
Prezentacje

Ekobójstwo jest ludobójstwem. Próba dekolonizacji pojęcia

Lauren J. Eichler

TEKSTY DRUGIE 2023, NR 3, s. 183–213

DOI: 10.18318/td.2023.3.13 | ORCID: 0000-0003-3096-3329

Źródło: Lauren Eichler,
Ecocide Is Genocide: Decolonizing the Definition of Genocide, „Genocide Studies and Prevention: An International Journal”, 2020 nr 2 (14), s. 104–121.
DOI: <https://doi.org/10.5038/1911-9933.14.2.1720>

Uwagi tłumacza

Autorka używa języka wrażliwie, ale niedogmatycznie. Posługuje się zarówno przymiotnikiem *indigenous*, jak i *native*, i twierdzi, że starannie odróżnia. Zaproponowałem przekład *indigenous* jako „autochtoniczny” i *native* jako „rdzenny”, uwzględniwszy poza potrzebą odróżnienia terminów quasi-definicję Daniela Wildcata *indigenous* jako „bycie z tego miejsca”. Stosowałem, tak jak Lauren Eichler, określenia „lud”, „plemię” i „naród”, choć ze względu na polską stylistykę „naród” wyraźnie rzadziej, „plemię” zaś wyraźnie częściej niż autorka. W paru miejscach zamiast występujących w oryginale autochtonicznych etnonimów użyłem określeń „Irokezi” i „Krikowie” ze względu na ich osadzenie w polszczyźnie; na usprawiedliwienie dodam, że autorka nie jest pod tym względem konsekwentna.

W przeciwieństwie do terminu „ludy autochtoniczne”, który zapisują zgodnie z polską ortografią małymi literami (w oryginale przymiotnik zaczyna się od wielkiej litery: *Indigenous peoples*), proponuję niestandardowy zapis

Lauren J. Eichler – wykładowczyni na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Old Dominion. Specjalizuje się w studiach nad ludobójstwem, filozofii rdzennych Amerykanów, filozofii kontynentalnej, pragmatyzmie amerykańskim i nowym materializmie/posthumanizmie.

terminu „Rdzenni Amerykanie” (*Native Americans*) wielkimi literami. Otóż *Native American* to nie Amerykanin, który poza tym, że jest Amerykaninem, jest też rdzenny; określenie „rdzenny” traktuję jako integralną część wyrażenia rzeczownikowego „Rdzenny Amerykanin”, przez analogię do kanadyjskich Pierwszych Narodów.

Zmodyfikowałem informację o państwach, w których przyjęto ustawy przeciwko ekobójstwu, gdyż autorka nie sprecyzowała, do jakiego punktu w czasie odnosi się użyte przez nią „dotychczas”, gdy ustawy obowiązywały w dziesięciu krajach (przypis 18). Napisałem też, że Tasha Hubbard jest reżyserką, ponieważ Eichler przybliżyła każdą cytowaną osobę o pochodzeniu autochtonicznym i tylko przy Hubbard zabrakło jakiegokolwiek określenia.

Adam Ostolski

Wstęp

W 1492 roku europejscy odkrywcy przybyli do brzegów Ameryki, przynosząc ze sobą niszczycielskie zmiany w krajobrazie, ekosystemach i życiu ludów autochtonicznych. Część tych szkód – na przykład choroby, szczury czy przywleczone przez osadników inwazyjne gatunki roślin – nie była spowodowana umyślnie. Inne, jak wycinka lasów pod zagrody i gospodarstwa, polowania na zwierzęta łowne aż do progu wyginięcia czy wysiedlanie dotychczasowych mieszkańców z ich tradycyjnych ziem, były zamierzone. Z perspektywy ludów autochtonicznych zmiany te odcisnęły się trwale na żywotności ich kultur, a ich skutki są odczuwane do dziś. Zgodnie ze światopoglądem wielu kultur Rdzennych Amerykanów zniszczenia spowodowane na ziemię, wodę oraz istnienia pozaludzkie na kontynencie amerykańskim były wymierzonym w ich społeczności aktem przemocy. Przemoc tę powinniśmy, jak przekonuję poniżej, traktować jako przypadek ludobójstwa, rozpoznając, że współczesne koncepcje i sposoby reagowania na ludobójstwo nadal mają charakter w znacznej mierze kolonialny i antropocentryczny.

W artykule pokazuję, jak destrukcja zwierząt, ziemi, wody czy innych pozaludzkich istnień stanowi w kategoriach autochtonicznej metafizyki¹ formę

1 Dwie uwagi. Po pierwsze, w artykule skupiam się przede wszystkim na problemach i filozofiach społeczności autochtonicznych zamieszkujących Amerykę Północną. Jednak koncepcje filozoficzne innych grup, wliczając w to Maorysów czy społeczności autochtoniczne w Ameryce Południowej i Indiach, w znacznym stopniu pokrywają się z nimi i również mogłyby wesprzeć moją argumentację. Po drugie, w odniesieniu do ludów zamieszkujących Amerykę Północną od czasów przedkolonialnych używam rozmaitych określeń, takich jak: Rdzenni Amerykanie, spo-

ludobójstwa. W perspektywie ekologicznej i w badaniach nad ludobójstwem zniszczenie natury i istnienie pozaludzkie jest zazwyczaj traktowane jako odrębne, choć powiązane zjawisko – ekobójstwo, zbrodnia przeciwko pozaludzkiej przyrodzie. Przyjmując autochtoniczne spojrzenie na pozaludzkie osoby i podążając tropem uczonych wywodzących się z Rdzennych Amerykanów i Pierwszych Narodów, takich jak Donald Grinde, Winona LaDuke, Tasha Hubbard czy Laurelyn Whitt, będę przekonywała, że ekobójstwo i ludobójstwo społeczności autochtonicznych są ze sobą nierozzerwalnie związane, a wręcz stanowią jedność. Uznanie ekobójstwa za postać ludobójstwa stawia pod znakiem zapytania antropocentryzm wpisany w aktualne rozumienie ludobójstwa. Oznacza to poszerzenie pojęcia ludobójstwa, ale nie wymaga zmiany jego oficjalnej definicji prawnej. Jeżeli zwalczanie ludobójstwa w ramach systemu ONZ ma przynieść sprawiedliwość ludom autochtonicznym, to jego definicja powinna obejmować ekobójstwo przynajmniej jako jeden z ludobójczych czynów rozpoznawanych przez prawo.

Ludobójstwo kulturowe, śmierć społeczna i ekobójstwo

Gdy chodzi o reagowanie na ludobójczą przemoc, podejście oparte na prawach człowieka ma ten podstawowy brak, że ogniskuje wysiłki humanitarne niemal wyłącznie na dobrostanie jednostek ludzkich, ignorując zagrożenia dla podtrzymującej ich życie przyrody. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka w ogóle nie wspomina o środowisku, świecie przyrodniczym czy istotach innych niż ludzie, mimo że ludzkie życie zależy od pozaludzkiej natury jako warunku utrzymania i rozwoju kulturowego. Zarówno w definicję

łeczności autochtoniczne, rdzenni mieszkańcy, Pierwsze Narody czy Indianie Amerykańscy. Gdy to możliwe, staram się stosować nazwy określające przynależność do konkretnego plemienia czy narodu, natomiast rozpatrując stanowiska filozoficzne i doświadczenia wspólne dla przedstawicieli wielu plemion, posługuję się ogólnymi określeniami w rodzaju wyżej wymienionych. Pierwsze Narody (*First Nations*) to określenie społeczności autochtonicznych w granicach Kanady, podczas gdy Indianie Amerykańscy (*American Indians*) zamieszkują kontynentalne terytorium Stanów Zjednoczonych od zachodniego do wschodniego wybrzeża oraz Alaskę. Mówiąc ogólnie o społecznościach mieszkających w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych, używam zwykle określenia Rdzenni Amerykanie (*Native Americans*). Z kolei wyrażeniem „ludy autochtoniczne” (*Indigenous peoples*) posługuję się w odniesieniu do ogółu rdzennych ludów i społeczności w Stanach Zjednoczonych, niekiedy zaś wliczając również autochtonicznych mieszkańców innych części świata. Chociaż określenie „autochtoniczny” budzi kontrowersje, na potrzeby tego artykułu i w związku z koncentracją na kontekście północnoamerykańskim używam go w odniesieniu do społeczności i ludów, które zamieszkiwały Amerykę Północną w epoce poprzedzającej europejską kolonizację kontynentu.

ludobójstwa – obejmującą jedynie grupy ludzi – jak i w Powszechną Deklarację Praw Człowieka wpisane jest niedociągnięcie, polegające na wyłączeniu zwierząt i innych istot niepołudzkich z etycznego i politycznego rachunku w odniesieniu do popełnianych okropieństw. Aliści taka ograniczona definicja ludobójstwa i ludzkiego dobrostanu nie jest wcale jedyną możliwą interpretacją. Rafał Lemkin definiował ludobójstwo w sposób wyraźnie odmienny od rozumienia przyjętego ostatecznie przez ONZ. Według Lemkina ludobójstwo nie musi koniecznie obejmować fizycznego zniszczenia jakiejś grupy narodowej lub etnicznej. Jest to raczej

skoordynowany plan różnorodnych działań zmierzających do zniszczenia niezbędnych podstaw życia grupy narodowej, mających na celu unicestwienie grupy samej w sobie. Celem takiego planu byłaby dezintegracja instytucji politycznych i społecznych, kultury, języka, uczuć narodowych, religii i podstaw ekonomicznej egzystencji grup narodowych, jak również odebranie bezpieczeństwa osobistego, wolności, zdrowia, godności, a nawet życia osób należących do takich grup².

Podczas gdy definicja ONZ zasadniczo ogranicza ludobójstwo do działań przeciwko ciałom i jednostkom należącym do określonej grupy ludzi, definicja Lemkina zakłada dużo szersze rozumienie tego, co stanowi zniszczenie grupy³. Oprócz masowych mordów, wstrzymania urodzin czy zniszczenia fizycznego Lemkin uwzględnia również likwidację partii politycznych, kolonizację, zniesienie lokalnego prawa, cenzurę, ograniczenia językowe, blokowanie dostępu do żywności i lekarstw, poniżanie moralne i tłumienie rozwoju gospodarczego. W odróżnieniu od czynów wymienionych w ONZ-owskiej definicji, skoncentrowanej na krzywdach dotyczących bezpośrednio fizycznego ciała członków grupy, działania wskazane przez Lemkina stanowią krzywdę pośrednią, uderzając w jakość życia i zdolność grupy do dalszego trwania jako grupa. Niszczą więc ją nie w drodze odbierania życia jej członkom, lecz przez to, że przemocą eliminują jej sposób bycia w świecie

2 R. Lemkin, *Rządy państw Osi w okupowanej Europie. Prawa okupacyjne, analiza rządzenia, propozycje zadośćuczynienia*, przeł. A. Bieńczyk-Missala i in., Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013, s. 110 (przekład zmodyfikowany – przyp. tłum.).

3 *Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa, uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 9 grudnia 1948 r.*, Dz.U. 1952, nr 2, poz. 9, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19520020009/O/D19520009.pdf> (12.05.2023).

– zasady, instytucje i wartości, które stanowią o jej wyjątkowości – i narzucają w to miejsce zasady, instytucje i wartości innej grupy.

