine Daston, poszukiwaliśmy dzieł sztuki, które pokrewne są formom naukowych obserwacji i wizualizacji. W odróżnieniu od naukowych sposobów przekazywania wiedzy o zmianach na planecie, prace te zazwyczaj nie konfrontują odbiorcy z nadmiarem liczb, rosnącymi gwałtownie słupkami infografik, obrazami destrukcji. Gdy zawodzą powszechne narzędzia dialogu i perswazji, artyści umożliwiają „skok w wyobraźni”, pracując na emocjach, konfrontując się z niezrozumiałym i nieznanym. Praca ta odbywa się także w obszarze dźwięku – zmiany klimatyczne można nie tylko zobaczyć, ale także usłyszeć. Artystka i badaczka, Anja Kanngieser, pracująca w rejonie Pacyfiku ze społecznościami rdzennymi, zajmuje się politycznymi implikacjami rejestracji i dystrybucji dźwięku w czasach kryzysu klimatycznego: radia czy nagrań terenowych. Prawniczka i akademiczka Astrida Neimanis z perspektywy (hydro)feministycznej opisuje relacje między ludźmi i wodą: oceanami, rzekami, jak również cieczami wypełniającymi nasze ciała.

Zakładamy, że przestrzeń wystawy *Wiek półcienia* posłuży dyskusjom na temat „zarządzania nieodwracalnym” oraz nowych form solidarności, empatii i bycia razem w obliczu planetarnej zmiany. Istotna jest dla nas refleksja na temat powinności

sztuki wobec grup zmarginalizowanych, jej potencjał emancypacyjny i praca wyobraźni. Akademiczka i aktywistka Françoise Vergès analizuje związki pomiędzy rasą, płcią i kapitalizmem, w kontekście eksploatacji zasobów naturalnych i ludzkich ciał. Bangladeski artysta i badacz Nabil Ahmed zajmuje się kwestią ekobójstwa i konsekwencji wprowadzenia tej kategorii zbrodni do prawa międzynarodowego.

Uzupełniamy ten zbiór tekstami artystycznymi – klasycznym artystycznym manifestem troski i relacji z otoczeniem *Manifest na rzecz sztuki utrzymywania* Mierle Laderman Ukeles z 1969 roku, oraz wybranymi wierszami-instrukcjami koreańskiego artysty Beoma Kima. W numerze znalazły się również dodatkowe materiały wizualne artystek i artystów biorących udział w wystawie, jak też inne obrazy zgromadzone podczas kwerendy. Tym samym drugi numer gazety jest dodatkową przestrzenią ekspozycyjną i dyskursywną *Wieku półcienia*.

Susanne Kriemann, *Promień*, 2013. Dzięki uprzejmości artystki.



Nicolàs Lamas, *Mapa świata*, 2016. Dzięki uprzejmości artysty.

Jan Chwałczyk
Antoni Dzieduszycki
Jerzy Ludwiński

Założenia programowe pleneru – spotkania artystów, naukowców i teoretyków sztuki ZIEMIA ZGORZELECKA 71 Odbывającego się pod hasłem: Nauka i sztuka w procesie ochrony naturalnego środowiska człowieka

III.

Plener będzie zlokalizowany w terenie szczególnie interesującym ze względu na charakter krajobrazu, specyfikę geologiczną i przyrodniczą oraz obecność kopalń odkrywkowych węgla brunatnego i wielkich zakładów energetycznych. Opolno-Zdrój – miejsce lokalizacji pleneru – położone jest w Worku Żytawskim, u podnóża gór Iżerskich, w odległości kilku kilometrów od kopalń odkrywkowych węgla brunatnego. Styka się tu natura w stanie zbliżonym do pierwotnego z nową naturą powstałą w wyniku przemysłowo-technicznej działalności człowieka. Tu też szczególnie jaskrawo występują skutki niszczącego działania człowieka, który wykorzystując bogactwa naturalne ziemi zniszczył całkowicie pierwotny charakter krajobrazu.

Model współczesnej cywilizacji jest najznakomitszą – ze znanych nam – maszyną zdążającą do samozagłady. Wynika on m.in. z pędu do ciągłego zmieniania świata. Wciąż jeszcze powszechnie panuje bardzo dziś banalne poczucie nowoczesności oparte na tradycjach myślenia z lat dwudziestych naszego wieku. Wówczas zarówno w sztuce, jak nauce i technice, istniał kult maszyny i inżynierii. Dziś w sztuce sytuacja zmieniła się o 180°. Podobne zjawisko obserwujemy także w nauce, która wyzwala się z pozytywistycznego dziedzictwa. Następuje obecnie widoczny kryzys pojęcia nauki jako uniwersalnego lekarstwa na wszystkie problemy ludzkości.

w okresie wyjątkowego przyspieszenia tempa zmian cywilizacji technicznej.

Należy rozważyć taką sytuację, w której procesy skierowane przeciwko ujemnym skutkom cywilizacji wynikną z niej samej, gdy będą próbą samookreślenia się cywilizacji – wtedy bowiem mogą powstać warunki do spowodowania silnego konfliktu cywilizacji z cywilizacją.

VI.

Nauka wywołuje przyspieszenie tempa zmian w cywilizacji – „ciągnie” cywilizację. Sztuka – w jakimś sensie – także „ciągnie” cywilizację, dzięki – i przede wszystkim – wprowadzeniu zmian w stereotypach myślenia (ale oczywiście w innym zakresie niż czyni to nauka).

Należy zastanowić się nad zbieżnością tych procesów i spróbować je ściślej określić.

Plener ma stanowić właśnie taką próbę konfrontacji postaw naukowych i artystycznych – zwłaszcza, że pewne elementy procesu twórczego w nauce i sztuce są zbliżone.

Sztuka jest innego rodzaju mobilizacją osobowości ludzkiej niż nauka, niemniej uchwycenie tych różnic jest sprawą ważną i mogącą pomóc obu dziedzinom.

Mamy nadzieję, że do tego dojdzie na plenerze.

VII.

Jest oczywistą koniecznością spotkanie się twórców z różnych dziedzin – ludzi tworzących cywilizację. Tym razem artyści szukają sprzymierzeńców u ludzi techniki i nauki – nie, jak dawniej, tylko dla włączenia się w nurt cywilizacji technicznej, lecz także po to, by wystąpić przeciwko niej.

Założenia programowo- -teoretyczne pleneru:

I.

Świat jest zaśmiecony przez cywilizację przedmiotów – wytworów człowieka. Nadprodukcja przedmiotów jest m.in. wywołana stereotypem myślenia wynikającym z chęci posiadania. Owa chęć posiadania jest niewątpliwie pozostałością poprzednich ustrojów społecznych. Sztuka spełnia bardzo istotną funkcję w procesie zmieniania stereotypów myślenia.

II.

Zarówno nadprodukcja przedmiotów, jak przede wszystkim odpady produkcji oraz jej ogólne procesy, wpływają na zmiany w psychice człowieka. Sfera doznań psychiki ludzkiej jest w tych warunkach mało zbadana. Można obserwować zachwianie równowagi pomiędzy rozwojem cywilizacji przemysłowej a kulturą jej wykorzystania.

IV.

Ogromne przyspieszenie zmian cywilizacyjnych (wyrażające się m.in. pierwszymi lotami kosmicznymi człowieka) spowodowało powstanie refleksji na temat groźby cywilizacji – maszyny samosterującej się. Zdano sobie niemal nagle sprawę z sumowania się różnych szkodliwych czynników, czego wynikiem może być zagrożenie dla całej ludzkości.

V.

Sytuacja, jaka się wytworzyła, prowadzi do różnych zjawisk, m.in. takich jak bunt przeciwko cywilizacji. Bunt te (jak ruch hipisów) są przeważnie próbą zmierzenia się z cywilizacją wprost, poprzez zaatakowanie jej od zewnątrz, wyłączenie się z niej i negowanie jej jako całości. Oczywiście bunt taki nie musi pozostać nieskuteczny, gdyż jest to konfrontacja nierównych przeciwników. Jedynym skutkiem takiego działania może być samo sygnalizowanie problemu.

Tu trzeba zwrócić jeszcze raz uwagę, że zjawiska te powstały, czy nasiliły się właśnie

Jest to sytuacja tylko pozornie paradoksalna, gdyż w łonie nauki i techniki występuje coraz częściej zjawisko sprzeciwiania się ujemnym skutkom cywilizacji. Takie sprzymierzenie sił byłoby pierwszym przypadkiem w świecie.

VIII.

Należy się zastanowić nad możliwością planowania (programowania) zmian cywilizacyjnych tak, by były one zgodne z naturalnymi procesami zmian biologicznych.

IX.

Zamierzamy traktować plener „Ziemia Zgorzelecka 71” jako swego rodzaju test, ramę dla sytuacji badawczej.

W tak zakreślonych ramach, w zależności od kąta spojrzenia, każda metoda artystyczna może stać się przydatna, lub nieprzydatna. Niemniej zdajemy sobie sprawę, że warunkiem powodzenia przedstawionych propozycji będzie przekraczanie dotychczasowych stereotypów artystycznych i myślowych.

W tej sytuacji chcemy sprawdzić jak różne metody artystyczne funkcjonują w sytuacji intelektualnej określonej naszym programem. Chcemy też sprawdzić, jak inne, nieartystyczne metody, a więc np. naukowe, mogą spełnić te same postulaty.

X.

Pozostaje nam jeszcze uzasadnić, dlaczego właśnie w Polsce organizujemy tego typu działanie i pod jakim hasłem. Możemy się bowiem spotkać z zarzutem, że nie czas myśleć o przerostach i wadach cywilizacji technicznej, gdy wielu elementów i dóbr tej cywilizacji jest nam wciąż jeszcze brak.

a. Uważamy, że przy planowanym obecnie intensywnym rozwoju cywilizacji techniczno-przemysłowej w Polsce powinniśmy bezwzględnie uniknąć tych błędów, które popełniano już w krajach wyżej uprzemysłowionych.

b. Polska ma poważne osiągnięcia naukowe w dziedzinie ochrony naturalnego środowiska człowieka, które są wysoko oceniane na forum międzynarodowym. Polska jest m.in. terenem międzynarodowego eksperymentu (pod patronatem ONZ) w zakresie ochrony zasobów wody i jej środowiska.

c. Jesteśmy krajem o dobrej tradycji działań na rzecz humanizacji otoczenia, by przypomnieć tylko udział polskich architektów w formułowaniu Karty ateńskiej i wszechstronną artystyczno-społeczną działalność grupy Blok.

d. Istnieje już w Polsce pewien określony nurt działalności artystów (związanych z różnymi tendencjami artystycznymi) podejmujący tę tematykę. Na działalności tych ludzi będziemy przede wszystkim bazować i ich osiągnięcia będą dla nas punktem wyjścia.

XI.

Nie jest naszym zamiarem doprowadzenie do powstania na tym plenerze trwałych realizacji plastycznych w terenie. Od uczestników pleneru oczekujemy przede wszystkim różnych, szeroko pojętych propozycji artystycznych. Plener ten bowiem jest swego rodzaju rekonesansem. Spodziewamy się, że w latach następnych będzie można kontynuować rozpoczęte na nim prace przy coraz ściślejszej współpracy z gospodarzami terenu.

Źródło:

„Założenia programowe pleneru – spotkania artystów, naukowców i teoretyków sztuki «Ziemia Zgorzelecka 71» odbywającego się pod hasłem: nauka i sztuka w procesie ochrony naturalnego środowiska człowieka”, w: Plener „Ziemia Zgorzelecka – 1971”: *nauka i sztuka w procesie ochrony naturalnego środowiska człowieka*, Opolno-Zdrój lipiec 1971.

Publikacja dzięki uprzejmości Ewy Ludwińskiej-Chwałczyk

Jan Chwałczyk

związany ze środowiskiem wrocławskiej awangardy, odegrał ważną rolę jako animator życia artystycznego lat 60. i 70. w Polsce. Brał udział niemal we wszystkich sympozjach i plenerach polskiej awangardy, zaś w latach 1972–77 działał w Galerii Informacji Kreatywnej. Zajmował się sztuką konceptualną, tworzył rzeźby, instalacje przestrzenne i publikacje mail artu.

Antoni Dzeduszycki

krytyk i historyk sztuki, wraz z Natalią LL, Andrzejem Lachowiczem i Zbigniewem Dłubakiem założyciel neoawangardowej wrocławskiej Galerii Permafo działającej w latach 1970–1981. Autor tekstów do czasopisma „Permafo”, które grupa wydawała w latach 1972–80. Jego teksty krytyczne publikowane były również m.in. w „Przekroju”.

Jerzy Ludwiński

teoretyk sztuki pojęciowej, krytyk sztuki, dziennikarz i wykładowca Akademii Sztuk Pięknych w Poznaniu. Był współorganizatorem Ogólnopolskiego Sympozjum Puławy'66, a także pomysłodawcą Muzeum Sztuki Aktualnej we Wrocławiu (1968). Opracował program Centrum Badań Artystycznych (CBA, 1969) i Ośrodka Dokumentacji Sztuki we Wrocławiu (1970–71). Kierował Galerią „Pod Moną Lisą” we Wrocławiu (1967–71).



Françoise Vergès

Kapitałocen, odpady, rasa i płeć

różnica między tobą a mną
jest gdy pochylam się
nad sedesami u obcych ludzi,
twarz odbijająca się
w stojących wodach
należała nie do mnie, a do mojej matki
jej brązowa głowa unosząca się w muszli
białej jak śnieg

ona nauczyła mnie sprzątać
opierać się na rękach i klękać
i szorować, by nie żebrać.
ona nauczyła mnie sprzątać,
nie żyjąc w tym ciełe

odbicie mojej twarzy zawsze już
było rozmazane¹.

— Cherrie Morağa, *Półkrwi*

1

Cherrie Morağa, *Loving in the War Years: Lo que nunca pasó por sus labios*, South End Press, Boston 1985.

Rasa, płeć i wyczerpanie jako warunki egzystencji

Każdego dnia, w każdym centrum miasta na świecie, tysiące czarnych i brązowych kobiet, niewidocznych dla pozostałych, otwierają miasto. Sprzątają one przestrzeń niezbędną dla neopatriarchatu, konieczną do sprawnego funkcjonowania neoliberalnego i finansowego kapitalizmu. Wykonują niebezpieczną pracę: wdychają toksyczne substancje chemiczne, pchają albo dźwigają ciężkie ładunki. Wcześniej, zazwyczaj przez długie godziny, dojeżdżają do miasta, bladym świtem albo ciemną nocą, a ich praca, kiepsko opłacana, uchodzi za niewymagającą najmniejszych kwalifikacji. Zwykle są to kobiety po czterdziestce lub pięćdziesiątce. Osoby należące do drugiej grupy, dzielącej z pierwszą podobnie wyznaczniki klasowe, rasowe i genderowe, pracują w domach przedstawicieli klasy średniej, gotując, sprzątając i opiekując się dziećmi i osobami starszymi, by ci, którzy je zatrudniają, mogli chodzić do pracy tam, gdzie kobiety z pierwszej grupy wcześniej już wysprzątały. W międzyczasie, w tych samych wczesnych godzinach porannych, w tych samych wielkich światowych metropoliach, zobaczyć można kobiety i mężczyzn biegających po ulicach, pędzących do najbliższej siłowni czy szkoły jogi. Ci wykonują powierzone im zadanie utrzymywania w zdrowiu i czystości późnokapitalistyczne ciała; zazwyczaj jogging i trening kończą prysznicem, toastem z awokado i detoksykacyjnym napojem, zanim ruszą w drogę do wysprzątaných uprzednio biur. W międzyczasie, kolorowe kobiety próbują znaleźć jakieś wolne miejsce dla wyczerpanego ciała, wracając do domu środkami publicznego transportu,

po wysprzątaniu tych wszystkich siłowni, banków, biur ubezpieczeniowych, redakcji prasowych, firm inwestycyjnych, restauracji, przygotowawszy wszystkie te sale konferencyjne na biznesowe śniadania. Gdy tylko uda im się zająć jakieś wolne miejsce, natychmiast zasypiają, a ich zmęczenie staje się widoczne dla tych, których to jakkolwiek obchodzi. W ten sposób odstawiające się spracowane ciało staje się obiektem zainteresowania ze strony coraz prężniej rozwijającego się przemysłu zajmującego się czystością i zdrowiem fizycznym i umysłowym, by tym lepiej służyło rasowemu kapitalizmowi. Drugie z tych pracujących ciał jest niewidoczne, mimo wykonywania pracy koniecznej dla pierwszego: zadania wysprzątania przestrzeni, w której „czyści” mogą swobodnie się krzątać, pracować, spożywać posiłki, spać, uprawiać seks i zajmować się rodzicielstwem. Ale owa niewidoczność sprzątaczek jest czymś wymuszonym, czymś znaturalizowanym. I dzieje się tak od co najmniej pięciuset lat. Chciałabym przekonać do tego, że przyglądanie się niewidzialnej/widzialnej i urasowionej pracy sprzątania/opiekuńczej w dzisiejszych czasach, napędzanej przez potrzeby finansowego kapitału oraz nowe formy życia klasy średniej, pozwala połączyć ze sobą wiele przecinających się kwestii, wykraczających poza podział obowiązków w związku czy próby policzenia, o ile wykonywanie prac domowych przyczynia się do ogólnego wzrostu dobrobytu. Chciałabym prześledzić tutaj dialektyczną relację między białym męskim ciałem wykonawczym a urasowionym kobiecym ciałem wyczerpanym; między widzialnością końcowego

efektu sprzątania/opieki a niewidzialnością, obok feminizacji i urasowienia (idących ze sobą w parze) pracowników zajmujących się sprzątaniem/opieką; między rozwijającym się przemysłem sprzątania/opieki a koncepcjami czystości/brudu, z uwzględnieniem procesów gentryfikacji miast i urasowienia polityki środowiskowej. W tym celu sprzątanie/opiekę omawiać będę w innych ramach niż te, w jakich rozważa się zwykle pracę (tj., pracę kobiet lub pracę domową).

Bez pracy kobiet kolorowych, która choć konieczna, musi pozostać niewidoczna – dosłownie, jak również, jeśli chodzi o jej wycenę i wynagrodzenie, jakie się za nią otrzymuje – neoliberalny i patriarchalny kapitalizm nie mógłby funkcjonować. Przedstawiciele klasy wyższej, biali o neoliberalnych, a nawet liberalnych poglądach, muszą wchodzić do tych pomieszczeń bez konieczności uwzględniania, myślenia o, wyobrażania sobie pracy sprzątania/opieki. Sytuacja wygląda tak samo na całym świecie, gdzie zadanie nadzorowania i regulowania pracy wykonywanej przez czarne kobiety, imigranki/uchodźczynie wykonują głównie kobiety białe.

Sprzecznność i dialektyczne napięcie między neoliberalną burżuazją a tymi wyczerpanymi ciałami obrazują powiązania istniejące między neoliberalizmem, rasą i heteropatriarchatem. Odstaniają również nowe granice, które wytyczono między czystością a brudem w dobie, w której obiektem coraz większej troski stają się czyste powietrze, czysta woda, czyste domy, czyste ciała, czyste umysły i tereny zieleni. Rosnąca troska o zdrowe/sprawne ciało i umysł zbudowane zostały na ideologii New Age z lat 70., która przywłaszczyła sobie dalekowschodnie bądź rdzenne, ale także zachodnie ezoteryczne koncepcje i praktyki. Doprowadziło to do powstania poważnego i lukratywnego rynku, oferującego medytację i herbatki ziołowe, jogę i egzotyczne produkty pełnoziarniste, siłownie i masaże dostosowane do potrzeb osób w różnym wieku, dzięki klasowym przywilejom i takiemu samemu kulturowemu zawłaszczeniu. Celem w tym wypadku jest osobista sprawność i spotęgowanie siły fizycznej oraz psychicznej. Karmi się ona chęcią przekroczenia ludzkich ograniczeń, co skutkuje wdrażaniem programów badawczych nad przedłużeniem życia, przeciwdziałaniem starzeniu się i „rozwiązaniem problemu śmierci”, finansowanych przez teokratów z Doliny Krzemowej². Od posiadaczy sprawnego ciała (białych mężczyzn) oczekuje się, że będą wykazywali się gotowością do spędzania długich

godzin na siłowni i w biurze, w pracy do późna w nocy i w trakcie weekendu, a gotowość taka ma być oznaką sukcesu i poparcia dla panującego porządku, wyczerpanie z kolei dowodem triumfu nad podstawowymi potrzebami zwykłych śmiertelników. Prezentują oni swą

neoliberalną męskość z dumą, swym niewypoczętym ciałem w nieustannym biegu, zaprzęgniętym pracą nad wieloma zadaniami jednocześnie. Posiadaczką ciała niewidzialnego za to jest kobieta i osoba kolorowa. Jej zmęczenie jest konsekwencją historycznej logiki ekstraktywizmu, wspierającej akumulację pierwotną i kapitał wydzierające siłę roboczą z urasowionych ciał. Sprzątające kobiety, bez względu na to, czy mieszkają w Maputo, Rio de Janeiro, Rijadzie, Kuala Lumpur, Rabacie czy Paryżu, skarżą się na brak czasu na sen (obejmujący maksymalnie trzy do czterech godzin), na długie godziny zmarnotrawione na dojazdach i konieczność wykonywania dodatkowych prac jeszcze po powrocie do domu. Kobiety zajmujące się sprzątaniem i wykonujące pracę opiekuńczą, mówią podobnym głosem o poczuciu wyczerpania. *Ekonomia wyczerpania* ma długą tradycję w nowoczesnym świecie: korzeniami sięga czasów kolonialnego niewolnictwa, wydzierania ludzkiej energii aż po śmierć; rewolucja przemysłowa przejęła tę logikę, wyczerpując do cna ciała białych robotnic, robotników i dzieci, póki nie udało się im w końcu uzyskać skrócenia czasu pracy i wywalczyć ograniczenia ciężkiej pracy fizycznej, dzięki dalszemu wyszkoleniu urasowionych ciał w koloniach. Gospodarka krajów liberalnych i neoliberalnych wciąż opiera się na wyzyskiwaniu ciał migrantek i migrantów oraz osób kolorowych (urasowienie jest zjawiskiem występującym również w krajach globalnego Południa – sprzątające/zajmujące się opieką Filipinki i Indonezyjki podlegają urasowieniu w Azji Południowowschodniej, podobnie jak Tajki i Malgaski w Bejrucie; a w Dakarze

można usłyszeć, jak zamożni Afrykańczycy mówią o własnej „afrykańskiej” służbie domowej)³.

3

Przyznać trzeba, że mężczyźni kolorowi również wykonują brudną robotę oczyszczania – utylizacja elektrośmieci, czyszczenie elektrowni jądrowych, fabryk, magazynów – ale nadal to kobiety kolorowe wykonują gros tego typu zadań.

Sprawne męskie neoliberalne ciało wyposażone jest w innego jeszcze rodzaju dodatkowe ciało – ciało fantomowe, obdarzające je nieograniczoną wydajnością.

