

MEZOAMERYKAŃSKIE MATERIALIZMY JAKO EKOSYSTEMY OPORU:

Dekolonizując Botanikę w Kontekście Roślin
z Globalnego Południa

Pablo Ramírez González

MEZOAMERYKAŃSKIE MATERIALIZMY JAKO EKOSYSTEMY OPORU:

Dekolonizując Botanikę w Kontekście Roślin
z Globalnego Południa

Pablo Ramírez González

Akademia Sztuk Pięknych im. Eugeniusza Gepperta we Wrocławiu

Szkoła Doktorska

**Mezoamerykańskie Materializmy
jako Ekosystemy Oporu:**

**Dekolonizując Botanikę w Kontekście Roślin
z Globalnego Południa**

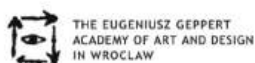
Rozprawa doktorska w dziedzinie sztuki, w dyscyplinie sztuki piękne
i konserwacja dzieł sztuki

Pablo Ramírez González

Promotor: dr hab. Tomasz Opania, prof. ASP

Promotor pomocniczy: Ph.D. Naomi Rincón Gallardo

Wrocław, 2023 r.



Spis treści

Streszczenie

Podziękowania

Przedmowa

Wprowadzenie 17

I. Mezoamerykańskie materializmy. Archeologie przyszłości 27

1.1. Mezoamerykańskie materializmy

1.2. Filozofia Nahua

1.3. *In Xochitl, in Cuicatl: pieśni kwiaty*

1.4. Płynna materia

1.5. Nahualizm

1.6. Czasoprzestrzenie

1.7. Tlalocan

1.8. Nekrocen

1.9. Nawiedzone krajobrazy

1.10. Pokrewieństwo roślin (Plant kinship)

1.11. Ontologie relacyjne

1.12. Dekolonizując botanikę / Historie roślin

II. Metodologia 111

2.1 *Yolia: płynna materia*

2.2 *Cyberszamanizm - alternatywne nowoczesności*

III. Odkrywanie dziedzictwa kolonialnego - prace 135

3.1. *Las: Przekrój*

3.2. *Mycelium Networks of Sticky Transmission*

3.3. *Chinampa Lab*

3.4. *Zabilar. Gardening Light. Harvesting Sound*

3.5. *Antimatter Plantation and No Time of Cloning*

3.6. *Cybershamanic Garden*

3.7. *Plantifictions*

IV. Wnioski 171

Bibliografia

Streszczenie

Słowa kluczowe: materializmy mezoamerykańskie, pokrewieństwo roślin, dekolonialność, epistemologie południa, cyberszamanizm, budowanie światów, więcej-niż-ludzkie, ontologie relacyjne, nekrocen, plantacjonocen

Niniejsza rozprawa stanowi transdyscyplinarne badanie artystyczne, którego celem jest przedstawienie alternatywnej perspektywy na temat sprawczości i materii poprzez wprowadzenie terminu mezoamerykańskich materializmów poprzez dyskurs ontologii relacyjnych. Ta oryginalna struktura zanurzona w rdzennych epistemologiach służy jako praktyka politycznego budowania świata w ramach, a także w odpowiedzi na ekosystemy Nekrocenu i Plantacjonocenu, czyli poza ich kolonialnymi "ontologiami okupacji".¹ Przez pryzmat wątków kolonialnych obecnych w historiach roślin z Globalnego Południa, rozwijam krytyczną refleksję, która rzuca wyzwanie hegemonicznym poglądom na naturę i wiedzę botaniczną. Tematy te są podejmowane poprzez badanie koncepcji komunikacji wielogatunkowej, *pokrewieństwa roślin (kinship)*, botaniki dekolonialnej, duchologii i mezoamerykańskich materializmów. W rezultacie, poprzez użycie instalacji, rzeźby i biotechnologii, proponuje przestrzeń dla wielogatunkowego towarzystwa i *współbycia* z roślinami w celu tworzenia możliwych scenariuszy przyszłości opartych na komunikacji międzygatunkowej, opowiadaniu historii i bio-elektrycznych więcej-niż-ludzkich uwikłaniach.

¹ Escobar A., *Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South*, Routledge, 2019.

Podziękowania

To przedsięwzięcie badawcze zostało wzbogacone o współpracę oraz o rozmowy z moimi promotorami - artystką Naomi Rincón Gallardo oraz profesorem i artystą Tomaszem Opanią, którzy na różne sposoby poświęcają swoje praktyki artystyczne badaniom zorientowanym politycznie. Wzbogacili oni moje badania i pomogli mi sformułować pytania, dotyczące polityki rasowej i dekolonialności, które pojawiły się w trakcie procesu badawczego. Jestem również bardzo wdzięczny moim kolegom badaczom, artystom, przyjaciółom, teoretykom i kuratorom, którzy współpracowali ze mną na różnych etapach powstawania tej pracy. Chcę podziękować moim trzem matkom, Mayeli, Cano i Rocío za ich wsparcie na każdym etapie tej podróży. Pragnę szczególnie podziękować mojej partnerce, Aleksandrze Kubackiej za jej cierpliwość, trafne spostrzeżenia i komentarze, porady artystyczne, a przede wszystkim za bezwarunkowe wsparcie w najtrudniejszych chwilach. Jestem bardzo wdzięczny moim sojusznikom w krytycznym myśleniu o roślinach, współpracownikom i przyjaciółom - Aleksandrze Wałaszek i Samowi Stevensowi, Lii Dostlievej, Andriemu Dostlievowi, Stanisławowi Małeckiemu, Joannie Pańczak, Hubertowi Karmińskiemu, Soni Borkowicz, Danieli Tagowskiej i Annie Mituś. Jednocześnie jestem bardzo wdzięczny Joannie Turcan za wspólną pracę nad projektem oraz moim przyjaciółkom naukowym i artystkom, Karolinie Gardzilewicz i Zofii Pałusze. Dziękuję również moim wieloletnim przyjaciółom Guruseva Khalsa, Hector Cisneros, and Gaston Jaramillo za ich wsparcie. Jestem wdzięczny za wszystkie spotkania ze wspaniałymi artystami, których inspirujące prace, myśli, techniki i rady otworzyły wiele ścieżek w tej pracy doktorskiej - Olaf Brzeski, Michał Puszczyński, Nataliya Zuban, Jakub Biewald. Moje badania były również w dużym stopniu zainspirowane interakcjami z moimi studentami z Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu oraz z Barranca de Xalcingo w Cuernavaca. Zaangażowanie to dało początek różnym praktykom emancypacyjnym, wynikającym z konieczności przetrwania we wrogim kontekście zdefiniowanym przez nieustanną walkę o byt w nekropolitycznej rzeczywistości.

Niniejsze badania stanowią hołd dla społeczności, które ucierpiały w wyniku ludobójstwa i epistemobójstwa podczas kolonizacji, a dziś nadal bronią swoich terytoriów przed praktykami wydobywczymi. Szczególnie, Purepechas walczący z plantacjami awokado w Michoacán w Meksyku, społeczności Garifuna w Hondurasie opierającej się wywłaszczaniu ziem na plantacje bananów, a także Tojolabales z dżungli Lacandon, do których odnoszę się w mojej pracy.

Dla moich matek: Mayeli, Cano i Rocío

Przedmowa

Niniejsza dysertacja obejmuje badania artystyczne podjęte podczas studiów doktoranckich na Akademii Sztuk Pięknych im. Eugeniusza Gepperta we Wrocławiu w latach 2020-2023. Opisuje ona proces artystyczny, a także refleksje teoretyczne, które są wynikiem tego trzyletniego przedsięwzięcia. Rozprawa doktorska stanowi interdyscyplinarne studium kolonialnej spuścizny roślin z Globalnego Południa i wprowadza koncepcję mezoamerykańskich materializmów rozumianych jako rodzaj politycznej ontologii oporu. Analiza materialnych historii roślin i ich kolonialnych trajektorii, a także ich roli w systemach duchowych, leczniczych i żywnościowych w kontekście rdzennym, służy jako źródło krytycznych perspektyw i idei na temat możliwych antykolonialnych przyszłości, w których *pokrewieństwo* z bytami nieludzkimi jest możliwe. Poprzez moją interdyscyplinarną praktykę artystyczną, polegającą na tworzeniu złożonych instalacji i immersyjnych środowisk audiowizualnych, zajmuję się tematami takimi jak: ontologie zorientowane obiektowo, kincentryczne ekologie, rdzenne materializmy, a także relacje pomiędzy mitem i nauką. Podczas pracy nad moimi projektami w celu skonsolidowania spójnego dorobku, korzystam z różnych mediów i metod, takich jak sonifikacja biodanych, anarcheologia, ceramika i instalacja. Mój styl pisania łączy w sobie trzy głosy, których używam naprzemiennie, jest to: opowiadanie historii, głos poetycki i głos analityczny. Czerpiąc z autoetnografii i etnobotaniki sensorycznej, badam intymne relacje, jakie można wytworzyć z roślinami.

Ograniczona mobilność: Refleksja na temat społeczno-politycznego kontekstu moich badań.

Światowe wydarzenia ostatnich trzech lat, które wystąpiły na gruncie ekologii, polityki i gospodarki, w znacznym stopniu wpłynęły na moje badania naukowe. Po przyjeździe do Polski w marcu 2020 r. razem z moją partnerką nie byliśmy przygotowani na rozległe przemiany, które miały wkrótce nadejść. Nasze plany zostały wstrzymane zaledwie na trzy dni po przyjeździe z powodu ogłoszenia lockdownu spowodowanego pandemią. Wydarzenie to stanowiło ogromne wyzwanie, komplikując naszą zdolność do wyjazdu poza granice Polski. Lockdown, a następnie przedłużający się, trwający ponad trzydzieści pięć miesięcy proces ubiegania się o wizę, skutecznie uniemożliwił mi opuszczenie kraju przed ukończeniem programu studiów. W trakcie trwania programu doktoranckiego, który według moich planów, miał obejmować wymianę akademicką, badania terenowe w Meksyku oraz rezydencje artystyczne w Europie, niestety zderzyłem się z nieoczekiwanym uziemieniem.

W latach 2020-2023 w Polsce miało miejsce kilka znaczących wydarzeń. Jednym z najjaskrawszych zjawisk w sferze publicznej był *Strajk Kobiet*. Ruch ten, będący kontynuacją *Czarnego Protestu* z 2016 roku, wybuchł z ogromną siłą jesienią 2020 roku w wyniku ograniczenia prawa aborcyjnego do niemal całkowitego zakazu. To kluczowe zdarzenie doprowadziło do prawdopodobnie największej mobilizacji społecznej od czasu końca reżimu komunistycznego w Polsce pod koniec lat 80-tych. Ruch ten, kierowany przez kobiety opowiadające się za ochroną swoich praw, był dodatkowo podsycany przez stopniową intensyfikację zaostreżeń, a tym samym poddanie aborcji prześladowaniom a nawet kryminalizacji.

Zimą 2021r., kwestia push-backów migrantów na granicy polsko-białoruskiej ujawniła niepokojący aspekt dynamiki rasowej, i naświetliła kwestię łamania podstawowych praw człowieka poprzez odmawianie możliwości ubiegania się o azyl polityczny w tych krajach. Podczas gdy po stronie białoruskiej wojsko odpychało migrantów w kierunku polskiej granicy, polskie wojsko zabezpieczyło dostęp do kraju, więząc tym samym próbujące przekroczyć granice osoby w strefie lasu pomiędzy granicami i odmawiając im jakiegokolwiek pomocy humanitarnej w trudnych zimowych warunkach, co spowodowało śmierć wielu osób. Kameruński historyk i teoretyk polityczny Achille Mbembe wskazał w *"Bodies and Borders"*, że proces ekstrakcji codziennego życia od przecenionych ciał oraz ich redystrybucja jest kluczowym

procesem współczesnych reżimów migracyjnych². Jak opisywał Mbembe, w swojej koncepcji "borderyzacji", (w wolnym tłumaczeniu): jest to "proces, w którym dane przestrzenie są przekształcane w miejsca nieprzekraczalne dla pewnej części populacji, często poddawanej racjalizacji; miejsca, w których czas zostaje zwolniony, a życie wielu ludzi, uznane za niepożądane, zostaje unieruchomione, jeśli nie zniszczone."³

Wreszcie w skali globalnej, dwie wojny, które wybuchły w przeciągu mniej niż dwóch lat, jedna z Ukrainą (2022), a druga z Palestyną (2023), pokazały horror procesów ekspansyjnych i ożywienie wciąż trwających strategii kolonialnych. Wydarzenia te wpłynęły znacznie na metodologię mojej pracy doktorskiej na temat początkowo zakorzeniony jedynie w sferze botanicznej i na moje artystyczne, poszukiwania, splecione z moją własną fizyczną egzystencją. Historie te przypadkowo wydarzyły się w czasie, gdy rozwijałem idee tej rozprawy, ale myślę, że manifestują się w szeregu wątków dotyczących współczesnej kolonialności, a także w różnorodnych formach dehumanizacji, w których życie może być traktowane jak przeznaczone na stracenie.

² Jak stwierdza Mbembe przestrzenne ustalenia wykluczające to np.: "wczesne fazy nowoczesnego osadnictwa lub ludobójczego kolonializmu rezerwy rdzennych Amerykanów w Stanach Zjednoczonych, więzienia na wyspach, kolonie karnych, takich jak Australia, obozy i Bantustany w Afryce Południowej. Późnym współczesnym przykładem jest Gaza". In: Mbembe, Achille, *Bodies i borders*, 2021.

³ Tamże, s. 17.



WPROWADZENIE

ROŚLINA JEST RANĄ

Moje badania, które zagłębiają się w tematykę roślin z Globalnego Południa, splatają ze sobą narracje związane z rasizmem środowiskowym, teorią feministyczną, migracją, a także z różnymi formami nekropolityki. Proces autoetnografii⁴ oraz moje poczucie *pokrewieństwa* z roślinami posłużyły w tym przypadku jako katalizator do otwarcia "kolonialnej rany" - epistemicznej sfery, która została historycznie zaniedbana. W pewien sposób nawiązałem więź z roślinami-migrantami, sam stając się jednym z nich. Unikając prób przekroczenia kolonializmu na rzecz konfrontacji z nim, podążam jednak za ideą "pozostawania z kłopotem" (*staying with the trouble*) Donny Haraway, w której odnosi się ona do etosu angażowania się w złożone i wymagające kwestie, miast odwracania się od nich⁵. W poniższej analizie flora Globalnego Południa jest naznaczona tematami przesiedlenia i migracji, ale także oporu i uzdrowienia. Relacje roślinno-ludzkie tworzą narrację, która otwiera przestrzeń dla alternatywnych sposobów poznania: uznających znaczenie rdzennych systemów wiedzy i mądrości istot innych niż ludzkie, a także dekonstruujących hierarchie, które zepchnęły je na peryferia.

KONTEKST ARTYSTYCZNY I BADAWCZY

Zwiększone zainteresowanie materią i nie-ludzką sprawczością w dyscyplinach akademickich silnie wpłynęło na moje artystyczne poszukiwania. Idea sprawczości jako cechy przejawiającej się we wszystkich aspektach rzeczywistości, a nie jedynie w działaniach człowieka, przewija się w myśli tubylczej od czasów starożytnych. Pokrewieństwo więcej-niż-ludzkie i odrzucenie ludzkiego ekscjepcjonalizmu, a

4 Jest to forma badań, w której autor wykorzystuje autorefleksję i pisanie, aby zbadać swoje osobiste doświadczenia i połączyć je z szerszym kontekstem kulturowym, politycznym i społecznym.

5 Haraway, D., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press, 2016.

także zrozumienie wzajemnych powiązań substancji, są podstawowymi zasadami światopoglądu, który rdzenne społeczności, zaangażowane w praktykę tworzenia światów⁶ od tysięcy lat, podtrzymują poprzez kultywowanie różnych form wiedzy o materii i jej ożywionej sile.

Pojawienie się "zwrotu ontologicznego" (Eduardo Viveiros de Castro, 1998) zmieniło stan zachodnich badań i zdynamizowało podejście do bytu świadomie rozpoznając sprawczości podmiotów innych niż ludzkie i uznając je za aktywnych agentów, a nawet podmioty polityczne. W ostatnich latach eksploracje te były prowadzone na polu akademickim przez rdzennych uczonych (Arvin, Tuck i Morrill, 2013; Deloria, 1999; Simpson, 2017; Tuck i Gaztambide-Fernández, 2013), przynosząc wnikliwe rozmowy na temat zwrotu ontologicznego. Pomimo iż rdzenne materializmy zaczęły ostatnio stawać się bardziej widocznym tematem w dyskursie akademickim (Jerry L. Rosiek, J. Snyder i S. L. Pratt), wciąż istnieje niedosyt różnorodnych, bardziej specyficznych i kulturowo osadzonych głosów. W mojej rozprawie odnoszę się do prac rdzennych badaczy, takich jak Linda Tuhiwai Smith (*Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, 1999), czy boliwijska socjolożka Silvia Rivera Cusicanqui, które kładą szczególny nacisk na potrzebę tworzenia alternatywnych metodologii w środowisku akademickim. W przypadku Cusicanqui szczególnie interesuje mnie jej koncepcja *ch'ixi'*, która pomaga mi odnieść się do metyskiego charakteru moich prac, w których zarówno rdzenna wiedza, jak i kultura zachodnia wzajemnie się przenikają. Ponadto koncepcja "ekologii kincentrycznej"⁸ Enrique Salmóna i jego analiza pojęcia *iwigara* głęboko wzbogaciła moje badania, tak jak praca antropolog, Marisol De La Cadeny - *Earth Beings* (2015). Chciałbym również wspomnieć o Arturo Escobarze z jego refleksjami na temat ontologii relacyjnych, przedstawionymi w *Feeling-Thinking with the Earth* (2015) i jego perspektywach na temat *Epistemologii Południa*, które były pomocne w usytuowaniu badań we współczesnym kontekście. Części tekstu, które odnoszą się do Mezoameryki, są

6 Termin "worlding" został po raz pierwszy wprowadzony w studiach postkolonialnych przez Gayatri Spivak w eseju "The Rani of Simur: An Essay in Reading the Archive", źródło: <https://postcolonial.net/glossary/worlding/>, dostęp: 12.11.23.

7 Rivera-Cusicanqui, S., Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization, *South Atlantic Quarterly* 111, nr 1 (2012): 95-109.

8 Enrique Salmón, *Kincentric Ecology: Indigenous Perceptions of the Human-Nature Relationship*, Source: *Ecological Applications*, Vol. 10, No. 5 (Oct., 2000), pp. 1327-1332. Published by: Ecological Society of America Stable (online: <http://www.jstor.org/stable/2641288>, dostęp: 10.10.23).

w dużej mierze oparte na obszernym dorobku antropologów i głównych badaczy tego regionu, Alfredo Lópeza Austina i Miguela Léona-Portilli. Do tej pory nie powstało zbyt wiele literatury dotyczącej materializmów mezoamerykańskich, niemniej jednak wczesne rozpoznanie na temat filozofii rdzennej wiedzy tego regionu oraz filozofii Nahuja w badaniach akademickich zostało dokonane w serii badań (León Portilla, 1993 [1956]; Gingerich, 1987; Descola, 2013 [2005]; Maffie, 2014; Gonzalez Romero, 2021), z których istotne jest wskazanie książki z 1969 r. *La filosofía náhuatl* antropologa Miguela Léona-Portilli. W tej pracy analizuje on rdzenną wiedzę Nahuja jako równoległą do zachodnich tradycji filozoficznych. Jego studium uznaje filozofów takich jak Nezahualcoyotl, Tochihuitzin Coyolchiuhqui, Ayocuan Cuetzpaltzin, argumentując, że kultura Nahuja obejmowała jednostki, których sposób myślenia był równie refleksyjny, świadomy i krytyczny, jak myślicieli z innych szerokości geograficznych. Oprócz powyższego, moje badanie mezoamerykańskich materializmów mocno opiera się na uznanych interpretacjach kultury mezoamerykańskiej autorstwa Alfredo Lópeza Austina. Jego twórczość była szczególnie pomocna podczas analizy koncepcji relacyjnych kultur tego regionu, t.j. *nahualizm*. Podążam również za niektórymi koncepcjami filozoficznymi z pracy *Tlamatiliztli* Osirisa Gonzáleza Romero, który pogłębił perspektywy filozofii Nahuja, wprowadzając pojęcie hermeneutyki dekolonialnej. Redefinicja pojęcia materii w antropologii przez pryzmat zwrotu ontologicznego otwiera również możliwość ponownego przemyślenia filozofii i materializmów z rdzennych punktów widzenia, praca Eduardo Viveiros de Castro w tym zakresie proponuje ideę perspektywizmu - "koncepcję, zgodnie z którą wszechświat jest zamieszkały przez różnego rodzaju osoby, ludzkie i nieludzkie, które postrzegają rzeczywistość z różnych punktów widzenia." Niektórzy wcześniej wspomniani autorzy (Tuhiwai, Kiebler, Rosiek) poruszyli temat epistemicznych pominięć wiedzy tubylczej w dziedzinie nowych materializmów. Inne teksty to *Calling through the Water Jar* Dominique Raby, *Cosmic Jaws: We Eat the Gods and the Gods Eat Us*, Davida Carrasco oraz *Strange Weather: Rdzenne materializmy, nowy materializm i kolonializm* Alison Ravenscroft.

Istotne dla mojej pracy doktorskiej okazało się również podejście Lindy Tuhiwai w odniesieniu do samego pojęcia researchu akademickiego. Zdecydowanie krytykuje ona historyczną przemoc, jakiej dokonał on na rdzennej ludności, i wskazuje na bezużyteczność tego rodzaju wiedzy: "Powiedział nam (research, przyp. tłum.) rzeczy już znane, zasugerował te, które nie zadziałały, i stworzył kariery

dla ludzi, którzy już mieli pracę.”⁹ Podkreślając ekstraktywistyczny charakter tych kolonialnych praktyk, badaczka proponuje “ponowny research” (*re-search back*) poprzez wykorzystanie rdzennych ram ontologicznych i epistemologicznych w celu odzyskania, ponownego rozpoznania, stworzenia i przedstawienia (*re-cover, re-cognize, re-create and re-present*) - nazywa to dekolonizacją metodologii, metodą badań z perspektywy rdzennej i dla własnych celów.¹⁰ Podobne podejście do tej kwestii reprezentuje Jo-ann Archibald Q’um Q’um Xiiem, mówiąc o badaniach jako o krytycznym narzędziu kolonizacji, które zostało użyte w celu zdefiniowania, zniszczenia i powstrzymania wartościowania rdzennej wiedzy, ludzi i praktyk. Stwierdza, że: “opowiadający historii zazwyczaj błędnie przedstawiali, przywłaszczali i niewłaściwie wykorzystywali rdzenne historie.”¹¹ Filozofia nie-ludzkiej sprawczości praktykowana przez różne kultury tubylcze była omijana przez ponad pięć wieków. Niemniej jednak, jej obecność utrzymuje się we współczesnych badaniach, a badania te dzielą wiele podobieństw z nowymi materializmami (Jacquelyne Kibler).¹²

W ciągu ostatniej dekady różne koncepcje ekologiczne, filozoficzne i polityczne, reprezentujące postantropocentryzm w dyskursie akademickim, pojawiły się za sprawą perspektyw wielogatunkowych (Haraway, Tsing), teorii aktora-sieci (Bruno Latour), ontologii zorientowanej obiektowo (T. Morton), posthumanizmu (R. Braidotti) lub nowych materializmów (Karen Barad, Jane Bennett).¹³ Zwolennicy tych obszarów socjologii, filozofii i nauk politycznych, badają cechy świata materialnego i nie-ludzkiego, dzieląc przekonanie, że materia - od laboratorium aż po las - może działać, poruszać się, posiadać sprawczość i wolę, a nawet pewien stopień poznania, typowo uważany za przywilej ludzkiej podmiotowości. Nowe materializmy dekonstruują kartezjański dualizm i idee natury zakorzenione w Oświeceniu, zwłaszcza te oparte na paradygmacie antropocentrycznym, twierdząc jednocześnie, że znaczenie rzeczy jest niezależne od ludzkiej interpretacji. Jednocześnie ponownie konceptualizują one materię jako już nie bierną czy bezwładną, ale posiadającą własną sprawczość,

9 Tamże, s. 3.

10 Tamże, s. 39.

11 Archibald, J. (2008). *Decolonizing Research: Indigenous Storywork as Methodology*, s. 5.

12 Kibler, J., *Wiedza tubylcza i nowy materializm: A Citation Analysis of Exclusion*, 2022.

13 Bennett Jane, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press, 2010.

aktywnie przekształcającą się i organizującą.¹⁴ Istnieje jednak niewiele powiązań między tą stosunkowo nową dziedziną badań a myślą rdzenną i jej spuścizną. Wiele pojęć w ramach nowych materializmów, takich jak witalna materialność (Jane Bennett) czy realizm agentywny (Karen Barad), jest tworzonych bez odwoływania się do idei ktoregokolwiek z rdzennych teoretyków, pomimo ich znaczących podobieństw. Jednakże idee dotyczące nie-ludzkiej sprawczości zostały opracowane przez rdzennych myślicieli i uczonych tysiącle lat przed współczesnymi filozofami i są obecnie wciąż przez nich rozwijane i poszerzane o współczesne kwestie powiązane z kryzysem środowiskowym, agencją materialną i ekologią polityczną¹⁵. Wielu badaczy pomija jednak ich wkład składając problem nie odnoszenia się do rdzennej wiedzy na karb braku tłumaczeń lub pisemnych źródeł. Według filozofki Jacquelyne Kibler, unikanie uznania rdzennych badaczy może być postrzegane jako przykład zachodniej dominacji epistemicznej.¹⁶ Naukowcy dekolonialni biorąc pod uwagę pomijanie tej wiedzy wśród dziedzin, takich jak nowy materializm oraz faworyzowanie wiedzy europejsko-zachodniej nad rdzennymi perspektywami, dość wyraźnie podkreślili czynnik uprzywilejowania, jaki gra rolę w tym procesie. W swojej pracy, *Indigenous Knowledges and New Materialism*, Jacquelyne Kibler podkreśla europejsko-zachodnią praktykę zawłaszczania rodzimej wiedzy i wzmocnienia rdzennej nieobecności w dyskursie nowomaterialistycznym poprzez pomijające praktyki zachodnich badaczy. Kibler argumentuje, że pominięcie jest zarówno indywidualnym wyborem, jak i działaniem systemowym.¹⁷ Te refleksje ustanawiają tło, na którym sytuuję swoje badania i są zarazem punktem wyjścia do rozważań o kwestii materii w ujęciu tubylczym.

Moje badania znajdują także wspólny mianownik wśród feministycznych zachodnich uczonych, takich jak profesor nie-ludzkiej geografii Kathryn Yusoff wraz z jej książką *A Billion Black Anthropocenes or None*.¹⁸ Moje rozumienie antropocenu wywodzi

14 Coole D., Frost S., *New materialism. Ontology, Agency, and Politics*, s. 28.

15 J. L. Rosiek, J. Snyder, S. L. Pratt, *The New Materialisms and Indigenous Theories of Non-Human Agency: Making the Case for Respectful Anti-Colonial Engagement*.

16 Kibler, J., *Indigenous Knowledges and New Materialism: A Citation Analysis of Exclusion*, 2022, s. 28.

17 Tamże.

18 Yusoff, Kathryn. 2018. *A Billion Black Anthropocenes or None*, Forerunners: Ideas First. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

się w szczególności z tej inspirującej pracy, która zagłębia się w logikę rasową, konstytuującą obecną erę geologiczną i otwiera szeroki wachlarz sposobów artykulacji relacji pomiędzy Czarną i rdzenną ludnością a polityką ekstraktywistyczną w kontekście plantacji na Globalnym Południu. Ponadto, krytyczne poglądy Anny Tsing i Donny Haraway na temat ekologii antropocenu, ich pojęcia *pokrewieństwa* (*kinship*), *współbycia* (*becoming with*) i ekologii opieki (*ecologies of care*), także towarzyszyły mojemu zagłębianiu się w te nawiedzone terytoria epistemiczne, tak jak i prace wielu innych teoretyków, którzy poświęcili swoją ścieżkę akademicką dekolonialnemu i antykolonialnemu zwrotowi w dziedzinie nowego materializmu i studiów tubylczych.

Głównym obszarem, w którym rozwijam powyższe idee, jest moja praktyka artystyczna - procesy twórcze, które pozwalają mi badać i wypróbować ucieleśnioną wiedzę, w której teoria i praktyka nie są oddzielnymi od siebie sferami, ale raczej przenikającymi się procesami rzemieślniczo-teoretycznymi. Poprzez moje wysiłki w dziedzinie sztuki dążę do rozwijania idei wykraczających poza uprzedzenia i binarne podziały, takie jak mit-nauka i sztuczne-naturalne. Tworzę asamblaże, w których technologia i materia organiczna generują nowe połączenia między ludźmi i istotami więcej-niż-ludzkimi, oraz takie, w których rośliny, bakterie i grzyby odgrywają aktywną rolę w budowaniu relacyjnych uwikłań. Podczas mojego doktoratu opracowałem serię rzeźb i instalacji stworzonych w różnych mediach, takich jak ceramika, wideo, dźwięk generatywny, obrazy i rysunki. Te odmienne tworzywa posłużyły mi do zbudowania immersyjnych przestrzeni, które prezentują nowe możliwe scenariusze *współbycia* z roślinami.

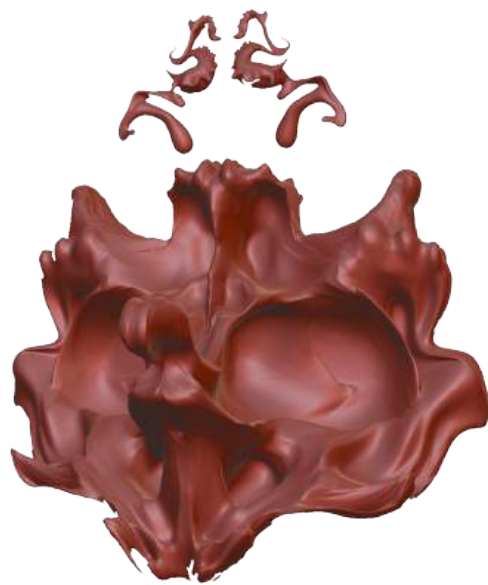
Postanowiłem przepleść moje odkrycia i opisy dzieł sztuki i instalacji z konkretnymi koncepcjami z dziedziny współczesnej filozofii materii, a także z bardziej intymnymi narracjami. Przedstawiam historie roślin z Globalnego Południa we współczesnym kontekście, wraz z ich społeczno-ekologicznym tłem włączającym problematyczne terytoria. Rośliny, z którymi zdecydowałem się pracować w moim projekcie (awokado, *Persea americana*, bananowiec, *Musa Paradisiaca*, monstera, *Monstera Deliciosa* i aloes, *Aloe Vera*) pochodzą z regionu Mezoameryki, gdzie dziś, ponad 500 lat po podboju, dynamika kolonialna nadal jest głęboko spleciona z teraźniejszością, jednocześnie starożytne rdzenne praktyki takie jak *herbolaria* (wiedza o ziołach) i badania nad tradycyjnymi roślinami leczniczymi są praktykowane równolegle z zachodnimi sferami wiedzy. W europocentrycznym kontekście rośliny te są zwykle postrzegane jako oderwane od kolonialnego tła oraz od swojego pochodzenia

geograficznego, kontekst ten jest jednak ważnym czynnikiem poprzedzającym ich utowarowienie do roli egzotycznych dóbr. Moim celem jest rzucenie światła na złożone historie, które zawierają mechanizmy rozprzestrzeniania i wykorzystywania tych roślin na dzisiejszych zglobalizowanych rynkach, kładąc szczególny nacisk na nekropolitykę, która panuje na terytoriach ich pochodzenia, jednocześnie uznając i wzmacniając rdzenną wiedzę i praktyki związane z ich dziedzictwem.

W pierwszym rozdziale mojej rozprawy wyjaśnię epistemologie, na których opierają się moje badania artystyczne. Koncepcja mezoamerykańskich materializmów, którą wdrażam, służy jako termin ogólny także dla innych koncepcji (opisuję je w drugim rozdziale obejmującym metodologiczną część moich badań). Przedstawiam również ramy teoretyczne dla moich działań opartych na ekologii politycznej, wiedzy tubylczej, dekolonialności i epistemologiach Południa, a także rozwijam tematy ekosystemów oporu i pokrewieństwa roślin (*plant kinship*). Wdrażam mezoamerykańskie materializmy jako akt epistemicznego nieposłuszeństwa, czerpiąc z mojego metyskiego pochodzenia, rozumianego jako miejsce napięcia pomiędzy myślą rdzenną a zachodnią. Wybieram zatem "dekolonialną eksplorację", licząc na bardziej inkluzywne podejście do wiedzy botanicznej, ekologicznej i materialnej w ramach badań akademickich. Moje poszukiwania mają również na celu dekolonizację botaniki poprzez uznanie i docenienie różnorodnych systemów wiedzy niezachodniej, przede wszystkim - rdzennych ontologii relacyjnych. W poniższym rozdziale badam także historie roślin związanych z plantacjami, takich jak awokado, banan i monstera. Każdy z tych reprezentatywnych przypadków ujawnia inny aspekt strategii epoki Nekrocenu, uwikłania życia i śmierci, ale także perspektywę rezyliencji. Drugi rozdział opisuje metodologię opartą na materializmie mezoamerykańskim jako możliwej ramie teoretycznej i poznawczej, z której wywodzą się moje eksploracje w ramach praktyki artystycznej oraz badanie natury. Termin ten, zakorzeniony w rdzennej wiedzy z tego regionu, definiuje materialne rozumienie życia, budując częściowe i usytuowane połączenia, które uznają dynamikę władzy (kolonialną, rasową) i kontekstualizują materię poprzez rdzenne, antykolonialne (Cusicanqui), queerowe (Zairong Xiang) i ekofeministyczne perspektywy (Yusuf, Haraway, Tsing). Moim celem jest otwarcie możliwości dla interdyscyplinarnych badań dekolonialnych opartych na rdzennych ekologiach, pomimo długiej historii ich epistemobójstwa. Mając na uwadze dynamikę władzy, która ukształtowała nasze relacje i uwikłania z terytorium i wiedzą, materializmy mezoamerykańskie są proponowane jako narzędzie spekulatywnej fikcji, która

ma na celu tworzenie alternatywnych kontr-obrazów przyszłości na Globalnym Południu.