Owa szersza koncepcja ludobójstwa dobrze wpisuje się w najnowsze dyskusje na ten temat. Na przykład Claudia Card przekonuje, że tym, co odróżnia ludobójstwo od innych zbrodni przeciw ludzkości, jest jego rola w powodowaniu śmierci społecznej⁴. W jej ujęciu grupa społeczna nie jest jedynie zbiorem jednostek, ale układem relacji społecznych⁵. Owe relacje, na które składają się praktyki społeczne, instytucjonalne, polityczne i moralne, przyczyniają się do społecznej żywotności grupy⁶. Śmierć społeczna oznacza zerwanie bądź wyrugowanie tych relacji, niszcząc to, co nadawało sens życiu grupy. Społeczna żywotność odnosi się nie tylko do żyjących członków grupy, lecz także wiąże ich ze sobą ponad historią i czasem⁷. Jest więc międzypokoleniowa. Ludobójstwo zarówno fizyczne, jak i kulturowe uniemożliwia rozkwit, wzrost i organiczny rozwój tych relacji. Chociaż śmierć społeczną można interpretować w kategoriach definicji ONZ, to jednak definicja Lemkina, zwracająca uwagę na zniszczenie relacji kulturowych, pozwala wydobyć ten rodzaj krzywdy na pierwszy plan.

W środowisku badaczy ludobójstwa widać ostatnio nowe zainteresowanie ideami Lemkina. Uczeni tacy jak Dirk Moses, Damien Short czy Jürgen Zimmerer, zniechęceni przez ograniczenia definicji ONZ, odnajdują w rozważaniach Lemkina propozycję pojęciowego uchwycenia związanych z ludobójstwem problemów, które były dotąd pomijane bądź niedostatecznie uwzględniane przez teorię, zwłaszcza w kontekście kolonizacji⁸. Autorzy ci wskazują, że wąska definicja stosowana przez ONZ wyrządza wielką krzywdę skolonizowanym ludom autochtonicznym, których kolonizacja nie zawsze

4 C. Card, *Genocide and Social Death*, w: *Genocide's Aftermath: Responsibility and Repair*, ed. by C. Card, A.T. Marsoobian, Blackwell Publishing, Malden 2007, s. 10-26.

5 Tamże, s. 10-11.

6 Tamże, s. 16.

7 Tamże, s. 20.

8 A.D. Moses, *Empire, Colony, Genocide: Keywords and the Philosophy of History*, w: *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, ed. by A.D. Moses, Berghahn Books, New York 2008, s. 3-54; D. Short, *Redefining Genocide: Settler Colonialism, Social Death, and Ecocide*, Zed Books, London 2016; J. Zimmerer, *Colonialism and the Holocaust: Towards an Archeology of Genocide*, w: *Genocide and Settler Society: Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History*, ed. by A.D. Moses, Berghahn Books, New York 2004, s. 49-76.

więzała się z masowymi zabójstwami, ale ich życie grupowe było rozmyślnie i przemocą zmieniane bądź niszczone przez kolonizatorów. Dotyczy to też rozwiązań uchodzących za „humanitarne” czy „humanistyczne”, takich jak szkoły z internatem, rezerwaty i inne działania nastawione na asymilację ludów rdzennych z nową kulturą dominującą. Powodowały one nierzadko śmierć społeczno-kulturową, odbierając ludziom możliwość podtrzymywania tradycji, języka i związków nie tylko ze sobą nawzajem, lecz także z ziemią i innymi elementami otaczającej ich pozaludzkiej natury.

Mimo rosnącego zainteresowania związkami między kolonizacją a ludobójstwem w debatach na ten temat dominują podejścia skoncentrowane na definicjach i działaniach prawnych, co oznacza (często niezamierzone) wymazywanie przeżyć ludów autochtonicznych jako aktu ludobójstwa. Doświadczenia skolonizowanych ludów autochtonicznych nie są uznawane za coś, co mieściłoby się w kategorii ludobójstwa. Na przykład Alex Alvarez w książce *Native America and the Question of Genocide* przekonuje, że termin „ludobójstwo” jest nadużywany w odniesieniu do krzywd zaznanych przez rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej. Przywoływanie ludobójstwa, jak twierdzi, często „wydaje się wynikać raczej z ogólnego poczucia oburzenia i zgrozy niż z jasnego i precyzyjnego zrozumienia, czym jest, a czym nie jest ludobójstwo”⁹. Mimo pewnego sceptycyzmu wobec twierdzeń o ludobójstwie w Ameryce Północnej Alvarez nie twierdzi, że do niczego takiego nie dochodziło. Uważa natomiast, że „w odniesieniu do określonych wydarzeń historycznych etykiety tej trzeba używać ostrożnie”¹⁰. Przyglądając się różnym epizodom przemocy wobec Rdzennych Amerykanów, Alvarez dochodzi do wniosku, że Szlak Łez, jakkolwiek przerażający, nie stanowił ludobójstwa, podczas gdy system szkół z internatem należy uznać za formę ludobójstwa kulturowego¹¹, a masakry Indian kalifornijskich bezsprzecznie były ludobójstwem. Podobnie argumentuje Joseph P. Gone, uczoney wywodzący się z plemienia Gros Ventre, w artykule *Colonial Genocide and Historical Trauma in North America*. Idzie on jednak krok dalej, postulując jeszcze bardziej restrykcyjną definicję ludobójstwa niż Alvarez. Gone przekonuje, że w imię

9 A. Alvarez, *Native America and the Question of Genocide*, Rowman & Littlefield, Lanham 2014, s. 3.

10 Tamże, s. 4.

11 Warto zauważyć, że Alvarez używa tu przymiotnika „kulturowy” do osłabienia słowa „ludobójstwo”, co wskazuje, że szkoły z internatem nie stanowią dla niego przykładu ludobójstwa *tout court*, termin ten pozostaje zastrzeżony dla incydentów na ogół obejmujących masowe zabijanie. W kwestii terminu „ludobójstwo kulturowe” zob. tamże, s. 156-157.

jasności pojęciowej termin „ludobójstwo” powinien się odnosić wyłącznie do przypadków przemocy związanych z masowym zabijaniem. Jego zdaniem istnieje dostatecznie wiele słów na opisanie rozmaitych aktów przemocy, między innymi czystka etniczna, kolonizacja, masakry czy pogwałcenia praw człowieka: „Toteż tym, co wydaje się specyficzne dla ludobójstwa, jest odniesienie do «zbrodni nad zbrodniami», a mianowicie wymierzonego w grupę masowego mordu”¹². Na podstawie tej definicji Gone stwierdza, że znaczna część przemocy wymierzonej przeciwko Rdzennym Amerykanom przez kolonizatorów nie była ludobójstwem, mimo że w procesie kolonizacji zdarzały się również ludobójcze epizody. W szczególności kwestionuje on celowość wrzucania do jednego worka zabójców Indian, łowców bizonów i nauczycieli szkół z internatem i traktowanie ich łącznie jako sprawców ludobójstwa¹³. Innymi słowy, zdaniem Gone’a ludobójstwo nie było „wcale typowe czy reprezentatywne dla europejskiego projektu kolonizacji ani też nie można swobodnie zrównywać kolonizacji z ludobójstwem”¹⁴. Obu autorom chodzi o to, aby dzięki precyzyjnym rozróżnieniom zapewnić, że moc słowa „ludobójstwo” nie będzie rozwodniona.

Motywy, które skłoniły Alvareza i Gone’a do tak wąskiego definiowania ludobójstwa, mogą nieść ze sobą pewne korzyści, takie jak pojęciowa klarowność czy troska o prawną skuteczność definicji, jednak masowe zabijanie dalece nie wyczerpuje katalogu metod, jakimi można się posłużyć w celu zniszczenia grupy ludzi. Definicja Lemkina, uwzględniająca zniszczenie języka, religii i innych instytucji kulturowych, zawiera bardziej zniuansowane ujęcie tego, co wydarzyło się i wciąż się przydarza ludom autochtonicznym w Ameryce Północnej i na świecie. Choć Lemkin w swoich rozważaniach o ludobójstwie nie zajmował się wprost niszczeniem przyrody, środowiska czy ekosystemów, to jego definicja jest otwarta na uwzględnienie tej kwestii. Ma to szczególne znaczenie dla ludów autochtonicznych, których zniszczenie fizyczne i kulturalne wiązało się z pozbawianiem ich ziemi, zdziesiątkowaniem różnych gatunków zwierząt, takich jak bóbr czy bizon, oraz przekształceniami krajobrazu przez budowę tam rzecznych, wylesianie i skażenie środowiska nowymi substancjami. Jako że wiele kultur autochtonicznych

12 J.P. Gone, *Colonial Genocide and Historical Trauma in Native North America: Complicating Contemporary Attributions*, w: *Colonial Genocide in Indigenous North America*, ed. by A. Woolford et al., Duke University Press, Durham 2014, s. 279.

13 Tamże, s. 285.

14 Tamże, s. 284.

rozwijają się w ścisłej bliskości z otaczającym je pozaludzkiem światem i nierzadko traktowało pozaludzkie istnienia jako członków wspólnoty, zniszczenie tych związków mogłoby stanowić przykład śmierci społecznej.

W piśmiennictwie na temat ludobójstwa na ogół nie podejmuje się starannej i poważnej analizy związków między ludobójstwem a destrukcją pozaludzkiej przyrody, określaną także jako ekobójstwo. Pod tym względem refleksja nad ludobójstwem i prawami człowieka pozostaje przeważnie antropocentryczna, tak że jedynie zniszczenie i godność życia ludzkiego są uważane za warte uwagi. Termin „ekobójstwo” został ukuty w 1970 roku przez grupę naukowców w odniesieniu do dewastacji środowiska wskutek zastosowania w Wietnamie broni chemicznej pokroju Agent Orange. W późniejszym czasie prawniczka i aktywistka Polly Higgins zdefiniowała ekobójstwo jako „rozległe uszkodzenie, zniszczenie lub utratę ekosystemu bądź ekosystemów na danym terytorium, czy to wskutek działań człowieka, czy z innych przyczyn, w stopniu, który poważnie ogranicza możliwość pokojowego użytkowania owego terytorium przez mieszkańców”¹⁵. Ponieważ „ekobójstwo” pozostaje tematem słabo opracowanym teoretycznie, termin ten obejmuje szeroki zakres czynów i krzywd. Zaproponowana przez Higgins definicja ekobójstwa, w odróżnieniu od ONZ-owskiej definicji ludobójstwa, nie zakłada umyślności. Oznacza to, że ludzie mogą popełnić ekobójstwo w sposób niezamierzony lub jako efekt uboczny innych działań, jak w przypadku przedsięwzięcia, którym nie chodzi o celowe zniszczenie ziemi, lasów czy wody, ale robią to wskutek zaniedbania lub w dążeniu do jakiegoś innego celu. Higgins wyróżnia dwa typy ekobójstwa: możliwe i niemożliwe do ustalenia. W przeciwieństwie do pierwszego to drugie nie ma rozpoznawalnej ludzkiej przyczyny¹⁶. Przykładem niemożliwego do ustalenia ekobójstwa mogą być ekstremalne zjawiska pogodowe związane ze zmianą klimatu. Nie wynikają one wprost z niczyjego zamiaru; są raczej ubocznym produktem ludzkich aktywności w świecie. Przeważnie jednak mówi się o ekobójstwie w odniesieniu do widocznych szkód wyrządzanych przez ludzi pozaludzkiemu istnieniu i planecie, co skutkuje zablokowaniem możliwości rozwoju ludzkiego życia. Arthur W. Galston, uzasadniając pomysł międzynarodowego porozumienia o zakazie ekobójstwa, przekonywał: „w mojej opinii rozmyślne i trwałe niszczenie środowiska, w którym ludzie mogą wieść życie zgodne

15 P. Higgins, *Eradicating Ecocide: Laws and Governance to Prevent the Destruction of Our Planet*, Shephard Walwyn, London 2010, s. 63.

