

Dariusz Brzostek

ORCID: 0000-0001-8094-5159

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

# Świat niezamieszany. Statek niewolniczy i statek kosmiczny „Ziemia” jako modele postkolonialnej ekologii

**Abstrakt:** Tematem szkicu jest postkolonialna perspektywa w badaniach nad środowiskiem naturalnym oraz projektami konstruowania przyszłości w krajach Globalnego Południa. Przyglądając się analitycznie teoretycznym refleksjom (M. Ferdinand) oraz spekulatywnym narracjom poświęconym rekonstrukcji oraz ochronie dziedzictwa przyrodniczego w krajach poddanych kolonialnej eksploatacji, autor artykułu odnosi się do krytycznego potencjału dawnej futurologii (R. Buckminster Fuller, K. Ciołkowski) oraz literatury fantastycznonaukowej (C. Smith, K. Boruń, A. Trepka), zmagającej się z problemami konstruowania sztucznych habitatów, terraformowania i kolonizacji przestrzeni kosmicznej. W konkluzji zaprezentowane zostają perspektywy i wyzwania prognostycznego myślenia o projektowaniu przyszłości poza globalnymi centrami cywilizacyjnymi.

Słowa-kлючe: kolonializm, niewolnictwo, ekologia, habitat, futurologia, fantastyka naukowa

If you look too hard, pretend you don't see all the devastation...

Alvarius B., *Zion the Rocket Ship*

Oh my eyes

Go looking for flying saucers in the sky

Caetano Veloso, *London, London*

## (Nowy) Świat jako katastrofa

Przedmiotem mojej refleksji w tym szkicu staną się próby odniesienia wiedzy lokalnej — wywiedzionej wprost ze swoistego doświadczenia historycznego (kolonializm, niewolnictwo) i ujętej jako niehegemoniczne spojrzenie spoza „cywi-

lizacyjnego centrum” — do problemów ekologicznych związanych z kategoriami takimi jak antropocen, katastrofa klimatyczna, dewastacja środowiska naturalnego czy przyszłość przyrody. Ten specyficzny punkt widzenia prezentowany przez badaczy pochodzących z — lub odwołujących się do<sup>1</sup> — dziedzictwa kulturowego dawnych kolonii (Afryka, Karaiby) opiera się w znacznym stopniu na rekonstrukcji kolonialnej i niewolniczej przeszłości, diagnozie naznaczonej postkolonialnymi problemami współczesności oraz prognozowaniu możliwej (lub tylko wyobrażalnej) przyszłości jako „miejsca” powtórnej cywilizacyjnej zależności. Prognozy te nierzadko wykazują wiele cech wspólnych z ujętymi w formy narracyjne spekulacjami formułowanymi od kilku dziesięcioleci na obrzeżach zachodniego centrum. Mowa tu o literackich i filmowych opowieściach science fiction i traktatach futurologicznych, będących artykulacjami wiedzy nieoficjalnej lub teorii niskiej<sup>2</sup>: wypowiedziach humanistów na temat nauki (*science*), komentarzach artystów i literatów do rozwoju technologii, ekspresjach doświadczenia ofiar przekształceń cywilizacyjnych, deklaracjach aktywistów usytuowanych poza zinstytucjonalizowanym obiegiem informacji itp. Proponowane tu zestawienie można zatem potraktować także jako formę sprawdzenia aktualności wiedzy humanistycznej w odniesieniu do obserwacji i konstatacji formułowanych współcześnie poza owym cywilizacyjnym centrum.

Od czasu wydania monografii Richarda Grove’a *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600–1800* (1996)<sup>3</sup> wiele kolejnych publikacji podnosiło kwestię ścisłego powiązania globalnej ekspansji kapitalizmu i kolonialnych plantacji jako swoistych laboratoriów nowoczesności z postępującą degradacją środowiska naturalnego i nastaniem antropocenu<sup>4</sup>. Szczególne miejsce pośród nich zajmują oczywiście

<sup>1</sup> Rozróżnienie to nie jest, wbrew pozorom, li tylko retoryczne, dywersyfikuje bowiem punkty widzenia przedstawicieli diaspory afrykańskiej czy afrokaraibskiej mieszkających i pracujących w Europie oraz USA, a także badaczy reprezentujących ośrodki z Afryki czy Karaibów.

<sup>2</sup> W znaczeniu, jakie przypisuje jej za Stuartem Hallem Jack Halberstam: „Możemy zatem myśleć o teorii niskiej jak o formule dostępności, ale możemy też traktować ją jak swego rodzaju model teoretyczny, który porusza się poniżej zasięgu radaru, poskładany z tekstów i przykładów spoza centralnego obiegu, i nie legitymizuje hierarchii wiedzy, które utrwalają wysokość teorii wysokiej”. J. Halberstam, *Przedziwna sztuka porażki*, przeł. M. Denderski, Warszawa 2018, s. 34.

<sup>3</sup> R. Grove, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600–1800*, Cambridge 1996.

<sup>4</sup> Warto w tym miejscu wymienić choćby prace z zakresu tak zwanych *plantation studies*, skupiające się na związkach handlu niewolnikami, niewolniczej pracy na plantacjach oraz kolonialnej nowoczesności z wyniszczającą eksploatacją środowiska naturalnego: J.A. Delle, *An Archaeology of Social Space: Analyzing Coffee Plantations in Jamaica’s Blue Mountains*, New York 1998; B.W. Higman, *Plantation Jamaica, 1750–1850: Capital and Control in a Colonial Economy*, Kingston 2005; R.S. Dunn, *A Tale of Two Plantations: Slave Life and Labor in Jamaica and Virginia*, Cambridge 2014; T. Burnard, J. Garrigus, *The Plantation Machine: Atlantic Capitalism in French Saint-Domingue and British Jamaica*, Philadelphia 2016; J.W. Moore, *The rise of cheap nature*,

wszystkie te opracowania przyjmujące perspektywę postkolonialną i przełamującą dominującą przez lata optykę „imperialnego spojrzenia”, która, jawnie lub dyskretnie, eksponowała relację dominacji „pomiędzy władcym widzącym a widzianym”<sup>5</sup>, przy czym oglądającym bywał niezmiennie zatroskany badacz z cywilizowanego Zachodu, podczas gdy oglądane pozostawały, spustoszone przez stulecia rabunkowej eksploatacji, tak zwane „dawne terytoria zależne”. Z czasem jednak dekolonizująca perspektywa historyczno-ekologiczna zrosła się oczywiście z refleksją na temat antropocenu, czy może raczej tej epoki, którą zdaniem Donny Haraway należałoby określić mianem „chthulucenu”, oznaczającym „rodzaj czasu i miejsca, w którym mamy nauczyć się radzić sobie z życiem i umieraniem w odpowiedzialny sposób na zniszczonej planecie”<sup>6</sup>. To bowiem właśnie doświadczenie obumierania całych środowisk oraz utraty nieodnawialnych zasobów miało stać się najbardziej dojmującym doświadczeniem kolejnych generacji zasiedlających Ziemię. I, co tym bardziej znamienne, doświadczenie to okazywało się raz jeszcze szczególnie intensywne oraz druzgocące dla tych regionów, które przez lata doświadczały zarówno imperialnego spojrzenia, jak i kolonialnej przemocy — nazywanych niegdyś „Nowym Światem”, dziś coraz częściej postrzeganych jako „laboratoria nowoczesnego świata”, w których na żywych organizmach — ludzkich i nie-ludzkich — testowano najskuteczniejsze metody eksploatacji i maksymalizacji zysku. W tym kontekście krytyczna perspektywa w refleksji nad społecznymi, politycznymi, a przede wszystkim ekologicznymi konsekwencjami dawnych kolonialnych eksperymentów — kształtujących nie tylko współczesność, ale także mniej i bardziej odległą przyszłość Nowego Świata — zyskuje znaczenie szczególne. Jest bowiem odpowiedzią płynącą z samego centrum (zwanego niegdyś peryferiami cywilizacji) zmagania się z problemami, które dawno już przestały być lokalnymi niedostatkami krajów rozwijających się, zyskując status globalnych wyzwań i katastrof. Owe omówienia, diagnozy i recepty wyrażone w formie naukowych i artystycznych spekulacji należą zresztą niewątpliwie, przynajmniej w znacznej części, do kontestującej hegemoniczny porządek nowoczesności „ekspresywnej kontrkultury”, którą Paul Gilroy określił mianem Czarnego Atlantyku (*Black Atlantic*)<sup>7</sup>.