Nawet kiedy zamężna biała kobieta sama wykonuje prace domowe i samodzielnie zajmuje się opieką nad dziećmi, nie sposób przeoczyć pracy kobiet kolorowych: sprzątają one pomieszczenia, w których białe matki robią zakupy, kupują artykuły spożywcze, ćwiczą na siłowni, zostawiają swoje dzieci w żłobkach, przedszkolach czy na świetlicach. Taka rasowa i genderowa konstrukcja opiera się na długiej historii wyzysku w szczególności kobiet czarnych, ich ciał i umysłów. Rzecz jasna, nie mam tu zamiaru wprowadzać jakiegos sztywnego rozróżnienia na sprzątanie i opiekę. W sprzątaniu chodzi o opiekę, w opiece zaś również o sprzątanie i czystość: czarne kobiety opiekujące się dziećmi i osobami starszymi, dbające o czystość ich ciał, dbają również o środowisko naturalne usuwając odpadki gospodarcze i śmieci. Ciała czarnych kobiet od dawna traktowano jak towary i obracano w kapitał; ich wyzysk nierozłącznie związany był z akumulacją pierwotną, z reprodukcją społeczną (jak wykazywało wiele czarnych feministek), a także z nowego typu zapotrzebowaniem na czysty świat, w którym mogłaby funkcjonować gospodarka neoliberalna.

Kto sprząta nasz świat?

Chociaż mówienie o kobietach należących do pewnej określonej grupy jako takiej jest zawsze czymś problematycznym, oznacza bowiem wrzucenie do jednego worka tak wielu skrajnie różnorodnych sytuacji, jak mieszkanie w domu, w którym samodzielnie się sprząta albo sprzątanie w przestrzeni publicznej, pracując dla jakiejś agencji; nieposiadanie dokumentów czy obywatelstwa, bycie migrantem czy migrantką, którym odebrano paszport; pozostawanie w związku małżeńskim, życie samodzielnie albo w kolektywie; bycie odmieńcem, lesbijką albo życie w związku heteroseksualnym; posługiwanie się językiem społeczeństwa, w którym się pracuje albo jego nieznanomość; bycie świadomym/ą swoich praw lub nie – dla celów niniejszych rozważań mówić będę o czarnych i brązowych kobietach sprzątających i zajmujących się opieką jako jednej grupie, mając tutaj na celu prześledzenie związków między czystością a brudem w dobie neoliberalizmu i tak zwanego antropocenu.

W tego typu ekonomii symbolicznej i materialnej, życie kobiet czarnych i brązowych jest czymś niepewnym i ryzykownym, ale ich pozorna zbędność idzie w parze z koniecznością ich istnienia i obecności. Przysnaje im się warunkowo prawo wstępu do prywatnych domów i miejsc pracy. Przed pozostałymi osobami należącymi do takich zbędnych społeczności – jak rodziny czy sąsiedzi tych robotnic – ich bramy się zatraskują, chyba że są one gotowe podjąć ryzyko śmierci z rąk niestroniącej od przemocy policji państwowej, gdy coraz więcej obszarów zieleni miejskiej i przestrzeni publicznej zostaje zmilitaryzowanych przez wzgląd na korzyści najzamożniejszych. Dla tych robotnic przyznanie specjalnych praw wstępu wynika zarówno z zapotrzebowania na ich pracę, jak i z ich niewidzialności. Kobiety kolorowe przekraczają bramy miast i wchodzą do kontrolowanych przez policję budynków jedynie pod postacią *widm*. Urasowione kobiety mogą wprawdzie poruszać się po mieście, ale ich obecność musi ulec wywizaniu.

W swoim eseju *Bio(nekro)polis: Marks, ludność zbędna i przestrzenna dialektyka reprodukcji i «rasy»*, Michael

McIntyre i Heidi J. Nast wprowadzają pojęcia „bio(nekro)polis” i „nekro(bio)polis” dla podkreślenia geograficznej płtnności akumulacji i urasowienia różnic⁴. Badają w nim, jak nadmiarowa ludność „staje

się wytworem rasowo prążkowanych reżimów biologicznej reprodukcji” i twierdzą że „praktyki kapitalizmu pojmować należy w kategoriach powiązanych ze sobą sprzeczności w zakresie reprodukcji oraz rasy”⁵.

3

Przyznać trzeba, że mężczyźni kolorowi również wykonują brudną robotę oczyszczania – utylizacja elektrośmieci, czyszczenie elektrowni jądrowych, fabryk, magazynów – ale nadal to kobiety kolorowe wykonują gros tego typu zadań.

Sprawne męskie neoliberalne ciało wyposażone jest w innego jeszcze rodzaju dodatkowe ciało – ciało fantomowe, obdarzające je nieograniczoną wydajnością.

Nawet kiedy zamężna biała kobieta sama wykonuje prace domowe i samodzielnie zajmuje się opieką nad dziećmi, nie sposób przeoczyć pracy kobiet kolorowych: sprzątają one pomieszczenia, w których białe matki robią zakupy, kupują artykuły spożywcze, ćwiczą na siłowni, zostawiają swoje dzieci w żłobkach, przedszkolach czy na świetlicach. Taka rasowa i genderowa konstrukcja opiera się na długiej historii wyzysku w szczególności kobiet czarnych, ich ciał i umysłów. Rzecz jasna, nie mam tu zamiaru wprowadzać jakiegos sztywnego rozróżnienia na sprzątanie i opiekę. W sprzątaniu chodzi o opiekę, w opiece zaś również o sprzątanie i czystość: czarne kobiety opiekujące się dziećmi i osobami starszymi, dbające o czystość ich ciał, dbają również o środowisko naturalne usuwając odpadki gospodarcze i śmieci. Ciała czarnych kobiet od dawna traktowano jak towary i obracano w kapitał; ich wyzysk nierozłącznie związany był z akumulacją pierwotną, z reprodukcją społeczną (jak wykazywało wiele czarnych feministek), a także z nowego typu zapotrzebowaniem na czysty świat, w którym mogłaby funkcjonować gospodarka neoliberalna.

Kto sprząta nasz świat?

Chociaż mówienie o kobietach należących do pewnej określonej grupy jako takiej jest zawsze czymś problematycznym, oznacza bowiem wrzucenie do jednego worka tak wielu skrajnie różnorodnych sytuacji, jak mieszkanie w domu, w którym samodzielnie się sprząta albo sprzątanie w przestrzeni publicznej, pracując dla jakiejś agencji; nieposiadanie dokumentów czy obywatelstwa, bycie migrantem czy migrantką, którym odebrano paszport; pozostawanie w związku małżeńskim, życie samodzielnie albo w kolektywie; bycie odmieńcem, lesbijką albo życie w związku heteroseksualnym; posługiwanie się językiem społeczeństwa, w którym się pracuje albo jego nieznanomość; bycie świadomym/ą swoich praw lub nie – dla celów niniejszych rozważań mówić będę o czarnych i brązowych kobietach sprzątających i zajmujących się opieką jako jednej grupie, mając tutaj na celu prześledzenie związków między czystością a brudem w dobie neoliberalizmu i tak zwanego antropocenu.

W tego typu ekonomii symbolicznej i materialnej, życie kobiet czarnych i brązowych jest czymś niepewnym i ryzykownym, ale ich pozorna zbędność idzie w parze z koniecznością ich istnienia i obecności. Przysnaje im się warunkowo prawo wstępu do prywatnych domów i miejsc pracy. Przed pozostałymi osobami należącymi do takich zbędnych społeczności – jak rodziny czy sąsiedzi tych robotnic – ich bramy się zatraskują, chyba że są one gotowe podjąć ryzyko śmierci z rąk niestroniącej od przemocy policji państwowej, gdy coraz więcej obszarów zieleni miejskiej i przestrzeni publicznej zostaje zmilitaryzowanych przez wzgląd na korzyści najzamożniejszych. Dla tych robotnic przyznanie specjalnych praw wstępu wynika zarówno z zapotrzebowania na ich pracę, jak i z ich niewidzialności. Kobiety kolorowe przekraczają bramy miast i wchodzą do kontrolowanych przez policję budynków jedynie pod postacią *widm*. Urasowione kobiety mogą wprawdzie poruszać się po mieście, ale ich obecność musi ulec wywizaniu.

W swoim eseju *Bio(nekro)polis: Marks, ludność zbędna i przestrzenna dialektyka reprodukcji i «rasy»*, Michael

McIntyre i Heidi J. Nast wprowadzają pojęcia „bio(nekro)polis” i „nekro(bio)polis” dla podkreślenia geograficznej płtnności akumulacji i urasowienia różnic⁴. Badają w nim, jak nadmiarowa ludność „staje

się wytworem rasowo prążkowanych reżimów biologicznej reprodukcji” i twierdzą że „praktyki kapitalizmu pojmować należy w kategoriach powiązanych ze sobą sprzeczności w zakresie reprodukcji oraz rasy”⁵.

2

Zob. Harry Fortuna, *Seeking Eternal Life, Silicon Valley Is Solving for Death*, „Quartz”, 8.11.2017 <https://qz.com/1123164/seeking-eternal-life-silicon-vall-ey-is-solving-for-death/>; Adam Gabbat, *Is Silicon Valley's Quest for Immortality a Fate Worse than Death?*, „The Guardian”, 23.02.2019 <https://www.theguardian.com/technology/2019/feb/22/silicon-valley-immortality-blood-infusion-gene-therapy>; Joanna Zylinska, *The End of Man: A Feminist Counterapocalypse*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2018.

Dalej piszą: „rasowe znakowanie gruntów i ciał pozostaje sposobem na uczynienie pewnych ciał zbędnymi. Jako przestrzeń skanalizowana, kryminalizowana, poddana ostracyzmowi i napiętnowana, nekropolia – owa przestrzenność, przez którą określany lub ustanawiany jest nekropolita – staje się rezerwą wielorakich proporcji materialnych: o negatywnym potencjale symbolicznych i granicznych rozkoszy związanych ze śmiercią; rezerwą pracy (jak głosi 25 rozdział *Kapitału*); rezerwatem przyrody otwartym na grabież; rezerwą leżących odłogiem, a potencjalnie płodnych gruntów pod kolonizację; a także rezerwą ziem jałowych dla ludzkich i środowiskowych odpadów kolonializmu”. I dodają: „członków owej nadwyzkowej zbędnej populacji, pracujących przez wiele godzin za niskie stawki, oskarża się o zaniżanie płac białych robotników”⁶. W rasowym oznakowywaniu miasta życie czarnych kobiet okazuje się zbędne i konieczne zarazem, ale ich obecność w przemysle sprzątnia/opieki nie podsyca w rzeczywistości urazy

o odbieranie pracy białym pracownikom czy o obniżanie wysokości ich płac. W istocie, rasowy/rodzajowy aspekt owej siły roboczej nie wywołuje takiego uczucia żalu u białych, jaki obserwuje się w innych branżach. Nie ma nacjonalistycznego, rasistowskiego, anti-migranckiego ruchu, który budowałby się wokół stwierdzenia, że „kolorowe kobiety kradną pracę białym kobietom”. Jeśli islamofobiczny feminizm, którego rozkwit obserwujemy ostatnimi czasy w Europie, zmobilizował się przeciw zaśłanianiu twarzy przez kobiety w przestrzeniach publicznych i ośrodkach opiekuńczych, nie

sprzeciwiał się on kobietom, które sprzątały te same przestrzenie publiczne czy biura, pokoje hotelowe, restauracje czy siłownie. Równocześnie nie powstał żaden ruch protestu wspierający zubożałe kobiety, które wykonują prace porządkowe czy wiążące się z opieką – dosłownie żaden. Przeciwnie, zwłaszcza kobiety czarne musiały wywalczyć sobie uznanie pracy domowej za pracę przez rządy i związki zawodowe. A walka ta jest daleka od zakończenia⁷.

Feministyczne teorie sprzątnia i opieki

Ryzykując uproszczenie, chciałabym podsumować teraz niektóre feministyczne ujęcia pracy domowej: domaganie się sprawiedliwszego podziału tego typu obowiązków oraz wynagrodzenia za nie; teoria pokazująca, że kobiety, które wykonują prace domowe, ułatwiają wejście białych kobiet z klasy średniej na rynek pracy najmniej w coraz szerszym zakresie; inspirowana marksizmem feministyczna teoria pracy reprodukcyjnej i kapitału reprodukcyjnego; wyzysk migrantek wykonujących pracę polegającą na sprzątniu i opiece; krytyka ze strony globalnego feminizmu kobiet kolorowych pod adresem feminizmu kobiet białych, ujmującego emancypację tych ostatnich jako „wolność od pracy domowej” i dążącego do usunięcia prawnych i społecznych barier na drodze do podjęcia pracy najmniej, co cementuje, tym samym, podział rasowy.

Urasowienie pracy domowej, zapoczątkowane przez niewolnictwo kolonialne, w trakcie ostatnich dziesięcioleci upowszechniło się na całym świecie. W Europie pracę domową

wykonwały tradycyjnie młode białe kobiety, zaś europejska literatura obfituje w postaci molestowanych, gwałconych, naiwnych czy

przebiegłych służących. Na początku XX wieku we Francji postać tę skarykaturowano w komiksie pod tytułem *Bécassine*, którego tytułową bohaterką była stereotypowo nakreślona młoda bretońska pokojówka, głupia i ociężała, stanowiąca przeciwieństwo bardziej wyrafinowanych kobiet z Paryża⁸. W latach 60. XX wieku praca sprzątaczk/opiekunki uległa

urasowieniu we Francji i innych krajach europejskich, w których rządy sprowadzały kolorowe imigrantki ze swych byłych kolonii (gdzie ten rodzaj pracy od dawna również podlegał urasowieniu). Wraz z uzyskiwaniem przez europejskie kobiety płatnych stanowisk pracy i bogaceniem się społeczeństwa, praca domowa wydawała się coraz bardziej odległa od wizerunku nowoczesnej kobiety, promowanego w tych społeczeństwach.

W latach 70. XX wieku, gdy na celowniku białych feministek znalazły się nuda, niewidzialność i nieodpłatność prac domowych, ruch na rzecz pozyskania urasowionych kobiet do zadań domowych, związanych ze sprzątniem i opieką, nabrał przyspieszenia. Białe feministki nie były jednomyślne w odpowiedzi na tego typu zmiany zachodzące w organizacji reprodukcji społecznej. Niektóre z nich domagały się równiejszego podziału wykonywanych zadań domowych między kobiety i mężczyzn, pomijając rasowy wymiar prac domowych. Uwaga Adama Smitha twierdzącego, że „usługi [służącego]”, które „giną zazwyczaj już w chwili, gdy je spełnia i rzadko kiedy pozostaje po nich jakiś ślad albo wartość”⁹ zaważyła na kwestii miejsca i roli obowiązków związanych ze sprzątniem/opieką. Bycie kobietą nowoczesną oznaczało rezygnację z wykonywania rzekomo kobiecych zadań, które wiązano dawniej z zacofaniem, a także podjęcie walki o „prestżowe” stanowiska pracy. Odtąd te „mało prestiżowe” prace wykonywać musiały „niewidzialna ręka” czarnej kobiety. Jak podsumowuje Rada Katsarova, marksistowskie feministki przedstawiły

„miazdzącą krytykę tej tendencji, uznając „reprodukcję społeczną za pole działalności produkcyjnej i wytwórczej. Ich zdaniem stosunki patriarchalne i podporządkowanie kobiet w domu stanowiło warunek wstępny kapitalistycznego wyzysku”¹⁰. Feministki marksistowskie i socjalistyczne pokazały kluczową rolę, jaką w kapitalizmie odgrywa reprodukcja społeczna. Jednak dopiero pionierskie prace czarnych feministek obnażyły skalę wyzysku, w tym przełomowy esej Claudii Jones z 1949 roku *Skończyć z pomijaniem problemów murzyńskich*

kobiet, w którym praca reprodukcyjna znalazła po raz pierwszy teoretyczny wyraz, autorka odsłoniła w nim trojakiemu rodzajowi ucisk, jakiemu podlegają kobiety czarne z klasy robotniczej. Wykazywała w nim również, że czarne kobiety nigdy nie były całkowicie zamknięte w sferze „domowej”. Hazel Carby, Angela Davis i wiele innych, które poszły jej śladem, podważały rozmaite tezy formułowane na gruncie białego/heteronormatywnego feminizmu, który potępiając podporządkowanie (białej) służebnej pracy domowej, pomijały jednocześnie fakt uwikłania w te historie rasy i kolonializmu¹¹. Czarne kobiety doskonale zrozumiały, o co w tym chodzi i pierwszy związek zawodowy pracownic domowych na świecie został powołany do istnienia w Stanach Zjednoczonych przez kobiety czarne¹². Krytyka ta do dziś zachowuje swą niezwykłą aktualność: gdy część kobiet uwalnia się od obowiązku sprzątnia/pracy opiekuńczej, pracę tę będą musiały wykonać za nie pozostałe – przede wszystkim kobiety kolorowe¹³.

Obecnie, według Międzynarodowej Organizacji Pracy (MOP), kobiety nadal są odpowiedzialne za siedemdziesiąt pięć procent wszystkich

bezpłatnych prac domowych, spędzając do trzech godzin dziennie więcej na wykonywaniu tego rodzaju pracy niż

Teresa Murak, *Rzeźba dla Ziemi*, Ubboboda, 1974. Kolekcja Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie.



⁶ Tamże, s. 1471.

⁷ Zob. inspirujące w tym kontekście walki pracownic opieki domowej w Nowym Jorku <https://aintawomancampaign.wordpress.com/>. Zob. również walki pracownic „anganwadi” w Indiach (anganwadi to wiejskie ośrodki opieki nad dziećmi). Wykonują one niezbędne zadania związane ze sprzątniem i opieką, ale nie otrzymują za to wynagrodzenia, a jedynie „nagrody/rekompensatę”: w anganwadi dzieciom serwowane są posiłki, uczy się piosenek, alfabetu i zasad higieny. W ubogich regionach Indii posiłki te są ocaleniem dla niedożywionych dzieci. Poza tym, zapewniają one wyżywienie 900 000 kobiet w ciąży i w okresie laktacji i realizuje się w nich programy dla 500 000 – 400 000 młodych dziewczyn. [...] W rozporządzeniu rządowym stwierdza się, że „w interesie publicznym” leży z konieczności zakaz strajków w dziedzinie usług niezbędnych świadczonych przez pracowników anganwadi, ich pomocników i kobiet, które prowadzą mini-anganwadis. Wskazuje się w nim również, że obowiązkiem tych pracowników jest ochrona zdrowia, karmienie, kształcenie wczesnodziecięce i dbanie o potrzeby rozwojowe małych dzieci, jak również kobiet ciężarnych i karmiących”. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/mumbai/state-bans-strikes-by-anganwadi-workers-involves-essential-servic-es-maintenance-act/articleshow/65343115.cms>.

⁸ Imię Bécassine wywodzi się z francuskiego słowa określającego pewnego ptaka, lecz również służy opisaniu kogoś, kogo bez trudu można nabrać.

⁹

Adam Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, ks. 2 rozdz. III, cyt. za Hannah Arendt, *Rondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 128.

¹⁰

Rada Katsarova, *Repression and Resistance on the Terrain of Social Reproduction: Historical Trajectories, Contemporary Openings*, „Viewpoint”, 31.10.2015. <https://www.viewpointmag.com/2015/10/31/repression-and-resistance-on-the-terrain-of-social-reproduction-historic-al-trajectories-contemporary-openings/>. Zob. również Rhonda Y. Williams, *The Politics of Public Housing: Black Women's Struggles against Urban Inequality*, Oxford University Press, Oxford 2005; Dayo Gore, *Radicalism at the Crossroads: African American Women Activists in the Cold War*, NYU Press, reprint edition, New York 2012; oraz Kimberly Springer, *Living for the Revolution: Black Feminist Organizations, 1968-1980*, Duke University Press, Durham 2005.

¹¹

Claudia Jones, „To End the Neglect of the Problems of the Negro Woman”, National Women's Commission, CPUSA, 1949, po raz pierwszy opublikowany w „Political Affairs”, czerwiec 1949; Angela Davis, *The Approaching Obsolescence of Housework: A Working-Class Perspective*, w: *Women, Race, and Class*, Vintage Books, 1981, s. 250; Hazel Carby, *White Woman Listen! w: Black British Feminism: A Reader*, ed. Heidi Safia Mirza, Routledge, London 1997, s. 46; Selma James, *Wageless of the World, w: Sex, Race, and Class – The Perspective on Winning: A Selection of Writings, 1952-2011*, PM Press, 2012, s. 104. Zob. również Terri Niliasca, *Some Women's Work: Domestic Work, Class, Race, Heteropatriarchy and the Limits of Legal Reform*, „Michigan Journal of Race and Law” 16’ 2011, nr 2, s. 377-410.

¹²

Zob. Premilla Nadasen, *Household Workers Unite: The Untold Story of African-American Women Who Built a Movement*, Beacon Press, Beacon 2015. Autorka opisuje narodziny tego ruchu w latach 50. i opowiada o tym, co Ella Baker i Marvel Cooke nazwały „rynkami niewolnic”, mieszczącymi się na rogach ulic w Nowym Jorku, gdzie Afroamerykanki wyczekiwały na jednodniowe zatrudnienie.

¹³

Zob. Grace Chang, *Disposable Domesticities: Immigrant Women Workers in the Global Economy*, South End Press, Boston 2000; oraz Rhacel Salazar Parreñas, *Servants of Globalization: Women, Migration and Domestic Work*, Stanford University Press, Stanford 2001.

¹⁴

ILO, World Employment Social Outlook: Trends for Women 2018 https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms _ 619577.pdf.

mężczyźni; wyliczenia te obejmują dostarczanie wody, opiekę nad dziećmi i osobami starszymi oraz prace domowe¹⁴. Według danych ONZ nieodpłatną opiekę oraz pracę domową wycenia się na od dziesięciu do trzydziestu dziewięciu procent PKB danego kraju. MOP podaje, że na całym świecie jest co najmniej sześćdziesiąt siedem milionów pracowników domowych, z czego osiemdziesiąt procent stanowią kobiety kolorowe. Niezależnie od miejsca praca domowa lokuje się na szarym końcu gospodarki opiekuńczej. Jest to również dynamicznie rozwijająca się branża przemysłu, generująca roczne przychody w wysokości około siedemdziesięciu pięciu milionów dolarów i wykazująca corocznie wzrost o sześć

15

Zob. Język na całej stronie ABM jest dogłębnie korporacyjny: „KaŹdy cen­i czystość i porządek: wypolerowane podłogi, świeże powietrze, dobrze zaopatrzone toalety, olna bez smug i zacieków. Prócz tego, że jest to zdrowsze, właściwe posprzątanie przez dozorc­zynię chroni wartościowe urządzenie, poprawia wydajność pracownika i sprawia, że klienci do nas wracają. Dbałość o utrzymanie czystości nie podlega u nas dyskusji” <https://www.abm.com/services/janitorial/>.

i dwie dziesiąte procent rocznie, największy w regionie Azji i Pacyfiku. Chociaż sprzątanie biur i przestrzeni publicznych obecnie stanowi główną część rynku usług porządkowych, można się spodziewać szybkiego wzrostu w branży sprzątania mieszkań. Wiodące w niej

firmy, świadome negatywnego wizerunku wyzyskiwanej sprzątaczk­ki, nalegają na wprowadzenie prawnej ochrony pracowników, promowanie ich zdrowia i bezpieczeństwa. ABM Industries, wiodąca firma z branży „rozwiązań obiektowych” z siedzibą w Stanach Zjednoczonych, deklaruje na swej stronie internetowej: „w naszej kulturze ThinkSafe chodzi o naszych pracowników. To «stan umysłu» i uczucie, które powinno stać się częścią każdego dnia roboczego”¹⁵. Przemysł sprząta­jący wdrożył również technologie nadzoru, umożliwiające szczegółowe śledzenie personelu sprzątającego, przez co jego pracownicy skarżą się, że są nieustannie na celowniku i śledzi się najmniejszy ich ruch.