16 Tamże.

ze swoim wyborem, również powinno być zaliczane do zbrodni przeciw ludzkości i określane mianem ekobójstwa¹⁷. Przykłady ekobójstwa są więc dość różnorodne, obejmują między innymi masową śmierć pszczoł wskutek nadużywania pestycydów, wycinkę amazońskich lasów deszczowych pod rozrastające się farmy, zmianę klimatu czy kłusownictwo wymierzone w rzadkie gatunki zwierząt, sprzedawane na czarnym rynku jako lekarstwa, przysmaki bądź domowe pupile.

Mimo że pojęcie ekobójstwa cieszy się rosnącym zainteresowaniem wśród ekologów i działaczy na rzecz praw ludów autochtonicznych, na arenie międzynarodowej nie zostało ono uznane za przestępstwo. Tylko nieliczne państwa przyjęły ustawy kryminalizujące ekobójstwo¹⁸. Od 1973 roku postulat uznania ekobójstwa za przestępstwo międzynarodowe był wielokrotnie przedmiotem debat na forum ONZ. Punktem kulminacyjnym tych dyskusji była zgłoszona w 2010 roku propozycja, by znowelizować Rzymski Statut Międzynarodowego Trybunału Karnego i włączyć do niego ekobójstwo jako piąty rodzaj zbrodni przeciw pokojowi. Wszystkie dotychczasowe próby spały jednak na panewce¹⁹. Niemniej w miarę tego, jak antropogeniczna zmiana klimatu staje się coraz bardziej namacalna, powraca zainteresowanie związkami między ekobójstwem a ludobójstwem. Jak wskazuje Higgins, „ekobójstwo prowadzi do wyczerpania zasobów, gdy zaś wyczerpanie zasobów osiąga pewien krytyczny poziom, wojna zbliża się wielkimi krokami”²⁰. Wojna z kolei niesie ze sobą falę zbrodni przeciw ludzkości, w tym ludobójstwa.

W książce *Ecocide in Native America* Donald Grinde z plemienia Yamasee oraz Bruce E. Johansen wiążą ekobójstwo z ludobójstwem Rdzennych Amerykanów i innych ludów autochtonicznych. Autorzy przyglądają się świadectwom rdzennych mieszkańców dotkniętych przez rozmaite katastrofy ekologiczne związane z kolonizacją, takie jak wydobycie uranu, wyczerpanie łowisk czy zniszczenie równin zajmowanych przez rancza. Pokazują, jak te działania ingerowały w tradycyjne metody tworzenia relacji z pozaludzkim światem, wywierając niszczycielski wpływ na przyszłość tych wspólnot w wymiarze materialnym, duchowym i kulturowym. Relacja Jewella Modlącego Się Wilka

17 Cyt. za: D. Short, *Redefining Genocide*, s. 40.

18 Do tego grona zaliczają się: Armenia, Białoruś, Gruzja, Kazachstan, Kirgistan, Mołdawia, Rosja, Tadżykistan, Ukraina i Wietnam.

19 P. Higgins, *Eradicating Ecocide*, s. 68-70.

20 Tamże, s. 62.

Jamesa z plemienia Lummi jest świadectwem tego, że destrukcja ziemi, wody i pozaludzkiego życia zajmuje w tym doświadczeniu ludobójstwa centralne miejsce:

Swego czasu nasze równiny, płaskowyże i pradawne lasy były szanowane i nie uważano ich za pustkowie. Niebo było ciemne od migrującego ptactwa. Równiny pokrywały olbrzymie stada bawołów. Góry roiły się od łosi, jeleni, niedźwiedzi, bobrów i innych zwierząt futerkowych. Wszystkie rzeki były pełne łososia i ryb – tak że można było po ich plecach piechotą przejść na drugą stronę. Rośliny i drzewa były dla nas lekarstwem lub pożywieniem. Nie znaleźmy ani głodu, ani choroby aż do pierwszego kontaktu w 1492 roku, gdy zaczął się nasz holokaust oraz [nadeszła] zagłada roślin, zwierząt i środowiska²¹.

Chociaż Grinde i Johansen wiążą ze sobą ekobójstwo i ludobójstwo, ich rozważania ogniskują się wokół ekobójstwa i w mniejszym stopniu dotyczą pytania, jak łączy się ono z problemem ludobójstwa w ogóle. Teoretyczne podstawy tego związku rozpatruje socjolog Damien Short w książce *Redefining Genocide*, w której wprowadza pojęcie „splotu ludobójczo-ekobójczego”. W nawiązaniu do Lemkinowskiej definicji ludobójstwa jako unicestwienia zarówno kultury, jak i fizycznego życia grupy, Short argumentuje, że w czasach nowoczesnych ekobójstwo jest wykorzystywane do niszczenia grupowego życia ludów autochtonicznych. W jego ujęciu ekobójstwo jest jedną z metod ludobójstwa, jeżeli „taka destrukcja powoduje narzucenie warunków życia, które fundamentalnie zagrażają kulturowej i/lub fizycznej egzystencji danej grupy społecznej”²². Dla Shorta ludzie są „istotami zakorzenionymi ekologicznie”²³. Z tego względu rujnowanie ekosystemów, które umożliwiają ludziom istnienie, prowadziłyby ostatecznie do zniszczenia ludzkiego życia i kultur. Na różnych przykładach pokazuje on, jak kolonialni osadnicy stawiali na pierwszym planie zyski i wydobywanie zasobów kosztem życia i podstaw egzystencji grup autochtonicznych, które zamieszkiwały i wciąż zamieszkują to samo terytorium. Eksploatacja ziemi i zasobów w imię korzyści politycznych

21 D.A. Grinde, B.E. Johansen, *Ecocide of Native America: Environmental Destruction of Indian Lands and Peoples*, Clear Light Publishers, Santa Fe 1995, s. 250.

22 D. Short, *Redefining Genocide*, s. 6.

23 Tamże, s. 9.

i gospodarczych dla państwa i biznesu dostarcza alibi dla czystek etnicznych, eksterminacji i wymuszonych przesiedleń dotychczasowych mieszkańców.

Jednym z przykładów omawianych przez Shorta są złoża piasków ropo-
nośnych w dorzeczu Athabaski w Kanadzie i wpływ inwestycji w tym regionie
na pobliskie społeczności Pierwszych Narodów. W pogoni za bezpieczeń-
stwem energetycznym Stany Zjednoczone i Kanada wykorzystały możliwość
eksploatacji ropy i innych zasobów przy użyciu ryzykownych technologii,
szczególnie niszczących środowisko. W kanadyjskim stanie Alberta bitu-
min, gęsta i kleista postać ropy naftowej, wydobywany jest w kopalniach
odkrywkowych i za pomocą szczelinowania. Tereny wydobywcze, wielkości
odpowiadającej obszarowi Florydy, pokrywają wyrobiska górnicze, kałuże
ropy i olbrzymie strumienie wody, kierowanej tam ze wszystkich dostęp-
nych źródeł w pobliżu. Ziemia została ogołocona z drzew, dzikich zwierząt
i wierzchniej warstwy gleby. Odpływy z działalności górniczej regularnie
zanieczyszczają rzeki na skalę odpowiadającą poważnemu rozlewowi ropy.
Tradycyjne ziemie ludów Cree, Metís i Dené stały się całkowicie niezdatne
do zamieszkania²⁴. Choć członkowie tych Pierwszych Narodów nadal żyją
w Albercie nieopodal terenów wydobywczych, wysokie zanieczyszczenie
gleby i wody sprawia, że obawiają się pić wodę, polować na zwierzynę czy
uprawiać ziemię. Dramatycznie wzrosła w tych społecznościach zachoro-
walność na raka²⁵. Rząd Kanady konsekwentnie zaprzecza odpowiedzialności
przemysłu wydobywczego za te problemy, podkreślając, że daje on członkom
społeczności autochtonicznych miejsca pracy. Jednak przed rozpoczęciem
wydobycia ludy autochtoniczne jakoś sobie radziły, pielęgnując tradycje kul-
turowe dotyczące ich relacji z ziemią i polowania na własne potrzeby.

Short wykazuje, że proces wydobycia ropy ma charakter ludobójczy w ta-
kiej mierze, w jakiej niszczy zdrowie fizyczne i dobrostan ludów autochto-
nicznych zamieszkałych w pobliżu terenów górniczych, wywierając zarazem
mroźący wpływ na ich zdolność podtrzymywania tradycyjnych praktyk kul-
turowych przez zasiewanie w nich strachu i odbieranie im coraz większych
połaci ziemi. Jest to zgodne z tym, co piszą naukowcy wywodzący się ze spo-
łeczności autochtonicznych, jak choćby Michelle Jacob z plemienia Yakama:

z perspektywy autochtonicznej rozwój przemysłu wydobywczego z pias-
ków ropośnych stanowi zamach na ziemię; szczelinowanie, odwierty,

24 Tamże, s. 169-171.

25 Tamże, s. 174.

aktywność wydobywczą i budowa olbrzymich rurociągów przecinających Wyspę Żółwia od Alberty po Zatokę Meksykańską zostawiają po sobie ekologiczną pustynię. Prawa traktatów plemiennych i zdolność rdzennych mieszkańców do ochrony swoich ojczyzn poległy w starciu z wpisaniem w osadniczy kolonializm pędem do wydobycia zasobów i pogonią za zyskiem w wojnach energetycznych²⁶.

Taka dewastacja środowiska działa niczym powolne ludobójstwo, wyniszczając zdrowie ludzi, ich suwerenność jako narodu oraz ziemię – elementy nieodłączne od ich tożsamości grupowej. Ponieważ tego rodzaju działania mogą być znacznie rozciągnięte w czasie, nie zawsze łatwo rozpoznać w nich od razu ludobójstwo, zwłaszcza w porównaniu z innymi zbrodniami, takimi jak Holokaust bądź ludobójstwo w Rwandzie czy Bośni.

W swoich rozważaniach Short traktuje możliwe do ustalenia ekobójstwo jako metodę ludobójstwa, lecz nie uważa go za równoznaczne z ludobójstwem samym w sobie. Innymi słowy, podobnie jak morderstwo, ekobójstwo może być albo nie być narzędziem ludobójstwa, w zależności od tego, czy jego (bezpośrednim bądź pośrednim) celem jest unicestwienie grupy ludzi. Według Shorta ekologiczne spustoszenie jest jednym ze sposobów zniszczenia grupy ludzi, może więc spełniać jedno z dwóch kryteriów ONZ-owskiej definicji ludobójstwa: spowodowanie poważnego uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia psychicznego członków grupy oraz rozmyślne stworzenie dla członków grupy warunków życia obliczonych na spowodowanie ich zniszczenia fizycznego. Przywoływane przez Shorta przypadki przekonująco dowodzą, że ekobójstwo realizowane przez dominujące kultury kolonialne w nieproporcjonalnym stopniu dotykało i wciąż dotyka w ludobójczy sposób społeczności autochtoniczne. Jego analiza należy do rzadkich w literaturze przedmiotu przykładów rozważań, w których wydobywa się na jaw związek między skutkami ekobójstwa a jego rolą w ludobójstwie. Tym samym Short przeciera nowe szlaki w refleksji nad przyczynami ludobójstwa i możliwościami prewencji.

