

JUSTYNA PILARSKA | Uniwersytet Wrocławski, Polska

## Metodologie indygeniczne w kontekście badań wrażliwych kulturowo

Indigenous methodologies  
in the context of culturally sensitive research

### Streszczenie

Artykuł ten porusza zagadnienie metodologii indygenicznej, która wpisuje się w szerszą refleksję nad emancypacyjnym paradygmatem badań jakościowych, zorientowanych na lokalne, kulturowo zróżnicowane społeczności. Autorka przedstawia źródła oraz cechy charakterystyczne metodologii indygenicznych, wskazując na ich konkretne przejawy w ramach projektów badawczych z Australii, Kanady i Nowej Zelandii o społeczno-kulturowej proveniencji. W kontekście praktycznym refleksje te mogą posłużyć za inspirację dla kulturowo wrażliwych (dotyczących mniejszości kulturowych lub społeczności wykluczonych), idiograficznych projektów badawczych, wzbogacając nie tylko warsztat badacza, lecz także przyczyniając się do zwiększenia pola świadomych wyborów metodologicznych socjologów, pedagogów, etnografów i innych przedstawicieli europejskich nauk społecznych i humanistycznych.

Słowa kluczowe: metodologia indygeniczna, społeczność autochtoniczna, badania jakościowe, paradygmat

### Summary

This article tackles the issue of indigenous methodology, which is a part of a wider reflection over emancipatory paradigm within qualitative inquiry, oriented at local, culturally diverse communities. The author presents the origins and typical features of indigenous methodologies, pointing to their specific exemplification within research designs originating from the social and cultural realm of New Zealand, Australia and Canada. In practical terms, this article can provide an inspiration for the culturally sensitive, idiographic research projects, enriching not only the workshop of a researcher,

but also contributing to the widening of the scope of selecting methodology for sociologists, pedagogues, ethnographers and other representatives of the European academia.

Keywords: indigenous methodology, autochthon community, qualitative research, paradigm

## Wstęp

Jako badacze światów społecznych (i kulturowych) pierwszą z decyzji, jaką podejmujemy przed realizacją badań, jest wybór metodologii. Jak się jednak często okazuje, wybór ten podyktowany jest potrzebą dopasowania metodologii do zainteresowań badawczych, choć – jak można dostrzec w literaturze na temat indygeniczných badań – pojawia się argument, iż taka motywacja związana z wyborem metodologii nie uwzględnia interesów grup i społeczności, które planuje się zbadać (por. Smith, 1999, Kurtz, 2013). W dobie narastających społecznych (migracyjnych) i ekonomicznych kryzysów warto jednak pochylić się nad samą istotą dobru metodologii i tego, jak w konsekwencji wpływa to na członków społeczności, z którymi prowadzimy badania. Niestety w ramach standardowych namysłów nad doбором metodologii, a w konsekwencji metod i technik gromadzenia i przetwarzania danych, rzadko kiedy podejmujemy kwestię tego, co takie badania mogą zmienić w życiu tych społeczności, czy w ogóle do pozytywnej zmiany mogą się przyczynić i jak „obejdziemy” się z tą wrażliwą materią, jaką jest wnikanie w osobisty, społeczno-kulturowy świat badanych. Co prawda, w ramach paradygmatu krytycznego (nauk społecznych) można mówić o podejściu „advokacyjnym” (*advocacy*) (Rubin & Babbie, 2009, s. 37), ale poza dyskursem feministycznym i teorią gender jest to de facto rzadko wykorzystywane podejście w naukach społecznych.

Mając na uwadze, iż metoda badawcza jest powszechnie definiowana jako zbiór procedur dotyczących zbierania i przetwarzania danych, za pomocą których wytwarzana jest nowa wiedza (Corbin & Strauss, 2008), nie sposób zapomnieć, iż poprzedza taki dobór określone osadzenie w paradygmacie, co w konsekwencji zaważa na naturze tychże metod i technik gromadzenia, przetwarzania i upowszechniania wyników badań. Według Normana Denzina i Yvonne Lincoln (2005), przed badaczem uprawiającym badania jakościowe otwiera się holistyczna, „kinestetyczna” droga wiodąca do wypracowania własnego warsztatu. Indygeniczna metodologia wydaje się wtórować takim przesłankom, jako że opisują ją takie cechy, jak holizm, intersubiektywność, elastyczność i pragmatyzm. W konsekwencji, Marlene Brant Castellano (2000) identyfikuje cechy powiązane z indygeniczną wiedzą jako pochodzące z doświadczenia, holistycznego poznania oraz ustnego przekazu wiedzy. Z kolei Leanne Simpson (2000) podkreśla, iż „musimy wyjść poza wykorzystywanie paradygmatów i metod, które są kulturowo odpowiednie, i skierować się ku

paradygmatom i metodom, które są kulturowo nieodłączne” (2000, p. 169). Do tak zorientowanych metodologii można zaliczyć metodologie indygeniczne, które osadzone w lokalnym kontekście kulturowym posługują się epistemologią, ontologią i aksjologią właściwością nie tyle światopoglądowi badacza, ile idiograficznej specyfice badanych społeczności i kultur.

Biorąc pod uwagę powyższe, niniejszy artykuł dotyczy podstawowych cech i roli metodologii indygenicznych w bieżącym dyskursie nauk społecznych, z uwzględnieniem korespondujących (lub wspólnych) charakterystyk indygenicznych metodologii i badań jakościowych, implikujących postawę zaangażowanego badacza. Inspiracją do powstania artykułu był dla autorki jej pobyt badawczy latem 2017 roku w ośrodkach kulturalno-edukacyjnych australijskiej społeczności aborygeńskiej w Nowej Południowej Walii (Sydney) i stanie Wiktorii (Melbourne). Kwerenda biblioteczna oraz rozmowy z pracownikami naukowymi MIT (School of Global, Urban and Social Studies, RMIT University) stały się dla autorki asumptem do zapoznania czytelnika z niezwykle wyjątkowym, kulturowo wrażliwym i emancypacyjnym podejściem do badanych światów kulturowych i ich społecznych reprezentantów.

Refleksje te mogą posłużyć za punkt wyjścia do szerszej refleksji nad wartością włączania lokalnych, idiograficznych epistemologii i w konsekwencji sposobu projektowania badań jakościowych, które nie tylko wzbogacą istniejący dyskurs, lecz także przyczynią się do uprawomocnienia jak dotąd marginalizowanych społeczności. Nie musi to być odległy geograficznie i kulturowo kontekst. Metodologia indygeniczna może bowiem inspirować badaczy mniejszości etnicznych i narodowych w europejskim kręgu cywilizacyjnym i obejmować na przykład Romów, muzułmanów z Europy Południowo-Wschodniej (Boszniacy), uchodźców z kontynentu afrykańskiego, Czeczenów, itp., a więc społeczności funkcjonujące często na marginesie głównego nurtu kultury (zachodnio-europejskiej)<sup>1</sup>.