---

[w:] *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalisms*, red. J.W. Moore, Oakland 2016, s. 78–115; R. Chopra, *Almost Home: Maroons Between Slavery and Freedom in Jamaica, Nova Scotia, and Sierra Leone*, New Haven 2018.

<sup>5</sup> M.L. Pratt, *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*, przeł. E.E. Nowakowska, Kraków 2011, s. 288.

<sup>6</sup> D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham 2016, s. 2, cyt. za: A. Derra, „Twórzmy relację, a nie dzieci”. *Wspólne życie na zniszczonej planecie w chthulucenie Donny Haraway*, „Avant: Trends in Interdisciplinary Studies” 7, 2017, nr 3, s. 230.

<sup>7</sup> P. Gilroy, *Czarny Atlantyk jako kontrkultura nowoczesności*, przeł. K. Przyłuska, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2012, nr 1–2, s. 32.

## Postkolonialna ekologia i postkapitalistyczne środowiska (nie)naturalne

W książce *Decolonial Ecology: Thinking from the Caribbean World*<sup>8</sup> (opublikowanej pierwotnie po francusku w 2019 roku) Malcolm Ferdinand do nieprzebranej już ilości mian „nowoczesności jako katastrofy” (antropocen, chthulucen, plantacjocen) dodaje jeszcze jedną: „Negrocen”<sup>9</sup>, proponując perspektywę nie tyle postkolonialną, ile postniewolniczą, jako klucz do zrozumienia nowoczesności utożsamianej przezeń z kształtowaniem świata, który, koniec końców, nie nadaje się do zamieszkania, gdyż systematycznie i programowo wykluczano z jego obrębu kolejne formy ludzkich i pozaludzkich istnień. Podążając tropem dekolonizującej refleksji krytycznej, Ferdinand postrzega owe kolonialne laboratoria antropocenu zarówno jako wyzwania teoretyczne, jak i sferę praktycznych rozstrzygnięć dotyczących najbliższej i dalszej przyszłości, podczas gdy operacyjne pojęcia — plantacjocen i Negrocen — służą mu do budowania historycznej perspektywy oraz modeli opisu całego szeregu faktów (historycznych) oraz fenomenów (nie-naturalnych) będących ciągiem przyczyn i skutków procesu podboju oraz eksploatacji Nowego Świata.

Optyka postniewolnicza jest tutaj kluczowa, dostarcza bowiem badaczowi nadrzędnego modelu deskrypcji i demystyfikacji nowoczesności, którym okazuje się statek niewolniczy. To on bowiem, zdaniem Ferdinanda, stworzył Murzynów — czarne ciała do pracy, narzędzia i przedmioty działania białych właścicieli plantacji a nie podmioty autonomicznej aktywności światotwórczej — obywateli nowego świata, zaludniających ziemię i tworzących relację z jej środowiskiem naturalnym. Żadnej „natury” zresztą dla kolonialnych plantacji nie przewidziano, czyniąc ją (rękami afrykańskich niewolników) środowiskiem sztucznym i zdegradowanym, monokulturą podporządkowaną jednemu celowi: dostarczaniu Staremu Światu bogactw (nie)naturalnych, spreparowanych w plantacyjnym kotle materii i substancji: kawy, tytoniu, cukru, kakao itp. Plantacje wraz z ich środowiskiem przyrodniczym szybko okazały się zatem miejscem kolektywnego (ob)umierania — biologicznej i cywilizacyjnej degradacji, zmieniając się ostatecznie z alchemicznego laboratorium wczesnego kapitalizmu w postkolonialny wrak zamieszkały przez wydzieńczonych oraz pozbawionych natury rozbitków.

Kluczowe dla refleksji Ferdinanda pozostaje jednak pojęcie podwójnego pęknięcia kolonialnego (*colonial double fracture*), fundującego historyczne rozszcze-

<sup>8</sup> M. Ferdinand, *Decolonial Ecology: Thinking from the Caribbean World*, przeł. A.P. Smith, Cambridge 2022. Pierwodruk francuski: *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde Caribéen*, Paris 2019.

<sup>9</sup> M. Ferdinand, *Decolonial Ecology*, s. 21.

pienie dwóch porządków — społecznego i środowiskowego, co prowadziło do separacji doświadczenia niewolnictwa i wycisku oraz doświadczenia katastrofy ekologicznej i grabieżczej eksploatacji zasobów naturalnych. W konsekwencji tego pęknięcia świat postkolonialny był postrzegany przez lata (przez rządy, instytucje międzynarodowe, fundacje i środowiska aktywistyczne) jako świat poniewolniczego ubóstwa oraz spustoszonej przyrody — przy czym, choć źródła obu katastrof sięgały europejskiej przemocy kolonialnej, nie dostrzegano pomiędzy nimi wzajemnych zależności<sup>10</sup>. Dopiero urasowanie kryzysu ekologicznego i osadzenie niewolnictwa w środowisku naturalnym plantacji prowadzi, zdaniem Ferdinanda, do ujawnienia kolonializmu jako wycisku dotyczącego bytów ludzkich i nie-ludzkich. Z tej konstatacji rodzi się również pozytywny program dekolonizującej ekologii, u podstaw której „musi leć rozpoznanie tego, że stosunków kolonialnych nie można sprowadzić do relacji między grupami ludzi. Zawierają one bowiem także zbiór specyficznych odniesień do nie-ludzi, środowisk i ziem podporządkowanych kolonialnemu zasiedlaniu świata (kolonizacji Ziemi)”<sup>11</sup>.

Podążając za refleksją Aníbala Quijano, Ferdinand postuluje konieczność przeprowadzenia dekolonizującej zachodnie myślenie o świecie (oraz wymyślanie świata) dekonstrukcji epistemologicznej, otwierającej mieszkańców Ziemi na nowe formy wiedzy zorientowanej na przyszłość, która nie będzie oparta na systemach wykluczenia i represji<sup>12</sup>. Odnosząc się do świata ery antropocenu oraz doświadczenia postkolonialnej katastrofy francuski ekolog zauważa, że dziś niemożliwe staje się już obserwowanie owej tragedii z zewnątrz, z bezpiecznego oddalenia, spokojnej przystani, gdyż światem, który ginie, nie jest niewolniczy statek tonący u wybrzeży Martyniki ani obumierający ekosystem pojedynczej karaibskiej wyspy, lecz Ziemia — świat zamieszany przez wszystkich ludzi. W związku z tym, w kategoriach spekulatywnej prognostyki — ekologicznej i cywilizacyjnej, zasadne wydaje się pytanie o pojawiające się często w manifestach, odezwach i politycznych programach, podkreślające wspólnotę losu i doświad-

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 3.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 175. Jeśli nie wskazano inaczej, wszystkie przekłady cytatów są mojego (D.B.) autorstwa.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 176. Warto tu zwrócić uwagę, że sam Quijano postrzega źródła kolonialnego spojrzenia na świat jako wynik prostych podziałów dokonanych przez zdobywców w polu wiedzy lokalnej (ludów i obszarów kolonizowanych) — ujmowanej jako użyteczna (dla kolonizatorów) lub bezużyteczna dla świata zachodniego. W ten sposób na przykład scharakteryzowane jako przydatne praktyki rolnicze czy rzemieślnicze społeczności afrykańskich bądź karaibskich zostały łatwo oddzielone od ich praktyk religijnych i magicznych, uznanych za niecywilizowane i szkodliwe. W konsekwencji w spojrzeniu kolonizatorów obraz świata kolonizowanego uległ epistemologicznemu (a ostatecznie także politycznemu i etycznemu) rozszczepieniu, sprowadzając w praktyce plantacyjnej środowisko naturalne, ludność rdzenną, niewolników, zwierzęta i rośliny wyłącznie do poziomu użytecznych zasobów do wykorzystania. Zob. A. Quijano, *Coloniality and modernity/rationality*, [w:] *Globalization and the Decolonial Option*, red. W. Mignolo, A. Escobar, London-New York 2010, s. 23.

czenia, słowo „my”: „Jak sobie z tym poradzimy?”, „Jak przetrwamy tę katastrofę?”, „Co powinniśmy z tym zrobić?” itp. Kogo miałyby obejmować ta wspólnota: dawnych kolonizatorów? niegdysiejsze ofiary kolonizacji? wszystkich ludzi? ludzi i zwierzęta? całe ekosystemy? życie na Ziemi? Kto zostanie włączony w jej obręb, kto zaś z niej wykluczony? W tym kontekście Ferdinand zdecydowanie krytykuje powracający w literaturze spekulatywnej Zachodu fantazmat Arki Noego jako ścieżki ocalenia dla wybranych, kosztem tych wszystkich, którzy już raz — w dobie podboju i kolonizacji — stali się po prostu ludzkim i pozaludzkim zasobem naturalnym do wykorzystania w celu budowania nowoczesnego kapitału (i kapitalizmu). Kolejne poświęcenie ludzi, zwierząt, roślin i całych środowisk Nowego Świata po to, by ratować stary, wspaniały świat przed katastrofą antropocenu jest — z perspektywy karaibskiej — nie do przyjęcia.