Jak jednak będę przekonywała, ekobójstwo to coś więcej niż tylko metoda. To ludobójstwo. Moim zdaniem możliwe do ustalenia ekobójstwo jest ludobójstwem w każdym przypadku, nawet jeśli nie istnieją ludzkie grupy, w których zniszczenie byłoby bezpośrednio lub pośrednio wymierzone. Analiza Shorta,

26 M.M. Jacob, *Indian Pilgrims: Indigenous Journeys of Activism and Healing with Saint Kateri Tekakwitha*, University of Arizona Press, Tucson 2016, s. 64.

podobnie jak definicja obowiązująca w ramach ONZ, jest antropocentryczna, opiera się na binarnych opozycjach człowiek–zwierzę i człowiek–przyroda. To założenie jest szczególnie problematyczne, gdy uwzględnić skutki ekobójstwa w życiu ludów autochtonicznych i pozaludzkich członków ich społeczności. Chociaż Short zrobił ważny krok naprzód, przykładając do badań nad ludobójstwem nowe, dekolonialne ramy, musimy pójść jeszcze dalej i uznać, że metafizyczne wierzenia ludzi Zachodu, takie jak wyjątkowy status człowieka, niekoniecznie obowiązują w kulturach autochtonicznych. Ekobójstwo nie jest tylko metodą, co wskazywałoby, że zniszczenie przyrody jest narzędziem służącym unicestwieniu grupy ludzi; ekobójstwo jest aktem ludobójstwa, ponieważ dosłownie eliminuje, oszpeca i okalecza innych-niż-ludzie członków autochtonicznych społeczności. Ponadto traktowanie ekobójstwa jako metody raczej niż postaci ludobójstwa oznaczałoby odtwarzanie i wzmacnianie obecnego w studiach nad ludobójstwem antropocentrycznego skrzywienia. Z tych dwóch powodów sięgam do obecnych w kulturach Rdzennych Amerykanów koncepcji filozoficznych na temat osób innych niż ludzie, argumentując, że ekobójstwo i ludobójstwo nie powinny być uważane za odrębne zjawiska, a poszerzenie prawnej definicji ludobójstwa miejsca o ekobójstwo to szansa na to, aby ta definicja była bardziej sprawiedliwa.

Osoby nie-ludzkie i splot ludobójczo-ekobójczy

Mimo że Short łączy ekobójstwo z praktykami ludobójstwa, są w jego analizie dwa aspekty wymagające pogłębienia. Po pierwsze, uważa on ekobójstwo za problematyczne, z racji jego niszczycielskiego wpływu na życie ludzi, lecz niekoniecznie za sprawą krzywd, jakich doznają istnienia pozaludzkie i planeta. Pod tym względem przyjmuje i podtrzymuje założenie o dualizmie człowieka i przyrody, w ramach którego ekobójstwo jest moralnie problematyczne z powodu szkód wyrządzanych raczej ludziom niż innym istotom²⁷. Na przykład w rozważaniach o szczelinowaniu Short stwierdza:

27 Binarność i dualizm traktuję jako dwa odrębne pojęcia. Opozycja binarna bądź dychotomia odnosi się do różnicy między dwoma rodzajami najczęściej w taki sposób, że sugeruje, iż te dwa rodzaje stanowią jedyne opcje. Dualizm to z kolei oparta na opozycji binarnej relacja ukształtowana przez nierówne stosunki władzy. Na przykład dualizm męskie–żeńskie wskazuje nie tylko na różnicę płciową między dwoma rodzajami, lecz także wyższość jednego rodzaju nad drugim – w tym przypadku męskiego nad żeńskim. Podobnie działa dualizm ludzkie–zwierzęce: sugeruje on, że jest się albo człowiekiem, albo zwierzęciem, i że ludzie stoją ontologicznie, moralnie itp. wyżej od zwierząt czy roślin w ramach danej metafizyki.

w rzeczy samej, jak wskazują liczne badania z obu krajów [Stanów Zjednoczonych i Australii], lokalne społeczności najsilniej dotknięte przez inwestycje często skarżą się na ich głęboko negatywny wpływ na środowisko i ludzkie zdrowie. Mowa o takich problemach, jak skażenie wody gruntowej, zanieczyszczenie powietrza, trujące i radioaktywne odpady, zużycie wody, trzęsienia ziemi, migracja metanu czy uprzemysłowienie krajobrazów wiejskich. Łączny efekt tych zjawisk skłonił Radę Praw Człowieka ONZ do potępienia szczelinowania jako zagrożenia dla podstawowych praw człowieka, w szczególności prawa do wody i do zdrowia. Inwestycje w szczelinowanie coraz częściej traktowane są jako kwestia praw człowieka²⁸.

Jak widać, Short patrzy na ekobójstwo przez pryzmat praw człowieka – ekobójstwo jest złe, bo stanowi naruszenie ludzkiej wolności. Nie przygląda się bliżej wpływowi szczelinowania i innych technik wydobywczych na życie istnień pozaludzkich, mimo że wszystkie te działania odbywają się ich kosztem. W taką interpretację ekobójstwa i ludobójstwa wpisane jest milczące założenie, że przyroda jest bierna, czeka na to, aż kaprys tej czy innej grupy ludzi i jej aktualnego systemu wartości sprawi, iż zostanie poddana eksploatacji bądź ochronie. W tym ujęciu ziemia, woda, powietrze, rośliny i zwierzęta pozaludzkie istnieją dla człowieka, a ich wyczerpanie, zużycie i wymieranie, choć może być samo w sobie tragiczne, staje się czymś niemoralnym dopiero wtedy, gdy powoduje narażenie ludzkiego życia. Z tym z kolei wiąże się drugi problem, dotyczący tego, jak Short przedstawia oddziaływanie ekobójstwa na ludy autochtoniczne.

W swojej analizie Short podąża za logiką ujmującą przyrodę jako biernego odbiorcę ludzkich działań. Na przykład odnosząc się do skutków wydobycia piasków roponośnych, pisze:

skutki dla mieszkających poniżej grup autochtonicznych są naprawdę szokujące. Możliwość polowania, zastawiania potrzasków i łowienia ryb przez nich została drastycznie ograniczona. Gdzie to tylko możliwe, ludzie powstrzymują się przed piciem wody i spożywaniem ryb ze strumieni zatrutych przez „efekty zewnętrzne” eksploatacji piasków roponośnych²⁹.

28 D. Short, *Redefining Genocide*, s. 59.

29 Tamże, s. 11.

W innym miejscu stwierdza zaś:

ludy autochtoniczne, mieszkające w pobliżu lub na terenie złóż piasków roponośnych, od lat uskarżają się na zabójcze skutki uboczne działalności przemysłowej. Starszyzna wymienia takie problemy, jak skażenie wody substancjami żrącymi, pogorszenie jakości mięsa czy dostępności ryb i zwierzyny. W ostatnim czasie przedstawiciele zawodów medycznych i członkowie dotkniętych społeczności coraz częściej alarmują o wzroście zachorowań na rozmaite ciężkie choroby wśród przyjaciół i krewnych, a także o coraz poważniejszych deformacjach lokalnych populacji ryb³⁰.

W obu cytowanych fragmentach Short zauważa, że wydobywanie piasków roponośnych ma negatywny wpływ na istoty pozaludzkie, ale używany przez niego język wskazuje, że postrzega te szkody w kategoriach ich skutków dla ludzi. Pisząc o działalności wydobywczej, nie pochyła się nad krzywdą jeleni, łosi i innych dzikich zwierząt, skupiając się na ograniczeniu wolności ludzi do polowania na zwierzynę i zdobywania mięsa. Wzmianka o rybach pojawia się u niego w kontekście lęków ludzi, którzy boją się je spożywać. Zmiany jakości wody, ekspansję chorób czy rosnącą kruchość życia traktuje wyłącznie w kategoriach ludzkiego cierpienia.

Nie ma wątpliwości, że kwestie te to poważny problem zarówno dla zdrowia i dobrostanu pojedynczych członków społeczności autochtonicznych, jak i dla dalszego trwania ich kultur. Możliwość przekazywania kultury jest uzależniona od zdolności ludzi do życia w zgodzie z tradycyjnymi praktykami, zakorzenionymi w ich związku z określonym obszarem ziemi i żyjącymi nań istotami. Short bezspornie zdaje sobie sprawę z doniosłości tego związku, a jednak opisuje go przez pryzmat koncepcji antropocentrycznych. Stwierdza:

jak zauważa rdzenna autorka i aktywistka Andrea Smith (Smith 2005, s. 121), „kiedy ludy rdzenne walczą o kulturowe i duchowe przetrwanie, to ostatecznie chodzi o obronę ziemi stanowiącej bazę ich duchowości i kultury”. Albowiem ziemia, czyli „określony kontekst geograficzny” (Churchill 2005, s. 168), z którym utożsamia się wiele autochtonicznych narodów czy społeczności, ucieleśnienia fundament ich „historycznej opowieści” (Abed 2006, s. 362). To, czym są jako zbiorowości, zarówno

30 Tamże, s. 174.

ich „praktyki, rytuały i tradycje” (tamże, s. 327), jak i polityczna i społeczno-gospodarcza tkanka wspólnego życia, nierozzerwalnie wiąże się z otaczającym ich krajobrazem. Wyobcowanie z tego kontekstu prowadzi więc nieuchronnie do erozji charakterystycznej dla danej grupy autochtonicznej „sieci praktycznych relacji społecznych” (Powell 2007, s. 538). Tracą zdolność dalszego wyrażania, rozwijania i zachowywania swojego „dziedzictwa kulturowego i tradycji”, a także „przekazywania tych tradycji kolejnym pokoleniom” – tym samym stając się „społecznie martwe”³¹.

Również w tym fragmencie Short odwołuje się do dualizmu człowieka i przyrody. W jego ujęciu ludy autochtoniczne mają silne związki z ziemią, na której żyją; ziemia jest miejscem „praktykowania relacji społecznych”, ale sama w sobie nie jest uznawana za uczestniczącego w owych relacjach członka społeczności. W gruncie rzeczy ludy autochtoniczne byłyby wyobcowane nie tyle z ziemi, ile z „krajobrazu”, rozumianego jako określone miejsce bądź terytorium, będące sceną (z założenia ludzkiej) aktywności³². Nie jest to jednak najczęstszy sposób, w jaki ludy rdzenne – zwłaszcza Rdzenni Amerykanie, Pierwsze Narody czy Maorysi – utożsamiają się z ziemią. W istocie, jeśli uwzględnimy zasady metafizyczne wpisane w światopogląd i praktyki wielu z tych kultur, okaże się, że ekobójstwo jest dla tych społeczności znacznie poważniejszą i bardziej bezpośrednią zbrodnią, niż Short wydaje się przyznawać. Zademonstruję to na przykładzie dwóch powiązanych ze sobą zasad metafizycznych obecnych w wielu autochtonicznych filozofiach³³. Pierwsza zasada, wyrażona w języku Lakota słowami *mitakuye oyasin* (wszyscy moi

31 Tamże, s. 160. Warto odnotować, że jest to jedno z zaledwie dwóch zdawkowych wyjaśnień relacji między ludami autochtonicznymi a ziemią podanych przez Shorta. Z czwórki przywołanych w cytowanym fragmencie autorów tylko dwie osoby uważają się same za Rdzennych Amerykanów i w obu przypadkach wiązało się to z kontrowersjami wywołanymi przez podejrzenia o kłamstwo odnośnie do własnej tożsamości.