## Istota i źródła metodologii indygenicznej

Światopogląd, jaki ukierunkowuje planowane badanie, można za Johnem Creswellem skategoryzować w cztery grupy, tj. postpozytywizm, konstruktywizm, aktywizm i pragmatyzm (Creswell, 2013, ss. 31–37). Biorąc pod uwagę charakterystykę metodologii indygenicznych, najbliższym im światopoglądem jest

---

<sup>1</sup> Na potrzeby niniejszego opracowania definiuję badania wrażliwe kulturowo jako projekty, które uwzględniają podmiotowość i równouprawnienie członków społeczności, która jest w powszechnym dyskursie na danym terenie (państwo, pogranicze, strefa przejściowa) mniejszością narodową, etniczną wyznaniową, a więc podatną na praktyki asymilacyjne lub dyskryminacyjne grupy większościowej.

konstruktywizm<sup>2</sup>, w którego ramach według Michaela Crotty'ego (1998) znaczenia są konstruowane przez uczestników sytuacji społecznych, którzy w ramach tych kontaktów dokonują ich interpretacji. Co więcej, jednostki wchodzi w kontakt z otaczającym światem i nadają mu sens z własnej perspektywy historycznej oraz kulturowej. Zbliżony do indygenicznego rozumienia świata ogląd można odnaleźć również w światopoglądzie aktywistycznym, w myśl którego osobiste zaangażowanie w badania ma charakter rekursywny (lub dialektyczny) i zmierza do wprowadzenia zmian w praktyce (Kemmis & Wilkinson, 1998). W konsekwencji badania mogą przyczynić się do zmiany statusu badanych w kierunku „wyzwolenia z ograniczeń dostrzegalnych w mediach, języku, procedurach pracy i w zasadach funkcjonowania instytucji oświatowych” (Kemmis & Wilkinson za: Creswell, 2013, s. 35). Niemniej jednak, według Lindy T. Smith (1999), podstawowe zasady badań społecznych nadal pozostają pod wpływem kolonializmu i imperializmu (p. 1). Ergo, jak twierdzi Randall Jimerison (2007), w kontekście na przykład indygeniczej archiwizacji (dotyczy to tzw. Pierwszych Nacji) problemem nie jest fakt, iż własna historia społeczności autochtonicznych została zapomniana, ale to, że nigdy nie została spisana, nagrana i zachowana (p. 267). W krytycznej ocenie tego zjawiska niektórzy formułują dość kategoryczne stwierdzenia, iż „od początku kolonialnych wysiłków istniał potężny bodziec do przekształcenia europejskiego etnocentryzmu w naukowy rasizm” (Trouillot, 1995, s. 77). Ten radykalny argument można jednak zobrazować historycznie merytorycznymi przykładami, kiedy to europejscy kolonizatorzy opisywali „odkrycie” Nowego Świata „posuwając się do przyporządkowania autochtonicznych grup ludności do krajobrazowej flory i fauny<sup>3</sup> (Smith, 1999). Z oglądem takim koresponduje teza Edwarda Saida, iż aby imperialne siły mogły zabezpieczyć i utrzymać władzę przez kontrolowanie informacji, które zostały zachowane na temat kolonizowanych społeczności, rozmyślnie spowodowano archiwalną lukę przez pomijanie lub zatajanie idei podbitych ludów (1978). Wtórnie temu Michael Foucault (za: Reid, 2013) sugerując, iż władza pochodzi z drobiazgowego gromadzenia danych na temat „skolonizowanych”, przez co kolonizujący wzmacniali swoją pozycję będąc „dysponentami określonej, stroniczej i uprzedmiotawiającej wiedzy o Innych. Procesom takim dodatkowo przypisywano „szlachetny” motyw „ocalenia artefaktów i kultur z rozpadu i zniszczenia” (Smith, 1999, s. 61). Ten paternalistyczny pogląd, z kolei, mniej lub bardziej intencjonalnie uderzający w mniejszości kulturowe, uprawomocnia

---

2 Indygeniczna badaczka Leanne Simpson z kolei (2000) wyjaśnia, że postpozytywistyczne podejście koresponduje z teorią społecznej konstrukcji wiedzy, zgodnie z którą wiedza jest społecznie skonstruowana, interakcje społeczne kształtują jej podstawę, a jednostki doświadczają świata na swój indywidualny sposób. Stąd też wiedza zmienia się w czasie, zaś różnice w strukturze władzy powodują komodyfikację (przeobrażenie) wiedzy.

3 Dopiero w 1967 roku rdzenni mieszkańcy Australii zostali wykreśleni z Księgi Fauny i Flory i zostali uznani za ludzi posiadających własną wolę (sic!).

promowanie konkretnych narracji historycznych i podtrzymywanie dominujących struktur władzy” (Gilliland, 2011, s. 195).

Przeciwagą dla tak dyskryminacyjnych narracji i dyskursu jest indygeniczność<sup>4</sup>, w której autochtoniczni badacze odnajdują epistemologiczne antidotum. Dlatego też, podczas gdy w postkolonialnych i postpozytywistycznych projektach badawczych lokalna wiedza, praktyki społeczne i zwyczaje społeczności lokalnych stanowią barierę lub wyraz „egzotycznych” wątków na marginesie procesu badawczego, w metodologii indygenicznej są jego epistemologicznymi, ontologicznymi i aksjologicznymi podstawami.

Pomimo kulturowego pluralizmu w obrębie współczesnych światów społecznych, klasyczne metodologie badawcze zakorzenione są w dużej mierze w zachodniej tradycji i „znajdują schronienie” w obrębie szkół wyższych (Wilson 2008)<sup>5</sup>. Ten indygeniczny badacz sugeruje, że dominację badań zakorzenionych w zachodnich tradycjach można dookreślić czasowo w cezurze lat 1770–1990, obejmujących następujące etapy: *Terra Nullius* (europejskie obserwacje ziemi i podbijanych terenów), tradycjonalizacja (badania promujące kolonialny dyskurs na temat „niełudzkości” ludów rdzennych), asymilacjonizm (badanie „problemu indiańskiego”), oraz wczesne badania aborygeńskie (akademickie badania nad autochtonicznymi społecznościami) (ibidem, s. 39). Według Shawn Wilsona podejścia badawcze zakorzenione jedynie w zachodnich rozumieniach dominowały do lat 90. XX wieku, choć dyskurs dotyczący ich niepowodzeń pojawił się w już latach 70. XX wieku, katalizując pojawienie się indygenicznych nauk jako dyscypliny (por. Cook-Lynn, 1997; Deloria, 1998).