Neoliberalnego eufemizmu „świadczący usługi” często używa się do opisu pracowników sprząta­jących/opiekunów. Ale pracownikom udaje się przebić przez takie nazewnictwo i obnażyć przemoc ukrytą za podobnymi słowami. Na potrzeby swej książki *Nowe służące: ponadnarodowe kobiety i gospodarka opiekuńcza* Helma Lutz przeprowadziła wywiady zarówno z osobami sprząta­jącymi, jak i ich pracobiorcami, wykazując, dlaczego wyrażenie to było przydatne dla kobiet zatrudniających kobiety kolorowe:

„Pracobiorcom jest na rękę postrzeganie pracowni­ domowych jako osób świadczących usługi; w dużej mierze jest to forma retoryki uniewinniającej, która wygodnie odwraca uwagę od kwestii stosunków władzy i zależności, ponieważ wykształceni (na uniwersytetach) klienci z klasy wyższej zazwyczaj są świadomi faktu, że kobiet tych nie

chroni żadna prawnie umocowana umowa, jaką zwykle zawiera się z osobami świadczącymi usługi”¹⁶.

Sprząta­jące i zajmujące się opieką pracownice kolorowe upolityczniają jednak wykonywaną przez siebie pracę, pokazując w jaki sposób i dlaczego jest ona niezbędna. Zmuszają nas tym samym do pogłębienia analizy owej

pracy. Ich walka o lepsze płace i prawo do uzwiązkowienia oraz ochrony przed nadużyciami zyskuje obecnie zasięg globalny¹⁷. Kobiety kolorowe pokazują, czym może być dekolonialny feminizm, łączy w sobie wiele zązębiających się kwestii takich jak migracja, przemysł chemiczny, gospodarka wyczerpania, widzialność/niewidzialność, rasa, rodzaj, klasa, kapitalizm i przemoc wobec kobiet.

Kapitalizm, czyli odpady

Słowo *waste*, oznaczające po angielsku odpady, zwykle odnosi się do śmieci, warto jednak również wziąć pod uwagę wyrażenie *lying waste* [pustoszyć, niszczyć, obracać wniwecz czy w perzynę]. Niewolnictwo, kolonializm i kapitalizm spustoszyły ziemię i ludzi. Zamiast odpowiedzieć na ludzkie potrzeby, niewolnictwo, kolonializm i kapitalizm sfabrykowały pragnienie rzeczy, które nie są nam potrzebne, a które utrudniają dostęp do tego, czego naprawdę potrzebujemy (czystej wody, czystego powietrza, zdrowego jedzenia, czystych miast).

Zgodnie z definicją geograf­ki Ruth Wilson Gilmore, kapitalizm to globalny reżim podatności na śmierć. Handel osobami zniewolonymi, na którym zbudowano kapitalizm, wytwarzał ludzi jako odpady, niszcząc kulturowe/naturalne światy rdzennych mieszkańców oraz całe kontynenty kolonizowane przez europejskie mocarstwa. Handel niewolnikami wywarł długotrwały wpływ na kontynent afrykański, jego ludność i krajobraz, przynosząc ze sobą brudu, spustoszenie i śmierć. Statek niewolników był przestrzenią brudu, kału, krwi i ciał gnijących od kajdan, w które zakuto zniewolonych. Powiadało się, że jeśli ludzie w koloniach poczują odrażający smród dochodzący ze strony nadbrzeża, to pewny znak, że dopływa do nich statek z niewolnikami. Rasa stała się kodem dla projektowania ludzi i krajobrazów na zatracenie.

Ludność rdzenną i zniewolonych Afrykanów zamieniono w ludzi jednorazowego użytku. Ich martwe ciała i kości zmieszano z ziemią na plantacjach i w kopalniach srebra i złota. Zmieniono ich w nawóz kapitalizmu. Łona czarnych kobiet obrócono w kapitał, a ich dzieci w pieniądź. Akumulacja pierwotna opierała się na prywatyzacji dóbr wspólnych i wytwarzaniu jałowej ziemi i ludzi (zwłaszcza osób kolorowych). W *Przemowie o kolonializmie* Aimé Césaire pisał o nazizmie jako „efekcie bumerangu” powiązanym z niewolnictwem i kolonializmem. Codzienne barbarzyństwo, jakiego ofiarą padali kolorowi w koloniach, zmieniło kolonizatorów w gwałtowne, niemoralne i dzikie bestie, a podobną przetestowaną tam wcześniej przemoc biali mężczyźni mieli stosować odtąd również w swoich ojczyznach. Przez analogię można by powiedzieć, że to co imperializm i kapitalizm wyrzuciły globalnemu Południu i mniejszościom na globalnej Północy, dzisiaj dotyka sam Zachód; a co zostało uzewnętrznione, całe to spustoszenie dokonane przez kapitalizm, do niego powraca. Niszczycielstwo, nieodłączny element neoliberalnego kapitalizmu, nie zna granic. Pomysł, że bogaci mogą znaleźć schronienie w ufortyfikowanych enklawach to kolejne

18

Fred Magdoff, Chris Williams. *Capitalist Economies Create Waste, Not Social Value*. „Truthout”. 17.08. 2017 <https://truthout.org/articles/capitalist-economies-creat-e-waste-not-social-value/>

19

Costas Paris. *Economic Slump Sends Big Ships to Scrap Heap*. „Wall Street Journal”. 14.08.2016. <https://www.wsj.com/articles/economic-slump-sends-big-ships-to-scrap-heap-1471192256> .

złudzenie, które karmi się głębokim przeświadczeniem o wrodzonej niewinności, wpojone Europejczykom wraz z wiarą w wyższość białych.

Odpady, jak twierdzili Fred Magdoff i Chris Williams, „są oznaką sukcesu kapitalizmu”¹⁸. W 1966 roku ekonomista Joseph Phillips wykazał, że w Stanach Zjednoczonych nadwyżka ekonomiczna – proporcja wyprodukowanych towarów, które nie służą celom społecznie użytecznym – wynosiła średnio ponad połowę produktu krajowego brutto. W roku 2015 reklama, produkcja opakowań promujących markę i zamówienia internetowe doprowadziły do wyprodukowania trzydziestu pięciu milionów ton tektury. W 2016 roku na globalnym Południu wyciągnięto na brzeg około tysiąca statków, pocięto na kawałki, a te następnie sprzedano na metalowy złom (największe na świecie złomowisko statków mieści się na zachodnim wybrzeżu Indii, w miejscowości Alang)¹⁹. Ale zamiast położyć kres gospodarce, która musi produkować odpady, eksperci i polityczni decydenci dyskutują o tym, jaki „ekonomiczny sens ma właściwe gospodarowanie odpadami”. Bank Światowy wraz z podobnymi instytucjami włączają geopolitykę rasy i odpadów do swych modeli komputerowych, jednak częściej jako element obciążający, a nie jako nieodłączny element strukturalny.

Według danych Banku Światowego każdego dnia na całym świecie produkuje się około jedenaście milionów ton odpadów stałych. W roku 2016 miasta na świecie wytworzyły dwa i jedną setną miliarda ton odpadów stałych. Do roku 2050, jak się przewiduje, roczna produkcja odpadów wzrośnie o siedemdziesiąt procent w porównaniu do poziomu z 2016 roku, czyli do trzech i czterech dziesiątych miliarda ton. Chociaż zamieszkiwane przez zaledwie szesnaście procent ludności całego świata kraje o wysokim dochodzie wytwarzają wspólnie ponad jedną trzecią (trzydzieści cztery procent) globalnej masy śmieci. Azja Wschodnia i region Pacyfiku są odpowiedzialne za wytwarzanie blisko jednej czwartej (dwadzieścia trzy procent) wszystkich odpadów. Można się spodziewać, że do roku 2050 produkcja śmieci w Afryce Subsaharyjskiej będzie przeszło trzykrotnie większa od obecnej, podczas gdy Azja Południowa ponad dwukrotnie zwiększy sumę odpadów. Nie jest jasne, czy dane te biorą pod uwagę ogromne ilości odpadów wygenerowanych przez imperializm, łącznie z tym, co pozostawiły po sobie armie, a także kraje, które *spustoszone* i ciała, które wydano na *zatracenie*. Co więcej, dane specyficzne dla regionów przesłaniają fakt



Magdalena Więcek, *Pomnik siarki*, 1962. Fot. Marek Holzman. Fotografia z 1967 roku. Dzięki uprzejmości Daniela Wnuka.

cyrkulacji odpadów (powietrze i woda nie znają granic). Innymi słowy, wytwarzane przez Zachodni imperializm lub produkowane dla wygody i konsumpcji uprzywilejowanych białych odpady, spadają ostatecznie na głowy urasowionych ludzi, trafiają na wysypiska w zubożałych urasowionych dzielnicach albo w krajach globalnego Południa.

„Urasowienie świata”, jak pisał Nikhil Pal Singh, „pomagało stworzyć i otworzać «cezurę» w ludzkich populacjach, zarówno w skali krajowej, jak i globalnej, co było nieodzowne dla politycznego zarządzania populacjami”. Dodaje: „Technologię rasy powinniśmy traktować jako coś więcej niż technologię opartą o kolor skóry czy jakąś biofizyczną esencję, korzysta ona bowiem z historycznych repertuarów oraz kulturowych, przestrzennych i znaczących systemów piętnujących i deprecjonujących jedną formę człowieczeństwa na rzecz zdrowia, rozwoju, bezpieczeństwa, zysku i przyjemności innych”²⁰.

20

Cyt. za Daniel Nemser, Infrastructures of Race: Concentration and Biopolitics in Colonial Mexico, University of Texas Press 2017, s. 11.

21

Ruth Wilson Gilmore, Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California, University of California Press, California 2007, s. 28.

Wilson Gilmore nazwał to „sankcjonowaną przez państwo albo pozaprawną produkcją i wyzyskiwaniem różnicowanej pod względem grupowym podatności na przedwczesną śmierć”²¹. Urasowienie jest dziełem supremacji białych,

śniących o oczyszczeniu własnego świata, a w tym celu realnie niszczących inne światy. Supremacja białych buduje podział na czyste/brudne, który z kolei przeciwstawia czystą/ cywilizowaną Europę brudnej/niecywilizowanej reszcie świata, choć wszelkie archiwa świadczą o tym, że ludy pozaeuropejskie były przerażone brudem/nieczystością białych, lekceważeniem przez nich zasad higieny osobistej. Europejczycy często byli pod ogromnym wrażeniem czystości miast, które zajmowali, a następnie obracali w perzynę, a także ludzi, których brutalnie mordowali. W XIX wieku dodatkowe oparcie znalazło to w ideologii rasizmu, rozwijanej w warunkach niewolnictwa i kolonializmu. To Europejczycy wprowadzili jaskrawy kontrast między, z jednej strony czystością Europy i czystymi europejskimi ciałami, z drugiej zaś innymi, brudnymi domostwami rdzennych mieszkańców, ich ciałami i seksualnością.

W dobie obecnych przekształceń zachodzących na gruncie geopolityki (nie) czystości, *niewidoczność* prac wiążących się ze sprzątaniam i oczyszczaniem wykonywanych przez kobiety kolorowe *uwidacznia* czystość domów i przestrzeni publicznych. Ponadto reprezentacje czystości/brudu na świecie urasowiają przestrzeń. Zastanówmy się nad nagromadzeniem obrazów brudu i śmieci na globalnym Południu i nad tym, jakim przerażeniem napełnia to ludność Zachodu: „Dlaczego te kraje są tak brudne? Czy nie mogą sprzątać swoich ulic? Jak ludzie mogą pracować w tak brudnych miejscach? Czy nie wiedzą, że to szkodzi ich zdrowiu? Zatrószczmy się o dzieci!”. Ostrzeżenia dotyczące higieny i zdrowia podczas podróży do „tych” krajów towarzyszą budowaniu czystego świata w opozycji wobec świata nieczystego, zaludnionego przez nieczystych ludzi. Widoki gór śmieci, *brudnych* ulic, *brudnych* rzek, *brudnych* plaż, *brudnych* dzielnic, pól pokrytych plastikowymi odpadami, ludzi – kobiet, dzieci, mężczyzn grzebiących w śmieciach czy pchających wózki wypełnione odpadkami, dzieci kąpiących się w skażonej wodzie, wszystko to na globalnym Południu – tego typu obrazy – przyczynia się do stworzenia znaturalizowanego podziału na brudne i czyste. Do tego stosu zdjęć dołączają raporty na temat wysiłków agencji rządowych i organizacji pozarządowych na rzecz wpojenia „tym” ludziom zasad higieny, obok raportów o alarmujących ilościach plastiku i rosnącym poziomie zanieczyszczeń w „tych” krajach. Ale najważniejsze przyczyny, leżące u podstaw tego typu zjawisk, pozostają ukryte: dziedzictwo kolonializmu, kolonialnej urbanizacji i rasowych przekształceń krajobrazu; programy strukturalnego dostosowania, wymagające cięcia przez rządy wydatków publicznych; eksternalizacja zanieczyszczeń przemysłowych. Przeseñwiadczenie, że posprzątanie „tego świata” jest niemożliwością, z wolna się ugruntowuje. Pałącym problemem staje się wyłącznie to, jak ochronić „czyste” obszary przed wyeksportowanym na zewnątrz zanieczyszczeniem.

Panujący dyskurs na temat oczyszczenia/posprzątania świata celowo pomija fakt, że neoliberalizm produkuje nadwyżkę odpadów, a ich pozbywanie się ulega urasowieniu. Dyskurs ten w ostatnich latach promuje również koncepcje „zielonego kapitalizmu” i „zrównoważonej katastrofy”. Ta ostatnia kategoria

dotyczy katastrofy ekologicznej oraz sposobów zarządzania nią i zajmuje ona coraz więcej miejsca w akademickich, rządowych i korporacyjnych opracowaniach²². Ale w pracach tych rzadko

wskazuje się jasno, kto podejmie się wykonania owego zadania posprzątania świata po katastrofie.

Gdy międzynarodowe instytucje, fundacje i rządy debatują nad tym, co począć z odpadami, na naszych oczach rodzi się „zielony” przemysł sprzątanía, z własnymi ekspertami, inżynierami

i technikami. Przytaczając słowa specjalistów do spraw rozwoju urbanistycznego z Banku Światowego, Sameha Wahby i Silpy Kaza:

„Właściwe gospodarowanie odpadami ma sens ekonomiczny. Niewywiezione odpady albo niewłaściwie składowane znacząco wpływają na nasze zdrowie i środowisko. Koszty zaradzenia ich skutkom są wielokroć wyższe niż koszty opracowania i wdrożenia prostych, odpowiednich systemów zarządzania odpadami. Rozwiązania istnieją i jesteśmy w stanie pomóc wielu krajom w ich pozyskaniu”²³.

23

Sameh Wahba, Silpa Kaza, Here’s What Everyone Should Know About Waste, Sustainable Cities (blog), 20.09. 2018, https://truthout.org/articles/capitalist-economies-creat-e-waste-not-social-value/.

Geopolityka czystości/brudu wyznacza granicę między obszarami nieczystości – cechującymi się chorobami, „niezrównoważonym”

wskaźnikiem urodzeń, przemocą wobec kobiet, przestępczością i gangami – a obszarami czystości, ściśle kontrolowanymi, gdzie bezpiecznie mogą się bawić nasze dzieci, a kobiety bez lęku chodzić nocą, gdzie czasem zamyka się ulice, by można było zrobić tam zakupy, zjeść jakiś posiłek czy skorzystać z innych dostępnych zajęć rekreacyjnych. Podział na czyste i brudne wiąże się z militaryzacją i gentryfikacją miast, w których za wrodzoną nieczystość obwinia się biednych kolorowych, wypierając ich z zamieszkiwanych przez nich dzielnic, by „oczyścić” miasto.

Dekolonizacja oczyszczania/ opieki a polityka solidarności

Neoliberalne i „zielone” rozwiązania pozostają ślepe i głuche na polityczną historię odpadów, na spustoszenia spowodowane przez rasizm i na rolę czarnych i brązowych kobiet. Choć zwrócić uwagę należałoby tutaj na wiele punktów, skupię się jedynie na kwestii czasu. W swym fascynującym eseju *Zawsze już żyliśmy po antropocenie. Antropoceniśka kontrfaktyczność* Claire Colebrook pisze, że antropocen dotyczy dwóch zderzających się ze sobą czasowości: tej, która otwiera ludzi na skalę czasu geologicznego i tej, która ściąga ich z powrotem do skali ludzkiej sprawczości i ludzkich sił historycznych²⁴. Czy to jedyne czasowości, jakie daje się pomyśleć? Jeśli wyrzymy poza ramy czasowe nałożone na tubylcze

i urasowane społeczności, które dysponują skądinąd własnymi koncepcjami czasu, co ukaże się naszym oczom? Pozwolę sobie zaproponować tutaj odmienne rodzaje

czasowości: czas potrzebny na posprzątanie świata, naprawienie tego, co zepsuto przez niewolnictwo i kolonializm, które same zostały zniesione przez spustoszenia kapitalizmu – kolejne szkody, niezliczone rany, piętrzące się ruiny (co Colebrook nazywa geologicznym oddziaływaniem człowieka – ale jak wiadomo, nie wszyscy ludzie mają takie same wpływy geologiczne) i czas poświęcany przez kobiety kolorowe na opiekę nad swymi rodzinami, na sprzątanie i gotowanie dla nich, a następnie na dojazd do domów rodzin z klasy średniej i ich posprzątanie, na zadbanie o świat klasy średniej. Czas nieodzowny do produkcji dóbr kapitalistycznych oraz czasowość, w którą produkcja ta wtłacza ciała kobiet kolorowych (długimi godzinami pracujących w zanieczyszczonych fabrykach, niedożywionych, nie

dworzec kolejowy w Chennai. Obok nich wisiały trzy kartki papieru, na których młody Dalit napisał:

tę starszą kobietę, o której mówisz, a która uprząta ludzkie odchody traktuję, pisząc, jak członka rodziny, jak mojego dziadka

sprzątanie odchodów to nie jest coś zwyczajnego, do tego trzeba studiów medycznych, a przynajmniej licencjatu;

gotymi rękami mój dziadek uprząta ludzkie odchody, owszem, odciskając na nich ślad swych dłoni, odchody przesiąknięte krwią, z którymi łączą go więzy krwi

nocą, tymi samymi rękoma, nakarmiłby mojego ojca, tymi samymi rękoma, sam by jadł. Z tego wszystkiego, przyzwyczaiwszy się do tego, z tego powodu, ojciec mój nie wahał się uprzątać odchodów, mój ojciec również uprzątał odchody...

moim zdaniem, bardziej niż szacunek, kobietom [uprzątającym odchody] powinniśmy okazać to, że są równe wszystkim pozostałym;

- kobieta powinna przestać uprzątać cudze gówna, każdy powinien sprzątać po sobie sam;
- w przeciwnym razie wszyscy powinniśmy się do niej przyłączyć, by wraz z nią uprzątną ludzkie gówna. tak właśnie, postępując w ten sposób, kobieta może zostać jedną z nas, jako równa, nie tylko gdy wypowiadamy to słowami padającymi z ust, lecz gdy czujemy to głęboko sami.

Źródło:

Françoise Vergès, *Capitalocene, Waste, Race, and Gender*, [w:] „e-flux journal” #100 – May 2019 https://www.e-flux.com/journal/100/269165/capitalocene-waste-race-and-gender/

mających nawet chwili czasu, by pójść do toalety czy zadbać o siebie podczas menstruacji). Czas potrzebny na przetransportowanie odpadów wytworzonych przez globalną Północ na globalne Południe. Fakt, że żadna z tych prac nigdy tak naprawdę się nie kończy, bo gdzieś zawsze coś się psuje, coś zostaje uszkodzone, ktoś zostaje ranny. Czas na dekolonialną pielęgnację i dekolonialne oczyszczenie (celem zadośćuczynienia), na troskę i posprzątanie tego, co zniszczono w przeszłości, zderza się z przyspieszonym czasem neoliberalizmu.

Próbując oczyścić rany z przeszłości, powinniśmy również oczyścić rany zadawane dzisiaj, a których konsekwencje albo odczuwa się gdzie indziej (Puerto Rico, Haiti, Mozambik), albo dotyczą one społeczności, które zepchnięto do rangi brudnych enklaw globalnej Północy (Luizjana, robotnicze dzielnice zamieszkiwane przez kolorowych). Gdy naprawia się przeszłość, należałoby jednocześnie naprawić bieżące szkody zwiększające śmiertelność milionów ludzi na globalnym Południu. Przeszłość jest naszą terażniejszością, a w tego rodzaju mieszanej czasowości dopatrzyć się można przyszłości. Długa historia pustoszenia ma wymiar rasowy, jak zauważa Kathryn Yussoff w swojej książce *Miliard czarnych antropocenów albo żaden*:

„Jeśli antropocen zgłasza nagłe zainteresowanie szkodliwością środowiska, na jaką narażone są białe liberalne społeczności, podąża śladem historii, w których szkody te były świadomie eksportowane do społeczności czarnych i brązowych pod hasłem cywilizowania, postępu, modernizacji i kapitalizmu”²⁵.

25

Kathryn Yussoff, A Billion Black Anthropocenes or None, University of Minnesota Press, Minnesota 2019, s. xiii.

Chciałabym zakończyć przykładem, pokazującym jak sprzątanie/opieka stają się praktykami

emancypacyjnymi, jeśli wiążą się z budowaniem solidarności i wzajemną ochroną przed fabrykowanymi zagrożeniami, a nie tylko z usuwaniem odpadków. W marcu 2018, przy okazji pobytu w Chennai, zobaczyłam wystawę zatytułowaną *Praca: Robotnicy wszystkich krajów... Odpocznijcie!*, której kuratorką była młoda Dalitka o imieniu C. P. Krishnapriya. Pisząc o niej Krishnapriya wyjaśniała, że „sama praca wymaga tu krytycznego osądu, powziętego poza ramami wyznaczonymi przez to, co mieści się w zachodnich antropologicznych reprezentacjach należących do kolonialnych archiwów fotograficznych, jak również w cenionych reprezentacjach postniepodległościowych”. Wystawa ta stanowić miała wezwanie do „wzięcia na siebie zbiorowej odpowiedzialności” – jak stwierdziła. Spośród pokazywanych prac najbardziej zainteresowała mnie seria poświęcona kobietom sprzątającym

Françoise Vergès

historyczka, profesor nauk politycznych, przewodnicząca stowarzyszenia Decolonizing the Arts (Francja), aktywistka feministyczna i działaczka antyrasistowska.

•
Krzysztof Maniak, *Czesanie traw*, 2019, Dzięki uprzejmości artysty.