Uruchomiona przez Ferdinanda maszyna hermeneutyczna służąca do analizy postkolonialnej nowoczesności i katastrofalnej przyszłości pozwala zarazem sformułować dwa kluczowe pytania, wyznaczające zarazem obszary krytycznej refleksji badawczej. Po pierwsze: jakie modele unikania katastrofy mogą okazać się adekwatne w celu dokonania ponownego, wspólnotowego zasiedlenia świata? Po drugie: jaka przyszłość wyłania się z narracji i praktyk oraz teorii zrodzonych poza dawnymi, kolonialnymi centrami cywilizacyjnymi (w sferze Globalnego Południa) i czy jest to przyszłość dla wszystkich?

## Statek Kosmiczny „Ziemia” czy habitat Afryka? Projektowanie (nie)możliwej przyszłości

Spekulatywno-teoretyczna propozycja Ferdinanda w dość nieoczekiwany sposób tworzy intrygujące kontinuum spekulatywnych narracji z wcześniejszymi o ponad pół wieku ideami futurologów i fantastów. Niektóre z nich znalazły swe konceptualizacje pojęciowe i realizacje architektoniczno-urbanistyczne między innymi w pracach Richarda Buckminstera Fullera<sup>13</sup>. Swoją wizjonerski tekst z roku 1969, *Instrukcja sterowania Statkiem Kosmicznym Ziemia*, Fuller rozpoczyna wszak od znamiennego obrazu morskiej katastrofy (*shipwreck*), podczas której tratwą ratunkową okazuje się solidna nakrywa fortepianu przewożonego na statku. Wskazuje przy tym, że przypadkowo użyteczne narzędzie nie powinno skłaniać nas do myślenia o projektowaniu okrętowych szalup w kształcie fortepianów<sup>14</sup>, apelując w zmetaforyzowany sposób o adekwatność wdrażanych mocą nauki i technologii rozwiązań wobec konkretnych wyzwań i potrzeb zrodzonych

<sup>13</sup> Ferdinand wspomina Fullera w swojej książce tylko raz. Zob. M. Ferdinand, *Decolonial Ecology*, s. 78.

<sup>14</sup> R. Buckminster Fuller, *Instrukcja sterowania Statkiem Kosmicznym Ziemia*, przeł. M. Okta-ba, Kraków 2019, s. 7.

z narastającego kryzysu. Co jeszcze ciekawsze, Fuller wraca do morskiej scenarii w końcowej części swego eseju, by skonstruować za jej pomocą swoisty chwyt retoryczny (*enargeia*)<sup>15</sup>, roztaczający przed oczami czytelnika emocjonujący opis zatonięcia statku, na którego pokładzie pewien milioner przewoził cały swój dobytek — mniej warty w chwili próby niż kamizelka ratunkowa nędzarza. Zdaniem Fullera na świat należy patrzeć przede wszystkim jak na całościowy, samowystarczalny „system odnawiania życia na Statku Kosmicznym Ziemia”<sup>16</sup>, co otwiera z kolei perspektywę przeciwdziałania nasilającej się eksploatacji zasobów oraz dewastacji środowiska naturalnego jako problemów i wyzwań stających na drodze do tego, „aby ludzkość zdołała przeżyć”<sup>17</sup>. Co zresztą prowokuje Fullera do postawienia pytania natury ogólniejszej i bardziej zasadniczej: „Czy ludzie są niezbędni?”<sup>18</sup> — w domyśle zaś, czy są oni koniecznym warunkiem istnienia odnawiającego się życia we wszechświecie? Pozostawiając tę fundamentalną kwestię na marginesie, warto jednak skupić się na dwóch fullerowskich konstatacjach:

Jest [...] paradoksalne, ale jak się przekonamy, strategicznie zrozumiałe, że do tej pory tak źle wykorzystywaliśmy, nadużywaliśmy i zanieczyszczaliśmy ten niezwykły system wymiany chemiczno-energetycznej, przeznaczony do pomyślnego odnawiania całości życia na pokładzie naszego planetarnego statku kosmicznego<sup>19</sup>.

Jeśli ludzkość, która obecnie zamieszkuje Statek Kosmiczny Ziemia [...] sama sobie nie narzuci dyscypliny, by służyć wyłącznie tej jednej funkcji, by metafizyczność opanowywała fizyczność, to jej dalsze istnienie zostanie przerwane, a jej potencjalna misja we wszechświecie zostanie kiedyś indziej przeprowadzona przez inne istoty na innych planetarnych statkach kosmicznych wszechświata, obdarzone stosownymi metafizycznymi możliwościami<sup>20</sup>.

Należy tu jeszcze wyjaśnić, że przez ową funkcję metafizyczną rozumie Fuller wiedzę — rozumienie wszechświata<sup>21</sup>, natomiast „potencjalną misją ludzkości” jest oczywiście eksploracja kosmosu (mająca na celu nie tyle jego eksploatację, co właśnie zrozumienie). Pozostaje natomiast otwarte pytanie o to, kogo miałyby obejmować tak pojmowana „ludzkość”?

Owa nowoczesna triada: statek niewolniczy – Arka Noego – statek kosmiczny „Ziemia” doskonale ilustruje bowiem pewne etapy zarządzania katastrofą (starego i nowego) świata: od statku dla wybranych (do zniewolenia i pracy), przez statek dla wybranych (do ocalenia), do statku dla wszystkich (zmierzającego jednak być może ku nieuniknionej katastrofie). Szczególnie przejście między drugą a trzecią

<sup>15</sup> Zob. R. Słodczyk, *Powrót do ekfrazy. Próba systematyzacji oraz propozycja typologii*, „Teksty Drugie” 2018, nr 5, s. 358.

<sup>16</sup> R. Buckminster Fuller, *Instrukcja sterowania Statkiem Kosmicznym Ziemia*, s. 52.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 34.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 64. Realizację projektów Fullera omawia obszernie Michael J. Gorman w książce *Buckminster Fuller: Designing for Mobility*, Milan 2005.

fazą myślenia o ratującym życie kosmicznym habitacie wydaje się interesujące w kontekście historycznych i współczesnych fikcji spekulatywnych oraz futurologicznych projektów. Warto bowiem pamiętać, że już w jednej z pierwszych fantazji naukowych eksplorujących w sposób zdyscyplinowany temat ludzkiej ekspansji w kosmos Konstanty Ciołkowski projektował (w roku 1916) nie tylko raketę międzyplanetarną, ale także złożone środowisko społeczno-przyrodnicze, które miało zapewnić gwiazdnym podróżnikom warunki przetrwania w niegościnniej przestrzeni. Jednym z istotnych elementów tego swojskiego świata miała stać się przecież kosmiczna oranżeria, zaś miejsca w niej miały być przydzielane jako specjalna nagroda dla kolonistów za ich „zasługi” i „cnoty” na Ziemi<sup>22</sup>. Zatem ziemską przyrodę „wyprodukowaną” w kosmosie — lub może raczej odtworzoną poza Ziemią — postrzegana była jako przywilej i nagroda, dobro luksusowe dla wybranych i zasłużonych, będąc zarazem warunkiem *sine qua non* przetrwania samego życia:

Oranżeria dawała dodatkowo tysiąc metrów kwadratowych powierzchni, oświetlanej przez dwie trzecie tutejszej doby prostopadłymi promieniami słonecznymi; na każdego człowieka przypadało całe pięćdziesiąt metrów kwadratowych... Nietrudno sobie wyobrazić, jak wielką ilość samych tylko produktów żywnościowych można było otrzymać z tej powierzchni, przy wspólnym oświetleniu i w warunkach zapewniających szybki rozwój roślin!<sup>23</sup>

Niemal od samego początku spekulatywnego myślenia o przyszłości cywilizacji i ludzkiej ekspansji w kosmos, a także ujmowania tych spekulacji w skonwencjonalizowane formy narracyjne (literackie, eseistyczne a później także filmowe), przyroda, pojmowana jako naturalne środowisko człowieka, odślania swoje ambiwalentne oblicze czegoś, co należy odtworzyć lub zrekonstruować w sztucznych habitatach (jest bowiem warunkiem ludzkiej egzystencji) oraz tego, co ostatecznie może okazać się rzadkim przywilejem i nagrodą dla nielicznych, wybranych. Ten pierwszy wymiar pojawia się bardzo wcześnie, na przykład w klasycznej fantastycznonaukowej opowieści Murraya Leinstera *Proxima Centauri* z roku 1935:

We wnętrzu statku znajdowało się nawet sto pięćdziesiąt hektarów ziemi uprawnej, gdzie w świetle lamp imitujących promienie słoneczne uprawiano rośliny; zużywały one odpadową materię organiczną jako nawóz i przywracały do obiegu wydychany przez ludzi dwutlenek węgla — częściowo jako tlen, częściowo jako jadalne węglowodany. [...] *Adastra* była światem sama w sobie. Mając dość energii mogła utrzymywać swą załogę bez końca zapewniając jej pożywienie, uzdatniając bez strat i bezawaryjnie atmosferę; we wnętrzu statku było dość miejsca dla zaspokojenia wszystkich ludzkich potrzeb, włącznie z potrzebą samotności<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> „Przesiedleńcy korzystali więc w pełni z daru Ziemi, plonu pracy swoich pobratymców. Otrzymali jak gdyby nagrodę za swoje cnoty na ojczystej planecie, gdzie wyróżniono ich wybo-rem”. K. Ciołkowski, *Poza Ziemią*, przeł. A. Bień, Warszawa 1979, s. 162.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 97.

<sup>24</sup> M. Leinster, *Proxima Centauri*, przeł. S. Plebański, [w:] *Droga do science fiction*, t. 2. *Od Wellsa do Heinleina*, red. J. Gunn, Warszawa 1986, s. 272.



Wszelkie bycie-w-świecie człowieka, nawet w warunkach najwyższego rozwoju technologii astronautycznej, okazuje się bowiem uzależnione od rekonstrukcji ziemskiej biosfery w sztucznym środowisku. W sposób jeszcze bardziej wyrazisty sformułował to zaledwie kilka lat później (w roku 1945) Cordwainer Smith, opisując nieoczekiwane kłopoty człowieka z podbojem kosmosu, wynikające zarówno ekspozycji astronautów na zabójcze promieniowanie, jak i doświadczanej przez nich egzystencjalnej pustki w międzygwiazdnej przestrzeni, czego wyrazem stał się zagadkowy „wielki ból”, uniemożliwiający loty kosmiczne. Remedium na ten kryzys okazuje się jednak zaskakująco proste i oczywiste:

— Napelnięł statki życiem.

— Życiem?

— Życiem. Nie wiem, co to takiego „wielki ból”, ale doświadczalnie stwierdziłem, że kiedy wysyłam w kosmos wielką masę zwierząt lub roślin, te pośrodku masy żyją najdłużej. Konstruowałem statki, oczywiście nieduże, i wysyłałem w nich króliki, małpy...

— Czyli Bestie?

— Tak, małe Bestie. I wracały całe i zdrowe. Wracały, bo ściany statków były wypełnione życiem. Próbowalem różnych gatunków, w końcu stanęło na takich, które żyją w wodzie. Ostrygi. Ławice ostryg. Zewnętrzne ostrygi umierały w wielkim bólu. Wewnętrzne przeżywały. Pasażerom nie działo się nic<sup>25</sup>.

Warto przy tym pamiętać, że ów podtrzymujący życie system kosmicznych habitatów opisywany w niezliczonych powieściach fantastycznonaukowych nie jest technologicznym gwarantem odnawiania się środowiska naturalnego w niezmięnionej postaci, bez strat i kosztów. Doskonale zdawali sobie z tego sprawę twórcy pierwszej polskiej powojennej i socjalistycznej epepei międzygwiazdnej, powieści *Zagubiona przyszłość* (1953), kreślącej losy wielu pokoleń mieszkańców stacji kosmicznej *Celestia*:

po prostu w naszym ograniczonym świecie wyczerpują się pewne składniki, pewne substancje konieczne do życia i rozwoju. Może nawet nie wyczerpują się, ale rozpraszają tak, iż nie jesteśmy w stanie skupić ich w jednym miejscu i zużytkować. Zamiast zasilać nasze organizmy poprzez glebę i powietrze, poprzez rośliny i zwierzęta, które służą nam za pokarm — wsiąkają w ściany naszej „almeralitowej puszkii”, giną wśród zakamarków naszego świata tak, że coraz trudniej je odnaleźć<sup>26</sup>.

Co ciekawe, autorzy tej opowieści, Andrzej Trepka i Krzysztof Boruń, doskonale zdawali sobie sprawę, że konieczność wieloletniego konkurowania o dostęp do ograniczonych zasobów *Celestii* doprowadzi nie tylko do nieuniknionych napięć o charakterze klasowym, ale także do rasowej segregacji, będącej formą arty-

<sup>25</sup> C. Smith, *Na próżno żyją skanerzy*, przeł. W.M. Próchniewicz, [w:] C. Smith, *Drugie odkrycie ludzkości; Norstrilia*, Warszawa 2015, s. 40.

<sup>26</sup> K. Boruń, A. Trepka, *Zagubiona przyszłość*, Warszawa 1985, s. 67. *Zagubiona przyszłość* miała dwa wydania w PRL-u i jedno po 1989. Wszystkie trzy różnią się z powodów cenzuralnych, dlatego podaję różne edycje.

kulacji i doświadczania pozycji klasowej<sup>27</sup>. Porządek społeczny stacji kosmicznej odpowiada bowiem strukturze plantacyjnego kapitalizmu kolonialnego, którego futurystyczni przedstawiciele głosili, że stworzą „życie pełne szczęścia i dobrobytu dla wszystkich, gdy w rzeczywistości celem jej było panowanie nad światem, umacnianie swej siły i bogactw kosztem innych członków społeczeństwa, których chciano zmienić w nowoczesnych niewolników”<sup>28</sup>. Niewolników, dodajmy, którymi byli raz jeszcze potomkowie Afrykanów uprowadzonych z Ziemi w kosmos<sup>29</sup>. Dopiero w finale opowieści interwencja komunistycznej załogi statku *Astrobolid* umożliwi zniewolonym powrót na rodzinną planetę. Propagandowy wymiar tej fantastycznonaukowej powieści jest niewątpliwy, niemniej jednak obraz dóbr naturalnych: powietrza, gleby, roślin i zwierząt jako towarów luksusowych doskonale wpisuje się w futurologiczny obraz kapitalistycznego i kolonialnego świata jako katastrofy.

Ten ideologiczny komponent w powieści *Borunia i Trepki* zwraca oczywiście uwagę na polityczne zainteresowanie państw bloku komunistycznego antykolonialnymi zrywami w państwach afrykańskich, które miały miejsce w połowie XX stulecia. Wyrazistym tego dowodem jest uwaga zawarta w referacie sprawozdawczym Komitetu Centralnego KPZR z roku 1961: „Obecnie aktywną rolę w sprawach międzynarodowych zaczęły odgrywać także kraje Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej, które wyzwoliły się i wyzwalają spod obcego ucisku. Kraje te nazywa się nierzadko neutralnymi, chociaż można je uważać za neutralne jedynie w tym sensie, iż nie należą do istniejących sojuszków wojskowo-politycznych”<sup>30</sup>, a w kontekście polskim na przykład zaakceptowane przez Komitet Centralny PPR w roku 1948 hasło pierwszomajowe: „Pozdrawiamy ludy kolonialne, walczące o swą wolność z imperializmem światowym”<sup>31</sup>. Politycznym wyrazem tego wsparcia afrykańskich dążeń niepodległościowych były także socjalistyczne nagrody i odznaczenia przyznawane wielu politykom i rewolucjonistom z tego regionu. Laureatami Leninowskiej Nagrody Pokoju byli między innymi: Ahmed

<sup>27</sup> By przywołać tu teoretyczne ujęcie, które sformułował Stuart Hall w eseju *Race, articulation, and societies structured in dominance*, [w:] S. Hall, *Essential Essays*, t. 1. *Foundations of Cultural Studies*, Durham-London 2019, s. 172–221.