Ważnymi argumentami na rzecz uwzględnienia indygenicznych form wiedzy i prowadzenia badań są te, przytaczane m.in. przez Christophera Jocksa (1996) i Douglasa Morgana (2003), podkreślające niebezpieczeństwo odnoszenia indygenicznych systemów wiedzy do standardów zachodniej wiedzy (lub nauki), do których granic na siłę musiałby się dopasować. Tym bardziej że metodologia indygeniczna jest ze swej natury holistyczna i obejmuje teorię, podejście badawcze, określony etos i sprecyzowane metody, tj. obserwację uczestniczącą, wywiad nieustrukturyzowany lub częściowo skategoryzowany, analizę dyskursu, posługiwanie się metaforą itp. Według Lany Ray<sup>6</sup> u podstaw indygenicznych, autochtonicznych metodologii leżą antyopresyjne i antykolonialne przesłanki. Dlatego też indygeniczna metodologia może zawierać autochtoniczną wiedzę,

---

4 Termin „indygeniczny” oznacza tyle, co tubylczy, lokalny, rdzenny, autochtoniczny. Słowo pochodzi z późnołacińskiego *indigena*, dosłownie oznaczającego ‘wrodzonego’, ‘urodzonego w danym miejscu’.

5 Shawn Wilson jest członkiem indygenicznej społeczności Opaskwayak Cree z terytoriów północnej Manitoby w Kanadzie, a obecnie przewodzi centrum badań na uniwersytecie Southern Cross we wschodniej Australii (Gnibi College of Indigenous Australian Peoples).

6 Pracownik naukowy kierująca działem badań i polityki Stowarzyszenia Kobiet-Autochtonek Ontario.

ale nie jest to wymagane, by uważać ją za metodologię indygeniczną<sup>7</sup>. Z tego powodu też indygeniczni badacze, jak Margaret Kovach (2007), Cora Weber-Pillwax (2001) i Shawn Wilson (2008) opierają swoje prace na autochtonicznym koncepcie względności, wzajemności i intersubiektywności kulturowych wartości. Wilson (2008), którego studia badawcze podporządkowane są indygenicznemu paradygmatowi Australii i Kanady definiując badania jako ceremonię, utrzymuje, iż mogą one (jak ceremonia), budować silne relacje międzyludzkie i więź ze sobą samym. Z kolei jak pisze Weber-Pillwax, „każda metodologia będzie odpowiadać moim celom w badaniach, jeśli pozwoli na płynność, która może obejmować społeczny albo kulturowy kontekst, w którym zdecyduję się działać, nie przekraczając granic osobistej integralności (Weber-Pillwax, 2001, p. 172). Wspomniany Wilson (2008) używa obserwacji uczestniczącej i wywiadów jako metody gromadzenia danych, podkreślając, iż są one zgodne z ontologią, epistemologią i aksjologią lokalnego (i indygenicznego zarazem) paradygmatu. Utrzymuje on, że obserwacja uczestnicząca jest zgodna z indygenicznymi systemami wiedzy, ponieważ to jest działanie ukierunkowane, związane z bezpośrednimi relacjami, budujące więź między uczestnikami badań, a wywiady pozwalają na wzajemne dzielenie się doświadczeniem (2008). Zatem, mimo że indygeniczne metodologie wykorzystują „zachodnie” metody, tj. powstające w ramach eurocentrycznej i anglosaskiej tradycji naukowej, to co sprawia, że są „autochtoniczne”, to przede wszystkim podporządkowanie się pryncypiom uznawanym w kręgu indygenicznego systemu wiedzy. Doświadczenia badawcze Donny L.M. Kurtz to inny przykład łączenia „zachodniej” teorii naukowej o charakterze eksplikatywnym lub deskryptywnym z indygenicznym podejściem badawczym (Kurtz, 2013). Ta kanadyjska, metyska badaczka z Uniwersytetu Kolumbii Brytyjskiej wykorzystuje kluczowe feministyczne podejście, partycypacyjne działania i fenomenologiczne perspektywy, jako że „oddają one głos” (s. 219) tym, którzy uczestniczą w badaniach<sup>8</sup>.

Niemniej jednak indygeniczne metodologie wykorzystują interpretacyjne, a także krytyczne i emancypacyjne teorie w ten sposób, tworząc pomost między światem badaczy autochtonicznych i „zachodnich”. Warto jednak pamiętać, że dekolonizujące metodologie „nadają pozycję uprzywilejowaną indygenicznej wiedzy, głosom, doświadczeniom, refleksjom i analizom ich społecznych, materialnych i duchowych uwarunkowań” (Rigney za: Smith, 2005, s. 87). Dlatego też, projektując badania w społecznościach autochtonicznych, należy na każdym ich etapie uwzględnić lokalne zaangażowanie w planowanie, implementację i rozwiązywanie złożonych procesów zachodzących w tego

7 W tym kontekście, pojęcie „autochtoniczny” jest używane strategicznie, tj. by odzwierciedlić status badanych społeczności w sieci relacji władzy.

8 Niemniej jednak według niektórych badania narracyjne, postkolonializm, poststrukturalizm, i teorie gender osadzone są w zachodnim dyskursie badawczym o kolonialnej proveniencji (Makokis, 2008).



typu społecznościach (Kurtz, 2013, s. 219). Jednakże z perspektywy epistemologicznej wiedza indygeniczna sięga daleko za kulturowe, historyczne i geograficzne przestrzenie świata materialnego (Dei, Hall, & Rosenberg, 2000), wyraźnie akcentując duchowość przeżyć. Taka wiedza w konsekwencji obejmuje głębsze rozumienie i intuicyjność w doświadczaniu świata, włączając w to werbalny i pozawerbalny przekaz, holistycznie rozumienie natury, metafizyczne nauczania płynące ze snów, wizji i ceremonii, podkreślając związek między wszystkimi żyjącymi elementami ziemi i wszechświata (Dei et al., 2000; Jiménez-Estrada, 2005; Kovach, 2005, 2009). Podobnie jak Castellano (2000), Goerge Cajete (2000) wskazuje na rolę wiedzy intuicyjnej, mitu, ustnego przekazu i duchowości w generowaniu wiedzy indygenicznej.

