

KATARZYNA MAJBRODA

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Wrocław

W STRONĘ ETNOGRAFII TRANSRELACYJNEJ.
ANTROPOLOGIA WOBEC ANTROPOCENU, KRYZYSU KLIMATYCZNEGO
I RELACYJNIE URZĄDZONEJ RZECZYWISTOŚCI

DLACZEGO TRANS?

Celem rozważań przedstawionych w artykule jest opisanie nurtu etnografii transrelacyjnej, przedstawienie jej założeń, zapożyczeń oraz implikacji epistemicznych i metodologicznych. Projekt etnografii transrelacyjnej czerpie inspiracje z kilku zastanych propozycji teoretycznych i nurtów filozoficznych, podejmując refleksję na temat wyzwań, jakie stawia przed antropologią chęć badania i wyjaśniania relacyjnie ukształtowanej rzeczywistości. Z punktu widzenia przemian i fluktuacji nauki reagującej na dynamiczne otoczenie istotnym kontekstem zawartych w nim rozważań jest zmienna natura antropologii społeczno-kulturowej – właściwość frapująca i niezbędna dyscyplinie, która rozwija swoje możliwości i praktyki badawcze w refleksyjnym, relacyjnym i doświadczeniowym kontakcie ze światem.

Pomysł na etnografię transrelacyjną wziął się z potrzeby conceptualnego i dyskursywnego uchwycenia przemian, jakim podlega myślenie o rzeczywistości eksponujące powiązania i współzależności bardzo różnych, czasem pozornie niezwiązanych ze sobą bytów materialnych, geologicznych, biologicznych, technologicznych oraz zachodzących w tych środowiskach procesów i zjawisk. Namysłu wymagają również sposoby doświadczania skomplikowanych aranżacji tych domen w dobie Antropocenu, zmian klimatycznych oraz ich kulturowych, społeczno-ekologicznych i ekonomicznych implikacji.

Do etnografii transrelacyjnej przywiódł mnie analizy i rozważania zawarte w książce *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, w której wspomniana etnografia pojawiła się po raz pierwszy jako punkt dojścia w rozważaniach o kształtowaniu się perspektyw poznania i metod badawczych w nowych konfiguracjach zawartych w tytułowej triadzie (Majbroda 2019, s. 317–320)¹. Kontekstem wypracowania tej kategorii były analizy

¹ Po raz drugi kategoria etnografii transrelacyjnej pojawiła się w tytule konferencji naukowej Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, której byłam pomysłodawczynią,

współczesnych metod, technik i narzędzi badawczych, które coraz częściej powstają w laboratoryjnie sprofilowanym, wspartym na współpracy i wynalazczości trybie pracy etnograficznej, oraz kulturowo-społeczne, materialne i ideowe aspekty wyłaniania się idiomatycznych pojęć i kategorii badawczych w poznawaniu tego, co aktualne. Towarzyszyło temu rozpoznanie, że antropologia podąża dziś coraz częściej tropami wiązania, splatania i łączenia perspektyw, metod, technik oraz koncepcji teoretycznych w celu wyjaśniania konstelacyjnych, splotowych zjawisk w myśl założenia, że uwzględnianie wielorakich, złożonych relacji współtworzących pola badawcze niesie w sobie obietnicę wieloaspektowego poznania współczesności (Majbroda 2019).

Nie bez wpływu na powstanie koncepcji etnografii transrelacyjnej pozostają również propozycje filozoficzne, epistemologiczne i metodologiczne przekraczające antropocentryzm w swej reorientacji ku światu więcej niż-ludzkiemu (Puig de la Bellacasa 2017), tj. posthumanizm, nowe materializmy, koncepcja *dwelling* (Ingold 2000) i te osadzające proces poznania w praktykach splatania i wiązania (*entanglement*) (Malafouris 2013), tj. teoria asamblażu czy etnografia wielogatunkowa (Kirksey, Helmreich 2010). Projekt ten ma także na uwadze koncepcję „antropologii życia” Eduarda Kohna, która nie ogranicza się wyłącznie do poznania człowieka, ale „zajmuje się skutkami naszych uwikłań w inne rodzaje żyjących podmiotów” (Kohn 2007, s. 4).

W projekcie etnografii transrelacyjnej zyskiem poznawczym nie jest wprowadzenie do dyskursu naukowego nowego pojęcia oraz inwencyjnej koncepcji teoretycznej. Myślenie o etnografii w ruchu trans – a zatem takim, który przekracza granice, gromadząc i splatając w określone aranżacje byty ludzkie i przyrodnicze, środowiskowe, klimatyczne, biologiczne, technologiczne oraz materialne, daje szansę na dostrzeżenie współzależności i współlistnienia wielu elementów, których różne konfiguracje składają się na obserwowane aktualnie procesy i zjawiska. Prefiks trans-, po pierwsze, wzmacnia fakt relacyjnego oddziaływania na siebie rozmaitych bytów, sytuacji i procesów, które niejednokrotnie same w sobie są już wiązkami relacji. Po drugie, transrelacyjność stara się ominąć pułapkę ustanowienia rzeczy pierwszej, wobec której umiejscawia się kolejne, pozostające z nią w sieciach wpływów i zależności. Nazwa ta próbuje nie powielać hierarchicznego układu bytów i zjawisk, wobec lub w odniesieniu do których konstytuują się pozostałe. W tym sensie transrelacyjność nawiązuje do koncepcji transwersalności Claire Colebrook (2015b) podkreślającej powiązania i intraakcje (zob. Barad 2003) między bytami, które są nieliniowe, wymykając się binarnym strukturom i różnicowaniu. W pewnym stopniu uwzględnia również koncepcję transgatunkowości, która jest używana przez Carlę Freccero (2011) w celu zaznaczania formy dynamicznego stawania się rzeczywistości, rozbijającego taksonomie gatunków, kwestionując przy tym źródła i materializacje klasyfikacyjnych hierarchii (zob. Springgay, Truman 2019, s. 60).

przewodząc komitetowi organizacyjnemu: *Etnografia transrelacyjna. Poznanie i praxis w świecie więcej-niż-ludzki* (19–20.11.2020) Strona www konferencji: *Etnografia transrelacyjna. Poznanie i praxis w świecie więcej-niż-ludzki* (systemcoffee.pl).

Dla etnografii transrelacyjnej istotne jest również zawarte w prefiksie trans- przenoszenie uwagi z istoty lub esencji rzeczy na intensywność i zmianę (Hayward, Weistein 2015), a także uprzywilejowanie działania oraz koncentracja na praktykach będących w ruchu, wymykających się kategorii ustanowionej tożsamości (Puar 2015, s. 59). Przedrostek trans- rekonfiguruje ruch, wydobywając i oświetlając wpisana weń istotę transwersalnych przekroczeń oraz praktyk badawczych rozwijanych na przecięciu różnych metod i technik poznawania rzeczywistości. Wychodzi również, jak zakładam, naprzeciw wyzwaniom, jakie przed antropologami i antropolożkami stawiają zjawiska współtworzące to, co aktualne, wielość praktyk weń wpisanych, kontekstów ich powstawania, a także form, jakie przybierają społeczne doświadczenia, afekty i emocje pojawiające się w relacjach więcej-niż-społecznych.

ŚWIAT W RELACJACH

Łacińskie słowo *relatio* nie konotowało stanu wzajemności ani też ruchu łączenia, które są kluczowe dla etnografii transrelacyjnej. W klasycznym rozumieniu relacja to 'przeniesienie, nachylenie się ku czemuś, ukierunkowanie', a także 'odniesienie' (Brower 2018). Na marginesie warto przypomnieć, że zarówno relacja, jak i relatywizm mają ten sam rdzeń, ponieważ łac. *relativus* – 'względny' wywiedziony został od czasownikowego *referre* – 'odnosić, oddawać'. W *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, w haśle *Relations* Marilyn Strathern podkreśla, iż „zaangażowanie dwudziestowiecznej antropologii w koncepcje «społeczeństwa» i «kultury» ukazało światu to, co było przede wszystkim wiązką relacji” (Strathern 2018, s. 2).

Jest wiele prawdy w rozpoznaniu, iż świat dziejący się nie inaczej aniżeli w relacjach od zawsze stanowił przedmiot zainteresowań i analiz antropologicznych lokowanych w różnych polach badawczych, zachęcając do stawiania pytań o powiązania jednostki ze społecznością, związki natury z kulturą, więzi między człowiekiem a miejscem, przenikanie się sacrum i profanum, powiązania gospodarki z polityką, globalnego z lokalnym, splatanie tradycji z nowoczesnością itp. Nie oznacza to jednak, że kategorię relacji zawsze uwzględniano z należytą uwagą i zainteresowaniem poznawczym, choć od dawna funkcjonuje nie tylko w antropologicznym myśleniu o architekturze rzeczywistości społeczno-kulturowej. George Ritzer i Pamela Gindoff (1992) trzy dekady temu postulowali relacjonizm metodologiczny, podkreślając, że próby tłumaczenia życia społecznego są sensowne przy uwzględnieniu relacji między jednostkami, grupami i społeczeństwem. Matthew Desmond, eksponując kategorię relacji, zaproponował alternatywę dla badań terenowych skoncentrowanych na grupach i miejscach: etnografię relacyjną. Jak wyjaśnia: „Etnografia relacyjna nie przyjmuje za swój obiekt naukowy ani ograniczonej grupy zdefiniowanej przez wspólne atrybuty społeczne jej członków, ani miejsca ograniczonego granicami konkretnej dzielnicy lub murami organizacji, ale raczej procesy obejmujące konfiguracje relacji pomiędzy różnymi aktorami lub instytucjami” (Desmond 2014, s. 547). W ramach socjologii relacyjnej eksponuje się sieci powiązań między ludźmi, instytucjami oraz

fenomenami wspólnotowego życia, by pokazać ich współzależności i ściśle powiązania. Relacyjność wydobywa z kluczowych kategorii społecznych ich kolektywny, ponadjednostkowy charakter uzgadniany w toku interakcji i komunikacji. Takie pojęcia dyskursu socjologicznego, będące jednocześnie kategoriami analitycznymi, jak np. więź społeczna, jakość życia czy dobrostan, wymagają ściśle relacyjnej charakterystyki (zob. Manterys 2017; 2021).