Mierle Laderman Ukeles
Manifest na rzecz sztuki utrzymywania 1969!
Projekt wystawy „OPIEKA”

I. IDEE

A. Popęd śmierci i popęd życia:

Popęd śmierci: oddzielenie; indywidualność; awangarda *par excellence*; podążać własną ścieżką ku śmierci – robienie swojego; gwałtowna zmiana.

Popęd życia: pojednanie; wieczny powrót; utrwalanie i PODTRZYMANIE gatunku; systemy i operacje przetrwania; równowaga.

B. Dwa podstawowe systemy: Rozwój i UTRZYMYWANIE. Twardy orzech do zgryzienia dla każdej rewolucji: „a po rewolucji, w poniedziałek rano, kto przyjedzie odebrać twoje śmieci?

Rozwój: czysta twórczość indywidualna; nowość; zmiana; postęp; rozwój; podniecenie; uniesienie lub ucieczka.

UTRZYMYWANIE W CZYSTOŚCI: trzymaj kurz z dala od czystej twórczości indywidualnej; zachowuj świeżość; podtrzymuj zmianę; chroń postęp; broń i kontynuuj; ożywiaj emocje; wzbijaj się do kolejnego lotu;

pokaż swoją pracę – pokaż ją ponownie

dbaj o atrakcyjność muzeumsztukiwspółczesnej

podtrzymuj żar domowego ogniska

Systemy rozwojowe to systemy częściowego sprzężenia zwrotnego wysoce podatne na zmianę.

Systemy podtrzymujące to systemy z bezpośrednim sprzężeniem zwrotnym w niewielkim zakresie podatne na zmiany.

C. Utrzymywanie to mordęga; zajmuje to cały pieprzony czas (dosłownie)

Umysł wpada w osłupienie i rozdrażnienie, gdy się nudzi.

Kultura nadaje pracom porządkowym niski status = minimalne płace, gospodynie domowe = brak wynagrodzenia.

uprzątnij biurko, zmyj naczynia, umyj podłogę, upierz ubrania, umyj palce u stóp, zmień dziecku pieluchę, dokończ raport, popraw literówki, napraw ogrodzenie, zadbaj o satysfakcję klienta, wyrzuć cuchnące śmieci, uważaj, żeby nie wsadzić niczego do nosa, co mam na siebie włożyć, nie mam skarpetek, zapłać rachunki, nie śmieć, zachowuj wszystko, co się da, umyj włosy, zmień pościel, idź do sklepu, skończyły mi się perfumy, powiedz to jeszcze raz – nie rozumie, zatkaj to ponownie – przecieka, idź do pracy, to dzieło jest zakurzone, sprzątnij ze stołu, zadzwoni do niego ponownie, spuść wodę, zachowaj młodość.

D. Sztuka:

Wszystko, co nazywam Sztuką, to Sztuka. Wszystko co robię, jest Sztuką, to Sztuka. „Nie mamy sztuki, wszystko staramy się robić porządnie” (powiedzenie balijskie).

Sztuka awangardowa, uznająca siebie za szczyt wszelkiej sztuki, zakażona jest różnymi szczepami pomysłów na utrzymanie, czynnościami porządkowymi i materiałami do konserwacji.

Sztuka konceptualna i procesualna w szczególności, głosi czysty rozwój i zmianę, a jednak wykorzystuje niemal wyłącznie procesy zachowawcze.

E. Wystawa Sztuki Utrzymywania „OPIEKA” skupiałaby uwagę na czystym utrzymywaniu, wystawiała by je jako sztukę współczesną i dzięki ich przeciwstawieniu, ukazywała by jego problematyczność w całej okazałości.

II. WYSTAWA SZTUKI UTRZYMYWANIA: „OPIEKA”

Trzy części: opieka osobista, ogólna i nad Ziemią.

A. Część pierwsza: opieka osobista

Jestem artystką. Jestem kobietą. Jestem żoną. Jestem matką. (kolejność przypadkowa).

Cholernie dużo zmywam, sprzątam, gotuję, odnawiam, wspieram, zachowuję, podtrzymuję itp. Również (jak dotąd osobno) „robię” Sztukę.

Teraz po prostu będę wykonywać codzienne czynności i dopuszczę je do świadomości, wystawię jako Sztukę.

Zamieszkam w muzeum jak w domu, z moim mężem i dzieckiem, na czas trwania wystawy.

(W porządku? Jeśli nie chcecie, żebym krzątała się tu po nocy, mogę przychodzić codziennie za dnia). I będę robiła wszystko, jak gdyby to było dzieło sztuki: będę zmiatać i woskować posadzki, wszystko odkurzać, będę myła ściany (tj. wykonywała „obrazy podłogowe, prace z pyłu, rzeźby z mydła, obrazy ścienne”), ugotuję, zaproszę gości na kolację, będę segregować wszelkie odpady funkcjonalne i nimi zarządzać.

Obszar wystawowy wydawać się będzie „wolny” od sztuki, ale będzie utrzymywany w pełni na widoku publicznym.

DZIEŁEM BĘDZIE MOJA PRACA

B. Część druga: opieka ogólna

Każdy z nas wykonuje masę dorywczych prac porządkowych. Ogólna część wystawy składałaby się z dwójakiego rodzaju wywiadów.

1. Wcześniej przeprowadzonych wywiadów indywidualnych, zapisanych i zaprezentowanych.

Rozmówcy należeliby, powiedzmy, do pięćdziesięciu różnych klas społecznych i zawodów, prezentujących całą galerię osób, od sprzątacza, śmieciarza, listonosza, związkowca, budowlarńca, bibliotekarza, sprzedawcy, przez pielęgniarza, lekarza, nauczyciela, dyrektora muzeum, bejsbolisty, handlarza, dziecka, po przestępcę, prezesa banku, burmistrza, gwiazdę filmową, artystę itp., a pytania brzmiałyby następująco:

– czym twoim zadaniem jest utrzymanie w czystości?

– jak się czujesz, poświęcając jakąś część swojego życia na czynności porządkowe?

– jaki jest związek między utrzymywaniem a wolnością?

– jaki jest związek między utrzymaniem a życiowymi marzeniami?

2. Sala na wywiady – z widzami odwiedzającymi wystawę:

Pomieszczenie z biurkami i krzesłami, gdzie zawodowi (?) ankieterzy przeprowadzać będą wywiady z widzami zwiedzającymi wystawę, zadając te same pytania, co we wcześniej zarejestrowanych wywiadach. Odpowiedzi powinny mieć charakter osobisty.

Wywiady będą nagrywane i odtwarzane w przestrzeni wystawy.

C. Część trzecia: ochrona Ziemi

Codziennie do Muzeum dostarczane będą kontenery zawierające następujące odpady:

– zawartość jednej ciężarówki śmieci;

– pojemnik zanieczyszczonego powietrza;

– pojemnik skażonej wody z rzeki Hudson;

– kontener skażonej ziemi.

Gdy kontenery dotrą na wystawę, zawartość każdego z nich zostanie poddana obróbce, w tym:

oczyszczeniu, odkażeniu, odnowieniu, recyklingowi i konserwacji

z pomocą różnorodnych metod technologicznych (i/lub pseudotechnologicznych) albo przeze mnie, albo przez naukowców.

Procedury obróbki powtarzane będą przez cały okres trwania wystawy.

Mierle Laderman Ukeles

artystka, która traktuje sztukę jako formę opieki nad najbliższym otoczeniem i środowiskiem naturalnym. W 1969 roku Ukeles opublikowała *Manifesto For Maintenance Art* (Manifest Sztuki Utrzymywania), deklarowała w nim podjęcie się prac związanych z opieką nad dzieckiem i domem, jako części swojej praktyki artystycznej. Od 1978 roku, przez cztery dekady, Ukeles była rezydentką Wydziału Sanitarnego Miasta Nowy Jork. Artystka zaangażowana jest w długofalowy projekt przekształcania wysypiska śmieci Fresh Kills na Staten Island w park miejski.

Nabil Ahmed

Moment negatywności.

Geologia polityczna w XXI wieku

Tak jak nikt z nas nie znajduje się poza czy ponad geografią, nikt nie jest też zupełnie wolny od walki toczonej o geografie. A jest to walka interesująca i złożona, ponieważ nie dotyczy jedynie dział i żołnierzy, ale również idei, form, reprezentacji i wyobrażeń¹.

— Edward Said, *Kultura i imperializm*, 1995

¹ Edward W. Said, *Kultura i imperializm*, przeł. Monika Wyrwas-Wisniewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 5.

Peter Sloterdijk zastynął tezę, że nowoczesność rozpoczęła się na północnych frontach I wojny światowej, gdy imperialne Niemcy po raz pierwszy użyły trujących chemikaliów, rozpylanych w okopach przeciw wojskom francuskim. Wtedy po raz pierwszy, zamiast ciała wroga zaatakowano środowisko, a gaz musztardowy stworzył strefy, w których powietrze nie nadawało się już do oddychania². Z ekologicznego punktu widzenia, jeśli „jednostką przetrwania jest *organizm* plus *środowisko*”, zniszczenie środowiska organizmu niszczy sam organizm³.

² Peter Sloterdijk, *Terror from the Air*, przeł. Amy Patton, Steve Corcoran, Semiotext(e), Los Angeles 2009, s. 10.

³ Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, University of Chicago Press, Chicago 2000, s. 491.

Tego rodzaju atak uznać można za oznakę planetarnej

przemocy środowiskowej, właściwej nowoczesności, uwikłanej, asymetrycznej przemocy starych i nowych sił, przecinającej w poprzek skalę czasową i przestrzenną. Ale konflikt zbrojny to tylko jedna z wielu postaci, jaką przemoc ta może przybrać. Pustynnienie, wylesianie, skażenie atmosfery, szоста fala wymierania, zmiany klimatu, zakwaszenie oceanów są formami planetarnej przemocy środowiskowej, podobnie jak grabież ziemi w Afryce, która jest podtrzymywana przez logikę neokolonialną, wycinki i podpalanie lasów w Indonezji, nadawanie wartości wymiennej minerałom konfliktu w Ameryce Łacińskiej i ich obojętnym dla ludzkości głębinowym historiom wraz ze skutkami prób jądrowych prowadzonych przez Stany Zjednoczone i Francję w rejonie Pacyfiku. W różnorodności swych przejawów planetarna przemoc wobec środowiska może doprowadzić do wyginięcia życia i zniszczenia materii w sposób nagły lub stopniowy, co wymaga od nas zwrócenia bacznej uwagi na jej wymiar czasowy.

Planeta to miejsce zbrodni, w którym atmosfera, klimat i oceany są jednocześnie alibi, ofiarą i narzędziem długotrwałej przemocy. Ponadludzkie formy zniszczenia należy postrzegać jako przemoc wobec środowiska, celem odrzucenia założenia, że jedyną jej przyczyną może być czysto ludzkie działanie.

To uproszczenie, dotyczące sprawstwa, zmusza nas do przemyślenia różnicy między siłami ludzkimi a pozaludzkimi. Jak ujęła to geografka Anja Kanngieser,

⁴ Anja Kanngieser, *Geopolityka i antropocen. Pięć twierdzeń o dźwięku*, przeł. Sławomir Królak [w niniejszym zbiorze], s. 32.

„Antropomorfizowania nie sposób praktycznie uniknąć, ale być może możliwe jest uwrażliwienie

się na coś, wobec czego człowiek nie ma żadnych praw i roszczeń, na coś, czemu człowiek jest całkowicie obojętny”⁴.

Przyczyny i skutki ekologicznej przemocy wiążą się w ostatecznym rozrachunku z kapitalistycznymi sposobami

produkcji. Kryzys ekologiczny podyktowany jest asymetrią klasy, władzy i rodzaju (kapitalizm nie jest w stanie wytwarzać wartości bez „wolnej” pracy reprodukcyjnej). Rosnąca świadomość na temat przemocy ekologicznej ma ogromny wpływ zarówno na świadomość ekopolityczną i etykę, jak i na kształtowanie się antykapitalistycznej ekologii politycznej, jednocześnie strukturalnej, społecznej, psychicznej i środowiskowej. Pytanie brzmi: jakiej amunicji dostarczyć może poświęcenie wnikliwszej uwagi siłom ponadludzkim tym, którzy walczą z hegemoniczną władzą?

W swych rozważaniach na temat przemocy Hannah Arendt pisała, że XX wiek, nekany wojną i rewolucją, za wspólny mianownik miał przemoc⁵. Teoria polityczna Arendt nie rościła sobie pretensji do przedstawienia jakiegś jednolitej, ciągłej narracji historycznej. Wręcz przeciwnie, potworna przemoc i ludobójstwa ubiegłego wieku dopuszczały jedynie przytłaczającą historiografię przygodności. W wieku XXI uwikłanie przemocy ekologicznej rozwinęło dodatkowo tezę Arendt.

⁵ Hannah Arendt, *O przemocy*, w: *O przemocy: Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. Anna Łagodzka, Wojciech Madej, Biblioteka Polityczna „Aletheia” t. 5, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

Antropiczna buta

Antropoceńska teza głosi, że człowiek stał się istotną siłą geofizyczną działającą na planecie, jak gdyby ludzkość była jakąś nieodróżnioną całością⁶. Ale jaki człowiek, którzy ludzie, ściśle rzecz biorąc? Do epistemologicznych błędów

i niebezpieczeństw, na jakie naraża się koncepcja antropocenu należy to, że w wyniku geologizacji ludzkiej sprawczości czyni on z człowieka abstrakcję, co za Donną Haraway można by uznać za jedną z „boskich sztuczek”⁷.

Kameruński filozof i historyk Achille Mbembe opisuje z kolei „moment negatywności” jako chwilę, w której „pojawiają się nowe antagonizmy, gdy stare pozostają nierozwiązane”⁸.

W czasach współczesnych pogłębiający się kryzys ekologiczny stanowi taki wzorcowy moment negatywności w odniesieniu do nierozwiązanego problemu mrocznego powinowactwa kapitalizmu i kolonializmu. Skupiając się jednak na konsekwencjach środowiskowych, a nie na wzajemnych powiązaniach kapitału, władzy i natury,

⁶ Zob. Will Steffen et al., *The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship*, „Ambio” 2011, t. 40, nr 7, s. 739–61; *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, „Ambio” 2007, t. 56, nr 8, s. 614–21; Jan Zalasiewicz et. al. „The Anthropocene: A New Epoch of Geological Time?”, „Philosophical Transactions of the Royal Society A” 2011, t. 569, nr 1958, s. 857.

⁷ Donna Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, „Feminist Studies” 1988, t. 14, nr 5, s. 582.

⁸ Achille Mbembe, *Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive*, Wits Institute for Social and Economic Research. Online: <http://wiser.wits.ac.za/system/file/Achille%20Mbembe%20-%20Decolonizing%20Knowledge%20and%20the%20Question%20of%20the%20Archive.pdf>.



Simryn Gill, z serii „Małe miasto na przełomie wieków”, 1999 / 2000. Dzięki uprzejmości artystki.

CHOROBY SPOWODOWANE ZJADANIEM PRZYJACIÓŁ*

- KORONAWIRUS/ CORONAVIRUS
- ŚW I Ń S K A G R Y P A / S W I N E F L U
- CHOROBA NIEBIESKIEGO JEZYKA/ BLUE TONGUE DISEASE
- E.COLI/ E.COLI
- SALOMONELLOZA/ SALOMONELLOSIS
- PTASIA GRYPA/ BIRD FLU
- CHOROBA SZALONYCH KRÓW/ MAD COW DISEASE
- CHOROBA ŚWIN/ PIG DISEASE (P M W S)
- LISTEROZA/ LISTERIOSIS
- ZATRUCIE SKORUPIAKIEM/ SHELLFISH POISONING
- PREEKLAMPSJA/ PRE-ECLAMPSIA

* według badań WHO 2004, FOOD STANDARD AGENCY 2005, WCRF 2007
For more information, please visit **www.SupremeMasterTV.com**

argument antropoceński pomija kwestię polityczną: fakt, że źródłem kryzysu nie są sami ludzie, lecz kształtujące ich kapitalizm i produkcja kapitalistycznej podmiotowości⁹. A ponieważ tak wiele ruchów kontrhegemonicznych i alterglobalistycznych wyraziło w tej kwestii swe wątpliwości, nie możemy pociągać do odpowiedzialności „ludzkości” jako takiej; musimy raczej pociągnąć do odpowiedzialności rządzące klasy polityczne i ekonomiczne, zarówno

z globalnej Północy, jak i globalnego Południa.

Indyjski ekolog Madhav Gadgil wraz z historykiem Ramachandrá Guhá przeciwstawiają dwa rodzaje klas społeczno-ekologicznych. „Ludzie z ekosystemów” to ci, którzy zależni są od zasobów naturalnych pozostających w ich bezpośrednim sąsiedztwie, podczas gdy „wszystkożercy” to ci, którzy dzierżą taką polityczną i ekonomiczną władzę, jaka pozwala im zużywać zasoby w skali lokalnej i globalnej¹⁰. Autorzy ci twierdzą, że w konflikcie o zasoby, panowanie wszystkożerców

miało kluczowe znaczenie, a sprawowana przez nich kontrola nad zachętami, dotacjami i interwencjami technologicznymi ze strony państwa przerzucała koszty związane z wyczerpywaniem się zasobów, degradacją środowiska i utratą gatunków, na ludzi z ekosystemów. Gdy nieodzowna do utrzymania przy życiu ludzi z ekosystemów jest wartość użytkowa zasobów naturalnych, poddani oni zostają wykładniczo potęgującemu się procesowi utowarowienia za sprawą wszystkożerców i z korzyścią wyłącznie dla nich.

Weźmy przykład emisji dwutlenku węgla jako formę globalnej przemocy ekologicznej. Emisja dwutlenku węgla to koszt zewnętrzny kapitalizmu, gaz ten jednak pozostaje w atmosferze. Mieszkańcy bangladeskich wiosek położonych w głębi Deltę Gangesu nie przyczynili się do globalnego ocieplenia, a mimo to żyją na granicy podnoszącego się poziomu morza. Taki właśnie scenariusz ekologowie Anil Agarwal i Sunita Narain w swoim manifestie *Globalne ocieplenie w świecie nierówności*¹¹ określają mianem „kolonializmu środowiskowego”.

Handel uprawnieniami do emisji dwutlenku węgla, rozprawiający się jedynie z objawami, a nie przyczynami zmian klimatycznych, może być

ostatecznym, rozpaczliwym aktem *homo oeconomicus*. I choć ponosimy wspólną odpowiedzialność za zanieczyszczenie środowiska skutkiem obstawania przy naszych wzorcach konsumpcji (zinternalizowanych w postaci kapitalistycznej podmiotowości), ostateczna odpowiedzialność spoczywa na globalnym kapitalizmie, zawłaszczającym przyrodę i stale poszerzającym jej granice, począwszy od długiego XVI wieku do chwili obecnej.

Słowo „sprawiedliwość” nasuwa skojarzenia zarówno z prawodawstwem, jak i z uprawnieniami. Jeśli, podążając śladem Edwarda Said’a, angażujemy się w „walkę toczoną o geografię”¹², szukamy sprawiedliwości

ekologicznej, która czyni geografie bardziej sprawiedliwą. Zwiększanie sprawiedliwości i zmniejszanie niesprawiedliwości z kolei odnosi się do strukturalnej nierówności i asymetrii władzy i wiedzy, skutkiem których wywłaszczenie i wyginięcie pozostają na zawsze ze sobą powiązane. Jak wyjaśnia Bill McKibben, „idea czy relacja może wyginać, tak jak zwierzę czy roślina”, zwłaszcza gdy idea ta jest ideą natury, pierwotnej i zewnętrznej w stosunku do historii ludzkości¹³. Dziś język i gesty solidarności są w takim samym stopniu zagrożone wyginięciem, jak każdy inny żyjący gatunek¹⁴: solidarności, która czerpie naukę z historii antykolonializmu i międzynarodowego ruchu

walk o prawa pracownicze, motywowanej nie tyle polityką współczucia dla wywłaszczonych, ale raczej dla tych, którzy wpadli w śmiercionośne sidła przemocy ekologicznej.

Niezbywalnym prawem człowieka jest dostęp do czystej wody pitnej oraz obrona przed zniszczeniem lasów i ziemi przodków przed chciwością międzynarodowych korporacji. Ponieważ jednak właściwości fizyczne środowiskowych sił i surowców pozwalają na wpisanie ich w tę rozszerzoną definicję przemocy, stają się one alibi i świadectwem w sporach wykraczających poza obszar suwerennych państw terytorialnych. W wiktoriańskiej Anglii przestępcy działali pod płaszczykiem gęstego przemysłowego smogu i mgły. Dziś w tropikach, najbardziej zachmurzonych regionach naszej planety, korporacje wydobywcze zanieczyszczają środowisko pod ciężką pokrywą chmur, używając klimatu ziemskiego jako swojego alibi. Jednak przypisywanie siłom ekologicznym sprawczości kładzie większy, a nie mniejszy nacisk na ludzką odpowiedzialność. Radzenie sobie z przemocą środowiskową wymaga rewizji języka roszczeń i praw, ponieważ ofiarami okazują się tutaj oceany, rzeki i lasy, zmarli i ubodzy, mający wszak ograniczony dostęp do wymiaru sprawiedliwości. Rzeczywiście, kiedy pojęcia ofiary, sprawcy i zbrodni zmieniają swe znaczenie w tak mrocznym obszarze, nowe, bojowe praktyki badawcze z dziedziny architektury, urbanistyki, polityki czy estetyki posłużyć mogą do pociągnięcia do odpowiedzialności tych, którzy czerpią

z owej przemocy zyski oraz tych, którym ufamy, że zapewnią nam społeczną ochronę. W warunkach rozpowszechnionej przemocy gromadzenie

dowodów samo w sobie może przybierać rozproszony charakter, przez co wymaga równie nowych form działań śledczych¹⁵. Takie działania pomagają wysunąć na pierwszy plan przemoc odnotowywaną w wielu wymiarach i na rozmaitych obszarach, o przekrojowym charakterze, widzialną i niewidoczną, słyszalną i niesłyszalną.

Obowiązujące prawo międzynarodowe nie wystarcza do tego, by rozprawić się z transgranicznymi przestępstwami przeciw środowisku, w przypadku których sprawcami okazują się również czynniki pozaludzkie. Prawo konfliktów zbrojnych, konwencje genewskie i doktryna odpowiedzialności za ochronę („Responsibility to Protect”, R2P) wyłączają zniszczenie środowiska z katalogu zbrodni przeciw ludzkości. Musimy wymyślić zatem nowe fora zapewniające odpowiednie protokoły działań politycznych w ramach globalnego prawa i poza nimi, by współtworzyć, wystuchując wielu głosów, mechanizmy prawne, które powstrzymają niszczenie planety – prawo ekobójstwa. Oto zadanie geologii politycznej, podejmowane we współdziałaniu z Ziemią i *za jej sprawą*. Opracowywane przez nas metody i działania powinny wspierać wywłaszczonych i nie-ludzkich mieszkańców Ziemi w oporze przekraczającym granice zasobów, granice ekologiczne, planetarne, oceaniczne i mineralne. Wstrząsy przesuwają granice prawa. Ale fora leżą poza prawem, mieszczą się w ruchach społecznych, powstają w salach lekcyjnych i w produkcji kulturowej.