Warto podkreślić, że nie ma jednej definicji indygenicznej wiedzy (czy też metodologii), jako że jest to holistyczna perspektywa, która nie czyni rozróżnień między sztuką, nauką, religią a filozofią (Brown & Strega, 2005). Jest to bowiem „kumulatywny zbiór wiedzy i przekonań, przekazywany z pokolenia na pokolenie w ramach transmisji kultury, a dotyczący związków między wszystkimi żywymi istotami (włączając w to ludzi) ze sobą nawzajem i ich środowiskiem” (Battiste & Henderson, 2000, s. 42). Te rozległe systemy wiedzy obejmują przeszłość, teraźniejszość i przeszłość ludzi, łącząc ich w tych wymiarach z innymi stworzeniami, środowiskami i Stwórcą [...] (Weber-Pillwax, 2004, s. 17). Jak pisze Margaret Kovach, prekursorka włączania metodologii dekolonizujących w główny dyskurs naukowy (również świata „zachodniego”), w badaniach indygenicznych z ludnością autochtoniczną najważniejsze jest, by po realizacji badań więcej „oddać lokalnej społeczności, niż od niej wziąć” (Kovach, 2005, s. 30). Może w tym pomóc paradygmat „4 R’s” Verny Kirkness i Ray’a Barnhardta (1991), który wyznacza aksjologiczne ramy badań w oparciu o szacunek (*respect*), trafność (*relevance*), wzajemność (*reciprocity*) i odpowiedzialność (*responsibility*). Dzięki tym zasadom badania mogą nie tylko dostarczyć adekwatnej wiedzy na temat lokalnych kultur i społeczności, lecz także cały proces badawczy podporządkowany zostanie pryncypiom etycznym uprawomocniającym badanych, przyczyniając się w dalszej perspektywie do emancypacyjnego wymiaru badań korespondujących z priorytetami sprawiedliwości społecznej i podmiotowości. Kovach (2005) sugeruje, że jeśli badacz chce osadzić swój projekt w indygenicznym dyskursie, musi swoje praktyki opierać na relacyjności, kolektywności i metodach jakościowych (w rozumieniu europocentrycznej nauki). Od samego początku badawczych dociekań należy więc korzystać z wiedzy, doświadczenia i wsparcia lokalnej społeczności, nawet na etapie dookreślenia pytań badawczych (Kurtz, 2013, s. 220, Smith, 1999, s. 120). Tak zorientowane badania, jak konstatuje Linda Smith (1999), pozwalają przeorientować wyjściowe pytanie, to znaczy czyim interesom służą te badania społecznie, kulturowo, ale także politycznie. Stąd też w Kanadzie na przykład funkcjonujący protokół badawczych pryncypiów OCAP (*Ownership, Control, Access and Possession*) (Schnarch, 2004), który wymaga od badaczy przestrzegania zasad

dostępu do badań, kontroli ich toku, oraz posiadania pełnych praw do przekazywanej wiedzy ze strony lokalnej społeczności. Innymi słowy, badacz jest jedynie rzecznikiem i kanałem komunikacyjnym (pośrednikiem), a nie właścicielem pozyskanej w toku badań terenowych wiedzy na temat życia członków lokalnych społeczności. Pomimo że te prerogatywy pochodzą z perspektywy Pierwszych Narodów, są również adekwatne i mogą zostać zastosowane w przypadku autochtonicznych społeczności na całym świecie (Schnarch, 2004).

Znaczenie indygeniczności ujawnia swą ważkość szczególnie w kontekście metodologii. Zrozumienie istoty indygenicznego podejścia do badań może pozwolić na zastosowanie doświadczeń społeczności indygenicznych i wiedzy tradycyjnej w nietradycyjnym kontekście, tj. w ramach badań akademickich. Lana Ray w swoim artykule „Deciphering the indigenous in indigenous methodologies” (2012) wyróżnia w ramach metodologii indygenicznej strategiczną metodologię indygeniczną, i konwergencyjną. Pierwsza w dużej mierze koresponduje z teorią krytyczną, motywowaną antykolonialnymi i antyopresyjnymi programami, a także wysiłkami na rzecz nawiązania sprawiedliwych relacji z państwem. Drugi typ to metodologia, która stosuje szerokie rozumienie rzeczywistości, i gdzie następuje gromadzenie faktów i organizowanie ich w porządku logicznym, właściwe dla tradycyjnych systemów wiedzy, wszystko zaś motywowane przesłankami dekolonizacyjnymi i wysiłkami na rzecz inkluzji społeczności zagrożonych kulturowym wykluczeniem. W obrębie obu kategorii zachodzi zgodność co do tego, że nie działają one wyłącznie w zasięgu tradycyjnych systemów wiedzy, ale w mariażu zachodnich (typowo konwergencyjnych) i tradycyjnych systemów. W tym miejscu warto podkreślić, że „tradycyjna” wiedza nie jest terminem zamiennym z indygeniczną. Wiedza indygeniczna, „mimo presji jakiej taka społeczność jest poddawana w celu integracji z większością społeczeństwa państwa narodowego (którego są obywatelami), nadal posiada swoje własne, indywidualne cechy kulturowe” (Viergever, 1999, s. 333)<sup>9</sup>. Z kolei społeczności lokalne „nie muszą posiadać tożsamości kulturowej, wyróżniającej się cechami od większości społeczeństwa, a przy najmniej nie do tego stopnia, jak w przypadku ludności indygenicznej” (ibidem). Rozumienie indygenicznej metodologii wyraża się przez to przyjęciem rozumienia świata autochtonicznych członków społeczności i wykorzystaniem tego rozumienia jako myśli przewodniej w projektowaniu i prowadzeniu badań.

Jacqueline Archibald (1995) charakteryzuje podejście zorientowane indygenicznie jako holistyczne i kontekstowe, podkreślające niezależność, poleganie na swoim wewnętrznym potencjalne (badacza), a także szacunek wobec indygenicznych, holistycznych systemów wiedzy (Rigney, 1999; Wilson, 2001). Dlatego też badania osadzone w metodologii indygenicznej winny być motywowane etycznie, dostosowane kulturowo i krytycznie ewaluowane. Tak zorientowane badania stwarzają szansę na zmianę stereotypowej optyki ludności

---

9 Metysi, Innuci, Samowie, Maorysi, itp.



autochtonicznej, nierozzerwalnie kojarzonej z „problemem” (Estey, Kmetic, & Reading, 2008). Linda Smith (1998) w „Decolonizing Methodologies” – opracowaniu będącym kamieniem milowym dla indygenicznego dyskursu jako części dyskursu akademickiego – podkreśla, że przytłaczająca większość projektów badawczych w naukach społecznych i humanistycznych osadzona jest w tradycji zachodniej, podczas gdy badania (wciąż) (post)pozytywistycznie konceptualizowane są jako obiektywny akt, zaś paradygmaty badawcze często używają hierarchicznych założeń, które uprzywilejowują zachodnią wiedzę. Smith utrzymuje, że badania nie są „niewinne” ani obiektywne, ale mają miejsce wewnątrz określonych politycznych i społecznych systemów. Z tego faktu z kolei wynikają określone konsekwencje metodologiczne, a więc epistemologiczne, aksjologiczne i ontologiczne reperkusje. Przeciwwagą dla tak politycznie uwikłanych projektów badawczych w duchu neokolonializmu mogą być emancypacyjne projekty indygeniczne, uprawomocniające lokalne społeczności i ich tożsamość społeczno-kulturową.