Podczas gdy socjologia relacyjna sprzyja poszukiwaniu transakcyjnych wymiarów porządku społecznego, etnografia transrelacyjna pozwala, jak zakładam, na ich przekroczenie i zwielokrotnienie w ontologicznym otwarciu na materię, byty materialne, biologiczne, technologiczne, środowiskowe i inne. W perspektywie etnografii transrelacyjnej istotne są nie tyle relacje organizujące kolejne warstwy życia społecznego – od jednostki poprzez grupę do społeczeństwa – ile zwielokrotnione układy sytuacji, zjawisk i procesów, które są współtworzone w procesach relacji człowieka z tym, co poza-ludzkie i poza-społeczne i możliwe do wyjaśnienia w toku badań empirycznych.

O stałej obecności tego pojęcia w dyskursie antropologicznym przypomniła Marilyn Strathern (2020) w książce *Relations. An Anthropological Account*, w której, analizując zmieniające się artykulacje i znaczenia tej kategorii na przestrzeni ostatnich trzech stuleci, badaczka śledzi jej antropologiczne użycia wraz z ich konsekwencjami poznawczymi, nie tracąc z pola widzenia najnowszych kontekstów, dla których kategoria relacji oznacza coś więcej aniżeli spoiwo dla społecznych struktur oraz koncepcji pokrewieństwa. W krytycznym spojrzeniu na określone nadużycia epistemologiczne i interpretacyjne tej kategorii antropolożka wzywa badaczki i badaczy do przemyślenia dotychczasowych ograniczeń zachodniego myślenia relacyjnego, zwłaszcza w kontekście obecnych kryzysów ekologicznych i zainteresowania sojuszami wielogatunkowymi (Strathern 2020, s. 168).

Zbliżone założenia stanowią punkt wyjścia dla etnografii transrelacyjnej, dla której ważnym kontekstem jest filozofia Gilles'a Deleuza i Felixa Guattariego (2015) oraz nowe materializmy, rozwijane między innymi przez Manuela De Landę (2006; 2016), Karen Barad (2003; 2012), Rosi Braidotti (2014; 2018) oraz Jane Bennett (2010). Wspomniani badacze i badaczki, łącząc filozofię relacji z posthumanistyką oraz dokonaniem studiów nad nauką i technologią, przekonują, że o rzeczywistości i składających się na nią bytach nie sposób mówić, nie uwzględniając złożonych konstelacji, w jakich te byty rezonują.

Świadomość, że żyjemy w Antropocenie – epoce geologicznej sprawczości człowieka (Crutzen, Stoermer 2000) – uczestnicząc w gwałtownych zmianach klimatycznych i ekologicznych (Moore 2016), z perspektywą realnego zagrożenia utraty przyszłości (Bińczyk 2018) dla kolejnych pokoleń, stawia przed antropologią nowe wyzwania. Staje się nie tylko impulsem do przemyślenia na nowo fundacyjnego dla imaginarium dyscypliny powiązania między naturą a kulturą (Descola 2013; Lévi-Strauss 1969, 2005), lecz także zachętą, by w konkretnych badaniach prowadzonych w różnych częściach świata wyjść poza wywiedzione z nich dychotomie i hierarchie, uwzględniając złożone sieci determinant i zależności analizowanych zjawisk. Przykładem są badania antropogenicznych oddziaływań na zmiany klimatu

i środowiska (Crate, Nuttall 2016); wieloaspektowe analizy migracji klimatycznych (Boas 2015), badania skoncentrowane na zanieczyszczeniu powietrza w wyniku działań przemysłowych w późnym industrializmie (Fortun 2001). Relacyjny charakter bycia w świecie od kilku lat jest również uwzględniany w ramach współczesnych orientacji polskiej antropologii, takich jak np. etnografia wielogatunkowa (Konczal 2017; Smykowski 2017) i antropologia krajobrazu (Halemba 2006; Smyrski 2018) oraz w humanistyce środowiskowej (Domańska 2013), ekokrytyce (Tabaszewska 2011), estetyce posthumanizmu (Bakke 2012), które, uwzględniając tzw. płaskie ontologie (*flat ontologies*)², pokazują konieczność przełamania asymetrii w relacjach różnych bytów, w centrum uwagi lokując troskę o środowisko oraz odpowiedzialność ekologiczną. Większość z tych nurtów jest już dobrze rozpoznana w polskiej humanistyce i doczekała się licznych omówień.

Wypracowywane w ramach nauk społecznych i nowej humanistyki koncepcje teoretyczne otwierające się na sprawczość poza-ludzkich aktantów, które kształtują założenia epistemiczne etnografii transrelacyjnej, wymagają uznania wspólnego świata, w którym ludzie i nie-ludzie, obiekty materialne, środowisko, technologia, informacje i narzędzia wzajemnie się tworzą i dynamicznie współdziałają w systemach o złożonej architekturze. Podstawą myślenia relacyjnego jest zatem niedualistyczne rozumienie rzeczywistości związane z przekonaniem, że „wszyscy ludzie, [...] są teraz świadomi, że wkroczyli w nową fazę historii, w której nie-ludzie nie są już wykluczani lub nie są jedynie dekoracyjnymi elementami ich społecznej, psychicznej i filozoficznej przestrzeni” (Morton 2013, s. 22). Nie oznacza to jednak, że wszystkie byty, obiekty i organizmy można zrównać do ontologicznej jedni, gdyż, mimo że współdzielona rzeczywistość zbiera nas razem w przestrzeni nazywanej np. światem więcej-niż-ludzkiem, biosferą (zob. Folke, Gunderson 2012), materialno-mineralną wspólnotą (Bakke 2020, s. 167), to jednak nie jest pozbawiona swoistych mechanizmów i zasad funkcjonowania, w które wpisane są określone oczekiwania, dążenia i interesy. Dlatego też zamiast roztaczania wizji równości planetarnej wyciszającej naturalny dla ludzko-nie-ludzki zgrupowań konflikt i agonistyczny pluralizm (zob. Mouffe 2015, s. 87–88), warto poddawać analizie sytuacje i zjawiska, które wydają się

² Nie do końca jasne jest, dlaczego komentatorzy pism Deleuze’a i Guattariego oraz Brunona Latoura przypisują im rozwijanie koncepcji płaskich ontologii (zob. Fox, Alldred 2016, s. 25, 56). Zwykle za ich „płaskością” przemawia fakt, że wspomniani badacze postrzegają i analizują zjawiska społeczne jako heterogeniczne układy złożone z różnych bytów i rodzajów. Płaskość i horyzontalność tych ujęć ma podkreślać, „że fenomeny społeczne i inne mają heterogeniczne kompozycje, [...] a byty nie mogą być posegregowane na oddzielne, ewentualnie hierarchicznie uporządkowane, domeny, takie jak społeczeństwo i natura. Fakt, że niektóre podmioty (np. zanieczyszczone powietrze, genetycznie modyfikowane organizmy) wydają się nie być ani naturalne, ani społeczne, ale hybrydowe, podważa ideę, że podmioty są łatwo przypisane do tych domen (Schatzki 2019, s. 70). Płaskość ontologii kieruje uwagę na pozbawione hierarchiczności, horyzontalne układy elementów rzeczywistości. Zdaniem Schatzkiego, „horyzontalność dobrze współgra z koncepcją płaszczyzn Deleuze’a i Guattariego, ale kłóci się z koncepcją Latoura (2010), który w latach 80. i wczesnych latach 90. XX wieku stworzył koncepcję czarnej skrzynki i współpracującą z nią ideę osadzonych poziomów kompozycyjnych. Związek z płaskością pozostaje niepewny i arbitralny” (Schatzki 2019, s. 70).

autonomicznymi bytami „zrozumiałymi same przez się”, wyabstrahowanymi z sieci współzależności, by odkrywać ich konteksty, przebiegi oraz wzajemne uwarunkowania, czyniąc je splątanymi polami antropologicznych eksploracji.

Wychodząc naprzeciw tym wyzwaniom, etnografia transrelacyjna proponuje myślenie asamblażem – praktykę wywiedzioną z *Estetyki* Barucha Spinozy (2008), dookreśloną i wzmocnioną w ramach filozofii relacji Deleuze’a i Guattarriego (2015), a następnie w pracach Manuela De Landy (2006; 2016), wprowadzoną do antropologii w wyrazisty sposób przez Paula Rabinowa (2011) – która sprzyja konceptualizowaniu rzeczywistości jako relacyjnych układów rozmaitych bytów, które wzajemnie na siebie wpływają³. W tej perspektywie niegdysiejsza kategoria kontekstu badanych zjawisk ze znaczącego tła przeobraża się w sprawczy element w ludzko-nie-ludzkich ujęciach rzeczywistości, pokazując je jako zwielokrotnione, złożone układy niejednorodnych elementów, które współdziałają i oddziałują na siebie w różnych aranżacjach (Bennett 2010; De Landa 2006; 2016; Tsing 2015; zob. Majbroda 2019, s. 133–164). Przygodność tych relacyjnych układów oznacza zaledwie tyle, że aktualna ich postać nie jest rezultatem nieuchronnych działań, ale wyrazem tymczasowego, a zatem podatnego na zmiany, stanu rzeczy. Idąc tropem rozważań Theodore’a Schatzkiego, warto przypomnieć, że kontekstualizm jest kluczowym elementem opisów życia społecznego, „zwłaszcza tych, które próbują nakreślić formy i determinanty zmiany społecznej”. W przeciwieństwie do nominalizmu, który zakłada, iż „charakter i przemiany społeczeństwa mogą być wyjaśniane wyłącznie poprzez właściwości i relacje pomiędzy poszczególnymi podmiotami, które składają się na życie społeczne”, kontekstualizm utrzymuje, że „sprawy te muszą zostać odniesione do kontekstu innego aniżeli podmioty, które w nim istnieją” (Schatzki 2002, s. XIV). Przez kategorię kontekstu Schatzki rozumie „obszar lub tło, które otacza i determinuje zjawiska”, takie jak np. systemy ekonomiczne, struktury społeczne, hierarchiczne dystrybucje władzy lub kapitału, sieci znaczeń, dyskursy i praktyki społeczne (Schatzki 2002, s. XIV).