Używam trzech terminów - *yolia*, *cyberszamanizm* i *in xochitl*, *in cuicatl* (pieśni kwiaty) - które pomagają mi skondensować kluczową metodologię badania materialności w odniesieniu do tradycji rdzennej wiedzy. Innymi pojęciami, za pomocą których odnoszę moją praktykę artystyczną do Mezoameryki, są *Tlalocan* i *Tlaloque* (byty hydrologiczne i twórcze). Terminy te przeplatają się w całej mojej rozprawie w celu zbudowania antykolonialnych ram rozumienia natury i odniesienia się do mojej praktyki artystycznej. Rozdział trzeci składa się z czterech części, z których każda poświęcona jest jednej ze zrealizowanych przeze mnie wystaw. Obejmuje on wizualną część badań a także opis moich projektów artystycznych w odniesieniu do wcześniej przedstawionych tematów. Wreszcie, ostatni, czwarty rozdział mojej dysertacji przedstawia ogólne wnioski dotyczące całego badania, konkluduje dotychczasowe rozważania i rozwija perspektywy na przyszłość.



Xibalba, Monster Abyss, 3D, Kunstmatrix ASP 2020

I. MEZOAMERYKAŃSKIE MATERIALIZMY - ARCHEOLOGIE PRZYSZŁOŚCI

W poniższym rozdziale badam mezoamerykańskie materializmy z perspektywy interdyscyplinarnej, dekolonialnej i artystycznej, wykorzystując to pojęcie jako model tworzenia oparty na współpracy międzygatunkowej, relacjach pomiędzy przedmiotami, roślinami i ludźmi oraz na rozpoznaniu materialnej sprawczości bytów innych niż ludzkie. W związku z tym najpierw opiszę pokrótce filozofię Nahuatl, będącą osią teoretyczną moich badań w celu lepszego zrozumienia starożytnego mezoamerykańskiego światopoglądu. Wiedza ta następnie zostanie uzupełniona o współczesne teorie ontologii relacyjnych Arturo Escobara i feministycznych ekologii, aby usytuować ją w obecnym kontekście i udowodnić jej aktualność w rozwiązywaniu problemów społeczno-ekologicznych poprzez sztukę.

Przyglądam się jednocześnie wybranym aspektom filozofii mezoamerykańskiej, przede wszystkim skupiając się na metaforach ontologicznych obecnych w kwiecistych pieśniach (*in xochitl, in cuicatl*), które są ważnym tropem w poszukiwaniu śladów materializmu w starożytnej filozofii tego regionu. Ten kluczowy element filozofii Nahuatl, w którym zestawione ze sobą elementy tworzą pary semantyczne budujące materialne uwikłania, służy za konceptualne jądro mojej metodologii, a także ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia dwóch głównych symbolicznych przestrzeni filozofii Nahuatl - Tlalocan i Mictlan - poprzez które analizuję rdzenny kontekst terytorialny roślin Globalnego Południa oraz ich ekspresję jako materialnych ciał obecnych w moich instalacjach.



1.1. MEZOAMERYKAŃSKIE MATERIALIZMY

W niniejszym rozdziale chciałbym przedstawić nowe pojęcie mezoamerykańskich materializmów w kontekście moich transdyscyplinarnych badań naukowych i artystycznych. Termin ten traktuję jako ramy teoretyczne i praktyczne, które obejmują dekolonialne podejście do materii poprzez implementację rdzennej wiedzy i ontologii relacyjnych na gruncie praktyki artystycznej. Wprowadzenie tego terminu ma fundamentalne znaczenie dla eksploracji przestrzeni epistemicznego tarcia ze współczesnymi teoriami nowomaterialistycznymi, uznania rdzennej filozofii i wiedzy mezoamerykańskiej oraz zrozumienia epistemicznych i ekstraktywistycznych aspektów materialności. Termin ten, oprócz bycia pomocnym w zrozumieniu filozoficznych zawiłości Mezoameryki, zawiera w sobie istotę dekolonizacji historycznych i "nowych" materializmów poprzez wykorzystanie rdzennych mezoamerykańskich ontologii relacyjnych. Mezoamerykańskie materializmy dążą do ponownej oceny alternatywnych praktyk tworzenia świata pomiędzy roślinami, ludźmi i istotami więcej-niż- ludzkimi. W związku z tym charakteryzują się eksploracją koncepcji nie-ludzkiej sprawczości, osobowości, płynnej materii,

kincentrycznych ekologii oraz połączenia pól epistemicznego i ontologicznego w ramach jednej kosmowizji przenikającej się z terytorium. Poprzez wykorzystanie spekulatywnej fikcji, a także przyjęcie perspektywy dekolonialnej hermeneutyki, niniejsza rozprawa ma na celu stworzenie metodologii możliwej archeologii przyszłości. Integrując rdzenną naukę z technologiami generatywnymi, stara się odzyskać i odblokować alternatywne nowoczesności, zawarte w dziedzictwie kulturowym i materialnych kosmologiach Mezoameryki.

Rdzenne dziedzictwo epistemiczne i materialne Mezoameryki wciąż jest obecne we współczesnym kulturowym kontekście tego regionu poprzez alternatywne metody życia, takie jak rolnictwo komunalne, ziołolecznictwo, ochrona środowiska, wiedza lokalnych społeczności, a także walka rdzennych aktywistów z ekstraktywizmem. Działania te dowodzą głębokiego zaangażowania w filozofie materialne, które wiążą się geologicznie, geograficznie i ontologicznie z terytoriami tego regionu.

Materializmy mezoamerykańskie uznają witalną sprawczość bytów nie-ludzkich w konstrukcji świata i podkreślają ich istotność w sieci wzajemnych zależności w rzeczywistości, w której: "wszystko istnieje, ponieważ wszystko inne także istnieje"¹⁹. W *pluriversum* (podążając za słowami Arturo Escobara): "nic nie poprzedza relacji, które je tworzą". Ta perspektywa pozwala zrozumieć materię, w kontekście relacji, w które ta się wikła i przez które się definiuje. Negacja tych zależności nieuchronnie prowadzi do stanu zakłócenia, jak w przypadku produktów ubocznych kolonializmu - Antropocenu, Plantacjocenu,²⁰ Nekrocenu,²¹ i Kapitalocenu. Z tych powodów, mezoamerykańskie materializmy odrzucają ludzki eksepjonizm i tradycyjne dychotomiczne podziały, takie jak natura-kultura czy mit-nauka, bez odwoływania się do nowych materializmów, ontologii zorientowanej obiektowo, czy posthumanizmu.

Ramy mezoamerykańskich materializmów zagłębiają się w badanie materialności

19 Escobar A, *On the Ontological Metrofitting of Cities*, e-flux Journal, 2022, (online: dostęp: 16.09.23).

20 Plantacjocen - termin zaproponowany przez Donnę Haraway, który w szczególności zwraca uwagę na historyczne i bieżące skutki systemów plantacyjnych, w tym eksploatację życia ludzkiego i nie-ludzkiego, aby dowiedzieć się więcej zobacz: Haraway, D., *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin.*, *Environmental Humanities* 6, nr 1 (2015): 159-65, (online: <https://www.environmentandsociety.org/mml/anthropocene-capitalocene-plantationocene-chthulucene-making-kin>, dostęp: 14.09.23).

21 Nekrocen - termin zaproponowany przez Justina McBriena w oparciu o założenie, że kapitał ucztuje na śmierci, w: Moore, Jason, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, 2016.

zepchniętej przez zachodnią wiedzę na metaforyczną linię otchłani (*abyssal line*).²² Linia ta przebiega pomiędzy centrum i peryferiami i posiada epistemiczny wymiar, obejmując zarówno zmagania ontologiczne (Escobar), jak i kategorię ekstrakcji. W konsekwencji mezoamerykańskie materializmy stoją w bezpośrednim epistemicznym napięciu z nowymi materializmami i pomijaniem rdzennej wiedzy w tej dziedzinie, co buduje krytyczny punkt widzenia w kontekstualizacji materializmów mezoamerykańskich poprzez współczesne rdzenne ontologie relacyjne. Relacje, które wplatają materię w istnienie (rozpoznawanie sprawczości, dostrzeganie materii w nieoczekiwanych aspektach rzeczywistości, materialność rzeczy, które nie są typowo postrzegane jako "materialne") są kluczowe dla moich artystycznych i teoretycznych poszukiwań.

Wyżej wspomniana linia otchłani odnosi się także do konceptu *epistemobójstwa* centralnego dla kategorii Epistemologii Południa. To pojęcie eksplorowane przez Artura Escobara, odnosi się do celowego tłumienia, marginalizacji lub wymazywania różnych systemów wiedzy, w szczególności tych pochodzących z regionu Globalnego Południa, produkowanych przez kultury rdzenne i przez historycznie uciskane społeczności. Koncepcja ta uznaje, że kolonializm i globalizacja doprowadziły do dominacji europocentrycznych epistemologii i dewaluacji lub odrzucenia innych sposobów poznania. Proces *epistemobójstwa*, który miał miejsce podczas i po kolonizacji Ameryki, Azji i Afryki, ustanowił status quo, który uprawomocnia ciągły ekstraktywizm, uzasadniony projektowaniem zachodniej nowoczesności jako uniwersalnego antropocentrycznego paradygmatu²³. Ten kolonialny projekt ostatecznie stał się hegemoniczną wizją, która doprowadziła do zbudowania obecnego kapitalistycznego, technokratycznego systemu masowej akumulacji opartego na grabieży, korporatyzacji i industrializacji przyrody. Koszty tego procesu geopolitycznej dominacji nad Globalnym Południem oznaczają, między innymi, przekształcanie się Antropocenu w Nekrocen - charakteryzujący się masowym wymieraniem gatunków, śmiercią ludności i zanikiem kultur.

22 linia otchłani to pojęcie wprowadzone przez Boaventurę de Sousa Santosa w celu opisania różnych warstw radykalnych podziałów dokonanych przez imperialny projekt globalnego kolonializmu i kapitalizmu., w: Santos, Boaventura de Sousa. *Epistemologies of the South : Justice against Epistemicide*. Boulder :Paradigm Publishers, 2014.

23 koncepcja Boaventury de Sousa Santos, w: Santos, Boaventura de Sousa, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Boulder :Paradigm Publishers, 2014.

Jako odpowiedź na *epistemobójstwo*, koncepcja *ekologii wiedzy*²⁴ opiera się na metaforze ekosystemu, w celu zilustrowania wzajemnych powiązań i współzależności różnych teorii wiedzy. Paralela jest tu równoważna - tak jak bioróżnorodność jest niezbędna dla zdrowego środowiska, tak różnorodność epistemologiczna jest kluczowa dla sprawiedliwego i zbalansowanego krajobrazu wiedzy. Systemy te są porównywane do różnych gatunków obecnych w ekosystemie, a kiedy wchodzi w interakcje, wzajemnie się wzbogacają i przyczyniają do bardziej wszechstronnego zrozumienia rzeczywistości. Metafora ekologii sugeruje, że żaden pojedynczy system wiedzy nie powinien dominować i że zrównoważone współistnienie i interakcja wielu systemów wiedzy może prowadzić do bardziej holistycznych perspektyw. Idea *ekologii wiedzy* wzywa do uznania i docenienia wiedzy wytworzonej w różnych kontekstach kulturowych, historycznych i społecznych, przy jednoczesnym uznaniu, że każdy system posiada zarówno swoje mocne strony jak i ograniczenia.

Mezoamerykańskie materializmy wywodzą się z miejsca epistemicznego niezadowolenia, współczesnych peryferii (*elsewheres*).²⁵ Ramy te opowiadają się za koniecznością oduczenia się kolonialnych/nowoczesnych kategorii i mają na celu uczenie się od peryferii w celu budowania nowych ekologii wiedzy, które są w stanie konstruować materialności z odpowiednim akademickim hołdem dla kultur Globalnego Południa. W związku z tym, w dalszej części mojej pracy, analizuję fragmenty różnorodnych kodeksów Nahuja, odnoszę się do wiedzy rdzennych naukowców, tworzących alternatywne metodologie i ramy poznawcze, a także do latynoamerykańskich teoretyków, antropologów, socjologów i filozofów. Uczenie się od niezachodnich i starożytnych systemów wiedzy pomaga przekroczyć dualistyczny system, w ramach którego badano świat przyrody, który wspierany był przez ciągłe tworzenie kategoriycznych rozróżnień między różnymi materialnościami. Dla kontrastu, peryferyjne systemy wiedzy są dynamiczne, oparte na eksperymencie, holistyczne i relacyjne, łączą to co ekologiczne i społeczne, mit i politykę, sferę fizyczną

24 Tamże, s. 13

25 termin "elsewheres", z ang. "gdzie indziej" w ujęciu Rabasa reprezentuje "przestrzenie i czasowości, które definiują świat, który pozostaje poza przestrzenno-czasową lokalizacją dowolnego obserwatora", w: José Rabas, *Tell Me the Story of How I Conquered You: Elsewheres and Ethnocide in the Colonial Mesoamerican World* (Austin: University of Texas Press, 2011), s. 1.

i metafizyczną.²⁶ Nowe materializmy wyraźnie odzwierciedlają tę tendencję, ale zaniebują powiązania z ziemią i co gorsza, pomijają myślicielei kultywujących z nią relacje (Kiebler, George J. Sefa Dei).



przygotowania do wystawy *Cybershamanic Garden*, Orońsko 2023, zdjęcie: Ewa Szatybelko.

Mezoameryka²⁷ wyznacza region geograficzny i kulturowy opisany przez meksykańskiego antropologa Alfredo Lópeza Austina jako *nucleo duro* (centralne jądro) - "wspólną bazę z której wyłania się różnorodność" cywilizacji przedhiszpańskich, które dzieliły metody filozoficzne, technologiczne i naukowe oraz współzamieszkiwały region między południową częścią Meksyku a wschodnią połową Ameryki Środkowej, w tym dzisiejsze terytoria Gwatemali, Salwadoru, Ekwadoru, Belize i Hondurasu. W mojej rozprawie czerpię głównie z kultury materialnej Mezoameryki, takiej jak kodeksy, rzeźba, architektura, botanika i poezja, traktując je jako bezpośrednie źródła wiedzy. Koncepcja "Mezoameryki" nie ma na celu wymazania różnorodności i złożoności kultur zamieszkujących ten region, ale raczej pomaga zrozumieć powiązania i wymianę kulturową, która miała miejsce na tym obszarze geograficznym. Jak wielokrotnie stwierdzał Alfredo López Austin, pomimo różnic między kulturami zamieszkującymi terytoria Mezoameryki, takimi

²⁶ Tamże.

²⁷ Termin Mezoameryka ("Ameryka Środkowa") został po raz pierwszy ukuty w 1943 r. przez niemiecko-meksykańskiego antropologa Paula Kirchhoffa, Paul Kirchhoff, "Mesoamerica", *Acta Americana* 1 (1943): 92-107.

jak Olmekowie, Zapotekowie, Majowie, Toltekowie, Aztekowie, Mixtekowie i wiele innych rdzennych grup, które były częścią mezoamerykańskich tradycji, wszystkie one dzieliły wspólne cechy, takie jak techniki rolnicze, organizacja społeczna, zasady kosmowizji, mitologia i rytuały²⁸. W moim tekście będę odnosił się głównie do kultur Mezoamerykańskich Nahuas²⁹, gdyż są one jednymi z najlepiej udokumentowanych cywilizacji w Dolinie Meksyku. Istnieje wiele inskrypcji, kodeksów, a także przykładów monumentalnej architektury, które zapewniają wgląd w praktyki społeczne, polityczne i materialne tej kultury. Antropolodzy, w tym Austin, datują istnienie tego makroregionu od dwudziestego piątego wieku p.n.e. do szesnastego wieku n.e.³⁰ Chociaż Mezoameryka jest zwykle określana w kontekście historycznym, ja rozważam to pojęcie w ramach relacyjnych, które rozciągają się na współczesne zmagania rdzennej ludności i ich materialne i polityczne więzi z terytorium. W tym sensie starożytność abstrahuje od nieprzejednanego przywiązania do przeszłości i kielkuje żywą pamięcią, która zawiera w sobie wizje innych możliwych światów.

1.2. FILOZOFIA NAHUA

Filozofia regionu Mezoameryki ma istotne znaczenie dla współczesnych badań, ponieważ pomaga zrewidować tematy takie jak ekologia, relacje międzygatunkowe, a także eksploruje mądrość, inteligencję i podmiotowość jako cechy, które można przypisać bytom nie-ludzkim: takim jak góry, rzeki czy chmury.³¹ Podążam za analizą koncepcji mądrości *Tlamatiliztli* opracowaną przez Osirisa Gonzáleza Romero, w której koncentruje się on na filozofii Nahuas, która nie ogranicza się tylko do kultur Azteków czy Mexików, ale raczej rozszerza się na szerszą grupę ludzi, którzy posługują się językiem nahuatl także współcześnie.

28 López Austin A., *Myth, Belief Narration Image: Reflections on Mesoamerican Mythology*, *Journal of the Southwest* 46, no. 4 (2004): 601-20., (online: <http://www.jstor.org/stable/40170278>, dostęp: 5.11.23).

29 McLeod, Alexis, op. cit. , s.2.

30 Tamże.

31 McLeod, Alexis, *An Introduction to Mesoamerican Philosophy*, i-ii, Cambridge University Press, 2023, s. 106



Detal wystawy, *Plantifictions*, Contemporary Museum Wrocław, 2023, photos by M. Kujda.

Rozwój filozofii Nahuja doprowadził do świadomego i formalnego zbadania trzech głównych tematów zaobserwowanych przez Léona-Portillę (1963), z których wszystkie wyrażają pojęcie materialności jako centralny temat. Pierwszy z nich koncentrował się na nietrwałej naturze materii - ludzkiej lub nie-ludzkiej, drugi był pojęciem prawdy, inaczej *netiliztli* lub stabilności i dotyczył żywotnych materialności zakorzenionych na Ziemi, trzeci aspekt - życie pośmiertne, dotyczył ponownej materializacji życia, którą przeanalizuję jako przestrzeń symboliczną poprzez krainy Tlalocan i Mictlan.³²

To podejście do materialnych zagadnień filozoficznych charakteryzowało się niepodzielnością i wzajemnym powiązaniem materii i myśli. Nahuas nie uznawali fundamentalnego dualizmu między światem materialnym a niematerialną esencją. Użycie metafor ontologicznych (pieśni kwiatów), które wyjaśnię na następnych stronach, wyznacza tę radykalną różnicę w stosunku do zachodniego materializmu, zauważalną w podejściu do materii rozumianej jako wewnętrznie osadzonej wiedzy.

³² León Portilla Miguel Jack Emory Davis and Jay I. Kislak Reference Collection (Library of Congress). 1963. *Aztec Thought and Culture : A Study of the Ancient Nahuatl Mind* [1st ed.] ed. Norman: University of Oklahoma Press.

Gęste użycie paraleli i metafor przez Nahuas wskazuje, że w języku nahuatl słowa są dalekie od bycia tylko figurą retoryczną. Abstrakcyjne pojęcia są tak bardzo osadzone w rzeczywistości, że epistemologia i ontologia są postrzegane jako jedność. Metafory Nahuas zwykle wyjaśniały ludzkie działanie poprzez zjawiska naturalne. Ta praktyka mowy metaforycznej była ważna do tego stopnia, że istniało nawet pojęcie je opisujące czyli - *machiotlahtolli* (eng. "sign-speech").³³ Analogie między rzeczami fizycznymi a pojęciami były namacalne, a ich związek nie był semantyczny, a ontologiczny.



Sampling With Mushroom, widok wystawy, Geppart Gallery, 2023, fot. Pablo Ramírez González.

Jeśli przeanalizujemy wizerunki bóstw Nahuas, stanie się to szczególnie jasne, ponieważ ich figuralne reprezentacje - wykonane z kamienia, ciasta *tzoalli* lub gliny - były w rzeczywistości traktowane w kategorii obecności, a nie tylko reprezentacji.

Jak zakłada López Austin - wszystko posiadało duszę i nawet artefakty

³³ Frances Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, (Norman: The University of Oklahoma Press, 1997), 128, 267. *Machiotlahtolli* jest zbitkiem wyrazowym „które łączy w sobie słowa *machiyotl*, oznaczające „znak” i *lahtolli*, oznaczające „słowo, mowę lub oświadczenie”.

wykonane przez człowieka były uważane za święte.³⁴ Uznanie tej wspólnoty pomiędzy człowiekiem a naturą znajduje swój wyraz poprzez badanie ontologii relacyjnych. Filozofia Nahuja odnosi się do świata jako do jednej wzajemnie powiązanej całości, w której relacje współzależności między ludźmi a naturą uwzględniają zarówno myśl, jak i materię. Innym kluczowym elementem tej filozofii jest doświadczenie jako centralna kategoria w naukowym procesie badania. Badacz Tewa Gregory Cajete wyjaśnia:

“Filozofia nauki rdzennych społeczności Ameryki Północnej zawsze opierała się na filozofii ekologicznej, która bazuje nie tylko na racjonalnym myśleniu, ale także na najwyższym stopniu wszystkich aspektów interakcji człowieka z naturą, to znaczy na wiedzy i prawdzie uzyskanej w wyniku interakcji ciała, umysłu, duszy i ducha ze wszystkimi aspektami natury” (Cajete 2004,46).

Proces ten jest równoległy do innych rdzennych konceptualizacji wiedzy, w których jest ona nabywana w procesie weryfikacji. W tym sensie praktyczny charakter tej wiedzy jest bezpośrednio związany z procesem bezpośredniej i uważnej obserwacji cyklicznych sił natury. Ważne jest, aby zwrócić uwagę na analogie, jakie ta myśl znajduje z ekologią, która choć ma różne pochodzenie i jest zakorzeniona w innych dziedzinach, to obydwie myśli zajmują się podobnymi problemami.

1.3. IN XOCHITL, IN CUICATL: KWIAT I PIEŚŃ

W przedhiszpańskiej Mezoameryce, pieśni były ważnym aspektem filozofii Nahuja osadzonym w tradycji ustnej. Sądząc po zachowanych źródłach, kultury mezoamerykańskie miały zamiłowanie do myślenia obrazowego i do przedstawiania świata za pomocą złożonych symboli i metafor³⁵. Najwyraźniejszym przykładem takiego myślenia są według badaczki Isabel Laack dwuwiersze występujące w szczególnie popularnym w kulturze Nahuja gatunku Kwiecistych pieśni

34 López Austin A., Myth, Belief Narration Image: Reflections on Mesoamerican Mythology. *Journal of the Southwest* 46, no. 4 (2004): 601–20.

35 Laack Isabele, *The (poetic) imagery of 'flower and song' in Aztec religious expression. Correlating the semiotic modalities of language and pictorial writing*, in: Robert A. Yelle/ C. I. Lehigh/ C. Handman (eds.): *Language and Religion [Language Intersections 2]*, Berlin: De Gruyter Mouton, 2019, s. 350.

(*Xochicuicatl*)³⁶. Przedkolonialna figura stylistyczna w języku hiszpańskim określana dyfrazją, była używana w językach mezoamerykańskich t.j. nahuatl i majański jako zestawienie dwóch wyrazów, stanowiące jedną całością semantyczną, która tworzy nową jakość. Dla przykładu - *in ixtli in yollotl* (twarz, serce) odzwierciedlało połączenie pomiędzy sercem i umysłem i odnosiło się do osobowości człowieka. *In xochitl, in cuicatl* (kwiat i pieśń)³⁷, jako najważniejszy przykład takiego dystychu semantycznego jest opisywany przez badaczy jako "jedyna istniejąca na świecie prawda"³⁸ i to jemu chcę poświęcić niniejszy podrozdział. Chociaż tradycja pieśni *Xochicuicatl* zawierających dwuwiersze, w dużej mierze uległa zniszczeniu, to obecnie zachowanych zostało mniej niż 200 pieśni. Utwory te we wczesnych czasach kolonialnych zostały przepisane i utrwalone w dwóch dokumentach - *Cantares Mexicanos* i *Romances de los Señores de la Nueva España* (Bierhost 2009)³⁹.

Pieśni, z okresu przedkolonialnego opowiadały często o tradycjach, bóstwach, zjawiskach naturalnych, rządzących i ich dokonaniach, a także dotyczyły zwykłych ziemskich spraw. (Aguilar-Moreno 2006; León -Portilla 1992). W języku nahuatl *xochitl* oznacza kwiat, podczas gdy *cuicatl* to pieśń, choć słowo to również odnosi się do każdej innej ekspresji artystycznej związanej ze słowem, tak jak muzyka, poezja czy pisanie.

Dwa aspekty filozofii Nahuatl - poznanie i bycie - stanowią jedną, nierozzerwalną całość w tym światopoglądzie. "Kwiat" reprezentując witalny aspekt materialności świata, wskazuje jednocześnie na nietrwałość rzeczywistości, jej przemijalność i zmienną naturę, "pieśń" natomiast, odnosi się do czegoś, co trwa pomimo rozkładu, jednak nadal materialnego. Rzeczywistość jest więc skonstruowana poprzez proces, w którym ludzie angażują się w kwiat (świat materialny) oraz pieśń (niefizyczny świat materialny) poprzez zmysły.

Profesor Osiris Sinuhé González Romero, w swojej książce *Tlamatiliztli*,

36 Miguel León - Portilla określa *Xochicuicatl* jako gatunek literacki, natomiast *in xochitl, in cuicatl* jest przykładem konkretnej metafory ontologicznej odnoszącej się do praktyk poznawczych (epistemologii) Nahuatl.

37 León-Portilla, Miguel. 1992. *Fifteen poets of the Aztec world*, Norman: University of Oklahoma Press, 1992.

38 Ibidem, 203, 204.

39 W większości pieśni te zostały przetłumaczone na język hiszpański przez misjonarza Bernardino de Sahagún.

*La sabiduria del Pueblo Nahua*⁴⁰ zwraca uwagę na fakt, że dwuwiersze jako formy ekspresji są czymś w rodzaju “konceptualnych rdzeniów”, które czynią zrozumiałym sposób, w jaki istoty ludzkie i natura odnoszą się do siebie nawzajem i nie powinny być postrzegane jedynie jako zwykłe środki stylistyczne. Semiotyka Nahua opiera się dychotomiom rozdzielającym to, co naukowe od tego co mityczne lub racjonalność od poezji i materialność od niematerialności, zamiast tego opiera się na o wiele bardziej skomplikowanych, czasem paradoksalnych zależnościach. W tym przypadku, relacja między językiem a światopoglądem staje się zrozumiała dzięki wykorzystaniu ram interpretacyjnych dostarczanych przez dwuwiersze. W kwiatach, pieśniach zawarte są sposoby postrzegania, odczuwania i poznawania świata przez społeczeństwo Nahua. Dlatego ich analiza jest niezbędna do badania koncepcji materialności.



Detal wystawy *Plantifictions*, Contemporary Museum Wrocław, 2023, foto: Małgorzata Kujda.

40 González Romero O. S., *Tlamatiliztli, La sabiduria del Pueblo Nahua*, Leiden University Press, 2021, p. 35.

Cuicapeuhcayotl (The Origin of Song) jest przykładem kwiatu pieśni, w której można dopatrzeć się najważniejszych cech metafory *in xochitl, in cuicatl*, t.j. powiązanie elementów systemu, ich uwikłanie (entanglement) oraz więcej-niż-ludzka sprawczość. Poprzez analizę niektórych wersów pieśni i skupiając się na materialności zawartych w niej elementów, chcę zwrócić uwagę na ich immersyjny charakter, angażujący wszystkie zmysły poprzez użycie synestezji:

“Naprawdę, gdy idę, słyszę, jak skały odpowiadają na słodkie pieśni kwiatów: naprawdę odpowiada błyszcząca, paplająca woda, ptasio-zielona fontanna, tam śpiewa, wyskakuje, znów śpiewa; szydarczy ptak odpowiada; być może odpowiada ptak coyol i wiele słodko śpiewających ptaków rozrzuca swoje pieśni wokół jak muzykę. Błogosławię ziemię, wylewając swoje słodkie głosy.” (tłum. własne)



Zabilar, widok wystawy Forma Otwarta Oleśnica, 2023, photos by Katerina Kouzmicheva

Pieśń opisuje wszystkie żywioły i elementy natury jako byty obdarzone życiem, a zatem przyczynowością, co sprawia, że światopogląd Nahuja staje się oczywisty. Widzimy również, że pieśniarz odnosi się do świata przyrody z dużym podziwem i troską:



Zabilar, widok wystawy, Forma Otwarta Oleśnica, 2023, photos by Katerina Kouzmicheva

“Chciałbym zapytać ukochanego kolibra⁴¹,
cenny jak pióropusze kwezali, ukochany
kolibrze, cenny jak jadeit.”

Quetzal odnosi się do zielono-niebieskich piór. Połączenie *quetzal* i *chalchihuitl* (jadeit) jest dwuwierszem oznaczającym coś bardzo cennego. W świecie mezoamerykańskim personifikacja naturalnych elementów (ziemia, ogień, deszcz, kamienie, gwiazdy, rośliny itp.) i niektórych ludzkich wytworów była naturalną częścią epistemologii. Pieśniarz opisuje krainę kwiatów, komunikuje się z ptakami i motylami oraz pyta je o drogę, co wskazuje na światopogląd, według którego wiedzę posiadają także istoty inne niż ludzkie:

“Chciałbym zapytać motyla, cennego jak
zółto upierzony ptak zacuan.
Ponieważ mają wiedzę,
wiedzą, gdzie kwitną piękne kwiaty”.

In xochitl, in cuicatl to aspekt mojej metodologii, który odnosi się do wzajemnych powiązań i uwikłań międzygatunkowych. W moich projektach używam tej metafory, aby opisać wspólną grę asamblaży ludzkich i nie-ludzkich w kontekście moich instalacji. Koncepcja kwiatnych pieśni powiązana jest również z moimi pracami dźwiękowymi i procesem biosonifikacji wykorzystywanym w instalacjach, w których generatywne dźwięki oparte na syntezie granularnej są modyfikowane przez bio-dane wynikające z roślinno-ludzkiego *współbycia*. Pauline Oliveros w swojej książce *Quantum Listening* (Słuchanie kwantowe) bada doświadczenie uważności na dźwięk opisywane jako “słuchanie na tak wiele sposobów, jak tylko to możliwe jednocześnie - zmieniając się i będąc przez nie zmienianym”.⁴² Praktyka głębokiej obserwacji i słuchania była ważnym aspektem bycia w świecie i jego postrzegania przez kulturę Naha. Autorka zauważa, że różnica między słyszeniem a słuchaniem polega na intencjonalności i selektywności. Dzięki zastosowaniu syntezy granularnej występuje możliwość dogłębnego usłyszenia “molekularnej” struktury dźwięku i uważnego dostrzeżenia jego możliwości. W tej technice generowania

41 odniesienie do Huitzilopochtli (koliber z południa) był najważniejszym bóstwem azteków, symbolem słońca i wojny.

42 Oliveros P., *Quantum Listening*, 2022, s. 30.



Pablo Ramírez González, Plantifictions, Contemporary Museum Wrocław, 2023,
fot. Małgorzata Kujda

dźwięku, maleńkie mikrocząsteczki mogą być nieskończenie wydłużane tworząc swego rodzaju chmury dźwięku. Moje poszukiwania dźwiękowe zacząłem od pozyskania sampli, które zazwyczaj były nagraniami terenowymi lub naukowymi źródłami archiwalnymi głosów innych niż ludzkie, tak jak w ostatnim projekcie *Plantifictions*, gdzie jako sampli użyłem głosów wymarłych gatunków ptaków (co stanowi dodatkowy, ukryty sens pracy, gdyż dźwięki zostały znacznie przetworzone i nie są one rozpoznawalne). Użyłem platform MaxMSP i Abletonlive do budowania granularnych syntezatorów, łącząc je z algorytmami Arduino, które tłumaczą biodane pochodzące z roślin, następnie są przekształcane w dźwięk, budując atmosferyczne dźwięki, które na poziomie "atomowym" są tworzone przez małe cząsteczki, na przykład wspomniane ptasie śpiewy.

1.4. PŁYNNNA MATERIA

Dokumentacja zawarta w mezoamerykańskich kodeksach i manuskryptach pozwala nam spekulować na temat bogatych relacyjnych ontologii materialności w każdym aspekcie życia i w każdej dziedzinie wiedzy, t. j. rolnictwo, technologia, sztuka, język, medycyna, matematyka, ekologia, czy astronomia. Jednakże najwięcej badań nad materialnością w Mezoameryce zostało przeprowadzonych w dziedzinie antropologii. Alfredo López Austin, wyjaśniając złożoną mezoamerykańską kosmologię, nakreśla jej materialny aspekt. Opisuje lekką i ciężką materię jako dwa główne składniki kosmosu. Pierwsza z nich - lekka, zwykle nie jest postrzegana przez ludzi za pomocą zmysłów; druga - ciężka, jest elementem naszej fizycznej egzystencji, postrzegalnym i twardym. Bogowie zostali stworzeni z lekkiej materii, a *byty ziemskie* (takie jak minerały, flora i fauna) z połączenia obu tych substancji. Fakt, że ludzie byli połączeniem obu rodzajów materii, wpływał na ich ograniczoną egzystencję.⁴³ Meksykański antropolog twierdzi, że pierwotne komplementarne rozróżnienie materii wzięło się z pojawienia się Cipactli - mistycznej krokodylej Matki, która podzieliła się na Ziemię i Niebo,⁴⁴ tworząc przy okazji splątanie czasoprzestrzeni.