Przemoc środowiskową zrozumieć można jedynie w obszarze historii środowiska, gdzie w szerokim ujęciu rozpoznać daje się dialektyczne ujęcie ludzkości-w-naturze i natury-w-ludzkości¹⁶. Obejmuje ono historię uzewnętrznienia przyrody, od minerałów po roślinność, od srebra do

cukru, które pozwoliły na sfetyszyzowanie i utowarowienie środowiska w sposób obcy dla ludów, z którymi zetknął się kapitalizm i których formy

wiedzy miał wkrótce potem unicestwić. Po drugiej stronie pętli dialektycznego sprzężenia zwrotnego jest przekonanie, że natura ma swój udział w kształtowaniu ludzkiej historii, tak jak działanie człowieka wpływa na zjawiska naturalne. Poszukując jakiejś syntezy postulowanej przeciw abstrakcji natury, historycy środowiska zaproponowali perspektywę ekologiczną, potwierdzającą materialną obecność natury w formacjach geospołecznych. Społeczeństwa ludzkie rozwijają się w przyrodzie i przyrodą się spowijają.

W niniejszym eseju czerpię inspirację do mej pracy w szczególności z tych historii środowiskowych, na gruncie których twierdzi się, że nierównomierny rozwój i ekologiczny upadek na globalnym Południu są ubocznymi

Frans Krajcberg, *Wylesianie*. Dzięki uprzejmości Association des Amis de Frans Krajcberg, Espace Frans Krajcberg, Centre d’Art contemporain, Art et Nature, Paryż.



skutkami przemocy zadanej w przeszłości, mającej na celu zapanowanie nad naturą¹⁷. Przemiany terytorialne, takie jak grodzenia lasów, które zamieniły dobra wspólne w kolonialną (a później państwową) własność, były zamierzonym, brutalnym sposobem podporządkowania. Umieszczenie w centrum dyskursu narracji o naturze w powiązaniu z nekrowładzą, pozwoliło historykom środowiskowym na zbudowanie epistemologii odmiennej od socjopolitycznych historii postkolonialnych. Równie ważne dla rozwoju historii środowiskowej, która czerpie inspirację z metodologii historiograficznej i wykorzystuje choćby koncepcję „długiego trwania” jako pomoc w badaniu długoterminowych przemian społeczno-środowiskowych, były obywatelskie ruchy ekologiczne końca lat 60. i 70. ubiegłego wieku. Sięgając

źródeł antagonizmów między bogatymi i biednymi, właścicielami ziemskimi a bezrolnymi, państwem narodowym a ludnością rdzenną, historia ekologiczna problematyzuje przeszłość z perspektywy środowiskowej, jednocześnie w centrum uwagi stawiając etykę.

Warto by było dokonać tutaj pobieżnego choćby przeglądu geografii głodu, ten bowiem jest taką formą przemocy ekologicznej, która w perspektywie historycznej wiąże klimat, glebę i gospodarkę, imperium i kapitalizm. Wielu

historyków środowiska dokumentowało zbrodnie popełnione przez Imperium Brytyjskie¹⁸. Należy do nich Mike Davis, który w opublikowanej w 2000 roku pracy *Zagłada epoki późnowiktoriańskiej* przedstawił archiwum kolonialno-środowiskowej przemocy, gdzie klimatu użyto jako broni przeciw całym społecznościom naszej planety¹⁹. Książka Davisa opowiada wstrząsające historie o klęsce głodu wywołanej po części przez *El Niño* – o sztucznie spowodowanej suszy i imperialistycznej bucie, które pod koniec XIX wieku kosztowały

życie dziesiątki milionów ludzi na całym świecie; w Chinach, Indiach i Brazylii²⁰. W odróżnieniu od „monokulturowych modeli wyjaśniających”, w których sprawcą rolę przypisuje się albo naturze, albo kulturze, w dialektycznej interpretacji historii środowiska naturalnego globalne wzorce klimatyczne uznaje się za siłę potęgującą wyzysk kolonialny, wiążący się z grabieżą gruntów, kradzieżą i niszczeniem nasion oraz ocierającym się o zbrodnię nieudzieleniem pomocy humanitarnej w trakcie epidemii głodu²¹.

Przykładowo, podczas Wielkiego Głodu w Indiach w latach 1876–78, który doprowadził do śmierci około sześciu milionów ludzi, logistyczny cud, jakim była rozległa sieć kolejową w Indiach Brytyjskich, ogromne osiągnięcie infrastruktury kolonialnej, stanął w rażącej sprzeczności z setkami tysięcy Hindusów dosłownie głodujących wzdłuż torów kolejowych, służących wówczas wyłącznie transportowaniu zboża i spieniężaniu płonów na rynku światowym²². Nierozwiązanie problemu głodu wywołanego przez niedobory zboża wynikające z powszechnej

klęski nieurodzaju i nawracającej suszy równało się ludobójstwu popełnionemu na biednych i wywłaszczonych. Miliony ludzi zginęły wówczas „nie poza «nowoczesnym systemem światowym», ale w ramach przymusowego wtłaczania ich w jego struktury gospodarcze i polityczne", zaś na przełomie wieków w podobny sposób zubożono ogromne populacje w innych, odległych i różniących się od siebie zakątkach świata, takich jak Chiny czy Brazylia²³. Praca Davisa jest przekonująca dlatego, że zamiast przedstawiać

czysto ekonomiczny rachunek lub krytykę humanitarną, wiąże warunki środowiskowe z ekonomią polityczną²⁴.

Historyczne relacje na temat głodu krzyżują się z rodzącą się, ściśle powiązaną z nimi, interdyscyplinarną dziedziną ekologii politycznej, podejmującą temat nierówności ekologicznych, konfliktów i wynikającej z nich niesprawiedliwości

ekologicznej²⁵. Takie przekrojowe podejście, które stosuje terminy polityczne w odniesieniu do zmian zachodzących w środowisku – w szczególności do degradacji środowiska w powiązaniu z osłabieniem społeczeństw – definiuje ekologię polityczną jako dziedzinę, w której można dokonać wyjaśnień dotyczących środowiska w kategoriach sprawiedliwości społecznej²⁶. Félix Guattari z kolei jeszcze bardziej okraja termin „ekologia polityczna”, jego zdaniem bowiem *ekologia implikuje polityczność*. Przekonuje on zatem do ekologii, która „kwestionowałaby

podmiotowość jako taką wraz z kapitalistycznymi formacjami władzy, których dalszego panowania nie możemy być już tak pewni”²⁷. Zatrokana szansami przetrwania na naszej planecie i umożliwiającymi je różnymi sposobami życia, ekologia taka musiałaby uwzględniać skalę zarazem umysłową, jak i globalną. Jako taka nie dążyłaby jednak do uniwersalizacji ekologii związanej wyłącznie ze środowiskiem, nasuwającej obraz skromnej, acz mitującej przyrodę mniejszości. Ekologia, której nazwa obejmuje rdzeń *oikos*, w starożytnej grece oznaczający dom, siedlisko, naturalne otoczenie, łączy w sobie troskę o środowisko naturalne z ludzką podmiotowością i stosunkami społecznymi i ma na celu pragmatyczne wywołenie, jako ekozofia²⁸. Guattari toruje drogę ku zbudowaniu tego, co sam nazywam „świadomością ekopolityczną”, nakierowaną na ekologiczne samostanowienie.

Guattari nakłania nas do podjęcia „przekrojowej walki” na polu trzech ekologii: psychiki, *sociusa* oraz środowiska, jak również walki z rozcłonkowaniem myślenia oraz z nudą „nawracających impasów”. Nawołuje do „ponownego uosobliwienia”²⁹. Właśnie taka demokratyzacja myśli może otworzyć nas na nowe formy zaangażowania i stworzyć nowe sposoby wspólnego życia. Na gruncie myślenia przekrojowego

natury nie sposób oddzielić od kultury. Takiemu podejściu rzecz jasna na przeszkodzie stoją toczące się konflikty terytorialne i gry geopolityczne. Weźmy na przykład działalność globalnej klasy politycznej, która postrzega kryzysy ekologiczne przez pryzmat ekonomii i jest zadowolona z handlu emisjami, zamiast lękać się krachu kapitalizmu.

Jednym z nieoczekiwanych źródeł perspektywy przekrojowej jest powieść *Człowiek z podziemia* z 1896 roku, jedyne dzieło fikcyjne francuskiego socjologa i kryminologa Gabriela de Tarde’a. W książce tej nasza planeta ulega monokulturowej globalizacji, kończącej się katastrofalną wojną światową. Wszyscy mówią tym samym językiem, odmianą greki. Nauka i technologia wyszły poza dotychczasową miarę, do tego stopnia, że naukowcy nie mają nic innego do odkrycia lub udoskonalenia. Od pewnego czasu naukowcy ostrzegali jednak, że Stońce traci ciepło, co jednak było powszechnie lekceważone zarówno przez polityków, jak i samych obywateli. W eschatologicznym zwrocie akcji, straszliwe przepowiednie niestety się spełniają: Stońce, niewyczerpane źródło energii, przygasa okolone jedynie senną poświatą, a całe życie staje w obliczu zagłady.

24

Zob. na ten temat, odpowiednio, Amartya Sen, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford 1982 oraz Alex de Waal, *Famine Crimes: Politics and the Disaster Relief Industry in Africa*, James Currey, Oxford 1997.

25

Por. klasyczną pracę Michaela Wattsa poświęconą kryzysowi żywnościowemu w Sahelu w latach 70., *Silent Violence: Food, Famine, and Peasantry in Northern Nigeria*, University of California Press, Berkeley 1985.

26

Tim Forsyth, *Political Ecology and the Epistemology of Social Justice*, „Geoforum” 2008, t. 39, nr 2, s. 756–64.

27

Guattari, *The Three Ecologies*, dz. cyt. 52.

28

Co znamienne, Guattari pisząc *Trzy ekologie* w 1989 roku, wspomina nie o kim innym, jak o Donaldzie Trumpie, wówczas jeszcze tylko znanym deweloperze, porównując go do potwornego glona, przebudowującego metropolię Nowego Jorku i Atlantic City, podbijającego czynsze i wyrzucającego na bruk biedne rodziny „skazane na bezdomność, przez co stają się odpowiednikami martwych ryb w ekologii środowiskowej” (s. 45). Etyczno-estetyczna narracja Trumpa, zmutowanego glona u Guattariego, zwiastuje przyszłość, w której w 2016 roku Trumpowi ubiegającemu się o fotel prezydenta udaje się obłepić całkowicie ekrany telewizyjne w Stanach Zjednoczonych.

29

Félix Guattari, *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*, trans. Paul Bains i Julian Pefanis, Indiana University Press, Bloomington 1995, s. 7.

Wraz z gwałtownym ochłodzeniem i obumarciem powierzchni planety, grupa ocalałych chroni się pod ziemią i rozpoczyna nowe, telluryczne życie. W radykalnym przeformułowaniu, które prowadzi do pojednania historii ludzkiej i naturalnej, w wizji Tarde’a ludzi zachęca się do tego, by spokrewnili się i zaczęli żyć w zażyłości z minerałami i skałami. Te dwie nauki, które kształtują to doświadczenie, reprezentują połączenie materii z umysłem, chemii z psychologią:

„Nasi chemicy, być może zainspirowani miłością i lepiej pouczeni w naturze pokrewieństwa, włączają się w wewnętrzne życie molekuł, odstaniają przed nami swe pragnienia i idee, a w atmosferze fałszywej jednomyślności, swoją indywidualną fizjonomię. Gdy ci konstruują dla nas psychologię atomu, psychologowie wyjaśniają nam atomową teorię jaźni”³⁰.

30

Gabriel de Tarde, *Underground Man*, trans. Cloudesley Breerton, Duckworth & Co., London 1905, s. 168–69.

31

Guattari, *Chaosmosis*, dz. cyt. s. 20.

Ludźkość przetrwa tylko dzięki radykalnym zmianom, dzięki tworzeniu nowych formacji geospołecznych. Można wskazać podobieństwa między globalizującą się współczesnością a epoką Tarde’a, czyli końcem XIX wieku, w którym nastąpił rozwój nauk fizycznych i państw narodowych. Dziś neoliberalna globalizacja między dwoma biegunami tzw. postępu, technonauki i państwa liberalnego, pchnęła nas na skraj katastrofy, która ziści się nie w jakimś pojedynczym, kolosalnym akcie eschatologicznym, ale będzie postępować stopniowo. Już teraz dochodzi do niej na pograniczu ekologicznej przemocy i zmian klimatycznych na globalnym Południu. Podążając za Guattarim, nie możemy wyobrazić sobie rozwiązania kryzysu ekologicznego „bez przeobrażenia umysłowości, bez krzewienia nowej sztuki życia w społeczeństwie”³¹.

Współczesny humanitaryzm opiera się przeważnie na polityce litości i współczucia, nie na polityce praw i sprawiedliwości. Kruche życie najsłabszych i najbardziej bezbronnych staje się przedmiotem kalkulacji we współczesnym obrachunku moralnym. Strategia rozprawiania się raczej z symptomami niż przyczynami nierówności społecznych tylko rozprasza naszą odpowiedzialność za nie. W obecnej dobie humanitaryzmu modulowanie i modelowanie działań humanitarnych nie tyle dotyczy siły roboczej i ziemskich procesów, przekształcających naszą planetę w „zagrożony obiekt, wyczerpującą się rezerwę”, ile konfliktów o zasoby i sam klimat³².

Nasuwa mi to na myśl opowieść Michela Serresa o odczutym przezeń na własnej skórze trzęsieniu ziemi w Loma Prieta w 1989 roku, do którego doszło w pobliżu Uskoku San Andreas w Kalifornii. Sięgając 6.9 w skali Richtera przekształciło ono jego ciało w rozszalały sejsmograf. Trzęsienie to spowodowało sześćdziesiąt trzy zgony i znaczne zniszczenia

materialne. Dla porównania, dwieście pięćdziesiąt tysięcy osób zginęło w Port-au-Prince w trzęsieniu ziemi o podobnej skali w 2010 roku. Odmienność skutków miała tutaj wspólnego z naturą niż z działaniem człowieka. Jak pisze Serres, „Ludzkie, zbiorowe, polityczne, ekonomiczne, gospodarcze i społeczne warunki – przykładowo ubóstwo – przeważają, i to zdecydowanie, nad przyczynami czysto fizycznej natury”³³. Wolter i inni bohaterowie Oświecenia mylili się, wydając wyrok potępiający Boga za „akt tworzenia”, który miał następnie dopuścić do okropności trzęsienia ziemi w Lizbonie, do którego doszło w 1755 roku. Gdy rodząca i karmiąca nas Ziemia jest ostatecznym nośnikiem ekologicznej przemocy, „w stan oskarżenia postawić można jedynie społeczeństwo”³⁴.

Nigel Clark, czerpiąc z pism Émmanuela Lévinasa zauważył, że hojność w odpowiedzi na odległe cierpienia obcych otwiera możliwość etycznej relacji wobec rozmaitych skutków procesów zachodzących na Ziemi. Ale relacja ta jest przypadkowa i rozproszona, niezdolna do uchwycenia „bezporedniego związku między bliskością przemocy sił fizycznych a kultywowaniem szczodrej postawy wobec innych”³⁵. Procesy zmian planetarnych przejawiają się w siłach i napięciach, wybuchowych i ekstatycznych, całkowicie obojętnych na ludzką niedolę. Być może, wbrew bucie tezy antropoceńskiej, nie chodzi o to, że człowiek

jest w jakimkolwiek stopniu powołany do tego, by zwrócić sprawczą moc materialnym siłom Ziemi, to raczej ona sama stanowi nieznaną, nieczułą i nieuchwytną moc sprawczą na styku afektów i naszej *schizo*-nieświadomości.

Równocześnie świat rzeczy rozciąga materialność na życie społeczne i polityczne; w tym na wszystkie sposoby, w jakie światowe stosunki władzy i produkcji gruntownie przekształciły, zawłaszczyły i zmodyfikowały naturę³⁶. Wbrew wszelkiej abstrakcji, uwzględnienie sprawczości rzeczy

polega na potraktowaniu ich poważnie tam, gdzie ich materialność nie jest już czymś uzupełniającym czy symbolicznym. Mianowicie, powoływanie się na sprawczą moc cyklonu w związku z rewolucją polityczną nie ma na celu wtłoczenia natury w jednolity zestaw polityki antropocentrycznej lecz poszerzenie pola dyskusji na temat tego, co stanowi politykę, zwłaszcza że kwestie ekologiczne stały się przedmiotem debaty publicznej³⁷.

Moje rozumienie geologii politycznej obejmuje dwa argumenty, jeden nowy a drugi stary. Stary argument jest taki, że z perspektywy planetarnej

życie, bez względu na stopień zróżnicowania, powiązane jest z siłami Ziemi. Zarówno w czasach nadziei, jak i kryzysu nie jesteśmy w stanie z nią zerwać. Jednak skala czasowa, w której zachodzą pewne wydarzenia, jest wyjątkowo długa w porównaniu z dziejami ludzkości, w których doświadczamy życia i ciał na Ziemi jako stosunkowo trwałych. Nowy argument z kolei jest taki, że aby na nowo wyobrazić sobie geopolitykę, nie musimy już myśleć o asymetrii związanej z geograficznym czy kulturowym Południem, ale o przekrojowych procesach planetarnych. Rozszerzając skalę, z pewnością jednak nie mam zamiaru proponować jakiejś całościowej teorii. Wręcz przeciwnie, uwolnienie polityki za sprawą przypadkowych zdarzeń związanych z procesami geologicznymi musi oferować możliwość konfrontacji w konkretnych praktykach i w konkretnych walkach ludowych.

Nie chodzi o to, że problemy środowiskowe wykraczają poza granice państw, ale o to, że na Ziemię, w ujęciu bytowym, składają się terytorialne, materialne przepływy pracy i kapitału, które się na niej również zapisują³⁸. Ponieważ ekosystemy przesłizgują się przez suwerenne, terytorialne, geopolityczne państwa i sprawiają, że granica między człowiekiem a naturą porowacieje, granice suwerenności nie mogą zatamować przepływów ani natury, ani kapitału. Z kolei emancypacyjna polityka ekologiczna wymyka się strażnikom suwerenności.

Obecny kryzys ekologiczny skutkować może rozszerzeniem zarówno tego, co jest roszczeniem ekologicznym, jak i pojęcia praw, od prawa do zasobów, ziemi, kultury i dóbr wspólnych po prawa wielogatunkowe; zbiorowe biocentryczne prawa sieci życia. Potrzeba nam pluralizmu prawnego, gotowego uwzględnić różnorodność form życia, kosmologii i formacji geospołecznych. Upolitycznione przez ruchy społeczne i akty oporu, niezależnie od ich zasięgu, zanim zyska prawne uznanie, taki prawny pluralizm odzwierciedla przykłady międzynarodowych ruchów solidarnościowych i sojuszy zawieranych między ruchami społecznymi, organizacjami pozarządowymi, związkami zawodowymi i ludnością rdzenną. Skuteczne w swych działaniach ruchy społeczne wykorzystują

wewnętrzne sprzeczności kapitału (związki takie, jak na przykład Międzynarodowa Rada Pracowników Portowych wykorzystująca infrastrukturę globalnej żeglugi do

organizowania swoich członków na dużych dystansach w ponadnarodowe sieci solidarności) i mobilizują zarówno państwa narodowe, jak i władzę prawną jako „gwarantów” owych praw, uznając jednocześnie, że prawo stwarza warunki do zaistnienia przemocy ekologicznej³⁹.

Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes, Boaventura de Sousa Santos, *Introduction: Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference*, w: *Another Knowledge Is Possible: Beyond Northern Epistemologies*, ed. Sousa Santos, Verso, London 2007, s. xxviii.

organizowania swoich członków na dużych dystansach w ponadnarodowe sieci solidarności) i mobilizują zarówno państwa narodowe, jak i władzę prawną jako „gwarantów” owych praw, uznając jednocześnie, że prawo stwarza warunki do zaistnienia przemocy ekologicznej³⁹.

Nowe przepisy prawa międzynarodowego mogą doprowadzić do formalnego uznania praw zbiorowych wraz z prawnym upodmiotowieniem natury, a ich mocą możliwe stanie się postawienie w końcu w stan oskarżenia *homo oeconomicusa*, w oparciu o orzecznictwo lokalnych sądów i trybunałów, takich jak Afrykańska Komisja Praw Człowieka i Praw Ludów, Międzyamerykański Trybunał Praw Człowieka i o rozstrzygnięcia wynikające z wielostronnych porozumień środowiskowych oraz mocą prawa konfliktów zbrojnych, na gruncie których przestrzeni konfliktu staje wszak również samo prawo, a to zyskuje zasięg globalny, by sprostać wyzwaniom związanym z przemocą w środowisku naturalnym na naszej planecie⁴⁰.

40

Sanjay Kabir Bavikatte, *Stewarding the Earth: Rethinking Property and the Emergence of Biocultural Rights*, Oxford University Press, Oxford 2014.

Chciałbym zakończyć serią pytań. Jak możemy lepiej usystematyzować wiedzę w odniesieniu do

złożonych przypadków globalnej przemocy środowiskowej? W jaki sposób możemy zdecentrować dominujące narracje społeczno-przyrodniczych interakcji i zastąpić je perspektywą światowo-ekologiczną? Jak pojmować należy dobra wspólne w perspektywie nowego rodzaju geopolityki, polityki z ziemią? Jak w XXI wieku należy rozumieć ekologie poszerzające granice naszej biologicznej i geologicznej wyobraźni w stronę emancypacyjnego pluralizmu prawnego w warunkach późnego kapitalizmu? Takie wezwania wymagają jednak uznania dynamicznego, warunkowego i przekrojowego rozumienia przemocy ekologicznej, gdzie konflikt postrzegać trzeba by nie tyle jako przejaw katastrofizmu, ile raczej jako zachętę do działania na rzecz sprawiedliwości, której godzina jeszcze nie wybiła.

Źródło:

Nabil Ahmed, *Negative Moment: Political Geology in the Twenty-First Century* [w:] „South as a State of Mind”, Issue #8, documenta 14 #3 https://www.documenta14.de/en/south/889_negative_moment_political_geology_in_the_ttwent_first_century

Nabil Ahmed

inicjator niezależnego projektu badawczego INTERPRT, w którym gromadzi dane na temat przestępstw dokonywanych na środowisku naturalnym w regionie Pacyfiku. Celem projektu jest wspieranie walki o uznanie „ekobójstwa” za przestępstwo w świetle prawa międzynarodowego.

Anja Kanngieser Geopolityka i antropocen. Pięć twierdzeń o dźwięku

W niniejszym apelu wzywa się do uznania dźwięku za geofilozoficzną zachętę do politycznego myślenia i za jego metodę. Wziął się on z doświadczeń mających na celu poznanie świata i zasiedlenie go, z chęci wskazania na dyscypliny związane z dźwiękiem, polityką języka oraz środowiskiem naturalnym i filozoficznym. Zakotwiczając dźwięk jako środek z gruntu polityczny, nakreśla się w nim pięć twierdzeń dotyczących kwestii nierówności, nieuchwytności, przekładu, dobra wspólnego i przyszłości; twierdzi się w nim, że stanowią one krytyczne obszary, w których swoiste właściwości dźwięku pozwalają na jego zbadanie. Przy rozwijaniu tej konkretnej interpretacji dźwięk traktuje się jako narzędzie służące otwieraniu przestrzeni, które rzucają wyzwanie hegemonicznym i uwikłanym w przemoc formom upodmiotowienia, skutkującym obecnymi stanami kryzysu ekologicznego i gospodarczego.