<sup>28</sup> K. Boruń, A. Trepka, *Zagubiona przyszłość*, Stawiguda 2013, s. 428.

<sup>29</sup> Więcej na ten temat pisałem w szkicu *Constructing African future: Africa and African people in Polish science fiction of the socialist era*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2021, nr 3, s. 479–495.

<sup>30</sup> *Referat sprawozdawczy Komitetu Centralnego wygłoszony w dniu 17 października 1961 r. na XXII Zjeździe KPZR przez I Sekretarza KC, tow. N.S. Chruszczowa*, „Nowe Drogi. Organ Teoretyczny i Polityczny Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej” 1961, nr 7 (146), s. 21. W XXII Zjeździe KPZR uczestniczyły w roli zaproszonych gości „delegacje demokratycznych partii narodowych z niezależnych państw afrykańskich: Gwinei, Republiki Ghany i Republiki Mali”. Zob. A. Łopatka, *Idee XXII Zjazdu Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego*, „Przegląd Zachodni” 1961, nr 6, s. 196.

<sup>31</sup> *Stosunki Polski z Afryką 1945–1970. Chronologia ważniejszych wydarzeń politycznych, gospodarczych i kulturalnych*, oprac. W. Kostecki, red. T. Łętocha et al., Warszawa 1972, s. 11.

Sékou Touré (1961), Modibo Keita (1963), Samora Machel (1976), Sam Nujoma (1974), Funmilayo Ransome-Kuti (1971), Agostinho Neto (1976), Julius Nyerere (1986) i Kwame Nkrumah (1962). To zaangażowanie krajów socjalistycznych po stronie tak zwanych „dawnych terytoriów zależnych” zaowocowało także ukształtowaniem na długie lata swoistej optyki w postrzeganiu politycznej, gospodarczej a nawet militarnej ekspansji ZSRR (a także Chin) — odbieranej dość konsekwentnie właśnie jako walka z kolonializmem Zachodu, a nie jako imperiaлизм Wschodu. Dlatego też socjalizm oraz komunizm jawiły się w tym kontekście geopolitycznym jako najbardziej oczywiste odpowiedzi społeczno-polityczne na wyzwania postkolonialnej rzeczywistości, a nie jako inna forma rabunkowej eksploatacji środowiska naturalnego i „zasobów ludzkich” doskonale udokumentowana w pracach historyków i socjologów<sup>32</sup>. Warto odnotować, że znajduje to również swoje odzwierciedlenie w omawianych tu dekolonizujących spekulacjach na temat ekologii i przyszłości Ziemi, stając się niekiedy rodzajem ideologicznego filtra oraz poznawczej bariery, warunkujących możliwe rozpoznania problemów oraz dobór proponowanych narzędzi społeczno-politycznych, mających na celu ich rozwiązanie.

Aby zilustrować faktyczną różnorodność proponowanych przez fantastów scenariuszy prawdopodobnej katastrofy i możliwego ocalenia, warto przywołać jeszcze jeden, tym razem filmowy, przykład ekologicznej science fiction, opowiadający tym razem historię futurystycznego Robinsona Crusoe z wyboru. *Silent Running* (1972, reż. D. Trumbull) rozpoczyna się długim ujęciem przedstawiającym zbliżenie egzotycznych roślin, kwiatów i drobnych zwierząt, będących naturalnym tłem dla bez trosk kąpieli nagiego mężczyzny w leśnej sadzawce. Dopiero powolny odjazd kamery w kierunku sklepienia niebieskiego uzmysławia zaskoczonym widzom, że znajdują się w botanicznym habitacie umieszczonym na pokładzie statku kosmicznego, pod kopułą, poza którą otwiera się niegościnna głębia kosmosu. Naturalne, „rajskie” środowisko jest zatem doskonale sztuczne — utrzymywane przy życiu przez złożone technologie i systemy, maszyny i automaty, nadzorowane przez ekologa-ogrodnika, który stara się odtworzyć w warunkach pozaziemskich faunę i florę świata spustoszonego, jak dowiadujemy się z dość oszczędnych dialogów i komentarzy bohaterów, przez industrializację, zmiany klimatyczne i eksploatację dóbr naturalnych, innymi słowy — rabunkową kolonizację ziemskiej biosfery. Ostatnie drzewa żyją zatem w kosmosie „pod opieką automatów zbawczej łaski”, jak pisał przed laty hipisowski poeta<sup>33</sup>. Wybór, jakiego dokonuje zrozpaczony masowym wymieraniem bohater w obronie ostatniego ocalałego habitatu jest zresztą znamienny i ujawnia zgoła nieoczekiwanych sojuszników, bo-

---

<sup>32</sup> Zob. np. *An Environmental History of Russia*, red. P. Josephson, Cambridge 2013; P.R. Josephson, *Totalitarian Science And Technology*, New York 2005.

<sup>33</sup> R. Brautigan, *Wszyscy pod opieką automatów zbawczej łaski*, przeł. D. Rosiak, „Literatura na Świecie” 1988, nr 10, s. 73.

wiem to przysposobione do roli ogrodników automaty uratują żywe istoty, zastępując w tej roli człowieka, który spustoszywszy Ziemię zawiódł i okazał się w nowej, kosmicznej przyszłości życia doskonale zbędny. W ten sposób z postapokaliptycznej dystopii wyłania się nieoczekiwane utopia — z tym że postludzka. Sztuczny świat, w którym rzadkie i luksusowe dobra naturalne troskliwie pielęgnują maszyny, uwolnione raz na zawsze od ludzkiego nadzoru.

W takiej sytuacji niewątpliwie zasadne staje się sformułowane przez Ferdinanda pytanie o to, komu posłużyć może przyszła Ziemia do zasiedlenia, kto zaludni kosmiczne habitaty i wyruszy kolonizować obce planety. Czy raz jeszcze będzie to projekt typu Arka Noego, czyli ocalenie dla wybranych kosztem niewolniczej pracy i zagłady dla odrzuconych? Czy może przyszłość ta wyłoni się z kulturowego imaginarium wolnego od kolonizatorskiego planowania międzygwiazdnej ekspansji? Kosmiczny *exodus* był oczywiście przedmiotem refleksji oraz spekulacji, zarówno literackich, jak i filozoficznych, fundujących ideowe podstawy wielu artystycznych ruchów afrykańskiej lub afrokaraibskiej diaspory. Najbardziej rozpoznawalnym i wpływowym z nich był zapewne, i wciąż pozostaje, afrofuturyzm<sup>34</sup>, inspirujący od kilku dziesięcioleci muzyków, literatów, performerów oraz badaczy odsłaniających nie tylko potencjał afrykańskiej przyszłości, ale także odkrywających archeologiczne pokłady niezachodnich i niekolonialnych technologii, uznawanych przez lata w świetle wiedzy oficjalnej za bezużyteczne, niecywilizowane i szkodliwe<sup>35</sup>. U źródeł tych fantazji kulturowych tkwiły także interesujące alegorie i metafory odwołujące się do podboju kosmosu oraz międzyplanetarnych migracji Afrykanów. Wiele z tych koncepcji i obrazów mieściło się zresztą doskonale w ramach mitu *Flying Africans*, czyli jednej z „najpotężniejszych narracji organizujących wyobraźnię diaspory afrykańskiej po amerykańskiej stronie Atlantyku, wszędzie tam, gdzie swoje piętno odcisnęło niewolnictwo i handel niewolnikami. Stanowi on szczególną formę pamięci kulturowej: opowiada historię metamorfozy w ptaka, umożliwiającej niewolnikom powrót do domu”<sup>36</sup>.