43 López Austin A., *Tamoanchan, Tlalocan: Places of Mist*, University Press of Colorado, 1997, s. 20.

44 Austin, Alfredo López. "Mit, wiara, narracja, obraz: Refleksje na temat mitologii mezoamerykańskiej". *Journal of the Southwest* 46, no. 4 (2004): 601-20. <http://www.jstor.org/stable/40170278>, s. 606.



Pablo Ramírez González, *Plantifictions*, Muzeum
Współczesne Wrocław, 2023,
fot. Małgorzata Kujda



Źródło: Codex Borgia, s. 60

Według Austina, mezoamerykańska struktura nie miała podziału na świat duchowy i materialny. Bogowie byli materialni, a materia była w równym stopniu naznaczona boską jakością. Model ten przewyższa zachodni podział na myśl i materię i proponuje podejście do niej jako do płynnej kategorii, w której osadzona jest subiektywna myśl. Badam tę korelacyjną dynamikę poprzez zestawianie różnych elementów w moich pracach, w których rzeźby z gliny, rośliny i zjawiska takie jak elektryczność lub biodane są traktowane jako siły witalne, a zatem twórcze, zdolne do replikacji, morfowania i wpływania na siebie nawzajem.

Koncepcja mezoamerykańskich materializmów jest zgodna z płynnym dualizmem, według którego materia postrzegana jest jako dynamiczna, witalna, ożywiająca substancja w ciągłym ruchu. Perspektywa ta może być trudna do zrozumienia z tradycyjnego punktu widzenia, w którym materia jawi się jako obojętny i statyczny materiał, któremu człowiek przypisuje znaczenie. Być może rozszerzone pojęcie materializmu zakorzenione w rdzennej nauce, bliższe queerowym i ekofeministycznym perspektywom, mogłoby znaleźć pokrewne ścieżki z filozofią Nahuja, rozumiejąc ją przez bardziej nieokreślone i "dziwne" kategorie. Isabela Laack, mówiąc o koncepcji płynnej dwoistości Nahuja, zwraca uwagę na jej wszechobecność: "wykraczała ona poza same bóstwa i obejmowała święty krajobraz. Podwójna opozycja przeciwstawnych, ale uzupełniających się elementów jest dominująca w mezoamerykańskim światopoglądzie."⁴⁵ Kategorie te były zmienne i porowate, ponieważ rozumienie

45 Laack I., "4 A World in Motion: Nahuja Ontology 109". In: *Aztec Religion and Art of Writing*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2019.

życia przez Nahuas było nietrwałe i cykliczne. Dualizm nie był tutaj stałym deterministycznym warunkiem, ale raczej dynamicznym zjawiskiem zależnym od kontekstu relacyjnego.

Wszechobecne wzajemne powiązania w kulturach mezoamerykańskich pociągały za sobą wzajemne relacje oparte na tworzeniu form wymiany ze światami więcej-niż-ludzkimi. Stały transfer materii był wymagany dla stabilności całego ekosystemu, regulowanego przez wzajemne relacje w praktykach koegzystencji i wzajemności, które miały na celu zachowanie kosmologicznego ekwilibrum. Wzajemne powiązania przejawiały się również w wielogatunkowych praktykach rolniczych, takich jak *chinampa*, *tequio* czy *milpa*. Ta ostatnia jest interesującym przykładem koegzystencji różnych gatunków. *Milpa* była prawdopodobnie jedną z najbardziej wyrafinowanych technologii w rolnictwie - wielogatunkową propozycją odrodzenia. W rolnictwie materialność Mezoameryki ukazuje się poprzez złożone powiązania z terytorium⁴⁶; w tym sensie rośliny rodzące nasiona były szczególnie doceniane jako cenne byty, posiadające wiedzę i pamięć. Poletka polikultury *milpa* były rolniczym modelem agronomicznej uprawy roślin opartym na wzajemnych powiązaniach i sposobach sadzenia, które nie wyczerpywały gleby, która miała pozostać żyzna i żywa. W ogródkach *milpa*, dynia, fasola i kukurydza były uprawiane razem, *chinampas* dla odmiany, były tworzone na wodzie, włączając kolejny aspekt wzajemnych relacji w ogrodnictwie. *Tequio* natomiast, było formą wspólnotowej spółdzielni ogrodniczej popularnej wśród kultur Mixtecan i Zapotecan. Powolne wymazywanie tych form ogrodnictwa po kolonizacji i narzucenie rolnictwa monokulturowego oznaczało powolny zanik materialnych powiązań z ziemią. Te formy interakcji z naturą znalazły formę w mojej instalacji zatytułowanej *Chinampa Lab*, którą opiszę dalej, w trzecim rozdziale mojej pracy.

Teotl był centralnym pojęciem dla ontologii Nahuas i często pojawiał się w niej jako element boskiej sprawczości w materii. Często tłumaczony przez Europejczyków jako Bóg, obejmował w istocie znacznie szersze znaczenie idei boskości, ponieważ sam w sobie *teotl* był wyjaśniany w kategoriach

46 Zobacz: Mary Eubanks, *Corn in Clay: Maize Paleoethnobotany in Pre-Columbian Art*, (Gainesville: University Press of Florida, 1999) gdzie można znaleźć więcej informacji na temat różnych rodzajów kukurydzy i jej przedstawień w prekolumbijskiej ceramice.

materialnych. Można powiedzieć, że w świecie Nahu bogowie składali się z różnych proporcji zimnych, ciemnych i mokrych substancji oraz gorących, świetlistych i suchych.⁴⁷ Uosabiali oni także materialne siły i żywioły. To medium charakteryzowało się zdolnością do podróżowania; jego składniki można było również oddzielić, w celu przekształcenia się w nową materialną istotę lub powrócenia do źródła. Podróżująca esencja mogła wpływać na, zanieczyszczać i zmieniać inne byty.

47 Ibid., p. 23.



Shapeshifters, 2021

1.5. NAHUALIZM

Podczas gdy oddzielenie od świata przyrody jest znane myśli zachodniej, w starożytnych kulturach mezoamerykańskich uznanie nie-ludzkiej agencji i podkreślenie wspólnej zwierzęco-ludzkiej trajektorii życia miało ogromne znaczenie. Niemal każda osoba nosiła dodatkowe imię zwierzęcia, rośliny lub zjawiska naturalnego.

Podstawowe mity Mezoameryki pełne były ludzi i bóstw posiadających zwierzęce aspekty lub formy.⁴⁸ Na wstępie *Popol Vuh*, słynnej księgi Majów, wymienione imiona stwórcy to między innymi: Hunahpu *Kojot*, *Coati*, *Niepodległy Pierzasty Wąż* i Hunahpu *Opos*. W tej narracji, zwierzęce, ludzkie i boskie powiązania są ukazane jako nieodłączny aspekt siły twórczej. Pojęcie klasycznej osobowości (*personhood*) dla Majów było zasobem, do którego dostęp mogły mieć podmioty działające w sposób relacyjny, w tym byty nie-ludzkie a także przedmioty, takie jak naczynia ceramiczne, kamienie lub drzewa.⁴⁹

W starożytnej filozofii Nahuatl, materialność miała również subiektywną stronę, która została uwzględniona w tym badaniu poprzez koncepcję *nahualizmu*.

48 Stone-Miller, Rebecca. "Human-Animal Imagery, Shamanic Visions, and Ancient American Aesthetics." *RES: Anthropology and Aesthetics*, no. 45 (2004): 47-68.

49 Houston, Stephen D. 2014 *The Life Within: Klasyczni Majowie i kwestia trwałości*. Yale University Press, New Haven, s. 98.

Była to zmiennokształtna jakość materii, a także zdolność do przekształcania się w byty inne niż ludzkie. W mezoamerykańskich ramach kosmologicznych bóstwa, zarówno boskie, jak i żeńskie, nieustannie przechodziły procesy transformacyjne, przekształcając swoją materialną istotę, aby stworzyć nowe boskie byty, a czasem amalgamaty trzech lub czterech różnych bóstw. Bogowie ci, wcielali się również w inne istoty, zarówno zwierzęce, jak i roślinne. Przekonującą ilustracją tego zjawiska jest przykład bogini Coatlicue, której istnienie uosabia skomplikowany mariaż boskich bytów w ciągłej rekonfiguracji. W moich pracach koncepcja *nahualli* wyłania się pod postacią zmienności i cech osobowych⁵⁰, które manifestują się poprzez wizualne metafory, a także antropomorficzność i zoomorficzność zauważalne w stworzonych przeze mnie naczyniach, rzeźbach, algorytmicznych aranżacjach, a także konfiguracjach dźwiękowych. Przystąpię do nakreślenia poprzednich ram poprzez eksplorację dwóch symbolicznych czasoprzestrzeni: Tlalocan i Mictlan. Te miejsca, istotne dla rdzennych mitologii współczesnej Mezoameryki, a także dla konstrukcji instalacji, będących wynikiem mojej pracy doktorskiej. Elementy terytorium są transponowane do projektu instalacji, reprezentując pamięć o tych miejscach i kolonialnych trajektoriach, a także wprowadzając do przestrzeni wystawienniczej złożone relacje uwikłania, jak również formy rdzennego oporu poprzez relacyjne ontologie, które wyłaniają się z neokolonialnych ontologii okupacji. Tlalocan i Mictlan zostaną nakreślone w powiązaniu ze współczesnymi teoriami związanymi z Nekrocenem i hauntologią.

1.6. CZASOPRZESTRZENIE

Mezoamerykańskie materializmy działają jak czasoprzestrzenne ramy, które zamieniają "nowe" w "starożytne", a "starożytne" w wielo-przyszłości. Koncepcja multi-temporalności socjolog Silvii Rivery Cusicanqui⁵¹, którą ta opisuje badając kulturowe figuracje Aymara, dezawuuje teraźniejszość jako jedyny wymiar czasowy, w którym istniejemy. Pojęcie przyszłości-przeszłości, z którego wywodzi się rdzenna kultura Aymara, ukazuje, że przyszłość nie znajduje się przed nami,

50 Jackson, Sarah E. "Facing Objects: An Investigation Of Non-Human Personhood In Classic Maya Contexts." *Ancient Mesoamerica* 30, no. 1 (2019): 31–44. doi:10.1017/S0956536118000019.

51 Rivera Cusicanqui Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, 2010.

ale za nami, a przeszłość może być postrzegana także jako przyszłość. Ta czasowa hybrydyczność oddalająca się od linearności czasu zachodniego, profiluje inne figury przyszłości, tworząc jednocześnie gęste czasowe napięcia z terażniejszością. Czas jako cykliczna siła miał duże znaczenie w kulturze mezoamerykańskiej ze względu na jego powiązania z wieloma skorelowanymi aspektami rzeczywistości,⁵² była to struktura, która organizowała świat i odgrywała kluczową rolę w ciągłym tworzeniu kosmosu. Jego płynna natura była naznaczona aspektami alinearnymi i achronologicznymi. Według słów Austina, czas miał możliwość przekształcania, tworzenia lub niszczenia świata - był boską istotą, która wpływa na świat materialny i infiltruje jego byty.⁵³ Liczba dwudziestu dni była podstawową jednostką, z której każdy dzień był identyfikowany przez znaki zwierząt, roślin, zjawisk naturalnych lub przedmiotów, czego wynikiem był pierwszy dzień cyklu - krokodyl zmieniający kształt przez osiemnaście dni, aby w końcu przekształcić się w kwiat. 260-dniowy kalendarz był używany jako wróżbiarski almanach łączący te cykle z 13-dniowymi okresami. Koncepcja czasu była powiązana z przestrzenią poprzez koordynację jednostek czasu z różnymi segmentami przestrzeni. Cztery główne kierunki były używane do jednoczesnego definiowania przestrzeni i czasu, mezoamerykańskie miasta były skrupulatnie zorganizowane zgodnie z tymi kierunkami, odzwierciedlając świadomość cykli niebieskich. Przede wszystkim czas był również bytem materialnym, na przykład węże nie tylko reprezentowały czas, ale same były ucieleśnieniem czasu i ruchu, a ich użycie w rzeźbie jako więcej-niż-ludzkiej cielesności często wyznaczało jego cykle. "Kamienny kalendarz", wyrzeźbiony symbolami reprezentującymi dni, miesiące i cykle kosmiczne, jest doskonałym przykładem nieodłącznej relacji czasu i przestrzeni. Obliczalne aspekty tej kombinacji były ściśle związane z jej symbolicznym wymiarem⁵⁴ - obydwa łączą się w dziedzinie astronomii, która koncentrowała się na obserwowaniu, mierzeniu, liczeniu, interpretowaniu i tworzeniu pisemnych dokumentów dotyczących wzorców czasu i przestrzeni.⁵⁵ Ta relacja jest również elementem,

52 McLeod, Alexis, *op. cit.*

53 López Austin, Alfredo, *Las razones del mito La cosmovisión mesoamericana*, Ediciones Era, 2020.

54 Encyklopedia filozofii Azteków, <https://iep.utm.edu/aztec-philosophy/>.

55 Alfredo Lopez Austin, *Las razones del Mito*, Ediciones Era, 2015.

który wnosi istotny aspekt do moich instalacji. Rzeczy, które zwykle nie są uważane za materialne, przez pryzmat mezoamerykańskich materializmów są jako takie ponownie definiowane (dźwięk, czas, elektryczność lub proces kognitywny), dla przykładu, w moich projektach dźwięk operuje jako materialna manifestacja czasu, który rozwija się, skręca, owija i może być modulowany (rzeźbiony) w celu budowania multi-temporalnych rozciągnięć. Wykorzystując syntezę granulární, biosonifikację i syntezatory, tworzę dźwiękowe środowiska akustyczne modulowane przez ludzkie i więcej-niż-ludzkie relacje, które wpływają na materialne transformacje dźwięku będąc równocześnie przez nie przekształcane.

Podążając za strategiami rdzennej opowieści i spekulatywnej fabulacji (Haraway), mezoamerykańskie materializmy angażują się w przesunięcia czasowe, poruszając się pomiędzy temporalnościami, takimi jak starożytność - współczesność, kolonialna przeszłość i wyemancypowane przyszłości. Są to praktyki niewykluczające, które potwierdzają mit jako starożytny rodzaj wiedzy. Motyw opowieści, który wyznacza kierunek badań, ustanawia strukturę epistemiczną wykraczającą poza binarne myślenie, w której mit współistnieje z nauką. Proces ten jest niezbędny, ponieważ te przestrzenie epistemiczne są zwykle przedstawiane jako wzajemnie się wykluczające; tymczasem w rdzennych ontologiach jedna bez drugiej nie istnieje.

Spojrzenie przez pryzmat innych opowieści na proces materialny może ujawnić nowe ścieżki zaangażowania w naukę i technologię, Jak stwierdza Haraway:

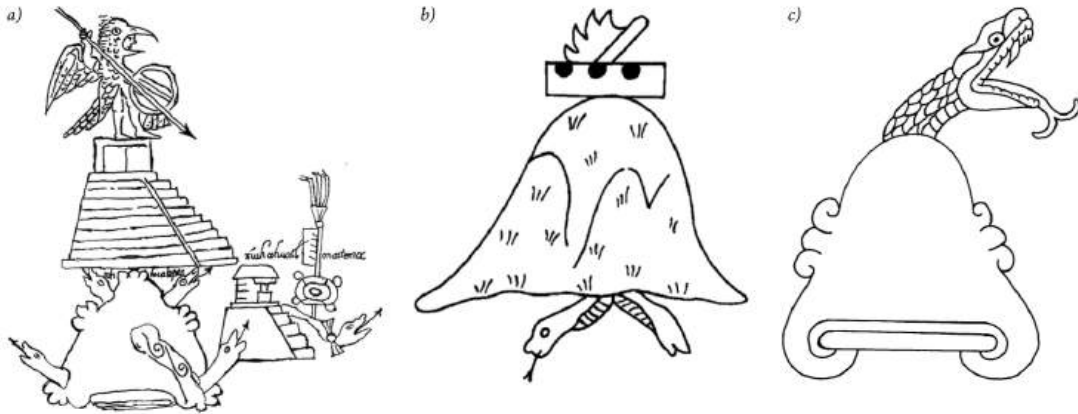
“Ma znaczenie, jakich spraw używamy, by myśleć o innych sprawach; ma znaczenie, jakie historie opowiadamy, by opowiadać o innych historiach; ma znaczenie, jakie węzły wiążemy, jakie myśli myślą myśli, jakie więzy wiążą więzy. Ważne, jakie historie tworzą światy, jakie światy tworzą historie”.⁵⁶

Historia, która nadaje sens światu, jest jego częścią tak samo jak wszystko, co go tworzy (Escobar), w tym sensie nasze doświadczenie jest głównie konstrukcją umysłu (poprzez percepcję i konceptualizację). Odnosi się to do

56 Haraway, D., *Staying with the trouble*, Experimental Futures, 2016, 12, tłum własne.

korelacyjnej natury myśli mezoamerykańskiej i cyklicznej walki dualności.⁵⁷ Kwestia dualizmu przedstawia dwie koncepcje przeciwstawne, ale w sensie korelacyjnym, co oznacza, że nie są one w pełni niezależne i żeby istnieć wymagają siebie nawzajem.

57 McLeod, Alexis, *op. cit.*



Przykłady azteckich znaków miejsca⁵⁸

1.7. TLALOCAN

W mezoamerykańskiej kosmowizji istniała niezliczona ilość bogów, a boskość nie określała tylko tego, co niezwykle lub cudowne. Bóstwa były połączone z siłami natury i tworzyły bogatą sieć materialnych relacji z ludźmi. Z ponad 300 bóstw, Tlaloc⁵⁹ przetrwał jako jeden z najważniejszych i najstarszych, był on ucieleśnieniem Ziemi, symbolem deszczu i grzmotów, reprezentowanym przez duże, okrągłe oczy, długie kły i noszącym osobliwą maskę.⁶⁰ Od XIV do XVI wieku wpływy Tlaloca rozprzestrzeniły się w całej Mezoameryce. W moich badaniach, relacja z tym bóstwem jest definiowana przez hydrologiczne ontologie Tlalocan - krainy umarłych i deszczu - którą rządził wraz z Chalchiuhtlicue (boginią wody). Tlalocan był uważany za pierwszy z trzech kręgów wyższych światów, przedstawiony przez Lópeza Austina jako królestwo wiecznej pory deszczowej, z obfitością zielonych liści i pożywienia, do którego trafiali zmarli w wyniku wypadku związanego z wodą lub burzą. W moich badaniach reprezentuje on miejsce relacji, Tlaloc natomiast uosabia starożytne ramy

58 Lopez Austin, Alfredo, Lopez Lujan, Leonardo, *The Sacred Mountain, The Big Temple*, 2009 p. 17.

59 Ibid Lopez Austin, *The Sacred Mountain...*2009, pp. 229, 343.

60 López Austin A., *Tamoanchan, Tlalocan: Places of Mist*, University Press of Colorado, 1997.

epistemiczne, w których praktyki tworzenia świata przez ludzkie i więcej-niż-ludzkie byty znajdują wspólną płaszczyznę w płynnych powiązaniach i materialności wody, elektryczności i biodanych.

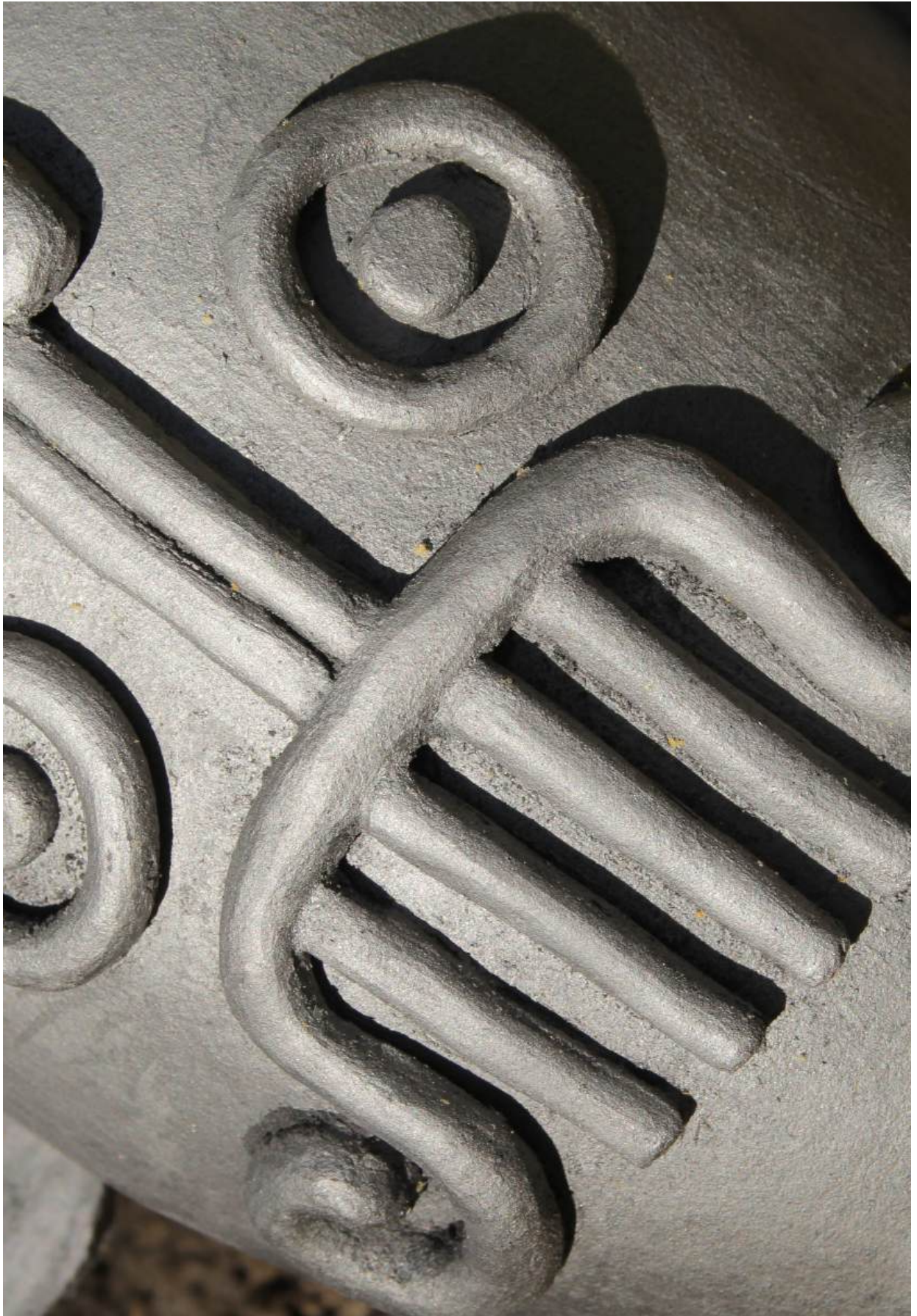
Kraina Tlalocan może być postrzegana jako ontologia hydrologiczna, w której żywe istoty są przedstawiane jako ciała wodne będące w ciągłym procesie wymiany płynnej materii. Elementy telluryczne, rzeki, strumienie, góry, przedmioty, takie jak naczynia lub żywe organizmy, takie jak rośliny, zwierzęta lub ludzie, kształtują i są kształtowane przez wodę przepływającą z jednego ciała do drugiego.



Tlaloc, naczynie elektrokonduktywne

Wszechobecność wody i jej witalna materialność rozwija Tlalocan jako miejsce, które decentralizując rolę człowieka, kładzie nacisk na proces wpływania i bycia pod wpływem wodno-elektrycznych relacji.

Austin, analizując wiele form Tlaloca w mezoamerykańskiej kosmologii, nakreślił paralelę między górą, piramidą i naczyniem. To porównanie jest dla mnie szczególnie wnikliwe, w odniesieniu do mezoamerykańskiej materialności, która przeplata się w moich projektach. Gлина jako ziemiska substancja, składająca się z ahistorycznych szczątków wielu gatunków, przywołuje wspomnienia rzek, które płynęły wcześniej w miejscach jej pochodzenia. Naczynie jest archetypicznie



pojemnikiem na wodę wykonanym z ziemi, podobnie jak idea góry. Według Austina naczynie jest personifikacją Świętej Góry, a w przypadku moich prac odnosi się do relacji z terytorium.⁶¹ Na moje prace ceramiczne wpłynęła w znacznym stopniu ta idea - glina jest ziemistą materią, która w Mezoameryce była szeroko stosowana od wczesnych czasów preklasycznych przez Olmeków, rzeźby wykonane z tego materiału nie są jedynie zwykłymi reprezentacjami, ale żywymi materialnościami nasycenymi sprawczością i mocą.

Podczas studiów na Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu, zbudowałem rzeźbę inspirowaną cechami Tlaloca oraz równoległymi badaniami nad obwodami elektrycznymi, które prowadziłem w tym czasie. Było to wydłużone naczynie z gliny szamotowej z aplikowanymi detalami stworzone z użyciem starożytnych technik ceramicznych. Wypaliłem je w procesie redukcji wypału drewna, chcąc dowiedzieć się więcej o technikach powszechnie stosowanych w starożytnej Mezoameryce. Kiedy po kilku dniach wyjąłem naczynie z popiołu, zauważyłem, że w wyniku wypalania całe pokryło się naturalnym grafitem, który jest dobrze znanym naturalnym przewodnikiem elektryczności. Tak się złożyło, że miałem ze sobą w studio woltomierz, więc sprawdziłem opór, który okazał się bardzo niski, kontynuowałem więc moje eksperymenty. Naczynie to stało się pierwszym wskaźnikiem elektroprzewodnictwa w mojej praktyce ceramicznej, a zarazem początkiem badań nad bioelektrycznością w kontekście postaci Tlaloca. W moich dalszych poszukiwaniach, eksperymentowałem z wieloma szklivami, próbując ulepszyć elektryczne właściwości rzeźb.



Powyżej: Mezoamerykańskie ceramiczne wazy z cechami Tlaloca.

W: Austin, Alfredo L., *The Sacred Mountain*.

⁶¹ Lopez Austin, Alfredo, Lopez Lujan, Leonardo, *The Sacred Mountain, The Big Temple*, 2009, p. 229, 343, 367.

W przypadku tego projektu różne ramy poznawcze, takie jak - mit i nauka - przenikały się, jednocześnie wzbogacając nawzajem. Tlaloc pojawia się w moich instalacjach i rzeźbach jako zmieniające kształt wizualne odniesienie lub metaforycznie, poprzez materiał uzyskujący właściwości elektroprzewodzące, który umożliwił rzeźbom grać rolę elektrycznych przewodników impulsów elektrycznych wytwarzanych przez rośliny. Odkrycia, w których za punkt wyjścia przyjąłem mitologiczne przesłanki dotyczące mocy Tlaloca (błyskawicę traktując jako symbol elektryczności), zaowocowały wynikami naukowymi, takimi jak w przypadku mojej serii *Tlaloque* (rzeźb elektroprzewodzących). W ten sposób hydrologiczna postać Tlaloca w pewnym sensie przeplata przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

Od strony praktycznej mój projekt reprezentuje cyrkulację - bioelektryczne impulsy płynące z roślin przemieszczają się do więcej-niż-ludzkiego układu złożonego z rzeźb, ziemi, płytek Arduino, syntezatorów, komputerów i innych elementów i przekształca się w generatywne algorytmy w postaci dźwięku i wideo, uosabiających stan przepływu cyfrowych materialności.

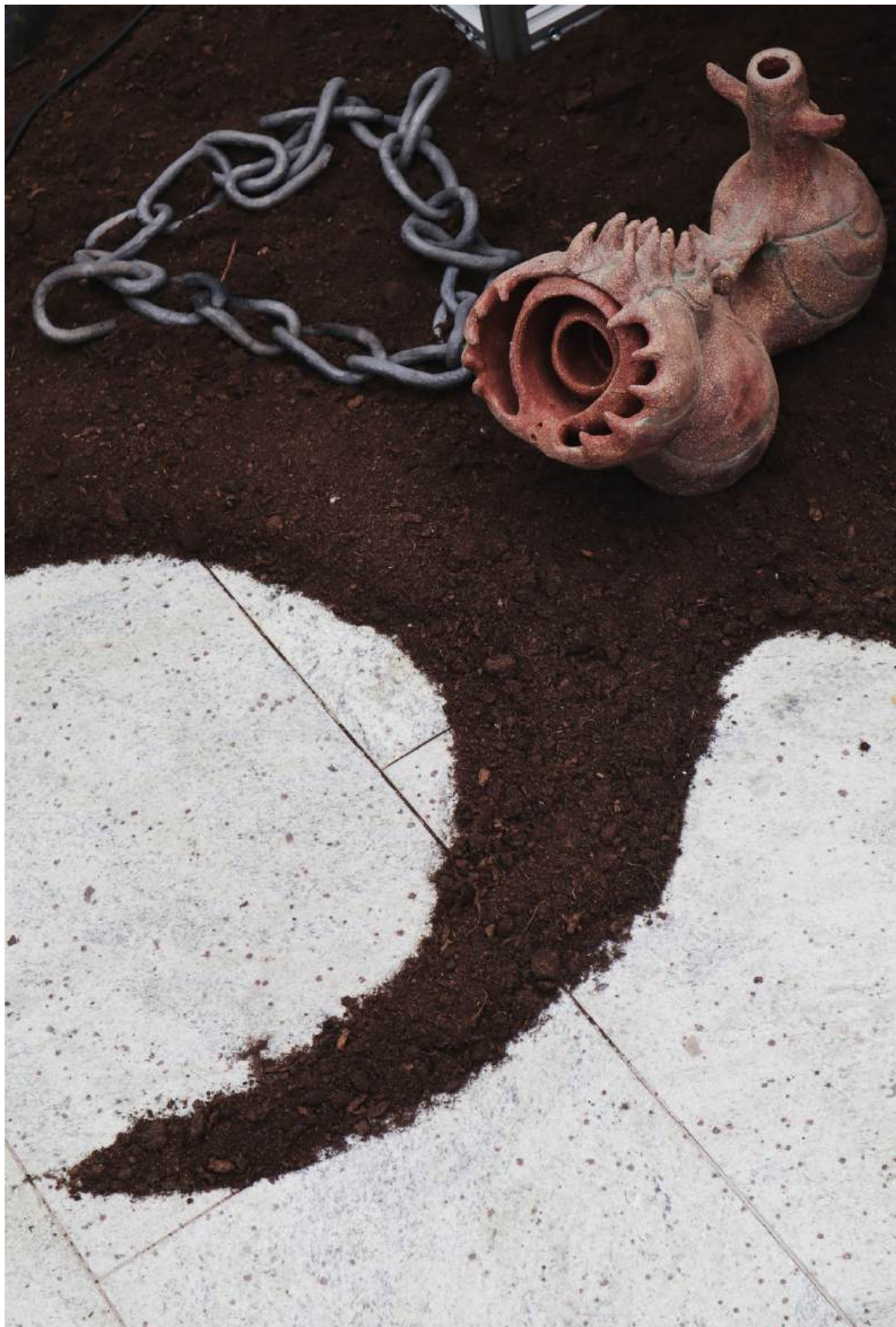
Ponieważ ten przepływ jest jednocześnie wrażliwym bio-elektrycznym sygnałem generowanym przez rośliny w czasie rzeczywistym, istnieje nieograniczona liczba czynników, które mogą wpływać na zachowanie elektrycznej sieci w moich instalacjach. Począwszy od najbardziej oczywistych, takich jak ilość wody i światła, aż po obecność innych istot, czy dotyku, wiatru, dźwięku i jego częstotliwości, szeptania, mówienia, ruchu lub temperatury. Wszystkie te czynniki mogą wpływać na roślinę i wynik algorytmu, a więc zmianę dźwięku lub/i obrazu. Wreszcie dźwięk i wideo, będące kolejnym czynnikiem, odbieranym przez rośliny, wchodzi w pętlę sprzężenia zwrotnego i zamykają obwód bioelektryczny niczym rodzaj jednego, płynnego ciała.



Tlaloques, rzeźby ceramiczne, 2021







Exhibition view, *Plantifictions*, Contemporary Museum Wrocław, 2023, fot. Małgorzata Kujda.

1.8. NEKROCEN

Mictlan⁶² było podziemną krainą śmierci i przestrzenią bezpośrednio związaną z pojęciem nietrwałej materii - *polihui* (ginąć), które Leon Portilla opisuje jako jeden z głównych elementów składających się na filozofię Nahuatl. Ten aspekt materialności dotyczył istoty i trwałości rzeczy, zarówno ludzkiego ciała, jak i cennych dóbr. Świadomość tymczasowości życia na Ziemi towarzyszyła mieszkańcom Mezoameryki całe życie, a o idei tej powstało wiele kwiatów pieśni. Mictlan w tym badaniu rozciąga się na teraźniejszość zanurzoną w nekropolityce, która przenika problematyczne terytoria. Mezoameryka jest dziś miejscem skrajnego kryzysu społeczno-ekologicznego. W ostatnich dziesięcioleciach odnotowano bezprecedensowy wzrost liczby ofiar śmiertelnych wojen narkotykowych, zaginięć, ubóstwa, nielegalnego wylesiania, kryzysu wodnego i migracji w Meksyku, Gwatemali, Salwadorze, Hondurasie, Belize, do tego stopnia, że czasami wydaje się,

⁶²López Austin A., Tamoanchan, Tlalocan: Places of Mist, University Press of Colorado, 1997.