32 Tamże, s. 160; *Landscape*, hasło w: Merriam-Webster.com Dictionary, b.d., <https://www.merriam-webster.com/dictionary/landscape> (12.05.2023).

33 Na terenie znanym dziś jako Stany Zjednoczone i Kanada istnieją setki narodów autochtonicznych i każdy z nich ma swoją własną filozofię. Jednak pewne wspólne wątki występują konsekwentnie w wielu z tych kultur. Wskazane przeze mnie zasady wywodzą się z prac wielu uczonych należących do Rdzennych Amerykanów i Pierwszych Narodów, o różnych plemiennych afiliacjach – osób takich jak Vine Deloria jr, Anne Waters, Brian Yazze Burkhardt, Luther Standing Bear czy Robin Wall Kimmerer.

krewni), głosi, że wszystko jest ze sobą związane³⁴. Zgodnie z drugą zasadą wszechświat jest żywą istotą i winien być traktowany jak osoba³⁵.

Jak pisze Daniel Wildcat, uczoney z plemienia Krików, „mówiąc najprościej, być autochtonem znaczy tyle, co «być z danego miejsca»”³⁶. Nie chodzi jednak tylko o to, że ktoś się w określonym miejscu urodził. „Bycie z danego miejsca” to pojęcie aktywne, oznacza ono dynamiczną relację, która kształtuje i przekształca tożsamość miejsca i zamieszkujących je osób. Miejsce nie jest abstrakcyjnym obszarem, który można po prostu wskazać na mapie. Miejsce wiąże się z ziemią, ziemia zaś jest podglebiem dla wszelkich związków; jest podstawą relacyjności, a także fundamentem tożsamości. Na przykład w opowieściach gezyzyjskich Czoktawów i Chickasawów ludzie należący do tych plemion zostali stworzeni z błota i wyłonili się z gruntu, dosłownie zrodzeni przez ziemię. Ustne tradycje wskazują na dokładne lokalizacje tych wydarzeń, między innymi wzgórki w Missisipi i Alabamie³⁷. Ziemia nie jest w tych historiach ani bierna, ani wszędzie taka sama. Chodzi o konkretną ziemię, która aktywnie uczestniczy w stworzeniu ludzi, ludzie zaś mają udział w jej substancji, co czyni ich krewnymi.

Jako że ziemia sama w sobie jest aktywnym uczestnikiem relacji, posiada własną moc, energię i cel. Jak wyjaśnia Vine Deloria jr, uczoney z plemienia Lakota, zgodnie ze światopoglądem autochtonicznym, „moc i miejsce to główne pojęcia – moc oznacza żywą energię, która wypełnia wszechświat i/lub jest jego budulcem, miejsce zaś to relacja rzeczy do siebie nawzajem”³⁸. Związki i tożsamości wyrastające z ziemi to nie abstrakcyjne pojęcia, lecz konkretne i przeżywane doświadczenie. Na przykład Brian Burkhart z plemienia Czerokozów wyjaśnia, że zwrot „wszyscy jesteśmy spokrewnieni”, nie jest

34 B. Burkhart, *Indigenizing Philosophy through the Land: A Trickster Methodology for Decolonizing Environmental Ethics and Indigenous Futures*, Michigan State University Press, East Lansing 2019, s. 69.

35 Sformułowanie zapożyczam z: V. Deloria jr, D.R. Wildcat, *Power and Place: Indian Education in America*, Fulcrum Publishing, Colorado 2001, s. 23.

36 Tamże, s. 31.

37 L. Brown, *The Chickasaw Creation Story*, „Chickasaw TV Video Network”, 7.11.2020, <https://www.chickasaw.tv/videos/the-chickasaw-creation-story> (strona niedostępna); K. Carleton, *Nanih Waiya: Mother Mound of the Choctaw*, „The Delta Endangered” 1996, no. 1, https://www.nps.gov/archeology/cg/vol1_num1/mother.htm (strona niedostępna); R. Green, *Moundville: Home of Prehistoric Chickasaws?*, „Chickasaw TV Video Network”, 9.10.2017, <https://www.chickasaw.tv/videos/moundville-home-of-prehistoric-chickasaws> (strona niedostępna).

38 V. Deloria, D.R. Wildcat, *Power and Place*, s. 23.

abstrakcyjnym zgranym frazesem na temat wzajemnych powiązań³⁹. Odnosi się do relacji z konkretnymi istnieniami. Przywołując film *Lakota Wisdom Keepers* (Strażnicy mądrości Lakota), Burkhart zwraca uwagę na sposób, w jaki strażnik mądrości David Swallow jr wskazuje na konkretne drzewa i ziemię pod własnymi stopami, aby wyjaśnić to pojęcie⁴⁰. W odróżnieniu od opisu relacji między ludami rdzennymi a ziemią u Shorta ziemia jest tu aktywną, żywą uczestniczką tworzenia i podtrzymywania związków. Jak pisze Leurelyn Whitt, uczona z plemienia Czoktawów, „ziemia i składające się na nią żywe istoty nie są czymś odrębnym od ludu, lecz są jego częścią. Tak samo «środowisko» nie jest czymś zewnętrznym wobec ludu, jego otoczeniem. Podstawowa ontologicznie jest relacja przynależności. Jeśli chodzi o wpisane w nią posiadanie, sprawczość jest niekiedy uważana za wzajemną – lud należy do ziemi/posiada ziemię, ziemia zaś należy do ludu/posiada lud”⁴¹. Innymi słowy, w ramach tej kosmologii ziemia jest osobą, a nie rzeczą czy zasobem do skonsumowania⁴². Vanessa Watts, uczona z plemion Irokezów i Anishinaabe, podkreśla to dobitnie, stwierdzając, że ziemia nie tylko pozostaje w relacji z ludami autochtonicznymi, lecz jest w dosłownym sensie rodziną: „nasza prawda – zarówno Anishinaabe i Irokezów, jak i większości społeczeństw autochtonicznych – jest taka, że my (ludzie) zostaliśmy uczynieni z ziemi; nasze ciało dosłownie jest przedłużeniem gleby”⁴³.

Chociaż Short rozpoznaje, że ziemia nie jest wszędzie taka sama i że wysiedlanie ludów autochtonicznych z ich terytoriów krzywdzi ich, gdyż mają szczególną więź z określonym miejscem, to ze względu na osadzenie jego rozważań w zachodnich pojęciach osoby umyka mu istotna kwestia: „moc i miejsce tworzą osobowość”⁴⁴. Jak pisze Deloria, oznacza to, iż „wszechświat jest żywą istotą, ale zawiera w sobie również bardzo ważną wskazówkę, że wszechświat jest osobowy i w związku z tym winien być traktowany jak

39 B. Burkhart, *Indigenizing Philosophy through the Land*, s. 69.

40 Tamże.

41 L. Whitt, *Science, Colonialism, and Indigenous Peoples: The Cultural Politics of Law and Knowledge*, Cambridge University Press, New York 2009, s. 43.

42 T.M. Norton-Smith, *The Dance of Person and Place: One Interpretation of American Indian Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2010, s. 90.

43 V. Watts, *Indigenous Place-Thought and Agency Amongst Humans and Non-humans (First Woman and Sky Woman Go on a European World Tour!)*, „Decolonization: Indigeneity, Education & Society” 2013, no. 1, s. 27.

44 V. Deloria, D.R. Wildcat, *Power and Place*, s. 23.

osoba”⁴⁵. Dla ludów autochtonicznych problem wywłaszczenia nie sprowadza się do kwestii posiadania ziemi. Chodzi o utrzymanie więzi z określonym miejscem, które znają i z którym są spokrewnieni. Jak wyjaśnia Gregory Cajete, filozof z plemienia Tewa, relacja między ludem a ziemią jest tak głęboka i intensywna, że przymusowe wysiedlenie powoduje swoistą „śmierć duszy” u całych pokoleń, pozostawiając głęboką nostalgię i psychologiczną traumę⁴⁶. Jeśli ziemia jest żywą istotą obdarzoną mocą, wyjątkowością, osobowością i sprawczością, to jest ona czymś więcej niż krajobrazem – jest członkinią wspólnoty. Toteż działania takie jak górnictwo odkrywkowe, wydobywanie piasków roponośnych, szczelinowanie, wylesianie i inne akty oszpecające ziemię nie są tylko ekobójstwem – mają charakter ludobójczy. Zniszczenie ziemi nie jest po prostu środkiem do unicestwienia życia grupy ludzi; niszczenie ziemi to krzywdzenie żywego członka wspólnoty.

Podobnie można argumentować w odniesieniu do innych-niż-ludzie zwierząt, roślin i pozostałych istot zamieszkujących ziemię wspólnie z ludami autochtonicznymi. Według Thomasa Nortona-Smitha, filozofa z plemienia Szaunisów, Rdzenni Amerykanie mają rozszerzającą koncepcję osoby, w którą wpisane są następujące założenia: „(1) bycie osobą nie stanowi esencji człowieka; (2) bycie osobą wynika z przynależności i uczestnictwa w sieci relacji i praktyk społecznych i moralnych z innymi osobami; (3) rdzeniem bycia osobą jest sprawczość moralna”⁴⁷. To pojęcie osoby radykalnie odróżnia się od wielu teorii na ten temat obecnych w światopoglądzie zachodnim, który niemal bez wyjątków przypisuje status osoby ludziom ze względu na rozmaite właściwości uznawane za rzekomo unikatowe cechy życia ludzkiego – zwłaszcza racjonalność, sprawczość, rozumowanie moralne czy wolna wola⁴⁸. Ponieważ zachodnie pojęcie osoby opiera się na wyjątkowości człowieka, nierzadko zakłada ono hierarchię ludzi, zwierząt i innych istot. Natomiast dla wielu społeczności Rdzennych Amerykanów taka hierarchia nie istnieje. Jak wyjaśnia Linda Hogan, autorka z plemienia Czikasawów, „zwierzęta uważamy za kogoś, kto jest nam równy. Wciąż są dla

45 Tamże.

46 G. Cajete, *Native Science: Natural Laws of Interdependence*, Clear Light Publishers, Santa Fe 2000, s. 188.

47 T.M. Norton-Smith, *The Dance of Person and Place*, s. 86.

48 W niektórych zachodnich społeczeństwach, np. w Stanach Zjednoczonych, status osoby jest, osobiście, przypisywany również korporacjom.

nas nauczycielami. Są naszymi pomocnikami i uzdrowicielami. Opiekują się nami, a my opiekujemy się nimi”⁴⁹.