## Przykłady indygenicznych metodologii

Indygeniczne metodologie, podobnie jak indygeniczna pedagogika, wyrażane są konkretnym podejściem naukowowo-badawczym, które bazuje na holistycznych systemach wiedzy, włączając w to, na przykład zasady *Lil'wat*<sup>10</sup> (Ritenburg et al., 2014, s. 70), a więc energię i dynamikę grupy, odpowiedzialność za własny rozwój, poszukiwanie wewnętrznej równowagi, docenienie wartości dysonansu i niepewności dla rozwoju osobistego, oraz ważkość zachęty i wsparcia kolektywnego w uczeniu się (por. Sanford, Williams, Hopper, & McGregor, 2012, pp. 23–24).

Według Michaela Foucaulta, istnieją „pewne fundamentalne kody kultury, które warunkują wobec jednostek określone empiryczne porządki, z którymi jednostka będzie miała do czynienia, i które dadzą jej poczucie bezpieczeństwa” (Foucault 1989, s. 37). To sformułowanie można odnieść do *tikanga* Māori, która definiuje życiową praktykę Maorysów<sup>11</sup>. Badania w ramach *kaupapa* Māori obejmują tradycyjne przekonania i etykę (Henry & Pene, 2001, s. 236) i opierają się na paradygmacie wzajemności, ponieważ w myśl holistycznej wizji świata *tikanga*, pewne elementy wracają do ludzi, od których dana wiedza pochodzi. W Nowej Zelandii metody badawcze teorii nauk Māori są powszechnie

10 Tzw. Pierwszy Naród Lil'wat (the Mount Currie Indian Band) to autochtoniczna ludność na południu Gór Nadbrzeżnych, kanadyjskiej prowincji Brytyjskiej Kolumbii.

11 W literaturze dotyczącej konkretnych idiograficznych projektów wykorzystujących metodologię indygeniczną dużo miejsca zajmuje dyskurs Māori, tzn. autochtonicznej grupy etnicznej Nowej Zelandii.

używane w ramach różnych dyscyplin akademickich, na przykład przez Linde Smith (1999), Roberta Bishopa (1996), Grahama Smitha (1999, 2005) i Georginy Stewart (2007). Jako metodologia postrzegana z zachodniej (postkolonialnej) perspektywy, teoria Māori ignoruje wyjaśnienie (funkcja eksplanacyjna) jako zasadniczy cel prowadzenia badań, zaś sam projekt jest „uznaniowy”, tj. badacz sam określa sposób przekazu wiedzy, często używając metafory na etapie przetwarzania i upowszechniania badań. Teorię Māori (*kaupapa*) można wytłumaczyć dosłownie jako maoryski sposób działania. Walker wyjaśnia, że tak indygenicznej teorii nie należy rozkładać na części pierwsze, bo jest to raczej domena dekonstruktywnego sposobu opisu rzeczywistości Pākehā<sup>12</sup> i, jak stwierdza, „nie próbuję odtworzyć ostatecznej natury kaupapa Māori, bo jest ona nieograniczona” (1996, s. 118). Innymi słowy, teoria Māori jest „holistyczną filozoficzną strukturą opartą na *tikanga*, wykorzystującą rutynowe metody, które towarzyszyły Maorysom podczas dojrzewania, i były przekazywane przez ich przodków (*tipuna*) (Walker, ibidem). Z kolei maoryski, indygeniczny badacz Graham Smith (2005) sugeruje, że *kaupapa* Māori jest „teorią transformatywnej praktyki”, która w obliczu dominującego kulturalnego systemu „poszukuje przestrzeni dla zrównoważonego istnienia systemów wiedzy Māori, obejmując lokalne sposoby bycia, myślenia, działania i mówienia” (s. 23). Smith (2005) wyjaśnia dalej, że *kaupapa* Māori to narzędzie, które ma radzić sobie z neoliberalną ekonomią, odpowiadać na scjentyzm, identyfikować linearne myślenie problematyczne i zwracać uwagę na transformatywną praktykę (ibidem). Pod tym względem, nawet jeśli strategiczne indygeniczne metodologie nie wchodzą w bezpośrednią zależność z tradycyjnymi systemami wiedzy, mogą być narzędziem generowania przestrzeni dla włączenia lokalnych, idiograficznych opisów rzeczywistości do dyskursu nauk społecznych i humanistycznych.

Jednym z przykładów takich międzyepistemologicznych mariaży jest „indygeniczny feminizm”, który bada relacje między kolonializmem, rasizmem i seksizmem (Green, 2007, s. 27). W konsekwencji, indygeniczna feministyczna metodologia tworzy przestrzeń dla analiz i dekonstrukcji tych trzech niekorzystnych dla podmiotowości kobiet zjawisk, tak „aby szacunek do aborygeńskich mieszkańek mógł zostać odtworzony i utrzymany” (Green 2007). Stąd też w indygenicznej teorii feministycznej pojawiają się popularne zachodnie teorie, jak teoria krytyczna i postkolonializm, które pozwalają uwzględnić problem braku równowagi w relacji władzy, której doświadczają kobiety ze środowisk indygenicznych w konsekwencji kolonializmu, seksizmu i rasizmu. Na przykład Rauna Kuokkanen (2007) wykorzystuje postkolonialną feministyczną analizę do badania doświadczeń kobiet Sámi, pokazując, jak łączenie ramy pojęciowej feminizmu i postkolonializmu pozwala na zbadanie opresyjnego uwarunkowania rasizmu, tożsamości etnicznej, klasy, płci i seksualności w kontekście lapońskim.