Słowa kluczowe: dobro wspólne, geopolityka, nierówność, dźwięk, upodmiotowienie

W 2014 roku w przemówieniu na konferencji opatrzonej tytułem *Antropocen: sztuka życia na zniszczonej planecie*, pisarka science-fiction Ursula Le Guin sformułowała następujące wezwanie:

„Niech przybędzie jeszcze odważniejszy poszukiwacz przygód, pierwszy geolingwista, który lekceważąc subtelność liryki porostu, odczyta kryjącą się pod nim jeszcze mniej wymowną, a jeszcze bardziej bierną, dogłębnie beczasową, zimną, wulkaniczną poezję skał, w której każde słowo wypowiedziane zostało, jakże dawno temu, przez Ziemię samą, w jej bezbrzeżnej samotności, w bezmiernej wspólnocie kosmosu”.

Ursula Le Guin wołała zatem o geolingwistykę, która przekształciłaby to, co uchodzi za język, w materię, w surowiec; o poszerzenie, którego można by dokonać w szczególności za pomocą dźwięku. W niniejszym artykule potraktuję dźwięk, tylko częściowo wydawany, jako geofilozoficzne wezwanie do zakwestionowania bieżącej polityki, jak również jako jego metodę. Niniejszy projekt lokuje się na przecięciu rozmaitych sposobów bycia i poznawania, wskazując na dyscypliny związane z dźwiękiem (muzyka, poezja), polityką języka (kulturoznawstwo, literatura i studia nad rodzajem) oraz światem przyrodniczym i filozoficznym (biologia, filozofia, geografia). Rozwijając pięć twierdzeń dotyczących nierówności, nieuchwytności, przekładu, dobra wspólnego oraz przyszłości, stawiam tezę, że są to afordancje dźwięku zdolne do otwarcia przestrzeni, w której można będzie zakwestionować panujące i uwikłane w przemoc formy upodmiotowienia: formy, które doprowadziły do obecnego antropocentrycznego kryzysu. Kryzysu, którego dotyczy niniejsze wezwanie.

Nie przez przypadek Ursula Le Guin w swym przemówieniu programowym odwoływała się do dźwięku, języka i głosu: „subtelnie ostrej liryki porostów [...] mniej wymownej, a jeszcze bardziej bierniej, dogłębnie beczasowej zimnej wulkanicznej poezji skał”¹. Zdaniem Le Guin dźwięk rozbrzmiewa na poziomie słyszalnym

i niesłyszalnym, łącząc na nieoczekiwane sposoby materię z bytami w czasie i przestrzeni. Dźwięk nie polega wyłącznie na słyszeniu i reagowaniu ani na komunikowaniu czegokolwiek. Chodzi w nim o uzmysławianie sobie rejestrów, które są nam nieznane, obce, niedostępne, a wręcz potworne; rejestrów całkowicie obojętnych na rozgrywające się ludzkie dramaty. Dźwięk dochodzi nie tylko ze strony człowieka i dotyczy nie tylko

jego: dźwięk podważa ludzką wyjątkowość. Wszystko drga z określoną częstotliwością i jest dotykane przez wibracje niezależnie od tego, jak niewyczuwalne byłyby one dla ludzkiej wrażliwości². I choć może się to wydawać dość zagadkowe, ma ogromne znaczenie polityczne.

TWIERDZENIE 1: NIERÓWNOŚĆ

Źródłem dźwięku są stosunki między rzeczami³. Dźwięk nie istnieje w próżni. Zdaniem Guattariego⁴ dynamika dźwięku, podobnie jak wszystkich innych zjawisk biegnących w poprzek,

zawsze już jest polityczna. Transwersalność – przecinanie wszystkich skal i poziomów, to sposób na „przemysłenie interakcji między ekosystemami, mehanosferą i społecznymi oraz jednostkowymi wszechświatami odniesienia”⁵ – oddziałuje na wszystko to, w poprzek czego przechodzi. Dźwięk nie

tylko łączy rzeczy; dźwięk je zmienia. Przemieszcza ciała i materię – w sposób nierównomierny, niekiedy siłą, jak

w przypadku *wojny dźwiękowej*⁶. Dźwięk wprowadza do świata nowego rodzaju stosunki, zmienia paradygmaty i buduje nowe formacje. Schafer twierdził, że „ogólne środowisko akustyczne danego społeczeństwa można odczytywać jako wskaźnik panujących w nim i wytwarzających je warunków społecznych”⁷.

Warunki te nie ograniczają się do ludzkiej polityki. W istocie dźwięk wymaga poszerzenia koncepcji upodmiotowienia w stronę ujęcia bardziej pluralistycznego. To z kolei niesie znaczące skutki dla sposobu, w jaki pojmować można dźwięk jako coś tworzącego środowisko, w którym wytwarza się wiedzę, i jako coś, co umacnia i kształtuje struktury władzy, w których uczestniczy.

Dźwięk może pomóc w określeniu rozległej uniwersalności – a co za tym idzie, pozornej niezmienności – stwarzanej przez antropocen. Przy postulowaniu wpływu „ludzkości” na życie geofizyczne nie wolno tuszować asymetryczności w posiadaniu ekonomiczno-technologicznych środków do wydobywania i akumulacji zasobów. Antropocen opiera się na wyzysku, kolonializmie, niewolnictwie i ludobójstwie,

a wszelkie roszczenia ludzkości do sprawiedliwej „odpowiedzialności” ukrywają jedynie owe formy przemocy strukturalnej. Wsluchując się w te miejsca i przestrzenie, dosłuchać się w nich można nierówności, stłumionych często, acz nasilających się procesów, takich jak ginięcie i wywłaszczanie. Za takim właśnie słuchaniem opowiada się bioakustyka w odniesieniu do utraty różnorodności biologicznej w wyniku „zrównoważonego” pozyskiwania drewna, gdzie zmiany populacyjne dają się usłyszeć, ale nie zobaczyć⁸; uchwytne jest to również w wysoce szkodliwych skutkach wykorzystywania urządzeń infradźwiękowych i ultradźwiękowych do poszukiwań ropy i eksploatacji gazu, jakie te wywierają na wokalizację morskie⁹.

Dzięki wsluchiowaniu się w otoczenie usłyszeć można również procesy

neoliberalnego grodzenia, zachodzące w przestrzeni miast, na obszarach podmiejskich i wiejskich. Zmieniające się dźwiękowe pejzaże wysiedleń i nowych budów stanowią dowód zmieniającego się podziału władzy i rządzenia, co „słysząc” na przykładzie zanieczyszczeń hałasem w Indiach¹⁰ czy w starciach między społecznościami rolniczymi a budowniczymi lotnisk w Japonii¹¹. Tak złożone, długofalowe pod względem czasowo-geograficznym zmiany, zachodzące na styku rozmaitych gatunkowych, ideologicznych, infrastrukturalnych i biotycznych ekosystemów, wprowadzić mogą zamieszanie w metody politycznej kontestacji oparte na prędkości i widowiskowości.

TWIERDZENIE 2: NIEUCHWYTNOŚĆ

Utarte podejścia do aktywizmu, jak sugerował Berardi¹², niemal ślepo hołdują mobilizacji i aktywności. Potrzeba nam powolniejszych, cechujących się większą ostrożnością i większą dozą refleksyjności, innych aktywizmów do radzenia

sobie z powolnymi i mniej widocznymi procesami. W ostatniej rozmowie z Johnsonem Neyrat zauważył, że pod tym względem przydatne okazać się może inne pojęcie bierności. Stwierdził w niej, że „bez bierności, bez »zdolności negatywnej«

[...] nie ma twórczej wyobraźni, tej chaotycznej wyobraźni, która rodzi obietnice nowych światów”¹³. W przeświadczeniu Neyrata, strategiczne unieczynnienie umożliwia taką separację,

która daje szansę na „prawdziwe doświadczanie relacji”. Umacniając chwile bezczynności przez zachęcanie do ciszy, dźwięk oferuje nam sposób na zbudowanie odmiennych ekologii nieodzownych do politycznego uwrażliwienia na formy życia i postaci materii, które nie przynależą do człowieka. Wymaga to odmiennego sposobu aktualizowania czasu, czy to czasu głębokiego, czy też beczasowości, w której, jak ujęła w swym wystąpieniu Le Guin, rozbrzmiewa „poezja skał”.

Otwieranie się i uważne wsluchiwanie w to, co nieuchwytne, celem zgłębienia rzeczy leżących poza zasięgiem ludzkich możliwości poznania i ludzkiej zmysłowości, wraz z uznaniem ich wartości i ważności, oznacza skok w nieznane – niezwykle trudne zadanie. Yusoff z kolei pyta: „Co znaczy pozwolić sobie na zamieszkiwanie tego, co dziwaczne, nie do uchwycenia, zmysłowo niedosięgte – co dalekie ludzkiemu poznaniu i dalekie od zrozumiałości”¹⁴. Takie wyrzeczenie się wyłącznie poczucia siebie jest dla nas koniecznością. Antropomorfizowania nie sposób praktycznie uniknąć, ale możliwe jest być może

uwrażliwienie się na coś, wobec czego człowiek nie ma żadnych praw i roszczeń, na coś, czemu człowiek jest całkowicie obojętny. Wrażliwość taka może odstąpić

stawkę pojmowania i przedstawiania tego, co nieuchwytne. Powołania się na jakie hierarchie wymaga uwidacznianie czegoś w ludzkich kategoriach (lub też co wymaga zanegowania, gdy widzialność kłóci się z tym, co ludzkie)? Co ulega powstrzymaniu wtedy, gdy materia i organizmy tkwią w okowach kapitalistycznych stosunków i sposobów produkcji? I co takiego znaczy solidaryzować się z nierównoważnością?

TWIERDZENIE 3: PRZEKŁAD

To, w jaki sposób dźwięk się przekłada i jest interpretowany, w jaki sposób oddawany jest on w ustnych, pisemnych i innych formach języka, jest kwestią sporną. I taką powinno pozostać. Sceptycyzm taki jest konieczny do zawieszenia sądów o tym, czym jest wiedza i jak należy ją wytwarzać. Solomon i Sakai¹⁵ pisali, że przekład wiąże się z przemocą na dwa podstawowe sposoby: z niemożnością wiernego przekazania brzmienia oraz z powielaniem zinstytucjonalizowanych hierarchii. Przemoc przekładu, zwłaszcza z racji jego zinstytucjonalizowania,

jest właśnie powodem, dla którego ze sceptycyzmem należy podchodzić do jakichkolwiek prób uczynienia z Ziemi zachęty do myślenia. Zamiast dzielić czy przekreślać, sceptycyzm tego rodzaju jest świadom wysoce zapośredniczonych podstaw samego przekładu.

Rozmaite dotyczące antropocenu dociekania, w których podkreśla się w znaczącym stopniu marginalizację pewnych form wiedzy w anglosaskich instytucjach, mogą pomóc w rozwiązaniu problemu owej przemocy¹⁶. Nie wymagałoby to ujednolicenia ani wtłoczenia odmiennych i jednostkowych rdzennych, odstępczych i tak zwanych mniejszościowych doświadczeń ani różnorodnych form eksperckiej wiedzy w białe kanony. Dociekania tego rodzaju powinny zamiast tego uwzględniać coś, co Davis nazwała „interseksjonalnością walk”¹⁷. Uznanie władzy jako czegoś nieodłącznego

od wytwarzania wiedzy i jej form uprawomocnienia, szczególnie w obecnej dobie globalnego asymetrycznego kryzysu ekologicznego, podkreśla wagę tego apelu. Tutaj

Thierry De Cordier, *Autoportrait z mową skierowaną do świata*, 1987 / 1988.

Kolekcja Muzeum Van Abbe, Eindhoven. Fot. Peter Cox.



właśnie praktyki słuchania, rzeczywiście i całkiem dostownie: słuchanie i słyszenie, stają się czymś kluczowym.

Wysłuchiwanie innych głosów może nam pomóc w określeniu sposobów wzajemnego nakładania się na siebie rozmaitych odrębnych – naturalnych czy społecznych – bytów, materiałów, procesów i systemów. Przykładanie wagi do głosu innych, nawet gdy te są przeciwstawne, a nawet nie do przyjęcia, może przyczynić się do interseksjonalizacji walk, która nie wymaga równoważenia ani jedności, i która zachowuje refleksyjny dystans wobec nieodłącznej od przekładu przemocy i wobec stanowiących jego sedno ograniczeń.

TWIERDZENIE 4:
DOBRA WSPÓLNE

Przecinając w poprzek materię i byty, dźwięk ujawnia to, że ten świat nie istnieje dla ludzi. Ten świat raczej współistnieje z ludźmi, w relacji niepozbowionej antagonizmu. Stworzenie tego, co wspólne, wymaga zdolności do reagowania, gotowości zwracania się ku sobie, przy jednoczesnym pozostawieniu wolnej przestrzeni dla tego, co przeciwstawne i milczące. Dobra wspólne to społeczne systemy i stosunki, łączące się i odłączające się od siebie w zależności od warunków. Dobra wspólne to nie tylko zasoby, które powinny pozostać bezpłatne (powietrze, woda, ziemia) i nie tylko tak zwane zasoby naturalne – państwo i społeczne zasoby korporacji to również dobra wspólne, podobnie jak udogodnienia publiczne i miejsca pracy¹⁸. Dobra wspólne to zasoby rządzone wspólnie przez ich użytkowników, z naciskiem na społeczną reprodukcję i społeczne stosunki w praktyce rządzenia.

Kluczową kwestią w myśleniu o dobrach wspólnych jest to, w jaki sposób jednostkowe interesy łączą się w interes zbiorowy bez konieczności zrównywania ich ze sobą. Od czasów Guattariego praca na rzecz dóbr wspólnych

oznacza wynajdowanie punktów, w których łączą się pragnienia, gdzie można znaleźć sens, mimo radykalnych różnic lub metod¹⁹. Nie musi to być ani przelotny moment spotkania, ani pełen komunizm (w istocie wiele sporów toczy się wokół rewolucyjnych strategii, szczególnie w kwestiach trwania). Ale logika kapitału nie rządzi na równi –

nieludzką pracą, pracą kobiet, ludami skolonizowanymi, uznawanymi za marginalne lub uchodzącymi za zbędne – wszystkimi tymi postaciami pracy uwolnionymi przez kapitał. Strategie oporu wobec nich, które dobra wspólne pomagają wyrazić, uwzględnić muszą takie asymetryczne struktury upodmiotowienia oraz sposoby, w jakie kształtują one praktyki uwspólniania i zarazem są przez te praktyki kształtowane.

Odwrócenie uwagi od ujednolicania i jednoczenia, by skupić się na styku i przecięciach walk, pomaga ująć w ramy sposób funkcjonowania dóbr wspólnych. Warto o tym pomyśleć z punktu widzenia afektywności, wspólnych stawek czy pragnień. Oddziaływanie dźwięku ujawnia się w kontaktach i w nich się urzeczywistnia, w powiązaniu z poszczególnymi rodzajami natężenia²⁰. Przez pracę w obrębie przestrzeni i bazy, wraz z ich pomocą, dźwięk tworzy afektywną atmosferę na skutek drgań, zmiennych wysokości, amplitudy, częstotliwości, harmonii i dysonansów. Dźwięk spowija afektywnie, opanowuje do cna, ale także szczególnie; dźwięk wyposażony jest w afordancje ogólne, ale są one zawsze przygodne i zawsze nietożsame. W ten sposób należy ujmować dobra wspólne, ze szczególną wrażliwością na wielogłosowość.

Zatem etyczna postawa na gruncie dóbr wspólnych pozostawić musi miejsce na brak ugruntowania i potwierdzenia, na zmienne czasowości, na narastające i gasnące pragnienia. I wciąż szukać sposobów na wynajdowanie wspólnych stawek, na bycie ze sobą.

TWIERDZENIE 5:
PRZYSZŁOŚCI

W artykule mówiłam o różnicach, asymetriach i przekładach.

21
Martin Gallagher, *Listening, meaning and power. In On listening*, ed. A. Carlyle and C. Lane. s. 41–44, Uniformbooks, Axminster UK 2015.

22
Isabelle Stengers, „The cosmopolitical proposal”, [w:] *Making things public: Atmospheres of democracy*, red. Bruno Latour, Peter Weibel, 994–1005. MIT Press, Cambridge MA 2005.

Dźwięk prowadzi do zawieszenia bezzwłocznej zrozumiałości, dzięki nieliniowości swego trwania i właściwej sobie niejednoznaczności. (Co takiego słyszę? Skąd pochodzi ten dźwięk? Co to jest? Co

on znaczy?²¹). Może być on zarówno natychmiastowy, jak i rozchodzić się w ogromnych skalach czasowych – która to cecha może odstąpić powolny przebieg niektórych aktów przemocy. Wahanie, które dźwięk wywołuje, stanowi podstawę epistemologicznego zakłopotania oraz uwrażliwienia, niepodatnych na uogólnienie ani na przypisanie jakiegś celowości, ale mających niebagatelne znaczenie w konkretnych sytuacjach i praktykach²².

Biorąc pod uwagę przyspieszenie procesu globalnego ocieplenia, warunki gospodarcze, społeczne i polityczne, jak i problemy wpływające na to przyspieszanie oraz z niego wynikające, nietrudno popaść w ideologiczny dydaktyzm i oprzeć się pokusie formułowania twierdzeń o charakterze uniwersalnym. O wiele trudniej jest zachować transwersalność; ruchliwość uwzględniającą wielowartościowość ciał i sytuacji w celu organizowania się w poprzek rozmaitych uwarunkowań i ognisk walki, zachowując postawę szczodrości wobec trudów nastęrczanych przez radykalną niewspółmierność.

Wykorzystując dźwięk do zgłębiania stosunków politycznych, materię daje się zetknąć z ideologią w sposób, który nie wymusza ich dopasowania ani nie wymaga od nich wzajemnego zanegowania. Dzięki temu zyskuje się raczej możliwość dowiedzenia się, w jaki sposób te stosunki polityczne mogą pomóc w położeniu nowych i twórczych podwalin negocjacji między ludźmi i z tym, co pozostaje poza nimi. Geofilozofia nie jest bowiem czymś ostatecznym ani trwałym; nie jest niczym łatwym, to proces eksperymentowania, proces gwałtowny, zachęcający zarówno do kontestowania, jak i do współpracy, do wyhamowania i do ponownego ruszenia w drogę. To stanowisko polityczne, stanowisko doniosłe, stanowisko słuchania i słyszenia, stanowisko nadające się być może do ujęcia liryki porostów i płynącej z głębi czasu poezji skał wulkanicznych w równym stopniu, co do zakłócenia trwającego procesu kolonizacji i wyzysku naszych zasobów oraz ciał przez kapitał.

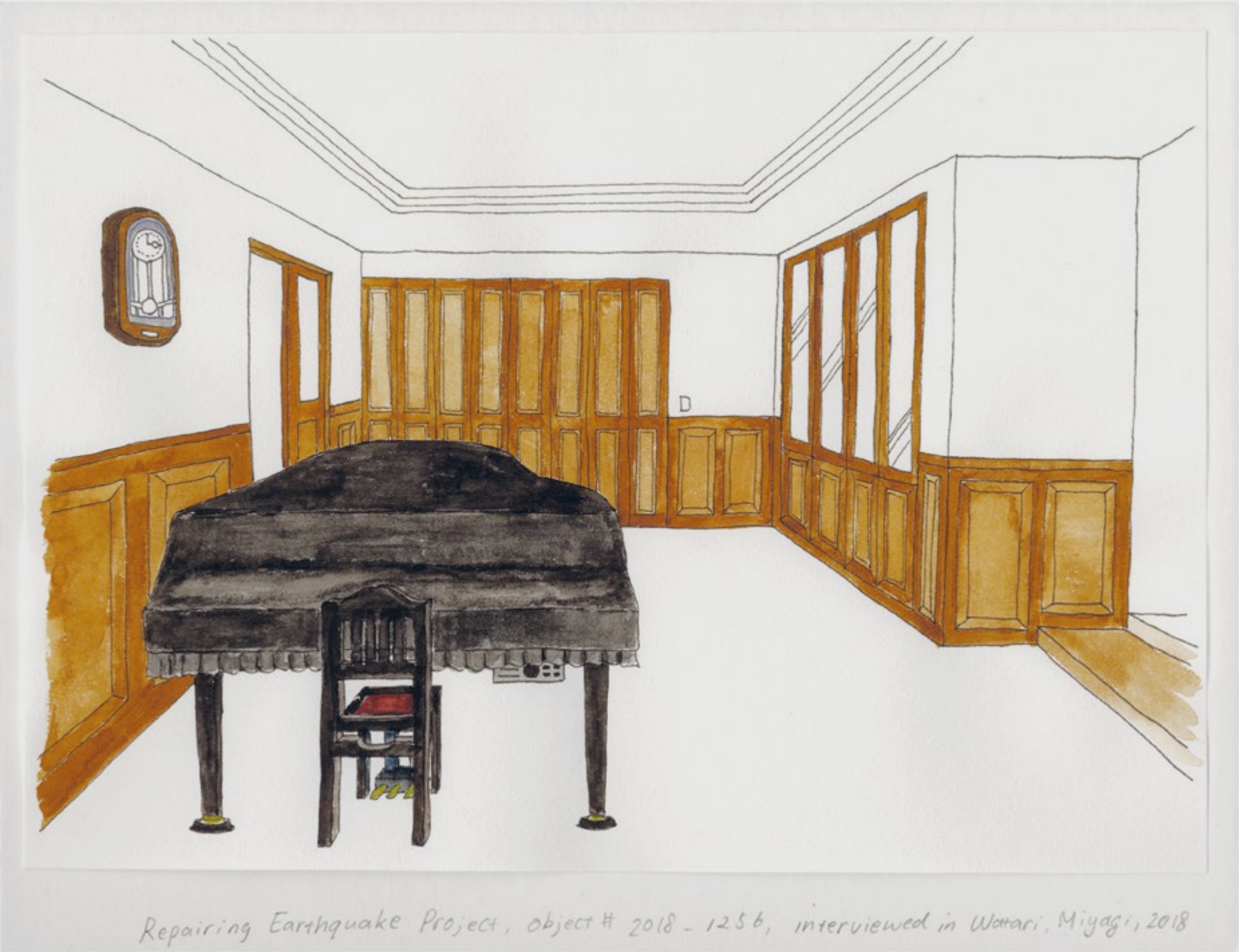
Źródło:

Anja Kanngieser, *Geopolitics and the Anthropocene: Five propositions for sound*, [w:] „Geohumanities” 2015, t. 1, nr 1.

Anja Kanngieser

akademiczka, autorka programów radiowych i artystka dźwiękowa, zajmuje się tematyką sprawiedliwości klimatycznej, politycznej geografii i „wsluchiwania się” w antropocen / kapitałocen. Urodziła się i spędziła wczesne dzieciństwo na łodzi pływającej po Pacyfiku. Zapamiętała dźwięki oceanu miesające się nieustannie z szumem krótkofalówki, którą obsługiwał jej ojciec, żeglarz i elektryk. Posługuje się zaimkiem osobowym „oni”.