Monster Abyss, 2021

że śmierć stała się bardziej wszechobecna niż życie na tych terytoriach. Achille Mbembe w swojej wpływowej pracy na temat nekropolityki stwierdził, że ostatecznym wyrazem suwerenności jest "władza i zdolność do dyktowania, kto ma prawo żyć, a kto musi umrzeć. *Zabić lub pozwolić żyć* mówi zatem o granicach suwerenności i jej głównych atrybutach."⁶³ Administrowanie ludzkim życiem i śmiercią staje się głównym motywem w koncepcji Nekrocenu, epoki śmierci, która pozwala mi opisać współczesną formację społeczno-ekologiczną, obejmującą konsekwencje etapów geologicznych stworzonych przez człowieka. Termin "antropocen" według wielu ostatnich krytyków stał się przestarzały dla opisanego złożoności obecnej ery.⁶⁴ Koncepcja ta, zdefiniowana przez Crutzena i Stoermera (2000), podkreśla wpływ człowieka jako siły geologicznej na środowisko, omijając jednak przyczyny kryzysu środowiskowego i pomijając kolonializm i zniewolenie jako jego podstawy. Jak twierdzi McBrien, Nekrocen jest prawdziwą twarzą kapitalizmu, ujawniającą

63 Mbembe, Achille. 2019. *Nekropolityka. Teoria w formach*. Durham, NC: Duke University Press, tłum. własne.

64 Davis J., Moulton A., Van Sant L., Williams B., *Antropocen, Capitalocen, ... Plantacjocen? A Manifesto for Ecological Justice in an Age of Global Crises*, 2019, 9;13:e12438. <https://doi.org/10.1111/gec3.12438>, s. 4.

jego głęboką zależność od wielu procesów *nekrozy*⁶⁵ tego, co ludzkie i tego, co nie-ludzkie. Argumentuje, że "kapitał nie tylko okrada ziemię i robotnika, jak zauważa Marks, ale także nekrotyzuje całą planetę."⁶⁶

McBrien elokwentnie wyjaśnia: "Kapitał narodził się z wymierania, a z kapitału wypłynęło kolejne wymieranie."⁶⁷ Jednak jego konceptualizacja pomija ontologiczne kategorie rasowe, które wyznaczają geografie, w których zachodzą te procesy. W rzeczywistości kapitalizm żeruje na śmierci, ale jego kolonialna artykulacja stworzyła do tego specyficzne warunki. McBrien twierdzi, że kapitalizm pożerając wszelkie życie uosabia jednocześnie proces Szóstego Wymierania. Badania McBriena ujawniają przenikanie się geologicznego czasu przeszłych kataklizmów i przyszłych katastrof, które powodują wciąż nowe zgony, ponieważ: "wymieranie leży u podstaw kapitalistycznej akumulacji". Wskazuje, że tym, co czyni kapitalizm możliwym, jest znikanie gatunków, języków, kultur i narodów. "Kapitalizm przekształca życie w śmierć, a śmierć w kapitał."⁶⁸

W ciągu ostatnich dziesięcioleci konieczność opisanego złożoności antropogenicznych i ekstraktywistycznych procesów przebiegających równoległe do antropocenu wskazała, że być może terminy takie jak *Nekrocen*, *Plantacjocen* lub *Chthulucen*⁶⁹ mogą lepiej opisać złożoność obecnych relacji skali, szybkości i synchroniczności zmian, które działają w naszej erze geologicznej. Jednocześnie terminy te mogą zawierać w sobie szansę na stworzenie innych możliwych przyszłości i geologii relacji, jak w przypadku *Chthulucenu*. Kathryn Yusoff⁷⁰ także problematyzuje pojęcie antropocenu, skupiając się na rasowych geologiach wydobywania,

65 Mc Brien J., *Accumulating Extinction...*, op. cit., s. 118.

66 Tamże, s. 116-117.

67 Tamże, tłum. własne.

68 Tamże.

69 Chthulucene - termin zaproponowany przez Donnę Haraway na oznaczenie obecnej epoki, aby przeczytać więcej, zobacz wyżej wspomniany odnośnik.

70 Według raportu organizacji pozarządowej Global Witness, w ciągu ostatniej dekady zamordowano ponad 1700 działaczy na rzecz ochrony środowiska, z czego ponad 40% stanowili rdzenni mieszkańcy#. W tym kontekście rdzenne *pokrewieństwo* roślin i ludzi przekształciło się w walkę o obronę terytorium. Jak wyjaśnił Arturo Escobar, terytorium jest samo w sobie ontologią polityczną. Nie ma sposobu, aby oddzielić od niego ludzi bez zakończenia ich światowej praktyki.

które czynią tę epokę możliwą. Zauważa ona, że "Antropocen jako geologia polityczna i dyskurs naukowy/popularny dopiero teraz zauważa wymieranie, które było nieustannie pomijane w procesie tworzenia jego nowoczesności i wolności."⁷¹ Yusoff twierdzi, że epoka antropocenu powstała już w XV wieku wraz z wynalezieniem materialnej kategorii "niehumanego" (*inhumane*), która ułatwiła "wydobywcze gramatyki geologii" w celu wydobycia zasobów z niektórych obszarów geograficznych. Wskazała w tym względzie na wykluczenie tych narracji z ogólnego dyskursu ekologicznego dotyczącego plantacji jako modelu, który został skonsolidowany w oparciu o skonstruowaną uprzednio różnicę między tym, co ludzkie, a tym, co niehumanego. Badaczka podchodzi do rasy jako do materiału geologicznego, przypominając jednocześnie, że pojęcie to nie istniało przed kolonizacją Ameryki.⁷²

Analogicznie w krajach Globalnego Południa, relacje rdzennej ludności z ziemią są nieustannie zakłócone. Dążą one do zachowania więzi z naturą w szybko i nieuchronnie zmieniającym się środowisku, w ciągłym zagrożeniu zawłaszczaniem ziemi i pod presją dominujących sił politycznych i korporacyjnych. Rdzenne grupy aktywistów angażują się w politykę zarządzania swoimi terenami jako w niezbędną praktykę ochrony i oporu wobec kapitalistycznego ekstraktywizmu i wywłaszczenia.

Zarówno historyczne jak i współczesne życie roślin z Globalnego Południa jest szczególnie narażone na różne formy przemocy. Ich rozwój wiąże się z praktykami monokulturowymi, wojną narkotykową, modyfikacjami genetycznymi (GMO) i klonowaniem, zaaranżowanymi przez podmioty korporacyjne i przemysł rolny. W tym procesie Globalne Południe i jego mieszkańcy zostali zdegradowani do roli dostawców niedrogich zasobów naturalnych. Ta historia wykluczenia zmusiła ludzi koloru, zwłaszcza tych z Globalnego Południa, do zajęcia

71 Praca ta ma istotne znaczenie, ponieważ rekonstruuje współczesną katastrofę społeczno-ekologiczną z perspektywy, która od czasu budowy nowoczesności w XVI wieku była narażona na tragiczne konsekwencje, płacąc koszty rozwoju Zachodu poprzez miliony istnień ludzkich w wyniku ludobójstwa, niewolnictwa, ekocydów. Yusoff, K., *A Billion Black Anthropocenes or None*. University of Minnesota Press, 2018, tłum. własne.

72 Idea rasy stała się wówczas fundamentalna dla dyscypliny antropologii i miała długotrwałe konsekwencje dla historii ludzkości oraz dla usprawiedliwienia niewolnictwa i ludobójstwa rdzennej ludności Staffan Müller-Wille, "Linnaeus and the four corners of the world", w *The Cultural Politics of Blood, 1500-1900*.

pozycji podrzędnej (*subalternów*).⁷³ Zbadanie wytrzymałości tego systemu prowadzi do rozważenia możliwości poddania się w walce o zmianę. Rośliny wykazują jednak niezwykłą odporność. Spojrzenie na to, jak poradziły sobie ze zniszczeniem swoich rodzimych środowisk i z zawiłościami, które stworzyły w najbardziej wrogich kontekstach, ujawnia scenariusz przetrwania, migracji i oporu. Podobne strategie dotyczą ludności tych regionów, na przykład w Michoacán w Meksyku uzdrowiciele P'urhépecha opierają się wpływowi przemysłu awokado, sadząc drzewa, które mają zatrzymywać wodę, w którą tereny te są coraz uboższe na skutek wylesiania. Rdzenne społeczności odzyskują swoją wiedzę i potwierdzają swoje prawa do ziemi, uznając istotną rolę roślin w systemach duchowych, leczniczych i kulturowych.

⁷³ termin Antonio Gramsciego używany w teorii postkolonialnej przez Gayatri Chakravorty Spivak, rozumiany jako populacje kolonialne, które są wykluczone z hierarchii władzy, zob: Sharp, Joanne *Geographies of Post-colonialism*, Rozdział 6: *Can the Subaltern Speak?* SAGE Publications, 2008.





Monster Abyss

"Ciemna smolista materia wypełnia białą przestrzeń. Powoli mutuje i zamienia się w sieć międzygatunkowej debaty, nadając znajomym kształtom nowy, niepokojący kontekst. Budzi nas z jednego świata i wciąga do innego. Potencjalność tych istot przeciwstawia się wyraźnym dychotomiom. Powstałe w ten sposób imaginarium zawiera element niezgody na jedyną, hegemoniczną wersję historii."

Wystawa *Monster Abyss* bada granice tematu potworności i epistemicznej otchłani, która wymazuje jego złożone zawłości i paradoksy. Pochyliła się nad istniejącymi narracjami o potworności i umieszcza je w kontekście sił kolonialnych, geopolitycznych i ekonomicznych. Wystawa bada tę kategorię jako kolonialną taksonomię, a także przyjmuje postnaturalny punkt widzenia, z którego można przemyśleć relacje między człowiekiem, bytami więcej-niż-ludzkimi, a także innymi cielesnościami. Stworzona na bazie sprzeciwu wobec tego, co postrzegane jest jako ludzkie, została nakarmiona wszystkimi naszymi lękami i fantazjami. Kategoria ta działa jako wskaźnik statusu Anthropos nie tylko pod względem wyglądu, ale także pod względem etyki i moralności, dlatego pojęcie potworności jest często używane jako narzędzie ideologii, w języku rasizmu, dyskryminacji czy gatunkowizmu. Określanie konkretnych ludzkich i nieludzkich form życia jako potwornych daje usprawiedliwienie dla wyzysku i nadużyć.

wystawa *The Monster Abyss, Kunstmatrix, 2021.*

¹ tekst kuratorski autorstwa Aleksandra Kubacka

Powyżej: z wystawy: *Monster Abyss, 2021*

Po lewej: detal rzeźby z wystawy *Cybershamanic Garden, 2023*



Lifelike, in collaboration with Ioanna Turcan, *Symposium Sztuki*, Pałac Morawa, 2022

1.9. NAWIEDZONE KRAJOBRAZY

Proces ruinacji przywodzi na myśl krajobrazy nawiedzone przez kolonialną przeszłość. Termin hauntologia, pochodzący od francuskiego *hantologie*, został ukuty przez Jacques'a Derridę w jego książce *Widma Marksa* (1993).⁷⁴ Według francuskiego filozofa musimy nauczyć się żyć w towarzystwie duchów przeszłości. Polityka pamięci, jak ją nazywa, może sprowokować afektywne spotkania, które tworzyć mogą połączenia między eteryczną terażniejszością a nierozwiązaną przeszłością. Derrida opisał dualistyczną naturę ducha jako namacalną niematerialność lub ciało bez ciała, obecne i nieobecne w tym samym czasie. Hauntologia reprezentuje nowy etyczny zwrot dekonstrukcji. Postać ducha zajmuje przestrzeń poza zrozumieniem, dając miejsce inności. Duchy Plantacjonocenu to nie tylko ludzie, a wiele gatunków: są wśród nich wszystkie żywe istoty, ludzkie i więcej-niż-ludzkie. Avery F. Gordon w *Ghostly matters* (1997) określa ducha jako "ożywiony stan,

⁷⁴ Davies C., *Spectres and phantoms*, *French Studies*, Volume 59, Issue 3, July 2005, Pages 373-379, (online: <https://academic.oup.com/fs/article/59/3/373/638853>), dostęp: 24.10.23.

w którym represjonowana lub nierozwiązana przemoc społeczna daje o sobie znać.”⁷⁵ Rozważając status egzystencjalny ludności z Globalnego Południa, w szczególności społeczności Czarnych i rdzennych, należy zastanowić się, czy mieszkańcy tych regionów nie ucieleśniają przypadkiem swego rodzaju widmowych bytów zepchniętych na peryferie głównego dyskursu? Uporczywe zacieranie ich ram epistemologicznych i niepokojący dyskomfort, jaki ich obecność wywołuje na Globalnej Północy, przywołuje zjawisko phasmofobii jako emblematyczny przejaw tej marginalizacji. Czy ta eteryczna egzystencja służy jako natrętne przypomnienie historycznego drapieżnictwa i wyzysku zadawanego rdzennym mieszkańcom Globalnego Południa, wzbudzając przy tym lęk i fobię? Rzeczywiście, widmowy charakter ich obecności można przypisać przenikającemu dziedzictwu kolonializmu, jest to silny stymulator ukrytych traum związanych z ludobójstwem i trudnymi wspomnieniami z przeszłości. Metaforyczne przedstawienie jednostek z Globalnego Południa, w szczególności Czarnych i rdzennych społeczności, jako duchów dla Globalnej Północy ujawnia głębszą narrację uwikłaną w nawiedzające ją pozostałości historii kolonialnej. Ponieważ społeczności te muszą radzić sobie z echem przeszłości, ważne jest, aby rozpoznać implikacje phasmofobii. “Duch różni się od traumy, (...) Trauma wymaga uzdrowienia, podczas gdy nawiedzenie oczekuje sprawiedliwości w czasie teraźniejszym”,⁷⁶ w nawiedzeniu dominuje potrzeba symbolicznego zadośćuczynienia.

W przypadku mojej praktyki artystycznej, hauntologia odnosi się do upiornych kwestii kolonializmu, rasizmu i procesu ekstraktywicznej ruiny. Wspomniane duchy to niekoniecznie ludzie, ale także rośliny, nasiona, rzeźby i elektronika. Używając dźwięku w moich instalacjach, chcę wydobyć głosy, które nie są słyszane, a zatem są również hauntologiczne. Moje realizacje artystyczne przywołują duchy Plantacjonocenu. W tym sensie hauntologia może być drogą do radzenia sobie z kolonialną przeszłością, która ukształtowała krajobrazy Globalnego Południa, poprzez uznanie duchów ludzi i nie tylko ludzi, którzy zginęli w obronie tych ziem, a także poprzez proces wymyślania innej przyszłości, ponieważ przeszłości nie da się naprawić.

⁷⁵ Gordon A., *Ghostly matters* 1997, s. 16.

⁷⁶ de Ferrari, G, (2018) *A Caribbean Hauntology: The Sensorial Art of Joscelyn Gardner And M. Nourbese Philip*, *Journal of Latin American Cultural Studies*, 27:3, 271-293, s. 288.



1.10. POKREWIEŃSTWO ROŚLIN (PLANT KINSHIP)

Rośliny pojawiają się w tym badaniu jako ważne byty relacyjne, które pozwalają mi prześledzić współczesne procesy kolonialnej ekstrakcji na terytorium Mezoameryki. Badanie tego regionu obejmuje wielość relacji roślinno-ludzkich, które są tak różnorodne, jak grupy zamieszkujące to terytorium. W większości rdzennych kultur koncepcje pokrewieństwa, relacyjności i sprawstwa są podstawowymi aspektami budowania więzi ze światem roślinnym, a także rozumienia roślin w ramach szerszych sieci wzajemnych powiązań. W czasach starożytnych rośliny będąc częścią kosmologii, pożywienia i medycyny, były nierozdzielnie związane z ceremoniami i wiedzą. Metodologie tubylcze opierały się na wzajemnych relacjach, które czyniły rośliny agentami władzy, nauczycielami, przewodnikami, bóstwami. Rośliny i ludzi łączą wielowymiarowe więzi, nasze życie zależy od ich istnienia, ponieważ jesteśmy uwikłani w procesy generowania żywności i tlenu. Według paleobiolog Susany Magallón, rośliny i grzyby są prawdopodobnie najważniejszymi formami życia na naszej planecie, ponieważ odgrywają podstawową rolę w zapewnianiu pożywienia wszystkim stworzeniom, w tym ludziom.⁷⁷ Pierwsze gatunki roślin, które pojawiły się na lądzie około 500 milionów lat temu,⁷⁸ terraformowały Ziemię, czyniąc ją zdatną do życia dla wszystkich gatunków. Dla porównania, przodkowie *homo sapiens* pojawili się na Ziemi dopiero 0,05 miliona lat temu.⁷⁹ Bezsprzecznie rośliny zrobiły znacznie więcej niż ludzie w kwestii współtworzenia życia na

77 Lutzoni, F., Nowak, M.D., Alfaro, M.E. et al. Jednoczesne promieniowanie grzybów i roślin związane z symbiozą. *Nat Commun* 9, 5451 (2018). <https://doi.org/10.1038/s41467-018-07849-9>.

78 Pavid, K., *Plant life on Earth is much older than we thought*, 2018, (online: <https://www.nhm.ac.uk/discover/news/2018/february/plant-life-on-earth-is-much-older-than-we-thought.html>, dostęp: 3.10.23.).

79 *Terraforming*, Online Oxford English Dictionary (2015) online: (<http://www.oed.com/view/entry/240163?redirectedfrom=Terraform#eid12903891>, dostęp: 3.11. 2023).

Po lewej: Pablo Ramírez González, *Plantifictions*, Muzeum Współczesne Wrocław, 2023, fot. Małgorzata Kujda.

planecie; splotły nas w sieć relacji, łącząc gatunki przez wzajemną wymianę powietrza, chemicznej reakcji węgla i tlenu dzielonego przez ludzi, rośliny i istoty inne niż ludzie. Kiedy wczesne hominidy zaczęły zbierać materiał roślinny, taki jak owoce, orzechy, nasiona, liście i korzenie, jednocześnie rozpoczęły współtworzenie światów z roślinami poprzez współpracę i historie wzajemnych powiązań, koewolucji i współbycie (*sympojezji*).⁸⁰

Wyrafinowane metody rolnictwa i ogrodnictwa w Mezoameryce były dobrze rozwinięte już przed hiszpańskim podbojem.⁸¹ Rośliny takie jak kukurydza, fasola, kabaczki, papryka chili i amarantus były uprawiane w tym regionie w formie złożonych systemów ogrodniczych, takich jak polikultury, tarasowanie, irygacja, *chinampa* (tzw. pływające ogrody) i *milpas*. Podobnie, jeśli chodzi o wiedzę botaniczną, Standley (1920: 9) stwierdza, że: "w czasie podboju żaden z narodów Europy nie przewyższał kultur Mezoameryki pod względem wiedzy botanicznej".⁸² Nomenklatura nahuatl meksykańskich roślin wykazała także istnienie wyrafinowanych metod klasyfikacji botanicznej.

Mianowice, książki obrazkowe, tak zwane kodeksy, są dowodem na ogromny wpływ roślin na codzienne i duchowe życie starożytnej Mezoameryki. Wiele roślin miało również swoich bogów, na przykład *Mayahuel* była boginią agawy, a *Cinteotl* był bogiem kukurydzy.

Chociaż wiele przedhiszpańskich manuskryptów zostało spalonych zgodnie z rozkazami Corteza, to cztery dokumenty wyprodukowane pod hiszpańskim najazdem przetrwały podbój i dotyczą w dużej mierze roślin, są to: *Florentine Codex*, *The Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, *Codex Mendoza* i *Matrícula de Tributos*. Oprócz tego istnieje jeszcze pięć mieszanych kodeksów

80 W tym względzie koncepcja sympoiesis - making-with, ukuta przez Donnę Haraway, nabiera znaczenia w swojej zdolności do wyrażania różnorodnych trybów sprzęgania i asamblaży między żywymi organizmami. Ujmuje dynamiczną interakcję różnorodnych jednostek i ich wspólną zdolność do współtworzenia i współewoluowania. Pojęcie sympoezji obejmuje również formy myślenia i praktyki ukierunkowane na uzdrawianie i odbudowę systemów ekologicznych. Tsing, Anna Lowenhaupt, Nils Bubandt, Elaine Gan i Heather Anne Swanson, wyd. 2017. *Arts of Living on a Damaged Planet*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

81 Williams, David E. *Przegląd źródeł do badania klasyfikacji roślin Náhuatl*. *Advances in Economic Botany* 8 (1990): 249-70. (online: <http://www.jstor.org/stable/43927579>), dostęp: 15.08.23).

82 Tamże, s. 253.

kolonialnych odnoszących się do roślin.⁸³ Jeden z najważniejszych zapisów życia przed konkwistą - *Florentine Codex* - zawierał obrazy botaniczne, ilustracje i wiedzę na temat roślin jadalnych i leczniczych. Obrazy często przedstawiały i opisywały to, czego nie można było zapisać słowami - rysunki hieroglificzne były bardzo specyficzne i tworzone z dużą szczegółowością. Niektóre z ideograficznych glifów były używane do wskazania siedliska rośliny (np. kamienistego lub wodnego podłoża) lub jej zastosowania,⁸⁴ były one ważnym składnikiem tekstu, będącym w stanie przekazywać pojęcia analogicznie do systemu alfabetu ortograficznego. Tak więc, zamiast odzwierciedlać rangę taksonomiczną roślin, jak w systemie europejskim, ich klasyfikacja zależała od malowanych i ustnych elementów ich części pisemnej, jednakże są to dokładnie te elementy botaniki Nahuatl, które zostały utracone.

Niemal natychmiast po podboju starożytny system pisma obrazkowego zaczął być wypierany przez hiszpański alfabet.⁸⁵ *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, znany również jako *Codex de la Cruz Badiano* lub *Codex Barberini*, został stworzony w 1552 roku przez lekarza Nahuatl, Martín de la Cruz, i przetłumaczony na łacinę przez Juana Badiano. Zawierał on ilustracje ponad 180 roślin leczniczych i ziół. Co ciekawe, jest to pierwszy mieszany dokument stworzony po konkwistie, w którym dominują metody europejskie.⁸⁶

83 Tamże, s. 255.

84 Tamże, s. 260.

85 Tamże, s. 266.

86 Gimmel, Millie, *Reading Medicine in the Codex de La Cruz Badiano*. *Journal of the History of Ideas* 69, nr 2 (2008): s. 177, (online: <http://www.jstor.org/stable/30134035>, dostęp: 1.10.23).



Avocado, tusz na papierze, naklejki, *Plantifictions*, Muzeum Współczesne Wrocław, 2023
fot. Małgorzata Kujda.

Mieszanka kultur europejskiej i azteckiej jest widoczna w wizualnym stylu rysunków, które zmieniają się pomiędzy rodzimą ekspresją wizualną a klasycznymi szesnastowiecznymi europejskimi zielnikami.

Kodeksy były nie tylko źródłem wiedzy o roślinach, ale także o ich wkładzie w produkcję żywności i materiałów, takich jak słynny barwnik - koszenila. Symbiotyczny związek opuncji i kaktusa nopal z owadami *koszenili* został przedstawiony w *Codex Florentino* i w *Relación de la Grana Cochinilla* Gonzalo Gómeza de Cervantesa.

Chociaż złożone znaczenie większości systemu klasyfikacji roślin zostało bezpowrotnie utracone podczas tłumaczenia, tylko niektóre rośliny lecznicze z Kodeksu Badiano, zwłaszcza psychoaktywne, są obecnie badane (López-

Austin, 1965; Schultes, 1939, 1941; Wassén, 1960; Wasson, 1966; i inni). Niestety, wielowarstwowy, niealfabetyczny system obrazkowy i glificzny, który był używany przez kultury mezoamerykańskie, nie został zbadany z należytą uwagą i jest dziś tylko do pewnego stopnia zrozumiany. Władze kolonialne wątpiły w obecność jakiegokolwiek nauki w świecie przedhiszpańskim i uważały manuskrypty za przesądne. Millie Gimmel, analizując wiedzę leczniczą zawartą w *Codex la Cruz Badiano*, przypomina jednak, że: "(...) tradycyjna historia nauki jest często europocentryczna, nawet gdy traktuje o rdzennych podmiotach kolonialnych i zazwyczaj pozostawia badanie rdzennych sposobów postrzegania świata antropologom i etnohistorykom."⁸⁷ Z tego powodu konieczne jest traktowanie zasobów antropologii z krytycznym dystansem, nie jako prawdy absolutnej, lecz raczej jako wskaźnika tego, co mogło mieć miejsce.

Podążając za ideą relacyjności roślin, rdzenny badacz rarámuri Enrique Salmón przeprowadził płodne badania dotyczące *pokrewieństwa* roślin w ramach koncepcji *iwigara*, która służy jako model do zrozumienia relacji człowieka z przyrodą w ramach zdefiniowanych przez Salmóna "kincentrycznych ekologii".⁸⁸ W tych systemach środowiska są zdolne do wydawania plonów tylko wtedy, gdy ludzie postrzegają otaczające ich rośliny i zwierzęta jako krewnych.

Złożone interakcje, które wynikają z "kincentrycznych ekologii", dają szansę na wzmocnienie i zachowanie ekosystemu. Te wzajemnie wpływające na siebie relacje są zasadami, które organizują i tworzą zrównoważone ekosystemy. Dla Rarámuri ludzie są tylko częścią złożoności życia, nie odgrywając w nim wcale centralnej roli. Ponadto Salmón wskazuje, że "rdzenni mieszkańcy postrzegają zarówno siebie, jak i naturę jako część rozszerzonej rodziny ekologicznej, która ma wspólnych przodków i pochodzenie." Ta perspektywa *pokrewieństwa* rozszerza tradycyjną koncepcję *kinship*, rozumiejąc ją nie tylko jako metaforę, ale także jako więzy przodków lub ontologię wielogatunkową.

87 Tamże, s. 170.

88 Enrique Salmón, *Kincentric Ecology: Indigenous Perceptions of the Human-Nature Relationship*, Source: *Ecological Applications*, Vol. 10, No. 5 (Oct., 2000), pp. 1327-1332 Published by: Ecological Society of America Stable (online: <http://www.jstor.org/stable/2641288>, dostęp: 10.10.23).



Warsztaty *Webbing with plants*, Malta Festival Poznań, 2022, fot. Aleksandra Kubacka.

Koncepcja *roślinnego pokrewieństwa* przewija się w mojej pracy w odpowiedzi na rozwinięcie tego pojęcia przez Donnę Haraway w *Staying With The Trouble*. "Making kin and making kind", jak proponuje filozofka, to tworzenie "wspólnego "ciała", na uboczu, semiotycznie i genealogicznie", a także budowanie "realnych teraźniejszości i przyszłości" z ludźmi, a także z gatunkami więcej-niż-ludzkimi i ziemią.⁸⁹ Możliwe sposoby *współbycia* z innymi istotami Haraway opisuje jako: rozwiązłe, haftowane i bogatsze. Podczas gdy tworzenie *pokrewieństwa* z roślinami jest powszechną praktyką wśród rdzennych kultur, Enrique Salmón przypomina nam, że to, co w danym języku może być wyrażone jako abstrakcyjne pojęcie związane z ziemią, różni się od angielskiego określenia. W związku z tym termin "ekologia kincentryczna" byłby bez znaczenia dla osób posługujących się językiem Raramuri, chociaż rdzenni mieszkańcy mogą wyrażać koncepcję *pokrewieństwa* za pomocą własnych tradycyjnych terminów.

Historyk sztuki Teresa Castro, w swoim artykule *The Mediated Plant*, mówiąc o złożoności życia roślin, wskazuje, że uznanie go wymaga wycofania antropocentrycznej, kolonizującej perspektywy, która zorganizowała świat

⁸⁹ Haraway, D., op.cit., s. 13.

w dualistyczny sposób oparty na hierarchiach płci i ras.⁹⁰ Być może rośliny, jako świadome i czujące istoty, byłyby w stanie związać się z nami poza tymi kolonialnymi schematami.

Pytania o *pokrewieństwo* i sprawczość wymagają poważnego podejścia do praktyk i wiedzy, które rdzenne i Czarne społeczności zbudowały z roślinami, terytorium i bytami pozaludzkimi na Globalnym Południu. Te wcześniej zaniedbane ramy rzucają wyzwanie założeniom ustanowionych metod analizy w odniesieniu do świata roślinnego. Nawiązywanie relacji z roślinami w kontekście Globalnego Południa przekierowuje potencjał praktyk światotwórczych w stronę przestrzeni kolektywnej relacji z rdzennymi terytoriami.

Obecnie antropolodzy zachęteni zwrotem ontologicznym zaczęli jednocześnie konfigurować różne metodologie w celu współtworzenia wiedzy ze społecznościami tubylczymi, a także nadawania miejsca ich wiedzy ekologicznej i materialnej. Antropolog Theresa Miller opracowała metodę badania *pokrewieństwa roślin* poprzez "etnobotanikę sensoryczną" (Theresa L. Miller), przyglądając się relacjom z roślinami wśród rdzennych mieszkańców Canela w Brazylii. Skupia się ona na żywych doświadczeniach niezliczonych ludzi, roślin i bytów nie-ludzkich, pozwalając na rozplątanie nici siatki i zbadania świata-życia Canela.⁹¹ Przybliżając sposób, w jaki ludzie Canela tworzą swoją więź z roślinami, Miller wzywa do wielogatunkowej opieki i afektu. Argumentuje, że ludzie Canela mówią o "roślinnych" lub "uprawnnych" dzieciach w kontekście zbiorów.⁹² Ogrodnictwo w tej społeczności oznacza opiekę, a zbiory plonów zależą w dużej mierze od szczęścia i dobrego samopoczucia upraw.

W podobny sposób, botanik z narodu Potawatomi Robin Wall Kimerer proponuje *pokrewieństwo roślin*, które rewindykuje produkcję wiedzy wskazując, że jest to proces wielogatunkowy. Strategia, którą Wall Kimerer stosuje w swojej książce *Braiding Sweet Grass*, opiera się na pozaludzkim aspekcie roślin, w celu

90 Castro, T., *The Mediated Plant*, E-flux Journal, wrzesień 2019, (online: <https://www.e-flux.com/journal/102/283819/the-mediated-plant/>, dostęp: 11.10.23).

91 Miller, Theresa L. *Plant Kin: Wielogatunkowa etnografia w rdzennej Brazylii*. University of Texas Press, 2019, s. 29.

92 Tamże, s. 94.

uznania ich za aktywne podmioty w świecie. W swojej książce proponuje on opowiadanie historii jako sposób na przeplatanie różnych sposobów poznania w odniesieniu do świata roślinnego. Sama opowieść łączy się z analizą naukową, tradycyjną wiedzą i krytycznym ekologizmem, tworząc "sieć wzajemności, dawania i brania". Prawdopodobnie jest to ten rodzaj *pokrewieństwa*, który socjolog Adele E. Clarke wyjaśniła w *Making Kin not Population*, jako "codzienne działania, które przekształcają częściowe relacje w głębsze". Aby uczynić rośliny sprzymierzeńcami w tym projekcie, konieczne jest również uznanie wiedzy tubylczej, zarówno współczesnej, jak i starożytnej. Podczas gdy ludność rdzenna stanowi obecnie około 5% światowej populacji, ponad 80% całkowitej różnorodności biologicznej na świecie znajduje się na terytoriach rdzennych. Najbardziej zróżnicowaną florę na Ziemi można znaleźć w regionach tropikalnych, które stanowią zaledwie 6% powierzchni planety.⁹³ Kolonializm zmarginalizował rdzenną ludność, jej wiedzę i gospodarkę, jednocześnie usuwając ją z naukowej panoramy. Rośliny są agentami w swoich środowiskach, tkając sieci, które obejmują ciągły proces relacji i współpracy z innymi istotami. Jak ujął to antropolog środowiskowy Kay Lewis-Jones: "Współpraca, spójność, byt relacyjny i współzależność - sama natura roślin - może zmienić sposób, w jaki myślimy o dynamice społecznej"⁹⁴ Rośliny są rzeczywiście połączone ze światem poprzez symbiotyczne więzi; komunikują się i reagują na wiele sposobów poprzez ruch, kolor, bioelektryczność i chemiczną wymianę podziemną z grzybami (poprzez sieci grzybni), owadami, bakteriami i innymi istotami.⁹⁵ Ich systemy korzeniowe mogą wyczuwać ruch i dźwięk wody i rosnąć w jej kierunku; mogą wykrywać zapylacze i wyostrzać jasność swoich kwiatów. Jeśli zdefiniujemy inteligencję poza ludzką wyjątkowością, jako zdolność do reagowania i uczenia się ze środowiska, podejmowania decyzji w oparciu o wcześniejsze doświadczenia i budowanie sieci komunikacyjnych z innymi istotami, z pewnością rośliny wydają się być

93 Jednak przy obecnym tempie, 80 000 mil kwadratowych lasów tropikalnych jest traconych każdego roku, w: Merson, "Bio-prospecting", *Nature and Empire*, wyd. Mac Leod, s. 284.

94 Lewis-Jones, Kay E. *People and Plants*. *Environment and Society* 7 (2016), s. 2. (online: <https://www.jstor.org/stable/26204968>), (dostęp: 12.10.23).