Ślady tych wyobrażeń można znaleźć między innymi w sięgających połowy lat pięćdziesiątych minionego stulecia działaniach jazzowego big bandu The Sun Ra Arkestra, łączącego panafrykańską mitografię z futurystycznym sztafażem przejętym z popularnych opowieści science fiction. Jak zauważa Paul Youngquist,

<sup>34</sup> Pisałem na ten temat obszerniej w szkicach: *Kolonialne urzędnicy i dekolonizujące technologie. Kulturowe funkcje jamajskiego afrofuturyzmu*, [w:] *Religia, historia i przyszłość w kulturze afrokaraibskiej*, red. J. Bohuszewicz, D. Brzostek, Kraków 2022, s. 183–209; *Black Science – Black Magic. Czy afrofuturyzm jest narracją poznawczą?*, „Sztuka i Dokumentacja” 2016, nr 14, s. 28–37. Zob. też: D. Brzostek, E. Binczycka-Gacek, *Afrofuturism and Black technopoetics: An interview with Louis Chude-Sokei*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2021, nr 3, s. 554–561.

<sup>35</sup> Na temat mechanizmów tego kulturowego i cywilizacyjnego wyparcia zob. J. C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven-London 2015.

<sup>36</sup> E. Binczycka-Gacek, *Latające statki i podwodne plemiona — afrofuturystyczne konteksty mitu Flying Africans*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2021, nr 3, s. 512.

oceniając wpływ Sun Ra na rozwój afrofuturizmu w jego początkowej, heroicznej fazie: „Jego zespół był statkiem kosmicznym, muzycy astronautami, a muzyka unosiła słuchaczy daleko poza Ziemię”<sup>37</sup>. Sam artysta również nie pozostał złudzeń w tej kwestii: „Ja i moi muzycy jesteśmy muzycznymi astronautami, przemierzamy galaktyki za pomocą dźwięku, a nasza publiczność żegluje tam dokąd zmierzamy, czy sobie tego życzy czy nie”<sup>38</sup>. Deklaracje te nie pozostawały zresztą bez wpływu na praktykę artystyczną Arkestry zarówno w sferze ideowej (postulaty masowej emigracji Afrykanów w kosmos), jak i praktycznej — odnosząc się do koncertowej scenografii i kostiumów noszonych przez muzyków, które miały imitować elementy kombinezonów kosmicznych chroniących astronautów przed wrogim środowiskiem<sup>39</sup>.

Ślady takiego właśnie urasowienia doświadczenia kosmicznej ekspansji i migracji nietrudno dostrzec także w fantastyce naukowej literackiego mainstreamu. Jej najbardziej wyrazistym przykładem pozostaje zapewne „rastafariański” wątek słynnej cyberpunkowej powieści Williama Gibsona *Neuromancer*, gdzie pojawia się obraz afrokaraimskiej wspólnoty zasiedlającej stację kosmiczną:

*Marcus Garvey* został obudowany wokół niesamowicie starego rosyjskiego wymiatacza, prostokątnej maszyny pobazgranej symbolami Rastafarian, Lwami Syjonu i liniowcami Czarnej Gwiazdy. Czerwień, zieleń i żółć pokrywała rosyjskie napisy. Ktoś spryskał pulpity pilota neonowym różem i z grubsza zeszkrobał farbę z ekranów i wyświetlaczy. Z uszczelki wjazdu na rufie, jak nieudane imitacje wodorostów, zwisały łańcuchy elastycznych kul i wstęgi półprzezroczystego wypełniacza<sup>40</sup>.

W powieści tej raz jeszcze to właśnie nieskończony, lecz zaśmiecony pozostałościami dawnej ekspansji kosmos oferuje rozmaite enklawy oraz schronienia niegdysiejszym wygnańcom Ziemi, którzy odtwarzają środowisko naturalne i technologiczne pośród cywilizacyjnych odpadów, w zdewastowanym świecie postkolonialnej eksploatacji międzyplanetarnych zasobów. Nieprzypadkowo zresztą z tymi warunkami życia radzić muszą sobie właśnie przedstawiciele afrokaraimskiej diaspory.

Najistotniejsze elementy tej dekolonizującej układanki ekologicznej pochodzą jednak, co oczywiste, z futurologicznych spekulacji, opowieści i praktyk Globalnego Południa — świata spoza hegemonicznego centrum „zarządzania katastrofą”, którego mieszkańcy muszą radzić sobie ze społeczną traumą i cywili-

<sup>37</sup> P. Youngquist, *A Pure Solar World: Sun Ra and the Birth of Afrofuturism*, Austin 2016, s. 149.

<sup>38</sup> Cyt za: *ibidem*.

<sup>39</sup> „Jeśli gram kosmiczną muzykę, dlaczegoż nie miałbym nosić stroju odpowiedniego dla astronauty?”. Cyt za: *ibidem*, s. 150. Co ciekawe, artysta z czasem modyfikował swoje poglądy w tej kwestii, odnosząc się przy tym do kategorii „natury” i „naturalności” jako środowiska najbliższego działaniom muzyka-afronauty. Należy przy tym pamiętać, że zarówno rzeczownik *nature*, jak i przymiotnik *natural* przywołują w języku filozoficznym Sun Ra zarówno kontekst przyrodniczy, jak i duchowy (*my natural self*). Zob. *ibidem*, s. 211–212.

<sup>40</sup> W. Gibson, *Trylogia ciągu*, t. 1. *Neuromancer*, przeł. P.W. Cholewa, Warszawa 2015, s. 119.

zacyjnymi konsekwencjami dawnego podboju, który uczynił zeń laboratorium nowoczesnego kapitalizmu. Intrygujący w tym kontekście pozostaje jednak fakt, że istotna część owej krytycznej, dekolonizującej refleksji akademickiej pochodzącej z Południa, aby zaistnieć w międzynarodowym obiegu wiedzy, musi przejść przez uniwersyteckie i wydawnicze centra Starego Świata, poddając się zarówno kolonizującej logice języka angielskiego, jak i polityce wydawców oraz serii wydawniczych, oferujących oficjalną, zinstytucjonalizowaną teorię krytyczną osadzoną na przykład w stricte europejskiej tradycji „hermeneutyki podejrzeń”<sup>41</sup>. Dotyczy to także wspomianej tu pracy Ferdinanda (wydanej najpierw przez Éditions du Seuil, następnie w Cambridge) oraz przekrojowej monografii *African Futures* (której wydawcą był Brill), a także niezliczonych artykułów krytycznych publikowanych przez badaczy karaibskich, afrykańskich czy filipińskich w czasopismach europejskich i amerykańskich — niezmiennie w języku angielskim. Wątek angielskiego logocentryzmu w akademickiej krytyce postkolonialnej wybrzmiał bardzo wyraźnie w trakcie prowadzonego przez Maïrę Zenun panelu dyskusyjnego „Black Narratives: Art and Knowledge Construction” podczas konferencji *AfroEuropeans 2022: Intersectional Challenges in Afro-European Communities*. Wielu spośród zabierających głos gości zajęło sceptyczne stanowisko wobec wtórnego wydziedziczenia z języka dyskursu akademickiego postkolonialnych społeczności, dla których język angielski nie jest językiem ojczystym, będąc bądź to językiem dawnego kolonizatora<sup>42</sup>, bądź też kolonizujących debatę o Globalnym Południu instytucji naukowych (zapewniających między innymi możliwość ubiegania się o środki na badania oraz publikacji ich wyników). W tym wymiarze język akademii okazuje się nierzadko jednym z ostatnich filtrów kolonialnych, oddzielających na przykład badaczy „poważnych” (aktywnych globalnie, bo władających angielskim) od „lokalnych” (publikujących w językach etnicznych), a także naukowców w ogóle (zorientowanych z powodów instytucjonalnych na obiegi międzynarodowe) od aktywistów (działających lokalnie)<sup>43</sup>. W tym kontekście istotne znaczenie ma nie tylko sam „kształt rzeczy przyszłych”,

<sup>41</sup> Zob. P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. J. Skoczylas, Warszawa 1985, s. 124–146. Na temat takiego pozycjonowania badaczy afrykańskich w obrębie dyskursu akademickiego zob. J. Comaroff, J. Comaroff, *Theory from the South: Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*, Florence 2011.