Perspektywa etnografii transrelacyjnej uświadamia, że można powiedzieć: „reżim uchodźczy”, „materialne i niematerialne dziedzictwo kulturowe”, „edukacja”, „migracje klimatyczne, ekonomiczne”, „dobrostan mieszkańców polskich miast”, „konflikt lokalnej społeczności z elektrownią”, „zanieczyszczanie środowiska przez hutę”, zakładając, że bardzo wiele czynników ludzko-pozaludzkich wystarczy umieścić w domyśle. Warto jednak zastanowić się nad wartością poznawczą takich kategoryalnych uogólnień. Prowadzenie badań empirycznych w nurcie transrelacyjnym

³ W wyrazisty sposób asamblaż organizuje np. myślenie o urządzeniu świata Anny Lowenthaupt Tsing, która opisuje asamblże jako „otwarte zgromadzenia, które pozwalają nam pytać o wspólnotowe efekty, bez konieczności ich zakładania” (Tsing 2015, s. 20). Antropolożka pokazuje relacje i sploty ludzko-nie-ludzkiego na przykładzie współistnienia grzybów matsutake i ludzi, które postrzega jako powiązane ze sobą praktyki życiowe ludzkich i nie-ludzkich organizmów w bardzo różnych kontekstach. Uwaga badaczki koncentruje się na grzybach, które rosną w zniszczonych przez człowieka lasach, upodobawszy sobie zdegradowane biotypy, posiadając zdolność znoszenia ekologicznych bałaganów spowodowanych przez ludzi (Tsing 2015, s. 4).

nie ogranicza się przy tym do pól badawczych związanych z kryzysem klimatycznym, Antropocenem oraz zjawiskami na pograniczu technologii, ekonomii i środowiska. Jest to bowiem perspektywa pozwalająca na wielowątkową analizę rozmaitych zjawisk, dla których zrozumienia kluczowe jest dostrzeżenie i uwzględnienie wzajemnych powiązań i determinant różnych elementów, praktyk, kontekstów i wartości, które składają się na ich splotowość. W perspektywie transrelacyjnej to, co dotychczas funkcjonowało jako statyczne i pozbawione sprawczości otoczenie, a zatem było postrzegane w kategoriach zaledwie tła konkretnych sytuacji i zjawisk, stanowi istotny, a bywa że rozstrzygający, element podejmowanych analiz.

Myślenie asamblażem wpisujące się w etnografię transrelacyjną i dostrzeżenie poprzez tę aranżację rozmaitych domen rzeczywistości może stanowić również przeciwwagę dla podejść uniwersalizujących i homogenizujących, sprzyjając opisywaniu relacji kulturowo-społecznych, przestrzennych, materialnych oraz środowiskowych z zaznaczeniem i uznaniem ich różnic oraz wewnętrznej dynamiki. Właściwość ta wydaje się szczególnie ważna w kontekście narastających wokół Antropocenu narracji, opowieści o katastrofie oraz dyskursów proekologicznych, wśród których nie brakuje propozycji unifikujących ludzkość jako taką (Bonneuil, Fressoz 2020 s. 187–190) oraz zawierających przepisy na skuteczne ekonomiczne zarządzanie biosferą, które w kontekście kryzysu ekologicznego, wedle słów Guattariego, „prowadzi jedynie do dramatycznie ślepych zaułków” (2000, s. 28).

Podążanie tropem refleksji Guattariego (2000), który rozszerza definicję ekologii w dobie kapitalizmu tak, by obejmowała ona zarówno stosunki społeczne i ludzką podmiotowość, jak i troskę o środowisko naturalne, uzmysławia, że nie sposób nie uwzględniać relacyjnych perspektyw w badaniach dotyczących gwałtownych przeobrażeń, jakim podlega współczesny świat. Przekonująca wydaje się także diagnoza filozofa, który wskazuje na konieczność wynalezienia nowych perspektyw badawczych umożliwiających dostrzeżenie współzależności różnych systemów życia przy jednoczesnym poszanowaniu różnic między nimi, proponując przy tym podejście nazwane przez niego ekozofią (*ecosophy*), łączące trzy rejestry ekologiczne: środowisko, stosunki społeczne i podmiotowość (Guattari 2000, s. 28), dla którego ekologia oznacza nie tylko troskę o środowisko, lecz także odpowiedzialny sposób poznania współczesnego świata.

POMYŚLEĆ KATEGORIE CZŁOWIEK I SPOŁECZEŃSTWO NA NOWO

Żyjemy w Antropocenie – w epoce, w której zachodzą procesy i zjawiska obnażające umowność granic ustanowionych między naturą a kulturą, klimatem a polityką, między naukami przyrodniczymi a naukami społecznymi i humanistycznymi. Wyzwaniem, jakie rzuca poznaniu epoka po holocenie, jest nie tylko konieczność rozwijania transdyscyplinarnych badań wokół hybrydowych obiektów społeczno-materialno-ekologicznych. W refleksji naukowej coraz częściej stawiane jest pytanie, czy w sytuacji, kiedy funkcjonujemy w Antropocenie jako gatunek

ludzki o wyrazistej sprawczości geologicznej, a „każdy metr sześcienne powietrza i wody, i każdy hektar ziemi nosi teraz na sobie ludzki ślad” (Hamilton, Gemenne, Bonneuil 2016, s. 34), gdy praktykujemy wielogatunkowe sąsiedztwo i zawieramy międzygatunkowe sojusze, tradycyjne pojęcie rzeczywistości kulturowo-społecznej jest adekwatne i wystarczające⁴.

Jednym z ważnych dla etnografii transrelacyjnej tropów posthumanistycznego poznania jest ten, który dokonuje relokacji człowieka jako sprawczego i doświadczającego podmiotu z centrum rzeczywistości do jej relacyjnie ujętych społeczno-kulturowych, materialnych i środowiskowych splotów (Braidotti 2014). Przyjęcie tej perspektywy sprzyja poddawaniu refleksyjnej krytyce innych centryzmów ugruntowanych w myśleniu humanistycznym, takich jak: człowiek–zwierzę, natura–kultura, biologiczne/naturalne–technologiczne, cywilizowane–dzikie, żywe–nieożywione (zob. Bakke 2020). Jednocześnie myślenie w kategoriach dychotomicznie zorientowanych kategorii antropocentrycznych i postantropocentrycznych stanowi pułapkę ponownego angażowania się w binarne kategoryzowanie rzeczywistości, dla którego punktem wyjścia jest perspektywa skoncentrowana na podmiocie ludzkim. Binarne przeciwieństwa implikują wzajemną wyłączość, co utrudnia zrozumienie sytuacji, w której oba mogą działać jednocześnie. Konceptualne i badawcze przekraczanie powyższych binaryzmów i stratyfikacyjnych układów wiąże się z potrzebą reorientacji myślenia na takie, które zamiast hierarchicznego porządku uprzywilejowuje relacyjne powiązania w postrzeganiu rzeczywistości, w różnych jej aranżacjach, kierując uwagę badawczą na przyczyny, konteksty i konsekwencje tych wielorakich połączeń dla szeroko ujętego świata społecznego.

Pojawienie się w wyobraźni naukowej, również antropologicznej, koncepcji post-antropocentryzmu nie oznacza zatem rezygnacji z kategorii człowieka, ale przede wszystkim podkreśla jego umiejscowienie w rzeczywistości urządzonej według logiki relacji (Serres 1992). Zgodnie z przekonaniem Deleuza, że „w myśleniu i poznaniu chodzi nie tylko o relację względem prawdy, ale o prawdę zawartą w samej relacyjności” (Deleuze 2017, s. 19). Rzeczywistość więcej-niż-społeczna jest bowiem nie tylko bytem w znaczeniu ontologicznym *per se*, lecz także określoną propozycją epistemiczną (zob. De Landa 2006) i etyczną, zawierającą krytykę sposobu konceptualizowania rzeczywistości, który w centrum poznania lokuje perspektywę *social-only*⁵.

⁴ Wydaje się, że jednym z podstawowych wyzwań, jakie stawia przed naukami społecznymi i nową humanistyką kryzys klimatyczny oraz wzrastająca świadomość ekologiczna, a w ostatnich kilkunastu miesiącach szeroko zakrojone implikacje i konsekwencje pojawienia się Covid-19 (zob. Žižek 2020), jest rekonceptualizacja kategorii rzeczywistości społecznej, a także kluczowych dla nauk społecznych i humanistycznych kategorii, takich jak człowiek i społeczeństwo.

⁵ Jeszcze inną kategorię pomocną w wyrażeniu koncepcji urządzenia świata więcej-niż-ludzkiego proponuje Timothy Morton. Wychodząc od ontologii zorientowanej na obiekt (OOO) Grahama Harmana (2010), wprowadza pojęcie hiperobiektów (*hyperobjects*), które, zdaniem filozofa, „nie są jedynie kolekcjami, systemami czy asamblażami innych obiektów. Są one obiektami samymi w sobie” (Morton 2013, s. 2), prowokując „do myślenia irredukcjonistycznego, to znaczy stawiają nas przed skalarnymi dylematami, w których niemożliwe stają się ontoteologiczne stwierdzenia dotyczące tego, która rzecz jest najbardziej realna (ekosystem, świat, środowisko czy odwrotnie, jednostka)” (Morton 2013, s. 19).