---

12 Mieszkańcy Nowej Zelandii nienależący do społeczności Maorysów oraz niemający w tej grupie etnicznej korzeni.

Innym ciekawym, autochtonicznym przykładem indygeniczej epistemologii jest paradygmat Anishnaabe<sup>13</sup>, w którym przyjmuje się, że wiedza nie jest pozyskiwana jedynie przez społeczne stosunki, ale nacisk położony jest również na duchowość, co wywodzi się z przekonania, że podstawa wiedzy nie jest społeczna, ale duchowa, zaś różnica pomiędzy wiedzą pozyskaną społecznie a duchowo ma konsekwencje w podejściu do niej. Z powodu swojego społecznego istnienia, postpozytywiści rozumieją wiedzę i akt jej osiągnięcia jako indywidualny proces, podczas gdy w indygenicznym oglądzie wiedza „należy do wszechświata i jesteśmy jedynie jej tłumaczami – interpretatorami” (Wilson, 2008, s. 33). Negocjowalność wiedzy w paradygmacie Anishnaabe dotyczy świadomości wymiany wiedzy, tego, co jest podzielane, co ma znaczenie, i kiedy będzie dzielonym doświadczeniem. Ważne jest, by przeprowadzający wywiad miał kontrolę nad tokiem rozmowy i pozwolił na zaistnienie „duchowej świadomości” (Wilson, ibidem). W kontekście epistemologii Māori Linda Smith wyjaśnia, że taka metodologia „jest celową praktyką, związaną z planowaniem, przewidywaniem i inkluzją, jest zaangażowaniem w walkę” (Smith, 1999, s. 186). Innym przykładem strategicznej metodologii autochtonicznej są prace Rigney’a (1999), który w swoich refleksjach kładzie nacisk na związek między badaniami a polityczną walką lokalnych społeczności o uprawomocnienie i emancypację, podtrzymując polityczną integralność w badaniach autochtonicznych poprzez związek badań z oporem politycznym grup dyskryminowanych (Rigney, 1999). W strategicznych indygenicznym metodologiach, nieindygeniczne systemy wiedzy są dopuszczalne, jeśli korzystnie działają na lokalne, antyopresyjne projekty, stąd też sprawdzają się w podejściach emancypacyjnych (krytyczne i partycypacyjne badania w działaniu<sup>14</sup>) i dekonstruktywnych (poststrukturalne i postmodernistyczne projekty), które mogą być częścią postpozytywistycznego dyskursu (Lather w Smith, 1999). Dlatego też na przykład, metodologia *kaupapa* Māori wykorzystuje teorię krytyczną (Fleras, 2004; Smith, G., 2005; Smith, L. 1999) i postmodernizm (Fleras, 2004). Zatem teorie, które są osadzone w zachodnim światopoglądzie, są skonceptualizowane jako indygeniczne, jeśli zawierają w sobie autochtoniczne cechy przez odkrywanie i analizowanie źródeł ucisku i tworzenie forum dla pluralistycznego dyskursu. Pam Colorado (1988) w pracy „Native Science” ukazuje z kolei konwergencyjny rodzaj indygenicznej metodologii, wyjaśniając, że jest to biculturowy model badawczy zakorzeniony w autochtonicznej epistemologii, która używa procesów powiązanych z partycypacyjnymi badaniami. Colorado (1988) sytuuje w konsekwencji swoje badania w następujących czterech sposobach poznania: uczucia, „historyczne teraz”,

13 Anishnaabe to lud, z którego wywodzi się wiele plemion Indian Ameryki Północnej (algonkińska grupa językowa) obszaru Wielkich Jezior.

14 Na przykład, we wspólnocie indygenicznej Lake Helen Reserve (Red Rock First Nation), termin *Kinoo'amaadawaad Megwaa Doodamawaad*, można przetłumaczyć ‘oni uczą się od siebie sobą podczas działania’ (Cormier, 2010). Oznacza to więc sposób myślenia o zaangażowaniu w badania zorientowanych na współzależność, wzajemność i wspólną konstrukcję wiedzy w działaniu.

medytacja (i modlitwa) jako forma terapeutyzacji (w toku badań) oraz osobiste relacje. Jej metoda ma format wywiadu, ponieważ stwarza fizyczną przestrzeń do badań w obrębie tych epistemologicznych podstaw.

Biorąc pod uwagę osadzenie metodologii indygenicznych w autochtonicznych, lokalnych źródłach wiedzy oraz ich uprawomocnienie wobec uczestników badań, można w kontekście strategii jakościowych odnaleźć wspólną płaszczyznę tak zorientowanych badań. Oba podejścia bowiem dążą do uchwycenia doświadczeń i interakcji w ich naturalnym kontekście, podczas gdy doprecyzowanie przedmiotu badań jest dokonywane w jego toku wraz z uczestnikami (depozytariuszami wiedzy), zaś sam badacz stanowi istotną część procesu badawczego (przez wnoszone doświadczenie), dokonując immersji na wzór etnograficznych projektów terenowych.

## Podsumowanie

Podjęcie refleksji nad indygenicznymi metodologiami związane jest z krytyką dotychczasowej metodologii badawczej, szczególnie dominującej w naukach społecznych, uprawomocniającej uniwersalizm wiedzy i jej (domniemanie) nomotetyczny charakter. Stąd też prace takich indygenicznych badaczy jak Neala McLeoda (2000), Lindy Smith, czy Margaret Kovach, którzy od dekad podejmują wysiłki nie tylko na rzecz włączenia indygenicznej wiedzy do ogólnego dyskursu akademickiego, ale też na rzecz kulturowo adekwatnych przestrzeni inkluzji, gdzie lokalne (lub indygeniczne) społeczności są rozumiane całkowicie przez pryzmat własnego systemu wiedzy. Poszukiwanie wspólnej płaszczyzny i związków pomiędzy lokalną wiedzą a zachodnimi dyscyplinami naukowymi miało miejsce w literaturze naukowej, a przykłady takich eksploracji dotyczą m.in. astronomii (Green, 2009), nauk o ziemi (Palmer, Elmore, Watson, Kloesel, & Palmer, 2009), ekologii i zarządzania ochroną środowiska (Wehi, 2009), edukacji (Barnhardt, & Kawagley, 2005), polityki ochrony środowiska (Turner, Gregory, Brooks, Failing, & Satterfield, 2008) i nauk morskich (Huntington, 2000). Warto czerpać z tego bogatego warsztatu prac o rozmaitej epistemologicznej proveniencji, gdyż lokalnie (idiograficznie) zorientowane projekty badawcze mogą nie tylko pełnić swoją funkcję poznawczą i teoretyczną, ale ich praktycznym wymiarem może stać się podmiotowy wkład w dialog z lokalnymi źródłami wiedzy, a przede wszystkim z ich dysponentami.