95 Tamże.

organizmami wysoce inteligentnymi.⁹⁶ Rośliny oferują alternatywne sposoby odczuwania, odnoszenia się i współistnienia z ludźmi i istotami pozaludzkimi. W miarę jak stają się one zdolne do nawiązywania relacji horyzontalnych, mogą uczyć się od siebie nawzajem sposobów na "lepsze życie i umieranie na zniszczonej planecie".⁹⁷ Dzięki tej ścieżce rozwijam sposoby uczenia się z roślinami i od roślin postrzeganych jako świadkowie ludzkiej opresji, wytwórcy pamięci, uzdrowiciele ran, opiekunowie, gawędziarze, mędracy i budowniczości światów więcej-niż-ludzkich.

1.11. ONTOLOGIE RELACYJNE

Postrzeganie mezoamerykańskich materializmów jako ram epistemicznych-ontologicznych daje możliwość dokładniejszej analizy złożoności mezoamerykańskiej myśli w odniesieniu nie tylko do materii, ale także do terytorium i współczesnych tubylczych zmaganiań. Twierdzą, że wyrafinowane rozumienie materialnej sprawczości w Mezoameryce rozwija współczesne teorie nowych materializmów poprzez stosowanie metodologii opartych na "czuciu-myśleniu" ("feeling-thinking") z Ziemią⁹⁸, co niesie za sobą budowanie głębszej zażyłości z daną materią na poziomie ontologicznym. Propozycja ta określa materialności, które nie mogą być już dłużej czytane przez pryzmat eurocentrycznej wiedzy akademickiej, a dzięki ontologii relacyjnej mogą zostać zauważone, ożywione i rozszerzone.

W tym względzie podążam za koncepcją Arturo Escobara, który odnosi się do rdzennej epistemologii Mezoameryki i jej ciągłych zmaganiań z terytorium. Antropolog odnosi się do epistemologii Południa jako ramy krytycznej, która stara się przezwyciężyć hegemoniczny i kolonialny charakter produkcji wiedzy, aby uznać istnienie wielu sposobów poznania i zrozumienia świata. Epistemologie Południa (EP) twierdzą, że wiedza nie jest uniwersalna, ale zależna od kontekstu, a różne światopoglądy i doświadczenia zapewniają cenny

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tsing, A.L., *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Economics Books, Princeton University Press, 2015.

⁹⁸ Escobar A., *Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South.*, Routledge, 2019.

względ w zrozumienie złożonych kwestii. Escobar podążając za EP zwracają uwagę na znaczenie jej ontologicznego wymiaru. Uznając różnorodność świata za jedną z głównych zasad, EP przyjmują wymiar ontologiczny, w którym wiedza jest jednocześnie rozumiana jako świat, w tym sensie: "wiele wiedzy odnosi się do wielu światów lub ontologii."⁹⁹

Escobar określa ontologiczny kryzys nowoczesności jako kryzys jednego konkretnego świata, który przedstawia jako: "dominującą formę euro-nowoczesności (kapitalistyczną, racjonalistyczną, liberalną, świecką, patriarchalną, białą, ...)", konkludując: "stoimy w obliczu nowoczesnych problemów, dla których nie ma już nowoczesnych rozwiązań."¹⁰⁰ Escobar wzywa do zrozumienia miejsc, które są zarówno wymazanim światem, jak i różnorodnością praktyk światotwórczych, które poprzez współczesne zmagania z terytorium pojawiają się ponownie w nowej formie w opozycji do monolitycznej wizji Jednego Świata (One-World World), zapożyczając termin od Johna Law (2011). Współczesne zmagania Wicholes walczących o godność świętej góry Wixarica przeciwko kanadyjskiemu górnictwu na dużą skalę, Majowie strzegący dżungli Lacandon i opierający się ontologicznej okupacji zarówno państwa, jak i karteli, a także Purepechas w Michoacan broniący lasów i wielogatunkowych środowisk przed monokulturami sadów awokado, każda z tych grup reprezentuje świato-twórczą praktykę rezyliencji poprzez batalię o budowanie światów poza ekstraktywistycznymi reżimami śmierci współczesnego kolonialnego kapitalizmu. Procesy te mają miejsce wśród społeczności rdzennych, Afro-descendentów broniących swoich terytoriów wzdłuż Mezoameryki, walczących z interesami ponadnarodowych korporacji, które do dziś widzą w swoich ziemiach możliwości taniej eksploatacji przyrody i zasobów materialnych. Materialność tych terytoriów jest zatem polityczna i w tym sensie łączy wymiar społeczny, który wiąże społeczności tubylcze z ontologicznymi wymiarami materii.

Perspektywa ta rozpoznaje i konsoliduje specyfikę praktyk tworzenia świata w środowisku wielogatunkowym poprzez nawiązywanie pokrewieństwa z nie-ludźmi. W tym względzie pojęcie *sympoiesis* - *współbycia*, ukute przez Donnę Haraway, nabiera znaczenia w swojej zdolności do wyrażania różnorodnych trybów łączenia żywych organizmów. Ujmuje dynamiczną interakcję różnorodnych jednostek

99 Ibid.

100 Ibid.

i ich wspólną zdolność do współtworzenia i współewoluowania. Pojęcie sympoezji rozciąga się również na formy myślenia i praktyki ukierunkowane na uzdrawianie i odbudowę systemów ekologicznych.¹⁰¹

Często, pomimo ogromnego braku równowagi sił w grze, rdzenne społeczności wytrwały w ochronie tych zasobów, mimo że często skutkowało to przymusowym wysiedleniem oraz różnymi formami przemocy, w niektórych przypadkach opór rdzennej ludności doprowadził do zabicia lub porwania przywódców aktywistów. Na Globalnym Południu utrzymanie bioróżnorodności jest uzależnione od aktów oporu. Opór ten obejmuje zarówno epistemiczne, jak i materialne przedsięwzięcie rozwijające się w złożonym gobelinie wielogatunkowych światów. Przejawia się on jako wspólny stan relacyjnej egzystencji w różnorodnych materialnościach, sprzyjając warunkom fluktuacji, w których ludzkie i ponadludzkie byty mieszają się poprzez głębokie powiązania i ciągły stan transformacji wraz z widmowymi pozostałościami i bytami poprzednich cykli ekologicznych. Systemy te sprzyjają poczuciu pokrewieństwa między żywymi trupami, duchami i wszystkimi innymi "nieczłowiecznościami", odmawiając poddania się kolonialnym procesom umierania zarówno epistemologicznie, jak i fizycznie. Takie ekosystemy i ich materialność są skomplikowanymi splotami i ciągłym starciem zarówno nekro-projektów, jak i odporności tych, którzy odmawiają wymazania. Dlatego moim celem jest stworzenie ontologii relacyjnej, która połączy zarówno epistemiczne, jak i ekologiczne tło Mezoameryki, badając współzależne relacje między istotami ziemskimi, glebą, roślinami i biotechnologiami w ekosystemach oraz badając, w jaki sposób wchodzą one w interakcje i splatają się ze sobą.

Tym sposobem konceptualizacja dualizmu w kontekście mezoamerykańskim charakteryzuje się stanem płynności i metamorfozy. Dualizm nie jest tu stałym deterministycznym stanem, ale raczej dynamicznym zjawiskiem zależnym od kontekstu relacyjnego.

Niniejsze studium łączy się z innymi badaczami, którzy badają zniuansowane aspekty queerowości na mezoamerykańskim gruncie kosmologicznym. Godny uwagi wkład badaczy takich jak Naomi Rincón-Gallardo, Zairong Xiang i Fabian Romero, którzy zagłębiają się w nieokreślone otchłanie mezoamerykańskiej

101 Tsing, Anna Lowenhaupt, Nils Bubandt, Elaine Gan, and Heather Anne Swanson, eds. 2017. *Arts of Living on a Damaged Planet*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

queerowości, odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu mojego rozumienia mezoamerykańskich materializmów.

W mezoamerykańskich ramach kosmologicznych bóstwa, zarówno boskie, jak i żeńskie, nieustannie przechodzą procesy transformacyjne, przekształcając swoją materialną istotę, aby skonfigurować nowe boskie byty, czasami amalgamaty trzech lub czterech różnych bóstw. Bogowie ci, rozumiani jako byty materialne, zawierają w sobie również ucieleśnienie innych istot, zarówno zwierzęcych, jak i roślinnych. Przekonującą ilustracją tego zjawiska jest bogini Coatlicue, której istnienie uosabia skomplikowaną grę boskich bytów i ich ciągle materialne rekonfiguracje.

Moje instalacje są przestrzennymi reminiscencjami zmagających się terytoriów, dotkniętych przez kolonialną aktywność (plantacje, wydobywanie, grabież ziemi, itd.), które konfigurują pojęcia relacyjności z perspektywy ontologicznej - poczucie bycia nierozzerwalnie związanym z przestrzenią jako taką. Poprzez moje instalacje staram się tworzyć immersyjne ekosystemy, które zapewniają przestrzeń do doświadczania, a nie odległej obserwacji, jak ma to miejsce w muzeach antropologicznych. Tam artefakty prezentowane są przez pryzmat kolonialny, bez uwzględnienia ich kontekstu i powiązań z przeszłości. Aby wypełnić te luki, podchodzę do instalacji jako do podmiotów promujących zbiorową sprawczość, w których każdy element jest ze sobą powiązany i ma do odegrania istotną rolę. Ekosystemy funkcjonują jako wielogatunkowe układy, w których zazwyczaj sztywne granice między ludźmi a innymi organizmami są rozmyte i przepuszczalne. Po wejściu do instalacji obserwator staje się integralną częścią doświadczenia, ponieważ jego obecność jest wykrywana przez złożony system roślin, ceramicznych naczyń, czujników i obwodów.

1.12. DEKOLONIZUJĄC BOTANIKĘ

Kolonizacja natury, wyłaniająca się z oświeceniowego kartezjańskiego dualizmu klasycznego, usytuowała byty nie-ludzkie w pozycji biernych obiektów i rozwinęła "racjonalizujące, ekstraktywne, dysocjacyjne rozumienie, które nakładało się na funkcjonalne eksperymentalne relacje między ludźmi,

roślinami i zwierzętami". (Pratt).¹⁰² Koncepcja dekolonizacji botaniki służy rozwikłaniu relacji dominacji, które są głęboko zakorzenione w historycznych i trwających badaniach nad roślinami w nauce, kulturze i geopolityce. Kładzie również podwaliny pod tworzenie alternatywnych praktyk budowania świata z roślinami, które mogą integrować alternatywne ramy myślowe, które uznają naturę za aktywny, poznawczy i wzajemnie powiązany czynnik. Historia botaniki jest ściśle związana z kolonializmem, ponieważ zachodnie imperia w XVII-XIX wieku włączyły botanikę do swoich globalnych ambicji. Historyczny i ciągły wpływ kolonizacji rozciąga się na botaniczną wiedzę, praktyki i reprezentacje. Dekolonizacja botaniki w tym względzie stanowi krytyczny obszar badań, który rzuca wyzwanie hegemonicznym ramom, przez które natura i wiedza botaniczna były tradycyjnie rozumiane.

Historycy i badacze rzadko dostrzegają znaczenie roślin w procesie kształtowania gospodarki, kultury i polityki. W tej perspektywie rośliny są często postrzegane jako byty, które dzielą mniej podobieństw z ludźmi niż zwierzęta, a zatem są zdegradowane jako bierne i uśpione w ludzkiej drabinie ewolucji. Zarówno flora, jak i fauna są niesprawiedliwie traktowane w dyskursie akademickim w kontekście studiów dekolonialnych, chociaż były one również celem imperialnych podbojów, a nawet więcej, często były głównym powodem, dla którego ekspedycje kolonialne w ogóle miały miejsce.

Ważnym narzędziem w procesie racjonalizacji kolonialnego spojrzenia był proces klasyfikacji przyrody. Wiedza botaniczna zajęła istotne miejsce w tym administracyjnym utowarowieniu natury. "Inność" świata przyrody w nauce, sztuce i społeczeństwie jest "ideologiczną praktyką, która pozwala nam go plądrować" (Katz, Cand Kirby, 1991, s. 265). Eksploracje nowych terytoriów były prowadzone w celu odkrycia nowych gatunków, leków i żywności, a także uzyskania kontroli nad skolonizowanymi ziemiami. Konsekwencje tych wypraw dla rdzennych praktyk botanicznych i systemów wiedzy pokazują, w jaki sposób kolonizacja zakłóciła i zmarginalizowała rdzenną wiedzę botaniczną. Można to rozumieć jako proces "biurokratycznej racjonalizacji" (Murphy, R, 1994). Historia naturalna i botanika wprowadziły hegemoniczną władzę nad całą planetą: "Opracowano racjonalizujące, ekstrakcyjne, dysocjacyjne

102 Pratt, MaryLouise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 1992.



WE ONLY CAME TO DREAM, WE
ONLY CAME TO SLEEP

rozumienie, które nakładało się na funkcjonalne eksperymentalne relacje między ludźmi, roślinami i zwierzętami” (Pratt, M. L., 1992). Niektóre rośliny, takie jak na przykład drzewo kauczukowe (*Hevea brasiliensis*), bananowiec (*Musa Paradisiaca*), trzcina cukrowa (*Saccharum officinarum*), tytoń czy kawa stały się cennymi towarami, przyczyniając się do globalnej dominacji imperium.

Taksonomia została wprowadzona przez szwedzkiego botanika Carla Linnaeusa w XVIII wieku, a jego klasyfikacja roślin i zwierząt została później zaakceptowana na arenie międzynarodowej.¹⁰³ Według Mary Pratt, autorki książki, *Imperial Eyes* (1992) system klasyfikacji wymyślony przez Linneusza został stworzony z zamiarem ujednoczenia systematycznego modelu taksonów przyczynił się do powstania nowego rodzaju “eurocentrycznej świadomości planetarnej” (M. Pratt, s. 39). W swoim *Systema Naturae*¹⁰⁴ Linnaeus dokonał klasyfikacji około 10 000 gatunków organizmów, która obejmuje również klasyfikację człowieka według rasy¹⁰⁵. Taksonomia odegrała ważną rolę w klasyfikacji i budowaniu struktury biokontroli roślin, ludzi i ziemi. Badania z wykorzystaniem zmiany nazw i administracji dostarczyły szczegółowego opisu natury jako “zasobu” i własności (William, M. Adams, *Decolonizing Nature*, 24). Rozwój taksonomii doprowadził również do powstania ogrodów botanicznych i naukowych w całej Europie, które zgromadziły ogromne kolekcje roślin z całego świata. Pod koniec XVIII wieku podróże, obfitujące w zebrane próbki roślin, które następnie były przywożone do Europy, stały się wielkim biznesem. William Jackson Hooker, dyrektor Kew Gardens w połowie XIX wieku, wysyłał kolekcjonerów i botaników w świat w celu odkrywania nowych okazów roślin, na których później eksperymentował, hybrydując je i zabierając na inne kontynenty w celu rozpoczęcia uprawy na plantacjach.¹⁰⁶ Głównym celem uczynienia brytyjskiej imperialnej floty samowystarczalną

103 Adams, W. M. 1955- i Martin. Mulligan. 2003. *Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-colonial Era*. London ; Sterling, VA, Earthscan Publications, s. 25.

104 Linné, Carl von, 1707-17789 Londyn: Wydrukowano dla Lackington, Allen i Co., 1806.

105 Botanik stworzył szczegółową nomenklaturę rasową, opartą na fizycznych cechach rasy opartą o nierozdzielne związki krwi, gleby i zwyczajów, został uznany za jeden z XVIII-wiecznych korzeni rasizmu naukowego (Müller-Wille, “Linnaeus and the Four Corners of the World”, s. 4).

106 Gray R., Sheiks S., *The coloniality of planting: legacies of racism and slavery in the practice of botany*, styczeń 2021, (online: <https://www.architectural-review.com/essays/the-coloniality-of-planting>, dostęp: 4.09.23.).

był "transfer roślin". Królewskie Ogrody Botaniczne Kew¹⁰⁷ w Londynie były głównym ośrodkiem wymiany roślin i wiedzy botanicznej w imię imperialnej nauki (Drayton, 2000),¹⁰⁸ pozyskiwano tam rośliny ze skolonizowanych ziem i opracowywano schematy ich klasyfikacji. Obecnie te kolonialne historie i praktyki są kontynuowane w nowy sposób - Millennium Seed Bank¹⁰⁹ - ostatni projekt Kew Gardens promuje "ochronę bioróżnorodności" poprzez proces zbierania i przechowywania nasion zagrożonych gatunków roślin, wytwarzając jednocześnie kapitał i wzmacniając swój epistemiczny autorytet, jednocześnie "uniewinniając" swoją kolonialną przeszłość.

Botanika działała przez wieki na korzyść rozwijania struktur wydobywczych w przemyśle kapitalistycznym. Istotnym jest, aby przyznać, że znaczna większość wiedzy botanicznej na temat roślin leczniczych i rodzimych została stworzona przez Czarnych i rdzennych badaczy w czasach przedkolonialnych. W rzeczywistości wiedza o roślinach tropikalnych, błędnie przypisywana zachodnim botanikom, była praktykowana przez setki lat przed przybyciem kolonizatorów¹¹⁰ (Williams, 1990).

Jednak kolonializm znacząco wpłynął na zachodnie praktyki naukowe, od najprostszej metody taksonomii roślin, która opierała się na nazywaniu taksonów po osobie i miejscu pochodzenia, po sekwencjonowanie DNA i proces patentowania. DNA każdej rośliny o znaczeniu gospodarczym jest obecnie sekwencjonowane w celu zachowania jej genomów. Bogate kraje posiadające niezbędny sprzęt przeprowadzają ten proces z wyłączeniem współpracowników z krajów afrykańskich lub południowoamerykańskich.¹¹¹

107 W październiku 2023 r. Królewskie Ogrody Kew w Londynie wydały *The State of the World's Plants and Fungi*, publikacja rozpoczyna się raportem na temat wyginięcia, w którym szacuje się, że jedna piąta wszystkich istniejących roślin i 45 procent roślin kwitnących jest zagrożonych wyginięciem. Światowa Lista Kontrolna Roślin Naczyniowych (WCVP) została stworzona w celu skatalogowania wszystkich istniejących okazów roślin. Paradoxem jest, że w dzisiejszych czasach ogrody botaniczne, będące wszak symbolem imperialnej dominacji, stały się dzisiaj "strażnikami bioróżnorodności."

108 Drayton, R., *Nature's Government: Science, Imperial Britain, and the 'Improvement' of the World*. New Haven and London: Yale University Press, 2000.

109 <https://www.kew.org/wakehurst/whats-at-wakehurst/millennium-seed-bank>

110 Williams, David E. *Przegląd źródeł do badania klasyfikacji roślin Náhuatl*. *Advances in Economic Botany* 8 (1990): 249-70. <http://www.jstor.org/stable/43927579>.

111 Li, Fay Wei, *Decolonizing Botanical Genomics*, opublikowano: 3 grudnia 2021 r., (online: <https://par.nsf.gov/servlets/purl/10308880>, dostęp: 16.09.23.).

Współczesne praktyki taksonomiczne opierają się na braku równowagi, ponieważ nadal brakuje praktyk integracyjnych w badaniach i współpracy między lokalnymi instytucjami w tworzeniu publikacji.

Dekolonizacja botaniki reprezentuje krytyczne spojrzenie na praktyki ekstraktywistyczne, a także przejście do modeli postekstraktywistycznych, takich jak budowa wspólnego rolnictwa i narzędzi postrozwojowych. Równoległe strategie można znaleźć na polu akademickim, rewaloryzując rdzenną wiedzę i wzmacniając perspektywy, które uznają sprawczość i relacyjność roślin jako podmiotów w skomplikowanych sieciach, a także proponując budowanie wiedzy wraz z roślinami, zamiast jedynie o nich.

Okazy botaniczne, które były przedmiotem moich badań, dostarczyły pouczającego wglądu w ich strategie opierania się wszechobecnemu wpływowi kolonializmu. Uprawa wielogatunkowych sieci i przeciwstawianie się konwencjonalnym paradygmatom plantacji są widoczne w skomplikowanych roślinnych strategiach przetrwania polegających na gniciu, powolnym wzroście, tendencjach inwazyjnych, autonomicznej samoreplikacji czy uśpieniu.

Zdecydowałem się zbudować narrację wraz z trzema roślinami z Globalnego Południa, które nie są jedynie próbkami botanicznymi lub obiektami badań, ale raczej gatunkami towarzyszącymi (*companion species*)¹¹², z którymi związałem się poprzez moje badania. Rośliny, których narracje chcę przedstawić na następnych stronach, pochodzą ze skolonizowanych ziem Ameryki Środkowej i Południowej, Afryki i Azji. Ujawniają one proces kolonializmu nad naturą, który miał miejsce na tych terytoriach i trwa do dnia dzisiejszego.

112 Haraway, D., *The Companion Species Manifesto : Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Ill. : Bristol : Prickly Paradigm ; University Presses Marketing, 2003.

OPOWIEŚCI O ROŚLINACH

MONSTERA DELICIOSA

Monstera Deliciosa. To była ulubiona roślina mojej babci Josefiny. Ta roślina, z jej pełzającymi, rhizomatycznymi kłęczami¹¹³ owijającymi się wokół donicy zrobionej z pomalowanej na biało beczki po oleju przeciętej na pół, utrzymywanej przez trzy żelazne nogi, wisząca około trzydzieści centymetrów nad podłogą. *Monstera* zdążyła już przedrzeć się przez tunel, przechylając nogi podtrzymujące beczkę, zwinęła się i uniosła, by złapać trochę światła w urbanistycznym zagęszczeniu miasta Meksyk. Pełna kłęczowych macek z tymi fenestrowanymi liśćmi, które czynią ją tak charakterystyczną. Moja babcia zmarła na COVID-19 dwa tygodnie po moim przyjeździe do Polski. Zostałem uziemiony przez lockdown.

Rośliny zaczęły konsekwentnie wypełniać parapet mojego mieszkania we Wrocławiu w tych dziwnych dniach 2020 roku; znajome liście *Monstery* przywoływały historie z dalekich miejsc, które kiedyś wydawały mi się znane, ale po pewnym czasie znów stały się odległe. Z biegiem czasu te rośliny i ja staliśmy się bliskimi sojusznikami w tym procesie.

Monstera Deliciosa pochodzi z dżungli Lacandon pomiędzy południowym Meksykiem a Gwatemalą. Jest to miejsce w obrębie Mezoameryki, gdzie z biegiem czasu wiele rdzennych ludności szukało schronienia, uciekając przed kolonialnymi mocarstwami. Przez tysiące lat dżungla ta była zamieszkiwana przez różne kultury, takie jak obecni Lacandonowie, którzy nazywają siebie "Hach Winik" ("Prawdziwi Ludzie"), a ich językiem jest Hach T'ana ("Prawdziwy Język"). W Meksyku historie mają tendencję do przechodzenia od kolonializmu do kolonialności. To miejsce jest także związane z działaniami grupy EZLN (Ejercito de Liberacion Nacional). Armia Zapatystowska to rdzenny ruch zbrojny składający się z grup Tzotzil, Tzeltal, Tojolab'al i Ch'ol. Podnieśli oni broń po raz pierwszy 1 stycznia 1994 r. w celu obrony praw rdzennej ludności i przeprowadzenia rewolucji przeciw neoliberalizmowi. Wydali swoją deklarację w tym samym dniu, w którym

113 Rizome to zmodyfikowana łądyga rośliny, która wysyła korzenie ze swoich węzłów. (<https://en.wikipedia.org/wiki/Rhizome>) Znany jest również z postmodernistycznych prac filozoficznych G. Deleuze'a i F. Guattariego (*A Thousand Plateaus*, 1980).







uchwalono Północnoamerykański Układ Wolnego Handlu (NAFTA). Jest to prawdopodobnie pierwszy ruch na świecie, który sprzeciwił się globalizmowi. Neoliberalne porozumienie między Meksykiem, Stanami Zjednoczonymi i Kanadą przełożyło się w kolejnych latach na masowy ekstraktywistyczny proces korporacyjnych projektów wydobywczych i rolno-paliwowych, przejmujących ziemię i wymierzonych we wszystkich, którzy sprzeciwiali się ich interesom. Rdzenne społeczności były pierwszymi, które powiedziały "nie."

Wielu naukowców zastanawia się nad pochodzeniem słynnych otworów w liściach Monstery. Niedawno grupa botaników, Joanna Kacprzyk, Cara T. Daly i Paul F. McCabe, próbując wyjaśnić te niezwykle perforacje, doszła do wniosku, że dziury powstają w wyniku procesu zwanego *zaprogramowaną śmiercią komórki*, zapisanego w genach, a nie spowodowanego np. uszkodzeniami mechanicznymi: "liście monstery (...) perforacje złożone z martwych komórek powstałych na wczesnym etapie rozwoju (...) wyraźnie się odznaczają, co sugeruje, że wszystkie komórki docelowe otrzymują zgodnie sygnał śmierci". To nierozwiązane dotąd zagadnienie śmierci komórek zostało nazwane *Botanicznym Tańcem Śmierci*.¹¹⁴ Inne teorie głoszą, że otwory są wykonane w celu przepuszczenia przez nie promieni słonecznych, aby inne liście mogły złapać trochę słońca. Rodzaj uroczego aktu troski. Lubię myśleć, że dziury w liściach Monstery są przede wszystkim po to, by ludzie i nie-ludzie mogli przez nie patrzeć w gęstym baldachimie dżungli Lacandon.

W marcu 2001 r. EZLN i podkomendant Marcos przybyli z delegacją do Mexico City. Tysiące ludzi przyszło zobaczyć go nadjeżdżającego ulicami stolicy. Ja także przyszedłem, byłem wtedy dzieckiem. Podobnie jak przez dziury w liściach Monstery, byłem w stanie zobaczyć oczy Marcosa jedynie przez otwory jego kominiarki, jechał na koniu z charakterystyczną fajką.

Pierwszy okaz *Monstera deliciosa* sklasyfikowany przez zachodnią naukę został pobrany w 1832 roku w Meksyku przez urodzonego na Węgrzech niemieckiego botanika Wilhelma Friedricha Karwskiego von Karwin. Dziesięć lat później dwaj inni kolekcjonerzy roślin, duński botanik Frederik Michael

114 Joanna Kacprzyk 1, Cara T. Daly 1, Paul F. McCabe, Rozdział 4 - Botaniczny taniec śmierci: Zaprogramowana śmierć komórki w roślinach <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-385851-1.00004-4>.

Liebmann oraz polski botanik Józef Warszewicz, niezależnie od siebie wprowadzili *Monstera deliciosa* do Europy, przywożąc próbki z Meksyku i Gwatemali. Według Michaela Madisona (1977), większość uprawianych obecnie okazów *Monstera deliciosa* pochodzi z tych dwóch introdukcji. Zagłębiając się w historię Monstery w Europie, wiele razy słyszałem od ludzi, że odnajdują szczególną więź z tą rośliną. Zwłaszcza w Polsce często przywołuje ona wspomnienia z czasów komunizmu. Przez lata Friedrich Karwinski von Karwin wysyłał Monstery do Rosji. Karw nie był botanikiem, ale wojskowym, zupełnie niepodobnym do Marcosa, ale bardziej do tych, z którymi walczył, ukrywając się w dżungli Lacandon w pierwszych dniach stycznia 1994 roku. Karw zbił fortunę na biopiractwie, sprzedając rośliny imperium. Jednocześnie pracował w Oaxaca w Meksyku jako górnik dla niemiecko-amerykańskiej firmy. Wojsko, botanika i górnictwo mogą mieć ze sobą więcej wspólnego, niż się powszechnie sądzi.

Dziś, około dwadzieścia lat po pierwszym powstaniu EZLN, ruch ten został poważnie dotknięty przez działania karteli narkotykowych rozwijających się w Chiapas. Dżungla Lacandon została przejęta przez kartel z Jalisco Nueva Generación, wypierając rdzenne grupy Majów, które zamieszkiwały to miejsce. *Gore kapitalizm* dotarł nawet na te niegdyś bezpieczne terytoria, które były chronione przez więcej-niż-ludzkie bariery gęstej dżungli. Zorganizowana przestępczość zbudowała szlak przemytu kokainy, kontrolując ruch ludzi i żądając od mieszkańców płacenia za ochronę. We wrześniu tego roku rdzenni działacze lokalnej Consejo de Vigilancia (rady bezpieczeństwa) (Chambor I; Pepe Chambor Yuc; Oscar Kimbor Chambor Chanajkin; i Chankin Kimbor Chambor II) zostali zmuszeni do opuszczenia swojej społeczności po tym, jak przez lata donosili władzom, aby zabezpieczyć swoje życie. Kiedy ludzie są wysiedlani z terytorium, terytorium jest im również odbierane¹¹⁵ - taka jest skala procesu ekstrakcji w ramach ontologicznej okupacji. Rośliny są być może, ostatnim świadkiem wielowiekowej walki rdzennych mieszkańców dżungli Lacandon.

115 Escobar, A., online: (online: https://www.researchgate.net/publication/228009251_Displacement_Development_and_Modernity_in_the_Colombian_Pacific., dostęp: 20.11.2023).

WYDOBYCIE ZIELONEGO ZŁOTA, OPÓR PUREPECHA, NARCO CORP. (AWOKADO)

“Urapiti naná kutsí énkari t’intskajka chúrekua,
uiripitíecha enkaksí májku úkuarhintka jurhítikua jimpo
uiripitíecha enkaksí ampakiti tsakapu jukarikuarika
enkaksí ópchakurhajka ka pápk’anaskuarhini auandarhu
enkaksí k’amarhaka tembuchani, uénakua éнка naná kutsí
anhantka”.

“Okrągłe ciała łączą się w biały dzień,
świecące pierścienie pereł, które otaczają ich i zaciemniają kosmos;
podczas wypełniania błony dziewiczej, pierwotnego zaćmienia,
Nagle, twarzą w twarz, patrzą na siebie, na skraju udręki”.

-Wiersz P’urhépecha

W MICHOACÁN LAS STAJE SIĘ PLANTACJĄ

Każde drzewo awokado w Michoacán to duch wielogatunkowych lasów, które zostały podpalone przez producentów awokado, dążących do rozszerzenia upraw aktywów ich przemysłu owocowego. Całe ekosystemy, których konsolidacja zajęła tysiące lat, mogą zniknąć w przeciągu kilku dni w płomieniach celowego pożaru. Po ugaszeniu ognia spalone drzewa będą osłabione, co będzie sprzyjało obecności szkodników, takich jak korniki (*Dendroctonus frontalis*), które rozprzestrzeniają się przez przerzedzone drewno. Zgodnie z meksykańskim ustawodawstwem, zaatakowane drzewa muszą zostać poddane obróbce poprzez wycinkę i fumigację, w celu oczyszczenia terenu.¹¹⁶ Drewno zostanie później sprzedane. Wielkie jodły

116 Olivares-Martinez, Luis D., Gomez Tangle, Alberto, Pérez-Salicrup, Diego R., *Regional Drivers behind the Bruning of Remanent Forest in Michoacán Avocado Belt, Central México*, 2023.

i sosny, które wcześniej zatrzymywały hektolitry wody, teraz rozpoczną wrażliwy proces pustynnienia gleby.¹¹⁷ Ten scenariusz antropogenicznej dewastacji pozostawia plantatorom awokado czystą ziemię i zasoby pieniężne na założenie nowej plantacji. W miejsce lasu, tysiące jednakowych drzewek awokado Hass (*Persea americana*) zostanie posadzonych w prostych rzędach, jedno obok drugiego na stromym terenie Meseta P'urhépecha. Za mniej niż pięć lat drzewa będą gotowe do wydania owoców, karmiąc się śmiercią wielogatunkowych szczątków, które niegdyś tworzyły las tego nawiedzonego krajobrazu. Wkrótce owoce zostaną zebrane przez miejscową siłę roboczą i wysłane kilometry dalej do obcych krajów. Proces ten, przypominający badania Anny Tsing nad wzrostem grzybów Matsutake i ich ekologicznymi uwikłaniami, podkreśla zależność sadów awokado od następstw celowego zakłócania środowiska.¹¹⁸

Awokado (*Persea americana*), znane jako *ahuacatl* w języku nahuatl, było ważną częścią diety, a także mitologii w starożytnej Mezoameryce. W Kodeksie Mendoza można znaleźć glyf reprezentujący miejsce obfitości awokado - Ahuacatlan - przedstawiający drzewo z zębem w pniu (*ahuacahuitl*) i *calli* - oznaczające miejsce (Teliz, 2000).¹¹⁹

W górskich krajobrazach Michoacán, gdzie sady awokado rozciągają się na wzgórzach, rozwija się złożona opowieść, która przeplata uprawę awokado Hass z podpaleniami. Narracja ta, będąca echem dyskusji Tsing na temat plantacji¹²⁰, odsłania ekologiczne i społeczne zawiłości przemysłu, który ukoronował Michoacán jako światową stolicę "zielonego złota"¹²¹.

117 Gómez-Tangle, Dr. Alberto, *Hydrological Impact of Green Gold (avocado culture) in Central México; rain-fall partition and water use comparison with native forests*, 2018.

118 Tsing, Anna Lowenhaupt. 2017. *The Mushroom at the End of the World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

119 Galindo-Tovar, M. E., Arzate-Fernández, A. M., Ogata-Aguilar, N., & Landero-Torres, I. (2007). THE AVOCADO (*PERSEA AMERICANA*, LAURACEAE) CROP IN MESOAMERICA: 10,000 YEARS OF HISTORY on JSTOR. Harvard Papers in Botany, 325. <https://doi.org/41761865>.

120 Tsing, Anna Lowenhaupt. 2017. *The Mushroom*, op.cit.

121 Lyman, M. (2019). *The narconomics of avocados in Mexican Drug Violence: Hybrid Warfare, Predatory Capitalism and the Logic of Cruelty* (pp. 139–156). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-20148-7_9.