Zwolenniczką mówienia o sprawczości nie tyle w kategorii istniejącego atrybutu, ile w znaczeniu czegoś niegotowego, powstającego w intra-akcjach ludzkiego i materialnego jest Karen Barad, postulująca konieczność materialistycznego i posthumanistycznego przepracowania pojęcia performatywności (Barad 2003, s. 810–811). Badaczka proponuje kategorię realizmu sprawczego (*agential realism*), która warta jest uwzględnienia w praktyce etnograficznej. Wskazuje ona na epistemologiczną nierozłączność „obserwatora” i „obserwowanego”, podkreślając przy tym, że wszelkie zjawiska mają ontologicznie relacyjny charakter, co sprawia, że cechuje je sprawczość wewnątrz-działających „komponentów”. W perspektywie etyki powiązanej z posthumanistycznym poznaniem naukowym za Donną Haraway i Barad pojawia się myśl, że obiektywność wiedzy nie jest kwestią fizycznego i mentalnego dystansu, ale odpowiedzialności.

Etyka nie polega na właściwym odpowiadaniu radykalnie uzewnętrznionemu Innemu, ale na odpowiedzialności za żywe relacyjności stawania się, których jesteśmy częścią. [...] Odpowiedzialność jest zatem kwestią zdolności udzielania odpowiedzi. Słuchaniem odpowiedzi i obowiązkiem bycia responsywnym wobec innego, który nie jest całkowicie oddzielony od tego, co nazywam mną. Ten sposób łącznego myślenia ontologii, epistemologii i etyki tworzy świat, który już zawsze jest materią etyczną (Dolphijn, Van der Tuin 2018, s. 57).

Warta refleksji antropologicznej jest również myśl Haraway, która w swoich rozważaniach o gatunkach stowarzyszonych podkreśla, że w splecionej rzeczywistości „partnerzy ontologicznie nie poprzedzają własnego pozostawania w relacji; wszystko, co jest, to wynik wspólnego stawania się” (Haraway 2008, s. 17). Tymczasem w naukach społecznych i humanistycznych wciąż dominująca wydaje się perspektywa, w której obiektem uwagi jest jednostka, społeczeństwo, kultura, tożsamość, edukacja, tradycja, dziedzictwo, migracje, obrzędy i wiele innych złożonych bytów oraz wielowarstwowych zjawisk, które są wypreparowywane z ważnych, lecz transparentnych dla badaczy współczynników i kontekstów (Bottero, Crossley 2011, s. 99–119; Crossley 2012; Pyyhtinen 2016). Wspomniane myślenie o rzeczywistości profiluje również sposoby postrzegania kategorii podmiotowości, podczas gdy do przemyślenia jest perspektywa, według której:

Podstawą życia człowieka (i prawdopodobnie wielu innych zwierząt) jest zamieszkiwanie (*dwelling*), to znaczy bycie w świecie poprzez ucieleśnione doświadczenie bogatej relacyjnej wymiany w określonych przestrzeniach i ramach czasowych. Praktyka zamieszkiwania kalibruje subiektywne doświadczenia ucieleśnionego stawania się, z których wiele wywodzi się z rozwoju ewolucyjnego i formacji kulturowych oraz wszelkiego rodzaju złożonej intercielesności i intermaterialności (Jones, Rigby, Williams 2020, s. 396).

Wszystkie te przypomniane powyżej propozycje rekonceptualizacji architektury rzeczywistości, mimo wyraźnych różnic, biorą swój początek w krytycznym oglądzie dotychczasowych sposobów myślenia o relacjach i zależnościach tworzących rzeczywistość w kontekście diagnozowanego kryzysu klimatycznego i ekologicznego. Każda z nich stara się przekonać, że ludzkiej sprawczości nie sposób wypreparować ze sprawstwa usytuowanego w świecie poza człowiekiem, zachęcając do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o to, w jakim stopniu i w jaki sposób obiekty poza-ludzkie

współtworzą i rekonfigurują życie społeczne (zob. Hornborg 2019, s. 208–210). Nasuwa się przy tym pytanie o przyczyny tej wyraźnej zmiany w konceptualnym ujmowaniu rzeczywistości i powody, dla których wielu badaczy i wiele badaczek, coraz częściej również w ramach antropologii, odczuwa potrzebę prowadzenia analiz ludzko-pozaludzkich aranżacji. Przekonująca wydaje się diagnoza Michela Serresa, według którego dopiero wraz z kryzysem klimatycznym i licznymi dyskusjami wokół kondycji planety pod koniec XX w. „nastąpiła eksplozja natury w naszej kulturze, która do tego czasu wyobrażała sobie naturę jako coś lokalnego, nieokreślonego i dekoracyjnego. Przedtem lokalna – ta rzeka, to trzęsawisko, od tego momentu globalna – Planeta, Ziemia” (Serres 1992, s. 16).

Czynniki antropogeniczne wpływające na zmiany klimatu wiążą się ściśle z globalnym kapitalizmem, co znalazło swój wyraz w kategorii Kapitalocenu, w której zakumulowane są relacje zachodzące między kryzysem ekologicznym, Antropocenem i reżimami globalnej gospodarki (zob. Eriksen 2016; Eriksen, Stensrud 2019). Dzisiaj nie jest już zaskoczeniem konstatacja, że systemy uprzemysłowione i kapitalistyczne, a zwłaszcza uzależnienie od paliw kopalnych, jakie rozwinęły współczesne kultury, stworzyły mniej przewidywalną, a tym samym niestabilną rzeczywistość. Koncepcja Kapitalocenu (Haraway 2016; Moore 2016) kieruje uwagę na konkretne praktyki i powiązania kapitału, władzy i zasobów – elementów współdziałających w procesach wydobywania surowców, produkcji i akumulacji kapitału w wymiarze globalnym i lokalnym. Kategoria świata więcej-niż-ludzkiego nie obejmuje przy tym wyłącznie bytów biologicznych i materialnych, lecz także podlegające przyspieszonym zmianom obszary życia społecznego budowane na relacjach ludzi–środowiska–kapitału–technologii i przemysłu.

W STRONĘ MOBILNOŚCI I RELACJI. POZA ETNOGRAFIĘ WIELOSTANOWISKOWĄ

Antropologia jest dyscypliną, w którą wpisana jest zachęta do przesuwania skal i wartości oraz wprawiania w ruch badanych zjawisk. „Dokumentując różnorodność relacji między ludźmi i nie-ludźmi, oferuje ona wyjątkowy wgląd w aktualne możliwości dostępne dla ludzkości, wyznaczając drogi ponownego przemyślenia obecnej jej trajektorii, aby umożliwić pozostawienie planety nadającej się do życia dla następnych pokoleń” (Brightman, Lewis 2017, s. 2). Diagnozy dotyczące Antropocenu, kryzysu klimatycznego i ekologicznego, wsparte przywoływanymi powyżej perspektywami filozoficznymi i propozycjami teoretycznymi, takimi jak posthumanizm, nowe materializmy, ontologia relacyjna, *environmental studies*, sprzyjają dążeniom do rozwijania społecznie odpowiedzialnych i demokratycznych metod badawczych. Uwzględnienie eksponowanej w nich kategorii transrelacyjności w antropologicznej *praxis* jest wyrazem przekonania, że ważną praktyką poznania jest wysupływanie z heterogenicznej rzeczywistości konkretnych, relacyjnie skonstruowanych całości („obiektów badawczych”), po to, by odsłaniać i wyjaśniać sploty powiązań i współzależności, jakie

konstytuują te przygodne układy w niestabilnym i niepewnym świecie (zob. Tsing 2015). Rozplątywanie badanych zjawisk polega przy tym nie na „dziwieniu się ich splotom”, ale na denaturalizowaniu tworzących je połączeń i dostrzeganiu procesów oraz mechanizmów ich powstawania na przecięciu tego, co naturalne z technologicznym, materialne z kulturowym, lokalne z globalnym, etyczne z politycznym.

Wspomniane praktyki potrzebują osadzenia w nowych, inwencyjnych technikach i metodach badawczych oraz przeformułowania myślenia o metodologii w ogóle, o czym szerzej piszę w innym miejscu (Majbroda 2019, s. 120–129). Na konieczność poszerzania epistemologii zwracano uwagę już wcześniej, np. na fali zwrotu działaniowego Peter Reason i William R. Torbert przypominali, skądinąd oczywisty, ale przez wiele dekad nie eksponowany poznawczo fakt, że „[...] istoty ludzkie i społeczności są częścią wszechświata, wszelka wiedza opiera się ponadto na uczestnictwie w bardziej rozległym środowisku istot żywych i nieożywionych” (2010, s. 124).

Świadomość nieuchronnie relacyjnego urządzenia świata więcej-niż-społecznego w jego różnych domenach i obszarach wymaga laboratoryjnego modusu pracy (zob. Kil, Małczyński, Wolska 2017), który nie oznacza zamykania się w sterylnej przestrzeni wraz z aparatami, urządzeniami i narzędziami, lecz gotowość zarówno do eksperymentowania z zastanym instrumentarium, jak i do wypracowywania i wynajdywania nowych, przydatnych formuł i praktyk badawczych w empirycznym, doświadczeniowym, sensorycznym kontakcie ze światem (zob. Majbroda 2019, s. 69–132). W niegotowych terenach antropolog i antropolożka poprzez „gęste uczestnictwo” (Samudra 2008, s. 665–681) wypracowują własne taktyki badania relacyjności, pozycjonując się względem określonych szkół, orientacji i nurtów badawczych, w toku *praxis* nabierając świadomości własnego umiejscowienia naukowego, politycznego i etycznego oraz swojej roli w relacjach społeczno-ekologicznych.