<sup>42</sup> Ostatnia edycja kongresu *AfroEuropeans*, która odbyła się w Brukseli, miała charakter dwujęzyczny: angielsko-francuski. Warto jednak odnotować przy tej okazji, że w trakcie obrad miało miejsce kilka wyrazistych deklaracji złożonych przez badaczy oraz aktywistów z Afryki i Ameryki Południowej, którzy jednoznacznie odmawiali komunikowania się w języku dawnych kolonizatorów.

<sup>43</sup> Warto zwrócić uwagę, że filtr ten był aktywny również podczas ostatniego procesu ewaluacyjnego w Polsce, zaś najbardziej wyrazistymi elementami jego instytucjonalnego „urządzenia” (w sensie Foucaultowskim) były punkty oraz pozycje przyznane anglojęzycznym wydawnictwom i czasopismom na oficjalnych listach ministerialnych.

będący przedmiotem spekulacji, ale także sam sposób formułowania oraz wyrażania narracji odnoszących się do możliwej, globalnej i lokalnej, przyszłości.

Opublikowana w roku 2022 jako jedna z kilku pozycji pomyślanych jako diagnostyczno-spekulatywne przewodniki afrykanistyczne książka *African Futures*<sup>44</sup> gromadzi refleksje badaczy i aktywistów poświęcone przyszłości Afryki w kontekście zachodzących na kontynencie przeobrażeń społecznych, politycznych i technologicznych. Pole obserwacji jest tu niezmiernie szerokie, obejmując ekologię, medycynę, media, kulturę popularną i stosunki pokrewieństwa, a także kwestie religijne, obyczajowe oraz rozmaite praktyki dekolonizujące (dotykające również sfery etnograficznej i muzealnej, niosących niezmiernie obraz krajów i społeczności „nienowoczesnych” lub po prostu przednowoczesnych), a istotne miejsce zajmuje refleksja nad stanem środowiska naturalnego i prognozy dotyczące jego ochrony i/lub zaniku. W szkicu *Framing the future of national parks* Thomas Widlok i Ndapewa Fenny Nakanyete omawiają szczegółowo problematykę konserwacji i projektowania rozbudowy parków narodowych w Namibii w kontekście dekolonizacji oraz „afrykanizacji” (*Africanization*)<sup>45</sup> tych instytucji narodowych, będących w obecnym kształcie, co autorzy wyraźnie podkreślają, raczej dziedzictwem kolonialnych praktyk niemieckich i afrykanerskich<sup>46</sup> niż ochroną afrykańskiego dziedzictwa naturalnego — zarówno w sferze organizacji, administracji, jak i wyboru tego, co w ogóle warto było (z perspektywy kolonizatorów) konserwacji i ocalenia przed wyniszczeniem. Z kolei Eric M. Kioko w tekście *Forest crime in Africa: Actors, markets and complexities* wprowadza problem rabunkowej gospodarki leśnej na przykładzie nielegalnego handlu drzewem sandałowym, którego masowa wycinka rujnuje złożone ekosystemy w wielu afrykańskich krajach, stanowiąc poważne wyzwanie dla zachowania bioróżnorodności i wymuszając projektowanie działań zachowawczych, których koszty ponoszą ubogie społeczeństwa zamieszkujące zdewastowane ekologicznie środowiska<sup>47</sup>. Wreszcie Romie Vonkie Nghiteveleka formułuje istotne pytanie o przyszłość gruntów komunalnych w Namibii, wśród których znajdują się unikalne przyrodniczo tereny mające status publiczny „*edu laaveshe* (land for all)”<sup>48</sup> [ziemia dla wszystkich — D.B.], a zatem dostępne także dla niezamożnych mieszkańców kraju. W relacjonowanej przez autorkę debacie nad przyszłym statusem prawnym tych gruntów wybrzmiewa jednak także pytanie natury ogólniejszej: czyja będzie jutrzejsza Afryka i kto zdecyduje o tym, co warto będzie ocalenia i przeniesienia

<sup>44</sup> *African Futures*, red. C. Greiner, S. Van Wolputte, M. Bollig, Leiden-Boston 2022.

<sup>45</sup> Kontekst „afrykanizacji” omawia szerzej Achille Mbembe w książce *Critique of Black Reason*, Durham 2017.

<sup>46</sup> T. Widlok, N.F. Nakanyete, *Framing the future of national parks*, [w:] *African Futures*, s. 142.

<sup>47</sup> Zob. E.M. Kioko, *Forest crime in Africa: Actors, markets and complexities*, [w:] *ibidem*, s. 125–140.

<sup>48</sup> R.V. Nghiteveleka, *The future of communal lands in Africa: Experiences from Namibia*, [w:] *ibidem*, s. 159.

w przyszłość jako afrykańskie dziedzictwo? Nie bez znaczenia jest tu zapewne i to, że również w kontekście praktyk artystycznych oraz promocji sztuki w krajach takich, jak Burkina Faso, Mali i Niger aktywiści i organizatorzy podejmują próby „afrykanizacji” inicjatyw kulturalnych zorientowanych na kształtowanie przyszłych pokoleń twórców i odbiorców kultury — poprzez kultywowanie relacji z lokalnymi wspólnotami, oparte na zasadach „współpracy i solidarności” (o czym pisze Ludovic Ouhonyioué Kibora)<sup>49</sup>. Niezależnie od zakresu objętych nią zjawisk i obszarów sama praktyka „afrykanizowania” wszelkich działań zorientowanych na przyszłość wydaje się niezwykle interesującą propozycją o wyraźnej intencji dekolonizującej. Z opisanych procesów i projektów wyłania się niezmiernie interesujący obraz „Afryki jutra” czy też „Afryki dla jutra”, pragnącej stać się tym razem laboratorium niekolonialnej i niekolonizującej przyszłości poddanej nie dewastującej eksploatacji, lecz światotwórczemu zasiedleniu (zamieszkiwaniu przez ludzi i nie ludzi).

Omówione w tym miejscu, sformułowane poza „cywilizacyjnym centrum”, rozpoznania istotnych problemów współczesności i wyzwań dla nadchodzącej nieuchronnie przyszłości, odnoszące się do zjawisk takich jak antropocen, katastrofa klimatyczna czy dewastacja środowiska naturalnego oraz ich społeczne skutki (ubóstwo, stygmatyzacja, wykluczenie), proponują jednak nie tylko złożone rekonstrukcje kolonialnej przeszłości i diagnozy stanu obecnego wywiedzione z poziomu wiedzy lokalnej, obejmującej doświadczenia ofiar przekształceń społeczno-politycznych i aktywistów działających na rzecz zmiany. Ich niezbywalnym, istotnym składnikiem pozostaje również prewencyjny — skierowany ku przyszłości — charakter. Teksty oraz praktyki akademików, artystów i działaczy oraz „po prostu” obywateli nabierają cech „wiedzy-w-działaniu”, gdy historyczne rekonstrukcje stają się spoiwem łączącym społeczności mocą działań artystycznych i rytualizowanych aktów (upamiętniania, przywracania godności itp.), a futurologiczne spekulacje przybierają kształt programowych deklaracji fundacji i stowarzyszeń konstruujących „kształt rzeczy przyszłych”. Wytwarzają one zarazem swoistą — gromadzoną lokalnie lecz dostępną i aplikowalną globalnie — teorię praktyki, która ma potencjał, by stać się wiedzą powszechną.

Kończąc powyższą refleksję, powinniśmy mimo wszystko zadać sobie pytanie, czy ów „odnawiający się krajobraz” (natury) z ostatniego rozdziału eseju Fullera okaże się właśnie pejzażem podtrzymującego życie systemu zasiedlonego świata, czy też będzie to krajobraz po ostatecznej katastrofie statku kosmicznego Ziemia, lub też, co byłoby równie przerażające, czy nie przekształci się on w futurystyczny model „niewolniczego statku kosmicznego Ziemia”?

<sup>49</sup> L.O. Kibora, *A Future of Hope: Artists in a Context of Insecurity*, [w:] *ibidem*, s. 299.