W ramach inspiracji dla indygenicznie zorientowanych badaczy wrażliwych kulturowo, za Donna Kurtz można zestawić podstawowe cechy (i rekomendacje) indygenicznie zorientowanych projektów badawczych (dotyczących projektów skoncentrowanych na autochtonicznych członkach lokalnej społeczności) jak poniżej (s. 226):

- » Praca z członkami Starszyny (lub *gatekeeperem*), którzy mogą wprowadzić i przedstawiać badacza lokalnej społeczności, dopilnowując, by zapisy protokołów kulturowych były przestrzegane i by w trakcie całego

procesu badawczego podstępowano zgodnie z lokalnie uznawanymi zasadami kulturowo-społecznymi.

- » Rozpoczęcie bezpośrednich interakcji (*face-to-face*) z uczestnikami badań na długo przed rozpoczęciem samych badań; zachowanie tego charakteru relacji przez cały czas trwania projektu.
- » Włączenie członków społeczności Pierwszych Narodów<sup>15</sup> w proces badawczy na wszystkich jego etapach.
- » Stosowanie metod i technik badawczych akceptowanych przez społeczność.
- » Świadomość historycznych i bieżących praktyk kolonialnych (niejawnych). Świadomość własnych zachowań, które mogą utrzymywać praktyki dyskryminacyjne i kolonialne, marginalizując badanych jako „Innych”.
- » Działanie na rzecz społeczności badanej (autochtonicznej) w ramach jej uprawomocnienia, poczucia sprawstwa i kontroli nad własnym życiem i decyzjami.
- » Jako badacz: bądź pokorny, chętny, by nauczyć się czegoś nowego<sup>16</sup>, bądź cierpliwy i proceduj swoje badania z badanymi (a nie na badanych); to oni są ekspertami.

Powyższe spostrzeżenia orientują badaczy lokalnych kultur i społeczności na dialog, wymianę doświadczeń, uprawomocnienie i upodmiotowienie badanych, nadawanie im statusu współproducentów wiedzy.

Właściwości metodologii indygenicznych, a więc ich epistemologicznie holistyczna wizja kultur i jej członków, humanistyczna orientacja na jednostkę i jej związki ze społecznością lokalną, a także zakwestionowanie postpozytywistycznego porządku aksjologii nauki, może znaleźć odzwierciedlenie w jakościowych projektach badawczych na gruncie europejskim. Zachowując kulturową wrażliwą uważność, okazując szacunek lokalnej i tradycyjnej wiedzy członków danych społeczności i zanurzając się w ich świecie poprzez, na przykład, pogłębione wywiady i (uczestniczącą) obserwację oraz rozwijanie kompetencji międzykulturowych badacza (Pilarska, 2017), można otworzyć nowy rozdział dla dekolonialnych, emancypacyjnych badań społeczno-kulturowych.

## Bibliografia

- Archibald, J. (1995). Locally developed native studies curriculum: An historical and philosophical rationale. W: M. Batiste & J. Barman (red.). *First Nations education in Canada: The circle unfolds* (ss. 288–312). Vancouver, Canada: UBC Press.
- Batiste M. & Henderson, J.Y. (2000). *Protecting Indigenous knowledge ad heritage*. Saskatoon. Canada: Purich Publishing Ltd.

---

<sup>15</sup> Lub w kontekście europejskim mniejszości narodowych, etnicznych czy wyznaniowych.

<sup>16</sup> Według S. Wilsona, „jeśli badania nie zmienią cię jako osoby, nie zrobisz tego poprawnie” (Wilson 2008, s. 135).



- Bishop, R. (1996). *Whakawhauanga: Collaborative research stories*. Palmerston North: Dunmore Press.
- Brant Castellano, M. (2000). Updating Aboriginal traditions of knowledge. W: G.J. Sefa Dei, B.L. Hall, & D. Goldin Rosenberg (red.), *Indigenous knowledges in global contexts: Multiple readings of our world* (ss. 21–36). Toronto, Canada: University of Toronto Press.
- Brown, L. & Strega S. (red.). (2005). *Research as resistance: Critical, Indigenous, and antioppressive approaches*. Toronto, Canada: Canadian Scholars' Press.
- Corbin, J., & Strauss, A. (2008). *Basics of qualitative research*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Colorado, P. (1988). Bridging Native science and Western science. *Convergence*, 21(2/3), 49–68.
- Cook-Lynn, E. (1997). Who stole Native American studies? *Wicazo Sa Review*, 12(1), 9–28.
- Cormier, P. (2010). *Lessons from Canada: Indigenous peace building in Aboriginal contexts*. Winnipeg, Canada: University of Manitoba.
- Creswell, J.W. (2013). *Projektowanie badań naukowych. Metody jakościowe, ilościowe i mieszane*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Crotty, M. (1998). *The foundations of social research: Meaning and perspective in the research process*. London: Sage.
- Dei, G.S., Hall, B.L., & Rosenberg, D.G. (red.). (2000). *Indigenous knowledges in global contexts: Multiple readings of your world*. Toronto, Canada: University of Toronto Press.
- Deloria Jr, V. (1998). Intellectual self-determination and sovereignty: Looking at the windmills in our minds. *Wicazo Sa Review*, 13(1), 25–31.
- Deloria, V., Jr. (2003). Philosophy and the tribal peoples: Philosophical essays. W: A. Waters (red.), *American Indian thought* (ss. 3–11). Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Denzin, N., & Lincoln, Y.S. (2005). Introduction: The discipline and practice of qualitative research. W: N. Denzin & Y.S. Lincoln (red.), *The SAGE handbook of qualitative research* (ss. 1–33). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Estey, E., Kmetc, A., & Reading, J. (2008). Knowledge translation in the context of Aboriginal health. *Canadian Journal of Nursing Research*, 40(2), 24–39.
- Fleras, A. (2004). Researching together differently: Bridging the research paradigm gap. *Native Studies Review*, 15(2), 117–130.
- Foucault, M. (1989). *The order of things: An archaeology of the human sciences*. London: Routledge.
- Gilliland, A. (2011). Neutrality, social justice and the obligations of archival education and educators in the twentyfirst century. *Archival Science*, 11(3–4), 193–209.
- Green, J. (2007). Taking account of Aboriginal feminism. W: J. Green (red.), *Making space for Indigenous feminism* (ss. 20–32). Blackpoint & Winnipeg, Canada: Fernwood Publishing.
- Henry, E., & Pene, H. (2001). Kaupapa Maori: Locating indigenous ontology, epistemology and methodology in the academy. *Organization*, 8(2), 234–242.
- Huntington, H.P. (2000). Using traditional ecological knowledge in science: methods and applications. *Ecological Applications*, 10(5), 1270–1274.
- Jiménez-Estrada, V.M. (2005). The tree of life as a research methodology. *Australian Journal of Indigenous Education*, 34, 44–52.
- Jimerson, R.C. (2007). Archives for all: Professional responsibility and social justice. *American Archivist*, 70(2), 252–281.