Z praktykowaniem etnografii transrelacyjnej wiąże się poczucie nieprzystawalności zastanych metod i kategorii badawczych do złożonych asamblaży rzeczywistości. Co ciekawe, myśląc laboratoryjnie, poszukujemy nierzadko niewyszukanych, potocznych praktyk, które okazują się przydatne w radzeniu sobie z paruzją rzeczywistości, takich jak np. doświadczenie, obserwowanie, notowanie, odkrywanie, myślenie, porównywanie, rozmawianie, próbowanie, przemieszczanie się, powzięcie pomysłu, weryfikowanie, zastanawianie się, analizowanie, interpretowanie, odkrywanie, towarzyszenie komuś i czemuś, uczestniczenie, rozumienie, działanie, uświadamianie sobie czegoś, zaniechanie. Wszystkie te praktyki towarzyszące procesowi poznania ewokują określone stany i afekty, takie jak dezorientacja, radość, zaskoczenie, olśnienie, znużenie, zniecierpliwienie, rozczarowanie, zaskoczenie, zwątpienie, zawstyżenie, współczucie, troska, zażyłość, wzajemność, afirmacja i wiele innych (zob. Majbroda 2019, s. 106). Ważnym aspektem badań rozwijanych w ramach etnografii transrelacyjnej jest również laboratoryjna etnografia uwagi, która poszerza dotychczasową obserwację tego, „co i jak się dzieje” (Knorr-Cetina 1981, s. 1–2) w eksplorowanym polu badawczym o uważność w dostrzeganiu i rozumieniu sprawczości bytów poza-ludzkich, otwierając myślenie o teorii społecznej na więcej-niż społeczne relacje, procesy i zjawiska (Latour, Woolgar 2020).

Rozwijane aktualnie propozycje metodologiczne podkreślają zalety współprodukcji wiedzy jako sposobu na przekształcenie dotychczasowych Foucaultiańskich relacji wiedzy-władzy. Tak jak na fali postmodernizmu, perspektyw postkolonialnych czy badań partycypacyjnych (Bergold, Thomas 2012) oraz nurtów wiedzy zaangażowanej lat 70., 80. i 90. XX w. istotnym celem było włączanie, w celu wprowadzenia symetrii do procesu poznania, zmarginalizowanych aktorów społecznych i uczynienie badań odpowiedzialnymi wobec tych, których dotyczą, tak aktualnie poznanie otwiera się na sprawczość poza-ludzka. Wypracowywane perspektywy i techniki badawcze są wyrazem zarówno inwencyjnych, wynalazczych praktyk wpisujących się w laboratoryjny modus pracy i poznania, jak i manifestacją określonych przekonań, trosk i dylematów etycznych badaczek i badaczy, którzy poszukują remedium na praktyki „wytwarzania wiedzy w kontekstach uporczywej nierówności”. Dążą przy tym do rozwijania technik badawczych, które podważają dotychczasowe hierarchie poznania w nadziei na „«tworzenie z» (*creating with*) w sposób etyczny, społecznie sprawiedliwy i epistemologicznie otwarty” (Bastian i in. 2017, s. 5).

Michelle Bastian podkreśla, że „kwestie takie jak zmiana klimatu, utrata bioróżnorodności i rosnące tempo wymierania gatunków stwarzają warunki, w których możliwe jest umieszczenie nie-ludzi w agendzie badań partycypacyjnych” (Bastian 2017, s. 19). Zdaniem badaczki, społeczna świadomość wspomnianych kryzysów zachęca do podjęcia refleksji, czy aby nakazy zachodniego antropocentryzmu nie ograniczyły naszych wyobrażeń dotyczących partycypacji w procesach badawczych (Bastian 2017, s. 19). Tym samym myślenie posthumanistyczne i relacyjne wpływa nie tylko na aktualną wyobraźnię ontologiczną (Nowak 2016), lecz także na sposoby badania i interpretowania rzeczywistości. Podczas gdy w ramach etnografii współpracującej (Rabinow 2011), paraetnografii (Holmes, Marcus 2008), etnografii przedtekstowej (Rakowski 2018) rezygnuje się z uszczelniania wiedzy eksperckiej o rodowodzie akademickim, otwierając ją na wiedzę lokalną, oddolną oraz „wiedze” tubylcze, nurty relacyjne upominają się o uznanie rozproszonych sprawczości w świecie więcej-niż-społecznym, wskazując na konieczność wypracowywania bardziej demokratycznych formuł poznania, które będą sprzyjały umacnianiu sprawiedliwości w światach współtworzonych przez ludzi, obiekty materialne, środowiskowe, geologiczne, przyrodnicze i technologiczne.

Wiele „teorii trans” (Barad 2003; Colebrook 2015a; Stryker, Currah, Moore 2008) komplikuje nie tylko zastane taksonomie, dualizmy rzeczywistości oraz jej ontologie, lecz także metody i narzędzia, poszukując inwencyjnych sposobów jej badania. Relacyjnie urządzona rzeczywistość współtworzona nie tylko przez ludzi, lecz także byty poza-ludzkie pojawia się jako ważny obszar badań w nurcie, który można nazwać „metodologiami spacerującymi” (*walking methodologies*), wpisującymi się w szeroko pojęte mobilne metodologie (zob. Büscher, Urry, Witchger 2010). Mobilność, ruch i przepływy tworzą sieć koncepcji, pojęć oraz technik badawczych, które od lat funkcjonują jako strategie poznania wychodzące naprzeciw potrzebie dotrzymania kroku aktualnej rzeczywistości. Przekonanie o wiedzy powstającej w ruchu znalazło swój wyraz w tzw. paradygmacie mobilności (*mobilities para-*

digm) (Sheller, Urry 2016, s. 207–226) i ruchomych metodach (*moving methods*) (Wats, Urry 2008) rozwijanych m.in. w etnografii wędrującej (Sheller, Urry 2016, s. 217–218) oraz w etnografii mobilnej (Haldrup, Larsen 2010, s. 154). Jak podkreślają Charlotte Bates i Alex Rhys-Taylor, chodzenie/spacerowanie jako metoda etnograficzna ma długą historię, ale dopiero od niedawna zaczęło przyciągać szczególną uwagę badaczy społeczeństwa (2017, s. 1). Ta codzienna i demokratyczna praktyka sprzyja poznawaniu rzeczywistości poprzez jej relacyjne, wielozmysłowe, ucieleśnione (zob. Anderson 2004) i sensoryczne doświadczanie (zob. Howes 2003; Pink 2015), niwelując dystans między badaczami i ludźmi, z którymi mogą się przemieszczać, poznając w tym mobilnym uczestnictwie ich sposoby doświadczania środowisk życia, strategie radzenia sobie ze zmianami zachodzącymi w ich lokalnych światach (zob. Kuligowski, Stanisław 2017) oraz emocje i afekty z nimi powiązane (zob. Ingold, Vergunst 2008).

Metody spacerujące rozwijane w badaniach *more-than-human* (Springgay, Truman 2019) uprzywilejowują w roli technik badawczych cielesne i materialne praktyki bycia w świecie⁶. Jak przekonuje badaczka Alexa Weik von Mossner, poznanie ucieleśnione stanowi aktualnie jedną z dróg podejścia ekokrytycznego, które czerpie z intuicji literaturoznawstwa, antropologii, *culture studies* oraz z kognitywistyki, proponując pełniejsze rozumienie tego, jak wchodzimy w interakcje z narracjami środowiskowymi na poziomie mentalnym i afektywnym w sposób, który jest zarówno biologicznie uniwersalny, jak i kulturowo specyficzny (2017, s. 9). W radykalniejszym ujęciu do pomyślenia jest, nienowoty przecież, pogląd, iż „treść naszych myśli jest zdeterminowana przez cechy środowiska, i że właściwe zdolności poznawcze nie są ograniczone do mózgu i systemu neuronalnego, ani nawet do ciała jako całości, ale są one rozproszone w środowisku” (Clark, Chalmers 1998, s. 18; zob. Iovino, Oppermann 2014); Rosch 1991; Varela, Thompson.

W niegotowych, powstających w toku badawczych eksploracji terenach, przeżywa swój renesans wiele z teorii podkreślających w procesach poznania relacyjne współbycie człowieka i środowiska. Nie ma tu wprawdzie miejsca na rozwinięcie tego wątku, jednak należy wspomnieć, że w retroaktywnych użyciach epistemicznych powraca współcześnie fenomenologiczna koncepcja wiedzy Maurice’a Merleau-Ponty’ego (2001), teoria afordancji środowiskowych Jamesa Gibsona (1979), semiotyka Charlesa Sandersa Peirce’a, która odsłania swoją przydatność w takich formułach poznania, jak abdukcja (wnioskowanie wsteczne), czy diagramatyczne wnioskowanie (zob. Peirce 1931–1958; 2005). W ostatnich latach wspomniane propozycje badawcze stanowią istotny element poznania w rozwijanej przez Kirsten Hastrup antropologii środowiska, która koncentruje się na „praktykowaniu umiejętności abdukcji pośród

⁶ Przykłady badań w świecie więcej-niż-ludzkiem wykorzystujących metodologie spacerujące przedstawia książka pt. *Walking Methodologies in a More-than-human World: WokingLab* (Springgay, Truman 2019), pokazując, jak szeroki zakres metod i form chodzenia, np. dalekie spacery po szlakach turystycznych, spaceru geologiczne, spaceru sensoryczne, spaceru dźwiękowe, spaceru artystyczne, procesje, marsze, wycieczki piesze, podróże i inne formy pieszego przemieszczania się można wyzyskać, poszukując nowej formuły badań jakościowych, otwartych na rzeczywistość więcej-niż-społeczną.

świata o nieograniczonych afordancjach” (2018, s. 151), o czym piszę obszerniej w innym miejscu (Majbroda 2019, s. 193–244).