Electroconductive sculpture 2022



Detal rzeźby, *Plantifictions*, Contemporary Museum Wrocław, 2023, fot. Małgorzata Kujda.

Boom na awokado, zapoczątkowany w latach 70. ubiegłego wieku, odzwierciedla koncepcję Tsing dotyczącą potworów jako gatunków zagrażających ekosystemom i blokujących naturalne procesy odradzania się. W Michoacán te potworne istoty przyjmują formę zawłaszczania ziemi, wojen narkotykowych i szkodników pochłaniających pozostałości starożytnych lasów. Podpalenia, podobne do upiornych transformacji opisanych przez Tsing, obracają w popiół całe ekosystemy, pozostawiając osłabione drzewa podatne na inwazje. Korniki (*Dendroctonus frontalis*) pojawiają się, gdy las jest już zniszczony przez pożar - są zmiataczami przyszłości, w której przetrwać mogą tylko najbardziej odporne organizmy. Szkodnik jest zagrożeniem dla żywotności gatunków i powoduje potworne rozmnażanie, ale dzieje się tak tylko z powodu ekobójczej działalności człowieka. Symbiotyczne połączenia w środowisku są ekstremalnie kruche, a szybko zmieniający się krajobraz

antropocenu może oznaczać zarówno gwałtowną reprodukcję, jak i zagładę. Koszt drapieżnej ekspansji rolniczej jest widoczny w procesie rozległego wylesiania, które jest praktykowane w celu założenia monokultur awokado.¹²² Plantacja, podobna do pojęcia "strefy niezręcznego zaangażowania"¹²³ Tsing, wyłania się jako kontestowana przestrzeń, uwikłana w ekologiczną dewastację, rdzenny opór i dynamikę globalnego rynku. Wielogatunkowe odrodzenie w Michoacán staje się walką nie tylko z zakłóceniami ekologicznymi, ale także z potężnymi podmiotami: wielkimi korporacjami, skorumpowanymi instytucjami i kartelami narkotykowymi. Rdzenni aktywiści P'urhépecha, broniąc swoich terytoriów, zmagają się z ekobójstwem, które wiąże się z przemocą i śmiercią w obliczu rozwijającego się kryzysu ekologicznego. Wśród nich Alfredo Cisneros Madrigal, rdzenny przywódca i obrońca lasów P'urhépecha, zapłacił ostateczną cenę w lutym 2023 r., dołączając do około 60 udokumentowanych przypadków zamordowanych lub porwanych aktywistów w ciągu ostatnich dwóch dekad.¹²⁴ Istnieją również inne zagrożenia dla lokalnej społeczności tego regionu. Rdzenne dziedzictwo uprawy tradycyjnych roślin leczniczych jest zagrożone przez niedobory wody pochłanianej przez sady awokado. Rdzenne kobiety uzdrowicielki P'urhépecha (*curanderas*) znane z używania ziół leczniczych są zmuszone do kupowania baniaków wody w celu utrzymania swoich ogródków *ekuarho* - prehiszpańskiego systemu rolnictwa rolno-leśnego, w którym różne rośliny i zboża są uprawiane razem z warzywami. Próbując oprzeć się niedoborowi wody, sadzą nasiona sosny, a tym samym chcą zainicjować ponowne zalesianie regionu. W tym kontekście sady awokado można postrzegać jako krajobraz wyzysku ekonomicznego i teren nekropolityczny, na którym życie jest poświęcane w imię rozwoju przemysłu rolnego.

W Michoacán nie tylko ludzie, lasy i rośliny lecznicze są w niebezpieczeństwie; między meksykańskimi stanami Michoacán i Estado de México rozciąga się słynny Rezerwat Biosfery Motyli Królewskich, gdzie każdej zimy te kolorowe

122 Reporty wskazują, że pomiędzy 2001 i 2010, stan Michoacán stracił około 120,000 hektarów lasu, z których znaczna ilość została przeznaczona na uprawę awokado, in: OEC - Mexico (MEX) Exports, Imports, and Trade Partners. (n.d.), (online: <https://oec.world/en/profile/country/mex>, accessed:23.10.23).

123 (2006). Review: [Untitled]. 29(2), 291-296. (online: <https://www.jstor.org/stable/24497582>, accessed: 23.10.23).

124 (online: <https://www.leftvoice.org/alfredo-cisneros-is-fifth-mexican-environmentalist-assassinated-in-2023/>, accessed: 1.10.23).

owady migrują na tarło. Kruchość tego ekosystemu jest jednak zagrożona z powodu globalnego ocieplenia i malejącej populacji motyli. W 2020 r. Homero Gómez González, obrońca populacji motyla monarchy, został znaleziony martwy obok sanktuarium. W filmie opublikowanym na youtube dzień przed jego zniknięciem możemy zobaczyć około sześćdziesięcioletniego mężczyznę zanurzonego w roju motyli, energicznie wyjaśniającego cud sezonu migracyjnego tych owadów.

Termin "zielone złoto" oddaje siłę ekonomiczną i ponure koszty środowiskowe. Wymusza ono swoją cenę na rdzennych terytoriach, bioróżnorodności i życiu tych, którzy niezłomnie bronią swojej ziemi. W sadach awokado gramatyka wydobywania geologicznego obejmuje rasową kategoryzację ciał, rośliny i samą ziemię. Plantacja awokado, połączenie zysku i zguby, odzwierciedla złożoność wymierania przedstawioną przez Kathryn Yussof. Wyzysk wykracza poza samą roślinę awokado, przenikając do samych żył jej relacyjności - sieci grzybów eliminowanych przez pestycydy lub dzieci wdychających toksyny w zatrutym powietrzu. Plantacja - kopalnia - w ujęciu Yussof, dehumanizuje zarówno ludzkie, jak i ponadludzkie byty, czyniąc je bezwładną materią w kategoriach własności i wyzysku. Wysiłki mające na celu przeciwdziałanie krytyce poprzez uruchamianie kampanii greenwashingowych, takich jak ta zainicjowana przez *Avocado Institute of México*, są równoległe do badań Tsing nad projektami ochrony przyrody jako próbami kontrolowania narracji i tworzenia fasady zrównoważonego rozwoju.¹²⁵ Ta pseudonaukowa instytucja, założona w 2021 r., odwołuje się do pojęcia sztuki życia na zniszczonej planecie, próbując pogodzić szkody ekologiczne z pozorami zrównoważonego rolnictwa¹²⁶. Odzwierciedla również ideę badaczki dotyczącą zakłóceń środowiskowych, w których szkody ekologiczne są ukrywane pod pozorem postępu. "Zielone złoto", choć symbolizuje dobrobyt gospodarczy, jest również splecione z kolonialną geologią ekstraktywizmu, utrwalając śmiertelny proces

125 Tsing, A. L., Bubandt N., Gan E., Heather Anne Swanson, eds. *Arts of Living on a Damaged Planet*, 2017 Minneapolis, MN: University of Minnesota Press

126 Tamże.

prolifracji, który zagraża innym gatunkom i całym ekosystemom¹²⁷. Krajobraz ten ucieleśnia historię ekologicznych zakłóceń i kwestionowanych terenów, misternie splecionych z lokalnym oporem i globalnymi siłami rynkowymi.¹²⁸

PLANTACJA BANANÓW: ZAGROŻENIE PODWÓJNYM WYGINIĘCIEM

Bananowiec, inaczej *Musa paradisiaca*, to roślina o szczególnej morfologii. Podróżowała przez Globalne Południe: od Azji i Afryki po Amerykę Łacińską i Karaiby - kolonialną trajektorią, która utorowała drogę niewolnictwu i zagroziła życiu całych ekosystemów. Banan jest największą kwitnącą rośliną zielną na świecie; jego łodyga jest ukryta pod ziemią, a cała roślina składa się z pofałdowanych liści, rozwijających się z niezwykłą prędkością. Solidna, nadziemna część, która wydaje się być pniem organizmu przypominającego drzewo, to pseudostem, z którego wyrastają koncentrycznie uformowane liście. W jej centrum rozwija się natomiast łodyga kwiatostanowa. Ten monumentalny kształt sprawił, że *Musa Paradisiaca* stała się przedmiotem świętości dla starożytnych Mezoamerykanów.

Hermafrodytyczna łodyga kwiatowa rośnie niczym odwrócony sznur kręgosłupa (szypułka), którego wierzchołek skrywa kilka grup sterylnych "męskich" kwiatów otoczonych błyszczącymi fioletowymi przylistkami, a następnie "żeńskie" skupiska kwiatów na tej samej łodydze, z których wyłaniają się charakterystyczne owoce bez potrzeby zapylania. Jego prawdziwa łodyga rośnie pod ziemią jako kłącze, system korzeniowy łączący tkanki roślinne ze sobą. Te organy ułatwiają replikację poprzez proces znany jako klonowanie. Kłącza, z perspektywy ontologicznej, okazują się wyjątkowo generatywnymi organami w biologii, podobnie jak w filozofii i sztuce, jednak w przypadku bananów stały się one biologicznym ogniwem, które związało ludzi i rośliny w nieodłącznej relacji współzależności i współewolucji.

127 Lyman, M. (2019). *Narekonomia awokado. W Meksykańska przemoc narkotykowa: Hybrid Warfare, Predatory Capitalism and the Logic of Cruelty* (s. 139-156). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-20148-7_9.

128 McSweeney, K. (2014). *Polityka awokado: Zmowa, demokracja i wojna o ziemię w Meksyku*. Geoforum, 56, 166-176. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2014.07.009>



Cybershamanic garden, 2023, fot. Pablo Ramírez González.

Nie zawsze jednak tak było. Kiedy pierwsi ludzie w Azji Południowo-Wschodniej około 10 000 lat temu zaczęli zajmować się rośliną *Musa*, nadal produkowała ona owoce z dużymi nasionami, które utrudniały ich spożycie. W długim procesie selekcji i klonowania opracowano techniki uprawy owoców z mniejszymi nasionami, aż te stały się sterylne - banany nie mogły się już same rozmnażać. W rezultacie, obecnie proces produkcji genetycznie identycznych klonów jest kształtowany przez wspomagane przez człowieka metody reprodukcji wykorzystujące kłącza i inne tkanki. Owoce są teraz niemal identyczne.

W wyniku wypraw kolonialnych banany zaczęto uprawiać na plantacjach, które później zamieniono w duże monokultury uprawiane przez niewolników i rdzennych mieszkańców Mezoameryki. Taki rodzaj kultury ma jednak poważne konsekwencje dla ekosystemów, nie tylko poprzez wycinanie lasów w celu przygotowania ziemi pod plantację, ale także z powodu braku różnorodności genetycznej, co naraża przyszłość banana na ryzyko wyginięcia. Najbardziej znany rodzaj banana - jasnożółty Cavendish - jest bardzo łatwo dostępny, jednak ogromna światowa monokultura genetycznie identycznych roślin sprawia, że Cavendish jest bardzo podatny na wszelkie choroby. Fuzaryjne więdnienie bananów, znane również jako choroba panamska, jest szkodnikiem grzybiczym, który obecnie rozprzestrzenił się wśród odmiany Cavendish, materializując niebezpieczeństwo jej wyginięcia. Ale jednocześnie jest to *duch* nawiedzający krajozaby współczesnej Mezoameryki poprzez swoją "replikację". Proces nieskończonego klonowania, który stał się jego główną reprodukcją przez tysiące lat. Banany będąc czwartą co do wielkości rośliną uprawną na świecie¹²⁹ funkcjonują głęboko zakorzenione w kolonialnych wyobrażeniach jako symbol egzotyki Globalnego Południa. Pejoratywny termin "republika bananowa", po tym jak został ukuty w latach 90. w celu opisanie słabych gospodarek krajów rozwijających się, stał się

129 Według Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO), ich produkcja obejmuje około 477 000 hektarów na całym świecie, a roczna produkcja wynosi około 2,5 miliona ton. Pochodzące z południowo-wschodniej Azji banany są najczęściej sprzedawanymi owocami, uprawianymi w regionach subtropikalnych, w krajach takich jak Honduras, Gwatemala, Kostaryka, Panama, Kolumbia, Ekwador i Filipiny, by wymienić tylko kilka z nich. Administracja kolonialna i tania produkcja bananów zagwarantowały ich popularność i globalną dominację. (Organizacja Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO). "FAOSTAT Crop Production Database.", (online: <https://www.fao.org/economic/est/est-commodities/oilcrops/bananas/bananafacts/en/>, dostęp: 13.11.23).

później symbolem niestabilnych politycznie, zubożałych i skorumpowanych terytoriów, których gospodarka opiera się na eksporcie tylko jednego produktu. "Chiquita" to rzeczywista nazwa The United Fruit Company, amerykańskiej firmy ponadnarodowej, która rozciąga się wzdłuż Karaibów, Ameryki Środkowej i Południowej. Korporacja jest historycznie znana z wyzysku pracowników, wywierania wpływu na rządy krajów, w których prowadzi działalność, oraz bycia światowym monopolistą w globalnym handlu bananami (Moberg, 361). W międzyczasie szkodliwe skutki działalności firmy spowodowały rozległe szkody w Ameryce Łacińskiej i Środkowej aż do chwili obecnej. W Gwatemali i Hondurasie banan z etykietą Chiquita jest symbolem śmierci na wielu poziomach: przeplata się z wyzyskiem siły roboczej i niesprawiedliwością społeczną, zakłóceniem ekosystemów, zawłaszczaniem ziemi przez ludzi i podporządkowaniem Globalnego Południa. Na początku XX wieku wielonarodowe amerykańskie firmy przekształciły banany w towar o globalnym zasięgu, budując dyktatury, które zabezpieczały ich interesy, prowadząc przy okazji do ludobójstwa rdzennej i Czarnej ludności. "Masacre de las Bananeras" miała miejsce w Ciénaga w Kolumbii, 6 grudnia 1928 roku, kiedy to pracownicy United Fruit Company zostali zabici przez wojsko w odpowiedzi na ich przedłużający się protest. Gabriel Garcia Marquez kilka lat później opisał te wydarzenia w swojej słynnej książce *Sto lat samotności*.

Honduras i Gwatemala to dwa kraje Mezoameryki, w których relacje z rośliną bananowca miały głębokie reperkusje gospodarcze i polityczne, a także spowodowały zniszczenia ekologiczne. Przemysł bananowy na północnym wybrzeżu Hondurasu był zależny od United i Standard Fruit Companies przez większość XX wieku i nadal pozostaje pod ich kontrolą. Jest to miejsce, do którego ludność Garifuna, rdzenni potomkowie społeczności Caribe i Arawak, przybyła pod koniec XVIII wieku z powodu przymusowego wysiedlenia z wyspy San Vicente przez Imperium Brytyjskie. Społeczność osiedliła się na obszarach przybrzeżnych Hondurasu, jednak wraz z pojawieniem się firm bananowych w Ameryce Środkowej na początku XX wieku, społeczność musiała stanąć przed wyzwaniem. Ingerencja ta przyniosła znaczące zmiany w sposobie życia Garifuna, wpływając na ich tradycyjne praktyki i dynamikę społeczną. Wprowadzenie komercyjnego rolnictwa i plantacji bananów zmieniło krajobraz gospodarczy i miało trwały wpływ na społeczność Garifuna. Obecnie żyją oni w ciągłej walce sprzeciwiając się zawłaszczaniu

ziemi spowodowanemu turystyką, przemysłem rolnym i rozwijającym się przemysłem palm afrykańskich i bananów.¹³⁰ Historia Garifuna to historia dyskryminacji ukształtowanej przez regionalne hierarchie rasowe. Ludzie Garifuna są nie tylko wykorzystywani jako tania siła robocza, ale dodatkowo stale odmawia się im prawa do uznania swojej rdzenności i ziemi. Od czasu konsolidacji wielkich monopolu Chiquita, konieczność rozbudowy plantacji przełożyła się na praktyki zawłaszczania ziemi. Kiedy zajmowane są duże obszary lasów i dżungli, naturalne ekosystemy o dużej różnorodności, aby mieć więcej ziemi pod plantacje, powoduje to nie tylko problem wylesiania, ale także ignoruje tysiącletnie powiązania, które bananowiec ustanowił z grzybami, owadami, zwierzętami i innymi roślinami, na których opiera się jego siła i ewolucja.

Plantacja bananów stanowi doskonały przykład tego, co Kathryn Yussof nazywa "geografiami wydobywania", które ułatwiły ekspansję administracyjnego modelu natury, w którym historie o bytach *niehumanicznych* - *inhuman* (w tę kategorię wpadają: Czarna i rdzenna ludność, rośliny, zwierzęta i minerały) są przekształcane w przedmioty eksploatacji, materiały nadające się do grabieży, przekładające się na kapitał. Rezultatem jest wyginięcie dużej liczby gatunków, gospodarki zbudowane na słabej sile roboczej i nierówności, w których ludzie płacą pełną cenę za uprawę roślin.

¹³⁰ Jung, Laura. *African palm and Afro-indigenous resistance: Race and dispossession of Garifuna lands on Honduras' northern coast*, 2011, p. 57.



Cybershamanic Garden exhibition preparation, Orońsko 2023,
fot. Ewa Szatybełko.

II. METODOLOGIA

Prace, zrealizowane przez mnie w ciągu ostatnich trzech lat, obejmują różnorodne interdyscyplinarne praktyki badawcze, zagłębiające się w rdzenne, dekolonialne i antykolonialne zagadnienia w celu zrozumienia sposobów, w jakie materializm mezoamerykański może być związany ze współczesnym kontekstem sztuki. Prace te składają się z serii instalacji i interwencji, w których rzeźby, ceramika elektroprzewodząca, rośliny, grzyby, aparatura biotechnologiczna i wirtualne algorytmy tworzą generatywne środowiska audiowizualne modyfikowane przez sprzężenie zwrotne biodanych. Instalacje te implikują wykorzystanie biotechnologii, które są modyfikowane poprzez przekształcenie ich w audiowizualne generatory w celu zbudowania otwartego systemu komunikacji wielogatunkowej.

Kompozycja ram metodologicznych, w których współczesne materialności mogą mieszać się ze starożytnymi, omija współczesne epistemiczne bariery czasowo-przestrzenne. Poniżej przedstawiam metody zastosowane do wyrażenia takich refleksji. Opracowałem trzy koncepcje (dwie z nich wywodzące się z filozofii Nahuatl), które badają wzajemne powiązania, sprawczość i zmienność materii i są używane naprzemiennie w moich pracach: *yolia*, *cyberszamanizm* i *in xochitl, in cuicatl*.

BIODANE

Podczas moich badań artystycznych zagłębiłem się w eksperymentalną eksplorację biodanych jako sposobu na interakcję z ekosystemami moich instalacji. Badałem możliwości programowania Arduino i w wyniku tych eksperymentów opracowałem biosonifikację jako metodę interdyscyplinarnych badań artystycznych. Sonifikacja, czyli prezentowanie informacji, w tym przypadku danych biologicznych z roślin w formie dźwięku, może być metodą uświadamiania, w jaki sposób rośliny mogą się komunikować i reagować, a także w jaki sposób ich emocje mogą być materializowane przez dźwięk lub obraz.

Moje instalacje składają się z roślin umieszczonych wewnątrz elektroprzewodzących rzeźb ceramicznych, które łączą się za pomocą elektrod, obwodów bioelektrycznych i jednostek komputerowych z generatywnym systemem audiowizualnym. Kiedy ciało rośliny wyczuwa na przykład ruch, temperaturę lub bliskość osoby, dźwięk i wideo zmieniają się w zależności od wzorców biodanych. Ceramiczne rzeźby są również wrażliwe na dotyk lub kontakt z biosygnalami (ze względu na elektroprzewodzące szkliwo). Kiedy widz lub "użytkownik" instalacji dotyka jej powierzchni, dźwięk lub obraz jest wynikiem impulsów biologicznych rośliny, człowieka i innych zapośredniczonych przez naczynie. Różne wzory dźwięku i obrazu mogą powstawać, gdy dana osoba przesuwając palcami po rzeźbie. Te eksperymenty zaowocowały wieloma aranżacjami, łączącymi większą ilość roślin i pozwalającymi sygnałom przemieszczać się z rośliny na roślinę, z rośliny na dźwięk, czy z rośliny na obraz. Rozwój technologii wykorzystywanych do tego eksperymentu artystycznego był systematycznie rozwijany od podstawowego obwodu jednoczęściowego po duże instalacje z wieloma punktami odbioru.

GENEROWANE DŹWIĘKI

Dźwięki stworzone dla instalacji były wynikiem ewoluującego procesu badawczego, który obejmował eksperymentowanie z syntezą granularną, FM i subtraktywną. Ponieważ jednocześnie budowałem zarówno syntezatory analogowe, jak i cyfrowe, moim celem było osiągnięcie jak największej

Po prawej: widok wystawy, *Plantifictions*, Contemporary Museum Wrocław, 2023, photo by Małgorzata Kujda.



liczby parametrów, które mogłyby być kontrolowane przez przychodzące z roślin biosygnały. Aby osiągnąć ten cel, pracowałem równolegle z Arduino IDE, MaxMSP i Ableton Live, aby modulować dźwięk. Zbudowałem cztery syntezatory analogowe przy użyciu płytek Arduino i własnych obwodów w oparciu o literaturę na temat syntezyatorów DIY. Dwa z nich to syntezatory FM, a pozostałe dwa to syntezatory granularne. Zbudowałem też analogowe obwody, ponieważ chciałem móc eksperymentować w plenerze, sonifikując sygnały roślin lub grzybów w lesie bez konieczności zabierania ze sobą komputera. Pozwoliło mi to również osiągnąć pewną złożoność modulacji, częstotliwości i tekstury. Po raz pierwszy przetestowałem ten zestaw na Sympozjum Sztuki w Morawie w 2022 roku, gdzie sonifikowałem grzyba pod monumentalnym powalonym drzewem. Aby działać bezprzewodowo, zbudowałem dwa syntezatory - jeden FM i jeden granularny - z wejściem MIDI, które mogły odtwarzać sygnały wysyłane przez *Meripilus giganteus*.

WIZUALIZACJE GENERATYWNE

Generatywne wizualizacje pojawiły się po pierwszych eksperymentach z sonifikacją. Moim pomysłem było zróżnicowanie wyjściowych biodanych i eksperymentowanie z percepcyjnymi właściwościami tych sygnałów. Stworzyłem początkowy prototyp na platformie *Processing*, aby skoordynować go z Arduino, ale wkrótce zdałem sobie sprawę, że będę potrzebował znacznie bardziej złożonych parametrów, aby osiągnąć efekt wizualny, który mógłby wykraczać poza wzór graficzny lub pozwolić mi na większy zakres modulacji i dzielenia sygnałów oraz wykorzystanie grafiki 3D. To doprowadziło mnie do eksperymentowania z innymi platformami generatywnymi, z których ostatecznie zdecydowałem się na pracę z programem *TouchDesigner*, ponieważ modułowa matryca programu pozwala na złożony poziom projektowania i jest w stanie odbierać dane z mojej płytki arduino z biodanymi.

Pierwsza wizualizacja składała się z promienistego obrazu, który rósł i zmieniał skalę oraz zmieniał kolory w zależności od podanych danych, została zaprezentowana na Malta Festival w Poznaniu w 2022 roku. Rośliny pokazane dynamicznie w okręgu zmieniły tę pracę wideo, niemniej jednak

Po prawej: widok wystawy, *Plantifictions*, Contemporary Museum Wrocław, 2023, fot. Małgorzata Kujda.





Volcanic Technologies of Smoke series, 2021

kontynuowałem badania, aby osiągnąć lepsze wyniki, które mogłyby naśladować niektóre wzory występujące w naturze, takie jak grzybnia lub struktura liści. Uznałem te badania za dość wnikliwe i po pewnym czasie zacząłem tworzyć czarno-białe płynne generatywne prace wideo, które będą ewoluować w kolejnych instalacjach.

ZIEMSKIE MATERIE

W ciągu ostatnich trzech lat eksperymentowałem ze starożytnymi technikami ceramicznymi, dążąc do nawiązania dialogu z mezoamerykańskimi materiałami i badając sposób, w jaki mogą się one przejawiać w kontekście współczesnych badań artystycznych. Eksplorowałem różne odmiany ceramicznych technik modelowania, od budowania zwojów, prasowania, wypalania i odlewania, poprzez eksperymentalne szkliwienie i wypalanie, aż po łączenie obwodów elektroprzewodzących bezpośrednio z pracami ceramicznymi. Wszystkie te



Volcanic Technologies of Smoke series, 2021

procesy były jednocześnie splecione ze spekulatywną fabułą, która angażuje postać Tlaloca i reprezentuje narrację więcej-niż-ludzką, budującą świat.

Wypalana ceramika, jako materiał, jest prawie niezniszczalna, dlatego artefakty takie jak skorupy garnków, figurki lub naczynia są powszechne w zapisie archeologicznym Mezoameryki. Cechy obiektów ceramicznych są wykorzystywane do określenia pochodzenia konkretnego elementu, a ponieważ glina zawiera materiały organiczne, można ją datować za pomocą analizy radiowęglowej¹³¹. Ta specyficzna cecha sprawia, że glina jest w stanie "podróżować w czasie i przestrzeni" i "zawierać je" w swojej materii.

Proces ten dał mi wyraźny wgląd w rozumienie ceramiki i rzeźby jako procesu relacyjnego. Gлина jest materią sprawczą, która działa, przekształca się, splata i

¹³¹ Wright, Mark Alan (2013) *The Cultural Tapestry of Mesoamerica*, Journal of Book of MS Vol. 22 : No. 2 , Article 2, (online: 2167-7565, dostęp: 12.08.23).



Widok wystawy *Plantifictions*, Contemporary Museum Wrocław, 2023, fot. Małgorzata Kujda.

mutuje w procesie twórczym. Peruwiańska antropolog Marisol de La Cadena, która ściśle współpracowała z rdzenną ludnością Runakuna w andyjskim regionie Peru, w swojej książce *Earthbeings* (2017) buduje oś badań wokół wiedzy Runakuna. *Earthbeings* tłumaczy się ze słowa keczua - *tirakuna*, złożonego ze słowa *tira*, oznaczającego ziemię i przyrostka liczby mnogiej - *kuna*. Opisuje ona istoty ziemskie jako byty, które zamiast zamieszkiwać świat, "są" górami, lagunami, rzekami, roślinami i innymi śladami w krajobrazie i budują relacje wzajemności i opieki ze społecznością Runakuna. W podobny sposób te ziemskie relacje są artykułowane w sposób performatywny poprzez mezoamerykańskie materializmy, gdy odnoszą się do procesów rzeźbiarskich, poprzez spekulatywne fikcje, roślinno-ceramiczne asamblaże lub budując instalacje z użyciem ziemi jako tworzywa do rysunku. (o czym opowiem w dalszej części moich rozważań).

Nahualli - Shapeshifters

Inną ważną cechą pracy, która wyłoniła się z moich badań, jest aspekt osobowości.¹³² Starożytna ceramika mezoamerykańska reprezentuje rozległą artystyczną, konceptualną i techniczną spuściznę kulturową. Pojęcie osobowości odnosząca się zarówno do ludzi, jak i nie-ludzi jest wspólną cechą wielu z nich. W ramach mojego badania przeanalizowałem duży zbiór obrazów naczyń ceramicznych¹³³, udokumentowanych w kolekcji zdjęć "archeologicznych" Narodowego Muzeum Antropologii i Historii (MX) w kolekcjach Mexica, Teotihuacan, Pre classic, Toltecs, Epiclassic, Maya, Cultures of the West (MX) i Ceramic Archives,¹³⁴ ten wizualny research zainspirował i w dużej mierze wpłynął na moje prace. Charakterystyczne atrybuty osobowości w wielu ceramicznych (głównie z okresu klasycznego Majów i Mexica) obiektach hieroglificznych, ikonograficznych i rzeźbiarskich

132 Jackson, Sarah E. "FACING OBJECTS: AN INVESTIGATION OF NON-HUMAN PERSONHOOD IN CLASSIC MAYA CONTEXTS." *Ancient Mesoamerica* 30, no. 1 (2019): 31–44. doi:10.1017/S0956536118000019.

133 Ibid.

134 National Museum of Anthropology/Archeology, (online: https://mna.inah.gob.mx/colecciones_arqueologia.php, accessed: 11.10.23).

są dowodami wskazującymi na obecność cech ludzkich. Cechy te pojawiają się również w moich rzeźbach. Sugeruję, że obecność twarzy wskazuje na potencjał jednostki (lub obiektu) do działania w sposób podobny do osoby. Wiele moich rzeźb, obiektów, a nawet instalacji jako całości odzwierciedla cechy osobowości, które kosmowizja mezoamerykańska zawiera w postaci *nahual* (od słowa nahuatl¹³⁵ - *nāhualli*) - zmiennokształtnej istoty posiadającej moc morfowania między ludźmi, roślinami, przedmiotami i innymi bytami więcej-niż-ludzkimi.¹³⁶ Rzeźby, głęboko związane z ziemią, są w tym sensie wyrazem tego, co więcej-niż-ludzkie, ze względu na ich zmienność. Starłem się nakreślić moją praktykę opisaną powyżej nie tylko poprzez pokazanie części mojego procesu, ale także poprzez zanurzenie się w samej materialności Mezoameryki. Mnogość odniesień, od roślinnych i witalnych po ziemskie, w wielu moich pracach przekształca się w różne narracje i opowieści. Bardziej szczegółowy obraz tego, w jaki sposób mezoamerykańskie materializmy umożliwiły rozwój praktyki artystycznej i rozwijanie narracji, zostanie zbadany w kolejnych rozdziałach.

2.1. YOLIA: PŁYNNNA MATERIA

Yolia to pojęcie w mojej metodologii, które wyjaśnia *pokrewieństwo* i uwikłania między tym, co ludzkie, a tym, co więcej niż ludzkie. Jest ona rozumiana jako cyrkulacja poprzez sprawczość, materialność i wzajemne powiązania. Materializuje się w elektryczności, danych biologicznych, generatywnym wideo i dźwięku. W starożytnej myśli mezoamerykańskiej *yolia* krążyła jako substancja witalna w światach zarówno ludzi, jak i nie-ludzi¹³⁷. To złożone pojęcie, przez Europejczyków rozumiane przede wszystkim jako desygnat "duszy", w rzeczywistości miało wiele znaczeń w języku nahuatl. Zgodnie

135 Nahuatl to oficjalny język Imperium Azteków i wspólny język Doliny Meksyku przed hiszpańską *konkwistą*. Obecnie jest nadal używany przez prawie dwa miliony rdzennych mieszkańców Meksyku.

136 Austin, Alfredo López, Russ Davidson i Guilhem Olivier. *The Myth of Quetzalcoatl: Religion, Rulership, and History in the Nahua World*. University Press of Colorado, 2015. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt17t75q8>, s. 606.

137 López A., *Human Body and Ideology Concepts of the Ancient Nahuas*, 1988, s. 232.

z wyjaśnieniem Austina, *yolia* była również posiadana przez zwierzęta, rośliny, góry i inne istoty niebędące ludźmi.¹³⁸ W rzeczywistości była obecna we wszystkich żywych istotach. *Yolia* wskazuje ścieżkę myślenia o materii, tworząc istotną platformę dla zrozumienia jej jako płynnego pojęcia, które łączy wieloelementową przestrzeń relacyjną. *Yolia* to słowo pochodzące z języka nahuatl, będące połączeniem *yollotl* - "serce" i *yol* oznaczającego "życie" lub *olli* - "poruszającą się energię".¹³⁹ Sposób na stawanie się ruchem.

Można to przetłumaczyć jako "to, co sprawia, że żyjemy"¹⁴⁰. W moich pracach koncepcja ta pomaga zrozumieć mutujące cechy żywej esencji zawartej w elementach moich instalacji. W moich instalacjach impulsy generowane przez pokrewne rośliny są odbierane przez elektrodę przymocowaną do jednego z jej liści, tworząc przegubowy ruch atomowy, który krąży po przewodach, aż dotrze do innej rośliny lub płytki Arduino. Jeśli dotrze do jednej z płytek, napięcia przychodzące z rośliny zostaną przekształcone w kod binarny (szeregowy) przez płytkę Arduino. Kod ten jest następnie przetwarzany przez algorytm i tłumaczony na częstotliwości (MIDI), które ostatecznie są syntetyzowane w dźwięk i rozprzestrzeniają się po pomieszczeniu, wyzwalając nowe, wzajemnie powiązane zdarzenia z innymi roślinami. *Yolia*, jako siła witalna w swoich wielokrotnych transformacjach, pozwala zrozumieć wzajemne powiązania materii oraz poszczególnych elementy splątania w instalacjach. *Yolia* stanowi materię stale aktywną, a nie pasywną i bezwładną, paralelnie do perspektywy przedmiotów, roślin i innych istot pozaludzkich obecnych w moich instalacjach.

Skupiam się na wszechobecności i płynnych wartościach tej koncepcji, które łączą wszystkie elementy w moich pracach, z których każdy jest żywy, aktywny i w ruchu. Generatywny dźwięk i obraz budują nową jakość w komunikacji z nie-ludzkimi bytami. Podobnie jak *yolia*, dźwięk może być postrzegany jako okrągła siła, która łączy rośliny, ludzi, to, co więcej-niż-ludzkie

138 Tamże.

139 W starożytnym azteckim poglądzie ontologicznym istoty były stworzone z trzech głównych bytów animistycznych, innych niż ciało fizyczne: *teyolia*, *tonalli* i *ihiyotl*. Elementy te były nierozdzielnie związane z wewnętrzną siłą życiową, stanowiąc eteryczną część duszy lub serca.