Przynależność do różnych gatunków nie stanowi bariery dla owych relacji, ponieważ u podłoża tego podejścia do osób pozaludzkich leży zasada ontologiczna, że wszystko jest ze sobą powiązane. Jak wyjaśnia Deloria, „wszystko w świecie przyrody ma związek z każdą inną rzeczą, a całkowita suma tych związków składa się na świat przyrody, jakim go doświadczamy”⁵⁰. Innymi słowy, żadna istota, ludzka czy pozaludzka, nie istnieje niezależnie od innych; wszystkie są ze sobą nawzajem powiązane w złożonych, żywych relacjach. W przeciwieństwie do spojrzenia na pozaludzką naturę jako martwą, bezwładną i bierną, z perspektywy światopoglądów Rdzennych Amerykanów pozaludzkie zwierzęta, jak jelenie, niedźwiedzie czy łososie, podobnie jak zbiorniki wodne, kaniony, samotne wzgórki czy inne elementy krajobrazu, a także święte obiekty w rodzaju bębnow i fajek – wszystkie one są obdarzone swoistą mocą, siłą bądź duchem. Algonkinowie nazywają to *manitou*, inne plemiona posługują się nazwami takimi jak *nilchi’i* (Nawahowie), *usen* (Apacze), *wakan* (Lakota) czy *orenda* (Huron)⁵¹. Właściwość ta nasycza istoty ich własną żywotnością, mocą i celowością, którym należy się uznanie i szacunek. Rozpoznanie, że inne istoty mają *manitou*, nie można sprowadzić do wierzenia natury religijnej; to obserwowalna realność. Według Nortona-Smitha siły duchowe takie jak *manitou* są na poziomie doświadczenia odpowiednikiem zachodniej koncepcji umysłu. Innymi słowy, mimo że nie mamy bezpośredniego dostępu do myśli i stanów mentalnych innych ludzi, z doświadczenia możemy wnosić, iż są oni obdarzeni umysłem. Podobnie zewnętrzne oznaki wskazują, że istoty inne-niż-ludzie posiadają *manitou*⁵². Ponieważ wszystkie istoty mają zdolność dzielenia tych atrybutów i pozostają we wzajemnych relacjach, nie ma czegoś takiego jak bierne lub odizolowane bycie-w-świecie. Wszystko może być potencjalnie osobą za sprawą swoich relacji oraz przez zobowiązania, jakie zaciąga u innych i *vice versa*.

49 L. Hogan, *First People*, w: *Intimate Nature: The Bond between Women and Animals*, ed. by L. Hogan et al., Fawcett Columbine, New York 1997, s. xi.

50 V. Deloria jr, *Relativity, Relatedness, and Reality*, w: *Spirit and Reason: The Vine Deloria, Jr., Reader*, ed. by B. Deloria et al., Fulcrum Publishing, Golden 1999, s. 34.

51 V.F. Cordova, *What Is the World?*, w: *How It Is: The Native American Philosophy of V.F. Cordova*, ed. by K.D. Moore et al., University of Arizona Press, Tucson 2007, s. 103-104; T.M. Norton-Smith, *The Dance of Person and Place*, s. 86.

52 T.M. Norton-Smith, *The Dance of Person and Place*, s. 87.

To pojęcie osoby realnie oddziałuje na rzeczywistość, gdyż ukierunkowuje formę relacji między ludźmi i innymi zwierzętami. Zgodnie z koncepcjami filozoficznymi Rdzennych Amerykanów ludzie i inne zwierzęta są spokrewnieni. Na przykład Czarny Łoś z plemienia Oglala Lakota opisuje historię swojego życia jako dzieje „całego życia, które jest święte i godne opowieści, a w nim my dwunożni dzielący je z czworonożnymi i ze skrzydlatymi w powietrzu i ze wszystkimi zielonymi istotami, albowiem są one dziećmi jednej matki, a ojcem ich jest jeden duch”⁵³. Innymi słowy, zwierzęta inne-niż-ludzie i rośliny są dla ludzi rodzeństwem. W wielu zachodnich społeczeństwach przyjmuje się, że ludzie mają moralne obowiązki w pierwszej kolejności wobec najbliższych krewnych i rodziny. Społeczeństwa autochtoniczne, traktując relacje z osobami pozaludzkimi jako związki rodzinne, łatwiej włączają te istoty w obszar zobowiązań moralnych. Tym, co łączy ludzi, nie jest przynależność gatunkowa, lecz podzielane doświadczenie, wiedza i uczestnictwo w życiu, którego korzenie wyrastają z określonego miejsca⁵⁴.

Związki te przyjmują także bardziej polityczne formy. Na przykład uczeni wywodzący się z Rdzennych Amerykanów, tacy jak Eugene Richard Atleo, filozof z plemienia Nuu-cha-nulth, pisarka Leanne Betasamosake Simpson z plemienia Anishinaabe czy cytowany wyżej Gregory Cajete, wskazują, że dla wielu plemion zwierzęta pozaludzkie i ludzie utrzymują relacje oparte na traktatach: „zgodnie z tradycjami Nishnaabegów nasze stosunki z narodem łosi, narodem jeleni i narodem karibu opierają się na traktatach jak każdy inny, a wszystkie strony porozumienia mają zarówno prawa, jak i obowiązki związane z dochowaniem umowy”⁵⁵. Cała trójka autorów wskazuje na konkretne protokoły⁵⁶ obowiązujące w relacjach z narodami zwierząt pozaludzkich. Ich przestrzeganie wyraża szacunek należny istotom, których aktywność i życie podtrzymują istnienie

53 Cyt. za: tamże, s. 90.

54 V. Deloria, D.R. Wildcat, *Power and Place*, s. 32-34.

55 L.B. Simpson, *Dancing on Our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-creation, Resurgence, and a New Emergence*, Arbeiter Ring Publishing, Winnipeg 2011, s. 111; zob. też E.R. Atleo (Umeek), *Tsawalk A Nuuchah-nulth Worldview*, UBC Press, Vancouver 2004; G. Cajete, *Native Science*.

56 Simpson przedkłada słowo „praktyka” nad „protokół”, ponieważ protokoły to reguły, które zastępują zaangażowane praktyki budowania relacji. Mimo to zdecydowałam się na używanie tego terminu, ponieważ inni autorzy, np. Atleo, posługują się nim, aby wskazać na istnienie formalnych procedur, co lepiej wyraża słowo „protokół”. Por. E.R. Atleo, *Tsawalk...*, s. 17 i 62.

rdzennych społeczności⁵⁷. Simpson ilustruje to na przykładzie historii o nagłym zniknięciu karibu. Po długich i wyczerpujących poszukiwaniach śladów zaginionych karibu pewien tropiciel z plemienia Nishnaabegów napotkał młodą łanię, która wyjaśniła mu, że karibu odeszły po tym, jak doznały lekceważenia ze strony jego ludu. Karibu miały poczucie, że ludzie nie doceniali ich darów, pozwalając sobie na nadmierne polowania, marnotrawstwo mięsa i nieokazywanie odpowiedniego szacunku. Plemię wysłało dyplomatów, przywódców duchowych i mediatorów, aby wysłuchali karibu i z nimi pertraktowali. W końcu obie strony doszły do obustronnie zadowalającego porozumienia w kwestii tego, jak Nishnaabegowie winni się odnosić do karibu, czego efektem był traktat polityczny⁵⁸. Jak widać w tej opowieści, z perspektywy autochtonicznej inne-niż-ludzie zwierzęta uważane są za równe ludziom. Mają swoje własne społeczności, interesy i politykę; tworzą też narody.

Przyjęcie któregośkolwiek z tych dwóch założeń na temat relacji między ludźmi a nie-ludźmi – że pozaludzkie zwierzęta są spokrewnione z ludźmi albo że są one istotami politycznymi mającymi własne narody – prowadzi do radykalnego przemyślenia tego, kto i co jest dotknięty/e przez ekobójstwo i ludobójstwo. ONZ-owska definicja ludobójstwa stwierdza, że polega ono na zabójstwie grupy, w całości lub w części. Jeśli przyjmiemy, że pozaludzkie istnienia – jak ziemia, łosoś czy kukurydza – mogą być krewnymi ludzi, to ich zabijanie jest bezpośrednim atakiem na daną społeczność czy grupę, ich unicestwienie oznacza zaś zniszczenie części owej „ludzkiej” grupy. Podobnie jeśli przyjmiemy, że między ludźmi a osobami innymi-niż-ludzie zachodzą relacje polityczne, to również stanowi to ludobójstwo. Jedną z kategorii wymienionych w ONZ-owskiej definicji ludobójstwa są grupy narodowe. Jeśli grupy zwierząt pozaludzkich tworzą odrębne narody, to ich zniszczenie jest ludobójstwem⁵⁹. Można ich destrukcję traktować jako krok w stronę ludobójstwa wymierzonego w ludzi żyjących w relacji z pozaludzkimi narodami, lecz

57 Na przykład Atleo zaczyna *Tsawalk* od opowieści o polowaniu na wieloryby z udziałem jego dziadka. Protokoły nie zostały zastosowane poprawnie, co niemal doprowadziło do porażki wyprawy. Jednak dzięki interwencji Strzyżyka, który rozpoznał, że odpowiednie ceremonie były zakłócone przez przypadek, polowanie wróciło na właściwe tory. Por. tamże, s. x.

58 L.B. Simpson, *As We Have Always Done: Indigenous Freedom Through Radical Resistance*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017, s. 58-61.

59 Co więcej, odmawianie statusu narodów grupom zwierząt pozaludzkich stanowi odrzucenie światopoglądu wielu ludów autochtonicznych, co przyczynia się do ludobójczego wymazywania ich kultur i sposobów życia.

także można rozpoznać w niej ludobójstwo niezależne od tego, które dotyczy ludzi. Przykładem tego może być masowa rzeź bizonów podczas ekspansji Stanów Zjednoczonych na zachód.

Świetnie ukazuje to w artykule *Buffalo Genocide in the Nineteenth Century* (Ludobójstwo bizonów w XIX wieku) Tasha Hubbard, reżyserka filmowa wywodząca się z plemion Krików, Nakota, Anishinaabe i Metis. Przekonuje ona, że zagłada bizonów stanowiła ludobójstwo nie tylko dlatego, iż doprowadziła do fizycznej i społecznej śmierci ludzi, lecz ponieważ „specyficznie ludobójcze praktyki i ich teoretyczne przesłanki mają zastosowanie do rzezi bizonów”⁶⁰. Przywołując dokumenty historyczne, pokazuje, jak osadnicy z rozmysłem zabierali się za wyrzynanie bizonów, mając na celu ich eksterminację, zabicie jak największej ich liczby, a także porywanie cieląt, co skutkowało śmiercią społeczną bizonów oraz załamaniem ich zdrowia psychicznego i emocjonalnego⁶¹. Chociaż argumentacja Hubbard jest dostatecznie przekonująca, warto dokładniej przyjrzeć się tej sprawie, aby przekonać się, o jakie stawki chodzi.