Uznanie asamblażowo urządzonej rzeczywistości więcej-niż-społecznej wymaga przekroczenia praktyk badawczych, które są skoncentrowane wyłącznie na mobilności zarówno badaczy, jak i wędrujących terenów, by sprostać wyzwaniu zrozumienia badanych zjawisk w ich splotach, relacjach oraz zależnościach. Jak słusznie zauważa antropolożka Caroline Gatt, „doświadczenia życiowe ludzi rzucają wyzwanie bezruchowi i ograniczoności, które domagają się postrzegania świata jako mozaiki geograficznie wyodrębnionych całości kulturowych” (2009, s. 108). Na praktykach ruchu i formule „podążania za” ufundowana jest etnografia wielostanowiskowa George’a Marcusa (1995), która w świetle powyższych koncepcji teoretycznych i diagnoz asamblażowo urządzonej rzeczywistości zachęca do reinterpretujących przekroczeń.

Etnografia transrelacyjna jest propozycją poszerzenia zarówno antropologicznego imaginarium, jak i dyscyplinowej *praxis* tak, by podążając za ludźmi, obiektami materialnymi, środowiskowymi, technologicznymi, procesami, dyskursami, metaforami, afektami, doświadczeniami, kategoriami i narzędziami, uwaga badaczy i badaczek koncentrowała się nie tylko na fizycznej i konceptualnej wędrówce, lecz także na zależnościach badanych zjawisk, na stykach ich połączeń, które zachęcają do tego, by w procesie rozsypywania odtwarzać logikę ich powstania⁷. Założenia przestrzenne implikowane przez pojęcia stosowane w metodach antropologicznych nie zawsze odpowiadają doświadczeniom zarówno badaczy, jak i ludzi, z którymi prowadzą swoje badania. Jak zauważa Gatt, „w procesie teoretyzowania na temat mobilności i przepływu – w przeciwieństwie do domyślnego, ortodoksyjnego bezruchu i ogra-

⁷ Taka perspektywa profiluje prowadzone przeze mnie aktualnie badania empiryczne na temat lokalnych sposobów doświadczania kryzysu klimatycznego i tzw. sprawiedliwej transformacji energetycznej na obszarach sąsiadujących z kompleksem wydobywczo-energetycznym Turów na Dolnym Śląsku. Procesy zachodzące w tzw. worku turoszowskim osadzone w kontekstach transnarodowych postrzegam w kategoriach asamblażu współtworzonych przez złożone relacje ludzi, węgla, technologii, środowiska, decydentów, politykę krajową i europejską. Obszar wokół Turowa staje się aktualnie obszarem eksperymentu w wielu znaczeniach tego słowa, który wymaga nie tylko mobilności antropolożki, lecz także transrelacyjnej analizy wielu elementów tej społecznej, kulturowej, środowiskowej, technologicznej, ekonomicznej konstelacji. Proces transformacji energetycznej Turowa jak w soczewce skupia różne sprzeczne interesy, odmienne perspektywy i sposoby powstawania hierarchii: społeczno-kulturowych, środowiskowych, ekonomicznych, materialnych, politycznych, a także stabilizowania dyskursywnych dychotomii: ekologia/ekonomia; natura/technologia, lokalne/globalne, problematyzując przy tym kategorie, tj. dobrostan, zdrowie, bezpieczeństwo, zrównoważony rozwój, sprawiedliwość środowiskowa. W badanym procesie krzyżują się ze sobą różne motywacje oraz oczekiwania wielu podmiotów. Troska o planetę, chęć powstrzymania zmian klimatycznych, niepokój związany z realną groźbą utraty przyszłości w związku z przegrzaniem planety, wysoką emisyjnością CO₂, utratą bioróżnorodności i zaburzeniem ekosystemów spleta się z założeniami polityki zielonego ładu, sprawiedliwości środowiskowej i prognozami wyciszenia emisyjności oraz z obawami o utratę pracy, źródeł dochodu i kolejną (po węglowej industrializacji) przemianę krajobrazu – tym razem w transformacyjnym procesie rekultywacji i dekarbonizacji. Perspektywa etnografii transrelacyjnej pozwala na nieprzeoczenie tych relacji i współzależności oraz uwzględnienie w prowadzonych badaniach sprawczości bytów poza-człowiekiem, ich wartości ekonomicznej i roli, jaką odgrywają w politykach późnego kapitalizmu/industrializmu.

niczoności «pola» – praktyka i teoria wielostanowiskowa do tej pory proponowała dalsze oderwanie społeczności od umiejscowionego, żywego doświadczenia” (2009, s. 116). Prowadzi to do refleksji, że ani perspektywa i praktyka „wielostanowiska”, ani też „jednostanowiskowa” nie pozwala na zaprojektowanie badań, które miałyby szansę na uchwycenie złożonych relacji, jakie łączą ludzi z bytami poza-ludzkimi w ich środowiskach życia, które nie są zastanymi, gotowymi do zamieszkania miejscami, ale powstają w relacjach wzajemnych oddziaływań i doświadczeń.

Koncepcja etnografii transrelacyjnej w przeciwieństwie do etnografii wielostanowiskowej (zob. Falzon 2009, s. 8–10) nie rezygnuje z gęstości i wertykalności badań empirycznych, nie koncentruje się na makrospołecznym ujmowaniu badanych zjawisk, uprzywilejowując perspektywę dostrzegania wielu relacji w ich mikroskalach. W optyce etnografii transrelacyjnej postulowane przez Marcusa podążanie za ludźmi, biografiami, zjawiskami, znaczeniami, metaforami poprzez różne konteksty geograficzne, społeczne i polityczne (1995, s. 95–96), oznacza także przyglądanie się ich złożonym, lokalnym ludzko-nie-ludzkiemu konfiguracjom, widzianym w sieciach uwarunkowań i współzależności. Z kolei podążanie za klimatologami, naukowcami, instytucjami, dyskursami, pomiarami, które współtworzą dominujące w obiegu akademickim i społecznym narracje o kryzysie klimatycznym oraz krytyczne przyglądanie się procesom ich konstruowania, może przyczynić się do lepszego rozumienia przez antropologię ludzkiego sprawstwa geologicznego, procesów zmian i adaptacji klimatycznych i wielu innych relacyjnie powiązanych z nimi zjawisk (zob. Krauss 2009, s. 149–164).

HORYZONTY

Etnografia transrelacyjna stanowi propozycję pewnego otwarcia, jako rysujący się na horyzoncie sposób rozumienia poznania, a także jeszcze jeden określony styl praktykowania antropologii aktualnego. Transrelacyjność jako immanentna cecha rzeczywistości oraz strategia jej badania niesie w sobie obietnicę pełniejszego, a może po prostu innego niż dotąd oglądu analizowanych zjawisk. Jej założenia klarują się w toku podążania tropami splotu, sieci i relacyjnego ujmowania rzeczywistości.

Włączenie perspektywy antropologicznej do analiz rozległego obszaru łączącego materię, gospodarkę, ekonomię czy środowisko przyczynia się niewątpliwie do rozpoznawania wielu ryzyk i niebezpieczeństw związanych z nowymi technologiami i praktykami (post)industrialnymi (Fortun 2017, s. 2). Etnografia transrelacyjna zwraca przy tym uwagę na momenty transwersalne, nowe połączenia i niespodziewane sploty, ujawniające się w toku badawczych eksploracji (*serendipity*) (zob. Majbroda 2020, s. 289–322). Przedmiotem namysłu nie jest tu zatem jedynie sam rezultat, ale także złożone procesy powstawania określonych zjawisk, a w metarefleksyjnym oglądzie – etapy tworzenia wiedzy o nich. Celem etnografii transrelacyjnej, którą postrzegam jako jeden z nurtów antropologii aktualnego, jest przy tym nie tyle dotrzymanie kroku zmieniającemu się światu, ile jego mobilizowanie, przygotowywanie

na rozumienie nadchodzących procesów i zjawisk w formule otwartej na kolaborację z różnymi, również pozaakademickimi, podmiotami.

Rozwijanie antropologicznej, a zatem jakościowej i kontekstowej wiedzy na temat kryzysu klimatycznego, Antropocenu i wielu innych powiązanych z nimi zjawisk może sprzyjać formułowaniu jednej z krytyk hierarchii wiedzy i władzy, które dominują w układach angażujących konkretne społeczności, grupy ekspertów, konstruktorów, technologów, maszyny, środowiska oraz zróżnicowaną materię (Schelhas, Hitchner 2000, s. 47–64), co warto mieć na uwadze, rozważając społeczne obiegi wiedzy akademickiej oraz strategię jej uprawomocniania. Pytanie o to, kto jest rozumiany jako „wiedzący” w procesie poznania coraz częściej jest zastępowane pytaniem o to, kto lub co jest „czynnikiem sprawczym” i w jaki sposób sprawczość ludzka i poza-ludzka jest wytwarzana i dystrybuowana nie tylko w konkretnych asamblażowych układach rzeczywistości, lecz także w procesach powstawania wiedzy o tych konstelacjach.

W najbardziej podstawowym wymiarze uruchomienie perspektywy transrelacyjnej pokazuje wyraźnie, że kondycja ludzka nie jest autonomiczna względem procesów politycznych, gospodarczych, klimatycznych, technologicznych ani też wobec bytów innych niż ludzkie – jesteśmy aktantami i jednocześnie sprawczymi elementami w bardzo różnych asamblażowych układach, co uświadamia także złożony charakter naszego bycia w świecie i oświetla na nowo eksponowaną w Antropocenie kwestię odpowiedzialności człowieka za teraźniejszą i przyszłą jego kondycję. W swojej aktualnej postaci, badając „dojrzewającą teraźniejszość”, by posłużyć się celnym określeniem Pawła Mościckiego (2020), antropologia potrzebuje jeszcze większego otwarcia na złożoną architekturę rzeczywistości, a także gotowości na inwencyjne wypracowywanie nowych, eksperymentalnych technik i narzędzi badawczych.