140 Tamże, s. 222.

z innymi materialnościami w moich pracach. Wdrożenie koncepcji yolia do metodologii pozwala mi połączyć zarówno zachodnie, jak i rdzenne ramy, a także organiczne i nieorganiczne części mojej pracy.

Służąc jako pośrednicy, materialności te odgrywają kluczową rolę w wyjaśnianiu zawiłych powiązań, które scalają ze sobą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość w moich instalacjach. Czerpiąc inspirację z mądrości przodków rdzennych społeczności, a także ich głębokiego zaangażowania w pełne uważności interakcje z roślinami i bytami ponadludzkimi, moje prace rozpoczynają dogłębną eksplorację kosmologii mezoamerykańskich.

2.2. CYBERSZAMANIZM - ALTERNATYWNE NOWOCZESNOŚCI

Przyszłość nie może istnieć, jeśli wcześniej o niej nie marzyliśmy.

- Rodrigo Bastidas Pérez¹⁴¹

Technologia, podobnie jak nauka, logika czy matematyka, istnieje w świadomości zbiorowej jako uniwersalna kategoria wiedzy, konstytuująca wizualne imaginariusz przyszłości poprzez filmy i literaturę z gatunku science-fiction. Powszechnie postrzegana jako rezultat odkryć naukowych, jest zwykle opisywana przez myśl zachodnią jako element rozwoju historycznego na drodze do ekspansji i postępu, zakładając jednocześnie rozszerzenie ludzkich kompetencji, implementację nowego procesu, a także wizję progresu społecznego i idące za tym ulepszenie życia danej społeczności. Proces ten jest jednak relatywny, ze względu na fakt, że progres może mieć różne oblicza w zależności od kontekstów, w których występuje. Kiedy europejska myśl modernistyczna zaczęła wyłaniać się w XIX wieku, pojęcie technologii stało się dominujące dla tego kręgu kulturowego, ustanawiając tym samym hegemoniczną myśl technologiczną. W ujęciu tym, produkcji nauki odmawia się dyskursom innym niż zachodnie, a globalny porządek geopolityczny, wspierany jest przez istnienie dychotomii takich jak, rozwinięty - nierozwinięty lub ucywilizowany - nieucywilizowany.

141 Jiménez Santofimio, Camilo, *There Cannot be a Future if We Have Not Previously Dreamed It*, Goethe Institute, (online: <https://www.goethe.de/ins/us/en/kul/wir/tra/22356310.html>, dostęp: 16.11.23).

W mojej twórczości interesuje mnie jednak przede wszystkim humanistyczny i usytuowany aspekt technologii, który można odnaleźć w myśli tubylczej. Rdzenne rozumienie technologii odbiega od tego co w kulturze europejskiej określane jest tą kategorią. Jak twierdzi Mishack T. Gumbo, technologia w ujęciu tubylczym oparta jest o lokalność, specyficzny kontekst, równowagę i nie-antropocentryczną perspektywę, a także posiada moralny charakter i element odpowiedzialności, zarówno tej naukowej, jak i społecznej. W technologii tworzonej przez rdzenne społeczności, istotny jest również kontekst, w którym się ta znajduje¹⁴². Podczas gdy tradycyjne systemy wiedzy są oparte na uniwersalności, rdzenne systemy wiedzy odpowiadają często na specyficzne potrzeby danej społeczności.

Jak twierdzi Yuk Hui zachodnia filozofia przeszła od mechanizmu do organizmu wraz z pojawieniem się cybernetyki. Tym samym stawia kres opozycji organizm - mechanizm, wyzwalaając tym samym myślenie o technologii. Koncepcja sprzężenia zwrotnego (*feedback theory* Norbert Wiener) i autoreferencja czyli mówiąc terminologią Hui, rekursywność są obecne w obiegu cybernetycznym. Pozostając mechanicznymi, cybernetyczne maszyny są w stanie przyswoić sobie zachowanie organizmu. Obwód elektryczny w moich instalacjach skomponowany jest z organicznych i nie-organicznych elementów. Ta moc materii oraz jej splątanie wytwarza poczucie bliskości wszystkich ciał nierozzerwalnie wplecionych w gęstą sieć wzajemnych relacji. W splątanym świecie wibrującej materii, skrzywdzenie jednej części sieci może oznaczać skrzywdzenie całości systemu lub nawet siebie samego.

Kosmotechnika będąc antynomią technologicznej uniwersalności¹⁴³ sytuuje technikę w lokalnym kontekście i pozwala na bardziej usytuowane spojrzenie, w którym każda technika jest zależna od i ograniczana przez daną kosmologię. Według Hui:

“Technologia nie jest antropologicznie uniwersalna; jest umożliwiana i ograniczana przez konkretne kosmologie, które wykraczają poza zwykłą funkcjonalność lub użyteczność. Dlatego nie ma jednej technologii, ale raczej wiele kosmotechnik.”

142 Mishack T. Gumbo, P. John Williams, *Indigenous Technology Knowledge Systems*, 2023, s. 85.

143 Hui, Yuk. “Cosmotechnics as Cosmopolitics - Journal #86 November 2017 - e-flux”. e-flux.

Pytanie o technologię jako o coś lokalnego raczej niż uniwersalnego i znajdującego się na peryferiach głównej narracji, aniżeli w jej centrum, może być odpowiedzią na wiele współczesnych kryzysów. Zarówno wiedza, jak i fikcja tworzona na Globalnym Południu zawiera wizje przyszłości, które uwzględniają lokalne problemy i konteksty.

Odnosząc się do utopijnych lub dystopijnych przyszłości, myśl technologiczna zabiera nas w nowe, często symboliczne miejsca, gdzie technologia stanowi główny motyw. W przeciwieństwie do hegemonicznych technologicznych wizji futurystycznych, koncepcje takie jak rdzenny futurizm czy afrofuturizm są metodologiami spekulatywnego przejmowania tych wyobrażeń, na przykład poprzez znajdowanie kreatywnych rozwiązań technologicznych, które odpowiadają na współczesne problemy i kryzysy oraz pozwalają marzyć o możliwych światach. W tych wyobrażeniach często dekonstruowana jest wizja technologii służącej jedynie systemowi kapitalistycznemu. W moim badaniu skupiłem się na pytaniu jak sztuka może przyczyniać się do wyobrażeń o technologicznym rozwoju, jak może wpływać na i zmieniać wyobrażenie o technologii? Niekoniecznie musi to być związane z całkowitym odrzuceniem współczesnej techniki, ale raczej z poszukiwaniem możliwości różnorodnych i alternatywnych technologicznych przyszłości. W niektórych utworach z gatunku science-fiction stworzonych na Globalnym Południu, prezentowane są różne sposoby na przetrwanie w świecie po katastrofie ekologicznej, t.j. na przykład w południowoafrykańskim filmie *Pumzi*, gdzie reżyserka Wanuri Kahiu przedstawia wizję świata po trzeciej wojnie światowej, w którym niedobór wody sprawił, że płynne zanieczyszczenia są filtrowane i przetwarzane spowrotem na wodę pitną przez samowystarczalną społeczność¹⁴⁴. Wiedza usytuowana (*situated knowledge*)¹⁴⁵, pomaga przeciwdziałać narzucaniu nieadekwatnych hegemonicznych technologii na dane społeczności. Podczas gdy Arturo Escobar proponuje ideę *pluriversum* jako odtrutki na zachodnie epistemologie. Wielość światów i systemów wiedzy a technologia będąc częścią budowania tych światów.

144 *Pumzi*, reż. Wanuri Kahiu, 2009.

145 "wiedze usytuowane", ang. *situated knowledges* - pojęcie Donny Haraway zwracające uwagę na konteksty i sposoby tworzenia i artykułowania wiedzy.

Termin *ciberchamanismo* (cyberszamanizm) pojawia się w antologii latynoamerykańskiej fantastyki naukowej Rodrigo Bastidasa Pereza zatytułowanej *The Third World After The Sun (El tercer mundo después del sol)*. W książce tej autor mówiąc o gatunku jako o potężnym medium do spekulowania na temat przyszłości tego kontynentu, opisał cyberszamanizm jako praktykę, która łączy starożytną wiedzę przodków ze współczesną nauką i technologią. W mojej pracy, pożyczam ten termin i rozszerzam go, stosując go w kontekście mojej praktyki artystycznej i mezoamerykańskich materializmów. Pojęcie cyberszamanizmu czy wirtualnego szamanizmu pojawia się w literaturze naukowej również w kontekście przestrzeni wirtualnej i przeniesienia przestrzeni *sacrum* do sieci internetowej.

Cyberszamanizm jako strategia dekolonialna, przeciwstawiana się tradycyjnemu podejściu do technologii, jest metodą opowiadania historii, która łączy naukę i mit w celu ożywienia pękniętej relacji ontologicznej między tymi dwoma obszarami epistemicznymi. Metoda ta obejmuje tworzenie asamblaży, które łączą ludzi z elementami technologii i organicznej biomasy, a także odpowiada na pytanie, w jaki sposób generować różnorodne rozumienie technologii, abstrahując od pojedynczej wizji i dążąc do *technoróżnorodności*?¹⁴⁶ Technologia, która odnosi się do alternatywnych epistemologii, może skłaniać do różnych odpowiedzi i generować nowe paradygmaty. Cyberszamanizm pomaga także zastanowić się, w jaki sposób można definiować pojęcie technologii poza europejską historią i filozofią.

Cyber, odnoszący się do przestrzeni wirtualnej internetu jest użyty przeze mnie jako przyrostek, który opisuje współczesną technologię. Przestrzeń wirtualna jako "przestrzeń bez przestrzeni" według Castellsa, przekracza przestrzeń fizyczną i pozwala wkroczyć do innego świata. Szamanizm pełni podobną funkcję, natomiast odnosi się do działań w przestrzeni *sacrum* konstytuowanej przez ludzki umysł (M. Eliade). W moim ujęciu cyberszamanizm stał się niejako przeciwieństwem cyberprzestrzeni rozumianej przez Williama Gibsona i ujętej w książce *Neuromancer* z 1984 roku jako - "konsensualnej halucynacji doświadczanej codziennie przez miliardy użytkowników..." Zależy mi na połączeniu technologii z elementami analogowymi w celu

146 Hui, Yuk, A Conversation on Art and Cosmotechnics, Part 1 - Journa #124 (e-flux), February 2022.

stworzenia przestrzeni nie przesyconej digitalnością i technologią, a raczej przez nią natchnioną. W moich działaniach artystycznych, sytuuję wiedzę technologiczną w kontekście starożytnej Mezoameryki, gdzie ta przejawia się we wszystkich aspektach życia, również w przyrodzie, gdzie np. uprawa roślin była osobnym rodzajem technologii.

Rozwiązania użyte przeze mnie w moich instalacjach, takie jak np. użycie elektrokonduktywnej ceramiki zainspirowane przez Mezoamerykańskie mitologie, wykorzystanie wizualnych nawiązań do ikonografii mezoamerykańskiej, łączenie elementów z różnych porządków czasowych, czy także nowych technologii z rozwiązaniami analogowymi dowodzą jej współczesnego i aktualnego charakteru.

Koncepcja cyberszamanizmu jako powtarzającego się motywu w opowieściach science fiction z Globalnego Południa pojawia się jako praktyka zakorzeniona w rdzennej epistemologii, która porusza się między technologią a naturą jako nieodróżnionymi światami w celu uzdrowienia lub przywrócenia równowagi między tym, co ludzkie, a tym, co nie-ludzkie. Opowiadanie historii było pierwotnym i krytycznym narzędziem budowania wiedzy przez rdzenne kultury (Linda Tuhiwai Smith). Cyberszamanizm nie tylko więc odnosi się do starożytnych rdzennych historii, ale także buduje nowe narracje. Dla Bastidasa potrzeba pisania science fiction na Globalnym Południu jest epistemicznym odzyskaniem wyobrażenia przyszłości, a także dyskursu technologicznego tworzonego poza Europą.

W ten sposób przyszłość definiowana jest przez wizję wielogatunkowej ontologicznej emancypacji, do której dąży cyberszamanizm. Oznacza to budowanie technologii umożliwiających *stawanie się* z innymi istotami, a także łączenie elementów szamanizmu, rdzennych systemów wiedzy oraz technologii cyfrowych. W instalacjach *Cybershamanic Garden* i *Plantifiction* użycie technologii posłużyło do stworzenia środowiska immersyjnego, w którym biotechnologia pomaga łączyć relacje ludzkie ze zbiorem bytów nie-ludzkich, ewokując jednocześnie przestrzeń, w której obiegu, tak jak w organicznej maszynie wszystkie elementy ze sobą współgrają i są jednakowo responsywne.



My name is Dessicated Hide, 2022



Tlaloque, Cybershamanicgarden, 2023, fot. Pablo Ramírez González.

MATATL (splątanie)

*Matatl*¹⁴⁷ w języku nahuatl oznacza sieć. Termin ten pozwala mi opisać asamblaż lub sposób, w jaki łączę ze sobą różne materialności, np. roślinne w moich instalacjach. *Matatl* koncentruje się na ontologicznych relacjach między człowiekiem a bytami więcej niż ludzkimi poprzez moje metodologiczne ramy *yolii*, *nahualizmu* i *cyberszamanizmu*. To sploty lub konfiguracje relacyjne w moich pracach instalacyjnych; są one podstawową strukturą, która łączy podmioty obecne w każdym splątaniu poprzez sieć dźwięku, obrazu i elektryczności. Agenci, podczas gdy niektórzy z nich mogą być mniej widoczni niż inni, w rzeczywistości konfigurują strukturę przestrzeni, która sama w sobie jest bytem zapewniającym ramy opieki i wzajemności dla wszystkich istot.

147 Some Indigenous Lexics in the Spanish of Guatemala, Siglo XVIII, Nuria Polo Cano, Núm. 4 Pág. 185-202, 2005.



Wizualizacja generowana w czasie rzeczywistym.

ATEZCATL

Atezcatl, w języku nahuatl *zwierciadło wody*¹⁴⁸ (generatywne wideo), jest uzupełnieniem *Mixtli* (chmury dźwięku), ale jego generatywna materialność dotyczy płynnych obrazów, umieszczonych na ekranach, które reagują na impulsy biologiczne przepływające przez *Matatl* (splątanie). Te reaktywne prace przetwarzania wideo wykorzystują biodane pochodzące z roślin i *Tlaloque* do rekonfiguracji algorytmu, który przekształca wideo w czasie rzeczywistym w oparciu o różne aspekty wyczuwane przez rośliny.

148 Martínez Roberto y Mikulska Katarzyna, *La vida en el espejo: los mundos míticos y sus reflejos entre los nahuas del siglo XVI y otros pueblos de tradición mesoamericana*, en *Dimensión Antropológica*, Año 23, vol. 68, septiembre-diciembre, 2016, s. 7-52, (online: <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=13803>, dostęp: 18.08.23).



Przetwornik przymocowany do metalowej blachy przez którą rezonuje dźwięk, *Zabilar*, Forma Otwarta Oleśnica, 2023.

MIXTLI

*Mixtli*¹⁴⁹ (chmury dźwiękowe) to generatywne materialności dźwięku, które powstają w wyniku relacji z tym, co więcej-niż-ludzkie w moich instalacjach. Powstają z połączenia syntezy ziarnistej, która wykorzystuje teksturalne masy mikro dźwięków i impulsów bioelektrycznych, które modulują je za pomocą płytek Arduino. Chmury dźwięku splatają się z roślinami i *Tlaloque* (rzeźbami elektroprzewodzącymi) jako czujnikami. *Mixtli* (chmury dźwięku) nieustannie zmieniają się w zależności od temperatury, wilgotności, ruchu i zmian elektrycznych, nigdy się nie powtarzają i są wynikiem relacji, które konfigurują *Matatl* (splątanie).

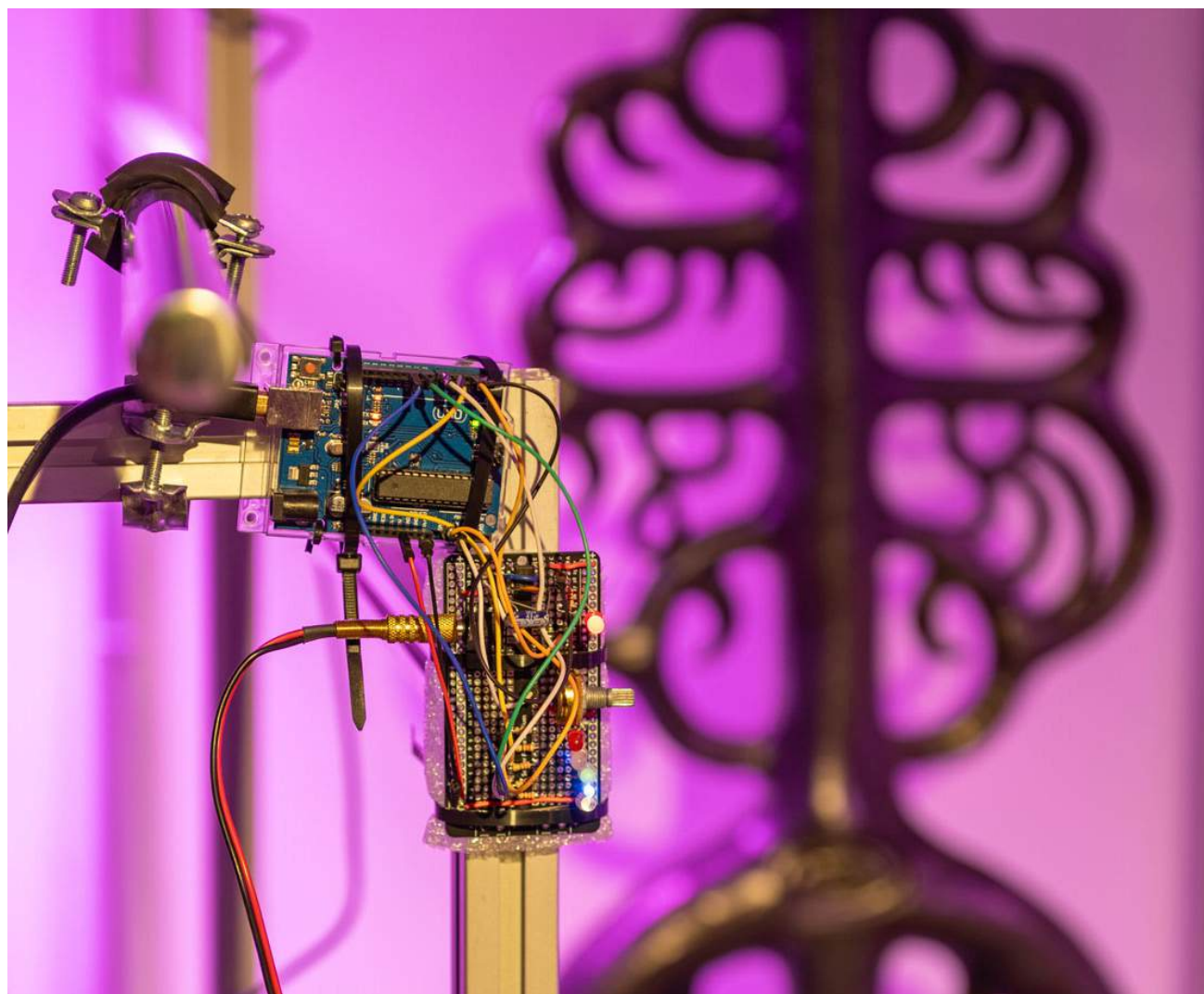
149 Báez-Jorge, F. Los oficios de las diosas, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988, "Planos simbólicos del Templo Mayor (comentarios a las hipótesis de Eduardo Matos Moctezuma)."



Tlaloque, rzeźby ceramiczne, 2022 r.

TLALOQUE

Tlaloque to rzeźby elektroprowadzące, które są istotnym elementem moich badań artystycznych. Te ceramiczne rzeźby mają zdolność przewodzenia prądu i mogą stać się elektrycznymi nadajnikami biosygnatów roślinnych. Kiedy roślina jest umieszczona wewnątrz **Tlaloque**, zarówno roślina, jak i rzeźba przesyłają prąd elektryczny do płytki Arduino. Ten prąd elektryczny jest następnie przekształcany w **Mixtli**, który odnosi się do generatywnych prac dźwiękowych, i **Atezcatl**, który odnosi się do generatywnych prac wideo.



Widok wystawy, Plantifictions, Contemporary Museum Wrocław, 2023, fot. Małgorzata Kujda.



III. ODKRYWANIE KOLONIALNEGO DZIEDZICTWA: BADANIE HISTORYCZNEGO WPŁYWU ROŚLIN Z GLOBALNEGO POŁUDNIA

*Nie może istnieć dyskurs dekolonizacji, bez dekolonizującej praktyki*¹⁵⁰.

-Sylvia Riviera Cusiquanqui

Prezentowany poniżej zbiór prac podzielony jest na dwie części. Pierwsza z nich związana jest z eksploracjami na temat plantacji, duchów przeszłości, komunikacji wielogatunkowej i botaniki dekolonialnej. W drugiej części skonsolidowałem te zagadnienia w propozycji materializmów mezoamerykańskich, dając tym samym miejsce serii projektów związanych z kolonialnymi trajektoriami czterech roślin endemicznych dla terytoriów Globalnego Południa i silnie związanych z jego kolonialną historią: Awokado (*Persea Americana*), Bananowca (*Musa x paradisiaca*), Monstery (*Monstera deliciosa*) i Aloesu (*Aloe vera*).

¹⁵⁰Cusicanqui, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: On Decolonising Practices and Discourses*. Ediciones Tinta Limón, 2010.



3.1. LAS PRZEKRÓJ

Projekt site-specific zrealizowany we współpracy z Aleksandrą Kubacką w lasach osady Rogalinko. Rzeźba skupia się na materialności czasu i przestrzeni. Tworząc archeologię praktyk wylesiania na północy Polski, zbierając drewno z lokalnych tartaków i ponownie umieszczając je w pierwotnym miejscu, z którego zostało zabrane. Projekt stanowi dialog między obecnym statusem lasu a drewnem jako żywym materiałem związanym z konkretną lokalizacją. Rezultatem tego procesu była rzeźba składająca się z trzymetrowego sześcianu z około dwudziestu trzech różnych rodzajów drewna.

W swoim tekście *A Threat to Holocene Resurgence is a Threat to Livability*¹⁵¹ Tsing opisuje sposoby, w jakie plantacje uniemożliwiają odrodzenie, niszcząc znaczące relacje, od których zależą gatunki, aby przetrwać. Według niej jest to: "praca wielu organizmów, negocjowanie różnic, tworzenie zespołów wielogatunkowej żywotności pośród zakłóceń". Wskazuje również, że ekosystemowi plantacji brakuje dwóch bardzo ważnych elementów: współczucia i miłości do ziemi. Bez współpracy wielu organizmów i relacji budowanych między wieloma gatunkami, krajobraz staje się monokulturową pustynią, a plantacje - inkubatorami chorób i szkodników, gdzie niewolnictwo jest wykorzystywane do zapewnienia niezbędnej siły roboczej. Plantacjocen jest zatem epoką, która wyznacza panoramę społeczno-ekologicznych konsekwencji modelu rolnictwa plantacyjnego, który przenika globalną gospodarkę.

¹⁵¹ Tsing, A.L., *A Threat to Holocene Resurgence is a Threat to Livability*, 2017, (online: <https://underworlds-blog.files.wordpress.com/2016/08/anna-tsing.pdf>, dostęp: 15.09.23).



3.2 MYCELIUM NETWORKS OF STICKY TRANSMISSION

Projekt jest kontynuacją moich obecnych badań nad inteligencją roślin poprzez wykorzystanie technik głębokiego słuchania i biosonifikacji. Narzędzia te pozwalają mi przyjąć radykalną empatię wobec innych gatunków, a także stworzyć sieć dźwiękowej symbiozy, w której rośliny, grzyby, ludzie i technologia mogą współdziałać w niehierarchiczny sposób, tworząc nowe rodzaje wiedzy. John Cage rozpoczyna swoją książkę *A Mycological Foray* stwierdzeniem: "Doszedłem do wniosku, że wiele można się nauczyć o muzyce poświęcając się grzybom", ale czy możemy lepiej zrozumieć grzyby poprzez dźwięk?

Skupiłem się na relacji, która pojawiła się między niedawno powalonym bukiem w lesie Morawa a grzybami *Meripilus giganteus*, jako policentrum współpracy międzygatunkowej. Projekt dotyczy roli grzybów jako twórców wspólnych sieci mikoryzowych między roślinami. Interesuje mnie szeroki zakres połączeń, które są uruchamiane, gdy drzewo umiera lub upada w lesie, oraz sposób, w jaki grzyby odgrywają istotną rolę w dystrybucji informacji do bliskiego otoczenia. Na potrzeby tego projektu w kontekście Sympozjum Sztuki opracowałem bezprzewodową wersję mojego urządzenia do biosonifikacji, które umożliwiło mi stworzenie zespołu dźwiękowego wewnątrz lasu, śledząc biosygnaly grzybów i przekształcając je w dźwięk.



Widok wystawy, Malta Festival Poznań 2022, Domie Gallery, fot. Pablo Ramírez González.

3.3. CHINAMPA LAB

Festiwal Malta, Galeria Domie, 2021. Instalacja 48 m2, 8 kanałów audio

(*Monstera deliciosa*), drzewo kauczukowe (*Hevea brasiliensis*), tępa trzcina (*Dieffenbachia*), Palma Areka (*Dipsis lutescens*), paproć Arum (*Zamioculcas zamifolia*), ceramika elektroprzewodząca, płytki Arduino, ekran, przewody audio i elektryczne, gałęzie, głośniki, interfejs audio i komputery.

Chinampa Lab to kincentryczna dekolonialna fikcja roślinna, której celem jest przywołanie ludzkich i nieludzkich duchów rdzennych terytoriów w walce z wywłaszczeniem we współczesnej Mezoameryce. Instalacja składa się z pięciu roślin, elektroprzewodzących naczyń ceramicznych, obwodów bioelektrycznych, elektrod i struktury tensegrity wykonanej z gałęzi. Wszystkie elementy są połączone sygnałami bioelektrycznymi przepływającymi przez miedziane przewody, elektrody, glinę, systemy korzeniowe roślin, liście i płytki Arduino przekształcające biodane z roślin, tworząc generatywne środowisko audio-wizualne. *Chinampa Lab* bada potencjał interakcji i komunikacji między roślinami, przedmiotami oraz ludźmi. Zagłębiając się w możliwości dialogu poza językiem, poprzez praktykę radykalnej empatii z innymi gatunkami i głębokiego słuchania, próbuje zbadać granice dialogu międzygatunkowego i radykalnej empatii.

Wprowadzenie monokultury jako głównej formy rolnictwa od XVII wieku, w przeciwieństwie do bardziej złożonych i kosztownych rodzajów uprawy roli, skapitalizowało zasoby naturalne i rozpoczęło ich międzynarodową dystrybucję w bardzo krótkim czasie. *Chinampa* odnosi się do starożytnej wielogatunkowej technologii agro-hydrologicznej opracowanej przez



Widok wystawy, *Chinampa Lab*, DOMIE Remont, Poznań 2022, fot. Pablo Ramírez González.

Meksykanów (Azteków) w oparciu o pływające uprawy zbudowane na powierzchni płytkich mokradeł jeziornych, na przykład jeziora Xochimilco w mieście Meksyk. Te struktury rolnicze zapewniały mieszkańcom wiele korzyści jako zrównoważona praktyka, której wartość jest nie tylko produktywna, ale także ekonomiczna, środowiskowa, kulturowa, społeczna i ontologiczna. Konstrukcje te zostały wykonane z zasianych gałęzi wierzby zwanych *ahuejotes* (*Salix bonplandiana*), splecionych wokół działki.

Chinampy były plątaniną gatunków roślin jadalnych i niejadalnych, gdzie wzajemne relacje funkcjonowały w ramach zbiorowego organizmu, łącząc korzenie roślin ze zbiornikami wodnymi, które przytwierdzały chinampy do dna jeziora, zapewniając ekosystem nadający się do życia, w którym *milpas*, sploty owoców, warzyw, ziół i kwiatów rosły przez cały rok. Ich zawiłość jest ucieleśniona w instalacji przez skrypty, obwody i kable, które po ustawieniu same budują obfitość automatycznie generowanych dźwięków i obrazów.



Widok wystawy, *Chinampa Lab*, DOMIE Remont, Poznań 2022, fot. Pablo Ramírez González.

Te relacje w *Chinampa Lab* są skonfigurowane w skali mikro, którą Arturo Escobar definiuje jako ontologie relacyjne, w których "każda żywa istota istnieje, ponieważ wszystkie inne istnieją". *Chinampa Lab*, jako przestrzeń symbiotyczna, bada możliwości interakcji i komunikacji za pomocą bioelektrycznej siatki, która łączy ludzi i byty więcej-niż-ludzkie, przechodząc do relacyjnej ontologii komunikacji międzygatunkowej i częściowej regeneracji.

W instalacji, wewnątrz ceramicznych naczyń, znajduje się pięć różnych roślin endemicznych z Globalnego Południa, związane z historią plantacji, takie jak monstera (*Monstera deliciosa*), drzewo kauczukowe (*Hevea brasiliensis*), trzcina pospolita (*Diffenbachia*), Palma Areka (*Dipsis lutescens*) lub Arum Fern (*Zamioculcas zamifolia*).

Chinampa Lab przywołuje rdzenną kosmologię Majów i jej technologie tworzenia sieci między gatunkami; projekt proponuje dekolonialne podejście do współczesnych teorii sieci. Obraca się wokół starożytnej



Widok wystawy, *Chinampa Lab*, DOMIE Remont, Poznań 2022, fot. Pablo Ramírez González.

zasady kultury Majów, która mówi: “Jestem innym tobą” (“In lak ech”). Ta myśl pomaga poszerzyć ideę liniowej komunikacji między różnymi gatunkami i daje możliwość lepszego zrozumienia wspólnego tworzenia wiedzy wiedzy jako zbiorowego skrzyżowania wielu czynników.



Widok wystawy, *Chinampa Lab*, DOMIE Remont, Poznań 2022, fot. Pablo Ramírez González.



Zabilar, widok wystaw, Forma Otwarta Oleśnica, 2023, fot. Katerina Kouzmicheva

3.4. Zabilar: Gardening Light, Harvesting Sound

Zabilar: Gardening Light, Harvesting Sound to spekulatywne, cyrkulacyjne splątanie z organiczną i nieorganiczną materialnością, oparte na wiedzy rdzennych etnobotaników i ich praktykach głębokiego wsłuchiwania się w rośliny. Instalacja bada rolę zabili (z hiszpańskiego *sábila*) jako rośliny mocy,¹⁵² ten wszechobecny sukulent znany jest ze swoich mistycznych i leczniczych właściwości. Projekt koncentruje się na potencjale rośliny do tworzenia "innych możliwych przyszłości" poprzez wykorzystanie dźwięku i obrazów generatywnych.

Aloes to roślina, która od czasów starożytnych budowała więzi z Czarnymi i rdzennymi mieszkańcami Globalnego Południa. Uznali oni tę roślinę nie tylko ze względu na jej właściwości lecznicze, ale także stali się sojusznikami w procesie oporu. W tym sensie stworzyli rodzaj *pokrewieństwa* opartego na wzajemnych relacjach opieki. W *santerii* i *curanderii* (praktyka lecznicza) aloes jest rośliną postrzeganą jako strażnik lub obrońca. Ludzie w wielu częściach Mezoameryki i Karaibów często umieszczają tę roślinę w pobliżu wejścia do swoich domów w celu ochrony. *Pokrewieństwo* przodków sięga ponad 7000 lat wstecz do starożytnego Egiptu, gdzie ta lecznicza roślina była używana w ceremoniach śmierci. W instalacji aloes przywołuje proces leczenia symbolicznej "rany kolonialnej", odnosząc się nie tylko do ludzi, ale także do zwierząt i innych roślin. *Zabilar* kładzie szczególny nacisk na *stawanie się* z rośliną, od jej płynności i podmiotowości po historyczną migrację i rozprzestrzenianie się na skolonizowanych terytoriach Globalnego Południa.

152 <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6934303/>, data dostępu: 19.10.23).



Zabilar, widok wystawy, Forma Otwarta Oleśnica, 2023, fot. Katerina Kouzmicheva

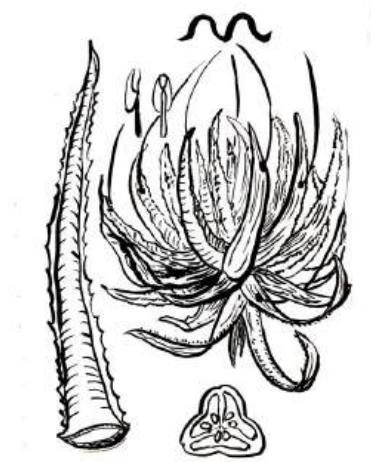
Zabilar proponuje instalację jako sieć energii bioelektrycznej, która jest pozyskiwana z uprawy aloesu poprzez komórki biopaliwa wykonane z gliny i przekształcana w dźwięk generatywny za pomocą techniki sonifikacji poprzez rzeźby - obiekty: grafitowe gliniane donice i metalową płytę rezonującą. Aloes jest w stanie generować niski poziom energii bioelektrycznej jako produkt uboczny procesu fotosyntezy; dlatego może stworzyć zrównoważone środowisko generatywne, wytwarzając wystarczającą ilość energii elektrycznej, aby włączyć urządzenia o niskim zużyciu energii. Właściwości przewodzące aloesu pozwoliły mi wygenerować biodane i przełożyć je na kompozycję dźwiękową. Rośliny były uprawiane w pomieszczeniach galerii Forma Otwarta Oleśnica przez dwa tygodnie lipca 2023 roku.