- Jocks, C.R. (1996). Spirituality for sale: Sacred knowledge in the consumer age. *American Indian Quarterly*, 20(3/4), 415–431.
- Kemmis S., & Wilkinson M. (1998). *Participatory action research and the study of practice*. W: B. Atweh, S. Kemmis, P. Weeks (red.), *Action research in practice: Partnerships for social justice in education* (ss. 21–36). New York: Routledge.
- Kirkness, V. & Barnhardt, R. (1991). First nations and higher education: The four R's – respect, relevance, reciprocity, and responsibility. *Journal of American Indian Education*, 30(3), 1–15.
- Kovach, M. (2009). *Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts*. Toronto, Canada: University of Toronto Press.
- Kovach, M. (2005). Emerging from the margins: Indigenous methodologies. W L. Brown & S. Strega (red.), *Research as resistance: Critical, Indigenous, and anti-oppressive approaches* (ss. 19–36). Toronto, Canada: Canadian Scholars' Press.
- Kovach, M. (2009). *Indigenous methodologies. Characteristics, conversations, and contexts*. Toronto, Canada: University of Toronto Press.
- Kuokkanen, R. (2007). Myths and realities of Sami women: A post-colonial feminist analysis for the decolonization and transformation of Sami society. W: J. Green (red.), *Making space for Indigenous feminism* (ss. 72–92). Blackpoint & Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Kurtz, D. (2013). Indigenous methodologies. Traversing Indigenous and Western world-views in research. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, Vol. 9, Issue 3, 217–229.
- Makokis, J.A. (2008). Nehiyaw iskeww kiskinowâsinahikewina – paminisowin namôya tipeyimisowin: Learning self-determination through the sacred. *Canadian Woman Studies*, 26(3/4), 39–50.
- McLeod, N. (2000). *Indigenous studies: Negotiating space between the academy and tribal communities*. Saskatoon, Canada: University of Saskatchewan Extension Press.
- Morgan, D.L. (2003). Appropriation, appreciation, accommodation: Indigenous wisdoms and knowledges in higher education. *International Review of Education*, 49(1/2), 35–49.
- Palmer, M.H., Elmore, R.D., Watson, M.J., Kloesel, K., & Palmer, K. (2009). Xoa:dau to Maunkau: Integrating indigenous knowledge into an undergraduate earth systems science course. *Journal of Geoscience Education*, 57(2), 137–144.
- Pilarska, J. (2017). Culturally sensitive research – on theory and some good examples. W: U. Markowska-Manista & Pilarska J. (red.). *An introspective approach to women's intercultural fieldwork: female researchers' narrations based on their intercultural experiences from the field* (ss. 148–178). Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Ray, L. (2012). Deciphering the “indigenous” in indigenous methodologies. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, Vol. 8, Issue 1, 85–98
- Rigney, L. (1999). Internationalization of an indigenous anti-colonial cultural critique of research methodologies: A guide to indigenist research methodology and its principles. *Wicazo Sa Review*, 14(2), 109–121.
- Ritenburg H., et al. (2014). Embodying decolonization. Methodologies and indigenization. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, Vol. 10, Issue 1, 67–80.
- Rubin A., Babbie, E. (2009). *Research Methods for Social Work*. Belmont: Thomson Brooks/Cole.
- Said, E.W. (1978). *Orientalism*. New York, NY: Vintage.

- Sanford, K., Williams, L., Hopper, T., & McGregor, C. (2012). Indigenous principles informing teacher education: What we have learned. *Education*, 18(2), 18–34.
- Simpson, L. (2000a). Anishnaabe ways of knowing. W: J. Oakes, R. Riewe, S. Koolage, L. Simpson & N. Schuster (red.), *Aboriginal health, identity and resources* (ss. 165–185). Winnipeg, Canada: Department of Native Studies.
- Smith, G. (2005). The problematic of ‘indigenous theorizing’: A critical reflection. *AERA Annual Conference* (pp. 1–15). Montreal, Canada: AERA.
- Smith, L.T. (1999). *Decolonising methodologies: Research and indigenous peoples*. London, UK: Zed Books.
- Smith, L.T. (2005). On tricky ground – researching the native in the age of uncertainty. W: N.K. Denzin & Y.S. Lincoln (red.). *The sage handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Schnarch, B. (2004). Ownership, control, access, and possession (OCAP) or self-determination applied to research: Critical analysis of contemporary First Nations research and some options for First Nations communities. *Journal of Aboriginal Health*, 1(1), 80–95.
- Stewart, G.M. (2007). *Kaupapa Maori science. Unpublished PhD thesis*, University of Waikato, New Zealand.
- Trouillot, M. (1995). *Silencing the past: Power and the production of history*. Boston: Beacon.
- Turner, N.J., Gregory, R., Brooks, C., Failing, L. & Satterfield, T. (2008). From invisibility to transparency: Identifying the implications. *Ecology and Society*, 13(2), 7–20.
- Viergever, M. (1999). Indigenous Knowledge: An Interpretation of Views from Indigenous Peoples. W: L.M. Semali & J.L. Kincheloe (red.), *What is indigenous knowledge? Voices from the Academy*, Ladislaus M. Semali & Joe L. Kincheloe (red.) (ss. 333–359). New York: Garland Pub.
- Walker, S. (1996). *Kia tau te rangimarie: Kaupapa Maori theory as a resistance against the construction of Maori as the other*. Unpublished Master’s Thesis, University of Auckland, New Zealand.
- Weber-Pillwax, C. (2001). What is indigenous research? *The Canadian Journal of Native Education*, 25(2), 166–174.
- Weber-Pillwax, C. (2004). Indigenous researchers and Indigenous research methods: Cultural influences or cultural determinants of research methods. *Pimatisiwin: Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health*, 2(1), 77–90.
- Wehi, P.M. (2009). Indigenous ancestral sayings contribute to modern conservation partnerships: Examples using *Phormium tenax*. *Ecological Applications*, 19(1), 267–275.
- Wilson, S. (2008). *Research is ceremony: Indigenous research methods*. Halifax & Winnipeg, Canada: Fernwood Publishing.

---

## Justyna Pilarska

doktor, nauki społeczne

Zakład Edukacji Międzykulturowej i Badań nad Wsparciem Społecznym

Instytut Pedagogiki, Uniwersytet Wrocławski

ul. J.W. Dawida 1, 50–527 Wrocław

e-mail: justyna.pilarska@uwr.edu.pl