Tak, jak nazwa „głęboka ekologia”, użyta po raz pierwszy w 1973 r. przez norweskiego filozofa analitycznego Arne Naessa, miała wskazywać, że jej celem jest dogłębne zrewolucjonizowanie antropocentrycznie zorientowanej zachodniej etyki i polityki (Naess 1973), tak praktykowanie etnografii transrelacyjnej oznacza gotowość do uznania relacyjnie urządzonej rzeczywistości więcej-niż-ludzkiej. Nie po to, by tradycyjne perspektywy poznania dyletancko dyskredytować, ale w celu poszerzenia zakresu uwagi i podjęcia próby uwzględnienia w prowadzonych badaniach rozlicznych komponentów poza-ludzkich wraz z ich odmiennością, swoistością i sprawczością. W tak zarysowanej perspektywie dostrzegamy nieco więcej spłótów rzeczywistości i być może rozplątujemy je z większą uważnością. Dzięki temu poznawczemu otwarciu na relacyjne aranżacje rzeczywistości antropologdy i antropolożki mają szansę na rozwijanie jeszcze jednej perspektywy badania i rozumienia zjawisk oraz procesów, które dopiero się krystalizują, choć ich przyczyny i źródła są już znane, a one same są w ruchu, wpływając na horyzonty teraźniejszości.

LITERATURA

- Anderson Jon 2004, Talking Whilst Walking: A Geographical Archeology of Knowledge, *Royal Geography Society*, vol. 36, nr 3, s. 254–261.
- Bakke Monika 2000, Gdy stawka jest większa niż życie. Sztuka wobec mineralno-biologicznych wspólnot, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 165–185.
- Bakke Monika 2012, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Barad Karen 2003, Posthumanist Performativity: Toward and Understanding of How Matter Comes to Matter, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, s. 801–831.
- Barad Karen 2012, *What is the Measure of Nothingness. Infinity, Virtuality, Justice, 100 Notes, 100 Thoughts*, Documenta Series 0009, vol. 13, Hatje Cantz.
- Bastian Michelle 2017, Towards a More-than-human Participatory Research, [w:] M. Bastian, O. Jones, N. Moore, E. Roe (red.), *Participatory Research in More-than-human-world*, Routledge, London–New York, s. 17–37.
- Bastian Michelle, Owain Jones, Niamh Moore, Emma Roe 2017, Introduction. More-than-human Participatory. Contexts, Challenges, Possibilities, [w:] M. Bastian, O. Jones, N. Moore, E. Roe (red.), *Participatory Research in More-than-human-word*, Routledge, London–New York, s. 1–16.
- Bates Charlotte, Rhys-Taylor Alex (red.) 2017, *Walking Through Social Research*, Routledge, London.
- Bennett Jane 2010, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, N.C.: Duke University Press, Durham.
- Bergold Jarg, Stefan Thomas 2012, Participatory Research Methods: A Methodological Approach in Motion, *Forum: Qualitative Social Research*, vol. 13, nr 1, art. 30. https://www.researchgate.net/publication/340950215_Participatory_Research_Methods_A_Methodological_Approach_in_Motion, dostęp 05.05.2021.
- Bińczyk Ewa 2018, Utrata przyszłości w epoce antropocenu, *Stan Rzeczy*, t. 14, nr 1, s. 109–134.
- Boas Ingrid 2015, *Climate Migration and Security: Securitisation as a Strategy in Climate Change Politics (Environmental Politics)*, Routledge, London.
- Bonneuil Christophe, Fressoz Jean-Baptiste 2020, Antropocen czy oligantropocen?, tłum. P. Śniedziewski, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 186–203.
- Bottero Wendy, Crossley Nick 2011, Worlds, Fields and Networks: Becker, Bourdieu and the Structures of Social Relations, *Cultural Sociology*, vol. 5, nr 1, s. 99–119.
- Braidotti Rosi 2014, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Braidotti Rosi 2018, *Posthuman Critical Theory*, [w:] R. Braidotti, M. Hlavajova (red.), *Posthuman glossary*, Bloomsbury Academic, London–Oxford–New York, s. 339–341.
- Brightman Mark, Lewis Jerome (red.) 2017, *The Anthropology of Sustainability. Beyond Development and Progress*, Palgrave Macmillan, London.
- Brower Jeffrey 2018, Medieval Theories of Relations, [w:] E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, The Metaphysics Research Lab, Standford. <http://plato.stanford.edu/entries/relations-medieval>, dostęp 14.05.2021.
- Büscher Monika, Urry John, Witchger Katian 2010, *Mobile Methods*, Routledge, London.
- Clark Andy, Chalmers David 1998, The Extended Mind, *Analysis*, vol. 58, nr 1, s. 7–19.
- Colebrook Claire 2015a, What is it Like to be a Human?, *Transgender Studies Quarterly*, vol. 2, nr 2, s. 227–243.
- Colebrook Claire 2015b, *Who Comes after the Post-human?*, [w:] J. Roffe, H. Stark (red.), *Deleuze and the Non/human*, Palgrave Macmillan, New York, s. 217–234.

- Crate Susan A., Nuttall Mark (red.) 2016, *Anthropology and Climate Change: From Encounters to Actions*, Routledge, London.
- Crossley Nick 2012, *Towards Relational Sociology*, Routledge, London.
- Crutzen Paul J., Stoermer Eugene F. 2000, The "Anthropocene", *Global Change Newsletter*, vol. 41, s. 17–18.
- De Landa Manuel 2006, *A New Philosophy of Society. Assamblage Theory and Social Complexity*, Continuum, London.
- De Landa Manuel 2016, *Assemblage Theory*, University Press, Edinburgh.
- Deleuze Gilles 2001, *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, Columbia University Press, New York.
- Deleuze Gilles 2017, *Immanencja: życie*, tłum. K.M. Jaksender, Eperrons-Ostrogi, Kraków.
- Deleuze Gilles, Guattari Felix 2015, *Tysiąc plateau*, red. J. Bednarek, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa.
- Descola Philippe 2013, *Beyond Nature and Culture*, University of Chicago Press, Chicago.
- Desmond Matthew 2014, Relational Ethnography, *Theory and Society*, vol. 43 (5), s. 547–579.
- Dolphijn Rick, van der Tuin Iris 2018, Wywiad z Karen Barad, [w:] R. Dolphijn, I. van der Tuin (red.), *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, tłum. J. Bednarek, J. Maliński, Fundacja Machina Myśli, Gdańsk–Poznań–Warszawa, s. 41–58.
- Domńska Ewa 2007, Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce, *Teksty Drugie*, nr 5, s. 48–61.
- Domńska Ewa 2013, Humanistyka ekologiczna, [w:] T. Szostek, R. Syndyka, R. Nycz (red.), *Od pamięci biodziędzicznej do postpamięci*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa, s. 15–39.
- Eriksen Thomas H. 2016, *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*, Pluto Press, London.
- Eriksen Thomas H., Stensrud Astrid B. (red.) 2019, *Climate, Capitalism and Communities. An Anthropology of Environmental Overheating*, Pluto Press, London.
- Falzon Mark A. (red.) 2009, *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, Ashgate, Aldershot.
- Folke Carl, Gunderson Lance 2012, Reconnecting to the Biosphere: a Social-ecological Renaissance, *Ecology and Society*, vol. 17, nr 4, s. 54–55.
- Fortun Kim 2001, *Advocacy after Bhopal: Environmentalism, Disaster, New Global Orders*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Fortun Kim 2017, Anthropology in Farm Safety, *Journal of Agromedicine*, vol. 22, nr 1, s. 14–16. <http://dx.doi.org/10.1080/1059924X.2016.1254697>.
- Fox Nick J., Allred Pam 2016, *Sociology and the New Materialism: Theory, Research, Action*, Sage, London.
- Freccero Carla 2011, Carnivorous Virility, or Becoming Dog, *Social Text*, vol. 106, nr 29, s. 177–195.
- Gatt Caroline 2009, Emplacement and Environmental Relations in Multi-sited Practice/theory, [w:] M.A. Falzon (red.) *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, Ashgate, Aldershot, s. 103–117.
- Gibson James 1979, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston.
- Graham Harman 2010, *Towards Speculative Realism. Essays and Lectures*, Zero Books, Winchester.
- Guattari Felix 2000, *The Three Ecologies*, Continuum, London.
- Haldrup Michael, Larsen Jonas 2010, *Tourism, Performance and the Everyday*, Routledge, London.
- Halemba Agnieszka 2006, *The Telengits of Southern Siberia. Landscape, Religion and Knowledge in Motion*, Routledge, London.
- Hamilton Clive 2016, Human Destiny in the Anthropocene, [w:] C. Hamilton, F. Gemenne, C. Bonneuil (red.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*, Routledge, London, s. 32–43.