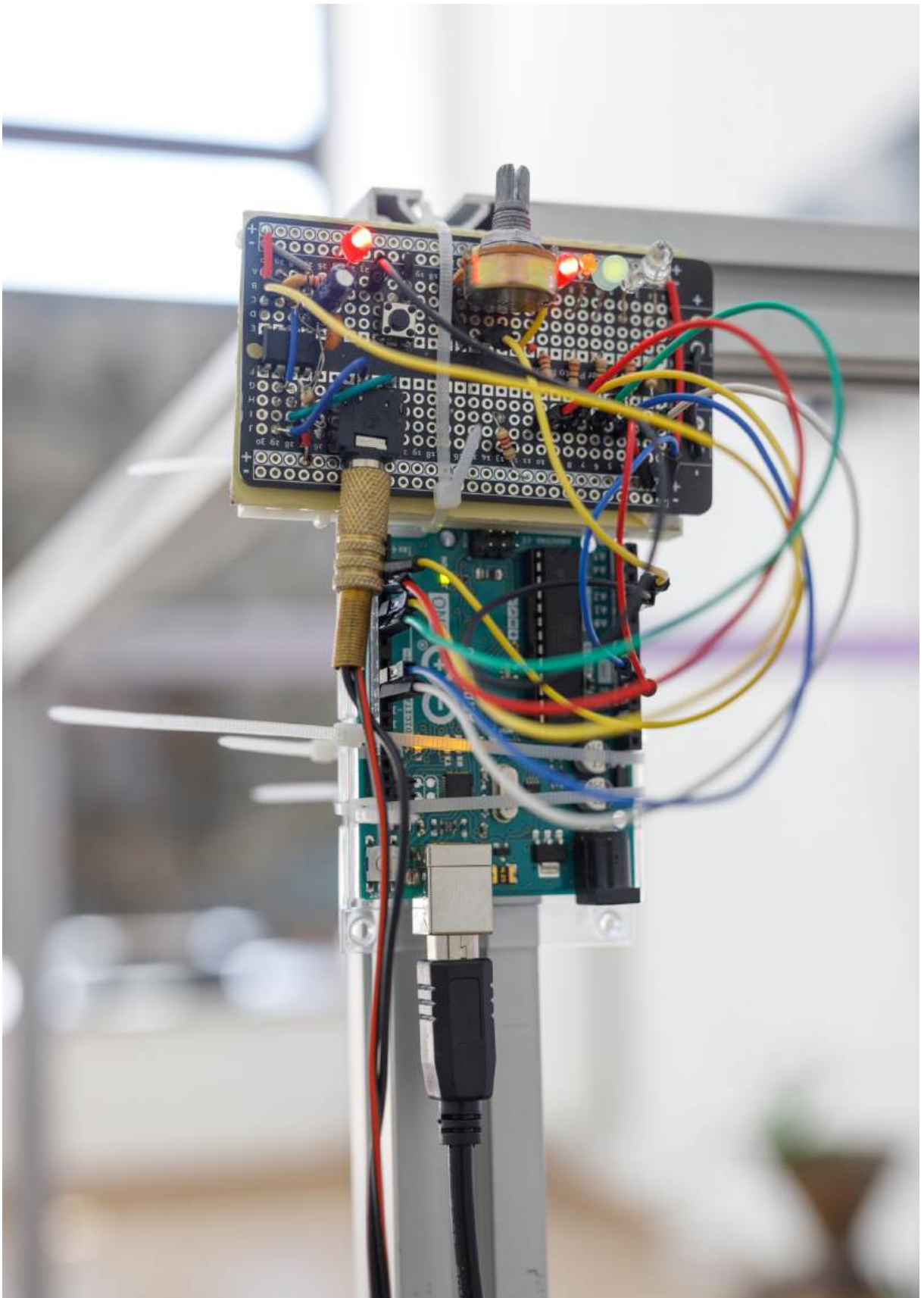
Zabilar. Gardening Light. Harvesting Sound, Forma Otwarta Oleśnica, 2023



Zabilar, widok wystawy, Forma Otwarta Oleśnica, 2023, fot. Katerina Kouzmicheva



Zabilar, widok wystawy, Forma Otwarta Oleśnica, 2023, foto: Katerina Kouzmicheva



Zabilar, widok wystawy, Forma Otwarta Oleśnica, 2023, fot. Katerina Kouzmicheva

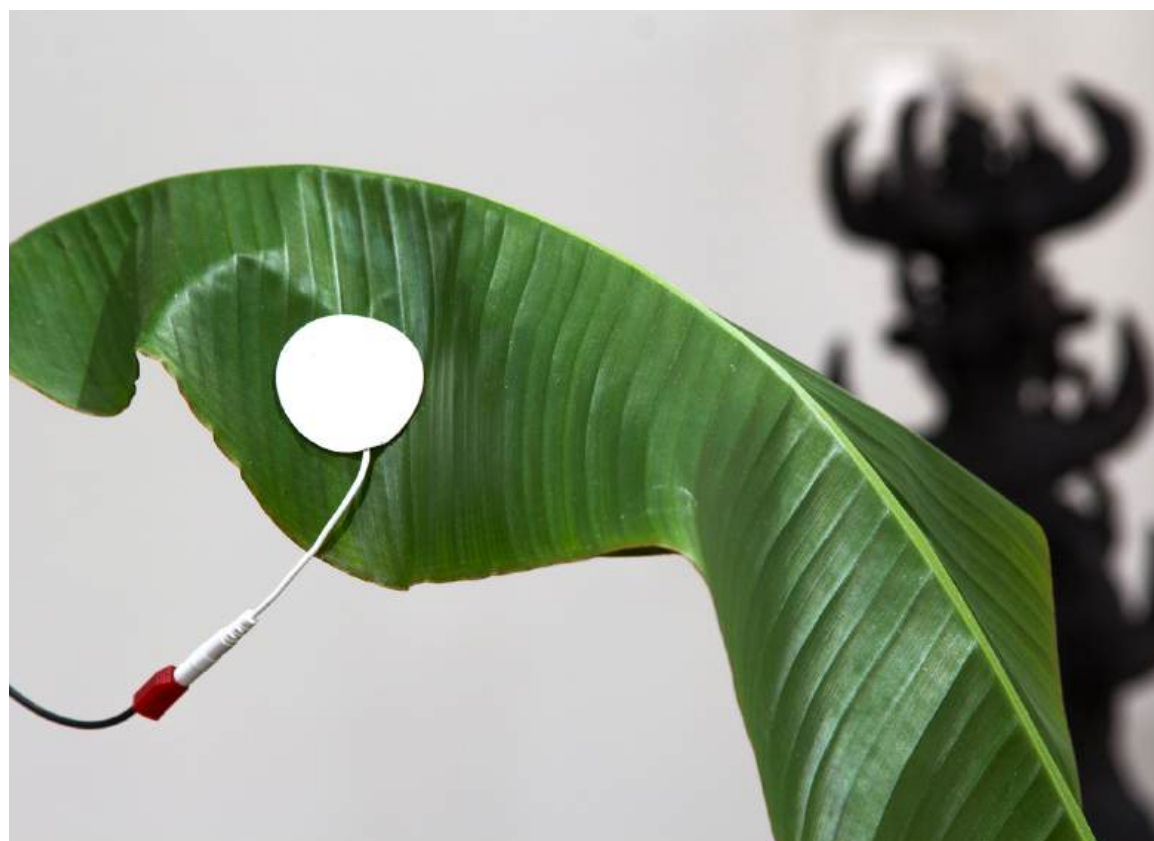


3.5. ANTIMATTER PLANTATION AND NO TIME OF CLONING

Projekt *Antimatter Plantation* zagłębia się w historię rośliny *Musa Paradisiaca*. Instalacja ma formę dioramy umieszczonej na rysunku wykonanym na podłożu z brązowej ziemi. Sercem ekspozycji jest drzewo bananowe umieszczone wewnątrz czarnej biomechanicznej glinianej kapsuły, stale przesyłającej dane w czasie rzeczywistym w postaci dźwięku i generatywnej ciemnej materii reprezentowanej wizualnie. Kapsuła ta jest otoczona mackowatą strukturą gliny, która służy zarówno jako bariera ochronna, jak i organ sensoryczny, pokazując niezwykle proces wzrostu. Ostatnie badania wykazały, że potas 40, naturalnie występujący izotop, jeden z trzech rodzajów potasu, który można znaleźć w owocach bananowca, wytwarza promieniowanie, które tworzy antymaterię. Gdy potas 40 rozpada się, od czasu do czasu wypluwa pozyton. *Antimatter Plantation* odnosi się do genealogii procesu klonowania bananów. Skupiając się na roślinie *Musa Paradisiaca*, a nie na spopularyzowanym na całym świecie owocu, praca odnosi się do skalowalnych potworów i okrucieństw epoki plantacji. Praca wskazuje na sprawczość rośliny, koncentrując się na jej żywotnym aspekcie, pojawieniu się istoty zdolnej do wytwarzania cząstek. Instalacja wizualnie przechwytyje generatywną ciemną materię, która przywołuje zmutowane historie klonowania. Druga mackowata gliniana struktura wyłania się z gleby, działając jako towarzysz i czujący organ, który wyznacza proces współbycia z innymi istotami wewnątrz tych zmutowanych krajobrazów.

Podczas montażu wystawy wypracowałem wiele rozwiązań, które udoskonaliły moje dalsze działania i przyszłe prace. Podobnie jak w poprzednich pracach,

Po lewej: *Anti-Matter Plantation and No Time of Cloning* (2022), widok wystawy A World That is No Longer There, Ośrodek Dokumentacji Sztuki, Wrocław, fot. Pablo Ramírez González.



Anti-Matter Plantation and No Time of Cloning (2022), widok wystawy *A World That is No Longer There*, Ośrodek Dokumentacji Sztuki, Wrocław, fot. Pablo Ramírez González.

wykorzystałem technologię w ramach *cyberszamańskich*, aby zbudować proces sprzężenia zwrotnego między generatywnym dźwiękiem a obrazem. Postanowiłem nie ukrywać żadnego z urządzeń elektronicznych, w tym płytek Arduino, komputerów, kabli, urządzeń sonifikacyjnych, głośników i ekranów. Po raz pierwszy stworzyłem także rysunek z ziemi na podłodze galerii.



Anna Tsing w swoim badaniu plantacjocenu argumentowała, że zasadą stojącą za plantacją jest logika skalowalności. Projekt plantacji opiera się na uproszczonych ekologiach, które są podatne na wybieranie okazów lub procesów w przyrodzie, które są odpowiednie do usystematyzowania, a zatem skalowalne do dużych rozmiarów w celu generowania zysków korporacyjnych, przynosząc jednocześnie niszczycielskie konsekwencje społeczno-ekologiczne. Plantacje są opisywane przez antropologów jako uproszczone ekosystemy, które zagrażają żywotności planety na rzecz zwiększania aktywów dla przyszłych inwestycji. Banan w takim ujęciu stał się kamieniem milowym w procesie postnaturalnej inżynierii roślin, która obejmuje mutacje, klonowanie i modyfikacje genetyczne. Jako symboliczne terytorium, propozycja reprezentuje przestrzeń oporu i częściowej rekonwalescencji przeciwko kolonialnej i ekstraktywistycznej logice plantacji.



Widok wystawy, *Cybershamanicgarden*, Triennale w Orońsku, 2023,
fot. Pablo Ramírez González.

3.6. CYBERSHAMANIC GARDEN

Cybershamanic Garden to przegięta fabuła science-fiction, która zagłębia się w starożytny mezoamerykański mit o wodnym gadzie Cipactli, dając miejsce spekulatywnej przestrzeni ontologicznej. Instalacja składa się z serii roślin w naczyniach elektroprzewodzących, aluminiowych struktur, generatywnych dźwięków i animowanych obrazów oraz rysunku Cipactli na ziemi. To ponadludzkie uwikłanie wdziera się we współczesne kolonialne narracje botaniki i kolekcji roślin, aby ożywić relacje między roślinami, istotami ceramicznymi, dźwiękami i filmami jako obecnościami agentycznymi, które odrzucają obiektywizujący pogląd nauki.

Geneza świętego drzewa, z którego powstał kosmos, jest wspólną ontologią rdzennych ludów Mezoameryki. Święte drzewo Majów nazywało się Ceiba i wyrosło z paszczy krokodylej bogini Cipactli, łącząc Ziemię z Niebem. W kodeksach drzewo przybiera różne kształty, czasem podobne do ludzkich, czasem odzwierciedlające zwierzęta, bogów lub duchy. Instalacja, podobnie jak święte drzewo Majów, przybiera kształt splątania.

W czerwcu wziąłem udział w 10. Triennale Młodych: *Konsolidacja* w Orońsku, którego kuratorami byli Lia Dostlieva i Stanisław Małecki, gdzie zaprezentowałem projekt *Cybershamanic Garden*. Wystawa składała się z 35 obiektów ceramicznych połączonych z procesorem bio-danych. Ceramiczne rzeźby przypominają święte naczynia i rzeźby współczesnej i starożytnej Mezoameryki i działają jako upiorne obecności kolonialnej przeszłości i sprzymierzeńcy w procesie ciągłego oporu. Ciemnosrebrny kolor naczyń przywołuje nawiedzoną przeszłość, podczas gdy materiały



Widok wystawy, *Cybershamanicgarden*, Triennale w Orońsku, 2023, fot. Pablo Ramírez González.

elektroprzewodzące stają się medium przewodzącym elektryczność. Wystawa odbyła się w budynku Oranżerii w centrum rzeźby, co korzystnie wpływa na dodatkowy wymiar dialogu ze wspomnieniami tropikalnych roślin. W efekcie końcowym instalacja ma na celu zbadanie dekolonizacji praktyk botanicznych poprzez mezoamerykańskie uwikłania.



Widok wystawy, *Cybershamanic garden*, Triennale w Orońsku, 2023.

Konstrukcja w centrum jest interakcją różnych materialności, zainteresowałem się relacjami, jakie te elementy budują ze sobą; niektóre są bardziej organiczne, a inne mniej; niektóre są wykonane przez ludzi, a niektóre nie, ale wszystkie podlegają wpływom czynników takich jak waga, dotyk, bliskość itp. Elektryczność sama w sobie jest kolejnym czynnikiem, który podróżuje jako *impuls yoliczny*, wzmacniając różnice napięć, przekierowując biodane z roślin do płytek elektronicznych, dokonując zmian algorytmicznych i powracając z cyfrowej do rzeczywistej przestrzeni jako dźwięk. *Cyber Shamanic Garden* buduje pole bioelektromagnetyczne, w którym czujące rośliny nieustannie komunikują się i modyfikują płynną energię w oparciu o percepcję otaczającego je świata, jednocześnie postrzegając i współtworząc go.



Detal wystawy, *Cybershamanic garden*, Triennale w Orońsku, 2023.

Projekt bada ideę *cyberszamanizmu* jako metodologii służącej do znalezienia komunikacji i więzi z roślinami. Rzeźby pomagają przesyłać prąd elektryczny z roślin połączonych elektrodami przez mikrokomputery, sygnały (na które wpływają biodane widza) są tłumaczone na doświadczenie sensoryczne. Projekt ten rozwija moje zainteresowanie fikcją spekulatywną i traktuje rośliny jako złożone technologie. Podąża za ideą międzygatunkowej współpracy pomiędzy człowiekiem a bytami poza-ludzkimi - naszymi gatunkami towarzyszącymi, które mogą nauczyć nas, jak żyć i umierać na zniszczonej planecie. Niektóre z rzeźb mają właściwości elektroprzewodzące, co pozwala im przesyłać sygnały elektryczne między roślinami a otaczającymi je czynnikami; inne rzeźby znajdują się między różnymi czasowościami i opowieściami.



Widok wystawy, *Cybershamanic garden*, Triennale w Orońsku, 2023.



Widok wystawy, *Plantifictions*, Contemporary Museum Wrocław, 2023, fot. Małgorzata Kujda.

3.7. PLANTIFCTIONS

Plantifictions to spekulatywna fabulacja stworzona na styku starożytnych mezoamerykańskich materialności i współczesności nawiedzanej przez kolonialną przeszłość roślin z Globalnego Południa. Jest to praktyka tworzenia świata oparta na rozszerzonej koncepcji *pokrewieństwa*, w tym bytów nie-ludzkich.

Wystawa indywidualna otwiera przestrzeń refleksji nad możliwymi scenariuszami dekolonialnej przyszłości opartej na niehierarchicznych relacjach międzygatunkowych i komunikacji między ludźmi a bytami więcej niż ludźkami. To przestrzeń, w której rośliny, ceramiczne artefakty i technologie budują postnaturalne uwikłania na rzecz alternatywnych sposobów opowiadania o przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

Modułowa instalacja audiowizualna złożona z ceramicznych rzeźb i roślin tworzy eksperymentalne, immersyjne środowisko dźwiękowe w przestrzeni Muzeum Współczesnego we Wrocławiu.



Widok wystawy *Plantifictions*, Contemporary Museum Wrocław, 2023, fot. Małgorzata Kujda.

Uprawiane wewnątrz rośliny z Globalnego Południa wytwarzają generatywny dźwięk i animowane wizualizacje oparte na danych biologicznych. Inspiracją dla prac były ontologie Mezoameryki oraz metodologie, w których mit i nauka funkcjonują w tych samych ramach poznawczych. Odnosząc się do kolonialnej historii roślin, wystawa przedstawia ich społeczno-ekologiczne tło, przywołując jednocześnie duchy i historie niewolnictwa, klonowania, modyfikacji genetycznych, zawłaszczania ziemi i monokultur.



Widok wystawy *Plantifictions*, Contemporary Museum Wrocław, 2023, fot. Małgorzata Kujda.



Widok wystawy *Plantifictions*, Contemporary Museum Wrocław, 2023, fot. Małgorzata Kujda.



Widok wystawy *Plantifictions*, Contemporary Museum Wrocław, 2023, fot. Małgorzata Kujda.



Widok wystawy *Plantifictions*, Contemporary Museum Wrocław, 2023, fot. Małgorzata Kujda.



Widok wystawy, *Plantifictions*, Contemporary Museum Wrocław, 2023, fot. Małgorzata Kujda.





Zabilar, widok wystawy, Forma Otwarta Oleśnica, 2023, fot. Katerina Kouzmicheva



Plantifictions wystawa, fot. Ewa Szatybelko

IV. WNIOSKI

Niniejsza rozprawa przyczyniła się do powstania mezoamerykańskich materializmów - starożytno-futurystycznego terminu odnoszącego się do ontologii relacyjnych, epistemologii i praktyk dekolonialnych. Proces rozwijania tych ram otworzył wiele ścieżek badawczych na tle współczesnej filozofii, prowadząc do szerokiej refleksji i spostrzeżeń. To, co ostatecznie skonsolidowało się jako *Mezoamerykańskie Materializmy jako Ekosystemy Oporu* jest wynikiem moich interdyscyplinarnych przedsięwzięć artystycznych, a także odkryć teoretycznych w dziedzinach, które interesują mnie najbardziej, takich jak dekolonialność, teoria krytyczna i historia Mezoameryki.

Podstawą metodologiczną powyższej rozprawy była zarówno praktyka artystyczna, jak i zgłębianie źródeł teoretycznych. Mojemu doświadczeniu tworzenia sztuki przejawiającemu się w godzinach spędzonych w pracowni, dochodzeniu do wniosków głównie poprzez "tworzenie" towarzyszyło równoległe prowadzenie badań opartych na teorii dekolonialnej i współczesnej filozofii materializmu. Był to w istocie bardzo płodny moment w mojej karierze, obfity w produkcję dzieł sztuki, a także w ilość wystaw. Ta "podróż" była głęboko spleciona z moim doświadczeniem nawiązywania relacji z istotami więcej-niż-ludzkimi poprzez wielowarstwową narrację współczesnej kolonialności, dzieląc z nimi nieznaną ziemię w okresie burzliwych wstrząsów społecznych i ekologicznych. Narracje, które rozwinęły się w ciągu tych trzech lat, splotły ze sobą sfery ludzkie i wielogatunkowe nawigując przez burzliwe i dystopijne krajobrazy współczesnych antropogenicznych zmian klimatycznych.

Podczas moich badań artystycznych zostały odkryte pewne rozwiązania technologiczne, takie jak ceramika elektroprzewodząca, urządzenia generujące biodane do sonifikacji i wizualizacji obrazu. Te eksploracje doprowadziły mnie do skonsolidowania artystycznego dorobku, charakteryzującego się połączonymi ze sobą wielkoskalowymi instalacjami składającymi się z roślin, biotechnologii, rzeźb ceramicznych, naczyń elektroprzewodzących, generatywnych prac audiowizualnych, syntezy i rysunków botanicznych. Konfigurują one immersyjne przestrzenie doświadczenia, które ucieleśniają nawiedzone krajobrazy relacji pomiędzy człowiekiem a bytami pozaludzkimi.

Wypracowałem serię metod, które doprowadziły mnie do obiecujących wniosków i odkryć, takich jak dekolonialne podejście do technologii poprzez wykorzystanie koncepcji *cyberszamanizmu*, która w znacznym stopniu przejawia się w moich praktykach artystycznych poprzez rozwijanie alternatywnych ścieżek budowania uwikłań i relacji z żywą materią. Doprowadziło to do powstania ektroprzewodzących rzeźb ceramicznych skonstruowania syntezatorów oraz przeprowadzenia wielu eksperymentów w obszarze generatywnego dźwięku i obrazu.

Moje instalacje wspierają dekolonialną perspektywę botaniki przez tworzenie alternatywnych relacji ze sferami, takimi jak *osobowość (personhood)*, *pokrewieństwo (kinship)* i wzajemne powiązania przy ich współtworzeniu. Rośliny w moich pracach oferują alternatywne sposoby odczuwania, odnoszenia się i współistnienia z ludźmi i istotami więcej-niż-ludzkimi. W miarę jak stają się one zdolne do współdziałania w relacjach horyzontalnych, mogą uczyć się od siebie nawzajem sposobów na "lepsze życie i umieranie na zniszczonej planecie". Dzięki tej ścieżce opracowałem sposoby uczenia się z roślinami i od roślin postrzeganych jako świadkowie ludzkiego ucisku, wytwórcy pamięci, uzdrowiciele ran, opiekunowie, gawędziarze, mędracy i budowniczości światów poza antropocentrycznym paradygmatem.

BIBLIOGRAFIA:

1. Belaunde, Luisa Elvira. Diseños materiales e inmateriales: La Patrimonialización del Kené, 2012.
2. Bennett, Jane, 1957- author. *Vibrant Matter : a Political Ecology of Things*. Durham :Duke University Press, 2010.
3. Bleichmar, Daniela. *El Imperio de lo Visible*, 2016.
4. Brown, Imani Jacqueline. *Black Ecologies: An Opening, an Offering*. *Environmental Humanities*, vol. 9, no. 1, 2017, pp. 247-258.
5. Cage, John. *A Mycological Foray: Variations on Mushrooms*. Something Else Press, 1972.
6. Cajete, G (2004), *Philosophy of Native Science*, In *Waters American Indian Thought*, *Philosophical Essays*,pp45-57
7. Cadena, Marisol de la. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press, 2015.
8. Chacko, Xan Sarah. "Digging up Colonial Roots: The Less-Known Origins of the Millennium Seed Bank Partnership." *Environment and History*, vol. 25, no. 1, 2019, pp. 79-100.
9. Clarke, Adele E & Haraway, Donna Jeanne. *Making kin not population* / edited by Adele E. Clarke and Donna Haraway. 2018. Chicago : Prickly Paradigm Press
10. Cohen, Claire Colebrook and T. J. Demos (eds.). *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments, and Epistemologies*. Open Humanities Press, 2015.

11. Cusicanqui, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: On Decolonising Practices and Discourses*. Ediciones Tinta Limón, 2010.
12. Curry, Alexander. "Oro verde, social change, and environmental destruction." *Environmental Conservation*, vol. 42, no. 3, 2015, pp. 245-255.
13. Demos, T.J. *Decolonizing Nature: Contemporary Art and the Politics of Ecology*. Sternberg Press, 2016.
14. Drayton, R. *Nature's Government: Science, Imperial Britain, and the 'Improvement' of the World*. New Haven and London: Yale University Press, 2000.
15. Erickson, Megan, and Lucas Owen. "Blood Avocados: Cartel Violence Over Licit Industries in Mexico." *Journal of Political Economy*, vol. 126, no. 4, 2018, pp. 1472-1514.
16. Escobar A., *Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South.*, Routledge, 2019.
17. Farías Ochoa, Alberto. "Displacement and Reparation and Resistance of Indigenous Purépecha Women Against Avocado Industry." Unpublished thesis, 2019.
18. Foster, Laura A. *Critical Perspectives on Plants, Race, and Colonialism: An Introduction*. *Environmental History*, vol. 22, no. 1, 2017, pp. 1-17.
19. Fuentes Díaz, Antonio, and Guillermo Paleta Pérez. "Violencia y autodefensas comunitarias en Michoacán, México." Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2015.
20. González Romero O. S. , *Tlamatiliztli, La sabiduría del Pueblo Nahuatl*, Leiden University Press, 2021.

21. Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press, 2016.
22. Horton, Jessica L., and Janet Catherine Berlo. "Beyond the mirror: Indigenous ecologies and 'new materialisms' in contemporary art." *Third Text*, 27.1 (2013).
23. Jackson, Sarah E. "FACING OBJECTS: AN INVESTIGATION OF NON-HUMAN PERSONHOOD IN CLASSIC MAYA CONTEXTS." *Ancient Mesoamerica*, 30, no. 1 (2019): 31–44. doi:10.1017/S0956536118000019.
24. Katz, Cand Kirby, *In the Nature of Things: The Environment of Everyday Life*, 1991, p.265.
25. Kimmerer, Robin Wall. *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions, 2013.
26. Kibler, J. "Indigenous Knowledges and New Materialism: A Citation Analysis of Exclusion, 2022."
27. Kohn, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. University of California Press, 2013.
28. León-Portilla, Miguel. 1992. *Fifteen Poets of the Aztec World*. Norman: University of Oklahoma Press, 1992.
29. León-Portilla, Miguel. *Toltecayotl: Aspectos de la cultura nahuatl*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006.
30. López Austin, Alfredo. *Las Razones del Mito*. Siglo XXI Editores, 2000.
31. López Austin A., Tamoanchan, Tlalocan: *Places of Mist*, University Press of Colorado, 1997.
32. Lopez Austin, Alfredo, Lopez Lujan, Leonardo, *The Sacred Mountain, The Big Temple*, 2009.

33. López A., *Human Body and Ideology Concepts of the Ancient Nahuas*, 1988.
34. Martin, James W. *Banana Cowboys: The United Fruit Company and the Culture of Corporate Colonialism*. University Press of New England, 2001.
35. Mbembe, Achille. *Necropolitics*. Duke University Press, 2019.
36. McLeod, Alexis, *An Introduction to Mesoamerican Philosophy*, i-ii, Cambridge University Press, 2023.
37. McO'Brien, Amelia. *Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necocene*. University of Minnesota Press, 2021.
38. Mishack T. Gumbo, P. John Williams, *Indigenous Technology Knowledge Systems*, 2023, p. 85.
39. Merson, "Bio-prospecting." In *Nature and Empire*, edited by Mac Leod.
40. Murphy, R. *Rationality of Nature: a Sociological inquiry into a changing relationship*, 1994.
41. Ortíz de Montellano, B. (Bernard). *Aztec Medicine, Health, and Nutrition*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1990.
42. Oliveros P., *Quantum Listening*, 2022.
43. Pratt, Marie Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Routledge, 1992.
44. Said, E., *Orientalism*, Vintage Books, London, 1978
45. Santos, Boaventura de Sousa. *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Routledge, 2016.

46. Sheldrake, Merlin. *Entangled Life: How Fungi Make Our Worlds, Change Our Minds & Shape Our Futures*. Random House, 2020.
47. Shiva, Vandana. *Who Really Feeds the World?* Zed Books, 2016.
48. Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books, 2012.
49. Stengers, Isabelle. *Cosmopolitics I*. University of Minnesota Press, 2010.
50. Tsing, Anna Lowenhaupt. 2017. *The Mushroom at the End of the World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
51. Tsing, A. L., Bubandt N., Gan E., Heather Anne Swanson, eds.. *Arts of Living on a Damaged Planet*, 2017 Minneapolis, MN: University of Minnesota Press
52. Xiang, Zairong. *Queer Ancient Ways: A Decolonial Exploration*. Santa Barbara, CA: Punctum Books, 2018
53. Yusoff, Kathryn. 2018. *A Billion Black Anthropocenes or None*. *Forerunners: Ideas First*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
-

ŹRÓDŁA INTERNETOWE:

1. Alimonda, H. (2019). *The Coloniality of Nature: An Approach to Latin American Political Ecology*. *Alternautas*, 6(1), 102-142.
2. Castro, T. *The Mediated Plant*. *E-flux Journal*, September 2019, <https://www.e-flux.com/journal/102/283819/the-mediated-plant/>

3. Davis J., Moulton A., Van Sant L., Williams B. *Anthropocene, Capitalocene, ... Plantationocene?: A Manifesto for Ecological Justice in an Age of Global Crises*. 2019, 9;13:e12438. <https://doi.org/10.1111/gec3.12438>.
4. Davies, C. *Spectres and phantoms*. *French Studies*, Volume 59, Issue 3, July 2005, Pages 373–379.
5. Escobar A, *On the Ontological Metrofitting of Cities*, e-flux Journal, 2022, <https://www.e-flux.com/architecture/where-is-here/453886/on-the-ontological-metrofitting-of-cities/>,
6. de Sousa Santos, Boaventura. *Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges*. *Review (Fernand Braudel Center)*, vol. 30, no. 1, 2007, pp. 45–89. [Link](#).
7. Enrique Salmón. *Kincentric Ecology: Indigenous Perceptions of the Human-Nature Relationship*. *Source: Ecological Applications*, Vol. 10, No. 5 (Oct., 2000), pp. 1327-1332. [Link](#).
8. Gimmel, Millie. *Reading Medicine in the Codex de La Cruz Badiano*. *Journal of the History of Ideas* 69, no. 2 (2008).
9. Gray R., Sheiks S. *The coloniality of planting: legacies of racism and slavery in the practice of botany*. January 2021. (online: <https://www.architectural-review.com/essays/the-coloniality-of-planting>)
10. Kew Gardens. <https://www.kew.org/wakehurst/whats-at-wakehurst/millennium-seed-bank>
11. Li, Fay Wei. *Decolonizing Botanical Genomics*. Published: 3 December 2021. (online: <https://par.nsf.gov/servlets/purl/10308880>)
12. López Austin A., *Myth, Belief Narration Image: Reflections on Mesoamerican Mythology*. *Journal of the Southwest* 46, no. 4 (2004): 601–20.

13. Lutzoni, F., Nowak, M.D., Alfaro, M.E. et al. Contemporaneous radiations of fungi and plants linked to symbiosis. *Nat Commun* 9, 5451 (2018).
14. Mastnak T., Elyachar J., Boellstorff T., *Botanical decolonization: rethinking native plants. Environment and Planning D: Society and Space* 2014, 363-380, <https://journals.sagepub.com/doi/epdf/10.1068/d13006p>
15. Mbembe A., *Bodies as borders. From the European South* 4, (2019), 5-18.
16. Pavid, K., *Plant life on Earth is much older than we thought.* 2018. <https://www.nhm.ac.uk/discover/news/2018/february/plant-life-on-earth-is-much-older-than-we-thought.html>,
17. Quijano, Anibal, Michael Ennis. *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America.* *Nepantla: Views from South*, vol. 1 no. 3, 2000, p. 533-580.
18. Scientists are showing us a clear way ahead, *Time.* 2021. <https://this-is-my-earth.org/this-is-our-clear-way-ahead/>.
19. Terraforming, *Online Oxford English Dictionary* (2015) <http://www.ed.com/view/entry/240163?redirectedfrom=Terraform#eid1290389>.
20. Tompkins, K. W., *On the Limits and Promise of New Materialist Philosophy.* *Lateral* 5, no. 1 (2016).
21. Tsing, A., *A Threat to Holocene Resurgence is a Threat to Livability.* 2017. https://monoskop.org/images/c/c4/Tsing_Anna_Lowenhaupt_2017_A_Threat_to_Holocene_Resurgence_Is_a_Threat_to_Livability.pdf
22. Tuhiwai Smith L., *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples.* London: Zed Books, 1999.

Pablo Ramírez González (Meksyk, 1990)

Mieszka i pracuje między Cuernavacą w Meksyku a Wrocławiem w Polsce.

Pablo jest interdyscyplinarnym artystą i badaczem, pracującym w dziedzinie instalacji, rzeźby, interwencji i sztuki dźwiękowej. Jego praktyka skupia się na badaniu kontr-światów, w których nauka i mit przeplatają się, aby przekazać spekulatywną fikcję wykraczającą poza współczesną kolonialność, często prowadząc do tworzenia interwencji, dioram, rzeźb i środowisk immersyjnych. Jego projekty czerpią inspirację z afro- i rdzennego futuryzmu, a także mezoamerykańskich kosmologii i ich perspektyw na materię sprawczą, byty więcej-niż-ludzkie i technologię. Interesuje się Czarnymi i rdzennymi ekologiiami oraz epistemologiami Południa jako dziedzinami, które mogą dostarczać radykalnej wyobraźni do przywoływania "innych" możliwych przyszłości. Fikcja spekulatywna w jego pracy działa jako metodologia czasoprzestrzenna, aby współżyć z innymi gatunkami i skonfrontować kolonialność z jej różnymi temporalnościami.