Ludobójstwo bizonów

Przed rokiem 1800 na równinach rozciągniętych pomiędzy północną częścią Saskatchewanu a Nowym Meksykiem, sięgających na wschodzie aż po Appalachy, żyło od 30 do 60 milionów bizonów⁶². Ich obecność odgrywała decydującą rolę w ukształtowaniu środowiska, czyniąc je gatunkiem o podstawowym znaczeniu⁶³. Dla plemion zamieszkujących te równiny były one nieodłącznym składnikiem ich kultury i tkanki społecznej. Bizony tworzyły specyficzny habitat, odpowiedni dla zróżnicowanego ekosystemu, w którym ludy autochtoniczne mogły przetrwać, a ponadto ich ciała były źródłem żywności, odzienia, schronienia i narzędzi. Na dodatek zajmowały centralne miejsce w duchowej tożsamości wspólnoty. Jak wyjaśnia Czarna Łoś, „na samym początku Kobieta Biały Bawół przyniosła nam naszą najświętszą fajkę i od tego czasu jesteśmy powiązani z Czworonożnymi i wszystkim, co

60 T. Hubbard, *Buffalo Genocide in Nineteenth-Century North America: „Kill, Skin, and Sell”*, w: *Colonial Genocide in Indigenous North America*, ed. by A. Woolford et al., Duke University Press, Durham 2014, s. 295.

61 T. Hubbard, *Buffalo Genocide...*, s. 295.

62 D. Fitzgerald, L. Hasselstrom, *Bison: Monarch of the Plains*, Graphic Arts Center Publishing Company, Portland 1998, s. 7.

63 T. Hubbard, *Buffalo Genocide...*, s. 292.

się rusza. Tatanka, bizon, jest naszym najbliższym czworonożnym krewnym, i oni też żyją jako lud, tak jak i my”⁶⁴.

W połowie XIX wieku populacje bizonów zaczynały się kurczyć⁶⁵. Były wypychane przez białych osadników, zajmujących ziemię na potrzeby swego bydła. Plemiona ze wschodu, zmuszane do opuszczenia tradycyjnych ojczyzn, przenosiły się na równiny, co zwiększało zapotrzebowanie na bizona jako zasób⁶⁶. Towarzyszył temu gwałtowny wzrost popytu na szaty z bizoniej skóry. W 1835 roku sama tylko American Fur Company miała zamówienie na 36 tysięcy bizonich szat, a do roku 1857 liczba skór dostarczanych sprzedawcom detalicznym osiągały poziom 70 400 skór rocznie⁶⁷. W latach 1872-1873 ponad 825 tysięcy skór przetransportowano koleją z równin na wschód⁶⁸. Do prawdziwego spustoszenia doszło natomiast w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX wieku, gdy myśliwi, wojsko i coraz liczniejsi ranczerzy zapuszczali się coraz głębiej w równiny, a każda z tych grup miała własne powody, by eliminować bizona. Ekspansja sieci kolejowej i hodowli bydła w kierunku zachodnim zachodziła równocześnie w ramach uprzemysłowienia amerykańskiego rolnictwa, proces ten zyskał dodatkowy impuls za sprawą ustawy o gospodarstwach rolnych (Homestead Act) z 1862 roku, która przyznała każdemu osadnikowi prawo do zajęcia 160 akrów ziemi. Wybicie stad bizonów stworzyło przestrzeń dla ranczerów i otworzyło nowy rynek na wołowinę – popyt zapewniali Rdzenni Amerykanie, zagrożeni głodem w efekcie zagłady bizona⁶⁹.

Historyk David Smits przekonuje, że znaczącą rolę w eksterminacji bizonów odegrało wojsko⁷⁰. Armia była nieodzowna do zabezpieczenia pogranicza i przesuwania go coraz bardziej na zachód, przygotowując grunt pod kolej

64 Cyt. za: W. LaDuke, *All Our Relations: Native Struggles for Land and Life*, South End Press, Massachusetts 1999, s. 143.

65 A.C. Isenberg, *The Destruction of the Bison: An Environmental History, 1750-1920*, Cambridge University Press, New York 2000.

66 P. Hämäläinen, *The First Phase of Destruction: Killing the Southern Plains Buffalo, 1790-1840*, „Great Plains Quarterly” 2001, no. 2, s. 101-114.

67 J.H. White, *Hunting Buffalo from the Train: Buffalo, Iron Horses, and the Path toward Extinction*, „Railroad History” 2009, no. 201, s. 44.

68 Tamże, s. 49.

69 W. LaDuke, *All Our Relations*, s. 142.

70 D.D. Smits, *The Frontier Army and the Destruction of the Buffalo: 1865-1883*, „Western Historical Quarterly” 1994, no. 3, s. 314.

i wyrastające w jej pobliżu osiedla i rancza. Generał William T. Sherman uważał na przykład, że pozbycie się bizonów jest niezbędne do rozwoju sieci kolejowej, a często organizowane pod egidą armii cywilne ekspedycje myśliwskie są jednym z rozwiązań tego problemu. W podobnym duchu pisał w swoich pamiętnikach porucznik John M. Schofield, dowódca Oddziału Missouri w latach 1869-1870: „z moją kawalerią i artylerią karabinową rozlokowaną na przedzie nie marzyłem o innym zajęciu w życiu niż odpieranie dzikusów i wybijanie ich pożywienia aż do momentu, gdy nie będzie już indiańskiej granicy w naszym pięknym kraju”⁷¹. Rzeź bizonów przynosiła podwójną korzyść. Oczyszczająca teren dla osadników i rozwiązywała tak zwany problem indiański. Artykuł opublikowany w „Navy Journal” 26 czerwca 1869 roku donosił, że zdaniem Shermana „najszybszą metodą zmuszenia Indian, by osiedlili się i nabrali cywilizacji, jest wysłać na równiny dziesięć regimentów żołnierzy i rozkazać im, aby strzelali do bizonów dopóty, dopóki będzie ich zbyt mało, by zapewnić czerwonoskórym utrzymanie”⁷². Z perspektywy wojska bizony i Rdzenni Amerykanie byli ze sobą tak ściśle związani, że zdarzało się, iż żołnierze udawali przy zabijaniu bizonów, że tak naprawdę zabijają Indian⁷³. Strzelanie do bizonów było działaniem symbolicznym, które miało także realne, zagrażające życiu konsekwencje dla ludów autochtonicznych i ich kultur.

W dążeniu do wyeliminowania Rdzennych Amerykanów armia działała w ścisłej współpracy z myśliwymi, często zapraszając ich, by przyłączyli się do polowań organizowanych przez wojsko⁷⁴. Zabijanie bizonów zapewniało polującym rozrywkę i zyski. Rozwój kolei przyciągał amatorów myślistwa, którzy robili sobie wycieczki na równiny, aby postrzelać z okien pociągu do mijanych stad bizonów⁷⁵. Ich wpływ na stada był względnie nieszkodliwy w porównaniu z zawodowymi myśliwymi, zdolnymi, jeśli wierzyć przechwałkom, zabić nawet czterdzieści do pięćdziesięciu bizonów w ciągu dnia.

[Myśliwi] często działali w parach. Ukrywali się w zasadzce, czekając na przejście stada. Najbardziej efektywne było zabicie przywódcy stada

71 Cyt. za: tamże, s. 316.

72 Tamże, s. 317.

73 Tamże, s. 318.

74 D.A. Dary, *The Buffalo Book: The Full Saga of the American Animal*, Swallow Press, Ohio University Press, Athens 1989.

75 J.H. White, *Hunting Buffalo from the Train*, s. 46.

najpierw. Wywoływało to popłoch i zamieszanie, ponieważ wyłonienie nowego lidera wymagało czasu. Drugim w kolejności najlepszym sposobem było zabicie jednego zwierzęcia i czekanie, aż inni członkowie stada poczują zapach krwi. Z pomocą karabinu iglicowego i teleskopu nietrudno było trafić jedno zwierzę. Gdy zaś ono upadło, bizony znajdujące się dość blisko, by poczuć krew, zaczynały krążyć wokół zabitego towarzysza, wężąc w powietrzu i uderzając kopytami w ziemię. Takie nieruchome cele były łatwe do zdjęcia, jeden po drugim⁷⁶.

Według Hubbard myśliwi nie tylko wykorzystywali strach i zamęt, jaki wzbudzali wśród bizonów, lecz także żerowali na ich złożonym życiu wewnętrznym i społecznym. Pisze ona: „bizony przeżywają żałobę po swoich zmarłych – tak mówią zarówno moi tradycyjni nauczyciele, jak i wieloletni strażnik Parku Narodowego Grasslands, Wes Olson. Zauważył on, że [...] zamiast porzucić zwłoki, bizon pozostaje przy zmarłym, próbuje ożywić członka rodziny, głośno wyraża swój żal”⁷⁷. Ponadto zabijanie dorosłych i porywanie młodych bizonów powodowało załamanie relacji społecznych w stadzie i prowadziło do chorób psychicznych. Hubbard przywołuje doświadczenia łowcy bizonów Johna Cooka:

Myśliwi mieli w zwyczaju otaczać dostępne szlaki wodne, zmuszając bizony, by mimo wszystko do nich podchodziły, i odstrzeliwując je. Te bizony, którym udało się znaleźć ujęcie wody wolne od myśliwych, „pędziły do niego, tłoczyły się bezładnie, rozpychały, wpadały na siebie i trącały zarówno słabych, jak i silnych, byle tylko ugasić palące pragnienie. Wiele z nich popadało w obłąd wskutek nieznośnego, niemożliwego do wytrzymania pragnienia”. Zamiast żyć zgodnie w społeczności swojego stada bizony znosiły przed śmiercią tortury z rąk łowców skór⁷⁸.

Hubbard twierdzi, że ignorowanie osobowości bizonów utrwała obecne w studiach nad ludobójstwem antropocentryczne uprzedzenie, które nie pozwala uwzględnić istniejących w wielu kulturach autochtonicznych relacji

⁷⁶ Tamże, s. 49.

⁷⁷ T. Hubbard, *Buffalo Genocide...*, s. 300.

⁷⁸ Tamże, s. 300; J.R. Cook, *The Border and the Buffalo: An Untold Story of the Southwest Plains*, Lakeside Press, Chicago 1938, s. 198.

między ludźmi a istotami innymi-niż-ludzie⁷⁹. Zagłada bizonów miała porażający wpływ na autochtoniczne społeczności, w których były one traktowane jak krewni, sojusznicy i opiekunowie. Jak pisze działaczka ekologiczna Winona LaDuke z plemienia Anishinaabe, „wiele ludów rdzennych postrzega historyczną rzeź bizonów jako okres, gdy bizoni krewni, starsi bracia, powstałi i przyjęli na siebie zabójczy cios wymierzony w swoich młodszych braci, ludy rdzenne”⁸⁰.

Wnioski

Jeśli przyjmiemy prawdziwość zasad, że wszystko jest ze sobą związane⁸¹ oraz że wszechświat jest żywą istotą i winien być traktowany jak osoba, to wówczas ekobójstwo nie jest po prostu jedną z metod ludobójstwa. Ono jest ludobójstwem. Dla przywoływanych wyżej rdzennie amerykańskich uczonych relacje między ludźmi a innymi istnieniami są często równe i niehierarchiczne. Inne istoty obdarzone są zarówno osobowością, jak i mocą, toteż winny być traktowane z takim samym szacunkiem, jaki należy się osobom ludzkim. Według Shorta ekobójstwo jest ludobójstwem, kiedy wyrządza krzywdę grupom ludzi. Destrukcja pozaludzkiej przyrody rodzi problemy, ponieważ oznacza zniszczenie zasobów, od których zależy biologiczne i kulturowe przetrwanie ludzi. Natomiast z perspektywy Rdzennych Amerykanów pozaludzka przyroda nie jest tylko zasobem – jej wartość nie sprowadza się do tego, czy może służyć ludzkim celom. Przeciwnie, między grupami ludzi a innymi-niż-ludzie istotami stanowiącymi część owych społeczności nie ma etycznego rozróżnienia. Wszystko jest powiązane; wszystko jest ze sobą spokrewnione. A co za tym idzie, ekobójstwo dotyczy osób.