## The uninhabited land: A slave ship and Spaceship Earth as the patterns for a postcolonial ecology

### Abstract

The paper focuses on the postcolonial research on the environmental studies in a broader context of shaping the future in the global South. Malcolm Ferdinand's concept of decolonial ecology is juxtaposed with speculative fiction depicting the space habitats of tomorrow (C. Smith, M. Leinster, K. Boruń, A. Trepka), and the futurological approach to the idea of space colonization (K. Ciołkowski) as well as the Spaceship Earth project (R. Buckminster Fuller). The article discusses a slave ship, Noah's Ark and Spaceship Earth as the patterns for a postcolonial ecology as well as the modern afrofuturistic practices of decolonizing future and the 'Africanization' of the world of tomorrow. In conclusion, the author summarizes the main challenges for the critical, prognostic thinking in the Global South.

Keywords: colonialism, slavery, ecology, habitat, futurology, science fiction

### Bibliografia

- African Futures*, red. C. Greiner, S. Van Wolputte, M. Bollig, Leiden-Boston 2022.
- A brief history of the Science Museum*, *Science Museum*, 1.10.2015, <https://www.sciencemuseum.org.uk/sites/default/files/2017-10/science-museum-history.pdf>.
- An Environmental History of Russia*, red. P. Josephson, Cambridge 2013.
- Binczycka-Gacek E., *Latające statki i podwodne plemiona — afrofuturystyczne konteksty mitu Flying Africans*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2021, nr 3, s. 511–524.
- Boruń K., Trepka A., *Zagubiona przeszłość*, Warszawa 1985.
- Boruń K., Trepka A., *Zagubiona przeszłość*, Stawiguda 2013.
- Brautigan R., *Wszyscy pod opieką automatów zbawczej łaski*, przeł. D. Rosiak, „Literatura na Świecie” 1988, nr 10, s. 73.
- Brzostek D., Binczycka-Gacek E., *Afrofuturism and Black technopoetics: An interview with Louis Chude-Sokei*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2021, nr 3, s. 554–561.
- Brzostek D., *Black Science – Black Magic. Czy afrofuturyzm jest narracją poznawczą?*, „Sztuka i Dokumentacja” 2016, nr 14, s. 28–37.
- Brzostek D., *Constructing African future: Africa and African people in Polish science fiction of the socialist era*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2021, nr 3, s. 479–495.
- Brzostek D., *Kolonialne urządzenia i dekolonizujące technologie. Kulturowe funkcje jamajskiego afrofuturyzmu*, [w:] *Religia, historia i przyszłość w kulturze afrokaraibskiej*, red. J. Bohuszewicz, D. Brzostek, Kraków 2022, s. 183–209.
- Brautigan R., *Wszyscy pod opieką automatów zbawczej łaski*, przeł. D. Rosiak, „Literatura na Świecie” 1988, nr 10, s. 73.
- Buckminster Fuller R., *Instrukcja sterowania Statkiem Kosmicznym Ziemia*, przeł. M. Oktaba, Kraków 2019.
- Burnard T., Garrigus J., *The Plantation Machine: Atlantic Capitalism in French Saint-Domingue and British Jamaica*, Philadelphia 2016.

- Chopra R., *Almost Home: Maroons Between Slavery and Freedom in Jamaica, Nova Scotia, and Sierra Leone*, New Haven 2018.
- Ciołkowski K., *Poza Ziemią*, przeł. A. Bień, Warszawa 1979.
- Comaroff, J., Comaroff J., *Theory from the South: Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*, Florence 2011.
- Delle J.A., *An Archaeology of Social Space: Analyzing Coffee Plantations in Jamaica's Blue Mountains*, New York 1998.
- Derra A., „*Twórzmy relacje, a nie dzieci*”. *Wspólne życie na zniszczonej planecie w chthulucenie Donny Haraway*, „*Avant: Trends in Interdisciplinary Studies*” 7, 2017, nr 3, s. 227–240.
- Dunn R.S., *A Tale of Two Plantations: Slave Life and Labor in Jamaica and Virginia*, Cambridge 2014.
- Ferdinand M., *Decolonial Ecology: Thinking from the Caribbean World*, przeł. A.P. Smith, Cambridge 2022.
- Gibson W., *Trylogia ciągu*, t. 1. *Neuromancer*, przeł. P.W. Cholewa, Warszawa 2015.
- Gilroy P., *Czarny Atlantyck jako kontrkultura nowoczesności*, przeł. K. Przyłuska, „*Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*” 2012, nr 1–2, s. 8–36.
- Gorman M.J., *Buckminster Fuller: Designing for Mobility*, Milan 2005.
- Grove R., *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600–1800*, Cambridge 1996.
- Halberstam J., *Przedziwna sztuka porażki*, przeł. M. Denderski, Warszawa 2018.
- Hall S., *Race, articulation, and societies structured in dominance*, [w:] S. Hall, *Essential Essays*, t. 1. *Foundations of Cultural Studies*, Durham-London 2019, s. 172–221.
- Haraway D., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham 2016.
- Higman B.W., *Plantation Jamaica, 1750–1850: Capital and Control in a Colonial Economy*, Kingston 2005.
- Josephson P.R., *Totalitarian Science and Technology*, New York 2005.
- Kibora L.O., *A future of hope: Artists in a context of insecurity*, [w:] *African Futures*, red. C. Greiner, S. Van Wolputte, M. Bollig, Leiden-Boston 2022, s. 296–306.
- Kioko E.M., *Forest crime in Africa: Actors, markets and complexities*, [w:] *African Futures*, red. C. Greiner, S. Van Wolputte, M. Bollig, Leiden-Boston 2022, s. 125–140.
- Leinster M., *Proxima Centauri*, przeł. S. Plebański, [w:] *Droga do science fiction*, t. 2. *Od Wellsa do Heinleina*, red. J. Gunn, Warszawa 1986, s. 269–315.
- Łopatka A., *Idee XXII Zjazdu Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego*, „*Przegląd Zachodni*” 1961, nr 6, s. 195–209.
- Mbembe J.-A., *Critique of Black Reason*, Durham 2017.
- Moore J.W., *The rise of cheap nature*, [w:] *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalisms*, red. J.W. Moore, Oakland 2016, s. 78–115.
- Nghitevelekwa R.V., *The future of communal lands in Africa: Experiences from Namibia*, [w:] *African Futures*, red. C. Greiner, S. Van Wolputte, M. Bollig, Leiden-Boston 2022, s. 155–164.
- Pratt M.L., *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*, przeł. E.E. Nowakowska, Kraków 2011.
- Quijano A., *Coloniality and modernity/rationality*, [w:] *Globalization and the Decolonial Option*, red. W. Mignolo, A. Escobar, London-New York 2010, s. 168–178.
- Referat sprawozdawczy Komitetu Centralnego wygłoszony w dniu 17 października 1961 r. na XXII Zjeździe KPZR przez I Sekretarza KC, tow. N.S. Chruszczowa*, „*Nowe Drogi. Organ Teoretyczny i Polityczny Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej*” 1961, nr 7 (146), s. 3–94.
- Ricoeur P., *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. J. Skoczylas, Warszawa 1985, s. 124–146.

- Scott J.C., *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven-London 2015.
- Słodczyk R., *Powrót do ekfrazy. Próba systematyzacji oraz propozycja typologii*, „Teksty Drugie” 2018, nr 5, s. 352–371.
- Smith C., *Na próżno żyją skanerzy*, przeł. W.M. Próchniewicz, [w:] C. Smith, *Drugie odkrycie ludzkości; Norstrilia*, Warszawa 2015, s. 7–44.
- Stosunki Polski z Afryką 1945–1970. Chronologia ważniejszych wydarzeń politycznych, gospodarczych i kulturalnych*, oprac. W. Kostecki, red. T. Łętocha et al., Warszawa 1972.
- Widlok, T., Nakanyete N.F., *Framing the future of national parks*, [w:] *African Futures*, red. C. Greiner, S. Van Wolputte, M. Bollig, Leiden-Boston 2022, s. 141–154.
- Youngquist P., *A Pure Solar World: Sun Ra and the Birth of Afrofuturism*, Austin 2016.

\*\*\*

**Dariusz Brzostek** — profesor doktor habilitowany, dyrektor Instytutu Nauk o Kulturze UMK. Jego zainteresowania naukowe obejmują *sound studies*, fantastykę naukową i afrofuturyzm. Ostatnio opublikował książki: *Religia, historia i przyszłość w kulturze afrokaraimskiej* (współredagowana wspólnie z Jakubem Bohuszewiczem, 2022) oraz *Wola nie-wiedzy. Horror postmodernistyczny czy groza ponowoczesności?* (2020).