Nishiko, *Projekt naprawczy po trzęsieniu ziemi*, obiekt #2018_1256, 2018, rysunek: Aki Namba. Dzięki uprzejmości artystki.



Astrida Neimanis

Hydrofeminizm, czyli stawanie się ciałem wodnym

WSZYSTKIE I WSZYSCY JESTEŚMY CIAŁAMI Z WODY.

Myślenie o wodnym ucieleśnieniu zadaje kłam sposobowi ujmowania ciał, jaki odziedziczyliśmy po dominującej zachodniej tradycji metafizycznej. Jako istoty wodne, doświadczamy siebie nie tyle jako odrębnych bytów, ile jako oceanicznych wirów: *jestem pojedynczym, żywiołowym wirowaniem rozchodzącym się po skomplikowanych, płynących okręgach*. Przestrzeń między nami a naszymi innymi jest zarazem wielka, jak ta, która dzieli nas od praoceanu i bliższa nam niż nasza własna skóra – ślady oceanicznych pierwocin nadal w nas krążą, zatrzymując się na chwilę w postaci cielesności zwanej „naszą własną”. Woda miejscowi się między ciałami, lecz również do nich należy, jest przed nami i za nami, nader obecna również *w tym ciełe*. Wskazywanie się jednak zacina. Swojskie kategorie myślenia zaczynają się kruszyć. Woda wikła nasze ciała w relacje daru, długu, kradzieży, współnictwa, różnicowania, wiązania.

Co takiego *wodne stawanie się* – upłynnianie się, rzeczność, cieknięcie, kapanie, płynięcie, przemierzanie czasu i przestrzeni, zastój w postaci zarówno materii, jak i znaczenia – dać może feminizmowi, jego teorii i jego praktykom?

HYDRO / LOGIKA

Nasze komórki napompowane są wodą, nasza przemiana materii zapośredniczona w wodnym roztworze¹.

— David Suzuki

¹ David Suzuki, Amanda McConnell, *A Child's Reminder*, w: *Whose Water Is It? The Unquenchable Thirst of a Water-Hungry World*, red. Bernadette MacDonald i Douglas Jehl, National Geographic Society, Washington DC 2005, s. 179.

Oceany pozostają w nieustannym ruchu [...] termohalinowej cyrkulacji [...], zachodzącej w głębinach oceanu i działającej niczym taśmociąg².

— Rada Literatury Środowiskowej

² *The Great Ocean Conveyor Belt*, Environmental Literacy Council, <http://www.enviroliteracy.org/article.php/545.html>, (dostęp: 23.04.2011).

Środowisko lądowe musiało znaleźć sposoby, by wciągnąć w siebie morze, a ponadto wydrążyć wodne kanały łączące jego „węzły”³.

— Mark i Dianna McMenamin

³ Diana McMenamin, Mark McMenamin, *Hypersea*, Columbia University Press, New York 1994, s. 5.

Gdzieś w morskich głębinach musi być woda, która opadła z powierzchni w trakcie „małej epoki lodowej” trzy wieki temu. Ocean o niczym nie zapomina⁴.

— Robert Kandel

⁴ Robert Kandel, *Water from Heaven*, Columbia University Press, New York 2005, s. 132.

Sześćdziesiąt do dziewięćdziesięciu procent składu naszego ciała stanowi woda. Woda w tym znaczeniu jest substancją ujednostkowioną w postaci czegoś względnie trwałego, co zwiemy naszym ciałem. Woda jednak rządzi się inną logiką, podlega innym schematom i na inne sposoby podtrzymuje w istnieniu nasze ciała doczesne. Woda jest przede wszystkim przewodnikiem i łącznikiem. Podobnie jak prądy oceaniczne, które przenoszą ciepło pochodzące ze Słońca, ławice ryb i wyspy zużytego plastiku z jednego miejsca na naszym globie do innego, nasze ciała wodne służą za fizyczny nośnik. Z ewolucyjnego punktu widzenia ożywione

ciała są nieodzowne do rozprzestrzeniania się czegoś, co naukowcy Mark i Dianna McMenamin nazywają Hipermorzem, które powstało

w momencie, w którym życie wydzwignęło się z wód morskich i z konieczności wchłonęło „z powrotem w siebie” środowisko wodne⁵. Sięgając dziś po szklankę wody, powiększamy obszar tego Hipermorza, podtrzymujemy bowiem nasze istnienie dzięki innym „sieciom fizycznej bliskości i wymianie płynów”⁶.

W akcie wchłaniania nawiązujemy kontakt ze wszystkimi stowarzyszonymi z nami gatunkami⁷, zamieszkującymi dział wodny, z którego wodę tę zaczerpnięto – psotnikami, skupnią, słodkowodnymi małżami, łączymy się jednak

⁷ również z odstojniki i z szybko mieszącymi flokulatorami do uzdatniania wody, z basenami, akwenami i chmurami

deszczowymi. Hipermorze obejmuje swym zasięgiem nie tylko lądową florę i faunę, ale także technologiczne, meteorologiczne i geofizyczne zbiorniki wodne.

Mimo nieustannego ruchu woda jest również planetarnym archiwum znaczeń i zasobem surowców. Wypicie szklanki wody oznacza przyjęcie w siebie duchów nawiedzających tę wodę. Kiedy chwilę później daje się nam we znaki „zew natury”, zwracamy do zbiornika i mórz nie tylko nasze antydepresanty, sztuczne estrogeny czy najpospolitsze wydaliny, ale także znaczenia przenikające te materialności: kulturę jednorazowego użytku, zmedyalizowane rozwiązywanie problemów, ekologiczne odłączenie. Podobnie jak głębokie oceany, które zawierają cząstkowe zapisy z poprzednich epok geologicznych, woda zachowuje nasze antropomorficzne sekrety, nawet jeśli wolelibyśmy o nich zapomnieć. Nasza odległa a także bliższa przeszłość powraca do nas, zarówno w strugach, jak i powodziach.

I ta sama szklanka wody ułatwia nam ruch, wzrost, myślenie i miłość. Gdy przeciska się w dół przetyku, przez krew, tkanki, do palca wskazującego, obojczyka, powięzi lewej podeszwy, gwarantuje naszemu istnieniu, że pozostanie stawaniem się. Jako substancja alchemiczna, jednocześnie najcudowniejsza i najbardziej banalna, woda wiedzie nasze ciało od młodości ku starości, prowadzi z miejsca na miejsce, od możliwości ku urzeczywistnieniu. Translacja, transformacja. Rozplenienie mnogości.

Będąc katalizatorem, woda jest środowiskiem i ciążowym żywiołem również dla innych wodnych ciał⁸. Ssak, gad lub ryba; sadzonki i nasiona; delfi rzeki i przydomowy

⁸ staw – wszystkie te ciała z konieczności powstają z innego ciała – zbiornika – wodnego, częściowo lub całkowicie opróżnianącego się, by nawodnić te, które

nadejdą po nim. W skali geologicznej wszyscy powstaliśmy z tej samej pierwotnej zupy, zrodzonej i wykarmionej przez istoty czerpiące z istnienia gatunków wodnych, które obdarzyły kształtem nowe iteracje i artykulacje.

Rozpatrując rzecz w skali nieco bardziej ludzkiej, sami rozwijamy się w wodach płodowych dostarczających nam składniki odżywcze, umożliwiające dalsze dojrzewanie. Podobnymi drogami wodnymi usuwane są nasze odpady, a przed szkodliwymi czynnikami zewnętrznymi chronią nas wody wewnątrzmaciczne. Wody płodowe same są ciałem wodnym, zamkniętym w innym zbiorniku – ciele – wodnym, przynależnym do jeszcze większego globalnego żywiołu wodnego, który podtrzymuje nasze istnienie, chroni nas i pielęgnuje, zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz ciała, jako przedłużenie owych owodniowych pierwocin. Woda łączy skalę ludzką z pozostałymi skalami życia, zarówno z niezgłębionymi, jak i z niezauważalnymi. Wszyscy jesteśmy ciałami z wody, w sensie konstytucyjnym, genealogicznym i geograficznym.

Woda jako ciało; woda jako łącznik między ciałami; woda jako coś, co sprzyja wydawaniu ciał na świat. Jako byt, medium,

⁹ jako siedlisko, środowisko przeobrażeń i ciążowego dojrzewania. Wszystko, co zawarte w naszych ciałach wodnych, sączące się z nich, podtrzymujące je

i przesycające. „Ale ciało ma swoje przyptywy i odpływy” – jak pisze Virginia Woolf⁹. Przyptywamy i odpływamy w czasie i przestrzeni – ciało, od ciała, do ciała.

FEMINIZM / PRZECIEKANIE

Jesteśmy morzem, piaskiem, koralowcami, wodorostami, plażami, płwami, pływakami, dziećmi, falami [...] morzami i matkami¹⁰.

— Hélène Cixous i Catherine Clément

¹⁰ Hélène Cixous, Catherine Clément, *Sorties: Out and Out: Attacks/Ways Out/Forays*, w: *The Newly Born Woman*, przeł. Betsy Wing, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986, s. 89.

Kobiece pisanie [...] czerpie swoją cielesną płynność z obrazów wody [...]. Ta podtrzymująca przy życiu i życiodajna woda istnieje jednocześnie jako pisarski atrament, matczyne mleko, kobieca – miesieczna – krew¹¹.

— Trinh T. Minh-ha

¹¹ Trinh T. Minh-ha, *Woman. Native. Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Bloomington 1989, s. 38.

We mnie wszystko już płynie¹².

— Luce Irigaray

¹² Luce Irigaray, *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, trans. Gillian C. Gill, Columbia University Press, New York 1991, s. 37.

Myślenie o ucieleśnieniu w sposób kwestionujący fallogocentryczną oświeceniową wizję wyodrębnionego, niepodzielnego i samowystarczalnego Człowieka/ Mężczyzny, od dawna jest przedmiotem zainteresowania myślicielek feministycznych. Zwłaszcza na gruncie francuskiej feministycznej tradycji *écriture féminine* płynność kobiecego ciała traktuje się jako sposób na zerwanie z tradycją filozoficzną, która podkreślała wartość męskiej (morfologicznej, psychologicznej, symbolicznej, filozoficznej) normy, pomijając specyfikę „kobiecości”.

Jednocześnie ujęcia proponowane przez Hélène Cixous, Luce Irigaray i Trinh T. Minh-ha naraziły się na krytykę ze strony innych feministycznych myślicielek, których zdaniem więżą one kobiety w esencjalistycznej biologizmie i normatywnie reprodukcyjnej kobiecej morfologii. Przykładowo w *Przygodach* Cixous i Clément kobiece ciało związane jest morzem, ponieważ kobiety są rodzicielkami i karmicielkami życia. Irigaray w swym liście miłosnym do Friedricha Nietzschego

nieustannie go upomina za to, że zapomina o wodnym środowisku, które wydało go na świat i wobec którego ma ogromny dług wdzięczności¹³. Zarówno Minh-ha w *Women, Native, Other*, jak i Cixous w *Śmiechu Meduzy* przywołują wyobrażenia „matczynego mleka”¹⁴ i „białego atramentu”¹⁵, które

wydają się redukcjonistycznie kojarzyć pisarstwo z kobiecym ciałem w trakcie laktacji. Czyż zatem „płynna kobieta” nie jest jedynie kolejnym sposobem na przywołanie fallogocentrycznej fantazji o „kobiecie jako łonie”?

W minionym stuleciu w obrębie (zasadniczo zachodniej) myśli feministycznej kultywowano pogląd, że ograniczenie kobiety do jej (reprodukcyjnej) roli biologicznej jest czymś problematycznym, po pierwsze ze względu na niepokojącą symbolikę – biernego, pustego naczynia, histerycznego, zakażającego – nieusuwalnie przesycającą ową biologię. Ponadto w społecznych, politycznych i ekonomicznych kontekstach, w których krąży to myślenie, obowiązkowa reprodukcja wyklucza raczej niż ułatwia jakiś istotny udział kobiet w sferze innej niż domowa. Dlaczego jednak takie ujęcie ma z góry przekreślać możliwość odwoływania się do materii biologicznej jako podejście z konieczności

antyfeministyczne i redukcjonistyczne? Typowo wodne dążenie do przeobrażania, zmiany kształtu i sprzyjania temu, co nowe, wymyka się każdej próbie uchwycenia. Czy „kobiecość” nie jest czymś równie nieuchwytnym i niepowstrzymanym? Czy koniec końców „kobiece” istnienie/stawanie się nie jest w takim ujęciu czymś z góry określonym – nawet jeśli, na podobieństwo wody, może zostać otamowane, z użyciem panujących reprezentacji i dyskursów? Jako istota wodna kobieta nie jest niczym (statycznie, niezmiennie) „istotowym”. Ona również staje się samą substancją przeistoczenia.

Próbując ominąć pułapkę biologicznego esencjalizmu, teksty Irigaray, Cixous i Minh-ha odczytywano również jako jedynie metaforę rodzenia: ciekłość kobieca rodzi nowe sposoby myślenia, pisania, bycia¹⁶. Nie ulega jednak wątpliwości, że wodne ciało nie jest *zwykłą* metaforą. Zrozumiałość każdej wodnej metafory zależy bowiem całkowicie od wód rzeczywistych, podtrzymujących istnienie nie tylko ciał materialnych, ale także materialnego języka¹⁷. Czyż nie jest tak, że *wszyscy* jesteśmy ciałami z wody? W *Marine Lover*, chociaż

jej opisy podkreślają wodność kobiecego ucieleśnienia, Irigaray nie zakłada wyraźnego oddzielenia męskiego ciała od wód płodowych, o których ono nazbyt ochoczo zapomina. Męski rozmówca Irigaray w tym tekście rodzi się w wodnistym cieple i z niego – ale woda jest również nieodłącznym żywiołem jego własnego ciała: „Skąd zaczerpnąłeś to, co z ciebie płynie?”¹⁸.

I podczas gdy jej ukochanemu wydaje się, że tym, czego się obawia, jest pogrążenie

się w matce / morzu, Irigaray przypomina mu taktownie, że tym, czego powinien się bać tak naprawdę, jest odwodnienie, wysuszenie, pragnienie. Żadne ciało bowiem nie może powstać, istnieć ani przetrwać bez podtrzymującej je wody.

Minh-ha w podobnym duchu sugeruje, że źródłem kobiecego pisarstwa są nastawione na odtwarzanie ciekłe siły (menstruacja, laktacja) – wszystkie ciała bowiem to zbiorniki, z których można czerpać¹⁹. Nasuwa się zatem pytanie, czy gdyby afirmować zamiast negować ciekłość inaczej upciowionych ciał, taka troska o nie mogłaby wzmocnić twórczy, a nawet etyczny i polityczny, ich potencjał? Zamiast uczulać na „istotowe” różnice między ucieleśnieniem męskim i kobiecym (lub normatywnie reprodukcyjno-seksualnym i nierprodukcyjno-seksualnym takie wodne ciałopisanie mogłoby skłaniać *wszystkie* ciała do troski o wodę umożliwiającą ich przetrwanie i osadzającą w nakładających się cyklach wodnej płodności.

Ciekłe ciało nie jest czymś swoiście kobiecym, ale wodne ucieleśnienie pozostaje problemem dla feminizmu; myślenie jako ciekłe ucieleśnienie niesie ze sobą możliwość zanurzenia w życiodajnej kąpeli nowych feministycznych pojęć i praktyk. Co, jeśli takie przekierowanie przeżywanego wcielenia *jako czegoś wodnego* mogłoby nas wywikłać z długoletniej debaty, toczącej się w tonie feminizmu, w której wspólność (połączenie, utożsamianie) i różnica (odmienność, niepoznawalność) uchodzi za alternatywę rozłączną? Czerpiąc inspirację z myślenia Irigaray nadal będziemy utrzymywać, że rytmy płynnej kobiecości przynależą do czegoś, co Gayatri Chakravorty Spivak nazwała

„gatunkiem odmienności”²⁰ (jako że odmiennność ta zabezpiecza również mnogość i różnorodność). Ale Irigaray przypomina nam również o tym, że żadne ciało nie jest w swej rzecznej cielesności samowystarczalne;

pochodzimy z różnych mórz, które nas zrodziły i wykarmiły, zarówno w toku ewolucji, jak i dzięki matczynej opiece²¹. Woda, innymi słowy, przepływa przez i optywa różnicę. Woda nie prosi nas o potwierdzenie *albo* nieredukowalności zmiany, *albo* materialnego połączenia. Woda przepływa między nimi, będąc oboma jednocześnie: oto zaczątki nowej hydro-logiki. Jaką etykę i politykę mogłabym kultywować, gdybym uznała, że niepoznawalność innej/innego przepływa przeze mnie – jak i ja płynę przez nią/niego?

Stwierdzenie, że kryjemy w sobie wody, że nasze cielesne płodzenie, podtrzymanie życia i wzajemne przenikanie się

z innymi ciałami zawdzięczamy wodom naszego ciała i że wody te są *zarówno* jednostkowe, *jak* i wspólne, jest o wiele bardziej dosłowne, niż moglibyśmy początkowo sądzić. Ani esencjalistyczny, ani czysto dyskursywny: taki wodny feminizm jest krytycznie materialistyczny.

BŁONA, LEPKOŚĆ

Najważniejszą cechą budowy błon biologicznych jest najprawdopodobniej ich półprzepuszczalność [...] niezbędna do skutecznego oddzielania²².

— Wikipedia

22

Biological Membrane, Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Biological_membrane, (dostęp: 23.04.2011).

Lepkość uwypukla odporność na zmianę kształtu²³.

— Nancy Tuana

23

Nancy Tuana, *Viscous Porosity: Witnessing Katrina*, w: *Material Feminisms*, ed. Stacy Alaimo, Susan Hekman, University of Indiana Press, Bloomington 2008, s. 194.

Ciałom potrzeba wody, ale wodzie także potrzeba ciał. Woda zawsze istnieje gdzieś i kiedyś. Nawet w naszych połączeniach wodnych ciała i ich inne / światy nadal są zróżnicowane. Pytanie o to, „czym jest” nigdy wobec tego nie wystarcza. *Jak*

jest? *Gdzie* jest? *Kiedy* jest? Szybkość, tempo, spoistość, czas trwania, mieszanie, zanieczyszczenie, zatkanie²⁴. Jeśli wszyscy jesteśmy

ciałami z wody, to różni nas nie tyle „co”, ile „jak”. Ale jakie są specyficzne mechanizmy tego zróżnicowania?

Skupienie uwagi na mechanice wodnego ucieleśnienia ujawnia, że w celu połączenia ciał woda przepływać musi przez błony tylko półprzepuszczalne. W kulturze skupionej na oku niektóre z tych błon, takie jak ludzka skóra, dają złudzenie nieprzepuszczalności. Mimo to pocimy się, oddajemy mocz, połykamy, wytryskujemy, miesiączkujemy, karmimy piersią, oddychamy, płaczemy. Przyjmujemy w siebie świat wybiórczo i z powrotem go z siebie wydaliśmy. Działanie to nie jest jednak

„wyborem” dokonywanym przez podmiotową ludzką jaźń; jest to raczej zawsze, jak uczył nas Nietzsche, bezosobowy wyraz subtelnych działań *physis* – materialnych

energii afirmacji dążących do coraz bardziej zróżnicowanych form²⁵. Wybiórczość znamionuje także inne, cieńsze błony – te, które są albo zbyt delikatne, albo zbyt masywne, by jako takie je postrzegać, a mimo to kształtują one nasze sposoby bycia w relacji: próg grawitacyjny, front pogodowy, ściana smutku, linia na mapie, równonoc, płaszcz zimowy, śmierć.

Nancy Tuana nazywa tę błonową logikę „lepką porowatością”. W odróżnieniu od pojęcia płynności, w którym kładzie się nacisk na przechodzenie między ciałami i przez nie, lepkość zdaniem Tuany przypomina, że istnieją nadal *ciała* – mimo że każde z nich jest inne – domagające się wyjaśnienia. Lepkość zwraca uwagę raczej na „ośrodek oporu i opozycji”, a nie tylko na „pojęcie otwartych możliwości”, co zdawałby się

podsuwać obraz pojedynczego niezróżnicowanego przepływu²⁶. Mimo faktu, że wszyscy

jesteśmy wodnymi ciałami, przeciekającymi przez siebie i wchłaniającymi siebie nawzajem niczym gąbka, opieramy się jednak całkowitemu upłynnieniu, materialnemu unicestwieniu. A ujmując dobitniej, odkładamy ów rozkład na później: z prochu w proch, z wody w wody.

Yin Xiuzhen, *Buty z masłem z jaczego mleka*, 1996 / 2020. Dzięki uprzejmości Betsy Damon i Asia Art Archive.



W którym momencie przeszłość prześcignięta zostaje przez teraźniejszość? Co wyznacza próg ostatecznego przejścia jednego gatunku w inny, „nowy” gatunek?

Gdzie kończy się ciało gospodarza, a zaczyna ciało owodniowe? Nasze ciała to progi, zarówno przeszłości, jak i przyszłości. Ściśle odgraniczona materialna czasoprzestrzeń różnicowania jest tylko kwestią umowną, ale każde ciało nadal wymaga istnienia błon, chroniących je przed zmieceniem na powrót do oceanu.

Ryzyka zalanania nie sposób wyeliminować.

UNOSZENIE SIĘ NA PONADLUDŹKICH FALACH

Jesteśmy w tym razem²⁷.

— Rosi Braidotti

27

Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics, Polity*, London 2006, s. 119. Ten nawracający motyw stanowi motto posthumanistycznej myśli ekologicznej Braidotti.

Kłopot tkwił w tym, że nie wiedziałyśmy, kogo mamy na myśli mówiąc „my”²⁸.

— Adrienne Rich

28

Adrienne Rich, *Zapiski w sprawie polityki umiejscowienia*, przeł. Weronika Chańska, [w:] „Przegląd filozoficzno-literacki”, „Feminizm”, 2005, nr 1(5). Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii, Warszawa 2005, s. 56.

•

Yin Xiuzhen, *Fragment nieba*, 1996 / 2020. Dzięki uprzejmości Betsy Damon i Asia Art Archive.



która wystarczałaby do zaspokojenia światowego zapotrzebowania przez rok. Przepływy władzy zachodzą od początku między życiem w morzach, cierpiącymi ludzkimi ciałami a przemysłem farmaceutycznym. Jakimi kanałami przepycha się zachwy i w jaką walutę obraca³⁰?

30

Astrida Neimanis, „Strange Kinship” and Ascidian Life: 15 *Repetitions*, „Journal of Critical Animal Studies” 2011, t. 9, nr 1, s. 117-143.

31

„About Shark Finning”, Stop Shark Finning: Keep Sharks in the Ocean and Out of the Soup, <http://www.stopsharkfinning.net>, (dostęp: 25.04.2011).

„Płynność”: „człowiek” jako gatunek istnieje prawdopodobnie od pięciu do siedmiu milionów lat, ale rekiny mają co najmniej czterysta dwadzieścia milionów lat. Od paru dziesięcioleci wiele ich gatunków jest zagrożonych na skutek czarnorynkowego handlu ich płetwami, na którym zarabia się ponad miliard dolarów rocznie. Pojedyncza płetwa rekina wielorybiego osiągnąć może cenę dziesięciu tysięcy dolarów³¹. Powiada się wszak, że gotówka w garści to najbardziej płynny ze wszystkich aktywów.