Na przykład podczas protestów w rezerwacie Standing Rock przeciwko budowie rurociągu Dakota Access Pipeline w latach 2016-2017 Rdzenni Amerykanie demonstrowali pod hasłami „Woda jest święta” i „Woda to życie”. Chodziło o coś więcej niż obawę o naruszenie zasobów. W tych słowach wyrażała się troska o byt, zdrowie i dobrostan wody i ziemi ze względu na nie same jako nieodłącznych członków społeczności. Jak wyjaśnia Joyce Rain Anderson, o Rdzennych Amerykanach, przybyłych do Standing Rock,

79 J.R. Cook, *The Border and the Buffalo*, s. 295.

80 W. LaDuke, *All Our Relations*, s. 154.

81 R. Pierotti, *Indigenous Knowledge, Ecology and Evolutionary Biology*, Routledge, Taylor and Francis Group, New York 2011.

aby sprzeciwić się konstrukcji rurociągu, nie należy myśleć jako „protestujących”: „w większości rdzennych narodów ludzie postrzegają siebie jako opiekunów Matki Ziemi, wyrażających nierozzerwalną więź między ziemią a ciałem. Innymi słowy, jesteśmy spokrewnieni, a to pociąga za sobą odpowiedzialność”⁸². Te same odczucia wyrażają w książce *Indian from the Inside* Dennis H. McPherson, uczonec z plemienia Odżibwejów, wspólnie z filozofem Douglasem J. Rabbem: „istnieje, jak twierdzimy, moralny obowiązek ochrony siedlisk łosia, bobra, piżmaka i rysia; siedlisk gęsi, kaczek, głuszców i zajęcy – nie tylko dlatego, że członkowie Plemienia chcą kontynuować łowiectwo i traperstwo, ale ponieważ owe inne-niż-ludzie osoby są również członkami szerszej społeczności Odżibwejów”⁸³.

Aby oddać sprawiedliwość krzywdom doznawanym przez Rdzennych Amerykanów i inne grupy autochtoniczne w rezultacie ekobójstwa, definicja ludobójstwa musi się zmienić, uwolnić się od antropocentrycznego uprzedzenia, które ogranicza krąg potencjalnych ofiar ludobójstwa do grup ludzi. Dodatkowych argumentów za taką zmianą może też dostarczyć odwrotne rozumowanie: nie tylko ekobójstwo jest ludobójstwem, lecz także ludobójstwo jest ekobójstwem. Chociaż pogłębienie tego kierunku rozważań wykracza poza ramy artykułu, warto wspomnieć o istniejących badaniach, dowodzących, że ludzie uczestniczą w ekosystemach, których funkcjonowanie jest zaburzone wskutek zmiany lub usunięcia zamieszkujących je grup ludzi⁸⁴. Weźmy za przykład badania Williama Cronona przedstawione w książce *Changes in the Land*⁸⁵. Cronon pokazuje zmiany ekologiczne na obszarze Nowej Anglii wywołane przybyciem osadników z Europy i wysiedleniem Rdzennych Amerykanów z ich ziemi. Zamieszkałe na tych terenach różne plemiona

82 J.R. Anderson, *Walking with Relatives: Indigenous Bodies of Protest*, w: *Unruly Rhetorics: Protest, Persuasion, and Publics*, ed. by J. Alexander et al., University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2018, s. 48.

83 D.H. McPherson, D.J. Rabb, *Indian from the Inside: Native American Philosophy and Cultural Renewal*, 2nd edition, McFarland & Co., Jefferson 2011, s. 91.

84 R.L. Barsh, *Forests, Indigenous Peoples, and Biodiversity*, „Global Biodiversity” 1997, no. 2, s. 20–24; H.T. Lewis, *A Parable of Fire: Hunter Gatherers in Canada and Australia*, w: *Traditional Ecological Knowledge: A Collection of Essays*, ed. by R.E. Johannes, IUCN, Cambridge 1989; R. Neuman, *Imposing Wilderness: Struggles over Livelihood and Nature Preservation in Africa*, University of California Press, Los Angeles 1998; R. Pierotti, D. Wildcat, *Traditional Ecological Knowledge: The Third Alternative (Commentary)*, „Ecological Applications” 2000, no. 5, s. 1333–1340.

85 W. Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, Hill and Wang, New York 2003.

stosowały techniki leśne, obejmujące kontrolowane wypalanie lasu. Sprzyjało to rozwojowi określonych gatunków drzew – takich jak brzoza, sosna smołowa czy sosna biała – które dobrze rosną w bezpośrednim świetle słonecznym, a zarazem trzymało w ryzach podszycie leśne⁸⁶. Dzięki temu powstawała w lasach przestrzeń pozwalająca rozmnażać się większym zwierzętom łownym, takim jak jelenie, czy nisko położonym roślinom, jak poziomki. Wysiedlanie ludów rdzennych z ich ziemi i zachęcanie ich do przyjmowania europejskiego sposobu życia oznaczało zaprzestanie tych praktyk, co przełożyło się ostatecznie na zmianę szans poszczególnych gatunków na rozkwit i przetrwanie. Niezależnie od oceny użyteczności pod względem ich eksploatacji i konsumpcji przez osadników, do dramatycznych zmian w przeżywalności niektórych gatunków doprowadziła już sama zmiana w kwestii tego, jak ludzie współistnieli bądź już nie współistnieli z ziemią. Masowa śmierć tych gatunków uzasadnia stwierdzenie, że wysiedlanie ludów autochtonicznych z ich ziemi można traktować jako formę ekobójstwa.

Współcześnie zdarza się, że ludy autochtoniczne wchodzą w konflikt z globalnymi ruchami ochrony przyrody, głęboko przejętymi zdrowiem ekosystemów i populacji zwierząt, ale nierzadko przywiązani do poglądu, że ekosystemy mają się najlepiej, gdy ludzie w nie wcale nie ingerują. Jak pokazuje Mark Dowie w książce *Conservation Refugees*, niektóre rdzenne społeczności nie tylko zmuszono do zaniechania tradycyjnego polowania na własne potrzeby, ale wręcz zostały one przesiedlone w imię ochrony ziemi i jej innych niż ludzie mieszkańców⁸⁷. Istnieje podejście do ochrony środowiska oparte na silnym założeniu o binarnej opozycji człowiek–przyroda, które wydaje się odrzucać możliwość, że ludzie mogliby odgrywać w ekosystemie rolę inną niż destrukcyjną. Widać to na przykład w amerykańskiej Ustawie o dzikiej przyrodzie (Wilderness Act) z 1964 roku; czytamy tam, że dzika przyroda to „obszar, gdzie ziemia i jej wspólnota życia nie są okiełznane przez człowieka, gdzie sam człowiek jest gościem, który się nie zatrzymuje na dłużej”⁸⁸. Takie poglądy służą usprawiedliwianiu przymusowych przesiedleń ludów autochtonicznych, co z kolei zaburza tradycje kulturowe owych grup ludzi; taka ingerencja może okazać się ludobójstwem w sensie definicji Lemkina.

86 Tamże, s. 30.

87 M. Dowie, *Conservation Refugees: The Hundred-Year Conflict between Global Conservation and Native Peoples*, MIT Press, Cambridge, MA 2009.

88 The Wilderness Act, 16 U.S.C. 1131-1136 (1964), https://www.fs.usda.gov/Internet/FSE_DOCUMENTS/fseprd645666.pdf (12.05.2023).

Wysiedlanie grup autochtonicznych prowadzi również do zaburzenia i zniszczenia relacji między ludźmi, ziemią i innymi mieszkańcami ziemi, tak że owe inne stworzenia mogą stanąć w obliczu destrukcji bądź potężnych strat w obrębie swoich społeczności i zmian w swoim habitacie.

W kulturach Zachodu przeważnie zakłada się, że człowiek stoi ontologicznie i moralnie wyżej od innych istot – że ludzie zasługują na etyczne traktowanie ze względu na swoją niezbywalną godność i swoje prawa. Pogląd ten jest krzywdzący dla istot innych-niż-ludzie i niezgodny z ontologią niezachodnich światopoglądów, takich jak omówione wyżej filozofie autochtoniczne. W idealnych warunkach przeformułowana definicja ludobójstwa powinna uwzględnić, że pozaludzkie grupy mogą być celem ludobójczych działań. Dopóki to nie nastąpi, definicja ta będzie odzwierciedlać kolonialny światopogląd służący jako alibi dla niszczenia pozaludzkiej przyrody i ucisku rdzennych społeczności. Jednak ratyfikacja takiej zmiany jest przy obecnym stanie świata i utrwalonych poglądach w kwestii relacji ludzko-zwierzęcych wysoce nieprawdopodobna, dlatego należałoby przynajmniej uznać ekobójstwo za jeden z ludobójczych czynów. Nie tylko pomogłoby to odzyskać pewne kulturowe aspekty obecne w definicji Lemkina, a utracone w kodyfikacji w ramach ONZ, lecz także złagodziłoby po części antropocentryczne i zachodocentryczne uprzedzenia, dostarczając ludom autochtonicznym i innym grupom lepszych narzędzi do walki ze zmianą klimatu i innymi niszczycielskimi działaniami przeciwko pozaludzkiej przyrodzie.

Podziękowania

Jako nieautochtoniczna osoba pochodzenia europejskiego zamieszkała na tradycyjnych ziemiach ludów Kalapuya i Chesapeake chciałabym wyrazić wdzięczność autochtonicznym uczonym i społecznościom, którzy podzielili się swoimi filozofiami i opowieściami, umożliwiając mi napisanie tego krytycznego artykułu. Mam nadzieję, że przyczyni się on do stworzenia dla ludów autochtonicznych lepszej ścieżki dochodzenia sprawiedliwości za przemoc, jakiej doznali i której wciąż doznają. Dziękuję również redaktorom za wsparcie, a recenzentom za wnikliwe uwagi do tekstu.

Przełożył *Adam Ostolski*

Abstract

Lauren J. Eichler

OLD DOMINION UNIVERSITY

Ecocide is Genocide: Decolonizing the Definition of Genocide

The article contributes to the debate on the relationship between ecocide and genocide. The author points to the insufficiency of the prevailing international law definition of genocide, according to which only groups of people can be victims of genocide. Referencing the definition of genocide by Raphael Lemkin and the philosophy of indigenous cultures, the author argues that genocide can also strike non-human members of the community. If we accept the assumption that everything is interconnected and that the universe is a living entity, then ecocide is not just one of the genocidal methods but is itself an act of genocide. Furthermore, the author delineates the desired legal changes that should result from decolonizing genocide.

Keywords

genocide, ecocide, bison extermination, colonialism, post-anthropocentrism, indigenous cultures