- Hamilton Clive, Gemenne François, Bonneuil Christophe (red.) 2016, *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*, Routledge, London.
- Haraway Donna 2008, *When Species Meet*, Minnesota University Press, Minneapolis–London.
- Haraway Donna 2016, *Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*, [w:] J.W. Moore (red.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland, s. 34–76.
- Hastrup Kirsten 2007, *Agency, Anticipation and Creativity*, [w:] E. Hallam, T. Ingold (red.), *Creativity and Cultural Improvisation*, Berg, Oksford–New York, s. 193–206.
- Hastrup Kirsten 2018, Świadomość mięśniowa. Wytwarzanie wiedzy w Arktyce, tłum. E. Klekot, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 127–153.
- Hastrup Kirsten (red.) 2014, *Anthropology and Nature*, Routledge, London–New York.
- Hastrup Kirsten, Skrydstrup Martin (red.) 2013, *The Social Life of Climate Change. Models: Anticipating Nature*, Routledge, London.
- Hayward Eva, Weistein Jami 2015, Introduction: Transanimalities in the Age of Trans* Life, *Transgender Studies Quarterly*, vol. 2, nr 2, s. 195–208.
- Holmes David, Marcus George 2008, Collaboration Today and the Re-imagining of the Classic Fieldwork Encounter, *Collaborative Anthropology*, nr 1, s. 81–101.
- Hornborg Alf 2016, The Political Ecology of the Technocene, [w:] C. Hamilton, F. Gemenne, C. Bonneuil (red.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*, Routledge, London, s. 57–69.
- Hornborg Alf 2019, *Nature, Society and Justice in the Anthropocene. Unraveling the Money-energy-technology Complex*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Howes Davide 2003, *Sensual Relations: Engaging the Sense in Culture and Social Theory*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Ingold Tim 2000, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*, Routledge, London.
- Ingold Tim 2013, *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, Routledge, London.
- Ingold Tim, Vergunst Jo Lee (red.) 2008, *In Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*, Farnham, Ashgate.
- Iovino Serenella, Oppermann Serpil (red.) 2014, *Material Ecocriticism*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis.
- Jones Owain, Rigby Kate, Williams Linda 2020, Everyday Ecocide, Toxic Dwelling, and the Inability to Mourn, *Environmental Humanities*, vol. 12, nr 1, s. 388–405.
- Kil Aleksandra, Małczyński Jacek, Wolska Dorota 2017, Współmyślność. Ku laboratorium humanistycznemu, [w:] P. Czaplinski, R. Nycz, D. Antonik, J. Bednarek, A. Dauksza, J. Misun (red.), *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa, s. 157–174.
- Kirksey Eben, Helmreich Stefan 2010, The Emergence of Multispecies Ethnography, *Cultural Anthropology*, vol. 25, nr 4, s. 545–576.
- Knorr-Cetina Karin 1981, *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Pergamon Press, Oxford–New York.
- Kohn Eduardo 2007, How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement, *American Ethnologist*, vol. 34, nr 1, s. 3–24.
- Konczal Agata 2017, *Antropologia lasu. Leśnicy a percepcja i kształtowanie wizerunków przyrody w Polsce*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa.
- Krauss Werner 2009, Localizing Climate Change. A Multi-sited Approach, [w:] M.A. Falzon (red.), *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, Ashgate, Aldershot, s. 149–164.
- Kuligowski Waldemar, Stanisław Agata 2017, *Ruchome modernizacje. Między Autostradą Wolności a „starą dwójką”*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa.

- Latour Bruno 2010, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora sieci*, tłum. K. Arbiszewski, A. Derra, Universitas, Kraków.
- Latour Bruno, Woolgar Steve 2020, *Życie laboratoryjne. Konstruowanie faktów naukowych*, tłum. K. Arbiszewski, P. Gąska, M. Smoczyński, A. Zabielski, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.
- Lévi-Strauss Claude 1969, *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, PWN, Warszawa.
- Lévi-Strauss Claude 2005, Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych, tłum. L. Kolankiewicz, [w:] A. Mencwel (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 478–484.
- Majbroda Katarzyna 2019, *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław.
- Majbroda Katarzyna 2020, Epistemiczne pułapki, metodologiczne niepokoje. Autoetnografia jako wyraz sprawczości i inwencyjności wobec nieprzewidywanego (*serendipity*) w antropologicznej praxis, [w:] M. Kafar, A. Kacperczyk (red.), *Autoetnograficzne „zbliżenia” i „oddalenia”. O autoetnografii w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 289–322.
- Malafouris Louis 2013, *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, The MIT Press, Cambridge–London.
- Manterys Aleksander 2017, Relational Sociology Paradigms, *Stan Rzeczy*, nr 1, s. 67–94.
- Manterys Aleksander 2021, Social Bonds and the Relational Nature of Embeddedness, [w:] E. Hałas, A. Manterys (red.), *Relational Reason, Morals and Sociality*, Warszawa, Peter Lang, s. 95–128.
- Marcus George 1995, Ethnography in/of the World. The Emergence of Multi-sited Ethnography, *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, s. 95–117.
- Merleau-Ponty Maurice, 2001, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migański, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Michael Mike 2000, *Reconnecting Culture, Technology and Nature. From Society to Heterogeneity*, Routledge, London–New York.
- Moore Jason W. (red.) 2016, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland.
- Morton Timothy 2013, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London.
- Mościcki Paweł 2020, Apokalipsa teraz!, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 26–45.
- Mouffe Chantale 2015, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, tłum. B. Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Naess Arne 1973, The Shallow and the Deep. Long-range Ecology Movement, *Inquiry*, vol. 16, nr 1–4, s. 95–100.
- Nowak Andrzej W. 2016, *Wyobrażenia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*, Instytut Badań Literackich PAN – Wydawnictwo Naukowe UAM, Warszawa.
- Peirce Charles S. 1931–1958, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, t. 1–6, Cambridge University Press, Cambridge.
- Peirce Charles S. 2005, *Zaniedbany Argument i inne pisma z lat 1897–1913*, tłum. S. Wszolek, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków.
- Pink Sarah 2015, *Doing Sensory Ethnography*, Sage, London.
- Puar Jasbir 2015, Bodies with new Organs: Becoming Trans, Becoming Disabled, *Social Text*, vol. 33, nr 3, s. 45–73.
- Puig de la Bellacasa María 2017, *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Pyyhtinen Olli 2016, *More-than-human Sociology: A New Sociological Imagination*, Palgrave Pivot, London.
- Rabinow Paul 2011, *The Accompaniment. Assembling the Contemporary*, University of Chicago Press, Chicago–London.

- Rakowski Tomasz 2018, Etnografia przedtekstowa, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 16–39.
- Reason Peter, Torbert William R. 2010, *Zwrot działaniowy. Ku transformacyjnej nauce społecznej*, [w:] H. Cervinkova, B. Gołębnik (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław, s. 117–152.
- Ritzer George, Gindoff Pamela 1992, Methodological Relationism: Lessons for and from Social Psychology, *Social Psychology Quarterly*, nr 55(2), s. 128–140.
- Roffe John, Stark Hanna 2015, Deleuze and the Nonhuman Turn: An Interview with Elizabeth Grosz, [w:] J. Roffe, H. Stark (red.), *Deleuze and the Non/human*, Palgrave Macmillan, New York, s. 17–24.
- Samudra Kim J. 2008, Memory in Our Body. Thick Participation and the Translation of Kinesthetic Experience, *American Ethnologist*, vol. 35, nr 4, s. 665–681.
- Schatzki Theodore 2002, *The Site of the Social: A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- Schatzki Theodore 2019, *Social Change in a Material World*, Routledge, London–New York.
- Schelhas John, Hitchner Sarah 2000, Integrating Research and Outreach for Environmental Justice: African American Land Ownership and Forestry, *Annals of Anthropological Practices*, vol. 44, nr 1, s. 47–64.
- Serres Michel 1992, *Le contract naturel*, Flammarion, Paris.
- Sheller Mimi, Urry John 2006, The New Mobilities Paradigm, *Environment and Planning*, vol. 38, s. 207–226.
- Smykowski Mikołaj 2017, Eksterminacja przyrody w Lesie Rzuchowskim, *Teksty Drugie*, nr 2, s. 61–85.
- Smyrski Łukasz 2018, *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Spinoza Baruch de 2008, *Etyka*, tłum. I. Myślicki, opr. L. Kołakowski, uzup. K. Rapacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Springgay Stephanie, Truman Sarah E. 2019, *Walking Methodologies in a More-than-human World. WalkingLab*, Routledge, London.
- Strathern Marylin 2018, Relations, [w:] F. Stein, S. Lazar, M. Candea, H. Diemberger, J. Robbins, A. Sanchez, R. Stasch (red.), *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, s. 1–13. anthroencyclopedia.com, dostęp 10.05.2021.
- Strathern Marylin 2020, *Relations. An Anthropological Account*, Duke University Press, Durham.
- Stryker Susan, Currah Paisley, Moore Lisa Jean 2008, Introduction: Trans-, Trans, or Transgender? *Women's Studies Quarterly*, vol. 36, nr 3–4, s. 11–22.
- Tabaszewska Justyna 2011, Zagrożenie czy możliwość? Ekokrytyka – rekonesans, *Teksty Drugie*, nr 3, s. 205–230.
- Tsing Lowenthaup Anna 2015, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton.
- Tsing Lowenthaup Anna 2020, Sztuki uważności, tłum. P. Czapliński, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 204–214.
- Varela Francisco, Thompson Evan, Rosch Eleanor 1991, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge.
- Watts Laura, Urry John 2008, Moving Methods, Travelling Times, *Environment and Planning Society and Space*, vol. 26, s. 860–874.
- Weik von Mossner Alexa 2017, *Affective Ecologies. Empathy, Emotions, and Environmental Narrative*, The Ohio State University Press, Columbus.
- Žižek Slavoj 2020, *Pandemia! Covid-19 trzęsie światem*, tłum. J. Maksymowicz-Hamann, Grupa Wydawnicza Relacja, Warszawa.

KATARZYNA MAJBRODA

TOWARDS A TRANSRELATIONAL ETHNOGRAPHY.
ANTHROPOLOGY IN THE FACE OF THE ANTHROPOCENE, THE CLIMATE CRISIS
AND THE RELATIONAL REALITY

Key words: agency, Anthropocene, anthropology, assemblage, climate crisis, epistemology, more-than-human world, praxis, transrelational ethnography

The project of transrelational ethnography presented in this article draws inspiration from several existing theoretical propositions, philosophical reflections and methodological assumptions, and its most general frame is the complex, complicated and relational ontology of reality. The philosophical, epistemic and methodological propositions which exceed anthropocentrism and turn towards the more-than-human world, i.e. posthumanism, new materialism, the concept of dwelling, and those embedding the process of cognition in the practices of entanglement, i.e. the theory of assemblage, and multi-species ethnography, also had an impact on the concept of transrelational ethnography, the shape of which I outline in the article. The text considers the impact of these currents and concepts on the new anthropological imaginary, arguing that transrelational ethnography can respond to the challenges of Anthropocene, climate change and its social, economic and ecological consequences. The text shows that transrelational ethnography allows us not to overlook the complex relationships that occur in current assemblages of human and more-than-human arrangements of reality.

K.M.

Adres Autorki:

Dr hab. Katarzyna Majbroda prof. UW
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW
Szewska 50/51, 50-139 Wrocław
E-mail: katarzyna.majbroda@uwr.edu.pl
ORCID: 0000-0001-5638-4240