Wsączenie się tego, co biologiczne w to, co kulturowe, tego, co ponadludzkie w to, co tylko ludzkie, przyjmuje rozmaite formy. Ciała wodne podtrzymują w istnieniu inne ciała, ale życie biologiczne wspiera również nasz język i nasze sposoby rozumienia świata³². Hydro-logika podsuwa nam nowe

32

Zob. MacLeod, *Water, Memory and the Material Imagination* odnośnie złożonej analizy drapieżnych związków między językiem przepływów kapitału a wodną materialnością.

ontologiczne rozumienie ciała i wspólnoty, w jaki jednak sposób feminizm może zagwarantować, że to wodne rozumienie *współistnienia* nie stanie

się kolejnym na przywłaszczenie sobie i ograbienie ponadludzkiego świata, który nas wspiera?

Stwierdzenie, że *moje ciało to mokradła, ujście rzeki, ekosystem, że jest przepelnione dopytami gatunków towarzyszących, gnieźdzących się w moich trzewiach, rozciągających się przez moje palce, gromadzących się u moich stóp* to poetycki sposób na wyobrażenie sobie na nowy, inny sposób mojej cielesności. Ale co począć dalej, kiedy już uznamy, że nie jesteśmy hermetycznie zamknięci w kombinezonach z ludzkiej skóry? Co jesteśmy winni i jak ten dług spłacimy?

EKOTON

Podobają mi się miejsca i czasy przemienne w zmiany³³.

— Catriona Mortimer-Sandiland

33

Catriona Mortimer-Sandilands, *The Marginal World, w: Every Grain of Sand: Canadian Perspectives on Ecology and Environment*, ed. J. Andrew Wainwright, Wilfred Laurier University Press, Waterloo, Ontario 2004, s. 46.

Życie nieorganiczne to ruch na błonie organizmu, gdzie zaczyna współdrgać z wirtualnością, rozpada się i na powrót się zespała³⁴.

— Pheng Cheah

34

Pheng Cheah, *Non-Dialectical Materialism*, w: *New Materialisms*, dz. cyt. s. 88.

Jako strefa przejściowa między dwoma sąsiadującymi ze sobą, ale odrębnymi ekosystemami, ekoton jawi się zarówno jako stopniowe przesunięcie, jak i nagle rozgraniczenie. Ale będąc czymś więcej niż tylko znacznikiem separacji, a nawet znacznikiem potężowania (choć – co ważne – jest oboma równocześnie), ekoton jest obszarem płodności, twórczości

35

Mortimer-Sandilands, *The Marginal World*, dz. cyt. s. 48. Zob. również Cecilia Chen, *Mapping Waters: Thinking with Watery Places*, w: *Thinking with Water*, dz. cyt.

i przekształceń; stawania się, łączenia, wielowarstwowości; rozbieżności, różnicowania, wyzwalań. Coś się dzieje. Ujścia, strefy pływowce, tereny podmokłe: oto graniczne przestrzenie, w których „dwa złożone systemy spotykają się ze sobą, obejmują, zderzają i wzajemnie przekształcają”³⁵.

Ekoton to także rodzaj błony: pauza, a nawet przyspieszenie, gdzie / kiedy / jak materia zaczyna istnieć inaczej i znaczyć coś innego. Jeśli uznamy logikę błony za właściwą ekotonowi, ponownie uświadomimy sobie bogatą złożoność podtrzymującej nas w istnieniu hydro-logiki. Graniczny ekoton jest nie tylko obszarem przejściowym, ale *sam* jest ciałem z wody. Innymi słowy, ekoton obdarzony jest materialną mocą płodzenia, odrzucającą ontologiczny rozdział między „rzeczą”

36 a „przejściem”, między „ciałem” a „nośnikiem”. W ten sposób wodnista błona

okazuje się nie być już bierną podporą dla ontologicznie cięższych, przenikających przez nią ciał. Ujmując w kategorii Gillesa Deleuze’a tę pełną wydarzeń strefę można by nazwać „życiem nieorganicznym”³⁶. Jednak przesycone żywą wodą, nieorganiczne życie okazuje się równocześnie organiczne. To, co wirtualne jest również aktualne. Te i inne przeciwieństwa zaczynają się wzajemnie przenikać.

Eko: dom. *Tonus*: napięcie. Musimy nauczyć się zamieszkiwać domostwa w drżącym napięciu tego, co pomiędzy, co pośrednie. Żaden inny dom nie będzie już nam dany.

W przejściu między naturą a kulturą, między biologią a filozofią, między człowiekiem a wszystkim, na co napieramy, przed wszystkim, przed czym rozpaczliwie się chronimy, przed wszystkim, na co się rzucamy bez sił i zuchwale, wpatrzeni, zdumieni, gdy nasza skóra z dnia na dzień staje się coraz cieńsza...

WNIKAJĄCE TRUCIZNY

Materialnej jaźni nie da się wypłatać z sieci, które są jednocześnie ekonomiczne, polityczne, kulturowe, naukowe i materialne [...] coś, co kiedyś było ograniczonym ludzkim, rzekomo, podmiotem dziś znalazło się w wirującym pejzażu niepewności³⁷.

— Stacy Alaimo

37

Stacy Alaimo, Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self, Indiana University Press, Bloomington 2010, s. 20.

Tuana przypomina nam, że nasza porowatość jest czymś, co tak naprawdę pozwala nam żyć, ale „ta porowatość [...] nie chroni przed tym, co może nas zabić”³⁸. Ponieważ woda jest tak skutecznym nośnikiem, przezskórnymi kanałami wodnymi

38 wnika nie tylko życiodajna potencjalność, ale tą samą drogą dostają się także choroby, zakażenia, powódzie.

39 Florence Williams, *Toxic Breast Milk?*, „New York Times Magazine”, 9.01.2005, http://www.nytimes.com/2005/01/09/niagazine/09TOXIC.html?pagewanted=full&r=1, (dostęp: 16.02.2011).

Są rzeczy, które *naprawdę* wiemy: gwałtowny wzrost liczby zachorowań na raka

w społecznościach rdzennych na leżących w dolnym biegu rzek terenach masowej eksploatacji piasków roponośnych w północno-zachodniej Kanadzie w stanie Alberta wynika bezpośrednio ze skażenia stawów osadowych, powstałych po wydobyciu bitumu. W listopadzie 2010 roku, siedem miesięcy po katastrofie Deepwater Horizon w Zatoce Meksykańskiej, w bezpośrednim następstwie wycieku ropy śmierć poniosło sześć tysięcy sto cztery ptaki, sześćset żółwi morskich i sto ssaków, zaś liczba ofiar śmiertelnych nadal rośnie. Falę zgonów i chorób u mieszkańców Bhopalu w Indiach, prawie trzy dekady po wycieku gazu zawierającego izocyjanian metylu, zawinionym przez korporację Union Carbide, można bezpośrednio przypisać uporczywemu zanieczyszczeniu wód gruntowych, zatruwających ukradkowo wszystko, co płynie poniżej.

Ale, w którym momencie ostre krawędzie naszej pewności zaczynają się tępić? Weźmy pod uwagę fakt, że oprócz tłuszczu, witamin, laktozy, minerałów, antybiotyków i innych substancji podtrzymujących życie, mleko karmiących matek z Ameryki Północnej zawiera prawdopodobnie również DDT, PCB, dioksyny, trichloroetylen, kadm, rtęć, ołów, benzen, arsen, rozcieńczalnik do farb, ftalany, płyn do czyszczenia na sucho, dezodoranty toaletowe, teflon, paliwo raketowe, truciznę na termity, środki grzybobójcze i opóźniacze palenia³⁹. Ograniczenie bezpośredniego

ryzyka kontaktu z toksynami nie może podważyć faktu, że w głębi naszych cielesnych archiwów przechowywane są wspomnienia, a nasze ciało karmione jest strumieniami, których źródła pozostają daleko poza naszym zasięgiem.

Jak zauważa Stacy Alaimo, pozaustrojowe zagrożenia są często niewidoczne, a ryzyko trudne do oszacowania. Przyszłość pozostaje pytaniem na zawsze otwartym, a nasze ciała należy rozumieć jako rozptylujące się poza granice tego, co poznawalne. Wodna ponadustrojowość wymaga zatem od nas zbudowania nowej etyki – nowych sposobów brania na siebie odpowiedzialności i odpowiadania na potrzeby i działania innych. W tym „ciągle zmieniającym się krajobrazie ciągłych interakcji, intra-akcji, stanu pogotowia i ryzyka”⁴⁰, nawet gdy upieramy się przy konieczności rozliczeń i pociąganiu do

odpowiedzialności, musimy

40 Alaimo, *Bodily Natures*, dz. cyt. s. 21.
również podejmować decyzje w warunkach niepewności, wymagających szybkiego reagowania. Oto etyka *niepoznawalności*.

Co więcej, ta nowa etyka

sama w sobie musi mieć charakter ponadustrojowy, obchodzić i przechodzić przez rozmaite ośrodki budzące nasze wątpliwości. Dla kogo mleko z piersi zawierające paliwo raketowe powinno być problemem i dlaczego? Weźmy pod uwagę chociażby fakt, że z powodu niskich temperatur i niewielkiego nasłonecznienia trwałe zanieczyszczenia organiczne (TZO) uwalniające się z odpadów przemysłowych i rolniczych, pochodzących z odległych, bogatych, zachodnioeuropejskich placówek, rozkładają się powoli w Arktyce. Wielkości kciuka kawałek *muktuk*, potrawy stanowiącej podstawę diety Inuitów, zawiera dawkę polichlorowanych bifenyli przekraczającą maksimum zalecane do spożycia w ciągu tygodnia⁴¹. W rezultacie mleko karmiących Inuitek okazuje się substancją szczególnie toksyczną, absorbującą ciekłe odpady globalnej gospodarki politycznej, obarczającej ciała nader różnymi ciężarami. Nierówności wynikające z neokolonialnej globalizacji podążają szlakami wodnymi w skali zarówno indywidualnej, jak i oceanicznej. Karmienie dzieci rodzi gąszcz pytań, w którym wszyscy się gubimy, przestając być problemem wyłącznie biologicznie zesencjalizowanej, karmiącej piersią kobiety. Tak przepływy globalnej władzy zbiegają się z przepływami biomasy.

HYDROFEMINIZM

Staje przed nami nieustanne wyzwanie, by sprostać okolicznościom, by złapać falę natężonego życia, dosiąść ją i płynąć z nią dalej, odsłaniając granice i ograniczenia z chwilą, gdy je przekraczamy⁴².

— Rosi Braidotti

42

Rosi Braidotti, The Ethics of Becoming-Imperceptible, w: Deleuze and Philosophy, red. Constantin V. Boundas, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006, s. 139.

Zanieczyszczenie wód, teoria ucieleśnienia, owodniowe stawanie się, katastrofy, kolonializm środowiskowy, jak pisać, globalny kapitał, żywienie, filozofia, narodziny, deszcz, etyka zwierząt, biologia ewolucyjna, śmierć, opowiadanie historii, butelkowana woda, międzynarodowe korporacje farmaceutyczne, utonięcia, poezja.

Wszystko to stanowi problemy dla feminizmu, najczęściej ze sobą nierozłączne. Kluczową kwestią dla dzisiejszego

feminizmu, jak twierdzi Chandra Talpade Mohanty, jest zbudowanie ponadnarodowej, antykapalistycznej i antykolonialnej

solidarności, w której lokalne i globalne myślenie i działania będą jednocześnie⁴³. Niewiele rzeczy jest bardziej globalnych i zarazem bardziej nam bliskich niż nasze ciała z wody. Nowe feminizmy muszą więc zatem stać się ponadgatunkowe i ponadcielesne.

Woda nie tylko nas łączy, rodzi i karmi, podtrzymuje przy życiu – woda również łąci te same kategorie, które ugruntowują dziedziny społecznego, politycznego, filozoficznego i środowiskowego myślenia, a także teorie

i praktyki feministyczne.

Myślenie o nas samych

i szerzej, o naszych społecznościach jako czymś opartym o wodę może w ten sposób oswobodzić nas w produktywny (choć czasem ryzykowny) sposób. Unosimy się na falach czasoprzestrzeni, między pewnikami, między

różnymi wychodniami, których trzymaliśmy się dotąd kurczowo dla bezpieczeństwa. To tutaj, w pogranicznych strefach komfortu, a wręcz u kresu wytrzymałości⁴⁴, możemy otworzyć się na odmiennosć – na inne ciała, inne sposoby bycia i działania w świecie – przy jednoczesnym uznaniu, że ta odmienność przepływa też przez nas.

Obecnie feminizmy mają własne ekotony, w których „obiekty” myśli feministycznej rozciągają się kłaczowato na obszary, których nigdy wcześniej nie można było uznać za „feministyczne”. Podążanie za naszymi zbiornikami – ciałami – wodnymi, wzdłuż ich nitek i dopływów, jest podróżą poza rozszczepienie i połączenie zróżnicowanych płciowo ludzkich ciał: włączamy się w zawile układy ciał i wszelkiego rodzaju przepływy – ciał nie tylko ludzkich, ale także innych: zwierzęcych, roślinnych, geofizycznych, meteorologicznych i technologicznych; przepływy nie tylko wodne, ale także przepływy władzy, kultury, polityki i ekonomii. Jeśli więc projekty, które skłaniają nas do myślenia o etyce zwierząt, degradacji środowiska lub kolejnych zamachach neokolonialnego kapitalizmu są nadal „feministyczne”, to nie dlatego, że takie pytania są *analogiczne* do ucisku seksualnego, ale raczej dlatego, że feministyczne dociekania dotyczące nierozzerwalnego spłotu materialności i semiotyki, krążących we wszystkich tych ciałach, przesuwają granice feminizmu i je poszerzają.

Zapuszczając się na rubieże / obszar feministycznych ekotonów i rwąc się / wskakując do nich, możemy odkryć, że feminizm nurkuje / sięga znacznie głębiej niż różnica płciowa u ludzi i płynie szybciej niż wszelkie próby jej okiełznania. Oto ciąża, oto rozmnażanie, tutaj tkwi niebezpieczeństwo, tutaj czyha ryzyko. Oto niepoznawalna przyszłość, zawsze już złożona / zamknięta / wwinięta w nasze wodne ciało. Oto hydrofeminizm. Tego przynajmniej nauczyło mnie stawanie się ciałem z wody.

Źródło:

Astrida Neimanis, *Hydrofeminism: Or, On Becoming a Body of Water*, w: *Undutiful Daughters: Mobilizng Future Concepts, Bodies and Subjectivities in Feminist Thought and Practice*, red. Henriette Gunkel, Chrysanthi Nigianni, Fanny Söderbäck, Palgrave Macmillan, New York 2012.

Astrida Neimanis

wykładowczyni na Wydziale Studiów nad Płcią i Kulturą na Uniwersytecie w Sydney i pracowniczka Sydney Environment Institute. Redaktorka naczelna czasopisma „Environmental Humanities” i współzałożycielka Environmantal Humanities Collabolatory na Uniwersytecie Linkoping.

Beom Kim

Jak zostać drzewem

Jak zostać wodą w strumieniu

Ćwicz ciało tak, aby całe stało się muskularne.

Nie jest łatwo zostać wodą w strumieniu, ponieważ woda w strumieniu jest zwykle bardzo przejrzysta. Konieczne są wielka siła fizyczna i nadzwyczajna odporność.

Nie zmieniaj swego położenia, nawet gdyby coś cię uwierało w miejscu, w którym leżysz albo były tam kamienie.

[W tej książce] zalecam wybranie się w strony rodzinne, jednak w zależności od okoliczności, może to być jakiegokolwiek miejsce, nawet duża doniczka będzie w porządku.

Zostać wodą w strumieniu możliwe jest tylko o szczególnej porze –

Jeśli jednak czujesz, że w jakąś część ciała coś cię uwiera, staraj się powoli i regularnie nią poruszać. Jeśli ból się nasila, naśladuj odgłos wody.

Zakop stopy w ziemi, unieś ręce i przyjmij określoną pozycję. Dobrze, gdyby pozycja ta odzwierciedlała twój charakter oraz typową postawę. Na przykład, aby odzwierciedlić własną osobowość, możesz stać prosto, zgąć się lub wykręcić. Możesz też przyjąć pozycję, która wynika z twojej postawy podczas codziennej pracy, z twoich przyzwyczajęń.

na przykład, kiedy można ukryć się przed wzrokiem ludzi, ostatniej nocy miesiąca albo podczas zaćmienia księżyca.

Nie przerywaj ani ruchów, ani naśladowania odgłosu wody.

Nie poruszaj się, zamknij oczy i nic nie mów, o niczym nie myśl.

Może się zdarzyć, że nie tylko nie uda się zostać choćby częstką bystrego potoku, ale co gorsza, przemoknie człowiek w deszczu lub mgłę, zostanie jeszcze zdeptany przez innych ludzi albo przez zwierzęta. Dlatego trzeba zawczasu nauczyć się naśladować odgłos zwierząt i sprężyste poruszać ciałem.

Powinieneś zachować spokój i uważać, aby nie wydawać innych dźwięków, nie wykonywać innych ruchów.

Nie proś nikogo zawczasu o polanie wody na twoje stopy. Jeśli ktoś cię podleje, bądź umiarkowanie szczęśliwy. Nie zapamiętuj tej osoby.

Ponadto winniśmy zadbać o dobrą kondycję tak, aby zachować stałą temperaturę ciała i być odpornym na zimno.

Nawet jeśli nie wydajesz dźwięków ani nie poruszasz się – nie zasypiaj.

Nie myśl o zmęczeniu czy bólu.

Zostać wodą w strumieniu oznacza albo zostać ciemną nocą dopływem rzeki, albo niedużym strumykiem z pobliskiego źródła.

Aby pozostać przy życiu, nocą stań się znowu człowiekiem i jedz.

Jest również możliwe wybrać miejsce bez wody w dolinie i tam utworzyć odrębny strumień albo sadzawkę.

Postaraj się jak najszybciej przyzwycząić do siebie jako drzewa i skracaj czas jedzenia.

[W niniejszej książce] skupimy się na problemie podstawowym dla opisanych wyżej przypadków, to jest jak zostać dopływem rzeki płynącej z niezbyt odległego źródła.

Jak zostać kamieniem

Ciemną nocą robimy ukośnie do biegu rzeki wykop takiej wielkości, aby mógł pomieścić mniej więcej połowę naszego ciała i kładziemy się.

Wybierz odpowiednie miejsce.

Koniecznie opierając głowę o wzniesienie nad brzegiem rzeki i wytrzymując dotkliwie zimno, zanurzamy obie nogi w wodzie. Staramy się wyluzować, całkowicie poddajemy się wodzie w rzece i jej temperaturze – niech ona reguluje temperaturę naszych nóg, ich pozycję i ruch.

Wskazane, aby w tym miejscu było więcej kamieni. Przyjmij niską pozycję – siedzącą lub leżącą, ale taką, aby harmonizowała z otoczeniem.

Pogłębiamy nieco wykop pod głowę, wypełniamy go kamykami i ponownie zanurzamy głowę.

Zastygnij w bezruchu i wstrzymaj oddychanie.

Gdy zostaniesz bystrym, pełnym wody strumieniem albo źródłem, z którego wypływa ogromna ilość wody, wydawaj odgłos płynącego potoku. Jeśli potok jest bezgłówny, a coś cię dotyka albo drapie – odzywaj się sam.

Nie myśl o niczym, niech cię nie obchodzą ani pora roku, ani pogoda. Nie pozwól, aby cokolwiek przyciągało twoją uwagę – nawet burza albo inne kataklizmy. Nie zwracaj uwagi, nawet gdybyś miał z tego miejsca spaść. Nie przejmuj się i trwaj w swojej pozycji.

Nawet gdyby obok ciebie na kawałku ziemi wyrósł mech albo robaki budowały swoje gniazda – nie niszczy ich, pozostaw je.

Źródło:

Beom Kim, *Jak zostać drzewem, Jak zostać kamieniem, Jak zostać wodą w strumieniu w: The Art of Transforming*, Yerba Buena Center for the Arts, San Francisco 2010.

Beom Kim

artysta multimedialny, który w swoich pracach (obejmujących rysunek, rzeźbę, instalację, wideo i książkę artystyczną) wykorzystuje absurd i czarny humor w celu eksplorowania tematów związanych z pedagogiką, edukacją, animizmem i życiem przedmiotów. Interesuje go badanie sposobów tworzenia i rozpowszechniania wiedzy za pośrednictwem edukacyjnych systemów obiegu informacji.



Magdalena Starska, *Raj w dziupli*, 2020. Dzięki uprzejmości artystki.

Agnes Denes, *Pola pszenicy – konfrontacja: wysypisko Battery Park, Dolny Manhattan – zniwa*, 1976. Dzięki uprzejmości artystki i Leslie Tonkonow Artworks + Projects, Nowy Jork.



WIEK PÓŁCIENIA
Sztuka w czasach planetarnej zmiany

Teksty

Autorki i autorzy
Nabil Ahmed
Beom Kim
Jan Chwaczek
Sebastian Cichocki
Antoni Dzieduszycki
Anja Kanngieser
Jagna Lewandowska
Jerzy Ludwiński
Astrida Neimanis
Mierle Laderman Ukeles
Françoise Vergès

Redakcja
Sebastian Cichocki
Jagna Lewandowska

Przekład
z języka angielskiego Sławomir Królak
z języka japońskiego Henryk Lipszyc
z języka koreańskiego Anna Szucka

Redakcja i korekta językowa
Kacha Szaniawska

Projekt graficzny
Jakub de Barbaro

Zdjęcie na okładce
© Bruce Nauman, *Pay Attention*, 1973,
courtesy of Pictoright Amsterdam 2020

Skład
Adam Dąbrowski
Jakub de Barbaro

Redaktorka prowadząca
Kacha Szaniawska

Druk
Argraf Sp. z o.o.

All texts © Authors
Copyright © for the Polish Translation
by Museum of Modern Art in Warsaw, 2020

ISBN 978-83-64177-66-8

Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie
ul. Pańska 3, 00-124 Warszawa
www.artmuseum.pl

Publikacja towarzyszy wystawie

WIEK PÓŁCIENIA
Sztuka w czasach planetarnej zmiany

Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie
WIOSNA – LATO 2020

Kuratorzy
Sebastian Cichocki
Jagna Lewandowska

Produkcja
Szymon Żydek
Aleksandra Nasiorowska

Wystawa online
wiekpolcienia.artmuseum.pl

ISBN 978-83-64177-66-8



Działalność Muzeum
i wybrane projekty finansuje

Siedzibę Muzeum oraz
wybrane projekty finansuje
m.st. Warszawa

Mecenas Muzeum
i Kolekcji

Partner Strategiczny
Muzeum

Partner
prawny Muzeum

Projekt współfinansowany
ze środków Fundacji
Współpracy Polsko-
Niemieckiej

Partnerzy wystawy

Partnerzy medialni

Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego



ERGO
HESTIA



■ ■ ■ | DZP
więcej niż prawo



BRITISH
COUNCIL



Stroom
Den Haag



Huncwot

oojstgrane24